T.C.
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN ETKİLEŞİM SÜRECİNDE GAZÂLÎ ve ŞEHRİSTÂNÎ'NİN FİLOZOFLARA ELEŞTİRİLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mustafa Koçak

DANIŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi Cengiz Çuhadar

KASTAMONU 2018

T.C.
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN ETKİLEŞİM SÜRECİNDE GAZÂLÎ ve ŞEHRİSTÂNÎ'NİN FİLOZOFLARA ELEŞTİRİLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Mustafa Koçak

Danışman Dr. Öğr. Üyesi Cengiz Çuhadar

Jüri Üyesi Doç. Dr. Hasan Akkanat

Jüri Üyesi Dr. Öğr. Üyesi Hakan Coşar

KASTAMONU 2018

TEZ ONAYI

Mustafa Koçak tarafından hazırlanan "**İslâm Düşüncesinin Etkileşim Sürecinde Gazâlî ve Şehristânî'nin Filozoflara Eleştirilerinin Karşılaştırılması**" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri üyeleri önünde savunulmuş ve **oy birliği / oy çokluğu** ile Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**'nda **YÜKSEK LİSANS** olarak kabul edilmiştir.

Danışman	Dr. Öğr. Üyesi Cengiz Çuhadar Kastamonu Üniversitesi	……
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Hasan Akkanat Gazi Üniversitesi	…….
Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi Hakan Coşar Kastamonu Üniversitesi	…….

Tarih: 07/05/2018

Enstitü Müdürü Prof. Dr. Cevdet Yakupoğlu

TAAHHÜTNAME

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını bildirir ve taahhüt ederim.

İmza

Mustafa Koçak

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN ETKİLEŞİM SÜRECİNDE GAZÂLÎ ve ŞEHRİSTÂNÎ'NİN FİLOZOFLARA ELEŞTİRİLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Mustafa Koçak
Kastamonu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Cengiz Çuhadar

İslâm düşünce tarihi açısından felsefe, kelâm ve tasavvuf alanları arasındaki etkileşim büyük bir öneme sahiptir. Bu etkileşim aynı zamanda İslâm düşüncensin kendi içindeki dinamizminin de kaynaklığını oluşturmaktadır. İslâm düşüncesinin bu etkileşim sürecinde ise iki isim öne çıkmaktadır. Bu isimlerin ilki İslâm filozofu İbn Sînâ ve ikincisi de Eş'arî bir kelâm âlimi olan Gazâlî'dir.

Gazâlî'nin mütekellim kimliği ile başta İbn Sînâ olmak üzere İslâm filozoflarına yönelttiği eleştirileri, bu etkileşim dönemiminin en önemli aşamalarından birisini oluşturmaktadır. Çünkü İslâm düşünce tarihinde bu gelişmeden sonra, kelâm ve tasavvuf, felsefî bir boyut kazanmıştır. Bu süreçte Gazâlî sonrasında da filozoflar mütekellimler tarafından eleştirilmeye devam edilmiştir. Gazâlî'den sonra kısa bir süre içinde, filozofları eleştiren ilk kişi ise yine bir Eş'arî mütekellimi olan Şehristânî'dir. Gazâlî'nin ardından filozoflara yönelik ilk eleştiri eserini kaleme alan Şehristânî'nin *Kitâbü'l-Musâra'a*'sının ise büyük oranda *Tehâfütü'l-Felâsife* ile örtüştüğü görülmektedir. Fakat bu durum, Şehristânî'nin neden kısa bir süre içinde Gazâlî ile aynı noktalarda buluşan bir eser kaleme almayı tercih ettiği sorusunu ortaya çıkarmaktadır.

Bu tezde bu sorunun cevabı, Gazâlî ve Şehristânî'nin eserlerinde sundukları amaçları, yöntemleri ve eleştirileri karşılaştırılarak bulunmaya çalışılmıştır. Mütekellimler arasındaki karşılaştırmada ilk dikkat çeken husus ise Şehristânî'nin filozoflar hakkında Gazâlî'de görülen tekfir hükmünü sunmamış olmasıdır. Buna göre Şehristânî, bir yandan eserindeki eleştirilerinin amacı bakımından Gazâlî'yi desteklemekte, diğer yandan da Gazâlî'den farklılaşan yönü ile bu sürecin devamında Fahreddin Râzî'de tam anlamıyla yansımasını bulan *felsefî kelâm* döneminin, yöntemsel gelişimine öncülük etmektedir.

Anahtar Kelimeler: *İslam düşüncesi, Etkileşim süreci, Felsefî kelâm, İbn Sînâ, Gazâlî, Şehristânî, Tehâfüt, Musâra'a, Eleştiri, Karşılaştırma.*

Yıl 2018, sayfa / Bilim Kodu:

ABSTRACT

MSc. Thesis

COMPORISON OF GHAZALI AND SHAHRASTANI'S CRITICISM TO PHILOSOPHERS IN THE INTERACTION PROCESS OF THE ISLAMIC THOUGHT

Mustafa Koçak
Kastamonu University
Institute for Social Science
Department of Philosophy and Religious Sciences

Supervisor: Dr. Lctr. Cengiz Çuhadar

In terms of the Islamic intellectual history interaction among kalam, mysticisim and philosopy has a great significance. This interaction also creates the source of dynamism in Islamic thought itself. In the interaction process of this Islamic thought two names come to the forefront. The first of these names is the Avicenna who is a Islamic philosopher and the second one is Al-Ghazali who is an Eş'ari kalam scholar.

With his scholar identity Ghazali's criticisms to Islam philosophers especially to Avicenna constitutes one of the most important stages of this interaction period. Because in the Islamic thought history kalam and mysticisim gained an philosophical dimension after this development. In this period even after the Ghazali, philosophers still continued to be criticized by the scholars. After Ghazali, the first person to criticize the philosophers becomes again an Eş'ari theologian Shahrastani. It is seen that after Ghazali, the person who write up the first criticism work to philosophers, Shahrastani's *Kitâbü'l-Musâra'a* match up with *Tehâfütü'l-Felâsife* in a great extent. But in this case the questions occurs, Why in a very short time Shahrastani prefers to write up a work that meet in the same point with Ghazali.

In this thesis, the answer of this question is tried to be found by comparing aims, methods and criticisims that Shahrastani and Ghazali presents in their works. The first point that get the attention between the the scholars is that Shahrastani doesn't present the tekfir judgement that is seen in Ghazali. In this point on the one hand Shahrastani supports the Ghazali in terms of the aims of the criticisim in his work, on the other hand with his varying aspect from Ghazali, afterward this period he leads to the methodological development of *philosophical theology* period which finds its reflection exactly in Fakhr ad-Din ar-Râzî.

Key Words: *Islamic thought, Interaction process, Philosophical theology, Avicenna, Ghazali, Shahrastani, Tahâfut, Musâra'a, Criticism, Comparison.*

2018, ... pages / Science Code: ....

ÖNSÖZ

İslâm düşünce tarihi üzerine yapılacak araştırmaların dün, bugün ve yarın çizgisi içinde ve birbiri ile ilişkileri bağlamında ele alınması büyük bir öneme sahiptir. Bu açıdan da başta kelâm, felsefe ve tasavvuf alanlarının birbiri ile ilişkisi ve bu ilişkinin doğurduğu etkileşim İslâm dünyasının özellikle tefekkür sahasında bugüne ve yarına dair söyleyebilecekleri açısından kıymetli bir temel oluşturmaktadır. Bugüne dair söylenebileceklerin ise dün söylenen ve yaşananların doğru anlaşılmasına bağlı olduğu kuşkusuzdur. Bu nedenle de İslâm düşünce tarihinde önemli ölçüde belirleyici konuma sahip olan bu üç alanın birbiri ile ilişkisinin incelendiği araştırmaların gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Bu yönde yapılacak araştırmalarla İslâm düşünce tarihinin en parlak dönemlerinde kurulan bu temelin bir yandan güçlendirilmesi, diğer yandan da üzerine bina çalışmaları ile amacını gerçekleştirebilmesine yönelik imkânı elde etmesi sağlanmış olacaktır. Bu mütevazı araştırmada da bu kadîm temel üzerinde inşa edilecek olan yapıya bir tuğla koyabilme çabası bulunmaktadır. Bu yönüyle tezde, Gazâlî ve Şehristânî'nin, özellikle Zorunlu Varlık hakkında başta İbn Sînâ olmak üzere filozoflara yönelttikleri eleştirilerinin karşılaştırılması üzerinde durulmaktadır. Fakat bu karşılaştırmanın amacını, Eş'arî mütekellimleri Gazâlî ve Şehristânî'nin filozoflara yönelttikleri eleştirilerinin tutarlılıkları veya eserlerinde sundukları görüş ve metinlerin filozoflara âidiyetlerinin incelenmesi oluşturmamaktadır. Araştırmada mütekellimlerin *Tehâfüt'ül-Felâsife ve Kitâbü'l-Musâra'a* eserlerinde ortaya koydukları eleştirlerinin karşılaştırılması, Şehristânî'nin neden Gazâlî'nin ardından aynı içerikte bir eser kaleme aldığı sorusuna cevap arama amacını taşınmaktadır.

Bu tez çalışmasının ortaya çıkmasında, başta danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Cengiz Çuhadar'a, bu konunun belirlenmesinde ve çalışmanın farklı aşamalarında önerilerini esirgemeyen hocam Doç. Dr. Aygün Akyol'a ve tavsiyeleriyle katkı sunan hocalarım Doç. Dr. Hasan Akkanat ve Dr. Öğr. Üyesi Hakan Coşar'a teşekkür ederim. Ayrıca bu süreçteki destekleri ve anlayışları için eşim ve çocuklarıma, dualarını esirgemeyen anne ve babama minnet ve şükranlarımı sunarım.

Gayret ve çalışma bizden, başarı ise her hâl ve durumda ancak Yüce Allah'tandır.

İÇİNDEKİLER

ÖZET iv
ABSTRACT v
ÖNSÖZ vi
İÇİNDEKİLER vii
KISALTMALAR x
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
MEŞŞÂÎ EKOL ve FİLOZOFLARI ELEŞTİREN MÜTEKELLİMLER . 12
1. Meşşâî Felsefe Ekolü 12
1.1. Meşşâî Ekole Genel Bakış 12
1.2. Meşşâî Ekolün Önemli Temsilcileri 14
1.2.1. Ebû Yûsuf Yâ'kub bin İshâk el-Kindî 14
1.2.2. Ebû Nasr Muhammed b. Turhan b. Uzlug el-Fârâbî et-Türkî 15
2. Ebû Ali el-Hüseyin İbn Abdullah İbn Hasan İbn Ali Sînâ 15
2.1. İlmi Kişiliği ve Düşünce Dünyası 19
3. Tarihi Süreçte Dînî-Siyâsî Otorite Mücadelesi Dönemi 37
4. Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin İlmî Kişiliği ve Düşünce Dünyası 43
5. Abdülkerîm bin Ahmed eş-Şehristânî'nin İlmî Kişiliği ve Düşünce Dünyası 48
6. Eş'arî Kelâm Ekolü Çizgisinde Gazâlî ve Şehristânî İlişkisi 53

İKİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ ve ŞEHRİSTÂNÎ'NİN AMAÇLARI ve YÖNTEMLERİ BAKIMINDAN KARŞILAŞTIRILMASI 60

1. Filozoflar ve Mütekellimlerin Bakış Açıları 60

2. Gazâlî ve Şehristânî'nin Eleştiri Eserleri 65

3. Gazâlî ve Şehristânî'nin Amaçları 67

3.1. Mütekellimler Açısından Felsefe ve Filozoflar 67

3.2. Gazâlî Açısından Felsefe ve Yunan Filozoflar 68

3.2.1. Filozofara Dair Sınıflandırma 68

3.2.2. Filozofların Yöntemsel Tutarsızlıkları 69

3.2.3. Felsefî İlimlere Bakışı 70

3.3. Gazâlî'nin İslâm Filozofları Hakkındaki Görüşleri 75

3.3.1. Aristo ve İslâm Filozofları Arasındaki İlişki 75

3.3.2. İslâm Filozofları ve Dine Bakış Açıları 75

3.3.3. İslâm Filozoflarının Taklitçiliği ve Takipçileri 76

3.4. Şehristânî Açısından Felsefe ve Yunan Filozoflar 77

3.4.1. Felsefe ve Filozof 77

3.4.2. Felsefî İlimler ve Filozofların Yöntemsel Tutarsızlığı 78

3.4.3. Din-Felsefe İlişkisi: Filozofların Amaçları ve Bilgi Kaynakları 80

3.4.4. Aristo Mantığı ve Takipçileri 83

3.5. Şehristânî'nin İslâm Filozofları Hakkındaki Görüşleri 84

3.5.1. İslâm Filozofları ve Nübüvvet İlişkisi 84

3.5.2. İslâm Filozoflarının Aristo Takipçiliği ve İbn Sînâ 85

3.5.3. Filozofların İtibarı ve Mütekellimlerin Amaçları 87

4. Gazâlî ve Şehristânî'nin Amaçları Bakımından Karşılaştırılması 88

4.1. Felsefe ve Yunan Filozoflar Hakkındaki Karşılaştırma 89

4.2. İslâm Filozofları Hakkındaki Karşılaştırma 93

5. Gazâlî ve Şehristânî'nin Yöntemleri Bakımından Karşılaştırılması 95

5.1. Gazâlî'nin Tehâfüt'ül-Felâsife Eserinde Yöntemi 95

5.2. Şehristânî'nin Kitâbü'l-Musâra'a Eserinde Yöntemi 98

5.3. Yöntemleri Bakımından Karşılaştırılması 102

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZÂLÎ ve ŞEHRİSTÂNÎ'NİN ELEŞTİRİLERİ BAKIMINDAN KARŞILAŞTIRILMASI 107

1. Varlık Tasnifi ve Zorunlu Varlık Hakkındaki Eleştirileri 108

1.1. Gazâlî'nin Eleştirileri 108

1.2. Şehristânî'nin Eleştirileri 113

1.3. Varlık Konusundaki Eleştirilerin Karşılaştırılması 130

2. Zorunlu Varlık-Âlem İlişkisi ve Nedensellik 135

2.1. Gazâlî'nin Eleştirileri 135

2.2. Şehristânî'nin Eleştirileri 147

2.3. Mütekellimlerin Karşılaştırılması 166

3. Zorunlu Varlık'ın Bilgisi 167

3.1. Gazâlî'nin Eleştirileri 167

3.2. Şehristânî'nin Eleştirileri 172

3.3. Mütekellimlerin Karşılaştırılması 183

4. Gazâlî'nin Şehristânî'den Farklı Meselelerdeki Eleştirileri ve Tehâfüt'te Filozoflar Hakkında Vardığı Hüküm 184

SONUÇ 193

KAYNAKLAR 202

ÖZGEÇMİŞ 209

KISALTMALAR

age. : Adı Geçen Eser

agm. : Adı Geçen Makale

AÜİF. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

bk.: Bakınız

bs. : Baskı

c. : Cilt

çev. : Çeviren

DİA. : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

DİB. : Diyanet İşleri Başkanlığı

ed.: Editör

Hz.: Hazreti

İFAV. : Maramara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı

MEB. : Milli Eğitim Bakanlığı

neş. : Neşriyat

s. : Sayfa

sav. : Sallallahu Aleyhi Vesellem

t.y. : Tarih Yok

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

y.y: Yüz Yıl

yay. : Yayınları

GİRİŞ

İslâmiyet'in geniş coğrafyalara ulaşması ve değişik kültürlerle tanışması kuşkusuz insanlığın düşünce tarihini zenginleştirmiştir. Bu durum medeniyetlerin kesişme noktası konumuna gelen İslâm coğrafyasında, Müslümanlar ile değişik inanç sistemlerine mensup topluluklar arasında etkileşim doğurmuştur.

Bu etkileşimin bir sonucu olarak, özellikle felsefeyi kendi gelenekleri içinde yorumlayan ehlikitap din adamlarıyla girişilen münâzaralar ve Tanrı inancını kabul etmeyen filozoflara karşı ortaya konması gereken fikri mücadelelerde kullanılmak üzere, felsefenin öğrenilmesi gerektiği düşüncesi Müslümanlarda ortaya çıkmış ve İslâm düşüncesi içinde felsefeye olan ilgi artmıştır. Bu ilgi özellikle antik çağ filozoflarının tercümeleri ve değişik bölgelerdeki felsefî düşünce okullarının İslâm coğrafyasına dâhil olmaları sonucunda felsefe ile Müslümanların etkileşimini hızlandırmıştır. Bu döneme kadar İslâm toplumunda İlâhiyâta dair konularda fakihlerin ve mütekellimlerin verdiği hükümler esas alınırken, artık filozofların görüşleri ve eserleri de önemli kabul edilir hale gelmiştir. Müslümanlar bu alana hikmet, bu alana yönelik çalışmalar yapanlara da hakîm ismini vermişlerdir.[1]

İslâm düşünce tarihinde Mu'tezile ile başlayan süreçte[2], kelâm ilminin etkinliğinin felsefeye doğru geçiş yaşadığı bu dönem, aynı zamanda medeniyet tarihinin teorik ve pratik anlamda tüm bilgi alanlarında en üst düzey birikimlere ulaştığı devirlerdendir. Ayrıca kelâm ekollerinin teşekkülünün henüz tamamlanmamakla birlikte, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî(ö.857) gibi âlimlerin İslâm düşüncesinin gelişimine öncülük eden yaklaşımlarıyla bu süreç içinde ilk dönemlerden itibaren dikkat çektiği görülmektedir.[3] Bu zaman dilimi içinde ortaya çıkan meselelere, çok

---

[1] Felsefenin İslâm coğrafyasında ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. M.Şemsettin Günaltay, **Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi**, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001; Necip Taylan, **Anahatlarıyla İslâm Felsefesi**, 7. bs., Ensar Yayınları, İstanbul 2011; Mehmet Bayraktar, **İslâm Felsefesine Giriş**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 9. bs., Ankara 2012; De Lacy O'Leary, **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, çev. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, 2. bs., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971; İbrahim Halil Üçer, "Antik Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler**, ed. Cüneyt Kaya, 4. bs., TDV Yayınları, Ankara 2017; Cüneyt Kaya, "İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine", **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler**.

[2] Mu'tezile mezhebi ve bu süreçte üstlendiği rol hakkında bk. İrfan Abdülhamid, **İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akâid Esasları**, çev. Mustafa Saim Yeprem, TDV Yayınları, Ankara 2011, s. 121-127.

[3] İslâm düşünce tarihinde Sünnî kelâm ekolünün teşekkülü bakımından, Ebu'l Hasan el-Eş'arî(ö.324/936)'nin henüz Mu'tezile'den ayrılmadan önce Muhasibi'nin hem Mu'tezile'den, hemde Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'den daha farklı bir yaklaşım içinde olduğu hakkında bk. Abdülhamid, a.g.e, s. 146-147.

yönlü ilmi kişiliği[4] ile getirdiği özgün yaklaşımı bakımından Muhâsibî, İslâm düşüncesinin ileri dönemlerinde daha belirgin bir düzeye ulaştığı görülen etkileşim sürecinin başlatıcısı konumundaki âlimler arasındadır.[5]

İslâm düşüncesi içinde ilkçağ filozoflarının tercüme faaliyetleriyle başlayan ve Müslüman filozofların çalışmalarıyla 9.yy'dan itibaren kökleşen felsefî gelenek yaklaşık olarak 13.yy'a kadar etkinliğini sürdürerek devam etmiştir. Bu dönem özellikle felsefe alanında öne çıkmış İslâm âlimlerinin, bilgiyi insanlığın hizmetine sunmak için hikmete dönüştürerek çeşitli buluşlarla ve geliştirdikleri düşüncelerle eserlerini verdikleri zaman dilimi olarak kabul edilmiştir. Ayrıca İslâm düşüncesinde felsefe geleneği, kendisinden çok daha önce bu alan ile tanışmış ve diğer medeniyetlere aktarımında etkili olmuş birçok topluluğun başaramadığı özgün bakış açısına sahip bir sistematiği bu dönemde geliştirebilmiştir.

Bu anlamda İslâm felsefesi başta Kindî(ö.866), Fârâbî(ö.950) ve İbn Sînâ(ö.1038) gibi filozofların çabalarıyla bir yandan İslâm itikâdının özünü oluşturan Tevhid esasını farklı din mensuplarına ve felsefî doktrinlerinlerin temsilcilerine karşı geliştirilen çeşitli argümanlarla savunmuş[6], diğer yandan da insanlığın düşünce tarihinin önceki birikimini kuşatıcı ve kendisinden sonrasını da asla hesaba katılmadan gelişim gösterilemeyecek ölçüde yeniden yorumlayıcı bir bütünlük içinde önemli katkılar sunarak etkilemiştir.

Bütün bu gelişmelerin yanında Müslümanlar arasında felsefî araştırmaların başladığı ilk dönemlerden itibaren bu alana yönelik eleştirel bakış açısına sahip çevreler de var olmuştur.[7] Bunlar arasında, 11.yy'da yaşadığı dönemin en önemli İslâm âlimlerinden kabul edilen Ebû Hâmid el-Gazâlî(ö.1111)'nin mütekellim kimliği ile önce felsefeyi

---

[4] Muhâsibî'nin fıkıh, hadis ve tasavvuf gibi alanların yanında çok yönlü ilmi kişiliği ve akla dair tanımlaması hakkında bk. Ömer Mahir Alper, **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe –Din İlişkisi**, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008, s.13-14; Muhasibi'nin ilk dönemlerinden itibaren tasavvuf tarihinin gelişimi içindeki konumu, önemi ve bu alana dair yaklaşımı hakkında bk. Macit Fahri, **İslam Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, 3. Baskı, çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s.104-105.

[5] Muhasibi ve İslam düşünce tarihindeki konumu hakkında daha fazla bilgi için bk. Zafer Erginli, *"Muhâsibî"*, **DİA**, c.XXXI, İstanbul 2006, s.13-16.

[6] Bekir Topaloğlu, **İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı(İsbât-i Vâcib)**, 9. Baskı, DİB Yayınları, Ankara 2001, s. 49-67.

[7] İlk dönemlerden itibaren yöneltilen bu eleştirilerin bir arada sunumu hakkında daha fazla bilgi için bk. Fatih Toktaş, **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, Klasik Yayınları, 2. bs., İstanbul 2013.

araştırma çabası, ardından da kaleme aldığı eleştirel eseri, başta İslâm dünyası olmak üzere, ulaştığı tüm coğrafyalarda filozofları ciddi anlamda sorgulamış ve önemli bir etki oluşturmuştur.

Bu eleştirilerin sebep olduğu sarsıntılar kuşkusuz diğer kültürlere nispetle, İslâm düşüncesinde daha ağır etkiler doğurmuştur. Bu durumun sebebi ise Gazâlî'nin İslâm filozoflarını çeşitli meselelerde eleştirdikten sonra onların bazı düşüncelerinin İslâm inanç esaslarının dışında olduğu ve bu sebeple de dinin dışına çıktıkları yönündeki değerlendirmesinden kaynaklanmıştır. Ayrıca Gazâlî'nin bu eseri ve eleştirileri kendisinden sonra İslâm düşüncesi alanında yapılan çalışmalarda mütekellimleri ve filozofları etkilemeyi başarmış ve bu konu üzerine çok uzun bir dönem tartışılmasını sağlamıştır.

Araştırmanın bu bölümünde İslâm düşüncesinde felsefî geleneğin gelişimi konusuna yer verilmiştir. Buradan itibaren de çalışmanın ana konusunu oluşturması bakımından İslâm düşüncesinde filozoflara karşı sunulan eleştirlere değinilecektir. Bu bağlamda ise Gazâlî'nin eleştirel yaklaşımının, kendisinden sonraki dönemde başta mütekellimler olmak üzere, sûfîler ve hatta İbn Sînâ sonrasındaki bazı filozoflar tarafından da çeşitli yönleriyle, fakat eleştiri düzeylerinin farklılıkları ile sürdürüldüğü görülmüştür.

Buradan hareketle Gazâlî sonrasında İslâm düşüncesinde ortaya çıktığı görülen etkileşim sürecinin öne çıkan simâları arasındaki Fahreddin Râzî(ö.1210)'nin nedensellik konusuna dair bakış açısının filozoflar ve mütekellimler arasında yeni bir yaklaşım oluşturduğu ifade edilmiştir. Fakat bu yaklaşımıyla birlikte Râzî'nin de, daha önce Tehafüt'te üzerinde önemle durduğu bu konu hakkında Gazâlî'den bütünüyle ayrıldığını ifade etmenin imkânsızlığına dikkat çekilmiştir.[8]

Gazâlî'nin bu etkisine rağmen Râzî'nin filozofların yöntemini, kelâm ilminde kullanmaya yönelik çabası ve bu çabasının kendisinden sonraki döneme aktarılması bakımından İslâm düşüncesine getirdiği yöntemsel açılımla önemi bir konuma sahip

[8] Eşref Altaş, **Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 237-239.

olduğu üzerinde durulmaktadır.[9] Bu çerçeveden hareketle Râzî'nin İslam düşünce tarihindeki önemi, bir yandan İbn Sina'nın filozoflara, diğer yandan da Gazâlî'nin mutasavvıflara ait gördüğü hakikate dair bilgi ve buna yönelik geliştirilen yöntemleri tekrar kelâm sistematiğinin içinde işler hale getirmesi olarak ifade edilmektedir.

Râzî'nin bu yöndeki çabasında, tenkidleri sadece felsefe alanında sınırlı kalmamış olan Gazâlî'nin, kelâma ve mütekellimlere karşı eleştirilerinin çıkış noktalarını da ortadan kaldırılmaya çalıştığına işaret edilmektedir. Bu çerçevede Fahreddin Râzî'nin, İslam düşüncesinde metafizik bilginin imkânı ve elde edilebilirliği konusunda, mütekellimleri nazar metodunu kullanan metafizikçilerin içine dâhil ettiği üzerinde durulmaktadır. Onun bu yaklaşımı ise Makâmâtü'l-Arifîn'de İbn Sînâ'nın âriflere, İhyâ'da da Gâzâlî'nin mutasavvuflara has kıldığı hakikate dair bilgiyi, mütekellimlerin de nazar yoluyla elde edebileceği yönündeki kanaati olarak sunulmaktadır. Böylece Râzî'nin metodolojik çabası kelam ilminin sistematik anlamda geliştirilmesi olarak değerlendirilmektedir.[10]

Fahreddin Râzî'nin bu çabasının, her dönem varlığını sürdürmeye devam etmiş olan gelişmeleri kendi dönemi içinde değerlendirip, felsefe ve kelâm etkileşiminin sonucu olarak İslam düşünce birikimini bir orta yolda buluşturma hedefi taşıdığı üzerinde durulmaktadır.[11] Öte yandan onun sûfîlerin müşâhede yöntemini de metafizik bilgi için bir diğer yöntem olarak kabul ettiği[12] ifade edilmektedir.

Râzî'nin sunduğu bu yöntemsel açılımın, İslam düşünce tarihinin çeşitli gelenekleri arasında ortaya çıktığı görülen etkileşim açısından taşıdığı önem ile karşılaşılmaktadır. Bu anlamda İslam düşüncesinde Râzî'nin etkisi bakımından, kendisinden sonraki dönemlerde onun bu açılımından bağımsız bir felsefe geleneğinden söz etmenin güçlüğü üzerinde durulmaktadır.[13] Fakat bununla birlikte Râzî'ye, kendinden önceki dönemi tüm yönleri ile birlikte inceleyerek yorumlaması,

---

[9] Müstakim Arıcı, *"Fahreddin Râzî ve Okulu"*, **İslâm Felsefesi Tarihi**, c.2, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s.17-19.
[10] Ömer Türker, Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî, **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî,** ed. Ömer Türker-Osman Demir, İsam Yayınları, İstanbul 2013, s.19.
[11] Eşref Altaş, **Fahrettin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s. 55.
[12] Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler**, s. 646-647.
[13] Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler**, s. 646.

eleştirmesi ve bu bakımdan doğurduğu etkisi hakkında, felsefi düşüncenin sonunu getirdiği yönünde eleştirilerde de bulunulmuştur.[14]

Gazâlî sonrası süreç içinde az önce Râzî'nin görüşleri üzerinden mütekellimler ve filozoflar arasında geliştiği görülen ilişkinin, bir diğer boyutuyla da sûfîler ve filozoflar arasında ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda İbn Arabî(ö.1240)'nin metafizik boyutta sunduğu tasavvuf anlayışının akıl ve inanç arasında bir uzlaştırma sağlanması gayesiyle Fârâbî'den itibaren ve daha sonra İbn Sînâ'nın da aralarında bulunduğu filozofların çabasını devam ettirdiği[15] ifade edilmektedir.

Bu ilişkinin boyutlarının anlaşılması bakımından İbn Arabî ve Sadreddin Konevî(ö.1274) gibi mutasavvıfların, Gazâlî'den başlayarak İbn Sînâ metafiziğine yöneltilen eleştirileri cevaplandırmaya çalıştıkları ve böylece de sûfîlerin bu dönemden itibaren mütekellimler ve filozoflar ile yakınlaştıkları üzerinde durulmaktadır.[16] Fakat ortaya çıkan bu yakınlaşmaya rağmen sûfî çevrelerin de filozofların başta nedensellik[17] ve Zorunlu Varlık'ın bilgisi gibi meselelerdeki görüşleri karşısında, mütekellimlerle aynı safta kalmayı tercih ettikleri görülmektedir.

Bu yönüyle Zorunlu Varlık ve şeylere dair bilgisi konusunda, Konevî'nin filozoflardan farklı bir görüşe sahip olduklarını göstermek istemesi bakımından *vech-i has*[18] terimini kullandığı üzerinde durulmaktadır. Ayrıca bu çerçevede ortaya çıkan bir diğer farklı yöne de, kendi sistemleri içinde İbn Sînâ'nın kavramlarını kullanmakla beraber, sûfîlerin filozoflardan Tanrı-Âlem ilişkisini açıklamaları

---

[14] Hüseyin Atay, felsefe ve kelam alanındaki etkileşimin felsefenin kelam içinde ele alınması sonucunu doğurduğu ve bu yüzden de felsefenin gerilediği ve gelişiminin söndüğünü ifade eder. Ayrıca Atay, Fahrettin Râzî'ye etkisi bakımından felsefi kelam düşüncenin geliminde kendisine Gazâlî'nin öncülük ettiği düşüncesini paylaşır. Atay'a göre Râzî'nin el-Muhassal eseri, felsefi ve kelami düşüncenin birikimini mukayeseli olarak inceleyebilmek bakımından önemlidir. Bu yönüyle eser üzerine yazılan şerhlere dikkat çeken Atay, aslında bir yandan felsefi düşüncenin sona erdiği görüşünü sunarken, diğer yandan da felsefenin kelam içinde daha geniş bir alana nufuz ettiğinin göstergesi olarak Tusi(ö.1273)'nin şerhi ve bu şerhteki yaklaşımı hakkında bilgi verir.Bu çerçevedeki görüşleri hakkında bk. Hüseyin Atay, **el-Muhassal/Kelam'a Giriş**, Fahreddin Râzî, çev. Hüseyin Atay, AÜİFY, çevirenin önsözü "Fahreddin Râzî'nin Kelam İlmindeki Yeri" içinde, s. 1-12.

[15] Bu yaklaşım için bk. Nihat Keklik, **Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi**, Çığır Yayınları, İstanbul 1966, s. 50

[16] Daha fazla bilgi için bk. Ekrem Demirli, "*İslâm Metafizik Düşüncesinin Serüveni: Sadreddin Konevî ve Takipçilerinde İbn Sînâ Etkisi*", **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri**, ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya, (22-24 Mayıs 2008/İstanbul), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, İstanbul 2009, s.353-359.

[17] Ekrem Demirli, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008, s.212-213.

[18] Konu hakkında daha fazla bilgi için bk. Demirli, a.g.e, s.203-205.

noktasında ayrıldıklarına işaret edilmektedir. Bu açıdan az önce değinilen sebeplik konusuyla ilişkisi bakımından değerlendirilebilecek olan bu ayrılığın ise filozofların Tanrı-Âlem ilişkisini zorunluluk çerçevesinde ele almaları karşısında, sûfîlerin aşk ile açıklaması bakımından ortaya çıktığı üzerinde durulmaktadır.[19]

İslam düşünce tarihinde filozoflara dair eleştirilerin bir bölümünün de felsefî çevrelerden yöneltildiği bilinmektedir. Bu eleştirilerin İbn Sînâ'ya karşı, Abdüllatîf el-Bağdâdî(ö.1232) ve İbn Rüşd(ö.1198)'ün de içinde bulundukları bir zümre tarafından Aristocu bir yaklaşım çerçevesinde, Ebu'l-Bereket el-Bağdâdî(ö.1164) tarafından ise metafizik merkezli bir bakış açısıyla sunulduğu üzerinde durulmaktadır. Bu bakımdan İbn Rüşd'ün tutumu İbn Sina'nın Aristo düşüncesini tahrip ettiği yönünde ortaya çıkmakta ve Doğu İslam dünyasında Abdüllatif el-Bağdâdî ile birlikte nispeten daha arı bir Aristocu akımın savunuculuğunu temsil ettiği yönünde değerlendirilmektedir.[20]

Felsefî çevrelerden yöneltilen eleştiriler konusunda Şihâbüddin Sühreverdî Maktûl(ö.1190)'ün de öne çıkan isimler arasında olduğu görülmektedir. Öyle ki Sühreverdî'nin, meşşâî geleneğin kendi içinden yetiştirdiği bir filozof olmasının yanında, onun bu geleneğin *Üstâdı* konumundaki İbn Sînâ'yı doğrudan hedef alan eleştirileri üzerinde durulmaktadır.

Bu yönüyle de onun İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerin, felsefi çevrelerden yöneltilen diğer eleştirilerden daha farklı bir boyuta sahip olduğu görülmektedir. Sühreverdî'nin bu tavrının temelinde ise kendi sistemi içinde önemli ölçüde yer verdiği mistik unsurların başta Aristo ve Eflâtun olmak üzere antik Yunan filozoflarında dahî karşılık bulduğunu düşünmesine rağmen, burhan ehli kabul ettiği meşşâî İslâm filozofları zümresinin allâmesi konumundaki İbn Sînâ tarafından kavranamadığı yönündeki kanaatinin bulunduğu ifade edilmektedir.[21]

---

[19] Macit Fahri, **İslam Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, s. 111.

[20] Eleştirileri daha sonra İbn Teymiyye ve yahudi filozoflarca İbn Sînâ metafiziğine yönelik olarak kullanıldığı ifade edilen Ebu'l-Berekat el-Bağdâdî reformist Aristocu yaklaşım içinde görmektedir. İbn Sînâ'yı eleştiren filozoflar hakkında daha fazla bilgi için bk. Alper, **İbn Sina**, s.139.

[21] Sühreverdî'nin yöntemsel eleştirilerinin ortaya çıktığı çerçeve ve meşşâî filozoflara bakışı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Tahir Uluç, **Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi**, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 11-23.

Böylece Sühreverdî'nin meşşâî temelden hareket ettiği fakat daha sonraki süreçte az önce değinilen eleştirel bakış açısıyla oluşturduğu kendi düşünce sistemini *müşahede* yönteminin esaslarıyla *işrâkîlik*[22] olarak sunduğu üzerinde durulmaktadır. Fakat bununla birlikte işrâkîliğin, meşşâîlikten bağımsız bir gelenek kabul edilemeyeceği ve ancak *"İbn Sînâ felsefesinin bir türevi olduğu"* [23] da ifade edilmektedir.

Gazâlî sonrası sürecin devamında bir diğer önemli filozof olarak da Nasîruddin Tûsî(ö.1274) ile karşılaşılmaktadır. Tûsî İslâm düşünce tarihinde Fahreddin Râzî'nin ehlisünnet Eş'arî gelenekteki konumunun, İmâmiyye içindeki temsilcisi olarak kabul edilmekte ve *felsefî kelâm* döneminin en önemli isimleri arasında anılmaktadır. Bu yönüyle aslında onun da bir yandan mütekellim kimliğe sahip olduğuna değinilirken, İbn Sînâ'nın görüşlerinin sıkı bir takipçisi ve hatta savucusu konumunda bulunduğu üzerinde de durulmaktadır. Bu bağlamda da Tûsî'nin özellikle Fahreddin Râzî ve Şehristânî'nin eleştirileri karşısında İbn Sînâ'yı savunmak için eserler kaleme aldığına dikkat çekilmektedir. Bu yönlerinin yanında Tûsî'nin kendisinin de İbn Sînâ düşüncesine bazı noktalarda eleştiriler yönelttiği ve bu yaklaşımı bakımından da felsefî kelâm döneminin temsilcisi bir mütekellim olarak görüldüğü ifade edilmektedir.[24]

Nasîruddin Tûsî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği bu eleştirilerinden bazılarının ise âlemin kıdemi, Zorunlu Varlık'ın yoktan yaratması ve şeylere dair bilgisi gibi konulardan oluştuğu üzerinde durulmaktadır.[25] Fakat Tûsî'nin bu eleştirilerinde de kelâm ile felsefeyi uzlaştırmacı bir tutum içinde bulunduğunun altı çizilmektedir.[26] Ayrıca yaşadığı dönemde, daha önce çeşitli görüşlerinde meşşâî gelenekten bazı yönleriyle etkilendiklerine değinilen sûfîlerden Sadreddin Konevî ile Tûsî'nin metafizik

[22] Sühreverdi'nin işrak düşüncesi bağlamında sunduğu müşahede yöntemi, ontolojisi ve metafiziğe dair görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Eyüp Bekir Yazıcı, *"Doğu ve Aydınlanma Felsefesi- İşrâkîlik-Sühreverdî"*, **İslâm Felsefesi Tarihi-II**, ed. Bayram Ali Çtinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s.162-181.
[23] Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler**, s. 646-647.
[24] Agil Şirinov, *"Nasîruddin Tûsî"*, **DİA**, c.XLI, Ankara 2012, s.437-442.
[25] Bu eleştiri konularında daha fazla bilgi için bk. Murat Demirkol, **Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması**, Fecr Yayınları, Ankara 2010, s. 40-43.
[26] Şirinov, *"Nasîruddin Tûsî"*, s.438.

meseleler hakkında mektuplaşmak suretiyle görüş alışverişinde bulundukları da bilinmektedir.[27]

İbn Sînâ'ya yöneltilen bu eleştirilerin yanında, Gazâlî'nin görüşlerine karşı da filozoflar tarafından çeşitli eleştiri eserleri kaleme alınmıştır. Gazâlî filozofları eleştirdiği eserine *Tehâfüt'ül-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı* ismini vermiştir.[28] Bu esere mukâbil, daha önce de İbn Sînâ'ya filozoflar tarafından yöneltilen eleştiriler konusundaki yaklaşımına değinilen Endülüslü filozof İbn Rüşd ise *Tehâfüt'ü Tehâfütü'l-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığının Tutarsızlığı*'nı kaleme almıştır.[29]

İbn Rüşd'ün bu eserinde, Gazâlî'nin yanında İbn Sina'ya karşı da sergilediği tavrı, İbn Sina'nın metafizik alanda ortaya koyduğu din ve felsefeyi uzlaştırma çabası açısından, İbn Rüşd'e yönelik, yerine daha iyi bir yaklaşım ortaya koyamadığı şeklindeki bir tepkiyi ortaya çıkarmıştır.[30] Fakat bu yaklaşımların yanında İbn Rüşd'ün Tehafütü't-Tehafüt'ü sonrasında karşıt eserler üzerinden İslâm düşünce tarihi içinde ismi "Tehâfüt Geleneği" olarak kabul gören bir eleştiri kültürü ortaya çıkmıştır.[31]

Gazâlî'nin filozofların düşünce ilkelerini ve konularını problematiğe dönüştüren eleştirilerini takip eden mütekellimler, bu konuda Gazâlî sonrası kaleme aldıkları eserleriyle birlikte gelişen eleştirel yaklaşımın yanında felsefe ile kelâmın birbirinden

---

[27] Bu mektuplar için bk. **Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar el-Müraselât**, çev. Ekrem Demirli, Kapı Yayınları, İstanbul 2014; Bu mektupların konuları ve içerikleri hakkınd daha fazla bilgi için bk. Demirkol, a.g.e, s. 217 vd.

[28] *Tehafüt* kelimesinin anlamı hakkında bk. Mübahat Türker, **Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1956, s. 8–11.

[29] Gazâlî'nin Tehâfüt'ü karşısında Tehafütü't Tehafüt'te İbn Rüşd'ün Gazâlî'ye karşı yaklaşımı ve yöntemsel eleştirileri hakkında bk. Hüseyin Sarıoğlu, "*İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe*", **İlmi Araştırmalar Dergisi**, sayı III, İstanbul 1996, s.87-100; Filozofun Gazâlî karşısındaki yaklaşımının aynı zamanda İbn Sînâ'nın görüşleri hakkında da eleştirel anlamda dikkat çekici bir boyuta sahip olduğu üzerinde durulmaktadır. Bu yönüyle saf Aristocu bir tavır içinde değerlendirilen İbn Rüşd'ün yaklaşımının ise İbn Sînâ düşüncesinin ortaçağda oluşturduğu etki ve kurduğu hâkimiyet göz önünde bulundurulduğu zaman, İslâm düşüncesinin geriye dönüşü anlamını taşıdığı üzerinde durulmaktadır. Bu yöndeki değerlendirmeler için bk. Hasan Akkanat, "*Gazâlî'den Sonra Felsefede Ne Başladı/Bitti? 13. Yüzyıl Râzî-Urmevî Okulundan Bir Bakış"*, **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu**, ed. Murat Demirkol, M. Enes Kala, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 2014, s.388-390.

[30] Türker, **a.g.e**, s.383-384.

[31] Tehafüt Geleneği, bu gelenek içinde kabul edilen eserler ve bu geleneğin İslâm düşünce tarihindeki yeri hakkında bk. Türker, a.g.e, s. 41-63; Bekir Karlığa, *"Gazzâli ve Tehafüt'ül Felasife"* başlığı altında, Gazâlî'nin **Filozofların Tutarsızlığı** içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. XXIX-XXXI; İbrahim Hakkı Aydın, "*Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme*" **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 26, Erzurum, 2006, s. 57-74; Hüsamettin Yıldırım, "*Tehâfütlerin İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi*", **Hikmet Yurdu,** Ocak – Haziran 2011, Yıl 4, c. 4, Sayı: 7, s. 115 – 133; Süleymen Hayri Bolay, *"Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe"*, **İslâm Felsefesi Tarihi-II**, ed. Bayram Ali Çtinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s.373-378

etkileşiminin doğmasını ve böylece bu dönemin, aynı zamanda "Felsefî Kelâm" olarak anılıp kabul görmesini sağlamışlardır.[32]

Ayrıca İslâm düşüncesinde filozofları eleştirileri bakımından mütekellimlerin tamamının Gazâlî ile aynı görüşü paylaştığı ve filozoflar hakkında kendisiyle aynı hükme vardığı gibi bir algı da oluşmuştur. Fakat kelâm âlimleri içinde filozofların bazı meselelerde eleştirilmeleri gerektiği noktasında Gazâlî ile aynı tutumda olmakla beraber, bu eleştirilerin filozofların dinin dışına çıktıkları yönündeki hükmü gerektirip gerektirmediği hususunda farklı düşüncelere sahip olanlar da bulunmuş ve konu bu yönüyle de İslâm düşünce tarihinde ayrı bir tartışma alanını oluşturmuştur.

Gazâlî sonrası kelâm geleneği içinde filozoflara yönelik eleştiri eseri kaleme alan mütekellimlerden birisi de Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî(ö.1153)'dir. Şehristânî, Gazâlî ile yakın zamanda yaşamış ve İslâm dünyasında özellikle dinler, mezhepler ve felsefî doktrinler tarihçisi olarak öne çıkmıştır.

Bu araştırmanın amaçları içindeki en önemli yönlerden birini de bugüne ulaşan az sayıdaki eserinden, felsefî geleneğe ve filozoflara dair görüşlerine ulaşılabilen Şehristânî'nin, Gazâlî'nin öncülüğünde gelişen eleştirel yaklaşım içinde, filozoflara dair eleştirilerinde ne yönde bir amaç taşıdığı ve nasıl bir yöntem izlediğinin anlaşılması oluşturmaktadır. Mütekellimin bu çerçevedeki görüşlerinin incelenmesi ve filozoflara dair yaklaşımı hakkında, Kitâbü'l-Musâra'a eserinin yanında el-Milel ve'n-Nihal'inden de faydalanılmıştır.

Şehristânî ve filozofları eleştirilerine dair yakın dönemde hazırlanmış kıymetli araştırmalarda, mütekellimin Gazâlî ile ilişkisine mutlaka temas edilmiştir. Bu durum Gazâlî'nin felsefe eleştirileri alanındaki temel kurucu özelliği göz önüne alındığı zaman elbette daha anlaşılır bir hale gelmektedir. Ayrıca mütekellimlerin aynı eğitim kurumlarından Eş'arî kelâm ekolü içinde yetişmiş olmaları da birbirleriyle ilişki kurulmasını doğuran nedenler arasında görülmüştür. Bu ortak yönlerin yanında, Şehristânî'nin filozoflara eleştirileri açısından Gazâlî'nin Tehâfüt'te vardığı sonuç

[32] İslâm düşünce tarihi açısından felsefe ve kelâm ilişkisi hakkında daha fazla bilgi için bk. Şâmil Öçal, *"Felsefe-Kelâm İlişkisi"*, **İslâm Felsefesi Tarihi-II**, ed. Bayram Ali Çtinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s.477-487.

hükmünü, kendi eseri olan Musâra'a'da açıkça ifade etmeyişi ise mütekellimin bu konuda Gazâlî'den ayrıldığı düşüncesini ortaya çıkarmıştır.

Bu noktadan hareket edilerek Gazâlî ve Şehristânî'nin eserleri ve daha sonra da kendilerine yöneltilen eleştirelerin birbirinden farklı iki gelenek içinde kabul edilip edilemeyeceği üzerinde durulduğu görülmektedir. Fakat bu konuda mütekellimlerin farklı gelenekler içinde kabul edilmelerinin zorluğu ile açık bir şekilde karşılaşılmaktadır. Bu zorluk ise kelâm geleneğinde Gazâlî, Şehristânî ve Râzî arasındaki devamlılığın, diğer geleneklerin kendi içlerinde oluşturdukları sürekliliğin ve İslam düşünce tarihinin genel anlamda yaşadığı etkileşimin, ancak Gazâlî'nin Tehâfüt'ünün ardından ortaya çıkan gelişmelerde kendisini göstermesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısı ile bu devamlılık içindeki mütekellimlerin eleştirileri ile İslâm düşünce tarihine yöntemsel bir ufuk kazandırdıkları ve gelişimi için de yön tayininde bulundukları görülmektedir. Böylece mütekellimlerin İslâm düşüncesinin canlı kalmasını sağlayan etkileşimi, aynı geleneğin devamlılığı içindeki bir bütünsellikle ortaya çıkardıkları sonucuna ulaşılmaktadır.

Mütekellimlerin birçok ortak yönleri bulunmasına ve aralarındaki ilgiye dikkat çekilmesine rağmen, Gazâlî ve Şehristânî'nin bu alana yönelik eleştirileri, amaçları ve yöntemleri karşılaştırmalı olarak müstakil anlamda incelenmemiştir. Bu yönüyle araştırmada Gazâlî ve Şehristânî'nin filozoflara karşı eleştirileri, amaçları ve yöntemleri karşılaştırılacak ve birçok benzer yöne sahip iki önemli kelâm âliminin, filozoflar hakkındaki düşüncelerinin ortak ve farklı yönleri ele alınacaktır.

Bu bakımdan araştırma içinde bazı bölümlerde ve başlıklandırmalarda yer verilecek olan *mütekellimler* ifadesi genel anlamda bir kapsayıcılığı değil, sadece Gazâlî ve Şehristânî'yi içerecektir. Filozoflar hakkındaki başlıklandırmalarda ise *Yunan filozoflar* ve *İslâm filozofları* ayrımı, antik Yunan ve ortaçağ İslâm filozoflarını kapsamaktadır. Ayrıca konunun tarihsel bütünlük içinde sunulabilmesi için araştırma içinde ilgili hususlar hakkında bilgiler sunulacaktır. Fakat bu tezin konusu bakımından amacını, Gazâlî ve Şehristânî'nin İbn Sînâ ve filozoflara yönelttikleri eleştirilerinde, kendilerinin filozofların düşünceleri olarak yer verdikleri ve böylece görüşlerine kaynak gösterdikleri metinlerinin ve sundukları yorumlarının analizi

veya bu metinlerin filozoflara aidiyetinin incelenmesi oluşturmamaktadır. Bu bağlamda ise araştırmada İbn Sînâ'nın düşüncelerine, *İlâhiyât*'ının ve görüşlerini bütütünsel olarak sunduğu kabul edilen *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ının kaynaklığında oluşturulan bir çerçevede içinde yer verilmektedir.

Araştırmada mütekellimlerin İbn Sînâ'ya ait olduğunu belirterek yer verdikleri bölümler hakkında ise Gazâlî'nin Tehâfüt'ünden farklı olarak, Şehristânî'nin Musâra'a'sında, filozofun görüşlerini onun hangi eserlerinin kaynaklığında sunduğuna değindiği üzerinde durulmaktadır. Bu konu çerçevesinde daha ayrıntılı analizler ise bu tezin konusu ve amacı dışında kalmakla birlikte, yakın zamanda hazırlanan çok değerli bazı araştırmalarda kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır.[33]

Bu tez giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. İlk bölümde, öncelikle mütekellimlerin eleştirilerini yönelttikleri meşşâî felsefe ekolü ve İbn Sînâ hakkında bilgi verilecektir. Aynı bölümün devamında filozofları eleştiren mütekellimler olarak Gazâlî ve Şehristânî'nin ilmî kişilikleri ve düşünce dünyaları hakkında bilgiler sunulacaktır. Tezin ikinci bölümünde, Gazâlî ve Şehristânî'nin antik Yunan ve İslâm filozoflarına dair görüşleri, eleştirilerindeki amaçları ve yöntemleri karşılaştırılacaktır. Üçüncü bölümde ise mütekellimlerin antik Yunan ve İslâm filozoflarına eleştirilerinin karşılaştırılması yapılacaktır.

Sonuç bölümünde, mütekellimlerin antik Yunan ve İslâm filozoflarına yönelik eleştirileri, amaçları ve yöntemleri üzerinde bütünsel olarak durulacaktır. Böylece eleştirilerinden ve metodik yaklaşımlarından hareketle, mütekellimlerin İslâm düşüncesinin gelişim seyri içindeki etkileşim sürecinde nasıl bir konuma sahip oldukları hakkında ulaşılan sonuçlara yer verilecektir. Mütekellimlerin İslâm düşüncesinin etkileşim süreci içindeki yaklaşımları hakkında sonuç bölümünde yer verilecek olan değerlendirmeler, özellikle kendileri sonrasına eleştirilerinin nasıl yansıdığı ve karşılık bulduğu bağlamında sunulacaktır.

---

[33] Bu konu çerçevesinde bazı araştırma çalışmaları için bk. Muhammed Özdemir, *"Gazzâlî'nin Tehâfüt'ül-Felasife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi"*, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Doktora Tezi, İstanbul 2012; Ömer Ali Yıldırım, *"Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi"*, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Doktora Tezi, İstanbul 2012; Ömer Faruk Erdoğan, *"Felsefe-Kelâm Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sînâ-Gazzali Örneği)*, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Doktora Tezi, Ankara 2014.

BİRİNCİ BÖLÜM

MEŞŞÂÎ EKOL ve FİLOZOFLARI ELEŞTİREN MÜTEKELLİMLER

Bu bölüm içinde İslâm düşüncesinde öne çıkan felsefe geleneği olarak Meşşâî Ekol ve temsilcileri hakkında bilgi sunulacaktır.

1. Meşşâî Felsefe Ekolü

Gazâlî ve Şehristânî eleştirilerini meşşâî ekol içerisinde görülen Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yöneltmektedir. Fakat daha sonra da değinileceği üzere, mütekellimlerce asıl hedef alınan kişinin İslâm felsefesinde zamanının en büyük filozofu kabul edilen İbn Sînâ olduğu görülmektedir. Bu nedenle öncelikle meşşâî ekole ve bu ekolün diğer iki önemli filozofuna genel bir bakış yapılacak, ardından da İbn Sînâ'nın düşünceleri incelenecektir.

1.1.Meşşâî Ekole Genel Bakış

İslâm coğrafyasında farklı dinlere ve milletlere sahip birçok düşünür ve bilim insanı yetişerek İslâm düşüncesinin ve medeniyetinin gelişimine katkı sağlamıştır. Bunların içinde felsefî geleneğin kuşkusuz en önemli ekollerinden biri Meşşâîyye olarak kabul edilmektedir.[34] Meşşâî gelenek ismini Aristo'nun derslerini öğrencileri ile gezinerek-yürüyerek yaptığını anlatan Grekçe *Peripateticien* ifadesinin Arapça karşılığından almaktadır[35] ve "*yürüyücülük*" anlamına gelmektedir.[36]

Bu ekolün önemi, geliştirdiği sistematik düşünce yapısı, yetiştirdiği filozoflar ve ilkçağ felsefesi ile modern düşünce arasında sağladığı bağlantının yanında, kendi

[34] Meşşâîyye hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Kaya, "*Meşşâîyye*", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, c.XXIX, TDV Yayınları, Ankara 2004.
[35] Taylan, **Anahatlarıyla İslâm Felsefesi**, s.144-145.
[36] Bayraktar, a.g.e, s.102.

özgünlüğünü kurabilmesinden de kaynaklanmaktadır.[37] Meşşâî ekolünü önemli kılan bir diğer husus ise geliştirdiği sistematik felsefeye karşı ortaya konan eleştirel yaklaşımın İslâm düşünce dünyasına getirdiği dinamizmle kendisini göstermektedir.[38]

Meşşâîlik, Yunan filozofu Aristo(384/322)'nun mantık ve metafizik çerçeve içinde sistemleştirdiği rasyonel felsefe ekseninde gelişmiş bir ekoldür. Bununla birlikte Meşşâîlik eklektik yapısı içinde metafizik, ahlâk ve siyaset gibi alanlarda Efâtun(427/347) ve Plotinos(204/270) gibi filozofların yorumlarından da etkilenmiştir. Bu yönü de göz önünde bulundurulduğunda Meşşâî düşünce sistemi ve filozofları için sadece Aristo takipçileri olduklarını söylemek doğru olmayacaktır.[39] Bu yüzden onların İslâm Yeni-Eflâtuncu felsefe geleneği olarak da isimlendirildikleri söylenebilir.[40]

Meşşâî filozoflar Yunan felsefe eserlerine yaptıkları şerhlerin Batı İslâm dünyasına ulaştırılmasıyla Endülüs'te de felsefî geleneğin ve büyük İslâm filozoflarının ortaya çıkışına zemin hazırlamışlardır. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm düşüncesinin doğu ve batıda yetiştirdiği büyük filozoflar bu ekol içinde görülmüşlerdir.[41]

---

[37] İbrahim Halil Üçer antik felsefenin İslâm dünyasına geçişi hakkındaki incelemesinde, büyük sistemci filozoflar döneminden İslâm filozoflarına kadarki süre içinde ortaya çıkan dönüşüme dikkat çekmektedir. Buna göre Kindî ile başlayan ilk tercümeler döneminden İbn Sînâ'ya uzanan zaman diliminde dahî felsefenin çeşitli gelişimler geçirdiği ifade edilmektedir. Bu yönüyle konunun farklı dönemler içinde incelenmesi gerektiğine işaret değinilmekte ve Kindî editörlüğündeki ilk tercümelerde kelâmın felsefe üzerindeki etkisinin göz ardı edilmemesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. İslâm felsefesinin özgünlüğünü ve İslâm filozoflarının felsefeye katkılarını da bu bağlamda ele alan Üçer'e göre, kendisinden önceki iki yüzyıllık zaman diliminde felsefenin yeni bir kültür oluşturamaması fakat bu yeni kültürün Yunanca dışındaki bir dilde ve İslâm coğrafyasında ortaya çıkışı üzerinden incelendiğinde bu konunundaha anlaşılır hale geleceğini belirtmektedir. Buna göre yeni bir felsefe kültürünün İslâm coğrafyasında ortaya çıkabilmesinde de, bu döneme kadar Müslümanların oluşturabildiği entelektüel birikimin etkisine işaret edilmektedir. Felsefenin iki asırlık kültürel durağanlık öncesinde yaşadığı farklılığa Aristo düşüncesindeki gelişmeler üzerinden değinen Üçer, Aristo'nun bu düşünce çerçevesinde sadece fiziksel nedenliği ortaya koyduğunu, fakat ilerleyen dönemlerde buna metafiziksel nedenliğin dâhil edilerek İslâm coğrafyasına girdiğini aktarmaktadır. Bu noktadan hareketle İslâm felsefesinin özgünlüğünü, bu coğrafyadaki filozoflar tarafından felsefenin Arap dilinde tüm dönemlerin yeni bir sürecin başlatıcısı olan yeni bir yorumlamaya tabii tutarak ortaya çıktığı sunulmaktadır. Daha fazla bilgi için bk. İbrahim Halil Üçer, "Antik Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler**, s.37-81.

[38] İslâm felsefesinin karşılaştığı iç ve dış eleştiriler sonucunda İslâm düşüncesinde filozof olarak anılan kişilerin azalmasına rağmen, bu alana felsefî geleneğin yerleştiği ve diğer ilim dallarında çalışmalar yürüten mütefekkirlere de etkide bulunduğuna dikkat çekilmektedir. Daha fazla bilgi için bk. Cüneyt Kaya, "İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine", **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler**, s.33.

[39] Bayraktar, a.g.e, s.103.

[40] İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s.45.

[41] Kaya, "*Meşşâîyye*", **DİA**, c.XXIX, s.395.

Meşşâî gelenek ve bu ekolün filozoflarının İslâm düşüncesindeki yeri hakkında Necip Taylan*"Meşşâîyye, esas meselelerde İslâm'a istinat eden, metot bakımından Aristo'ya tabi olan, Efâtun ve Yeni-Efâtuncu izahlara değer veren felsefî bir ekoldür. Bu ekolün filozofları Aristo gibi akla çok önem vermiş ve araştırma yolunu benimsemişlerdir. Meşşâîler Yunan felsefesinin sadece taklitçileri ve sarihleri(açıklayıcıları) olarak kalmamışlar, bu felsefeye kendilerinin yeni görüşlerini de katmışlardır. Din ile felsefeyi uzlaştırmayı, eşyanın ve olayların sebeplerini araştırmayı gaye edinmişlerdir."*[42] ifadelerini kullanmaktadır.

1.2.Meşşâî Ekolün Önemli Temsilcileri

1.2.1. Ebû Yûsuf Yâ'kub bin İshâk el-Kindî

İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî(ö.866)'nin düşünce tarihi açısından felsefî geleneğin oluşumunda katkıları büyüktür. Yaşadığı dönem içinde Mu'tezili fikirlerin hâkim olduğu Kindî, bu mezhebin ele aldığı konularla ilgilendiği için Mu'tezile kelâmcısı olarak da görülmektedir. Fakat yapılan çalışmalar sonucunda klasik kaynaklarda da modern araştırmalarda da Kindî'nin Mu'tezile kelâmcısı değil, İslâm düşüncesinde felsefî geleneğin kurucusu ilk İslâm filozofu olduğu kabul edilmektedir.[43]

Bu anlamda Kindî'nin kelâmdan felsefeye geçiş sürecinde kullandığı yöntemin ve terminolojinin daha sonraki filozoflar için felsefî düşüncenin temellerini oluşturduğu ifade edilmektedir.[44] Ayrıca Kindî'nin tercüme faaliyetleri dönemindeki çalışmalarıyla bıraktığı zengin küllîyatın filozofu felsefî ve ilmi anlamda Meşşâî ekolün kurucu konumuna getirdiği üzerinde durulmaktadır.[45]

Kindî'nin dikkat çeken bir diğer özelliği olarak, onun çalışmalarında din ile felsefe arasındaki uzlaştırmacı tutumu üzerinde durulabilir. Fakat bu yaklaşımına rağmen Kindî'nin, din ile felsefenin, akıl ile vahyin karşı karşıya geldiği noktalarda vahyi tercih ederek, insan aklının aciz, vahyin ise İlâhî olduğunu ve insan aklının anlayamadığı, kavrayamadığı durumlarda hata yapabileceğini ama dini bilginin her

[42] Taylan, **Anahatlarıyla İslâm Felsefesi**, s.145.
[43] Mahmut Kaya, **Kindî: Felsefi Risaleler**, 3. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s.25.
[44] Kaya, **Kindî: Felsefi Risaleler**, s.21.
[45] Kaya, **Kindî: Felsefi Risaleler**, s.63.

zaman doğru olduğunu kabul ettiği ifade edilmektedir.[46] Bu açıdan Kindî'nin, Aristo felsefesindeki İslâm ile bağdaşmayan yönleri reddetmesi, onun İslâm temelli bir felsefe geliştirdiği düşüncesiyle yorumlanmaktadır.[47]

1.2.2. Ebû Nasr Muhammed b. Turhan b. Uzlug el-Fârâbî et-Türkî

İslâm düşüncesinde Meşşsai ekolü Kindî'nin ardından sistemli bir yapıya kavuşturan ve en gelişmiş seviyesine ulaştıran filozof olarak Fârâbî(ö.950) gelmektedir. Türkistan'da dünyaya gelen filozof ilim tahsili için hayatının uzun dönemini çeşitli şehirlerde geçirmiş ve Şam'da vefat etmiştir. Aristo'dan sonra mantık alanında yaptığı önemli çalışmalarından dolayı düşünce tarihinde "Muallim-i Sani" unvanıyla tanınan filozofun, Organon üzerine yazdığı şerhleri dışında müstakil mantık eserleri bulunmaktadır.[48]

Fârâbî'nin felsefesinde bilgi teorisi ön planda olmakla birlikte siyaset ve ahlâk alanları da sisteminin önemli unsurlarıdır. Aristo mantığından ve metafiziğinden hareket alan düşünce, ahlâk ve siyaset açısından Efâtuncu ve Yeni Efâtuncu yaklaşımlarla eklektik bir yöne sahiptir. Fârâbî'nin bu eklektik yönünü, Aristo ve Efâtun'u uzlaştırma ve tek bir çatı altında birleştirme çabasında gösterdiğine dikkat çekilmektedir.[49]

Fârâbî'nin bütüncül sistemi içinde farklılıkları uzlaştırma çabası sadece Yunan filozofları için geçerli olmayıp, din ile felsefe için de geçerlidir. Bu durumun İslâm düşüncesinde özellikle Kindî ile başlayıp, takipçileri tarafından da üzerinde daha çok çalışılan bir hedef haline geldiği ifade edilebilir.[50]

2. Ebû Ali el-Hüseyin İbn Abdullah İbn Hasan İbn Ali Sînâ

İbn Sînâ(ö.1037) meşşâî felsefeyi doruk noktasına taşıyan en önemli filozof kabul edilmekte ve kendisine bu anlamda eş-Şeyhu'r-Reis ünvanı verilmektedir. Filozofun bu konuda başta Kindî ve Fârâbî olmak üzere kendisinden önceki filozoflara çok şey

---

[46] Bayraktar, a.g.e, s.88.
[47] İbrahim Agâh Çubukçu, **İslâm Düşünürleri,** AÜİF Yayınları, Ankara, t.y, s.13.
[48] Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s.107.
[49] Bayraktar, a.g.e, s.37.
[50] Taylan, **Anahatlarıyla İslâm Felsefesi**, s.155-156.

borçlu olduğu ise kuşkusuz anlamda kabul edilmektedir. Fakat İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu sistematik eserleri ve ardından bıraktığı küllîyatıyla selefleri görülen filozofları geride bıraktığı üzerinde durulmaktadır.[51] Bu sebeple diğer Meşşâî filozofların önüne geçen İbn Sînâ, doğal olarak bu felsefe ekolüne yöneltilen eleştirilerinde en yoğun hedefi konumunda bulunmaktadır.[52] Gazâlî ve Şehristânî tarafından, eserlerinden nakiller sunularak eleştirilen İbn Sînâ'nın, diğer Meşşâî filozoflardan farklı olarak, ilmi kişiliği ve düşünce dünyası araştırma içinde bu başlık altında daha geniş bir şekilde ele alınacaktır.

İbn Sînâ, Fârâbî'nin ölümünden otuz sene sonra, Buhara yakınlarında Efşene'de 980 yılında dünyaya geldiği kabul edilir. Babasının okur-yazar olduğu, İhvan-ı Safa risaleleri ile İsmailiye mezhebinin görüşlerini sevdiği ifade edilmektedir.[53] Genç yaşta ilim tahsiline başlayan ve on yaşında hafız olan İbn Sînâ'nın daha sonra Arapça ve dini ilimlere yöneldiği, felsefe alanında ilk eğitimini ise babasının isteği üzerine o dönemde Buhara'ya gelmiş olan Ebû Abdullah en-Natili ismindeki filozoftan aldığı ve ardından da tıbba ilgi duyarak bu yönde eserler okuduğu bilinmektedir.[54]

Genç yaşına rağmen İslâmi ilimler, tıb, matematik, mantık ve fizik alanlarında kendini yetiştiren İbn Sînâ'nın ilmi kabiliyeti ve ileri düzeydeki hafızasının yanında güç meseleleri uykusunda dahî çözümlemeye dönük azmi[55], insanlarda ona karşı hayranlık oluşturan özellikleri arasında ifade edilebilir. Hayatının bu döneminde İbn Sînâ'ya Aristo düşüncesini anlayabilme noktasında Fârâbî'nin etkisine de dikkat çekilmektedir.[56]

İbn Sînâ'nın hayatının ilerleyen döneminde idareci olarak görevlendirildiği ve Buhara'dan ayrılıncaya kadar siyasetle ilgilendiği ve bu dönemin sonunda çeşitli bölgelere seyahatleri sırasında Cürcan'da geri kalan hayatında kendisinden

---

[51] Ali Durusoy, *"İbn Sînâ"* maddesi *"Felsefesi"* bölümü içinde, **DİA**, c.XX, İstanbul 1999, s.322.
[52] Alper, **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe –Din İlişkisi**, s.152-153.
[53] Çubukçu, **İslâm Düşünürleri**, s.28
[54] Konu hakkında daha fazla bilgi için bk. Ömer Mahir Alper, **İbn Sînâ**, İsam Yayınları, İstanbul 2008.
[55] Şems İnati, *"İbn Sînâ"*, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev. Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu, ed.Seyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, c.I, Açılım Kitap, İstanbul 2007, s.278.
[56] Metafizik alanında Aristo'nun kitabını kırk defa okumuş olmasına rağmen anlayamayan İbn Sînâ'nın, Fârâbî'nin bu kitaba yazdığı el-İbane adlı şerhinin eline geçmesiyle Aristo metafiziğini kavradığı hakkında bk. Bayraktar, a.g.e, s.194; Ayrıca yine bu dönemde okuduğu, Fârâbî'ye ait bir diğer eser olan el-Talimu's-Sani kitabının filozofun felsefî düşüncesini geliştirirken, bu alana olan merakını da artırdığı hakkında bk. Taylan, **Anahatlarıyla İslâm Felsefesi**, s.189.

ayrılmayan ve hakkındaki bilgilerin büyük ölçüde bu öğrencisine dayandığı Ebû Ubeyd El-Cüzcani ile tanıştığı ifade edilmektedir. Cürcan'dan Rey'e geçen ve burada Büveyhi Sultanının hürmet ve dostluğunu kazanarak bölgenin seçkin insanları arasına giren filozofun, hayatının bundan sonraki dönemlerinde de siyasetle meşgul olduğu ve Büveyhi Devletinde vezirlik görevine kadar yükseldiği bilgisi sunulmaktadır.[57]

Büveyhi devletinin yaşadığı karışıklıklar sonucu bir süre hapsedilen filozofun daha sonra Taberan'a geçtiği ve burada büyük hürmet görerek vezirlik makamına getirildiği ifade edilmektedir. Hayatının bu döneminde gündüz devlet işleri ile ilgilenen İbn Sînâ'nın geceleride ilmi çalışmalarını sürdürerek birçok önemli eserini telif ettiği düşünülmektedir. Taberan'da bulunduğu sırada kulunç hastalığına yakalandığı ifade edilen filozofun, kendini tedavi etmeye çalıştığı fakat tam olarak iyileşemediği bilinmektedir. İbn Sînâ'nın 58 yaşında Sultan Alâüddevle'nin Hemedan seferinde iken yolda rahatsızlandığı ve buraya vardıkları sırada vefat edip Hemedan'a defnedildiği ifade edilmektedir.[58]

İbn Sînâ'nın yaşadığı devrin en büyük ilim adamlarından biri olarak, hemen hemen her alanda telifte bulunduğu, Kindî ve Fârâbî gibi filozoflardan farklı olarak dini alandaki eserleriyle, İslâm düşüncesinde daha çok kabul gördüğü ve bu sayede kalıcılık sağladığına dikkat çekilmektedir. İbn Sînâ'nın, bazı Kur'an surelerini tefsir ettiği, namaz, kader, nübüvvet ve ahiret gibi doğrudan dini konularla ilgili eserler kaleme aldığı bilinmektedir.[59] Filozofun eserlerinin sayısının üç yüze yakın olduğu[60] ve kitaplarını ansiklopedik tarzda hazırlayarak metodik eserler verme noktasında

[57] Alper, **İbn Sînâ**, İsam Yayınları, İstanbul 2008, s.16-18.
[58] Alper, **İbn Sînâ**, s.20-21.
[59] Alper, **İbn Sînâ**, s.24.
[60] Taylan, **Anahatlarıyla İslâm Felsefesi**, s.190.

Meşşâî ekolün en büyük ismi olduğu kabul edilmektedir.[61] Fârâbî'nin bu konuda da filozofa etkisinin gözden kaçırılmayacak derecede büyük olduğuna dikkat çekilmektedir.[62]

İbn Sînâ'nın meşşâî felsefeyi ansiklopedik bir şekilde sunduğu eseri Şifa külliyatı olarak kabul edilir. Eser, mantık, tabiiyyat, riyaziyyat ve İlâhîyyat bölümlerinden meydana gelmektedir. Filozofun felsefeye ilgi duyanlara temel konularda bilgi vermek amacıyla, Şifa'nın özeti olarak farsça en-Necat'ı yazdığı bilinmektedir.[63] İbn Sînâ'nın sistemini, mantık, tabiiyyat, İlâhîyyat ve ahlâk alanları çerçevesinde, en mükemmel ve tam bir şekilde son yazdığı kapsamlı eseri olan el-İşarat ve't-Tenbihat'ta ortaya koyduğu kabul edilmektedir.[64]

İbn Sînâ'nın orta çağda Doğu ve Batı'da tıp alanında otorite kabul edilmesini sağlayan telifi olarak kısaca el-Kanun diye bilinen, el-Kanun Fi't-Tıb eseri olduğu bilinmektedir. Filozofun özgün bir doğu mantığı ve felsefesi kurmaya çalıştığı ve bu amacına yönelik olarak da Mantıku'l-Meşrikiyye ve Hikmetü'l-Meşrikiyye eserlerini kaleme aldığı ifade edilmektedir.[65] Filozofun farsça kaleme aldığı ve bu dilde felsefî terminolojinin gelişmesine katkı sağladığı düşünülen bir diğer eseri ise Danişname-i Alâî'dir. Gazâlî'nin Makâsıdü'l-Felâsife eserini, İbn Sînâ'nın bu eseri üzerinden yorumlayarak oluşturduğu da düşünülmektedir.[66] Bunların dışında filozofun başka eserleri olarak; Uyun ul-Hikme, Hayy İbn Yakzan, Kitab ul-İnsaf, Risale fi'l-Hudud, Risale fi Mahiyati'l-Işk zikredilebilir.[67]

---

[61] Cavit Sunar, **İslâm Felsefesi Dersleri,** Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Yayınları, Ankara 1967, s.85; Alper, **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe –Din İlişkisi**, s.152.

[62] Bu konuda Fârâbî'nin kendi zamanına kadar gelmiş geçmiş en büyük İslâm filozofu olduğu ve İbn Sînâ'nın başarısındaki katkısına *"İbn Sînâ, onun yazılarının tetkiki ve üslubunun taklidi ile kendisini yetiştirdi ve kendi eserlerinin daha faydalı olmasını temin etti."* ifadeleriyle dikkat çekilmektedir. bk. De Lacy O'Leary, **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, s.94.

[63] Alper, **İbn Sînâ**, s.25.

[64] Taylan, **Anahatlarıyla İslâm Felsefesi**, s.190.

[65] Bayraktar, a.g.e, s.194; Filozofun Mantıku'l-Meşrikiyye ve Hikmetü'l-Meşrikiyye isimlerini taşıdığı düşünülen eserlerinin gerçekten varlığı konusu ve bu eserlerinin içerikleri hakkında araştırmacılar arasında çeşitli görüşler sunulmaktadır. Bu konu hakkında bk. Dimitri Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2010; Seyid Hüseyin Nasr**,** *"İbn Sînâ'nın 'Meşrık Felsefesi' "*, **İslâm Felsefesi Tarihi**.

[66] Alper, **İbn Sînâ**, s.26; Ayrıca bu konu hakkında daha fazla bigi için bk. İlhan Kutluer, *"Gazzali ve Felsefe"*, **Gazzali Konuşmaları**, ed. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2012, s.17-18.

[67] Bayraktar, a.g.e, s.195, İbn Sînâ'nın eserleri ve içerikleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Şems İnati, *"İbn Sînâ"*, **İslâm Felsefesi Tarihi**, s.278-279.

2.1.İlmi Kişiliği ve Düşünce Dünyası

İbn Sînâ'nın hayatı incelendiği zaman öncelikle kendisinin ne kadar mücadeleci bir karaktere sahip olduğu görülmektedir. Öyle ki, onun ilim alanında hiçbir çalışması olmasa dahî, sadece bu mücadeleci kişiliğinin insanların kendisine hayranlık duyması açısından yeterli olacağı ifade edilebilir. İbn Sînâ'nın hayatının çeşitli dönemlerinde yaşadığı sıkıntılar içinde, hakkında verilen sürgün kararı sebebiyle gizlenmek zorunda kaldığı, hapsedildiği, hatta evinin ve kütüphanesinin yağmalandığı bilinmektedir. Fakat bunlara rağmen İbn Sînâ hayatının bazı dönemlerinde de, vezirlik yapmış, bulunduğu bölgelerde hürmet edilen alimler ve seçkin kişiler arasına girmiş, ordularla seferlere katılmış, talebeler yetiştirip eserler telif etmiş ve bir hekim olarak da insanları tedavi etmiştir. Bu hayat hikâyesi içinde mücadelesi ve ortaya koyduğu çalışmalarıyla İbn Sînâ "Şeyhu'r-Reis" olarak anılmayı başarabilmiştir.

İbn Sînâ'nın küçük yaşlarda dini ilimlerin yanında, felsefeye dair eserler okumaya başlamasının, daha sonraki hayatında büyük bir âlim olmasına en önemli katkıyı sunduğu ifade edilebilir. Henüz on yaşındayken hafız olan İbn Sînâ'nın, felsefeye yönelik ilgisiyle, mantıktan metafiziğe kadar döneminin bu alanda yazılan eserlerini okuması, kendisinde ilk gençlik yaşlarında başlayan ve hayatının sonuna kadar devam eden, din ve felsefeyi uzlaştırma gayretinin temelini oluşturduğu şeklinde düşünülebilir. Bu anlamda, İbn Sînâ'nın gençlik döneminde eserlerini okuduğu Fârâbî'nin de din ve felsefeyi uzlaştırma amacına dönük çabasının, henüz genç bir ilim talibi olan filozofun düşünce dünyasını derinden etkilediğine işaret edilebilir.[68] Böylece Fârâbî'nin, amacı din ve felsefenin uzlaştırılması olduğu üzerinde durulan Meşşâî felsefe geleneğinin[69] en büyük filozofu kabul edilen İbn Sînâ'nın yetişmesindeki etkisinin, kendisini bu noktada daha belirgin bir şekilde gösterdiği üzerinde durulabilir.

İbn Sînâ'nın mücadeleci kişiliği, Arap dilini kullanmakta kendisini başarılı bulmadığını söyleyen Ebû Mansur el-Cübbai'nin, üç yıl bu alanda çalışıp tekrar karşısına çıktıktan sonra filozoftan özür dilemek zorunda kalışında da görmek

[68] İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s.41.
[69] Alper, **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe –Din İlişkisi**, s.153.

mümkündür.[70] Öte yandan filozofun bu özelliğini, içinde bulunduğu toplum tarafından birbirinden çok farklı görülebilecek olan dini ve felsefî düşünceyi uzlaştırma çabasında da görmenin mümkün olduğu üzerinde durulabilir. Öyle ki İbn Sînâ'nın bu çabası ile kendisinden sonraki İslâm düşüncesini kelâm, felsefe ve tasavvuf alanlarının tamamında etkisi altına aldığı ifade edilmektedir.[71]

Bu konuda onun felsefî yöntemi esas kabul etmesinin tabii bir sonucu olarak felsefeye etkisinin çok daha üst düzeyde ortaya çıktığını kabül etmek kaçınılmazdır. Fakat filozofun özellikle kelâm alanına etkisinin de, felsefe ile tartışma konularının birçok yönüyle birbirine yakın fakat ele alış bakımından usullerinin farklı[72] olmasına rağmen iki alan arasındaki etkileşimin doğması bakımından önemli görülmektedir.[73] İşte bu farklılığa rağmen İbn Sînâ'nın görüşlerinin mütekellimler tarafından incelenmesiyle İslâm düşüncesinde ortaya çıkan dinamizm, filozofun çabasının bir diğer özelliğini göstermektedir.

Felsefi geleneğin ortaya çıkışında Kindî'nin, bir yandan mütekellimlere yöntem eleştirileri, diğer yandan da materyalist filozoflara ve diğer inanç mensuplarına karşı yazdığı reddiyelerinin[74], felsefî yöntem hakkında doğurduğu ilgi ve etkinin ortaya çıkardığı sonuç ve İbn Sînâ'ya yansıması üzerinde durulabilir. Bu yönüyle Kindî'nin, İbn Sînâ'nın İslâm kelâmının değişik meselelerine dair felsefî yöntem ile giriştiği açıklama çalışmalarında farklı bir boyuta ulaşmasının önünü açtığını ifade etmek mümkün hale gelmektedir.

Dolayısıyla felsefî düşüncenin başlangıcında Kindî'nin bu yöntemi kabul ettirme çabasının[75], İbn Sînâ'da felsefenin İslâm düşüncesindeki en etkin geleneklerden birisi haline getirme çabasına dönüştüğü görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında ise

---

[70] Alper, **İbn Sînâ**, s.21.
[71] Bekir Karlığa, *"İbn Sînâ"* maddesi *"Etkileri"* bölümü içinde, **DİA**, s.345-348.
[72] Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş**, Ensar Neşriyat, İstanbul 1987, s.268.
[73] İbn Sînâ sonrasında kelâm literatürünün ve meslelerinin değiştiğini ifade eden Ömer Türker, makalesinin başlangıç bölümünde Gazâlî sonrası kelâm ilminin ilk defa İbn Haldûn tarafından yeni bir dönem olarak sunulduğu ve bu etkileşim sonucunda yeni bir süreç olarak değerlendirildiği üzerinde durur. Ayrıca makalenin ilerleyen böümleri içinde de, kelâmcıların bu dönemden sonra kendi alanları ve felsefenin metafizik olarak ortak görüldüğünü kabul ettiklerini ifade eder. bk. Ömer Türker, *"Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri"*, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı XIX, 2008, s.22.
[74] Mahmut Kaya, **Kindî: Felsefi Risaleler**, s.24.
[75] Bu süreçte Aristo düşüncesi ve İslâm kelâmının yoktan yaratma konusundaki kabülleri açısından Kindî'nin yaklaşımının, felsefî çerçeveden taviz verici bir özellik taşıdığına ve kelâma daha yakın durduğuna dikkat çekilmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Veysel Kaya, **İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi**, Otto Yayınları, Ankara 2015, s.12.

İbn Sînâ sonrası İslâm düşüncesinde yaşanan gelişmelerden hareketle, bu çabanın başarıya ulaştığı sonucuna varmak mümkün hale gelmektedir.[76]

Bu bağlamda öteden beri filozoflar ile akılcılık yönünde yakınlıkları üzerinde durulan, Mutezili düşüncenin bu döneme ait görüşleri ile İbn Sînâ'nın felsefî açıklamaları arasındaki ilişkinin, aynı zamanda felsefe kelâm etkileşiminin doğuşunda etkili olduğu da ifade edilmektedir.[77] Öyle ki, kendisinden sonraki dönemde kelâm içinde belirgin bir şekilde felsefî etkinin ortaya çıktığı düşünülen Gazâlî de[78], Tehâfüt'ün sonuç bölümündeki değerlendirmesinde Mu'tezile ile filozofların kelâmî meselelere bakışları yönünden birbirleri arasındaki yakınlığa dikkat çekmektedir.[79] Bu noktada üzerinde durulmaya çalışılan konunun, mu'tezile ve filozofların, meselelerin teori ve çözüm noktasında tamamen aynı ve kesin birliktelik içinde olduğunu sunmak değil, bu iki ekol üzerinden kelâm ve felsefe etkileşiminin doğuşuna işaret etmek olarak ifade edilebilir.

Gazâlî'nin İbn Sînâ'dan yaklaşık yüz yıl sonra bu yönde değerlendirmelerde bulunması da sunulmak istenilen düşünceye, sonucu açısından işaret ettiği yönünde değerlendirilebilir. Bu durumun bir diğer neticesi olarak da, başlangıçta sadece mutezileye hasredilen akılcılığın, daha sonra Eş'arî ekolde de te'vil konusu bağlamında benimsenmesinden hareketle açıklanabilir.[80]

Konuyla ilişkili olarak İbn Sînâ'ya yöneltilen Mu'tezile ile görüşlerinin yakınlığı bağlamındaki eleştirilerin yanı sıra, filozofun Şiî-İsmâilî mezhebinin takipçisi olduğu düşüncesi de önemli bir tartışma başlığı olarak öne çıkmaktadır. Bu mesele hakkındaki en yaygın malumat ise İbn Sînâ'nın babası ve kardeşinin bu mezhebin takipçisi olmasından hareketle kendisinin de –en azından- Şiiliğe meyli bulunduğu

[76] Son dönemde özellikle İslâm düşüncesinin etkileşim sürecine dair hazırlanan araştırmalarda, farklı bakış açıları üzerinde de durulmakta ve felsefe-kelâm ilişkisi yeniden yorumlanmaktadır. Bu anlamda İslâm düşüncesinde yaşanan gelişmelerin sadece felsefenin kelâma ve İbn Sînâ'nın mütekellimlere etkisi olarak yorumlanamayacağı üzerinde durulmaktdır. Bu süreçte yaşanan gelişmelerin daha sonraki dönemlerde birçok yönüyle İbn Sînâ düşüncesinin kelâma etkisi olarak ifade edilmesine rağmen, özünde kelâmın incelediği hususların ve geliştirdiği kavramların İbn Sînâ tarafından tekrar öne çıkarılarak kullanıldığına ve böylece felsefe ve filozofara atfedildiğine dikkat çekilmektedir. bk. Veysel Kaya, a.g.e.

[77] Frank Griffel, **Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı**, çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammet Fatih Kılıç, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, s.219.

[78] Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmi**, Damla Yayınevi, İstanbul 1985, s.31.

[79] Gazâlî, **Tehâfüt'ül-Felâsife:** ***Filozofların Tutarsızlığı***, çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1981, Çağrı Yayınları, s.212.

[80] M.Sait Özervarlı, *"Gazzali"* maddesi *"Kelâm ilmindeki yeri"* bölümü altında, **DİA**, c.XIII, İstanbul 1996, s.506.

şeklindeki yorumlarla sunulmaktadır. Fakat bu görüş karşısında filozofun mezhebi kişiliğinin daha farklı bir yöne sahip olduğu kanaati üzerinde durulmakta ve savunulmaktadır. Buna göre İbn Sînâ'nın mezhebi aidiyetinin Hanefilik yönünde ortaya çıktığı çeşitli kaynaklardan sunulan delillerden hareketle öne sürülmektedir.[81]

Kindî ile başlayan felsefî geleneğin, İbn Sînâ ile ulaştığı seviyede, kuşkusuz İslâm düşüncesinde yaşanan gelişmelere her alanda önemli ölçüde katkılar sağladığı üzerinde durulabilir. İbn Sînâ'ya etkisi bakımından Kindî ve özellikle de Fârâbî'nin yeri bu açıdan büyük öneme sahiptir. Bu konuda Fârâbî'ye özel olarak dikkat çekilmesinin sebebi ise filozofun daha sonraki dönemde bazı görüşleriyle temsilcisi konumundaki Meşşâîliğin aşılmasına sağladığı katkılar olarak ifade edilebilir. Bu açıdan iki büyük filozof olarak Fârâbî ve İbn Sînâ sonrasında İslâm düşüncesinin bir üst düzeyde gelişme gösterebilmesi noktasında, Fârâbî'nin bazı görüşlerine kendi sisteminde yer vermeyen İbn Sînâ'nın karşısında Gazâlî'nin, Fârâbî düşüncesinden faydalandığına işaret edilmektedir.[82] Fakat bununla birlikte unutulmaması gereken bir diğer önemli husus, Fârâbî'nin İbn Sînâ'ya katkısı ve bazı göz ardı edilen görüşlerinin filozofların aynı gelenek içinde bulunmalarının doğurduğu bir sonuç olduğudur.[83] Dolayısıyla bu düşüncenin ortaya çıkışında asıl kaynaklığın farklı Yunan filozoflarına dayandığı ve bunlar içinde de sadece birisine kesin anlamda bağlanmaksızın[84] eklektik yapıdaki görüşlerine, özellikle büyük sistemci filozoflar olan Efâtun, Aristo ve son olarak Plotinus'un etkisi olduğudur. Bu filozofların görüşleri ve takipçilerinin sundukları eklektik düşünce, İslâm filozoflarının özgün katkılarıyla yeni bir sistematik olarak geliştirilmiş ve İslâm dini esasları içinde yorumlanmaya çalışılarak Meşşâî felsefe veya Yeni-Efâtuncu İslâm felsefesi geleneğini doğurmuş kabul edilmektedir.

İbn Sînâ'nın düşünce sistemi bu yapı içerisinde incelendiğinde, mantığın önemli bir yere sahip olduğunu görülmektedir. Çünkü filozof, felsefî yöntemde burhani

---

[81] Bu konuyu birçok yönden inceleyen Dimitri Gutas'a göre İbn Sînâ'nın mezhebi Hanefiliktir. Ayrıca Gutas'a göre filozofun şii olduğu iddiası da çok daha geç dönemde ortaya atılan ve gerçeği yansıtmayan, dayanaksız bir iddiadır. Gutas'ın değerlendirmeleri hakkında bk. Dimitri Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası,** s.13-27.

[82] Griffel'in, Gazâlî'nin kozmolojiye dair görüşlerinin Felâsife ile karşılaştırılması noktasında Fârâbî'ye daha yakın bir tavır sergilediği hakkındaki görüşleri için bk. Griffel, a.g.e, s.374.

[83] Kendi sistemini sunması açısından İbn Sînâ'nın Fârâbî'ye çok şey borçlu olduğunu ifade eden Alper, filozofun üstadını geçmesi konusunda ise İbn Sînâ'nın daha sistemli bir müellif olma özelliğine dikkat çekmektedir. bk. Alper, **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe –Din İlişkisi**, s.152.

[84] Şems İnati, *"İbn Sînâ"*, **İslâm Felsefesi Tarihi**, s.278.

delillendirmenin mantıki çerçevede gerçekleşeceğini düşünmektedir. Filozofun eserlerinde mantık konularını önemli ölçüde ele almasının sebebinin de buradan kaynaklandığı bilinmektedir. Ayrıca filozof İslâm düşüncesinde klasik mantığın tüm konularını tek bir kitap içinde toplayan ilk mantıkçı kabul edilmektedir.[85] İbn Sînâ için mantık, düşüncede insanı hataya düşmekten koruyacak bir araç ve kazanılmış bilgilerden yeni elde edilecek bilgilere geçişin doğru bir şekilde düzenlenmesini öğreten ilim konumundadır.[86] Dolayısıyla İbn Sînâ düşüncesinde, kesin bilgiye ulaştıran burhan yönteminin kullanılabilmesi için mantığın bilinmesi gerektiği ifade edilmektedir.[87]

İbn Sînâ'ya göre metafizik varlıktaki şeylerin ilki olan ilk illetin varlık ve birliğinin bilgisi olması bakımından, ilk felsefedir. Filozof bu yöndeki düşüncesini *"bu ilim, en üstün bilinene dair en üstün bilgi olan hikmettir, çünkü o bilinenlerin en üstününe, yani Yüce Allah'a ve ondan sonraki sebeplere dair en üstün, yani kesin bilgidir. Bu ilim, bütün varlıkların en uzak sebeplerinin bilgisidir. Allah'ı bilmektir."*[88] ifadeleriyle açıklamaktadır.

Hikmet olarak kabul ettiği metafizik, İbn Sînâ için en yüce ilimdir ve diğer bütün ilimlerde zaten bu ilmin anlaşılabilmesinde hikmetin hizmetindedir.[89] Filozofa göre, varlığı duyularla algılanamayan, fakat mevcut olmaları bakımından varlık kapsamına giren her şey metafiziğin konusu dâhilindedir.[90] Bir başka ifadeyle, bu en yüce ilim, varlık olması bakımından varlığı konu edinir.[91] Burada İbn Sînâ, metafizik ilmi ile Yüce Allah arasındaki ilişkiyi ise, bu ilmin konusu olmanın ötesinde öz ve asıl meselesi/sorunu olarak niteler.[92] Filozof metafiziğin, mevcutların varlık sebeplerinin kendisinden taştığı İlk Sebeb'i incelediğini ifade eder. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre,

---

[85] Alper, **İbn Sînâ**, s.56.
[86] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.2.
[87] Alper, **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe –Din İlişkisi**, s.190.
[88] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.I, çev. Ömer Türker, Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, s.44.
[89] İbn Sînâ düşüncesinde felsefenin ne anlam taşıdığı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Alper, **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe –Din İlişkisi**, s.156-159.
[90] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.I, s.34.
[91] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.I, s.26.
[92] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.I, s.18.

metafiziği en yüce ilim seviyesine ulaştıran yönünün, sebeplerin sebebi ve ilkelerin ilkesi olan Evvel'i araştırma ve kanıtlama özelliği olduğunu söyleyebiliriz.[93]

İbn Sînâ'ya göre bütün ilimler tek bir fayda sağlamada insanlar için ortaktır. Bu fayda ise, âhiretteki ebedi mutluluğu kazanabilmek için nefsin olgunlaştırılmasıdır. Bu amaçla farkı ilimlerin birbirinin anlaşılmasını sağladığına dikkat çeken filozof, metafizik ilminin insanı mutlak faydaya ulaştıracağı için diğer bütün ilimlerin, bu yüce ilme ulaşma gayesi içinde olduğunu ifade etmektedir.[94]

Felsefeyi teorik ve pratik olarak sınıflandıran İbn Sînâ'ya göre, teorik ilim nefsin bilgi edinme ile yetkinleştirilmesi iken, pratik ilim de bununla bağlantılı olarak ahlâkın amelle yetkinleşmesini amaçlamaktadır. Teorik ilmin kendi içinde doğa, matematik ve metafizik olarak üç bölüme ayrıldığını söyleyen filozof, bu ilimler arasındaki ilişkiye dikkat çeker.[95] Buna göre İbn Sînâ, metafiziğin yerinin, doğa/fizik ve matematikten sonra olduğunu ifade eder. Filozofa göre bunun sebebi, metafizikte kabul edilmiş olan birçok meselenin, fizik ilmi içinde açıklanmış olmasıdır. Burada İbn Sînâ, oluş-bozuluş, değişme, zaman, mekân, her hareketlinin hareket ettiriciye ihtiyacı ve hareketlerin tekrar ilk hareket ettiriciye dönmesi gibi ilkelere işaret eder.

Matematik ilimleri hakkında ise Allah'ın âlemi yönetişini anlamak, ruhani varlıklar, gök cisimleri ve feleklerin düzeninin ancak astronomi, aritmetik ve geometrinin bilinmesi ile anlaşılabileceği açıklamasını yapar.[96] İbn Sînâ'nın metafizik hakkında kabul ettiği tanımlardan birisi de, onun düşünce ve varlıkta maddeden bağımsız şeylerin ilmi olduğudur. Çünkü filozofa göre, mevcut olması bakımından mevcut, ilkeleri ve arazları bakımından maddeden öncedir ve varlıkları maddenin varlığı ile alakasızdır.[97] Bu tanımlama göz önüne alındığında da, dış dünyadaki varlığı inceleyen fiziğin yanında, soyut şeyler ve kavramlarla ilgili olan matematiğin filozofun düşüncesindeki önemi ortaya çıkmaktadır.

---

[93] İbn Sînâ felsefesinin kısımları hakkındaki değerlendirmeler için bk. Alper, **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe –Din İlişkisi**, s.159-164.
[94] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.I, s.52.
[95] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.I, s.12-14.
[96] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.I, s.54-56.
[97] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.I, s.44.

İbn Sînâ, metafizik ile maddeyi önceleyen şeylerin incelenmesi durumundan da bahseder. Filozof, bu durumun anlam bakımından olabileceğini söyler ve anlamın maddeye ihtiyacı olmadığı açıklamasını yapar. Nedensellik ve birliğin bazen maddede bazen de maddede olmaksızın var olabileceğini söyleyen İbn Sînâ, bu durumu matematik ilimlerinde maddenin konu yapılabilmesi ile açıklar. Buna göre maddeler, maddede belirginleşmeyen anlamlar yönüyle incelenir, fakat bu durum yapılan inceleme işlemini matematiksel olmaktan çıkarmaz.[98] Böylece İbn Sînâ, bu ilimlerin ilkeleri ile metafiziğin açıklanabileceği üzerinde durur.

Doğa veya matematik ilimlerinin varlık delilini ortaya koyabileceklerini söyleyen İbn Sînâ, duyulardan akıl yürütmeksizin İlk İlkeyi, tümel öncüller yoluyla ispatlamanın da mümkün olduğunu söyler. İbn Sînâ bu ispatlamayı , *"Bu öncüller, varlığın varlığı zorunlu bir ilkesinin olmasını zorunlu kıldığı ve o ilkenin herhangi bir yönde değişme ve çoğalmasını yadsır; onun her şeyin ilkesi olduğunu ve her şeyin bir tertibe göre ondan zorunlu olarak meydana gelmesini zorunlu kılar."*[99] İfadeleri ile açıklar. Filozofa göre insanlar, bu kanıtlama yolunun genel mertebeleri dışındaki ayrıntılarını, acizliklerinden dolayı takip edememektedir. Ayrıca filozof metafizik ve ilimler arasındaki ilişkiye değindiği diğer bir açıklamasında, metafiziğin tikel mevcutların hallerini inceleyen tikel ilimlerin ilkelerini açıklaması ve bu ilimlerin konusu ortaya çıkana kadar inceledikten sonra varlığı ilgili olduğu ilme teslim etmesi olarak ifade eder.[100]

İbn Sînâ metafiziğin incelemeleri hakkında, şey ve mevcudun kategorilere nispetinin durumu olduğunu söylemektedir. Filozof bunlar içinde yokluk, varlık, zorunlu varlık ve imkân gibi düşünce sistemini oluşturan birçok konuya yer verir. Filozofun metafizik incelemeleri içinde, varlık sınıflandırması önemli bir yere sahiptir. Bu yaklaşımının İbn Sînâ'yı kendisinden önceki filozoflar ve mütekellimlerden ayıran özgün bir yönü olduğunu da ifade edilmektedir.[101] İbn Sînâ varlığı, vâcib ve mümkün olmak üzere iki kısımda açıklar. Buna göre Vacip Varlık; Zâtı bakımından varlığı zorunlu olandır. Var olmak için başka bir illete muhtaç olmaması yönüyle Yüce Allah, Vacibü'l-Vucud'dur. Tanımı, dengi, zıddı, cinsi ve faslı olmayan Evvel,

[98] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.I, s.46-48.
[99] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.I, s.62.
[100] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.I, s.42.
[101] Alper, **İbn Sînâ**, s.88.

yalnızca apaçık akılsal bir irfanın işareti ile bilinebilir.[102] İbn Sînâ'nın sıfatlarını sunduğu Zorunlu Varlık, sebebi olmayan İlk Sebeptir, göreli, değişken, bağımlı ve muhtaç değildir. Zorunlu Varlık, kendisiyle kaimdir, birdir ve bilendir. Yetkin ve Sırf İyilik olan Zorunlu Varlık, aynı zamanda Sırf Akıl'dır, kendini ve başkasını akleden/Akil'dir ve akledilen/Makul'dür. Aşk'ın kendisidir, Âşık'tır ve Maşuk'tur. Çokluk barındıramaz ve varlığında ortağı yoktur. Burada filozofun Yüce Allah'ın sıfatları bakımından ehlisünnet mütekellimleri ile ortak tavır içinde olduğuna işaret edilmektedir.[103]

İbn Sînâ'ya göre mümkün varlık ise Zâtı bakımından varlığı zorunlu olmayandır. Varlık bakımından imkân sahasındaki şeydir. Var olması bakımından ve yok olması bakımından illete muhtaçtır. İbn Sînâ burada hocası konumundaki Fârâbî'den mümkün varlık hakkındaki görüşleriyle ayrılarak[104], kendi zâtıyla zorunlu olmayan varlıkları mümkün, başka bir varlık için ise zorunlu olarak ifade eder.[105] İbn Sînâ bu konuda, Zorunlu Varlık'ın tümellik ve sayı bakımından bir olduğunu ifade eder. Mümkün varlık ise, zâtı bakımından her zaman varlığı mümkün varlıktır. Fakat İbn Sînâ, mümkün varlığa bazen başkası nedeniyle varlığın zorunluluğunun sürekli veya belirli bir vakit için ilişkin olduğunu söyler. Bu durumda ise, varlığını zaman bakımından önceleyen bir maddesinin olmasını gerekli görür.[106] Burada konunun daha iyi açıklanabilmesi bakımından, filozofun varlık felsefesinde, imkân konusunu tamamlayıcı bir unsur olarak, mahiyetten söz edilebilir.

İbn Sînâ'ya göre mümkün varlıkların tamamı, var olmadan önceki hallerinde, *-yani imkân dâhilindeyken-* Zorunlu Varlık tarafından mümkün kılınmışlardır. Yani varlıkları ve yoklukları eşit iken, Evvel tarafından var olmaları tercih edilmiştir. Bu varlık buluşlarının sebebi ise, varlığın onlara arız hale gelmesidir. İbn Sînâ bu konuda, imkân halindeki varlığın, mahiyet ile bütünleşmesi sonucunda varlık bulmasını sağlayan bir sebebin gerekliliğine işaret eder ki, bu fail sebeptir. Evvel, fail sebep olarak, mahiyeti varlığından ayrı olmayan, mümkünler gibi varlık kendisini sonradan bulmayan, varlığı zâtının gereği olan Vacibü'l-Vucud/Zorunlu Varlık'tır.

---

[102] İbn Sînâ, **İşârât**, s.133.
[103] Alper, **İbn Sînâ**, s.95.
[104] Fârâbî'nin varlık tasnifi hakkında bk. Fârâbî, **es-Siyasetü'l-Medeniyye**, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s.24-25.
[105] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.I, s.104-118.
[106] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.I, s.130-132.

Varlık hakkındaki bu meselenin tam olarak anlaşılabilmesi için İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'tan, âlemin varlığının meydana gelişi konusundaki sudûr teorisi incelenebilir. Bu teori filozofun düşüncesinin ontolojik olduğu kadar, epistemolojik ve psikolojik yönleriyle de kavranabilmesi için sisteminin merkezinde kabul edilebilir. Çünkü İbn Sînâ'nın birliğini ve ezeliliğini ifade ettiği Zorunlu Varlık'tan, varlık tasnifi içinde ele aldığı başkasıyla zorunlu, zâtı bakımından mümkün varlıkların, âlem ve varlığın meydana gelişindeki etkileri burada devreye girmektedir. Varlığın vücud buluşundaki bu hiyerarşik yapının, filozofun sistemi içindeki tüm alanları birbirine bağlayıcı ve etkisi altına alıcı bir merkezi oluşturduğu söylenebilir.[107] Bu yönüyle sudûr teorisini anlamanın, İbn Sînâ düşüncesi açısından başta metafizik olmak üzere, filozofun sisteminin tamamını anlamak olduğunu ifade etmek mümkün hale gelmektedir.

İbn Sînâ Zorunlu Varlık hakkındaki ifadelerinde, O'nun yüceliği ve cömertliği üzerinde durur. Buradaki cömertlik öylesine bir yüceliktir ki, kendisinden aşağı olması bakımından hiçbir durumu ve amacı gözetmemektedir. O'nun iyiliği ise, kendisi hakkında bir seçim değil, bizzat varlığının zorunluluğu içinde ortaya çıkmaktadır. İşte tamda burada, Zorunlu Birlik, İyilik ve Cömertlik'ten, mümkün varlığın meydana gelmesinin, İbn Sînâ açısından taşma olarak ifade edildiğini ve bunun da ancak Zorunlu Varlık'ın inayeti ile açıklandığı görülmektedir.[108]

İbn Sînâ sudûr sürecini, zâtı bakımından Zorunlu Varlık olan Evvel'in kendisini ekletmesi ile başlatır. Bu aklediş, Evvel'in bizatihi Akıl olmasının bir zorunluluğu sonucunda[109], fakat rızası ve bilgisi dâhilinde[110] ve başka hiçbir gaye barındırmaksızın gerçekleşir. Çünkü bunun bir amaca yönelik olmasını düşünmek, filozof açısından Zorunlu Varlık hakkındaki yoksunluğun ifadesi olacaktır.[111] Bununla birlikte filozof, Evvel'in sırf iyilik olduğunu ve her şeyin arzuladığı şey olduğunu ifade eder. Burada, İbn Sînâ, arzulanan şeyin aynı zamanda varlık olduğunu da söyler. Dolayısıyla burada ortaya çıkan sonuç varlığın iyilik olması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ, kötülüğün ise gerçek anlamda var

[107] Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s.190.
[108] İbn Sînâ, **İşârât**, s.145.
[109] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.490.
[110] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.488.
[111] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.436, 466.

olmadığını ve iyiliğin yokluğu olduğunu düşünmektedir. Buna göre filozof için kötülük, asıl olan iyiliğin var olmamasıdır.[112]

Filozof, Zorunlu Varlık'ın tamlığı ve birliği üzerinde durmaktadır. Buna göre Evvel'in birliği çokluğu barındırmamaktadır ve O'nun bu özelliği kendisini akletmesi ile kendisinden de birin sâdır olmasını gerektirir.[113] Bu sâdır oluş İbn Sînâ'ya göre, Evvel'in saf iyilik olmasının ve cömertliğinin sonucudur ve inayeti ile gerçekleşir. Filozofa göre burada sâdır olan ilk şey, kendisi hareket etmeyen ama hareketi başlatan İlk Akıl'dır.[114] İbn Sînâ'nın varlık ve iyilik arasında kurduğu bağ düşünüldüğünde, ilk hareketin sebebinin iyiliğe ulaşmak gayesi taşıdığı söylenebilir. Böylece varlıkta bulunan hareketin tamamı en yüce, sırf iyilik olan Evvel'e yönelik ortaya çıkmaktadır.

İlk Akıl varlık bulması bakımından, Zorunlu Varlık için mümkün, fakat kendi zâtı açısından zorunludur. Yani varlığını kendisinden aldığı Evvel tarafından mümkün kılınmıştır.[115] Filozofun sistemi içindeki hiyerarşik yapıya göre[116], akılların sudûru devam etmektedir. Bu devamlılık ilk aklın Zorunlu Varlık'ı düşünmesi ile ikinci aklı, kendisinin başkası sebebiyle zorunlu varlık olduğunu akletmesi ile ilk göğün felek/nefsini ve yine kendisinin özü itibariyle mümkün oluşunu düşünmesiyle de ilk göğün cisim/maddesini sâdır olma yoluyla, zorunlu olarak vücuda getirir.[117] Burada akıllar için tek faaliyet gerçekleştiği, fakat faaliyetin mahiyeti bakımından farklılığının, aynı eylem ile üç farklı sonucu doğurduğu ve çokluğun ortaya çıktığı söylenebilir. Böylece İbn Sînâ'ya göre, mutlak birlik olan Evvel için çokluk söz konusu olmaktan çıkmış görünmektedir. Çünkü sistem içinde çokluk, ilk akıldan ve onun akletme eyleminden doğmaktadır. Devamlılık halindeki bu varlık bulma süreci sistem içindeki onuncu akıl, felek ve cisme ulaşılınca son bulur. Bu sistem içindeki sonuncu akıl, faal akıldır ve sonuncu cisim ise ay küresi olarak kabul edilir.[118] İbn Sînâ bazı bölümlerde bu akılların sayısının daha fazla olabileceğine de değinir. Fakat sistemi on akıl üzerinden kurmanın filozofa göre yadırganması gerekmemektedir.

---

[112] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.328.
[113] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.494.
[114] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.484.
[115] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.492.
[116] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.504.
[117] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.502, 504.
[118] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.484.

Sudur nazariyesine göre, buraya kadar ki varlıklar küllî ay üstü âlemi oluşturmaktadır, oluş ve bozuluşa tabii değillerdir. Sistemin ay altı âleminde bulunan varlıklar ise tikellerden oluşmakla birlikte, oluş ve bozuluşa tabiidirler. Sudurun bu iki âlemi arasında ilişkiyi kuran ve tikellerin varlık bulmasını sağlayan unsur ise filozofa göre onuncu akıl olan faal akıldır.[119] Filozofun sudûr sistemini iki kademede kurması, kuşkusuz İlahi/Zorunlu, olanla beşerî/mümkün olan ayrımını işaret etmektedir. Ayrıca buradaki farklılığın diğer sebepleri olarak, ezelilik ve sonluluk, madde ile ilişkili olmak ve ilişkisizlik, sabitlik ile değişkenlik ifade edilebilir. Fakat bu yönlerde ortaya çıkan farklılıklara rağmen değişmeyen tek boyutun zorunluluk ve buna bağı olarak sebeplilik olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Sînâ, ay altı âlemde de varlığın meydana gelişindeki çoğalmanın, sebebini Evvel'den alan faal aklın maddeye zorunlu etkisi ile gerçekleştiğini ifade etmektedir.[120]

Ay altı âlemdeki, yani oluş-bozuluş âlemindeki cisimlerin temelinde toprak, su, hava ve ateş olan, dört unsurun etkileşimine işaret eden[121] filozof, suret alma istidadı oluşan cisimlere Vahib es-Suver'in suret verdiğini ifade etmektedir.[122] Oluş-bozuluş âlemindeki en aşağı unsurun madde olduğunu söyleyen[123] İbn Sînâ, en üstün olanın da faal aklın etkisi ile bedenlere sunulan insani nefis olduğunu ifade etmektedir.[124]

İbn Sînâ, âlemin varoluşunun bir tesadüf ile olmadığına, tam aksine, bir yöntem ile meydana geldiğine işaret eder.[125] Varlığın meydana gelişini açıklamak için sisteminde kullandığı unsurlar arasındaki bağlılık ve meseleci örgü de, filozofun bu kabulünün yansımasını sunmaktadır. İbn Sînâ'nın bu nazariyede ortaya koyduğu düşünce öylesine sistematiktir ki, varlık olması bakımından insanın varoluşunda da kendisini göstermektedir. Buna göre insanların bedenleri, oluş-bozuluş âlemindeki madde ile oluşmuş fakat nefisleri ise, faal aklın etkisi ile bu bedende varlık bulmuştur. İbn Sînâ insandaki sonsuzluğu temsil eden yön olan ruhun ve sonluluğu temsil eden yön olarak bedenin varlığa gelişini anlatırken dahî, eserlerinde farklı ifadeler kullanmayı tercih etmiştir. Buna göre filozof, aracısız ve ezeli olan küllî

[119] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.516.
[120] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.484,
[121] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.518, 528-530.
[122] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.530.
[123] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.526.
[124] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.514,518.
[125] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.536.

varlıklar için İbdâ' terimini kullanırken, faal akıl aracılığı ve oluş-bozuluşa tabii varlıklar için ise Halk, İhdas ve Tekvin terimlerini kullanmayı tercih etmiştir.[126]

İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesi hakkındaki incelemeye, bilgi teorisi üzerinden devam edilecektir. Fakat bundan önce filozofun düşünce sistemi açısından bu konunun daha iyi sunulabilmesini sağlamak amacıyla bazı açıklamalar yapılabilir. Buradan hareketle, filozofun sistemi içinde Yüce Allah'ın bilgisi meselesinin de, onun varlık konusundaki tasnifi ile ilişkili olarak şekillendiği ifade edilebilir. Bu mesele ilk bakışta bilgi teorisi içinde gibi görülebilir. Fakat varlık düşüncesi ele alınmadan, İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin anlaşılamayacağı ifade etmek mümkündür. Çünkü İbn Sînâ sistemini kurma noktasında öncelikli mesele olarak varlık konusunu ele almış ve ilk olarak da Zorunlu Varlık'ı sunmayı tercih etmiştir. Diğer bütün meseleler ise, Evvel'in kabulüne bağlı olarak, Evvel'in gayrisi ile ilişkisi açısından söz konusu olmuştur. Dolayısı ile filozofun varlık ve bilgi felsefesini sistemi açısından birlikte ele almanın doğru olacağı ifade edilebilir.

İbn Sînâ'nın küllî ve tikel ile ezeli ve hadis arasında kurduğu bağlantıyla temellendirdiği varlık düşüncesinin yansıması, -az önce işaret edildiği gibi- bilgi nazariyesinde de kendisini göstermektedir. Bunun en açık yansımasıyla ise filozofun İlâhiyât'ta ortaya koyduğu ifadelerinde karşılaşılmaktadır. Filozof bu durumu *"Zorunlu Varlık, bütün varlığın ilkesi olduğu için, ilkesi olduğu şeyleri zâtı gereği akleder. Zorunlu Varlık, tam mevcutların bizzat aynlarının, oluş ve bozuluşa tabi mevcutların ise öncelikle türlerinin, dolaylı olarak da şahıslarının ilkesidir."*[127] cümleleriyle açıklar. Burada filozofun sudûr sürecinde akılların ortaya çıkışı meselesine dikkat çektiği söylenebilir. Çünkü öncelikli olarak ay üstü âlemi oluşturan küllî akıllar, bizzat Evvel'den sâdır olurken, ay altı âlemdeki varlık ise meydana gelişini faal aklın tesirinden almış ve tikeller olarak vücut bulmuştur. Bu yönüyle küllîler için değişmeden söz edilemezken, tikeller için oluş ve bozuluşa tabiiyet söz konusudûr. İbn Sînâ devam eden ifadelerinde konuyu *"Öte yandan, Zorunlu Varlık'ın, başkalaşan bu şeyleri, başkalaşmalarıyla birlikte, başkalaşan şeyler olmaları bakımından zamansal ve somutlaşmış bir şekilde akletmesi mümkün değildir. Bilakis, açıkladığımız başka bir tarzda*

[126] Hayrani Altıntaş, **İbn Sînâ Metafiziği**, AÜİFY, Ankara 1985, s.102.
[127] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.340.

onları akleder."[128] cümleleriyle açıklamaktadır. Filozofun bu noktada varlığın geçirdiği dönüşüm, zaman ve somutlaşma ile Evvel'in zâtından farklılaşarak uzaklaştığına dikkat çektiği görülmektedir.

İbn Sînâ Evvel'in varlığa dair bilgisinin, onların uğradığı başkalaşım ile farklı yönlerde ortaya çıkacağına işaret eder. Bu durum ise filozof için Zorunlu Varlık'ta meydana gelecek bir değişme ve eksiklik anlamına sebep olacaktır.[129] Fakat filozofun bu konuyu sisteminin dışına çıkmadan açıklama gayreti içinde olduğu görülmektedir. İbn Sînâ bu konuyu güneş tutulması örneğiyle uzunca ele almış ve metafizik sistemi açısından kabul edilemez olduğu sonucuna ulaşmıştır.[130]

Zorunlu Varlık'ın, zorunluluğu gereği tikel şeyleri bilememesi gibi görünen bu durum, İbn Sînâ için sisteminde açıklanması zorunlu bir mesele doğurur. Buna göre İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın her şeyi küllî bir akledişle bildiğini kabul etmiş, fakat hiçbir tikel şeyinde Evvel'in bilgisi dışında kalamayacağını belirtmiştir.[131]

Filozofun bilimler tasnifi içinde ikinci bölümü pratik ilimlerin oluşturduğuna konunun başında değinilmiştir. İbn Sînâ düşüncesinde ahlâk, yerini bu pratik ilimler içinde almaktadır. Bununla birlikte, filozofun bu alanda çok fazla eser sunmadığı, düşüncelerini genellikle hacimli eserlerindeki bölümler içinde ifade ettiği üzerinde durulmaktadır.[132] İbn Sînâ ahlâkında genel olarak iyiliğin de, kötülüğün de Zorunlu Varlık'tan sâdır olduğu ifade edilebilir. Fakat önceki bölümlerde de değinildiği gibi Allah'ın sonsuz lütuf sahibi olması ve O'nun sadece iyiliğe rızası nedeniyle filozof, kötülüğün eşyadan kaynaklandığını üzerinde durmaktadır.

İbn Sînâ düşüncesi açısından bu durum Allah'ın mutlak iyiliği ile açıklanabilir bir özelliktedir. Burada sudûr nazariyesinin bir sonucu olarak, varlık da Zorunlu Varlık'tan sâdır olduğu için onda da bir kötülük bulunamayacağı ifade edilebilir. Buna rağmen âlemde apaçık gerçekliğiyle kötülük bulunmaktadır. İşte burada karşılaşılan tezatlığı ortadan kaldırmak için İbn Sînâ, varlığın Zorunlu Varlık'tan

[128] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.340.
[129] İbn Sînâ, **İlâhiyât** c.II, s.342.
[130] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.354.
[131] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.342.
[132] Mustafa Çağırıcı, **İslâm Düşüncesinde ahlâk**, Dem Yayınları, İstanbul 2013, s.201.

uzaklaştıkça kendilerinde kötülüğün ortaya çıktığını ifade etmektedir. Mutlak İyi'den en uzakta olan ise madde, yani oluş-bozuluş âlemidir. Filozof kötülüğü, madde âlemindeki insanın Mutlak İyi olan Zorunlu Varlık'tan uzaklaşması ve maddeye yaklaşmasıyla izah etmektedir. Kısaca, onun kötülük sorununu insanın manevi olandan maddi olana yönelmesi olarak açıkladığı ifade edilebilir.

İbn Sînâ'ya göre, bu âlemdeki kötülükler, insanın iyiliğe ulaşmasına engel olmaktadır. Filozof, insanların nefislerini ameli erdemlerle/ibadetlerle yetkin hale getirebileceğine ve bedeninin bağından kurtularak en Yüce İyi'ye yaklaşabileceğine işaret eder.[133] Burada filozof için ibadetlerin nefisleri maddeden soyutlayıcı, Yüce Allah'a yaklaştırıcı bir yönü olduğu görülmektedir. İbn Sînâ'ya göre bu soyutlamayı gerçekleştirebilme başarısı, insanlar için en üstün mertebeyi teşkil eder.[134] Filozofun bu âlemdeki duyularla ancak gerçek olmayan hayali lezzetleri elde edilebilir gördüğü, fakat gerçek lezzetlerin yetkinliğe ulaşmış nefisler için ahirette ulaşılacağını düşündüğü ifade edilmektedir.[135]

İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesi açısından önemli bir diğer unsur olarak da, aşk ön plana çıkmaktadır. Zira filozofun, Zorunlu Varlık hakkındaki bir kabulünün de, Mutlak Aşk olduğuna daha önce değilmiştir. Buna göre, her şey aşktan doğmaktadır ve birliğe onunla varılmaktadır. Dolayısıyla, insan sudûr derecelerinden geçerek, varlığın özünden taştığı birliğine ulaşmaktadır. İnsan için sevgi, madde âleminde cisimlerin birbirini cezp etmesi ile başlayıp, Allah'ın ezeli ve küllî sevgisine ulaşmaktadır. İbn Sînâ'nın bu görüşlerinden hareketle, var oluşun hakikatinin sevgi ile yalnız Yüce Aşk'a mahsus olduğu üzerinde durulmaktadır.[136]

İbn Sînâ'nın üzerinde önemle durduğu bir diğer konu olarak da nübüvvet ile karşılaşılmaktadır. Filozofa göre, en üstün insanlar olan peygamberler, Evvelin kelâmını/vahyi işitebilen ve melekleri özel surette görebilen insanlardır.[137] Buradan hareketle İbn Sînâ düşüncesinde, felsefe ve din uzlaştırması bakımından, bu meselenin, peygamberlerin filozoflardan üstünlüğünün de kabul edilmesiyle,

[133] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.654.
[134] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.570.
[135] Çağırıcı, a.g.e, s.211.
[136] Sunar, a.g.e, s.100.
[137] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.572, 636-638.

filozofun dini esaslara en bağlı kaldığı alan olarak görüldüğüne işaret edilmektedir.[138] Buna göre İbn Sînâ'nın bu konudaki tutumunun, filozofun felsefî gelenek içinde Kindî'ye daha yakın durduğu[139] görüşüne zemin hazırladığı söylenebilir.

İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde önemli bir yere sahip olan sezgi, özellikle filozofun peygamberliğe dair düşüncelerinde ön plana çıkmaktadır. İbn Sînâ, sezgiyi mantıkta bilginin elde edilmesini sağlayan orta terim kabul eder ve en yüksek derecede ancak peygamberlerde bulunabileceği üzerinde durur. Böylece peygamberler bilgiyi elde edebilme konusunda sıradan insanlardan çok daha üstün bir şekilde faal akıldan akledilirleri alabilir. Filozofun düşüncesinde bilgiye ulaşabilme sistemi açısından peygamberlerin bu üstünlüğünün, sıradan insanların sezgi gücünden çok daha yüksek bir düzeye sahip olması ve bundan dolayı hızlı ulaşabilmesi dışında bir farklılık bulunmadığı düşünülmektedir.[140]

İbn Sînâ, peygamberliğin gerekliliğini kabul etmektedir.[141] Çünkü filozofa göre insan toplum halinde yaşamaya ihtiyaç duyan bir varlıktır. Bu sosyal hayatın düzen içinde sürdürülebilmesi ise ancak adaletle mümkündür. İşte bu adaleti sağlama noktasında İlâhî esaslardan oluşan şeriat, insanlara peygamberler aracılığı ile sunulmalıdır. Bunun olmaması durumunda ise İbn Sînâ'ya göre insanlar arasında, görüş ayrılığı ortaya çıkacak ve herkes adaletin kendi lehinde gerçekleşmesini isteyecektir. Böylece, insanların iyilik düzenini muhafaza edebilmeleri için peygamberin gerekliliği açıkça ortaya çıkar ve İlk İnayet bunu mümkün kılar. Ayrıca İbn Sînâ, peygamberlik konusu içinde mucizenin gerekliliğini de kabul etmektedir. Buna göre getirdiği şeriatın hak, adaletin de mutlak olduğunu insanlara ispat için peygamberin mucize gösterebileceğini ifade eder.[142]

Peygamberlerin bu mucizeleri gerçekleştirmesi noktasında ise az önce değinilen gelişmiş düzeydeki sezgi gücü ile tekrar karşılaşılmaktadır. Buna göre filozofun düşüncesinde, açık hayal güçleri ve üst düzey sezgileri sayesinde vahye ulaştıklarını

---

[138] Taylan, **Anahatlarıyla İslâm Felsefesi**, s.209.
[139] Çubukçu, **İslâm Düşünürleri**, s.34.
[140] Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, s.40-41.
[141] Bu konuyla ilgili olarak mütekellimler ve filozofların akıl, nübüvvet ve mucizeye bakış açıları hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Salih Sabri Yavuz, **İslâm Düşüncesinde Nübüvvet**, İnsan Yayınları, İstanbul, t.y.
[142] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.632-636.

ve insanların anlayabilecekleri şekilde kendilerine tekrar sunduklarını düşündüğü peygamberlerin mucizelerini de onların İlâhî âlem ile etkileşimi olarak açıklamanın mümkün olduğuna işaret edilir. Bu tür bir etkileşimin bütün nefisler için imkân dâhilinde olmasına dikkat çekilirken, peygamberlerin bunu doğruluklarını ispatlamak için kullanarak insanlara sundukları mucizeleri ile gösterdikleri ifade edilmektedir.[143]

İbn Sînâ'nın nübüvvete bakışı açısı hakkında değinilmesi gereken son mesele de peygamberlerin insanlara dini tebliğ edişi konusundadır. Buna göre filozof, peygamberlerin daveti karşısında çok az insanın kendileri için bu hakikatin karmaşık düşünceler oluşturmasından kurtularak tevhidi ve ahiret hayatını benimseyip iman edebileceğine dikkat çekmektedir. Filozof bu durumdan insanları kurtaracak ve onların dini kabullerini kolaylaştıracak yaklaşımın ise peygamber tarafından ortaya konulması gerektiğini düşünmektedir. Buradan hareketle İbn Sînâ, dini hakikatleri olduğu gibi anlayamayacak insanlar için peygamberlerin örnekler ve benzeşmeler kullanması gerektiğini ifade eder. Öte yandan bu hakikatleri felsefî araştırmalarla kavrayabilecek istidada yaratılıştan sahip insanlara yönelik davetin ise Yüce Allah'ın katında var olan bilgi ile yapılabileceğini kabul eder.[144]

İbn Sînâ'nın sistemi hakkındaki son inceleme meselesi olarak ahiret ve ölüm sonrası hayat konularına değinilecektir. İbn Sînâ'nın ölümden sonraki hayatla ilgili düşüncelerinin en önemli bölümünü ruhların durumu hakkındaki görüşlerinin oluşturduğu ifade edilmektedir.[145] Öyle ki bu konu, onun düşüncesinde en çok eleştirildiği başlıklardan birisini de oluşturmaktadır. Hatta Gazâlî'nin filozof hakkında verdiği hükmün gerekçelerinden birisini de bu konunun oluşturdu hatırlanabilir.

Filozofa göre, ruh manevi bir cevherdir, basittir ve yok olmaz. Buradan hareketle İbn Sînâ için asıl hayatın oluş bozuluş âleminden ve sonluluğa tabii olan değil, sonsuz olan ahiret hayatı olduğu görülmektedir. İbn Sînâ, bu mesele hakkında İlâhiyât'ta iki tutum ortaya koymaktadır.[146] Bunlardan ilki, ölüm sonrası hayat hakkında şeriatta bildirilene tabi olunması gerektiğidir. İkincisi ise şeriatta bildirilenin ötesindeki bir

[143] Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, s.41.
[144] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.638-642.
[145] Altıntaş, **İbn Sînâ Metafiziği**, s.139
[146] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.592-594.

ahiret hayatının varlığıdır. Burada İbn Sînâ'nın daha önceki nübüvvet meselesinde değinilen tavrını sürdürdüğünü söylenebilir. Buna göre filozof, peygamberin tebliğ metodunda olması gerektiğini ifade ettiği, ortalama herkesin anlayabileceği düzeydeki ahiret tasavvuruyla, nefislerinin tekâmülünü gerçekleştirmiş istidat sahibi insanlar için ahiret tasavvuru ayrımına gitmektedir. Bu iki tasavvur arasındaki farklılık ise ahiretteki mutluluk hissinin değişik boyutlarına sahiptir.[147]

Filozofa göre ilk grupta yer alan insanlar için cismani/duyularla elde edilebilen lezzetler söz konusuyken, ikinci gruptakiler için akli/hissi lezzetlerin önemsendiği ifade edilir. İbn Sînâ bu bölümde nefislerin yetkinlik farklılıklarından bahsetmektedir. Bu farklılık ise filozof için, ahirette duyulacak haz, lezzet ve mutluluğu belirleyen asıl unsur olarak görülmektedir. Burada dikkat çeken bir diğer konu olarak İbn Sînâ'nın ahirette daha yüce manevi lezzet sahibi kişilerin, şeriatın bildirdiğinin ötesindeki, felsefî düşünceyi benimsemişlerden oluşacağına yönelik işaretidir.[148]

Filozofun âhiret hayatındaki haşir açısından, eserlerinde farklı görüşlerinin bulunduğu ifade edilmektedir. Buna göre filozofun, araştırmacılar tarafından haşir olayının bedenen ve ruhen gerçekleşeceğine dair görüşleri verilmekle birlikte, bazı eserlerinde bu konunun açık bir sonuca bağlanmadığı üzerinde de durulmaktadır. Bu husus onun haşrin beden ve ruhla gerçekleşmeyeceğini ve sadece ruhun devamlılığını kabul ettiği düşüncesinden kaynaklanarak, öteden beri en çok tenkit edildiği meseleler içinde bulunmaktadır.

Bu konu hakkındaki bazı değerlendirmeler, İbn Sînâ'nın bedenlerin haşrini kabul ettiği yönündedir. "*İbn Sînâ beden öldükten sonra ruhun sonsuz olarak yaşayacağını kabul ediyor. Hatta hakkındaki genel kanaate aykırı olarak Necat'ta bedenlerin dirileceğini inkâr etmiyor.*"[149] Bu konuda İbn Sînâ'nın düşüncesinde kesin bir tutumun açık bir şekilde ortaya konmadığı üzerinde de durulmaktadır. Dolayısıyla filozofa bu konuda eleştiriler yöneltilmesinde haklılık payı bulunduğuna da işaret edildiği

[147] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.596.
[148] İbn Sînâ, **İlâhiyât**, c.II, s.616-618.
[149] Çubukçu, **İslâm Düşünürleri**, s.34.

görülmektedir.[150] Filozofun bu konuda peygamberlere ve şeriata tabii bir tutum içinde olduğu görüşü de sunulmaktadır. Bu kanaat ise *"..onun için peygamberlerin diliyle gelen din ve şeriatlar herkese hitap eder."* açıklaması ve İbn Sînâ'nın konu hakkındaki ifadeleri nakledilerek sunulmaktadır. Bu nakillerde İbn Sînâ'nın yaklaşımının *"Bunun yanında, kimi istiare ve teşbihlerin halk için olduğunu belirtir; filozofları dışarıda bırakan bir ifade ile " şeriatların, halkın anladığı bir dille geldiklerini, halkın anlamadıklarını da teşbih ve istiarelerle zihinlere soktuklarını"* söyler.[151] Burada da işaret edildiği üzere İbn Sînâ, bu konunun halkın anlayabileceği ve filozofların idrak edebileceği anlamda olmak üzere iki yönlü olduğunu düşünmektedir. Bu konuda "*İbn Sînâ'nın haşir hakkındaki görüşleri müphemdir. Bazı risalelerinde maddi haşri hemen hemen inkâr eder. Fakat halk için yazdığı risalelerde maddi haşiri kabul eder ve Kur'an'dan deliller gösterir."*[152] ifadeleri de sunulmaktadır.

İbn Sînâ düşüncesi açısından bu konu, onun din ve felsefeyi uzlaştırma amacı bakımından da ele alınır. Buna göre, din ve felsefe arasında İbn Sînâ'nın üzerinde önemle durduğu gibi, çatışmadan söz edilemez. Aksine din ve felsefe birbirini tasdik etmekte, hatta tamamlamaktadır. İbn Sînâ'nın uzlaştırmacı yaklaşımı üzerinden konuyu inceleyen araştırmacılara göre bu durum kendisini haşir konusunda da göstermektedir. Buradan hareketle, İbn Sînâ açısından bu konuda peygamberin söyledikleri geçerli kabul edilmektedir. Fakat bununla birlikte, din ile akli haşrin açıklanamadığı düşüncesi de filozoftan akledilmektedir. Bu durumun yanında, İbn Sînâ felsefenin de cismani haşri açıklayamadığı üzerinde durulmaktadır. Dolayısı ile ortaya çıkan bu sonuca göre İbn Sînâ düşüncesinde, din ve felsefe açıklayamadıkları bu konular üzerinde birbirini tamamlamış kabul edilmektedir. Bu durumun ise dinin aklı tamamladığı gibi, gerekli olduğu görülen noktalarda da aklın dini tamamlayabileceği düşüncesinin İbn Sînâ felsefesi açısından kabul edildiğine işaret edildiği görülmektedir.[153]

Bu başlık altında İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde İslâm düşünce tarihi açısından öne çıkan konulara yer verilmiştir. Bu bölümün ilerleyen kısımları içinde Gazâlî ve Şehristânî hakkında bilgiler de sunulacaktır. Mütekellimlerin filozoflara yönelttikleri

---

[150] Süleyman Dünya, Gazâlî, **Tehâfüt**, *çevirmen tarafından sunulan dipnotlar bölümü içinde*, s.321.
[151] Altıntaş, **İbn Sînâ Metafiziği**, s.141.
[152] Sunar, a.g.e, s.102.
[153] Alper, **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe –Din İlişkisi**, s.215.

eleştirinin amaçları ve yöntemleri bakımından karşılaştırılması ise daha sonraki bölümler içinde incelenecektir. Ayrıca araştırma konusuna katkı sağlayacağı için mütekellimlerin yaşadıkları dönemde dini-siyasî içerikli gelişmeler hakkındaki bilgilere de yer verilecektir. Çünkü İslâm düşüncesinde devlet otoritesinin korunması ve devamlılığı yönünde tavır alan ehlisünnet kelâm ekolü çizgisindeki mütekellimlerin de bu sürece dâhil oldukları ile karşılaşılmaktadır. Bu yönleriyle değerlendirilince süreç içinde yaşanan gelişmelerin İslâm düşünce tarihine etkide bulunduğu ifade edilebilir bir durum halini almaktadır.

3. Tarihi Süreçte Dînî-Siyâsî Otorite Mücadelesi Dönemi

Mütekellimlerin yaşadığı bu dönem Abbasi Hilafeti(750/1258) ve Selçuklu Devleti'nin(1040/1157) farklı akımlara karşı otorite mücadelesiyle dikkat çekmektedir. Bu akımlar ise İslâm dünyası üzerindeki hâkimiyetlerini kendi dini anlayışlarının esasları çerçevesinde tesis etmeye yönelmiş çeşitli gruplardan oluşmaktadır. Bu dönemde Abbasiler ve Selçukluların devamlılığını korumak istediği devlet otoritesi karşısında öne çıkan grupların başında, Şiî hilafete dayalı devlet düzeni kurmak isteyen ve bu amaçlarında onlara siyasi-terör eylemleriyle destek veren Batinilerin bulunduğu görülmektedir.

Büyük Selçuklu Devletinin bu dönemin hâkim siyasi otoritesi konumunda olduğu ifade edilebilir. Bu nedenle araştırmanın bu bölümü Selçuklular öncesi ve sonrası İslâm dünyasının içinde bulunduğu durum açısından kısaca incelenecektir. Bu dönemde Abbasi Halifeliği'nin siyasi anlamda zayıfladığı ve güçlü devlet yapıları içerisinde neredeyse sembolik anlamdaki hilafeti ayakta tutmaya çalıştığı söylenebilir. Özellikle bölgedeki Şiî yapılanmasının gitgide kuvvetlendiği ve Abbasi Hilafet coğrafyası içinde Fatimiler ve Karmatiler olmak üzere iki devlet kurmayı başardığı bilinmektedir.[154] Abbasi Halifeliği adına bölgede yaşanan olumsuz gelişmelerin bir sonucu olarak, Bağdat çevresinde dahî otorite boşluğunun doğduğu ve hilafet merkezini tehdit eder hale geldiği ifade edilebilir. Nihayet Şiî Büveyhilerin Bağdat'a girerek(945), 110 yıllık hâkimiyetleri altına aldıkları görülmektedir. Bu

[154] Âdem Apak, **Anahatlarıyla İslâm Tarihi-4 Abbasiler Dönemi**, Ensar Neşriyat, 3.bs., İstanbul 2012, s.417.

dönemde Abbasi Sünni Hilafetinin, Şiî devlet yapısı içinde lağvedilmediği fakat itibarı ve otoritesinin yok edildiği üzerinde durulmaktadır.[155]

İslâm dünyasının siyasi istikrarsızlıklar içinde olduğu bu dönemde, Dandanakan savaşıyla bağımsızlıklarını ilan eden Selçuklular, bölgedeki diğer hükümdarlara bu durumu fetihnameler ile haber vermişlerdir.[156] Bu dönemde henüz genç bir devlet olan Selçuklu'nun Sultanı Tuğrul Bey(ö.1063)'in, bölgede sağlam bir otorite kurarak hâkimiyetini pekiştirmek istediği ifade edilebilir. Halifenin kendisine gönderdiği elçiye hürmetkâr davranan Sultan'ın, halifeye cevap olarak, bölgedeki gelişmeleri haber verdiği ve Müslümanları korumak üzere bağlılığını bildirdiği bilinmektedir. Karşılıklı kurulan iyi ilişkilerin gelişmesi sonucunda, Şiî-Büveyhi baskısı altındaki Halife Ka'im bi'Emrillah(ö.1075)'ın, Tuğrul Bey'i Bağdat'a davet ettiği ifade edilmektedir.[157] Tuğrul Bey'in Bağdat'a girmesiyle(1055), Abbasilerin Şiî-Büveyhi baskısından kurtulduğu ve Selçuklu Devletinin de İslâm dünyasının lideri konumuna yükseldiği üzerinde durulmaktadır.[158] Böylece devlet ve hilafet arasındaki mezhebi ikiliğin ortadan kalktığına, Tuğrul Bey'in *Doğunun ve Batının Hükümdarı* unvanını alarak otoritesini güçlendirdiğine ve Halife Ka'im bi'Emrillah'ın baskıdan kurtularak hilafetinin itibarını arttırdığına dikkat çekilmektedir.[159]

Gazâlî'nin dünyaya geldiği yıllarda Sünni İslâm âleminin dini otoritesi olarak Abbasi Hilafeti'nin ve siyasi liderlik olarak da Büyük Selçuklu Devleti'nin hâkimiyet sahibi olduğu görülmektedir. Fakat bu ittifakın çeşitli grupların faaliyetleri ve kendi aralarındaki çekişmeleri nedeniyle bölgedeki düzenin tam anlamıyla sağlanmasına yetmediği de ifade edilebilir. Öyle ki, bu dönemde ortaya çıkan İsmâilî-Bâtınilik tehlikesinin, bir yandan daileri ile siyasi parçalanmayı, diğer yandan da fedailerinin

---

[155] Apak, a.g.e, s.444.
[156] Nesimi Yazıcı, **İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi**, TDV Yayınları, 9. bs., Ankara 2011, s.211.
[157] Osman Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2009, s.132.
[158] Yazıcı, a.g.e, s.213, 214.
[159] Bu dönemde Selçuklu Sultanı ve Abbasi Halifesi arasında kurulan ilişkiler ileri düzeye ulaşmıştır. Hatta Selçuklu Hanedanı ve Abbasi Hilafeti arasında kız alıp verme yolu ile de akrabalık tesis edilmiştir. Selçuklular, bölgede şehirler kurmuş ve önemli imar çalışmalarında da bulunmuştur. Halife ise Selçuklu Sultanına birçok kıymetli hediyenin yanında, sancak teslim etmiş, hil'at giydirmiş ve kendi yanına kurdurduğu tahta oturtarak hükümdarlık tacını sunmuştur. Bu yönde ortaya çıkan gelişmelerden hareketle, Türklerin İslâm öncesi cihan hâkimiyeti hedeflerinin, Tuğrul Bey'in Selçuklu Hanedanlığı ve Abbasi Hilafetini birleştirerek yeni bir İmparatorluk kurması ile İslâmi karakterde vucut bulduğuna değinilmiştir. Bu bakımdan, Türklerin kurduğu bu yeni İslâm imparatorluğunun, Selçukluların ardından Osmanlılar'a aktarılan bir miras olduğuna da işaret edilmiştir. Konu hakkında bk. Turan, a.g.e, s.133-136.

terör eylemleriyle toplumu sindirmeyi hedeflediği üzerinde durulmaktadır.[160] Bu durumun önüne geçebilmek ve otoriteyi koruyabilmek için Selçuklu Sultanlarının çeşitli önlemlere başvurduğuna dikkat çekilmektedir.[161] Dindar oldukları kadar, din âlimlerine, sanatçılara ve bilginlere hürmetli kişiler olan Selçuklu Sultanlarının[162], ilme hürmetlerinin göstergesi ve bölgenin içinde bulunduğu tehlikeye son verebilmek amacıyla eğitim alanına yöneldikleri üzerinde durulmaktadır.[163] Bunun en büyük göstergesinin ise, Alparslan döneminde vezirliğe getirilen Nizâmü'l-Mülk'ün kurdurduğu Nizâmiye medreseleri olduğu söylenebilir. Bu dönemde iktisadi alanda sağlanan başarının, devletin bekası ve toplumun refahı için din, kültür ve eğitim alanlarında kullanıldığı ifade edilebilir.[164] Gazâlî'nin de ilk eğitiminin ardından bu kurumlardan biri olan Nişabur Nizâmiye Medresesinde tedrisat hayatını devam ettirdiği bilinmektedir.

Cüveynî'nin vefatı ile Bağdat'a gelen, burada önce Nizâmü'l-Mülk'e danışmanlık, ardından da Nizâmiye medresesinde müderrislik yapan Gazâlî'nin, çalışmalarıyla

---

[160] Burada değinilmek istenen yönüyle Bâtınilik, İslâm öncesi çeşitli dinler ve kültürlerin etkileri ile özellikle Selçuklular dönemindeİslâm devletini yıkmak ve Müslüman toplumun inancını bozma amacına yönelmiş bir örgütlenmedir. Hasan Sabbah'ın liderliğinde, Alamut kalesindeki üstlerinden İslâm ümmetinin birliği için çalışan devlet adamları, âlimler ve Müslüman halkın önderlerine yaptıkları kanlı süikastler ile tarihte isimlerini duyurmuşlardır. Bu tutumaları nedeniyle, Ehlisünnet, Mu'tezile ve mutedil Şiiler tarafından İslâm dışı bir mezhep ve hatta din olarak kabul edilmiştir. Bu örgütlenmenin düşünce sistemi ve inanç kabullerinin oluşmasında eski İran dinleri ve Yahudiliğin yanı sıra, Pisagorculuk veYeni Efâtunculuğunda etkili olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda İslâm düşünce tarihi içinde İhvan-ı Safa olarak bilinen ve ansiklopedik risaleleri ile tanınan grubun da Bâtıniliğin oluşumuna etkisinden söz edilmektedir. Bu örgüt İslâm'a yönelik emellerini gerçekleştirebilmek için, ehli beyt sevgisini kendisine perde edinerek Şiî düşünceyle yakın bir kurmuş, masun halkı bilgisizliklerinden faydalanarak kendi içine çekmeyi başarmış ve dinin düşmanı diğer bütün odaklarla işbirliği içinde bulunmuştur. Kandırdıkları insanları sistemli bir şekilde sundukları öğretileri ile imamların masumiyetine ikna ederek, mutlak anlamda itaatlerini sağlamışlardır. Bu konuda farklı yöntemler kullandıkları ifade edilen Batinilere, bir diğer isim olarak Haşhaşiler denilmesinin sebepleri içinde, mensuplarına haşhaş içirmelerinden söz edilmektedir. Bu sayede insanları bugün terör eylemi olarak ifade edilen canilikleri yapmaya daha kolay bir şekilde hazırladıklarına işaret edilmektedir. Başta vezir Nizâmü'l-Mülk olmak üzere, birçok Selçuklu devlet adamı ve kendilerine karşı mücadele eden âlimler bu örgütün suikastleri ile öldürülmüştür. Selçukluların büyük çabalarına rağmen kesin olarak son verilemeyen Batinilik, Hülagu'nun bölgeyi işgaline kadar etkili olabilmeyi başarmıştır. bk. Avni İlhan, "*Batiniyye*", **DİA**, c.V, İstanbul 1992, s.190-194.

[161] Alınan önlemler büyük ölçüde Bâtınilere karşı olmakla birlikte, zaman zaman ehlisünnet içinde kabul edilen gruplar arasında da ciddi boyutlara ulaşan gerginliklere yöneliktir. Bu konuda özellikle Eş'arîler ve Hanbelîler arasındaki çatışmalar öne çıkmaktadır. Siyâsî otorite olarak Selçuklu Devleti, bu çatışmaların önlenmesi ve gerginliklere son verilmesi için çeşitli bölgelerde mezheplerin nüfus yoğunluğuna göre medreselerde ders okutacak hocaları ve camilerde vaazda bulunacak hatipleri mezhep farklılıklarına değinmemek üzere disiplin altına alma yoluna gitmiştir. Kuşkusuz bu durum, İslâm toplumundaki iç çatışmaların önlenmesine yönelik olumlu yönde bir çaba olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bu dönemde aşırı grupların yaklaşımını takip etmeyen itidal sahibi Şiiler için de, kendi mezheplerini rahatça yaşama hürriyeti sunulmuştur. Hatta bu dönemde, bu grupların ihtiyaçlarının giderilmesi konusunda imarda da bulunulduğu, Seyyid ve Şeriflerden oluşan Şiî büyüklerine hürmet edildiği aktarılır. bk. Turan, a.g.e, s.312-314.

[162] Turan, a.g.e, s.326.

[163] Yazıcı, a.g.e, s.335.

[164] Abdurrahman Acar, *"Gazâlî ve Dönemi"*, **900. Vefât Yılında Uluslararası İmâm Gazzâlî Sempozyumu**, ed. İlyas Çelebi, (7-9 Ekim 2011/İstanbul), Marmara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s.104.

bölgede hilafet ve devletin tesis etmek istediği düzenin ilmi ve fikri alt yapısının kurulmasına hizmet ettiği görülmektedir. Bu dönemde Gazâlî'nin özellikle Bâtınilik tehdidine karşı eserleri ve halka yönelik irşat çalışmalarıyla da ehlisünnet devlet otoritesinin korunmasını amaçladığı üzerinde durulmaktadır.[165]

Gazâlî'nin, Bâtıniliğin yanında içinde yaşadığı toplum için döneminde tehlikeli gördüğü diğer ekollerle de mücadeleye giriştiği görülmektedir. Bunların içinde ise bu araştırmanın da konusunu oluşturan filozoflara karşı yönelttiği eleştirileri İslâm düşünce tarihi açısından önemli bir yere sahiptir. Gazâlî'nin bu çalışmaları yaparken kuşkusuz devlet görevinde olmasının verdiği sorumluluk büyüktür. Hatta bu çerçevede, Gazâlî'nin filozofları eleştirisinin ana amacını devlet tarafından kendisine verilen görevin oluşturduğu da ifade edilmketedir.[166] Fakat bunun yanında kendisinin iç dünyasında yaşadığı, görünen gerçeğin ardındaki hakikati arama tutkusunun da önemli bir diğer etken olduğu mütekellimin kendi hayatına dair ifadelerinden anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Gazâlî'nin mücadelesinin içe ve dışa dönük olmak üzere bireysel ve toplumsal boyutlara sahip olduğuna dikkat çekilmektedir.[167] Döneminin öne çıkan akımlarını önce derin bir tahlile tabii tutan Gazâlî, kendi bakış açısıyla bu hareketlerin toplum ve devlet için faydalı ve zararlı yönlerini göz önüne sermeye çalışmıştır.

Gazâlî'nin dönemi ve yaşadığı hayat incelendiğinde ömrünün büyük bölümünü eğitim kurumlarında yetiştiği Selçuklu Devletine danışmanlık, müderrislik ve diplomatlık[168] yaparak geçirdiği görülmektedir. Gazâlî'nin İslâm düşünce dünyasında ve Büyük Selçuklu Devletinin tarih sahnesindeki varlıkları da göz önüne alındığında, Gazâlî'nin ve Selçukluların nasıl bir kader birliği içinde oldukları dikkat çekmektedir. Bu açıdan Gazâlî'nin hayatındaki dönemler ve Selçuklu Devleti tarihi üzerine yapılan karşılaştırmalı değerlendirmelerin konuya ışık tuttuğu ifade edilmektedir. Öyle ki, Gazâlî'nin dünyaya geldiği ve ilk çocukluk yıllarını yaşadığı dönemde, Büyük Selçuklular daha genç bir devlet olarak otoritesini sağlamlaştırma

---

[165] Acar, *"Gazâlî ve Dönemi"*, s.104.
[166] Gürbüz Deniz, "*Ebu Hâmid el-Gazzâlî ve Tehafüt'ü*", İslâm Felsefesi Tarihi-I, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 434-435.
[167] Sabri Orman, **Gazâlî: Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi**, İnsan Yayınları, 3.bs., İstanbul 2014, s.64.
[168] Orman, a.g.e, s.38.

mücadelesi içindeydi. Gazâlî'nin İslam düşüncesinde ön plana çıkmaya başladığı yıllarda, Selçuklu Devleti yükselişe geçerek en parlak dönemini yaşamaktaydı. Gazâlî'nin iç dünyasında geçirdiği arayış sırasında ise Selçuklular'da taht kavgalarının başlaması ve devletin dağılma sürecine girmesi dikkat çekmekteydi.[169]

Selçuklular'ın gücünün zayıflamaya başladığı bu dönemde, Şehristânî'nin hayatında da daha önce Gazâlî'nin öğrenciliğini geçirdiği ve ilerleyen dönemlerde de müderrisliğini yaptığı Nizâmiye Medreselerinin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Öyle ki Şehristânî de, bu medreselerde eğitim almış ve ardından bu kurumlarda müderrislik yaparak Selçuklu devletinin hizmetinde bulunmuştur. Gazâlî'nin hayatı incelediği zaman karşılaşılan, devlet otoritesinin yanında hem bir âlim, hem de bir bürokrat olarak görev alma durumunun, Şehristânî için de geçerli olduğu görülmektedir. Bu dönemde özellikle Gazâlî'nin farklı mezheb ve akımlara karşı sürdürdüğü fikri mücadelenin, Şehristânî'nin kelâma dair eserlerinde de raslanan bir özellik olduğu ifade edilmektedir.[170] Bu durum özellikle Gazâlî'nin kendilerine karşı mücadele içinde olduğu gruplara, filozofları da dâhil etmesiyle yeni bir boyut kazanmıştır. Fakat Şehristânî de bu yeni durumun hazırladığı ortamın sadece bir ileri safhasında, aralarında görülen ortak yönleri sürdürür anlamda filozofları eleştirmiş ve böylece ilk takipçisi olarak[171] Gazâlî ile aynı zeminde yine buluşmuştur.

Bu yönüyle bakıldığında iki mütekellimin yaşamlarında birçok ortak yön ve yaklaşım kendisini göstermektedir. Fakat bu noktada Şehristânî'nin birçok ortak yöne rağmen Gazâlî'den ayrılan kendine has bir ilmi kişiliğe de sahip olduğu unutulmadan belirtilmelidir. Bu durum Şehristânî'nin bir yandan Eş'arî için "*üstâdımız"* ifadesini kullanması ve Nizâmiye medreselerinde müderrsilik yapmasında, diğer taraftan da on iki imam düşüncesini benimsediği bilinen Ali b.

---

[169] Acar, *"Gazâlî ve Dönemi"*, s.105.

[170] Hüseyin Doğan, *"Ebû'l-Feth 'Abdilkerîm Eş-Şehristânî'ye Göre İnsan ve Fiilleri",* **Hikmet Yurdu**, Yıl 8, c.VIII, Sayı15, Ocak – Haziran, 2015/1, s.116.

[171] Hasan Hüseyin Bircan, *"Selçuklu Emirlerinden Ebû'l-Kasım el-Musavi'ye İthaf Edilmiş Bir Eser: Şehristânî'nin Kitâbü'l-Musâra'a'sı ve İbn Sînâ Eleştirisi***", II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu "Selçuklular'da Bilim ve Düşünce"**, (19-21 Ekim 2011/Konya), c. 2, Selçuklu Belediyesi. Yayınları, Konya 2013, s.8.

Cafer el-Musavi'ye eserlerini ithaf ederek, himayesinde kurulan ilim meclislerinde münazaralara katılmasında[172] kendisini göstermektedir.[173]

Gazâlî'nin kendisine kadar ki dönem içinde en etkili olabilmeyi başarabilmiş felsefe eleştirisi ve bu başarısının altındaki felsefe ile ciddi teması, kendisinden sonraki dönemin kelâmında, felsefesinde ve tasavvufunda onu önemli ölçüde belirleyici konuma taşımıştır.[174] Gazâlî bu yönüyle aklı kullanan filozofları, dönemine kadar ki en sistemli eleştirilere tabii tutan ve kendi gördüğü tutarsızlıkları arındırarak yine akla büyük önem veren bir sistematiğin dini ilimler alanında ve özellikle kelâm geleneği içinde yerleşmesine zemin hazırlayan öncü temsilcisi kabul edilmiştir. Böylece Gazâlî'nin filozofların yöntemi ile onlarla mücadeleye girişen

---

[172] Bircan, *a.g.m*, s.9.

[173] Şehristânî'nin düşünce dünyası hakkında son dönemde yapılan araştırmaların, onun mezhebi mensubiyeti üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Mütekellim hakkında öteden beri varlığı dikkat çeken bu tartışmaların kaynaklığı açısından, onun yaşadığı dönemin siyasi çalkantıları üzerinde durulabilir. Şehristânî hakkındaki bu iddialar incelendiğinde, genel olarak onun mezhebi kimliği üzerinde durulduğu söylenebilir. Bu durumun sebebi olarak da, Şehristânî'nin eserlerinde Şia taraftarı bir yaklaşım içinde olduğu gösterilmektedir. Bu çerçevede Şehristânî, Şiî olmakla itham edilmekte, hatta Şiiliğinden de öte Şiilik içindeki kollardan hangisinin taraftarı olduğu tartışılmaktadır. (bk. Toby Mayer, *"Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme"*, çev. Mahmut Kaya, **Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, c. V, s.1, Ocak-Nisan 2008, s.100.) Şehristânî'nin düşünce dünyası hakkındaki bu iddialar karşısında özellikle kelâm ve mezhepler tarihi alanında yapılmış birçok araştırmada, mütekellimin Şiî olduğu iddialarının gerçeği yansıtmadığı kanaatinin hâkim olduğuyla karşılaşılmaktadır.(Muhammed Tanci, "*Şehristânî*", **İslâm Ansiklopedisi**, MEB Yay. , İstanbul 1979, c.II, s.395-396.) Mütekellimin ehlisünnet ekolün genel çizgisinden ayrılmadığı görüşünü taşıyan araştırmacılar ise Şehristânî'ye Nizâmiye medreselerinde müderrislik görevi verilmesini bu durumun destekleyici dayanağı olarak ifade etmektedirler.(Aygün Akyol- Aytekin Özel, *"Şehristânî'ye Dair Bazı Tespitler"*, Şehristânî, **Musâra'a** içinde.) Öte yandan Şehristânî'nin tefsiri bağlamında yapılan bazı araştırmalarda da, mütekellimin hayatının son döneminde, benzerine Gazâlî'de de raslanan tasavvufi eğilimin söz konusu olabileceğine işaret edilmektedir. Fakat bu konuda yapılan araştırmalardan hareketle, Şehristânî ile Gazâlî arasındaki farkın, ehlisünnet ve Şiî tasavvuf tasavvuru bağlamında ortaya çıktığının dikkat çekici olduğu ifade edilebilir. (Mustafa Öztürk, "*Mefâtîhu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme"*, **Çukurova Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi**, c. XII, s. 1 Ocak-Haziran 2012, s.36.) Şehristânî'nin tefsirindeki yöntemi hakkında yapılan bir diğer araştırmada ise mütekellim hakkındaki bu iddiaların öteden beri kendisini çekemeyen hasımları tarafından ortaya atılmış olabileceği üzerinde durulmaktadır. (Abdülalim Demir, *"Şehristânî'nin Mefatihul Esrar Adlı Tefsirinde Yöntemi"*, **Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2012, s.153-154.) Bu konu çerçevesinde mütekellimin mezheb taklidi ve tahkik hakkındaki düşüncelerinin ise daha sonra kendisi hakkında yapılan araştırmalarda göz önünde bulundurulmasının, onun bu meseleye yaklaşımının daha açık bir şekilde görülmesine katkı sağlayacağı ifade edilebilir. Bu bağlamda onun el-Milel ve'n-Nihal'in mukaddimeleri içinde sunduğu ifadeleri için bk. Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2011, s.49-50; Şehristânî'nin taklide ve hakikat araştırmasına dair görüşleri hakkındaki değerlendirmesi için bk. Alper, *"Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefî Hesaplaşmaya"*, **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,** 2008, cilt: V, sayı: 1, s.12.

[174] Mukaddime'de öncelikle kelâm ilminin ortaya çıkışını inceleyen İbn Haldûn, bu dönemdeki gelişmeleri sunduktan sonra kelâm ve felsefe arasındaki iç içe geçişi ele almaktadır. Kelâm ilminde mantığın öne çıkışını Cüveynî'nin bu ilme cevaz veren yaklaşımıyla bağ kurarak ele alan İbn Haldûn tarafından, kelâm ve felsefenin irtibatının bu noktadan sonra yoğunlaştığına dikkat çekilmektedir. Hatta İbn Haldûn bu irtibatı kelâm ve felsefenin birbirinden farklı görülemeyecek bir hal aldığını söyleyebilecek düzeyde görmektedir. İbn Haldûn bu dönemin muteahhirun kelâmı olarak isimlendirildiğini ve Gazâlî'nin, felsefe ve kelâm konularının bir arada ele alınmasının ilgi gördüğü etkileşim sürecinde, bu alanda eser sunan ilk mütekellim olduğunu ifade etmektedir. İbn Haldûn'a göre Gazâlî'nin filozoflara karşı reddiyelerine de yer verdiği eserlerinden sonra bu konuda ardından gelenlerce takip edilerek öne çıkarılan kişi ise mütekellim Fahreddin Râzî'dir. İbn Haldûn'un görüşleri hakkında bk. İbn Haldûn, **Mukaddime**, c.II, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 6. bs., İstanbul 2009, s.830-832.

mütekellimlerin öncüsü olmasının yanında, bu alanın zirve noktası olduğu da ifade edilmektedir.[175]

Gazâlî sonrasında ortaya çıktığı düşünülen bu etkileşim sürecinde Şehristânî'nin özgün yaklaşımının ancak mütekellimler arasındaki bir karşılaştırmayla anlaşılabileceği ifade edilebilir. Bu araştırma ise kendi sınırlılığı içinde az önce önemi üzerinde durulan konuyu sadece bir yönüyle incelemeye çalışacaktır.

4. Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin İlmî Kişiliği ve Düşünce Dünyası

İslâm düşünce tarihinin en önemli şahsiyetlerinden biri Ebû Hâmid Muhammed ibn Muhammed el-Gazâlî eş-Şâfî et-Tûsî(ö.1111)'dir. Yaklaşık dokuz yüz yıl önce ortaya koyduğu düşünceleriyle Gazâlî'nin, bugün hala eserleri üzerinden etkisini sürdürdüğü ifade edilmektedir.[176]

Döneminin zorlukları ve ortalama insan ömrü göz önüne alındığında, henüz orta yaşlarında vefat eden Gazâlî'nin bu zaman diliminde, sonraki dönemleri ve düşünce insanlarını önemli ölçüde etkileyen eserler kaleme aldığı görülmektedir.[177] Bu nedenle Gazâlî'nin sünnî gelenekte aşılamamış bir entelektüel olarak büyük İmamlar içinde[178] kabul edilmeyi ve İslâm düşüncesi üzerine yapılan araştırmalarda gündemde kalabilmeyi başardığını ifade etmek mümkündür. Bu konu bağlamında sunulan bazı değerlendirmelerde ise Gazâlî'nin başarısından öte daha sonraki dönemlerin istikrarsızlıkları ve siyasi anlamda hâkim otorite gücünün Gazâlî'nin yaşadığı süreçteki gibi entelektüel düşünceyi desteklemediğine dikkat çekilmektedir.[179]

Gazâlî, bugün İran sınırları içinde bulunan Horasan bölgesinin Tûs şehrinde dünyaya gelmiştir. Küçük yaşlarda iken babası vefat eden Gazâlî kardeşi ile birlikte babasının

---

[175] Toktaş, **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, s.67.
[176] Gazâlî düşüncesinin öncesi ile ilişkisi ve sonrasına etkileri hakkında bk. Hasan Aydın, **Gazzâlî Felsefesi ve İslâm Modernizmine Etkileri**, 7 Renk Basım Yayın, İstanbul 2012, s.315-322.
[177] Orman, a.g.e, giriş yazısı içinde; İlhan Kutluer bu durumu Gazâlî'ye değinilmeden İslâm felsefe tarihinin yazılamayacağını ifade ederek açıklamaktadır. bk. İlhan Kutluer, *"Gazzali ve Felsefe"*, **Gazzâlî Konuşmaları**, s.13.
[178] Hayrani Altıntaş, **Tasavvuf Tarihi**, AÜİFY Ankara 1986, s.91.
[179] Bu yaklaşıma göre *"Eğer Gazzâlî aşılamamışsa, bu Gazzali'nin kendi sorumlu olduğu bir durum değil, aksine ondan sonra kendi döneminin koşullarını kavrayamayan ve bu koşullar ekseninde yeni düşünceler geliştiremeyen düşünürlerin ve düşün insanlarını bu konuda desteklemeyen siyasal erklerin sorumlu olduğu bir durum olsa gerektir."* bk. Hasan Aydın, a.g.e, s.321-322.

sûfî bir arkadaşı Yûsuf Nessac'a eğitim hayatlarını sürdürmeleri üzerine emanet edilmiştir.[180] Eğitim hayatının ilk yıllarına Tûs ve Cürcan'da başlayan Gazâlî'nin başarıları ile ön plana çıkmaya başladığı dönem ise Nişabur'da İmâmü'l-Harameny Ebû'l-Meâli el-Cüveynî(ö.1085)'nin öğrencisi olduğu dönemdir.[181] Bu medresede Cüveynî'den kelâm, mantık ve felsefe[182] okuyan Gazâlî'nin, aynı dönemde Tûs ve Nişabur bölgesinde tasavvuf çevrelerinin hürmetini kazanmış Ebû Ali Farmedi(ö.1085)'den de ders aldığı ifade edilmektedir.[183]

Gazâlî'nin hayatında Büyük Selçuklu Devleti Veziri Nizâmü'l-Mülk(ö.1092)'ün ve İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde inşa ettirdiği Nizâmiye medreselerinin büyük önemi vardır.[184] Gazâlî, hocası Cüveynî'nin vefatından sonra Nişabur'dan ayrılmıştır. Gazâlî'nin, Nizâmü'l-Mülk'ün huzurunda birçok ilim erbabının katıldığı bir münazarada gösterdiği başarı ile vezir tarafından ilmi müşaviri ve baş hukukçusu olarak tayin edildiği ifade edilmektedir. Mütekellim bu görevinin ardından içinde yetiştiği Nizâmiye medreselerinin, en büyüğü olan Bağdat medresesine müderris olarak tayin edilmiştir.[185] Bu gelişmeden itibaren Hüccet'ül-İslâm ve Zeynü'd-Din gibi unvanlar verilen Gazâlî'nin Bağdat medresesinde kurduğu ders halkalarının genişlemeye başladığı, ulema ve halife tarafından da büyük iltifatlar gördüğü ifade edilmektedir.[186] Fakat bu dönem Gazâlî'nin iç dünyasında yaşadığı bazı huzurluklar sonucunda yaklaşık kırk yaşındayken kendi isteği ile sonlandırılmıştır.[187]

Döneminin en saygın uleması arasında kabul edilmenin ve yüksek makamların sahibi olmanın Gazâlî için tatmin ediciliğini kaybettiği ve hayatında yeni bir dönemin

---

[180] Taylan, **Anahatlarıyla İslâm Felsefesi**, s.246
[181] Bekir Karlığa, Gazâlî, **Tehâfüt**, *Gazâlî ve Tehâfüt'ül-Felâsife* bölümü içinde çevirmenin sunduğu *"Hayatı"* başlığı altında.
[182] İlyas Çelebi, *"İmâm Gazzâlî Kimdir?"*, **900. Vefat Yılında Uluslararası İmâm Gazzâlî Sempozyumu**, s.19.
[183] Gazâlî'nin tasavvufi eğilimine Tus'taki ilk öğrencilik döneminde de raslandığı ifade edilmektedir. Bu dönemin ardından Gazâlî'nin Nişabur'da eğitim aldığı yıllarında da kendisinde tasavvufi bir yön bulunduğuna ve burada ünlü mutasavvuf Kuşeyri'nin öğrenciliğinde bulunmuş Farmedi'den dersler aldığına işaret edilmektedir. Gazâlî'nin Nişabur'da tasavvufi bir çevre içinde bulunduğunu ifade eden Watt'a göre, Gazâlî bu dönemde sınırlı da olsa tasavvufi bir eğitim almıştır fakat daha sonra kelâm ve felsefe ile meşguliyetini artırarak bu alanı ihmal etmiştir. bk. W. Montgomery Watt, **Müslüman Aydın**, çev. Hanifi Özcan, Etüt Yayınları, 2. bs., Samsun 2003, s.28; Gazâlî'nin Nişabur dönemi hakkındaki benzer yaklaşım için bk. Aydın, a.g.e, s.35; Orman, a.g.e, s.37.
[184] Gazâlî'nin hayatındaki dönemler hakkında daha kapsamlı olarak sunulan kronolojik bigi için bk. Griffel, a.g.e, s.13-15.
[185] Orman, a.g.e, s.37.
[186] Karlığa, Gazâlî, **Tehâfüt**, *"Gazâlî ve Tehâfüt'ül-Felâsife"* bölümü içinde "*Hayatı*" başlığı altında.
[187] Gazâlî, **el-Munkiz min ed-Dalal**, çev. Hilmi Güngör, 2. bs., Maarif Basımevi, Ankara 1960, s.61.

başlangıcına sebep olduğu görülmektedir.[188] Ailesine yetecek kadarını bırakıp, bütün mal varlığını dağıtan Gazâlî, hac yolculuğuna çıktığını söyleyerek Bağdat'ı terk etmiştir.[189] Bağdat'tan Şam'a giden Gazâlî, buradaki zamanını Emevi camiinde itikâf ile geçirmiştir. Gazâlî Şam'dan Kudüs'e, buradan da hacca gitmiştir. Yolculuklarının sonunda Bağdat'a dönen Gazâlî artık kendisine sûfîyane bir yaşamı benimsemiştir. Gazâlî'nin böyle bir seçim yapmasında tasavvuf erbabının hallerini nübüvvet kandilinin ışığından aldıkları kanaatinin etkili olduğu görülmüştür.[190] Gazâlî Bağdat'ta kısa bir müddet ihyâ dersleri vermiştir. Bağdat'tan ikinci defa ayrılan Gazâlî önce Hemedan'a ardından da Tûs'a gitmiş ve inzivâya çekilmiştir. Yaklaşık on bir yıllık süreç sonunda[191] Nizâmü'l-Mülk'ün oğlu dönemin veziri Fahrü'l-Mülk(ö.1106)'ün ısrarı ve kendisinin de insanların yaşadıkları sıkıntıları görerek buna ihtiyaç olduğuna kanaat getirdikten sonra öğrenciliğinin geçtiği Nişabur Nizâmiye medresesinde derslerine tekrar başlama kararı almıştır.[192]

Bağdat'taki ilk müderrislik zamanı ile ders vermeye tekrar başladığı dönemi kendi iç dünyası açısından karşılaştıran Gazâlî, *"Ben eskiden insana mevki kazandıran ilmi yayıyordum. Sözümle, amelimle o ilme davet ediyordum. Maksadım, niyetim; mevki, şeref kazanmaktı. Fakat şimdi insana mevkii terk ettiren, rütbeden uzaklaşmayı öğreten ilme davet ediyorum. Niyetim, maksadım, arzum budur. Bu halim Allah'ın malumudur. Ben kendi nefsimi ve başkasını ıslah etmek istiyorum."*[193] ifadelerini kullanmaktadır. Bu ikinci tedris döneminin ardından Gazâlî, Tûs'a dönmüş ve evinin yanına yaptırdığı tekke ve medrese ile ilmî ve tasavvufî irşat çalışmalarına başlamıştır. Artık ömrünün son yıllarına yaklaşan Gazâlî'yi bu defa da Nizâmü'l-Mülk'ün diğer oğlu Ziyaü'l-Mülk, Bağdat Nizâmiye medresesine hocalık yapmak üzere davet edilmiştir. Fakat Gazâlî, yazdığı mektup ile ilerleyen yaşını mazeret göstererek affını dilemiş ve Bağdat'a gitmemiştir.[194]

---

[188] Gazâlî bu durumu kendisini içten içe saran şüphelerinin sevkettiği arayışı ile açıklamaktadır. Gazâlî bu süreçte yaşadıklarını el-Munkiz'de anlatmaktadır. Öğrencileri karşısında ve çevresiyle ilişkilerinde bu durumun yansımalarını sunan Gazâlî, doktorların kendisine fayda veremediğini çünkü bu durumunun kalbî bir hal olduğu sonucuna vardıklarını ifade eder. Gazâlî kendisi açısından çıkış yolunu ise Allah'a iltica etmekte bulduğunu söyler ve bu ilticanın başlangıcı olan kaçış hikâyesini içtenlikle anlatmaya başlar. bk. Gazâlî, **el-Munkiz**, s.60-61.
[189] Gazâlî, **el-Munkiz**, s.62, 63.
[190] Gazâlî, **el-Munkiz**, s.64.
[191] Gazâlî, **el-Munkiz**, s.82.
[192] Gazâlî, **el-Munkiz**, s.79.
[193] Gazâlî, **el-Munkiz**, s.82.
[194] Orman, a.g.e, s.50.

Ömrünün son yıllarındaki Gazâlî, Ebû Hanife(ö.767)'nin aleyhinde olduğu iddiaları sebebiyle Sultan Sencer(ö.1157) tarafından, konuya açıklık getirmek üzere davet edilmiştir. Yapılan görüşmede Sultan Sencer, kendisine nasihat etmesini istediği Gazâlî ile sohbette bulunmuştur.[195] Gazâlî'yi ders vermeye ikna edemeyen Sultan, görüşmenin akabinde onu memleketi Tûs'a göndermiştir. Kendi yaptırdığı dergâh ve medresede irşat çalışmalarına devam ederken vefat eden Gazâlî, Tûs'ta defnedilmiştir.[196]

Kendisine çok sayıda eser atfedilen Gazâlî'nin eserlerinin sayısı hala kesin bir şekilde bilinmemektedir. Bununla birlikte onun hayatı ve yaşadığı dönem hakkındaki araştırmalarda değinilen kişisel ve toplumsal yönlü mücadelesinin eserlerinin yazılma sebepleri olduğu üzerinde durulmaktadır.[197] Gazâlî başta kelâm, felsefe ve tasavvuf olmak üzere, devrinin tüm alanlarında eserler vermiştir. Ayrıca yaşadığı dönemde çok görülmeyen bir örnek olarak kendi otobiyografisini de yazan Gazâlî, bu eserinde iç dünyasında yaşadıklarının ve dönemin toplumsal şartlarının anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Bu eserinin bir diğer önemli yönü olarak da, Gazâlî'nin düşünce sistemini anlamak üzere yapılacak araştırmalarda adeta, *Gazâlî Düşüncesine Giriş* kitabı olarak değerlendirilebilecek olmasıdır.

Mütekellim hakkındaki araştırmalarda, onun kelâma dair amacının, ehlisünnet çizginin itikadi görüşlerini halka açıklamak ve diğer bâtıl mezheplerin temsilcilerine

---

[195] Gazâlî'nin hayatının son döneminde kendisinin İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin aleyhinde görüşler sunduğu iddiasıyla, dönemin Selçuklu Sultanı Sencer tarafından bu konu hakkında bilgi almak üzere görüşmesinin ardından konunun açıklığa kavuşması ve Sencer'in kendisinden talepte bulunması sonucunda Nasihat'ül-Müluk eserini kaleme aldığı bilinmektedir. İlim erbabına muhabbeti ve mütevazı kişiliği ile bilinen Sultan Sencer'in, Gazâlî ile görüşmesinde onu hürmetle karşıladığı ve kendi tahtına oturtarak dinlediği ifade edilmektedir. Eserin içeriği, bu konu hakkında Gazâlî'nin Sencer'e mektubu ve görüşmelerine dair detaylı bilgi için bk. Gazâlî, **Nasîhatü'l-Mülûk**, çev. Osman Şekerci, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2016; Abdurrahman Acar, *"Gazâlî ve Dönemi"*, s.103.

[196] Karlığa, Gazâlî, **Tehâfüt**, *Gazâlî ve Tehâfüt'ül-Felâsife* bölümü içinde.

[197] Bu durumun el-Munkiz'de Gazâlî'nin hayatına dair anlatılarında karşılaşılan iki önemli yönden biri olduğuna işaret edilmektedir. Buna göre Gazâlî'nin bireysel çabası ile ulaştığı tatminin ötesinde, toplumsalcı bir yönünün ortaya çıktığı üzerinde durulmaktadır. Daha fazla bilgi için bk. Fehrullah Terkan, *"Gazzali: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat"*, **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler**, s.292; Gazâlî'nin toplumsal bir çaba ile sunduğu projesi hakkında daha detaylı bir inceleme için bk. Aydın, a.g.e ; Gazâlî'nin bu yaklaşımı,*"din ilimlerini tasavvufi bir nefha ile candırmak istemesi"* şeklinde açıklanmakta ve ihyâ projesi olarak isimlendirilmektedir. Ayrıca onun, el-Mustasfa eserinin de yine bu çerçevede dini ilimler metodolojisi olarak kaleme alındığı ifade edilmektedir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Kutluer, *"Gazzâlî ve Felsefe"*, **Gazzâlî Konuşmaları**, s.13.

karşı da reddiyelerle savunmak olduğu üzerinde durulmaktadır.[198] Bu yönüyle Gazâlî'nin eserlerinde, özellikle dönemi için tehdit oluşturan Bâtınîlere karşı fikri mücadele içinde olduğu görülmektedir.

Gazâlî'nin eserlerinde sistemli bir şekilde ele alarak incelediği alanlar içinde felsefe önemli bir yer tutmaktadır. Mütekellimin üzerine yoğunlaştığı iki zümre olması bakımından, Bâtinîler ve filozoflar arasında da bir ilişki bulunduğu görüşünü taşıdığına dikkat çekilmektedir.[199] Gazâlî'nin felsefe alanında kaleme aldığı ilk eser filozofların görüşlerini açıkladığı Makâsıdü'l-Felâsife'dir. Mütekellim bu eserinin ardından, filozofları eleştirdiği Tehâfüt el-Felâsife ise onun bu alanda kaleme aldığı en etkili kitabı olarak kabul edilmektedir. Çünkü Gazâlî Tehâfüt eseriyle, İslâm dünyasında ve Batı düşüncesinde derin etkiler meydana getirmeyi başarmıştır. Bu eseri bağlamında Gazâlî, İslâm medeniyetinde felsefî düşüncenin gelişimini durdurduğu yönünde tenkit edilmiştir.[200]

Gazâlî'nin arayışlar içinde geçen ömrünün son durağı olan tasavvuf alanında da önemli eserleri bugüne ulaşmıştır. Onun en kıymetli eserleri arasında görülen İhyâu' Ulûmi'd-Din'de de tasavvufi düşüncelerine önemli ölçüde yer verdiği görülmektedir. İçeriğinde birçok konu hakkında bölümler bulunan eser, dört ciltten oluşmuş ve İslâm coğrafyasında yüzyıllardır ilgi görmüştür. İhyâu' Ulûmi'd-Din'i ömrünün son yıllarında yazan Gazâlî'nin, bu eseriyle toplumda dini ilimlerin doğru anlaşılmasını ve tasavvufî ahlâk düşüncesinin yerleşmesini amaçladığı üzerinde durulmuştur.

Mütekellimin hayatının ilk dönemlerinde Bâtınîlik ile giriştiği mücadelenin ardından ömrünün son yıllarında tasavvufa yönelmiş olması bakımından tenkitlere uğramıştır.

---

[198] Gazâlî'nin kelâma dair görüşlerinin hayatının farklı dönemlerinde, özellikle de son döneminde değiştiği yönünde tartışmalar bulunmaktadır. Demir, bu tartışmalar bağlamındaki değerlendirmesinde mütekellimin yaklaşımının ilk çıkışından itibaren aynı özellikleri koruduğu ve küllî ilim olarak gördüğü kelâm için kanaatinin özü itibariyle değişmediği düşüncesini sunmaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Osman Demir, *"Gazzâlî ve Kelâm"*, **Gazzâlî Konuşmaları**, s.240.

[199] Bu anlamda Gazâlî'nin, Batinilerin İslâm ümmetinin birliğine karşı bir engel olduğunu düşünerek onlarla mücadele ettiğine dikkat çekilmektedir. Buna göre Gazâlî'nin, çeşitli eserlerinde görüşlerini ele aldığı Batinilerle filozoflar arasında ciddi bir ilişki olduğu düşüncesini taşıdığı üzerinde durulmaktadır. Daha fazla bilgi için bk. Fehrullah Terkan, *"Üç Mesele - 2: Tanrı ve Cüz'ilere Dair Bilgisi"*, **Gazzâli Konuşmaları**, s.88-89; Gazâlî'nin, eserlerinde ilişkilerine değindiği ve Bâtinileri etkilediklerini söylediği İhvan-ı Safa hakkında daha fazla bigi için bk. Toktaş, *"İhvan-ı Safa: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset"*, **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler**, s.183-217.

[200] Bu düşüncenin tam tersi bakış açısına sahip yaklaşımlarda bulunmaktadır. Bu yönüyle Ülken, Gazâlî'nin İslâm düşüncesi içinde gerektiği gibi anlaşılamadığı üzerinde durur ve bunun sonucu olarak akli bilgiyle bağlarının koptuğuna işaret eder. Daha fazla bilgi için bk. Hilmi Ziya Ülken, **Felsefeye Giriş,** c.I, 2. bs., AÜİFY, Ankara 1963, s.74-75.

Bu bağlamda Gazâlî'ye, bir yandan Bâtınîlikle mücadele ederken diğer yandan da kendisinin, Bâtini yaklaşımın tasavvuf formunda meşrulaştırılarak İslâm düşüncesine dâhil edilmesinin öncülüğünde bulunduğu yönünde eleştiriler sunulmuştur. Bu eleştirilerin odak noktasında ise Gazâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr eserininin daha sonraki süreçte İbn Arabî ve takipçilerinin vahdet-i vücûd düşüncesine etkide bulunduğu kanaatinden kaynaklandığı görülmektedir [201]

Bu eleştirilerle karşılaştırıldığında, Gazâlî'nin tasavvufa dönük çabasının, özellikle Bâtınîliğin aşırılıklarına karşı rasyonel temelden hareketle irfânî bir bilgiyi hedeflediği yönündeki değerlendirmeler de, konu hakkındaki tartışmaya yeni bir boyut kazandırması bakımından gözden kaçırılmamalıdır.[202] Gazâlî'nin yaklaşımına bu açıdan bakılınca, aslında mütekellimin düşüncesinde aklı sadece Allah'a kul ederek özgürleştirme tavrının, Bâtınîlerin imamlarına kölelikten kurtarmaya yönelik olduğu öne çıkarılmaktadır.[203] Çok yönlü bir âlim olan Gazâlî'nin, tefsir, fıkıh, mantık ve devrinin diğer ilim alanları üzerine birçok eseri vardır. Eserlerinin sayısı ve bazı eserlerin kendisine nispeti ise hala araştırma konusudur.

5. Abdülkerîm bin Ahmed eş-Şehristânî'nin İlmî Kişiliği ve Düşünce Dünyası

Bugüne ulaşan eserleri çok fazla olmamasına rağmen, İslâm düşüncesine katkıları göz önünde bulundurulduğunda Şehristânî(1076-1153)'nin önemi daha anlaşılır hale gelmektedir. Bu konuda özellikle onun el-Mile'l ve'n-Nihal adlı eseri, İslâm dünyasındaki şöhreti açısından tanınmasına büyük katkı sağlamakla birlikte, Şehristânî'nin mütekellim kimliğini neredeyse gölgede bırakmıştır. Ayrıca onun az bilinen bir diğer özelliğinin de, felsefe alanında kaleme aldığı eserleriyle İslâm filozoflarına yönelttiği eleştirileridir. Böylece Şehristânî, kelâm, dinler ve mezhepler tarihi gibi alanların yanında felsefe ile de ilgilenmiş çok yönlü bir âlim olarak kabul edilmektedir.

---

[201] Mahmut Kaya, *"Gazzâlî Filozofları Tekfîr Etmekte Haklı mıydı?"*, **900. Vefât Yılında Uluslararası İmâm Gazzâlî Sempozyumu**, s.50-51.
[202] Mevlüt Uyanık, **İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması-Gazâlî Örneği**, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, s.114-119.
[203] Massino Campanini, "*Gazâlî*", **İslâm Felsefesi Tarihi**, c.I, s.310.

Şehristânî'nin Kitâbü'l-Musâra'a'sı ve el-Milel ve'n-Nihal'i başta olmak üzere, kendisi hakkında yapılan akademik çalışmalara da bu araştırma içinde başvurulacaktır. Musâra'a'nın incelenmesine geçmeden önce filozoflara yönelttiği eleştirileri üzerinden, hakkında yakın zamanlarda çok değerli araştırmalar yapılmış olan Şehristânî'nin ilmi kişiliği ve düşünce dünyası hakkında bilgi verilecektir.

Kendisi önemli bir tarihçi olarak şöhret bulmasına rağmen kaynaklarda Şehristânî'nin hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmadığı üzerinde durulmaktadır. Mütekellimin doğum tarihi hakkında, son dönemde yapılan araştırmalarda ise 467 yılının daha makul kabul edildiği görülmektedir. Bu dönemde aynı isimle anılan üç şehirden söz edilmekle birlikte, Şehristânî'nin Horasan'ın kuzeybatısında, bugünkü Türkmenistan sınırları içindeki Karakum çölüne yakın, Türkistan bölgesi, Şehristan şehrinde dünyaya geldiği kabul edilmektedir.[204] Şehristânî'nin ilk eğitim hayatına Şehristan'da başladığı ve bu dönemde onun çeşitli hocalardan mantık, matematik ve Arap dili edebiyatı eğitimi aldığı bilinmektedir. Bu ilk dönemin ardından Şehristânî'nin, zamanın önemli ilim merkezleri arasında gösterilen Nişabur'a giderek eğitim hayatını devam ettirdiği ve burada özellikle Eş'arî kelâm ekolünün önemli üstatlarından Ebû'l-Harameyn el-Cüveynî'nin öğrencilerinin kendisine hocalık yaptığı ifade edilmektedir.[205]

Mütekellimin yaşlı bir çağdaşı konumundaki Gazâlî ile ilişkisi göz önüne alındığında, bu kişilerin Gazâlî'nin öğrencilik dönemi arkadaşlarından Tûs Kadısı Şafii Fakihi Ebû'l Muzaffer Ahmed b. Muhammed el-Hafî'nin de aralarında bulunduğu seçkin âlimlerden oluştuğu görülmektedir. Şehristânî'nin bu âlimler içinde kelâm, cedel usulü ve felsefe okuduğu hocası Ebû'l-Kasım Süleyman b. Nasır el-Ensari'yi, "üstadımız ve imamımız" ifadeleri ile zikrettiği üzerinde durulmaktadır.[206] Ayrıca onun hocaları arasında, İslâm düşüncesinin önemli şahsiyetlerinden Abdülkerîm el-Kuşeyri'nin oğlu Ebû Nasr Abdürrahim'den de fıkıh ve fıkıh usulü alanlarında ders aldığı ifade edilmektedir. Böylesi seçkin bir topluluktan Nişabur'da bulunduğu dönemde eğitim alan Şehristânî'nin daha sonra da Harizm'e geçtiği bilinmektedir.

---

[204] Harman, "*Şehristânî*", s.467.
[205] Harman, "*Şehristânî*", s.467.
[206] Hakan Coşar, *"Nihayetü'l-İkdam'a Göre Şehristan'nin Felsefi Görüşleri"*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara 2003, s.18.

Şehristânî'nin Harizm'de dini ilimler, felsefe ve ahlâk alanlarında tahsil hayatını sürdürdüğü ifade edilmektedir.[207] Fakat Şehristânî'nin Harizm'e gitmeden önce Nişabur'da ne kadar kaldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, âlimin eğitim hayatının bu dönemde yetkin bir seviyeye ulaştığı üzerinde durulmaktadır. Bunun göstergesi olarak da kendisinin Harizm'de hocalık yaptığına işaret edilmektedir. Ayrıca burada bulunduğu sırada dini ilimler alanındaki yetkinliği sebebiyle, kendisine "Efdâl" ve "İmâm" unvanlarının verildiği belirtilmektedir.[208] Şehristânî'nin Harizm'de bulunduğu bu dönemde çeşitli seyahatlerinden söz edilmekte ve bu seyahatlerini Cürcan, Horasan ve Nişabur arasındaki bölgede gerçekleştirdiği ifade edilmektedir.[209]

Şehristânî'nin bu seyahatlerinin akabinde 510 yılında hac görevini yerine getirmek için Hicaz'a gittiği bilinmektedir. Mütekellim daha önceki seyahatleri sırasında kendisi ile tanıştığı ve çeşitli konularda fikir alışverişinde bulunduğu[210] devrinin önemli âlimlerinden Fakih Es'ad b. Muhammed el-Meyheni ile hac yolculuğu dönüşünde Bağdat'ta buluşmuş ve bu arkadaşının vasıtası ile de Bağdat Nizâmiye medresesinde ders vermeye başlamıştır.

Şehristânî Bağdat'ta kaldığı yaklaşık üç yıllık süre içinde Nizâmiye medresesinde hocalık yapmıştır. Bununla birlikte camilerde halka yönelik irşad çalışmaları ve vaazlarıyla da tanınan Şehristânî'nin, Bağdat halkının teveccüh ve muhabbetini kazandığı ifade edilmektedir. Ayrıca Şehristânî'nin, bu dönemde Bağdat'taki ilim meclislerinde bulunarak bölgenin seçkin âlimleri ile fikri münakaşalara ve ilmi münazaralara katıldığına değinilmektedir.[211]

Bağdat'tan 514 yılında ayrılan Şehristânî Horasan'a geçmiş ve Sultan Sencer'in veziri Ebû'l-Kasım Muhammed b. el-Muzaffer el-Mervezi'nin hizmetine girmiştir. Bu dönemde Divanü'r-Resail'de vezirin naibliği görevine getirilen Şehristânî'nin, Sultan Sencer ile yakınlık kurduğu ve sırdaşı olduğuna değinilmektedir.

---

[207] Şaban Kuzgun, *"eş-Şehristânî'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve 'el-Mile'l-ve'n-Nihal' İsimli Eserinin Dinler Tarihi İle İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi"*, **Erciyes Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi**, Kayseri 1985, Sayı II, s.180.
[208] Harman, "*Şehristânî*", s.467.
[209] Kuzgun, *a.g.m*, s.180.
[210] Aygün Akyol, "*Musâra'atü'l-Felâsife'ye Göre Şehristânî'nin Felsefi Görüşleri"*, Yüksek Lisans Tezi, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara 2003, s.7.
[211] Kuzgun, *a.g.m*, s.180.

Şehristânî'nin Horasan'da ne kadar kaldığı kesin olarak bilinmemekle beraber, burada bulunduğu süre içinde, en tanınmış eseri olan el-Mile'l ve'n-Nihal'i hazırladığı ve vezir Ebû'l-Kasım Muhammed b. el-Muzaffer el-Mervezi'ye ithaf ettiği ifade edilmektedir. Şehristânî'nin vezirin görevinden azledildiği 526 yılında buradan ayrıldığı ihtimali üzerinde durulmakta ve Horasan'dan Tirmiz'e geçtiği ifade edilmektedir.[212]

Şehristâni'nin, Tirmiz'de devrinin çeşitli ilimlerine ilgi duyan, âlimler ve filozoflara hürmet gösteren Nakib el-Eşraf Ebû'l-Kasım Ali bin Cafer el-Musevi (ö.1155)'nin hizmetine girdiği, kendisine el-Milel ve'n-Nihal adlı eserinin bir nüshasını sunduğu ve bu araştırmanın kaynakları içindeki, Kitâbü'l-Musâra'a adlı eserini de burada kaleme alarak el-Musevi'ye ithaf ettiği bilinmektedir.[213] Şehristânî'nin memleketi Şehristan'a ne zaman dönüş yaptığı kesin olarak bilinmemekle birlikte âlimin hayatının son yıllarını Şehristan'da geçirdiği ve burada 548 yılında vefat ettiği ifade edilmektedir.[214] Mütekellimin evlilik ve aile hayatına dair ayrıntılı bilgilerin bulunmadığına ve seçkin bir ilim adamı olmakla birlikte, öğrencilerinin sayısının çok az olduğuna işaret edilmektedir. Bu durum ise Şehristânî'nin yetişkinlik yaşlarından itibaren, eğitim öğretim faaliyetinden daha çok devlet hizmetinde bulunduğu şeklinde açıklanmaktadır.[215]

Şehristânî'nin yaşadığı dönemden bugüne kadar insanlarda uyandırabildiği şöhret ve ilgiyi diri tutabildiği, bunda ise eserlerinin payının büyük olduğu görülmektedir. Burada özellikle onun dinler, mezhepler ve felsefî doktrinler tarihi hakkında telif ettiği el-Mile'l ve'n-Nihal eseri öne çıkmaktadır. Fakat bu noktada, kendi dönemine kadar alanında yazılmış tek eser olma özelliğini taşıyan el-Mile'l ve'n-Nihal'in haklı başarısının, İslâm düşünce tarihinin çok yönlü bir âlimi olarak Şehristânî'nin diğer alanlardaki eserlerini gölgede bıraktığı görülmektedir. Bununla birlikte yakın dönemde yapılan çok kıymetli araştırma çalışmaları, Şehristânî'nin aynı zamanda önemli bir felsefe araştırmacısı olduğu ve eserlerinde bu alana sadece tarihçi olarak değil, eleştirel olarak da baktığının görülmesini sağlamıştır.

---

[212] Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihâl**, *"Şehristânî'nin Hayatı ve Eserleri"* bölümü içinde, s.17.
[213] Şehristânî, **Kitâbü'l-Musâra'a**, çev. Aygün Akyol - Aytekin Özel, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010, s.2.
[214] Harman, "*Şehristânî*", s.467.
[215] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, *"Şehristânî'nin Hayatı ve Eserleri"* bölümü içinde, s.18.

Şehristânî üzerine yapılan araştırmalar mütekellimin eserlerinin çeşitliliğini ortaya çıkarmaktadır. Fakat bununla birlikte, kaç eseri olduğu konusunda kesin bir sayı verilememektedir. Bu yöndeki araştırmalar göz önüne alındığı zaman Şehristânî'nin eserlerinin el yazması, matbu ve kaybolmuş eserler olarak tasnif edilebileceği üzerinde durulmaktadır.[216]

Şehristânî *el-Milel ve'n-Nihal* isimli eserinde dinler mezhepler ve felsefî doktrinleri incelemiştir. Mütekellim filozoflara ayırdığı bölüm içinde, antik Yunan filozoflarını üç başlık altında incelemiş ve dördüncü başlık altında da İslâm filozoflarına ait bilgi ve görüşlerini sunmuştur.[217] Eserin şöhreti ve önemi ise bu alanda yazılmış olan diğer eserlerden farklı bir metot ihtiva etmesine dayandırılmaktadır. Buna göre zamanında hazırlanmış eserlerin tamamı diğer dinler ve mezhepler karşısında İslâm'ın üstünlüğünü veya bir mezhebin görüşlerini savunurken, Şehristânî bütün bunlardan farklı olarak, tarafsız bir gözlemci tutumuyla bu alana dair bilgileri sunmuştur. Böylece Şehristânî'nin bu yöntemi onun eserini değerli kılan özgün yanı olarak kabul edilmiştir.

Mütekellimin bu yaklaşımı zaman zaman kendisinin tenkit edilmesine neden olduğu gibi, farklı mezheplere mensubiyeti açısından da ithamlara uğramasının asıl sebebi[218] olarak ifade edilmiştir.[219] Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'den sonra Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l-Kelâm eserini kaleme aldığı ve kelâm konularını felsefî bir bakış açısı ile incelediği bilinmektedir. Eserin birçok el yazma nüshası bugüne ulaşmıştır.

---

[216] Şehristânî'nin eserleri hakkında daha ayrıntılı bir tasnif için bk. Aygün Akyol, "*Musâra'atü'l-Felâsife'ye Göre Şehristânî'nin Felsefî Görüşleri"*, s.10-13.

[217] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.285-429.

[218] Şehristânîn'nin Mefâtîhu'l-Esrâr tefsirindeki yöntemi üzerine yapılan bir araştırmada, mütekellimin eserlerinde görülen ve genel tutumunu yansıtan bakış açısıyla, tefsirinde de karşılaşıldığı üzerinde durulmaktadır. Bu anlamda Şehristânî'nin kendine has bir tefsir yöntemi ortaya koyduğuna işaret edilmektedir. Mütekellimin mezhebi kimliği hakkındaki tartışmalara değinilen bölümde, Şehristânî'nin ehlibeyte sonsuz bir hürmet ve hayranlık beslediği için, bu kaynaklardan ulaşan rivayetlere önem verdiğine değinilmektedir. Bununla birlikte Şehristânî'nin tefsirinde, fıkıhta Şafiiliği ve itikatta da Eş'arîliği açısından muhalif bir görüşün ortaya çıkmadığı düşüncesi öne çıkarılmaktadır. Mütekellimin yaşadığı dönemde rakipleri tarafından yıpratılmak amacıyla, İsmâilî olduğu iddiasının ortaya atılabileceğine dikkat çekilmektedir. Ayrıca hakkındaki bu iddiaların tefsirinde temellendirilemediği görüşü sunulmakta ve bu konudaki tartışmaların asıl sebebinin Şehristânî'nin derin ilmi kişiliği ve kendine has yönteminden kaynaklandığına vurguda bulunulmaktadır. Daha fazla bilgi için bk. Demir, "*Şehristânî'nin Mefatihu'l-Esrar adlı Tefsirinde Yöntemi*", s.153-155.

[219] Kuzgun, *a.g.m*, s.183.

İngiliz şarkiyatçı Alpherd Guillaume tarafından tahkik edilerek 1934 yılında Londra'da neşredilmiştir.[220]

Şehristânî'nin son olarak neşredilen eserlerinden birisi ise *Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*'dır. Kur'an ilimleri hakkında bir mukaddime ile Fatiha ve Bakara sürelerinin tefsirini içermektedir. Muhammed Ali Arezşeb tarafından tahkik edilip, 2008 yılında Tahran'da iki cilt olarak yayınlanmıştır.[221] Eser Şehristânî hakkında yapılan yeni araştırmalar için kaynaklık oluşturmaktadır. Mütekellimin özellikle mezhebi bağlılığı konusunun bu eseri üzerinden tekrar gündeme geldiği görülmektedir.[222]

6. Eş'arî Kelâm Ekolü Çizgisinde Gazâlî ve Şehristânî İlişkisi

Gazâlî ve Şehristânî'nin çağdaş mütekellimler olduğunu ifade ederek bu konuya giriş yapmak mümkündür. Fakat Gazâlî, Şehristânî'den daha yaşlıdır ve birbirleri ile görüştükleri hakkında da bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca Şehristânî'nin hayatı hakkında Gazâlî'de raslanan oranda ayrıntılı bilgi de bulunmamaktadır. Bununla birlikte Gazâlî ve Şehristânî'nin, yaşadıkları coğrafyanın canlı bir ilim ve düşünce hattı olması ve her iki mütekellimin kelâm geleneği içinde Eş'arî ekole mensup oldukları da düşünüldüğünde aralarındaki ilişki daha anlaşılır bir hal almaktadır.

Gazâlî'nin Nişabur'da geçen öğrencilik hayatı sırasındaki arkadaşlarının, Şehristânî'nin hocaları olduğu yönündeki bilgiler, mütekellimlerin birbiriyle ilişkilerinin ortaya çıkmasına ışık tutmaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki, Gazâlî ve Şehristânî birbiriyle hiç görüşmemiş olsalar dahî, aralarındaki bu yönlü ilişkiler onları içinde yetiştikleri düşünce geleneği bakımından öğretmen ve öğrenci olarak değerlendirmeye müsaittir.

Bu döneme dair yapılan araştırmalarda, Gazâlî'nin erken dönem takipçileri arasında Es'ad el-Meyhenî(ö.1130/1133)'den önemle bahsedilmektedir. Meyhenî, daha önceki bölümlerde de değinildiği üzere, Şehristânî'nin Nizâmiye medreselerinde

---

[220] Coşar, *"Nihayetü'l-İkdam'a Göre Şehristânî'nin Felsefî Görüşleri"*, s.31.
[221] Öztürk, *a.g.m*, s.5.
[222] Eserin Şehristânî'ye aidiyeti ve mütekellimin mezhebi bağlamındaki görüşler konusunda daha ayrıntılı bilgi için bk. Öztürk, *a.g.e*; Ömer Dinç, *"Sünni-Şiî Tezleri Arasında Bir Kur'an Tarihi Okuması 'Şehristânî Örneği' "*, Usul İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı XXII, Temmuz-Aralık 2014.

çalışmaya başlamasında kendisine yardımcı olmuş önemli bir dostudur. Meyheni'yi aynı zamanda Gazâlî'nin etkili takipçileri arasında görerek Griffel'in bu konuya değinmesi, Şehristânî ve Gazâlî arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından büyük bir öneme sahiptir.[223]

Bu önem ise Şehristânî'nin Eş'arî gelenek içindeki bir mütekellim ve dinler tarihçisi olmasının yanında İbn Sînâ felsefesi hakkındaki donanımını ve bu alana yönelmesinde kendisi için etken unsurun ne olduğunu göstermesi bakımından ortaya çıkmaktadır. Çünkü Griffel Meyhenî'nin iyi bir İslâm hukukçusu olmasının yanında felsefe alanına ilgisi üzerinde de durmaktadır. Buna göre Meyhenî'nin, İbn Sînâ'nın öğrencilerinden birisi[224] ile çalışarak felsefe eğitimi aldığına ve Horasan'da filozofun düşüncelerinin yayılmasında önemli rol oynadığına değinilen Levkerî(ö.1109-1129)'nin öğrenciliğinde bulunduğu yönünde bilgiler aktarılmaktadır. Böylece Griffel için Meyhenî, kelâm medreselerinde ders vermesinin yanında, felsefeye de alâka gösteren İslâm âlimlerinin ilki olarak kabul edilmektedir.[225]

Şehristânî hakkında elde edilen bilgiler, Griffel'in araştırmasında Gazâlî takipçileri üzerine sunmuş olduğu bölümler ile birlikte değerlendirildiğinde, iki mütekellimin birbiriyle ilişkisi açısından yeni bir çerçevenin ortaya çıktığını göstermektedir. Buradan hareket edildiğinde ise mütekellimler arasındaki bu bağın birkaç yöne sahip olduğunu ve çeşitli sonuçlar doğurduğunu ifade etmek mümkün hale gelmektedir.

Bunlardan *ilki,* Gazâlî'nin doğu İslâm dünyasındaki en önemli takipçileri arasında görülen ve mütekellime bağlılığı, hakkındaki takdir ifadelerine yer verilerek sunulan Meyhenî ile ilişkisi bakımından Şehristânî'nin, Gazâlî'nin filozoflara dair kanaatlerinden ve hayatının ileri dönemindeki düşünce dünyasından haberdar olduğunun daha kuvvetli bir şekilde ifade edilebileceğidir. Bu durum ise Tehafüt'te Gazâlî'nin nasıl bir yaklaşım sunduğunun Şehristânî tarafından bilinerek Musâra'a'yı kaleme almayı tercih ettiği düşüncesini desteklekleyici kabul edilebilir bir sonucu ortaya çıkarmaktadır. Buradan hareket edildiğinde de Şehristânî'nin Musâra'a'yı

[223] Griffel, a.g.e, s.129
[224] İbn Sînâ'nın bu öğrencisinin Behmenyar olduğu ve İbn Sînâcı geleneğin ilerleyen süreçlerde Şiî İran ve Sünni Osmanlı düşüncesine aktarımında öğrencisi Levkeri ile sundukları katkıları hakkında bk. Mustakim Arıcı, *"İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr'ın Felsefe Tasavvuru"*, Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, cilt 15, sayı 28 (2010/1), s. 135-175.
[225] Griffel'in bu konuya yaklaşımı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Griffel, a.g.e, s.129-130.

Gazâlî'nin Tehafüt'ünü desteklemek ve çeşitli yönleriyle etkisini artırmak amacıyla kaleme aldığını ifade etmek mümkün hale gelmektedir.

Bu sonuçların *ikincisi* ise öteden beri Şehristânî ve filozoflara eleştirileri hakkında varlığı bilinen menfî yaklaşımın, aslında mütekellimin bu alandaki donanımı açısından peşin hükümcü bir tavırla görmezden gelindiğinin anlaşılması olarak ifade edilebilir.[226] Şehristânî ve filozoflara yönelttiği eleştirileri hakkında aynı yaklaşımın çeşitli araştırmalarda da farklı çevrelerde ortaya konulduğu görülmektedir.[227] Fakat bu yaklaşımlar karşısında, Şehristânî'nin felsefî birikiminin aslında basite indirgenemeyecek kaynaklardan kendisince edinildiği görülmektedir. Çünkü onun, bir yönüyle İbn Sînâ'nın öğrencilerine talebelik yapan ve diğer yönüyle de filozoflar karşısındaki eleştirileriyle İslâm düşüncesinde belirleyici bir konuma sahip olan Gazâlî'nin takipçisi Meyhenî ile ilişkisi dahî, bu anlamda yeterliliği bakımından önemli bir nokta olarak görülmeye müsaittir.

Böylece Şehristânî İslâm düşüncesinin iki önemli sîmâsı olması bakımından İbn Sînâ ve Gazâlî ile irtibatlı kişilerle de ilişkileri bulunan bir âlim konumuna gelmektedir. Bütün bu yönlerinin yanında, Şehristânî'nin yaşadığı coğrafyadaki ilmi çevrenin yüksek seviyesinin ve canlı yapısının da göz önünde bulundurulması ve bugün dahî alanında başvuru kaynağı kabul edilen el-Milel ve'n-Nihal gibi bir eseri kaleme aldığının bilinmesi, kendisi hakkındaki değerlendirmelerde önemle üzerinde durulması gereken unsurlar arasında bulunmaktadır.

Ayrıca Griffel'in çalışması Şehristânî ile Gazâlî ilişkisi bağlamında tekrar incelendiğinde ise Gazâlî'nin önemli takipçileri arasında zikredilen isimlerin çok azının kendisi ile hayatında görüşebildikleri üzerinde durulduğu ile karşılaşılmaktadır. Bu bağlamda Gazâlî ve Şehristânî hakkında yukarıda değinilen

---

[226] Yıldırım Şehristânî'nin eserinin hiçbir yerinde Gazâlî'yi ve Tehafüt'ü anmamasına dikkat çekmektedir. Ayrıca bu konu bağlamında sunduğu dipnotlar içindeki aktarımında da Beyhakî ile arasında geçen bir görüşmeye yer vererek, Şehristânî'nin felsefe ile ilişkisi ve filozofları eleştirilerinin yaşadığı dönemden itibaren Gazâlî ile karşılaştırıldığına ve bu durumun kendisi tarafından hoş karşılanmadığına dikkat çekmektedir. Bu aktarımı ve değerlendirmeleri için bk. Yıldırım, *"Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi"*, s. 39-40.

[227] Demirkol Şehristânî'nin eleştirileri ve Tûsî'nin bu eleştirilere karşı yazdığı eserinde nasıl bir bakış açısına sahip olduğu hakkında *"Bu eser, felsefeyi kavramamış olan birisinin tenkidlerine karşı yazılmış olduğu için daha ziyade muarızını kınama ve düzeltme doludur."* ifadelerine yer vermektedir. Buna göre Demirkol, Tûsî'nin Şehristânî karşısında, Râzî'ye cevap olarak yazdığı kitabındaki ilmi yaklaşımından da Konevî ile mektuplaşmalarındaki nezâketinden de uzak bir küçümseyicilik içinde olduğu üzerinde durmaktadır. Konu hakkında daha fazla bilgi için bk. Demirkol, a.g.e, s. 36-37.

öğretmen-öğrenci ilişkisinin farklı örneklerinin de bulunduğunu ifade etmenin mümkün hale geldiği görülmektedir.[228]

İslâm düşüncesine etkisi bakımından Gazâlî'nin, felsefî yaklaşıma karşı kelâm geleneği içindeki ilk kırılmaların yansımalarını, hocası Cüveynî'nin Eş'arî kelâmına getirdiği yöntem eleştirilerinde gördüğü ve onun işaret ettiği yönde[229] çalışmalarını amaçlandırdığı ifade edilmektedir.[230] Böylece bu dönemde İslam toplumunda, İbn Sînâ'nın şahsında felsefe ve filozoflara yönelik ortaya çıktığı üzerinde durulan ilgi karşısında, mütekellimlerde oluşan refleksin Cüveynî'den öğrencisi Gazâlî'ye aktarıldığı üzerinde durmak mümkün hale gelmektedir. Mütekellimlerde filozoflara karşı oluşan bu tepkinin nedeninin ise antik Yunana dayanan felsefenin İslâm'a ait olmadığı kanaatini taşımalarından kaynaklandığına işaret edilmektedir.[231]

Gazâlî'nin, filozofların şahsında ortaya koyduğu eleştirilerinin bir yönüyle de, döneminin entelektüel çevresine dönük olduğunu düşünmek mümkündür. Gazâlî bu konuda mütekellimlere yönelik tavrını eserlerindeki ifadelerinde açıkça sunmaktadır. Fakat bununla birlikte, Gazâlî'nin mütekellimlere karşı bu tavrının, filozoflara eleştirileri karşısında daha farklı bir yöne sahip olduğu da dikkat çekmektedir. Çünkü Gazâlî'nin, mütekellimleri alanlarına dair gerekli özeni göstermedikleri için hedef seçtiği ve bunun sonucunda da filozofların kendilerine halk nazarında daha yüksek bir konum elde etme imkânı buldukarı yönünde eleştirdiği görülmektedir. Buradan hareketle filozofların yaklaşımlarının kendilerini halktan ve ulemâdan daha farklı bir düzey ve konumda görmelerinin, Gazâlî için eleştirilmelerindeki bir diğer yöne zemin oluşturduğuna işaret edilmektedir.[232]

---

[228] Griffel bu yönde sunulabilecek örnekler arasında Muhammed b. Yahyâ el-Cenzî(ö.1154)'nin talebeleri ile çalışmış olması bakımından Râzî'nin de İslâm tarihçilerinin eserlerinde Gazâlî'nin eğitim geleneği ile bağlantısına dikkat çektiklerini aktarmaktadır. Griffel, a.g.e, s.135-136; Râzî ve Gazâlî ilişkisini bu yönde ele alması bakımından ayrıca bk. Altaş, **Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s.50.

[229] Gazâlî'nin kelâmcı kişiliğinin Cüveynî'nin etkisinden bağımsız düşünülemeyeceği ve bu yönüyle de onun bu alanda tam anlamıyla özgün kabul edilemeyeceği hakkında bk. İlhan Kutluer, **"Gazzâlî ve Felsefe"**, s.14-15.

[230] Türker, *a.g.m*, s.1-23.

[231] İslâm filozofarının antik Yunan felsefesini yöntemleri açısından kabülleri hakkında bk. Süleyman Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, Dergâh Yayınları, 11.Baskı, İstanbul 2017, s.195.

[232] Bu konunun mütekellim açısından önemini *"Gazâlî'ye göre filozofların en büyük hatası artık değişimin mümkün olmadığı yakını ve zaruri bilginin elde edilmeyi temin eden burhan burhan yöntemini dini meselelerde kullanmaktan kaçınmalarından kaynaklanır. Ayrıca felsefecilerin kendilerini elit/havas olarak görmelerini, nassların hakikatini kendilerinin kavradıklarını, nassların zahirlerinin halka yönelik semboller olduğunu söylemelerinin hiçbir anlamı olmadığını belirtir."* cümleleriyle sunulmaktadır. Dafa fazla bilgi için bk. Uyanık, a.g.e, s.122.

Felsefenin İslâm coğrafyasında ortaya çıkan yeni bir geleneğin esaslarını oluşturduğu ve bu coğrafyanın Müslümanları tarafından saygı duyulan filozoflarca, İslâm ile çatışmayan ve birbirini doğrulayarak tamamlayan bir bütünleştirme içinde sunulmasının, dinin esalarını savunmak amacıyla ortaya çıkmış olan kelâm ilmi âlimlerini, halk nazarında filozoflar hakkındaki gerçeğin zannedilenin tam tersi yönde olduğunu insanlara göstermek gayesiyle çaba sarf etmeye sevkettiği üzerinde durmak mümkündür.

Bu çerçeveden hareket edildiğinde ise filozofların sunduğu antik Yunan temelli felsefenin, o döneme kadar ki İslâm düşüncesinin, kendi içinde karşılaştığı ve aslında felsefeye olan ilgiyi de bir yönüyle besleyen unsurlar arasında sayılabilmekle birlikte, içerideki fikir ayrılıklarından farklı olarak olayları yorumlamada dışarıdan etki eden bir düşünce sistematiği olma özelliği gösterdiği görülmektedir.[233]

Konu mütekellimlerce bu yönüyle değerlendirildiğinde, antik Yunan felsefesi temelli eklektik meşşâî ekolün doğurduğu etkiyi, aslında İslâm toplumunu oluşturan Müslümanların yanında gayri Müslimlerin de kendi aralarında yaşadıkları sıkıntıların giderilmesinde etken bir pozisyona taşıdığı kanaatine ulaştıkları sonucuna varmak mümkündür.

Bu durumun doğurduğu netice ise yine mütekellimlerce, vahyin temellendirmesi ile oluşan akidenin her müslümanı en kesin şekilde bağlayan bir esas olarak İslâm'ı son İlâhî ve evrensel din konumunda iken antik Yunan düşüncesi karşısında edilgen bir pozisyona indirgediği ve bir anlamda İlâhî olan dinin karşısında beşerî olan felsefeyi öne geçirdiği algısına yol açtığı ve karşı müdahaleyi gerekli görmelerini düşündürdüğü yönünde ifade edilebilir. Mütekellimler açısından bu durumun, aynı zamanda ilk ortaya çıkışından itibaren hiçbir inanç ve medeniyetin kendisi karşısında hiçbir yönden ve hiçbir anlamda belirleyiciliğini ve üstünlüğünü kabul etmemiş olan

[233] Bu bağlamda Gazâlî'nin tavrı, filozofların felsefî yaklaşımıyla geleneksel din anlayışı arasında görülmekte ve çatışmanın yansıması olarak yorumlanmaktadır. Daha fazla bilgi için bk. Fehrullah Terkan, **Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine**, Elis Yayınları, Ankara 2007, s.133.

İslâm dini ve Müslümanlar için bir kırılma anlamı ifade etiğini düşünmek de mümkün hale gelmektedir.[234]

Kuşkusuz bu ifadelerdeki yaklaşım, filozofların düşüncelerinin böyle bir gayeye hizmet ettiği görüşünün sunulması olmadığı gibi mütekellim çevrelerin de amacına yönelik yaklaşımını kesin anlamda bu düşünce çerçevesine indirgemek değildir. Fakat bununla birlikte filozoflara yönelik ilginin gelişimi karşısında mütekellimlerin eleştirileri tarihsel süreç içinde incelendiğinde, özellikle Gazâlî ve Şehristânî'nin yukarıda sunulan bakış açısından çok da uzak bir amaçla yola çıkmadıklarının görülebileceği üzerinde durmak mümkündür.

Gazâlî ve Şehristânî'nin felsefeye karşı tutumlarının yukarıdaki ifadelerde özellikle diğer eleştirel yaklaşımlardan ayrılmasının sebebini ise onların topyekün halinde felsefe ve felsefî geleneği yok saymak, dışlamak ve yıkmak amacını taşımadıkları düşüncesinden kaynaklanmaktadır.[235]

Gazâlî'nin amacını bir mütekellim yaklaşımıyla daha çok akıl merkezli felsefe ile nakil merkezli dinin sınırlarını çizmek ve bu sınırlı alanlar arasındaki etkileşimin oranını belirlemek şeklinde ifade etmek mümkündür. Burada onun çabasının, vahiy temelli bir bakış açısı içerisinde özellikle felsefenin metafizik alanla ilgili problemlerini çözümleme amacına dönük olduğu görülmektedir.

Dolayısı ile Gazâlî, vahiy ile aklın problemlerini çözme çabası, felsefenin sorunlarını bu eksende ele alışı ve bu bakış açısının yerleştirilmesi bakımından, kendisinin oluşturduğu sisteminin takipçileri tarafından sürdürülmesi ile bu dönemde felsefe ve kelâmın iç içe geçmesini, tarihsel süreç içinde düşünce gelişiminin bir sonucu olarak sağlamış görünmektedir.[236] Fakat bunun yanında Gazâlî'nin bu alana yönelmesinin

---

[234] Konuya Gazâlî açısından bu noktadan bakıldığında, onun düşüncesinin merkezinde dinin bulunduğu üzerinde durulmaktadır. Bu yönüyle incelendiğinde ise din, İslâm ümmetinin tamamı için varoluşsal bir temel teşkil etmektedir. Bu varoluşsal temelin öneminin ise Gazâlî açısından ümmetin birliği anlamını taşıdığına dikkat çekilmektedir. Daha fazla bilgi için bk. Terkan, *"Üç Mesele - 2: Tanrı ve Cüz'ilere Dair Bilgisi"*, **Gazzâlî Konuşmaları**, s.88.

[235] Düşünce tarihinde felsefeye karşı bu amaçla getirilen eleştiriler hakkında bk. Toktaş, **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**; Ayrıca Gazâlî'nin ilmî kişiliği açısından felsefeye ve diğer bilimlere bakışı hakkında bk. Alper, *"Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı mıydı ?"*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, sayı: 4; Gürbüz Deniz, *"Gazâlî'yi Anlamanın Usûlü"*, **Diyanet İlmî Dergi "Gazâlî Özel Sayısı"**, c.XLVII, sayı 3, Ankara 2011

[236] Taylan, **Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri**, İfav Yayınları, 3.bs., İstanbul 2013, s.168.

ve kendisinden sonra da kelâm çevreleri tarafından sürdürülen yaklaşımın temelinde, mütekellimin devlet otoritesi tarafından görevlendirilmesinin bulunduğu da ifade edilmektedir.[237]

Filozoflara eleştirilerini sunduğu eserlerinden hareketle Şehristânî için öne çıkarılan yönler ise Gazâlî sonrasında kendisini takip eden ilk mütekellim oluşu ve Gazâlî'den farkının da filozofları onun verdiği hükme tabii tutmaması olarak özetlenmektedir. Konuları bakımından ortak özellikleri bulunmakla beraber, Şehristânî'nin Gazâlî'ye hiç atıfta bulunmadan ve tamamen özgün bir uslub ile ortaya koyduğu üzerinde durulan eleştirilerinin bulunduğuna da değinilmektedir.[238]

[237] Deniz, "*Ebu Hâmid el-Gazzâlî ve Tehafüt'ü*", s. 434-435.
[238] Şehristâni'nin Gazâli hakkında bu eserinde sunduğu düşünülen yaklaşımı için bk. Akyol, "*Musâra'atü'l-Felâsife'ye Göre Şehristânî'nin Felsefî Görüşleri"*; Yıldırım, *"Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi"*.

İKİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ ve ŞEHRİSTÂNÎ'NİN AMAÇLARI ve YÖNTEMLERİ BAKIMINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

Mütekellimlerin yöntemlerinin, onlarının amaçları doğrultusunda ortaya çıktığı görülmektedir. Buradan hareketle öncelikli olarak mütekellimlerin amaçları sunulacaktır. Bu bölümün ardından mütekellimlerin yöntemlerine karşılaştırmalı olarak yer verilecektir.

1. Filozoflar ve Mütekellimlerin Bakış Açıları

Mütekellimlerin eleştirilerinde ortak yaklaşım sergiledikleri alanların başında varlık meselesi gelmektedir. Bu meselenin insanlığın düşünce tarihinde her dönem önemini yitirmeden tartışılmaya devam edildiği[239] göz önüne alındığında ve İbn Sînâ'nın temsil ettiği meşşâî ekolün de sistemini varlık konusu çevresinde oluşturduğu[240] düşünüldüğünde, mütekellimlerin yaklaşımlarının söz konusu bu durumun gayet doğal bir sonucu olduğunu ifade etmek mümkün hale gelmektedir.

Varlık konusunun filozoflar ve mütekellimler açısından, onların diğer düşüncelerinin de esaslarını oluşturduğu görülmektedir. Bu durumun yansıması ise Gazâlî'nin Tehâfüt'teki birçok farklı başlıklar altında incelediği meselelerin nihayetinde, filozofların varlık görüşü ile eleştirilerinin sonuç bölümünde bağ kurmasında kendisini göstermektedir. Öte yandan Şehristânî'nin yaklaşımınında da, eleştirilerini varlık meselesi üzerine temellendirmesi ve buradan hareketle her konu içinde bu meseleye dair bağlantılar kurarak örüntülemesi bakımından Gazâlî'deki benzer durumla karşılaşılmaktadır.

Mütekellimler tarafından, filozofların varlık konusundaki düşüncelerinin ve genel felsefelerinin, büyük ölçüde antik Yunan filozoflarının etkisiyle ortaya çıktığını

[239] Süleyman Hayri Bolay, **Felsefe'ye Giriş**, Akçağ Yayınları, 4. bs., Ankara 2012, s.140
[240] Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s.221.

düşündükleri görülmektedir. Meşşâî sistem incelendiğinde ise mütekellimlerin bu görüşlerinde haklı olduklarını ifade etmek mümkün hale gelmektedir.[241]

Kuşkusuz varlık konusunun düşünce tarihi açısından taşıdığı önemin, kelâm ilminin konusu ve amacı göz önüne alındığı zaman, mütekellimler için de geçerli olduğu açıktır. Mütekellimler ve filozofların bu önemli mesele hakkındaki tartışmalarının ise varlık konusunda kendilerine çıkış noktası belirledikleri kaynak kabullerinden meydana geldiği görülmektedir. Çünkü kelâm âlimleri, filozofların aksine bu meselenin, felsefî ilimler açısından değil, dinin asli kaynakları açısından ele alınması gerektiğini düşünmektedirler.[242] Bu açıdan bakıldığında filozofların din ve felsefeyi uzlaştırma çabalarına karşı mütekellimlerin eleştirilerinin temelinde yatan tavrın asıl sebebiyle karşılaşılmaktadır.

Gazâlî ve Şehristânî'ye göre filozofların bu meseledeki ilk hataları, Kur'ân'da varlığın Yüce Allah tarafından yoktan yaratıldığının ayetlerde açıkça belirtilmesine rağmen, filozofların farklı bir açıklamaya girişmiş olmalarıdır. Mütekellimler bu yoktan yaratılışın, Yüce Allah'ın ilmi, iradesi ve kudreti içinde, dilediği zaman ve özellikte ortaya çıkabileceği üzerinde durmaktadırlar.

Gazâlî ve Şehristânî sonrasında kelâm ve felsefenin yöntemlerini uzlaştırarak yeni bir yaklaşım ortaya koymaya çalışan Râzî ise bu çerçevede iki önemli nokta üzerinde durmaktadır. Ona göre bu noktaların *ilki*, Zorunlu Varlık'ın Fail-i Muhtar olarak kabul edilmesidir ki, böylece İbn Sînâ ve filozofların sudûr nazariyesi de reddedilmektedir. Fakat Râzî üzerinde durduğu *ikinci* noktada ise mütekellimlere yönelik bir eleştiri getirmektedir. Onun bu eleştirisini ise yoktan yaratmanın sadece vahye dayandırılarak açıklanması karşısında sunduğu görülmektedir.[243]

Bu anlamda varlık[244] meselesi, varlığın tanımı ve tasnifi ile başlayarak Zorunlu Varlık'ın mümkün varlık ile ilişkisini ve Zorunlu Varlık'ın sıfatlarını da içine alan geniş bir içeriğe sahiptir ki, mütekellimlere göre filozofların görüşlerindeki tüm

---

[241] Taylan, **Anahatlarıyla İslâm Felsefesi**, s.145.
[242] Ulvi Murat Kılavuz/Ahmet Saim Kılavuz, **Kelâm'a Giriş**, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s.11-12.
[243] Altaş, **Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s.509.
[244] Varlık/Vücûd kavramı hakında daha fazla bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, **DİA**, "*Vücûd*", c.XLIII, İstanbul 2013, s. 136-137; İslam düşüncesinde mantık ve felsefe terimi olarak Varlık/Vücûd hakkında bk. Ali Durusoy, *"Vücûd"*, **DİA**, c.XLIII, İstanbul 2013, s.137-139.

çelişkilerin ve tutarsızlıkların çıkışı da kendisini burada göstermektedir. Konunun bu yönüyle değerlendirilmesi sonucunda da düşünce tarihi içinde mütekellimlerin filozoflara karşı sundukları eleştirilerinin genellikle onların felsefî bir tutumdan çok, *mütekellim – kelâmcı* tavrı takındıkları şeklinde yorumlanmaktadır.

Düşüncede felsefî bakış açısının merkeze alındığı bu yaklaşım tarafından, mütekellimlerin bu yönüyle eleştirilmelerinin haklı görülmesi mümkündür. Fakat burada mütekellimlerin düşünce sisteminin temelini, dini esasların oluşturduğu göz önüne alınınca, filozofları tenkitlerinin ve bu tenkitlerinde kendilerince haklılıklarının anlaşılmasıyla da, doğal bir sonuç olarak karşılaşılmaktadır. Çünkü sonlu dünya ve sonrasındaki sonsuz ahiret hayatında, insanların mutluluğu elde edebilmesi için filozofların, metafiziği burhan metoduna dayalı felsefe kabulleriyle[245] yorumlamalarının aksine, mütekellimlerin anlama ve yorumlama çabalarında Şer'î esasları kabul ettikleri çerçeve içinde diğer unsurlara da yer açtıkları görülmektedir.[246]

Mütekellimlerin varlık meselesinde filozofları eleştirdiği ve üzerinde özellikle durduğu diğer bir konu da, eşyanın içinde mevcut olduğu âlemin varlığı konusudur. Çünkü onlara göre filozoflar bu konuda çeşitli hatalara düşmüşlerdir. Mütekellimlere göre bu hatalarından biri olarak âlemin varlığının ezeliliği ve hadisliği meselesi öne çıkmaktadır.

Gazâlî bu konuda filozofların âlemi ezeli kabul etmelerinden hareketle, şeriat dairesinin dışına çıktıkları sonucuna varmaktadır.[247] Şehristânî ise filozofların bu konuda düştüklerini düşündüğü hataları İslâm'ın ana kaynağı olan Kur'an ayetlerini sunarak ortaya koymaya çalışmaktadır.[248] Bu yönüyle bakıldığında her iki mütekellimin yaklaşımlarının metot olarak aynı olduğunu ifade etmek mümkündür. Fakat mütekellimler açısından bu anlamda ortaya çıkan farkın, kendileri tarafından varılan sonucun sunum tercihleri açısından değişiklik gösterdiği ile karşılaşılmaktadır. Mütekellimlerin bu yaklaşımlarında ise onların kendilerine seçtikleri amaç ve yöntemlerinin belirleyici anlamda önem kazandığı görülmektedir.

---

[245] Uludağ, a.g.e, s.194-195.
[246] Bolay, a.g.e, s.33.
[247] Gazâlî, **Tehâfüt'ül-Felasife**, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s.212.
[248] Şehristânî, **Musâra'a**, s.55.

Mütekellimlerin karşılaştırılması hakkında Gazâlî'nin amacının toplumsal bir yöne sahip olduğu üzerinde duran araştırmacıların görüşü[249], Şehristânî'nin hedefinin daha felsefî kaygılara dönük[250] olduğu ve bu bakımdan da bireysel değerlendirilebileceği düşüncesini sunan araştırmacıların yorumlarıyla birlikte incelendiğinde, Gazâlî hakkında varılan sonucun haklılığının ortaya çıktığı düşünülebilir. Ayrıca mütekellimlerin bu yönüyle değerlendirilmelerinin bir yansıması olarak da, Şehristânî'nin eleştirel tutumunun Gazâlî'den ayrıldığı noktaya işaret ederek, kendisinin özgün yönüyle örtüştüğünün anlaşılmasını kolaylaştırdığı da ifade edilebilir. Fakat bu bağlamda Şehristânî'nin çabasının, filozoflar karşısında Gazâlî'nin ortaya çıkardığı etkiyi, destekleyerek daha da artırmak amacına dönük olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu durum, Gazâlî'nin filozoflara dönük eleştirilerinin daha çok Aristo düşüncesi merkezinde sunulurken, Şehristânî'nin eleştirilerinin yeni Eflatuncu yönlerde ortaya çıkmasında kendisini göstermektedir. Bu noktada ise Gazâlî ve Şehristânî'nin filozoflara karşı eleştirilerinde farklı yönleri öne çıkardıkları fakat aynı amaçta buluştuklarını ile karşılaşılmaktadır.

Mütekellimler hakkındaki bu ortak noktanın yanında kuşkusuz Şehristânî'yi Gazâlî'den ayıran en önemli yönü, İbn Sînâ'nın dinin dışına çıktığı hükmünü ifade etmemesidir. Fakat Şehristânî açısından, bu konudaki eleştirilerinde göz ardı edilmemesi gereken bir diğer husus da, kendi tercih ettiği görüşlerini sunarken filozoflar hakkında kullandığı ve onlara *dinden çıktılar* demenin dışında, birçok ifadesiyle eserini okuyanların zihinlerinde bu düşüncenin oluşmasına zemin hazırlayan yaklaşımıdır. Bu açıdan mütekellimlerin ifadeleri karşılaştırıldığı zaman, aslında onların çok da farklı bir tutum takınmadıkları sonucuna ulaşılmaktadır.

İbn Sînâ'nın temsil ettiği meşşâî geleneğin din ve felsefe arasında bir uzlaştırma çabası taşıdığı bilinmektedir. Gazâlî, İbn Sînâ'nın şahsında filozofların özellikle İlâhiyâta dair görüşlerini eleştirmektedir. Gazâlî'nin eleştirilerinde asıl hedefin ise din ve felsefeye yaklaşımlarından hareketle, filozofların uzlaştırma çabasının olduğu görülmektedir. Bu anlamda eleştirilerinden hareketle aynı tutum ile Şehristânî'de de karşılaşıldığı dikkat çekmektedir. Fakat bununla birlikte Şehristânî filozofların özellikle Zorunlu Varlık'ın Zâtı bağlamındaki görüşleri üzerinde durmaktadır.

[249] Orman, a.g.e, s.63.
[250] Yıldırım, *"Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi"*, s.41.

Mütekellimler arasında ortaya çıkan bu eleştirel konuların kapsam farklılığına rağmen, onların ortak bakış açılarından hareketle, metafizik alana dair görüşlerinin bir arada sunulabileceği görülmektedir. Bu bağlamda öncelikle Gazâlî'nin eleştirilerine yer verilmesinin bir diğer nedeni olarak, Cüveynî sonrası bu dönemde Eş'arîlik içinde gelişen düşüncenin, mütekellimde ortaya çıkan temsiliyetiyle ilgilidir.

Mütekellimlerin filozofların din ve felsefeyi uzlaştırma çabalarına karşı eleştirilerinin temelinde, felsefe ve temsilcisi oldukları kelâm geleneklerinin kendilerini dayandırdıkları kaynak farklılığı olduğuna burada bir kez daha dikkat çekmek gerekmektedir. Buna göre Gazâlî ve Şehristânî, din olarak İslâm'ın bütün meseleler için ana kaynağının Kur'an ve Peygamberin(sav) sünneti olduğu ve ancak bu doğrultuda belirlenmiş olan iman esaslarının Müslümanlar tarafından kabul edilerek inanılabileceği üzerinde durmaktadırlar. Bununla birlikte mütekellimler, insan aklının ürünü olan felsefenin, yaşadıkları hayatın içinde insanların ihtiyaç duydukları noktalarda, kendilerine müsbet ilimler olarak çözüm üretmesini de değerli görmektedirler. Çünkü onlar için bu konu dinin alanı dışındadır ve İlâhiyat ile ilişkisi de bulunmamaktadır.

Gazâlî akıl ve din arasındaki bu dengeyi gözetmeksizin hareket edenlerin yanlış yolda olduklarını açıkladıktan sonra bu yanlışı bilinçli bir şekilde kendi tercihleri ile ortaya koyanlar olduğu üzerinde durmaktadır. Gazâlî'ye göre bunlar arasındaki bir zümreyi de filozoflar oluşturmaktadır. Filozoflar, felsefe ile dini uzlaştırma konusundaki tutumları sebebiyle tam da bu noktada Gazâlî tarafından, açık ve anlaşılır olmalarına rağmen Kur'an ayetlerinin ihtiva ettiği anlamlara zıt görüşler taşıyan ve bu görüşlerini de bozuk te'villerle Kur'an'a uygun hale getirmeye çalışan, bu nedenle de dinden çıktığı hükmüne varılan kişiler arasına dâhil edilirler.[251]

Şehristânî'nin de filozofların din ve felsefeyi uzlaştırma çabasıyla sundukları düşüncelerine yönelik eleştirileri incelendikten sonra, mütekellimin bu konuda İbn Sînâ ve filozofları başarılı bulduğunu söylemenin imkânsız hale geldiği görülmektedir. Bununla birlikte genel yaklaşımı açısından Şehristânî, Gazâlî'nin çok

[251] Gazâli, **el-İktisâd fi'l-İtikâd**, çev. Abdulhalık Duran, Hikmet Neş., İstanbul 2010, s.337.

şiddetli bir şekilde kullandığı dışlayıcı dilden farklı olarak, İbn Sînâ ile ortak yönlere vurgu yapmaya ve eleştirlerinde daha yumuşak bir tutum takınmaya çalışan bir izlenim vermektedir. Mütekellimin bu yaklaşımı bazen İbn Sînâ'nın ifadelerinde çelişik görülen hususların, filozofun söylemek istediğinin açıklanarak ortadan kaldırılabileceğini düşünerek yaptığı yorumlarında kendisini göstermektedir.[252]

Şehristânî'nin filozoflara yönelik eleştirilerinden hareketle, mütekellimin görüşlerinin Eş'arî kelâm geleneği ile örtüştüğü ve bu alandaki eserleri ile bütünlük oluşturduğu ifade edilmektedir.[253] Konu bu yönüyle incelendiğinde de onun yaklaşımının, öncüsü konumundaki Gazâlî ile yakınlığının daha anlaşılır hale geldiği fakat eleştirilerindeki ifade tarzının farklılığı ile de özgünlüğünü koruduğu görülmektedir. Bununla birlikte Şehristânî'nin kelâm gelenekleri içinde meseleleri ele alışı bakımından, ehlisünnetin iki ana akımı olan Eş'ârîliği ve Maturidiliği zaman zaman mecz ettiği de ifade edilmektedir.[254] Ayrıca Gazâlî'de önemli bir eleştiri dayanağı olarak görülen, filozofların din-felsefe uzlaştırması yönündeki görüşlerini burhanî metot ile temellendiremedikleri argümanının, Şehristânî tarafından da Musâra'a'nın yanında farklı eserlerinde de kullandığı üzerinde durulmaktadır.[255]

2. Gazâlî ve Şehristânî'nin Eleştiri Eserleri

Gazâlî'nin eserleri incelendiği zaman, onun kendi dönemindeki düşünce akımları hakkında değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Kuşkusuz bu değerlendirmelerinin içeriğinde, İslâm düşüncesi açısından köklü bir felsefî ekol haline gelen meşşâîyye ve temsilcileri önemli bir yere sahiptir.

Gazâlî kelâm ilmine dair araştırmalarını bitirerek felsefeyi incelemeye başladığını otobiyografisinde haber vermektedir.[256] Kendisinden felsefe ve filozoflar hakkındaki görüşlerini öğrenmek isteyenlere Gazâlî, öncelikle filozofların amaçlarının ne olduğunun anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Bu dönemde Bağdat Nizâmiye medresesinde müderrislik yapan Gazâlî, bir hocadan ders almaksızın, iki yıla yakın

[252] Şehristânî, **Musâra'a**, s.33-34.
[253] Mustafa Sinanoğlu, "*Şehristânî*" maddesi "*Kelâma Dair Görüşleri*" başlığı altında, **DİA**, c. XXXVIII, İstanbul 2010, s.470.
[254] Hüseyin Doğan, "*Ebû'l-Feth 'Abdilkerîm Eş-Şehristânî'ye Göre İnsan Ve Fiilleri*", **Hikmet Yurdu**, Yıl 8, c. VIII, sayı 15, Ocak – Haziran, 2015/1, s.117.
[255] Coşar, "*Nihayetü'l-İkdam'a Göre Şehristan'nin Felsefî Görüşleri"*, s.73-75.
[256] Gazâlî, **el-Munkiz**, s.26.

bir sürede felsefe eserlerini okuduğunu ve ardından da bir yıl boyunca inceliklerini kavramak için çalıştığını anlatmaktadır.[257] Böylece Gazâlî, öncelikle kitaplarından elde edilen bilgilerle fiozofların görüşlerinin eleştiriden uzak bir şekilde sunulmasının, meselelerin anlaşılması için en doğru tutum olacağı kanaatini ortaya koymaktadır. Ayrıca Makâsıd'daki yine bu yöndeki ifadelerinin ardından da, filozofların görüşlerine dair müstakil bir eser hazırlayacağını bunun ise Tehâfütü'l-Felâsife adını taşıyacağını haber vermektedir.[258]

Bu alana yönelmesinin sebebine el-Munkiz'de değinen Gazâlî, kendisinden önceki mütekellimlerin felsefeyi sadece ret tutumu sergilerken, sundukları delillerin halk nazarında dahî kıymet verilmeyen yüzeysellikte kalması üzerinde durmaktadır. Mütekellimlerin bu yaklaşımı Gazâlî açısından kabul edilmezdir. Bu yüzden medresede üç yüz talebeye ders vermesine rağmen, bu ilmin tüm derinliklerine vakıf olarak, onunla ilgili görüş ortaya koyabilmek için derslerden kalan zamanını ciddi bir şekilde felsefe öğrenmeye ayırdığını söyleyen[259] Gazâlî, bu alana da hakikati araştırma mücadelesinin bir yönü olarak bakmaktadır.[260] Gazâlî'nin en verimli telif dönemi olarak kabul edilen medresedeki ilk tedris hayatında[261] kaleme aldığı bu eserindeki yaklaşımı, kendisinin amaç ve yöntemi bağlamında sunulacaktır.

Gazâlî filozoflara yönelttiği eleştirilerini yirmi mesele içinde açıklamaktadır. Bu meseleler içinde özellikle üç tanesi üzerinde duran Gazâlî'ye göre, filozoflar şeriat dairesinin dışına çıkmakta ve geriye kalan on yedi meselede ise bid'at işlemektedir. Mütekellimin bu tavrı ise filozofların mevcut dini geleneğin dışına çıktıklarının ifade edilmesi anlamında sosyolojik bir yaklaşım taşıdığı yönünde de değerlendirilmektedir.[262] Gazâlî'nin bu hükmü hakkında Fahrettin Râzî'nin

---

[257] Gazâlî, **el-Munkiz**, s.27.
[258] Gazâlî, **Makâsıdü'l-Felâsife**, çev. Cemalettin Erdemci, 2. bs., Vadi Yayınları, Ankara 2002, s.35-37; Gazâlî felsefeyi öğrenmeye yönelik çabasının toplamda üç yılını aldığını el-Munkiz'deki ifadelerinde sunmaktadır. Yine Gazâlî'nin bu okumalarının ardından öncelikle Makâsıd'ı, ardından da Tehâfüt'ü kaleme aldığı bilinmektedir. Gazâlî'nin Tehâfüt'ün başında İbn Sînâ hakkındaki ifadelerinden ve içeriğindeki nakillerinden, mütekellimin bu alandaki üstadının İbn Sînâ olduğu sonucuyla karşılaşılır. Fakat Gazâlî, başta Tehâfüt olmak üzere diğer bazı eserlerinde de kendisinin felsefe üstadı konumundaki İbn Sînâ ve öncülerinin görüşlerinde ortaya çıktığını düşündüğü tutarsızlıkları en etkili şekilde açıklama çabası içine girişmektedir. Bu konudaki açıklamaları hakkında bk. Gazâlî, **el-Munkiz.**
[259] Gazâlî, **el-Munkiz**, s.26.
[260] Gazâlî, **el-Munkiz**, s.15.
[261] Karlığa, Gazâlî, **Tehâfüt**, *Gazâlî ve Tehâfüt'ül-Felâsife* bölümü içinde.
[262] Deniz, "*Ebu Hâmid el-Gazzâlî ve Tehafüt'ü*", s. 435.

yaklaşımı ise tekfirin müslümanlar arasında gerçek anlamıyla değil, yalnızca bid'at olarak ele alınabileceği yönünde sunulmaktadır.[263]

Filozofları eleştiren bir diğer mütekellim olarak Şehristânî ise eserindeki konuları ele alırken, öncelikle İbn Sînâ'nın bu meselelere dair görüşlerini sunduğu kitaplarından ifadelere yer vermektedir. Bu görüşlere dair itirazlarını, eleştirilerini ve kendi tercihlerini de İbn Sînâ'nın nakillerinin ardından sunmaktadır.

İbn Sînâ'yı kendi ifadesiyle yetmiş *küsur meseleden dolayı eleştirdiğini ve bu meselelerin de yedi İlâhiyât meselesiyle ilgili olduğunu* söyleyen Şehristânî, eserinin giriş kısmında bu meselelerin başlıklarına yer vermektedir.[264] Bu meseleler incelendiği zaman, dört tanesinin varlık ve Zorunlu Varlık hakkında olduğu görülmektedir. Şüphesiz ki, insanlığın düşünce tarihi içerisinde her dönemde en önemli konulardan birisi olarak bu mesele ile karşılaşılmaktadır.

Zorunlu Varlık ve âlem ilişkisinin İslâm düşüncesinin her döneminde tartışılması hakkında ise Aristo'nun mantık ve metafiziğe dair görüşlerinin, İslâm filozofları tarafından Yeni Efâtunculuğun da etkisi ile varlık konusu bağlamında kurmaya çalıştıkları eklektik felsefelerinden ve bu düşünceye karşı mütekellimlerin getirdikleri eleştirilerin etkisinden kaynaklandığı üzerinde durulabilir. Şehristânî'nin eserinde de, filozoflara yönelik eleştirinin bu bağlamda ortaya çıktığı ifade edilebilir.

3. Gazâlî ve Şehristânî'nin Amaçları

Gazâlî ve Şehristânî'nin eserlerini yazma amaçları, çeşitli açılardan görüşleri de ele alarak incelenecektir. Böylece mütekellimlerin eleştirindeki amaçlarının bütünsel olarak sunulmasına çalışılacaktır.

3.1.Mütekellimler Açısından Felsefe ve Filozoflar

Gazâlî ve Şehristânî'nin felsefe ve filozoflar hakkındaki görüşlerinin anlaşılması onların eserlerini kaleme alma amaçlarının anlaşılabilmesi için önemlidir. Bu bağlamda mütekellimlerin eleştirilerinde, filozoflar hakkındaki kanaatlerinin, amaç

[263] Altaş, **Fahrettin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s. 55.
[264] Şehristânî, **Musâra'a**, s.4.

ve yöntemleri açısından belirleyici bir konuma sahip olduğu ifade edilebilir. Bu yönüyle bu başlık altında önce Gazâlî'nin ardından da Şehristânî'nin felsefe ve filozoflara dair görüşleri sunulacaktır.

3.2.Gazâlî Açısından Felsefe ve Yunan Filozoflar

Gazâlî'nin felsefe ve filozoflara dair bakış açısının sunulmasında, öncelikle Tehâfüt'ül-Felâsife eserinden hareket edileceği ifade edilebilir. Ayrıca mütekellimin hayatının son döneminde kaleme aldığı düşünülen eserlerinden biri olan Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka'daki filozoflara dair değerlendirmelerine de başvurulacaktır. Bununla birlikte, Gazâlî'nin ilimde taklitten tahkike geçebilme amacıyla[265] arayışlar içinde geçen hayatını kaleme aldığı eserinde de, filozoflar hakkındaki düşüncelerine raslanmaktadır.

Gazâlî'nin el-Munkiz min ed-Dalal eserini de hayatının son döneminde yazdığı göz önünde bulundurulduğunda, onun felsefe ve filozoflar hakkındaki nihai kanaatinin nasıl oluştuğunun anlaşılmasını kolaylaştıracağı da düşünülebilir. Gazâlî bu eserinde felsefeyi hakikate ulaşma maksadı ile incelediği yollardan biri olarak ifade etmektedir. Filozoflar ise onun hakikati arayanlar sınıflandırmasında mantık ve burhan yöntemini kullananlar olarak yerini almaktadır.[266]

3.2.1. Filozofara Dair Sınıflandırma

Gazâlî'nin kelâm ilminden sonra felsefeye yöneldiği ve bu alanda ciddi çalışmalar yaptığı daha önce yer verilen kendi ifadelerinde görülmektedir. Filozofları sınıflandırmaya tabi tutan Gazâlî, onları dehriler, tabiiler ve İlâhîler olarak açıklamaktadır. Buna göre en eski grup *dehrilerdir* ve bunlar yaratıcıyı kabul etmeyen, âlemin kendiliğinden meydana gelip, ezeli olduğunu düşünen zındıklardır. *Tabiiler* ise varlık üzerine yaptıkları incelemeleri sonucunda yaratıcının varlığını kabul etmiş fakat âhireti inkâr etmiş zındıklardır. Gazâlî'nin sınıflamasındaki son grup olan *İlâhîler* ise önceki filozofların görüşlerini reddetmiş olan Sokrat, Efâtun ve Aristo'dur. Gazâlî bunlar arasındaki öğretmen-öğrenci ilişkisine dikkat çekmekte ve

[265] Gazâlî, **el-Munkiz**, s.13.
[266] Gazâlî, **el-Munkiz**, s.22.

Aristo'nun konumunun farklılığına işaret etmektedir. Buna göre Aristo, mantığı sistemleştirerek ilimlerin anlaşılmasına katkı sağlamış bir filozoftur ve öğretmenlerini de kendi görüşleriyle reddetmiştir. Fakat Gazâlî'ye göre Aristo, öğretmenlerinin küfür doğuran görüşlerinden de kendisini tamamen ayıramamıştır.[267]

Gazâlî'nin bu alanda yaptığı araştırmalarla, felsefe tarihi açısından yeterli donanıma sahip olduğunu göstermek istediği akıllara gelmektedir. Hatta onun, Aristo hakkındaki düşüncesinin de, diğer filozoflara nazaran farklı olduğundan hareketle, felsefe tarihini filozoflar arasında kıyas yapabilecek kadar incelediği sonucuna varılabilir.[268]

3.2.2. Filozofların Yöntemsel Tutarsızlıkları

Gazâlî bu açıklamalarından sonra eski filozofların görüşlerinde ortaya çıktığını düşündüğü tutarsızlıkları, onların İlâhiyât hakkındaki çelişkilerini, yollarının gizli ve kötü yönlerini göstermek ve onları reddetmek için bu eseri kaleme aldığını ifade etmektedir. Ona göre filozofların görüşleri, akıllıları güldürecek, zekileri ibret aldıracak derecededir. Eski filozofların durumlarının açıklanması Gazâlî'ye göre, onların görüşlerini doğru zannederek taklit edenlerin aşırılıklarından vazgeçmeleri için önemlidir. Ayrıca Gazâlî'ye göre bu açıklamalar, Allah'a ve Peygamberlerine iman dışındaki ayrıntılı konularda, filozoflara uyarak yoldan çıkıp sapıtmış olanların ve kendilerini takip edenlerin bu hatalarından dönmeleri açısından gereklidir.[269]

Gazâlî Tehâfüt'ün başındaki *ilk mukaddimede*, filozofların görüşlerinde ortaya çıkan ihtilafların ve bakış açılarındaki farklılıkların derinliğine, onların kendi aralarında dahî bir mutabakata ulaşamadıkları konusunda dikkat çekmektedir. Bu yüzden, filozofların görüşlerini ayrı ayrı ele almanın uzun süreceğini ifade eden Gazâlî'ye göre, onlar içinde bilimlerini tertip eden ve düzenleyen ilk öğretici olarak kabul edilen Aristo'nun düşüncelerindeki çelişkiyi açıklamak yeterlidir. Gazâlî, en kıymetli filozof olarak görülen Aristo'nun dahî kendi öğretmeni olan Eflâtun'un fikirlerini reddettiğini söyleyerek, filozofların kesin bir bilgiye sahip olmadıklarını göstermek

---

[267] Gazâlî, **el-Munkiz**, s.27-29.
[268] Gazâlî ve felsefî donanımı hakkında daha fazla bilgi için bk. Alparslan Açıkgenç, Gazâlî'nin "Felsefenin Temel İlkeleri" ismiyle çevrilen **Makâsıdü'l-Felâsife** eserinin "*Sunuş*" yazısı, s.11-19.
[269] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.2-3.

ister. Bu durum Gazâlî için, onların kendi zan ve tahminlerine göre hareket ettikleri ve ortak bir kabule varamadıklarının delilidir.

Gazâlî, filozofların İlâhî ilimler konusundaki bu ayrılıklarını, hesap bilimlerindeki uzlaşmalarından hareketle eleştirmektedir. Ona göre eğer filozoflar İlâhî ilimlerde de, hesap ilimlerinde kullandıkları burhan metodunu kullanarak, kendi zan ve tahminlerinden uzak durmuş olsalardı, bu konuda da aralarında ayrılık doğmayacak ve ortak bir görüşü ortaya çıkarabileceklerdi.[270] Ayrıca Gazâlî, Aristo'nun düşüncelerinin diğer dillere tercüme edilmesinde ortaya çıkan hataların da, sonraki filozoflar arasında çeşitli ayrılıkları doğurduğu üzerinde durmaktadır.[271]

3.2.3. Felsefî İlimlere Bakışı

Gazâlî Tehâfütü'l-Felâsife'deki *ikinci mukaddimesinde*, filozoflar ve diğer fırkalar arasındaki farklılıkları açıklamaktadır. Ona göre bu farklar üç noktada ortaya çıkar. Onun bu farklar üzerinden felsefeye dair değerlendirmelerini sunduğu da düşünülebilir.

İlk fark olarak, mücerret lafızlar konusunu gösteren Gazâlî, filozofların cevher tanımlamalarından hareketle, Vâcibü'l-Vücûd için bu ifadenin kullanılabilirliğine değinir. Gazâlî, filozofların cevheri kendiliğinden kaim olma şeklindeki açıklamalarının, üzerinde ittifak edilen bir husus olması sebebiyle bu konu hakkındaki görüşleri üzerinde durmayacağını, cevherin bu anlamda kullanılıp kullanılamayacağı konusunun ise dil bilgisi yönünden incelenebileceğini söylemektedir.

İkinci fark, filozofların gök cisimlerinin hareketlerine dair görüş ve incelemeleridir. Filozofların bu konular hakkındaki görüşlerini özetleyen Gazâlî'ye göre, bu konu dinin tasdik edilmesi gerekli olan hususları içinde değildir. Bu yüzden filozofların bu alana dair çalışmaları Gazâlî açısından tartışma ve eleştiri yapmayı gerektirmeyen bir konudur ve kendisinin amacı dışındadır. Bu alanın konularına dair bazı hadislere yer veren Gazâlî, meselenin dini açıdan sadece bu yönüyle ele alınabileceği ve

[270] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.5-6.
[271] Fârâbî'nin Eflâtun ve Aristo'yu uzlaştırma çabası bu duruma örnek gösterilebilir. Daha fazla bilgi için bk. Bayraktar, a.g.e, s.37.

filozofların söylediklerinde de hadislere ters düşen bir durumun olmadığı yönünde açıklamalarda bulunmaktadır.[272]

Gazâlî'ye göre, gök bilimlerine dair verilerin hesap ve geometri konularıyla alakalı ve burhanla ispatlanabilir oldukları için, bu alana yönelik şeriata aykırı olduğu eleştirileri, ancak dine karşı suç işlemek, dinin durumunu zayıflatmak olacaktır. Gazâlî bu zararın özellikle gök bilimleri alanında hesap yoluyla araştırma yapanların zihinlerinde, şeriata karşı şüphe oluşturacağına işaret eder. Mütekellim bu durumu *"Şeriata (şeriat) yolunun dışında yardım etmek isteyen kimsenin zararı; şeriata şeriat yoluyla darbe vurmak isteyen kişinin zararından daha çoktur. Nitekim "Akıllı düşman cahil dosttan daha hayırlıdır."*[273] cümleleriyle sunmaktadır.

Üçüncü fark olarak, filozofların inanç esaslarına ait konulardaki görüşleri üzerinde durulmaktadır. Gazâlî bu bölümü İlâhiyâta dair; âlemin hadis olması, Allah'ın sıfatları ve bedenlerin haşri gibi meselelerin oluşturduğunu söylemektedir. Ona göre filozofların inkâr ettikleri ve görüşlerindeki hatalarının açıklanması gereken noktalar bunlar ve benzerleridir.[274] Gazâlî'nin Tehâfüt'te sunduğu bu görüşlerinin, el-Munkiz'deki yaklaşımı ile örtüştüğü ifade edilebilir.

Mütekellime göre felsefî ilimler elde edilmek istenen sonuca göre çeşitli bölümlerden oluşmaktadır. Bunlar, mantık, tabiiyyat, riyaziyat, ahlâk, siyaset ve İlâhiyâttır. Bu ilimler içinde *mantık*, diğer bütün ilimler için bir ölçü konumundadır. Çünkü mantık insanın düşüme faliyetinde kendisini hatadan koruyan bir ilimdir. Gazâlî'ye göre düşünme faaliyetini doğru yapamayan kişi hatadan kurtulamaz. Bu yüzden de ona göre mantık bilmeyenin ilmine güvenilemez.[275] Gazâlî mantığın şeriat açısından karşı olunması gereken bir yönü olmadığını ifade etmaktedir. Çünkü ona göre bu ilmin içeriği dine dair meseleleri konu edinmemektedir. Fakat Gazâlî, mantığın İlâhiyâta dair konuların felsefe ile açıklanmaya çalışılması noktasında, hatalı sonuçlar doğurabileceğine işaret eder. Gazâlî'nin buradaki bakış açısı ise

[272] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.7.
[273] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.8.
[274] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.9.
[275] Gazâlî, **Makâsıd**, s.43.

sorunun mantık kaynaklı olmayıp, bu ilmi kullanan mantıkçıların yaklaşımından kaynaklandığı yönündedir.[276]

Gazâlî Tehâfüt'te, mütekellimlerin önceden beri Kitab en-Nazar, Kitab el-Cedel ve Medarik el-Ukul isimleri altında filozofların mantık dedikleri ilmi kullandıklarını ifade etmektedir.[277] Gazâlî'ye göre bu akıllı görünmek ve gerçeği saptırmak isteyen filozofların, mütekellimlerin bilmeyip sadece kendilerinin bu ilimden haberdar olduklarını göstermeyi amaçladıkları bir hiledir. Burada Gazâlî'nin mantık alanının filozoflara ait, özel bir ilim olmadığını göstermeyi amaçladığı dikkat çekmektedir. Gazâlî Tehâfüt'te filozofların hatalarını açıklarken kullanacağı mantık ilmine dair ifadeleri anlayamayanları Mi'yar el-İlm eserine yönlendirmektedir.[278]

Mütekellim el-Munkiz'deki ifadelerinde, filozofların *ahlâk* ilmi açısından peygamberlerin ve tasavvuf ehlinin sözlerine eserlerinde yer verdiklerini düşünmektedir. Buna göre filozofların ahlâka dair görüşleri büyük ölçüde mutasavvufların nefis terbiyesi hakkındaki yaklaşımları ile örtüşmektedir. Gazâlî'ye göre filozoflara bu açıdan bakılınca, inkârcı bir tutum ortaya konulması ve onların reddedilmesi gerekmemektedir.[279]

Ona göre bir ilimdeki doğruluk veya yanlışlık, kimin söylediği ile değil, hakikatin söylenip söylenmediği ile anlaşılabilir. Fakat Gazâlî burada bir konunun altını çizmektedir ki, ona göre asıl önemli olan, bu noktanın göz önünden uzak tutulmamasıdır. Bu ise batıl görüşlerin, hakikatlerin içine karıştırılarak sunulması ve insanların bu hakikatlerle kendilerinde oluşan kanaat sonucu, batıl olan düşünceleri de sahiplenmesidir. [280] Gazâlî bu nedenle insanların uyarılması ve doğru ile yanlışı ayırt edemeyeceklerin bu konulardan men edilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır.

Öte yandan Gazâlî, sırf felsefî eserlerde filozoflar tarafından sunulduğu için Kur'an ve sünnete aykırı olmayan hakikatlerin de reddedilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Burada Gazâlî için öne çıkan esas, kişinin bu konulardaki bilgi

[276] Gazâlî, **el-Munkiz**, s.34.
[277] Gazâlî'nin hocası Cüveynî'nin mantık ilminin müteahhirun döneminde kullanılmasına zemin hazırlağı hakkında bk. Türker, *a.g.m*, 1-23.
[278] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.13-14.
[279] Gazâlî'nin bu konuya yaklaşımı hakkında daha fazla bilgi için bk. Gazâlî, **el-Munkiz**, s.25-26, 37-38.
[280] Gazâlî, **el-Munkiz**, s.37-38.

donanımıdır. Gazâlî bu konuyu yüzme bilmeyenlerin denize düşmesini engellemek için uyarılması ve kıyıdan uzaklaştırılması gerektiği, fakat yüzme bilenlerin ise bundan men edilemeyeceği örneklerini vererek açıklamaktadır.[281]

Bu esrindeki yaklaşımından hareketle, Gazâlî'nin açıkça felsefî ilimler ve filozoflar ayrımını ortaya koyduğu sonucuna varılabilir. Çünkü Gazâlî, hakikat ve hakikati sunduğunu iddia edenlerin, ayrılması gerekliliğine işaret etmektedir. Böylece Gazâlî'ye göre, insanların bu ayrımı yapamamaları göz önünde bulundurulmalı ve bu konularda ancak bilgi sahipleri muhatap alınmalıdır.

Mütekellim bu konunun anlaşılabilmesi için verdiği bir diğer örneği ise bir hristiyanın Hz. İsa'nın peygamber olduğunu söylemesi üzerinden sunmaktadır. Gazâlî burada ortaya konulması gereken tavrı, bu kişiyi reddetmemek olarak açıklar. Çünkü Hz. İsa'nın peygamberliği vahiy ile bir hakikat olarak bildirilmiştir ve bunu söyleyen kişinin kâfir olmasının sebebi de zaten bu ifadesi değildir.[282] Fakat bu ifadenin muhatabı olan kişi, eğer bu konu hakkında bilgi sahibi ise hristiyan kişiyi inkârının gerekmeyeceğini bilir. Bilgi sahibi olmayan kişi ise iki muhtemel tutum sergileyebilir. Bunların ilki, o kişinin bilgisizliği ile tamamen inkârcı bir yaklaşım ortaya koyması veya yine bilgisizliği ile aklında çeşitli şüphelerin oluşmasıdır.

Gazâlî'ye göre, filozofların *siyaset* ilmine yaklaşımı, onların ahlâk ilminde ortaya koydukları tutumlarına yakındır. Buna göre Gazâlî, bu alanın dünya işleri ile ilgili olduğunu ve filozofların bu konudaki görüşlerinin çoğunu peygamberlerden ve geçmiş velilerden aldıklarını düşünmektedir.[283] Dolayısı ile Gazâlî'nin burada red ve kabul tutumu hakkında bir hüküm ortaya koymayı gerekli görmediği söylenebilir.

Tehâfüt'ün *son mukaddimesinde* Gazâlî, filozofların *İlâhiyâta* dair meseleleri açıklama konusunda hesap ve mantık ilimlerinin bilinmesi gerektiği yönündeki görüşleri üzerinde durmaktadır. Ona göre filozoflar bunu, takipçileri için bir hile olarak kullanmışlardır. Çünkü mütekellim, İlâhiyâta dair meselelerin mantığın konusu içine girmediği düşünmektedir ve bunun altını ısrarla çizmektedir. Fakat

[281] Gazâlî, **el-Munkiz**, s.39.
[282] Gazâlî, **el-Munkiz**, s.39.
[283] Gazâlî, **el-Munkiz**, s.37.

Gazâlî'ye göre filozofların bu hileli yaklaşımları, onları takip edenlerin bu konularda içinden çıkamadıkları bir durumla karşılaşmalarında kendi kendilerini hesap ve mantık ilimlerinde yeterli donanımları olmadıkları için bu meseleleri halledemediklerini düşündürmek ve takipçilerinin kendilerine olan bağlılığını sürdürmek içindir.[284]

Mütekellim, hesap ve mantığın gök bilimleri, dil bilimleri ve tıp gibi diğer ilimler için gerekli olduğunu açık bir şekilde kabul etmektedir. Fakat İlâhî ilimlerin açıklanmasında ise alakasız ve saçma bulmaktadır. Bunu farklı örneklerle sunan Gazâlî'ye göre bu durum, nar meyvesinin yaratılmış olduğunu bilmek için tanelerinin sayılarını bilmek gerektiğini söylemek gibidir. Ayrıca Gazâlî, bu bölümde filozofların mantığı sadece kendilerinin bildiği bir ilim gibi sunmak istediklerini ifade eder. Fakat mütekellim bunun doğru olmadığı üzerinde ısrarla durmaktadır.[285]

Gazâlî'nin hayatının son döneminde kaleme aldığı bilinen el-Munkiz'deki felsefî ilimler hakkındaki açıklamalarıyla, Tehâfüt'teki yaklaşımının örtüştüğü ifade edilebilir. Buna göre Gazâlî, bu ilimleri reddetmeyen tutumunu sürdürmektedir. Fakat bu ilimlerden yola çıkarak İlâhiyât meselelerinin açıklanabileceği bir yaklaşımı ise kesinlikle reddetmektedir. Gazâlî tıp ilminin tabiat ilimlerinin bir dalı olduğuna işaret etmekte ve şeriatın bu ilmi kabul ettiği üzerinde durmaktadır. Gazâlî *tabiat* ilimleri hakkındaki görüşünü, âlemin Allah'ın emrinde olduğu ve ancak O'nun dilediklerinin gerçekleşebileceği yönündeki ifadeleriyle açıklar. Bu açıdan bakıldığı zaman Gazâlî, tabiat ilimlerinin kabul edilmesi gerekliliğine işaret etmektedir.[286]

Gazâlî filozofların *İlâhiyât* hakkındaki görüşlerine karşı Tehâfüt'teki yaklaşımını, el-Munkiz'de de sürdürmekte ve filozofların hatalarının en çok bu alanda ortaya çıktığı üzerinde durmaktadır. Gazâlî filozofların bu konuda, mantıkta burhan olarak kabul ettikleri esaslara uymadıkları üzerinde durmaktadır. Tehâfüt'te bu konuları açıkladığına atıf yapan Gazâlî, filozofların yirmi meselede hata ettiklerine dikkat

[284] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.13.
[285] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.9.
[286] Gazâlî, **el-Munkiz**, s.35.

çeker ve bunlar arasında da üç tanesinde dinin dışına çıktıkları hükmüne ulaştığını ifade eder.[287]

3.3.Gazâlî'nin İslâm Filozofları Hakkındaki Görüşleri

Gazâlî Tehâfüt'teki giriş ve mukaddimelerinde antik Yunan filozofları ve İslâm filozofları arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğünü ve onlara dair bakış açısını sunmaktadır.

3.3.1. Aristo ve İslâm Filozofları Arasındaki İlişki

Gazâlî'nin felsefe tarihi açısından araştırmaları kuşkusuz birinci derecede İslâm filozoflarının görüşlerini anlayabilme amacı taşımaktadır. Bu yüzden Gazâlî, antik filozofların İslâm filozoflarının düşüncelerine kaynaklık oluşturmasından hareketle, bu alanı bütünsel olarak araştırmış görünmektedir. Zira mütekellim, İslâm filozofları hakkındaki kanaatlerini, Aristo'ya dair ifadelerinden sonra sunmaktadır.

Gazâlî açısından, İslâm filozofları arasında kendisine muhatap kabul ettiği filozofların önemi de, onların Aristo'yu en iyi şekilde anladıklarını ve aktardıklarını düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre Gazâlî'nin İslâm filozofları içinde Fârâbî ve İbn Sînâ'yı diğer filozoflardan kesin bir şekilde ayırdığı görülmektedir. Çünkü Gazâlî'ye göre, bu filozoflar Aristo'yu diğerlerine göre daha doğru anlamışlar ve anlaşılabilir bir şekilde de nakletmeyi başarmışlardır.[288] Ayrıca bu iki filozofun felsefelerinde Aristo'nun düşüncelerinden seçtikleriyle hareket ettiklerini söyleyen Gazâlî'ye göre, onların felsefede takip ettikleri bu kişi, aynı zamanda sapıklıkta da reisleridir.[289]

3.3.2. İslâm Filozofları ve Dine Bakış Açıları

Gazâlî için İslâm filozofları, kendilerini diğer insanlardan zekâ ve anlayış bakımından üstün gören, dinin emrettiği ibadetleri hafife alan, yasaklara riayet konusunda küçümseyici ve şeriatın sınırlarını çiğneyen kişilerdir. Filozofların bu

[287] Gazâlî'nin bu açıklamaları hakkında daha fazla bilgi için bk. Gazâlî, **el-Munkiz**.
[288] Gazâlî, **el-Munkiz**, s.29-30.
[289] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.5-6.

duruma kendi zanlarına ve önceki filozoflardan duyduklarına uyarak düştüklerini söyleyen Gazâlî'ye göre, onların halinin Yahudi ve Hıristiyan çocuklarının babalarını taklid etmekle girdikleri küfür durumundan farkları yoktur.[290]

Mütekellim *Tehâfüt'teki üçüncü mukaddimede* amacını, filozoflara karşı hüsnü zan besleyenleri, onların görüş ve usullerini doğru kabul edenleri uyarmak olarak açıklar. Gazâlî uyarısının, onlara karşı sadece bir itiraz ve kendi görüşünün ispatı çabası taşımadığını *"..onların kesin olarak inandıkları şeyleri muhtelif ilzamlarla iptal edeceğim."*[291] ifadesiyle ortaya koymaktadır.

Gazâlî, kendisi için İslâm filozoflarını diğer fırkalardan ayıran ve daha tehlikeli bir konuma taşıyan özellikleri üzerinde durmaktadır. Ona göre filozofların bu özellikleri, İslâmi fırkaların bazı meselelerde farklı fikirleri benimseyerek birbirlerine muhalefet ederlerken, filozofların bunun çok daha ötesine geçerek dinin usullerine saldırıyor olmalarıdır. Bu yüzden Gazâlî, onlara karşı tutumunu tek bir mezhebe bağlı kalmadan, bütün mezheplerin görüşleriyle topluca sergileyeceğini söylemektedir.[292]

3.3.3. İslâm Filozoflarının Taklitçiliği ve Takipçileri

Gazâlî'nin yukarıda değinilen amacının filozoflara ve onları takip edenlere yönelik iki farklı açıdan ortaya çıktığı söylenebilir. Filozofların takipçilerine yönelik amacının onları uyarmak olduğu görülen Gazâlî, filozoflara karşı amacının ise kesin bir şekilde onların dini tahrif etme gayesi taşıdıklarından hareketle, görüşlerindeki hatalarının kendilerini şeriat dairesi dışına çıkardığını ortaya koymak olarak açıklamaktadır. Ayrıca Gazâlî'ye göre bu açıklamalar, Allah'a ve Peygamberlerine iman dışındaki ayrıntılı konularda, filozoflara uyarak yoldan çıkıp sapıtmış olanların ve kendilerini takip edenlerin bu hatalarından dönmeleri açısından gereklidir.

Mütekellim için filozofların İlâhiyât alanındaki konulara dair hatalarının kaynağı daha önce kendilerine dair görüşleri sunulan antik Yunan filozofları; Sokrates, Hipokrat, Platon ve Aristo gibilerdir. Gazâlî bu kişilerin dinler ve mezhepleri uydurulmuş kanunlar ve aldatıcı hileler kabul edip inkâr içinde olmalarına rağmen,

---

[290] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.1.
[291] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.11.
[292] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.11.

bunları taklit edenlerin gözünde; üstün akıllı, usul sahibi, mantık ile İlâhî ve tabii ilimleri açıklamada yüksek anlayış geliştirmiş faziletli insanlar olarak görüldüğüne dikkat çekmektedir.[293]

Ona göre İslâm filozofları, eski filozofların bu özelliklerinden haberdar olmalarına rağmen, onların görüşlerini kendilerine yakın bulmuşlardır. Müslüman atalarının dinini taklitten, filozofları taklit etmeye dönenler Gazâlî'ye göre, büyüklük taslama arzusuyla taklitten taklide geçmenin saçmalık ve akılsızlığını fark edememiş kimselerdir.[294] Gazâlî filozofların bu durumunu avamdan insanların dahî içine düşemeyeceği bir hata olarak görür ve onlar hakkında *"Taklidi olarak inanılan hakikati terk etmenin, bilip araştırmaksızın çabucak batılı tasdik ve kabule koşmanın güzellik olduğunu (sanan) kimsenin rütbesinden Allah'ın dünyasında daha aşağı bir rütbe var mıdır? Avamdan budalalar bile bu düşüklüğün rezaletinden uzaktırlar. Çünkü onların seciyelerinde sapıklara benzeyerek iyi görünmek sevgisi yoktur. Budalalık sakat anlayıştan kurtuluşa daha yakındır. Körlük selâmete şaş bakmadan daha yakındır."*[295] ifadelerini kullanmaktadır.

3.4.Şehristânî Açısından Felsefe ve Yunan Filozoflar

Şehristânî'nin felsefe ve filozoflar hakkındaki görüşleri için Kitâbü'l-Musâra'a'da sunduğu ifadelerinin yanında, onun İslâm düşünce dünyasında en çok bilinen el-Milel ve'n-Nihal eserine de başvurulacaktır. Zira Şehristânî bu eserinde, dinler, mezhepler ve felsefî doktrinleri araştırmış ve kitabının yaklaşık olarak üçte birini felsefe ve filozoflara ayırmıştır. Bu yönüyle onun felsefe ve filozoflara dair görüşlerinin sunulmasında bu eserinin önemi ortaya çıkmaktadır.

3.4.1. Felsefe ve Filozof

Şehristânî'nin eserinde felsefeyi filozofların bakış açısıyla yansıttığı görülmektedir. el-Milel ve'n-Nihal eserinin özelliği olarak daha önceki bölümlerde, dinler, mezhepler ve felsefî doktirinler açısından Şehristânî'nin kendi yorumlarından kaçınarak, meseleleri büyük ölçüde olduğu gibi aktarıcı bir sunuş yöntemini tercih

---

[293] Gazâlî, **el-Munkiz**, s.30-31.
[294] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.2.
[295] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.2.

ettiğine değinilmiştir. Buradan hareketle Şehristânî'nin filozofların eserlerinde karşılaşılan bir yaklaşımla felsefe ve filozofu açıkladığı söylenebilir.

Mütekellim el-Milel ve'n-Nihal'de beşinci bölüm olarak filozofları incelemektedir. Bu bölümün başında felsefe ve filozoflar hakkında bilgiler sunan Şehristânî, felsefenin Yunanca olduğunu ve hikmet sevgisi anlamına geldiğini ifade etmektedir. Filozofu ise hikmeti seven olarak açıklamaktadır.

O aynı bölümde felsefenin teorik ve pratik olarak ikiye ayrıldığı konusuna değinmekte ve bunların açıklamalarını *"Hikmet kavli(teorik) ve fiili(pratik) olmak üzere iki kısma ayrılır. Akli hikmet diye de isimlendirilen kavli yahut teorik hikmet, akıl sahibinin tarif(had) veya tarif yerine geçen eksik tarif(resm), burhan(kesin delil) veya onun yerine geçen istikradan(tümevarım) aklıyla anlayıp ifade ettiği her şeydir. Fiili(pratik) hikmet ise, hikmet sahibi olanın kemalle ilgili bir gayeye yönelik olarak işlediği her şeydir."*[296] şeklinde yapmaktadır.

Şehristânî, filozofların felsefeye bakışını, İlk Ezeli Varlık'ın gaye ve kemal olması yönüyle, fiillerinin de zâtının dışında bir gayeye yönelik olmadığı ifadeleriyle sunmaktadır. Böylece Şehristânî'ye göre filozoflar, O'nun fiillerindeki hikmetin, Zâtı'nın kemaline tabii olarak gerçekleştiği üzerinde durmakta ve bunu mutlak hikmet olarak kabul etmektedirler. Şehristânî'ye göre bu filozoflar, O'nun haricindeki aracıların fiillerindeki hikmetin ise istenilen kemale ulaşma kastedilerek gerçekleştiğini ve insanların fiillerine dair durumunun da böyle olduğunu düşünürler.

3.4.2. Felsefî İlimler ve Filozofların Yöntemsel Tutarsızlığı

Şehristânî daha sonra Gazâlî'de de raslanılan, filozofların ihtilaflarına dikkat çekmektedir. Ona göre, bu konudan itibaren filozoflar, kavli veya akli hikmet konusunda sayılamayacak kadar çok ihtilafa düşmüşlerdir. Şehristânî, filozofların bu ihtilaflı durumlarında sonrakilerin, önceki filozoflara muhalefeti üzerinde durmaktadır. Şehristânî bu noktada, ilk filozoflar ve sonrakiler arasındaki konu farklılığı ve bunun neden olduğu ihtilaflara dikkat çekmektedir. Buna göre ilk filozofların ele aldığı meseleler, tabiiyyat ve İlâhiyât meseleleri çerçevesinde ve

[296] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.285.

Allah ile âlem ilişkisi hakkındaki konulardan oluşmaktadır. Fakat Şehristânî, sonraki filozofların bu meselelere riyaziyat konularını da eklediklerini söyleyerek, felsefeciler arasında ortaya çıkan ihtilafın sebebini de kendi bakış açısıyla sunmaktadır.[297]

Mütekellim, filozofların ilmi, "ne", "nasıl" ve "kaç" sorularının bilgisi üzerinden üçe ayırdıklarına dikkat çekmektedir. Buna göre, İlâhî ilmin, tabii ilmin ve riyazî ilmin ortaya çıktığı açıklamasını yapmaktadır. Mütekellim, eşyanın mahiyeti veya ne olduğu konusunu İlâhî ilmin, keyfiyeti veya durumu konusunu tabii ilmin ve sayısını inceleyen ilmin ise matematik ilminin konusunu oluşturduğunu ifade etmektedir. Şehristânî, bu açıklamalarının ardından Aristo'nun bu ilimlerin aleti konumundaki mantığı geliştirdiğine dikkat çekmekte ve mantık hakkında, *"diğer ilimlerin aleti olması bakımından zihinde mevcut bulunan manalardır, meseleleri ise bahsedilen cihet itibariyle bu manaların hallerinin araştırılmasıdır."*[298] ifadelerini kullanmaktadır.

Şehristânî filozofların hikmeti, ameli ve ilmi olarak ayırmalarına değinmektedir. Buna göre mütekellim tarafından filozofların amacının, bütün insanlar tarafından elde edilmek istenen mutluluğa ulaşmak olduğu üzerinde durulmaktadır. Filozoflar açısından mutluluk ancak hikmetle mümkündür. Şehristânî, bu yüzden filozofların hikmetin kendisiyle amel edilmesi veya bilinmesi gerekliliği üzerinde durduklarına dikkat çekmektedir. Mütekellim, filozoflar için ameli hikmetin, ilmi hikmetten önce geldiğini fakat bunun da onlar arasında daha sonra ihtilaf konuları arasına girdiğini ifade etmektedir. Filozofların açıklamalarından hareketle hikmetin, hakkın işlenmesi ve bilinmesi olarak açıklanabileceğini söyleyen Şehristânî, filozofların bu konuda, kâmil akla ve üstün görüşe verdikleri önem üzerinde durmaktadır.[299]

Mütekellim bu çerçevede filozoflar açısından, peygamber ve filozof arasındaki farkın ortaya çıktığı üzerinde durmaktadır. Çünkü filozoflara göre ameli hikmet, dışarıdan yardım almaya daha çok ihtiyaç duyulan bir alandır. Peygamberler bu yönüyle amelin yerleşmesine ruhani destek sağlarken, ilmi yönü de kısmen teyit

[297] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.285.
[298] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.285.
[299] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.286.

etmektedirler. Filozoflar ise akıl yardımıyla ilmi kısmı yerleştirmeye çalışırlar ve ameli hikmeti de kısmen desteklerler.[300]

3.4.3. Din-Felsefe İlişkisi: Filozofların Amaçları ve Bilgi Kaynakları

Şehristânî, filozofların amaçlarının, akıl sayesinde kâinatın kendilerine açılması ve bütün imkânlarıyla hak olan İlah'a benzemeye çalışmak olduğunu ifade etmektedir. Mütekellim, peygamberler hakkında ise filozofların, âlemin nizamının kendisinde zahir ve baki olması, insanların maslahatlarının gerçekleşmesi ve umumun maslahatının bu nizama göre takdir edilmesi şeklinde açıklandığını söylemektedir. Şehristânî, filozofların, peygamberler tarafından bu hususun uygulamasının, teşvik, korkutma, düzenleme ve hayal ettirme şeklinde ortaya çıkacağını düşündüklerine değinmektedir. Şehristânî burada filozofların nübüvvet anlaşıyışı hakkında *"ilmini nübüvvet mişkatından alıp peygamberlere saygı duyan ve onların kemal derecelerine inananlar haricinde, bütün felsefecilere göre, şeriat ve din mensuplarının getirdiği her şey, belirttiğimiz üzere takdir edilerek ortaya konulmuş hususlardır."*[301] ifadelerini kullanmaktadır.

Mütekellim felsefe tarihi açısından Hint filozoflarının nübüvveti kabul etmediklerini ifade etmektedir. Sayıları az olan Arap filozoflarının da bazen nübüvveti kabul ettiklerine dikkat çekmektedir. Şehristânî burada sözü, felsefede hikmetin asıl başlatıcıları ve diğerlerinin de kendilerine tabii olduğunu düşündüğü Yunan filozoflarına getirmektedir. Ona göre öncekiler ve sonrakiler olarak iki dönemde incelediği bu filozoflar topluluğu nübüvveti kabul etmektedir. Şehristânî, öncekiler olarak felsefenin sütunları nitelemesiyle Sokrates öncesi filozoflara, sonrakiler olarak da, Aristo'yu takip eden Meşşâîlere, Revakilere işaret etmektedir. Mütekellim burada üçüncü bir grup olarak, Aristo mensupları ile beraber Acem filozofları tabirini kullanmaktadır ve daha sonra da bu kişilerin İslâm filozofları olarak anıldığını ifade etmektedir. Böylece Şehristânî'ye göre, üçüncü grubu oluşturan İslâm filozofları da nübüvveti kabul etmektedir.[302]

---

[300] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.286.
[301] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.286.
[302] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.286.

Şehristânî, felsefenin sütunları olarak ifade ettiği yedi filozof hakkında bilgi vermekte ve görüşlerine değinmektedir. Mütekellim bu filozofların Milet, Sisam ve Atinalı oldukları bilgisini vermektedir. Şehristânî'ye göre bu filozofların felsefelerinde genel olarak, Yüce Allah, âlemin yaratılışı ve ahiret hakkındaki konular ele alınmaktadır. Şehristânî kendi bakış açısıyla, bu fiozofların ortaya koydukları felsefeyi *" felsefe konusundaki söz ve düşünceleri, Allah'ın birliği, bütün kâinatı ilmiyle ihata ettiği, kâinatın keyfiyeti, İlahi yaratma ve âlemin oluşması, ilk prensiplerin neler ve kaç adet oldukları, ahiretin mahiyeti ve zamanı konularında cereyan etmekte idi. Bazen de Allah hakkında bir tür hareket ve sükûn konusunu ele almışlardır."*[303] ifadeleriyle açıklamaktadır.

Mütekellim, bu bölüm içinde filozofların varlığın ilk unsuru hakkındaki görüşleri üzerinde durmaktadır. Burada Şehristânî'nin antik filozofların bilgi kaynakları olarak kendi dönemlerinde yaşayan peygamberleri işaret etmesi dikkat çekicidir. Bu yaklaşım ile daha önce Gazâlî'de de karşılaşıldığı söylenebilir. Fakat Şehristânî, belki de eserindeki bu bölümün tamamen felsefe ve filozoflara yönelik olması sebebiyle, filozoflar hakkında Gazâlî'den çok daha fazla bilgi sunmaktadır. Öyle ki Şehristânî, bu filozofların kişiliklerinde öne çıktığını düşündüğü faziletlerinden haber vermekte ve dönemlerinde yaşadıkları peygamberlerle ilişkilerine de atıf yapmaktadır.

Onun antik filozoflar ve peygamberler arasında varlığını düşündüğü ilişkiyi açıklayabilmek için Empedokles ve kişiliğine dair verdiği bilgiler ve bu filozofun Hz. Davut ve Hz. Lokman'dan ilim ve hikmet öğrenerek Yunanistan'da bunu insanlara sunduğunu ifade etmesi örnek verilebilir.[304] Şehristânî'nin tarihi anlamdaki bu değerlendirmeleri, adeta peygamberlerle filozoflar arasındaki ilişkinin, peygamberler ve inananları tarafından insanlara tebliğ görevini yerine getirmedeki çabalarını akıllara getirmektedir. Onun bu yönüyle dikkat çektiği filozoflardan biri de Pisagor'dur. Bu filozofun Hz. Süleyman zamanında yaşayan ve hikmeti nübüvvet kaynağından[305] alan bir kişi olduğuna dikkat çeken Şehristânî, onun tevhid

[303] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.287.
[304] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.292.
[305] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.296, 297.

hakkındaki görüşleri üzerinde durmaktadır. Gazâlî'nin ise aynı filozof için daha farklı düşüncelerine az önceki bölüm içinde yer verilmektedir.

Şehristânî'nin faziletleri ve zahitliği üzerinde durduğu diğer bir filozof ise Sokrates'tir. Ona göre Sokrates ahlâk ve İlâhiyât konuları ile ilgilenmiş ve zamanının putperes yöneticileri tarafından insanları tevhide davet ettiği için öldürülmüş bir filozoftur. Burada Şehristânî'nin, Sokrates'in felsefedeki hocası olarak Pisagor'u da saymasının dikkat çekicidir.[306]

Mütekellimin açıklamalarından hareketle, bir anlamda Sokrates hocası Pisagor kanalıyla nübüvvetle, öğrencileri ise Sokrates kanalıyla nübüvvetle ilişkili hale gelmiş olacaktır. Burada değinilebilecek hususun, Sokrates'in öğrencilerinin felsefe tarihi açısından önemi düşünüldüğü zaman daha açık bir hale gelmektedir. Fakat Şehristânî'nin verdiği bilgilerde göz ardı edilmemesi gereken bir diğer yönde, Sokrates ve hocası Pisagor'un da görüşlerinde birbiri ile ihtilafa düşmüş olduklarıdır.[307]

Onun öncekiler diye isimlendirdiği grubun son büyük filozofu Platon'dur. Şehristânî onu, *"Efâtun İlahi"* olarak anmakta ve kendisinin tevhid inancı ve hikmet sahibi olduğunu vurgulamaktadır. Platon için hocası Sokrates'ten sonra onun kürsüsüne geçtiğini söyleyen Şehristânî, filozofun görüşlerine öğrencisi Aristo ve takipçilerinin muhalefet ettiğini ifade etmektedir.[308]

Şehristânî Platon'dan sonra yöntem filozofarı başlığı altında ikinci bölümü incelemeye geçmektedir. Şehristânî'nin bu bölüm içinde yer verdiği fakat yaşadığı dönemin Hermes'ten sonra, Sokrates'ten önce olduğunu bildirdiği Şair Solon hakkındaki ifadeleri dikkat çekicidir. Çünkü Şehristânî, onun hikmet ve faziletleri üzerinde ittifakla durulan bir peygamber olduğu görüşünü sunmaktadır.[309]

---

[306] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.304.
[307] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.305.
[308] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.309.
[309] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.320.

3.4.4. Aristo Mantığı ve Takipçileri

Felsefe tarihi alanında yapılan araştırmalarda genel olarak görüldüğü gibi Şehristânî'nin eserinde de önemi ve etkisi bakımından üzerinde en çok durulan filozoflardan birinin Aristo olduğuyla karşılaşılmaktadır. Şehristânî, Aristo'yu üçüncü bölümde *"sonraki Yunan filozofları"* başlığı altında incelemektedir. Bu bölümün başında Aristo hakkında, kendinden öncekilere muhalefet ettiği bilgisini veren Şehristânî, sonrakilerin ise onun görüşlerine tabii olduğunu ifade etmektedir. Mütekellim, takipçileri açısından Aristo'nun mutlak filozof kabul edildiğine dikkat çekmektedir.

Aristo'nun mantık alanındaki katkılarına değinen Şehristânî, bu yönüyle kendisine *"İlk Muallim"* ünvanının verildiğini ifade etmektedir. Mütekellimin Aristo'nun felsefe tarihi açısından önemi hakkında*"Onu mantiki öğretilerin ortaya koyucusu ve onları kuvveden fiile çıkarmış bulunduğu için Muallim-i Evvel diye isimlendirirler. Onun durumu nahiv ilminin koyucusunun yahut aruzun ortaya koyucusunun durumu gibidir. Çünkü mantığın zihindeki manalara nispeti, nahvin kelâma, aruzun da şiire nispeti gibidir. Onun mantık anlayışı, ondan önce zihindeki manaların mantıkla düzenlenmemiş olup, onun gelip düzenlediği anlamında olmayıp, mantık kanunlarını maddeden tecrit edip, müracaat ettiklerinde öğrencilerin zihinlerine yaklaştırmayı ve onlar için doğru ve yanlış, hak ve batılı ayırma konusunda bir ölçü olmasını sağlaması şeklindedir."*[310] cümlelerinin filozofa bakış açısını göstermesi bakımından önemli olduğu ifade edilebilir.

Şehristânî Aristo ile aynı bölüm içinde incelediği Proklas'ın âlemin kıdemi hakkındaki şüphelerini ifade ettiği eseri hakkında bilgiler sunmaktadır. Şehristânî'ye göre bu meselelerde yanlışlıkların ortaya konulması ve şüphelerin kaldırılması mümkündür. Çünkü Şehriştani filozofun tutumunun delilsizlik ve zorlayıcılık ile ortaya çıktığı kanaatindedir. Hatta Şehristânî burada, kendisinin kaleme aldığı, Aristo ve İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirdiği bir eserine, bu konu hakkında müracaat edilebileceği işaretinde bulunmaktadır. Fakat mütekellim bu eserin ismi hakkında bu

[310] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.332.

bölüm içinde bilgi vermemektedir.[311] Şehristânî'nin bu eserinin araştırmaya kaynaklığı bakımından incelenen Musâra'atü'l-Felâsife olduğu da düşünülebilir.

Şehristânî bu bölümdeki filozoflardan biri olarak İskender Afrodisi ve görüşleri hakkında bilgi vermektedir. Bu filozofun düşünceleri açısından takipçisi olduğu Aristo'ya uymakla birlikte, onun Yüce Allah'ın bilgisi hakkındaki görüşlerine ilavelerde bulunduğuna işaret etmektedir. Şehristânî'ye göre Aristo'dan farklı olarak bu filozof, Yüce Allah'ın bilgisinin cüz'i ve küllî anlamda eşyaya dair her şeyi kapsadığı ve bilinenin değişmesiyle veya çoğalmasıyla da bu bilginin değişmeyeceği üzerinde durmaktadır.[312] Bu yönüyle İbn Sînâ'nın önceki bölümlerde yer verilen Zorunlu Varlık'ın bilgisi konusundaki yaklaşımıyla İskender Afrodisi'nin düşünceleri arasındaki yakınlığa, Şehristânî'nin üstü kapalı olarak işaret etmesi dikkat çekmektedir.

Şehristânî'nin bu bölümde hakkında bilgi verdiği son filozof ise Forfiryüs'tür. Şehristânî filozofun Aristo'yu en iyi açıklayan takipçileri arasında kabul edildiğini ifade etmektedir. Ayrıca bu filozofun, Platon'un âlemin ezeliliği hakkındaki, görüşlerinin yanlış anlaşıldığına dikkat çektiği üzerinde duran Şehristânî, Forfiryüs'ün bu konudaki açıklamaları hakkında bilgiler sunmaktadır.[313]

3.5.Şehristânî'nin İslâm Filozofları Hakkındaki Görüşleri

Şehristânî'nin el-Mile'l ve'n-Nihal'de İslâm filozoflarının görüşlerine büyük ölçüde yer verdiği görülmektedir. Mütekellimin İslâm filozofları hakkındaki düşünceleri bu eseri ve Musâra'a'daki yaklaşımı üzerinden sunulacaktır.

3.5.1. İslâm Filozofları ve Nübüvvet İlişkisi

Şehristânî'nin İslâm filozofları hakkında değindiği ilk noktanın, filozoflar bölümünün başında nübüvvet konusu hakkındaki açıklamalarıyla ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bölümde o, Acem filozoflarının daha sonra İslâm filozofları ismiyle anıldıklarına değinmektedir. Bununla birlikte mütekellim, Acemlerin İslâm

[311] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.358.
[312] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.361.
[313] Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.362.

ile tanışmadan önce kendileri hakkında felsefe ile ilişkileri olduğu bilgisinin bulunmadığını da aktarmaktadır. Ayrıca Şehristânî, onların bütün hikmetlerinin önceki dinler ve peygamberlerin getirdiklerinden ortaya çıktığını ifade etmektedir.[314]

Mütekellimin İslâm filozofları hakkındaki değerlendirmeleri açısından, kendisinin öncekiler ve felsefenin sütunları olarak nitelediği antik filozoflara, onların gerekli önemi vermediklerine işaret etmektedir. Şehristânî bu durumun nedenleri arasında, İslâm filozoflarının önceki filozofların görüşlerini beğenmeme ihtimalinin de söz konusu olabileceğini söylemektedir.[315] Fakat bununla birlikte Şehristânî'nin yaklaşımından, İslâm filozoflarının önceki filozofların birbirine aktarım ile geliştirdikleri görüşlerinden de etkilenmemelerinin imkânsızlığına işaret ettiği düşünülebilir. Çünkü Şehristânî'nin tutumuna göre, İslâm filozoflarının düşüncelerindeki hareket noktası, kaynaklığı bakımından bu antik filozoflardan tamamen ayrılamayacakları bir özelliğe sahiptir. Bu konu filozoflar arasındaki öğretmen-öğrenci münasebeti içinde düşüncenin aktarıldığı göz önüne alındığında, şüphesiz ihtilaflar da bulunmakla birlikte, birbiriyle eklektik bir bağ içinde kabul edildiği sonucunu akıllara getirebilmektedir.

3.5.2. İslâm Filozoflarının Aristo Takipçiliği ve İbn Sînâ

Şehristânî, İslâm filozoflarının Aristo takipçileri olduğu üzerinde durmaktadır. Aristo'nun takipçileri tarafından kendisine muhalefet edilmediğine ve görüşlerinin kabul edildiğine değinen Şehristânî'ye göre hakikat, onların ve takip ettikleri Aristo'nun görüşlerinde ortaya çıktığını söyledikleri gibi değildir.[316]

Mütekellimin bu değerlendirmesinden hareketle onun, el-Mile'l ve'n-Nihal eserinde de Aristo düşüncesine muhalif tutumuna raslandığını ifade etmek mümkündür. Ayrıca onun Aristo'ya karşı muhalif yöndeki yaklaşımının, filozof Proklas hakkında bilgiler sunduğu önceki bölümde de, Aristo ve düşüncesinin temsilcisi gördüğü İbn Sînâ'nın görüşlerini de içine alarak eleştirdiğini söylediği eserine işaretinden görülmektedir.

---

[314] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.286.
[315] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.287.
[316] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.333.

Şehristânî daha önce Acem filozofları olarak isimlendirdiği İslâm filozoflarına dair düşüncelerini ayrı bir başlık altında kapsamlı bir şekilde sunmaktadır. Mütekellim bu başlık altında Yunan filozoflarından sonra onları takip ettiği düşünülen ve İslâm filozofları arasında görülen isimlere yer vermektedir. Burada ilk olarak Kindî'yi anan Şehristânî, son olarak da Fârâbî'nin adını zikreder. Şehristânî'nin diğer İslâm filozoflarına nazaran İbn Sînâ'ya bakışındaki fark burada hemen kendisini göstermektedir. Çünkü ona göre İbn Sînâ bu zümrenin allamesidir. Bu filozofların hepsinin bazı meselelerde Platon ve öncesindeki filozofların görüşlerine uyduklarını ifade eden Şehristânî, onların genel düşünceleri itibariyle Aristo'nun meselelere bakışını ve görüşlerini benimsedikleri üzerinde durmaktadır.

Mütekellim, İslâm filozofları içinde sistemini en ince ve düşüncesini en derin gördüğü kişinin İbn Sînâ olduğu için eserinde onun görüşlerine yer vereceğini *"İbn Sînâ'nın sistemi bu grup içinde en ince sistem ve hakikatler konusunda düşüncesi en derini olduğu için, kitaplarından kelâmının kaynakları ve maksadını anlatan metinleri kısaltıp özetleyerek, onun sistemini vermeyi tercih ettim, diğerlerinin sistemlerini belirtmedim. Zira "bütün avlar kürkün içindedir." "*[317] cümleleriyle ifade etmektedir.

Şehristânî, Musâra'a'nın girişinde ve farklı bölümlerinde de filozoflara dair görüşlerini paylaşmaktadır. Kuşkusuz bu görüşleri Şehristânî'nin amacının anlaşılması açısından önemlidir. Bununla birlikte, Şehristânî'nin el-Mile'l ve'n-Nihal'de, diğer filozoflara nazaran İbn Sînâ'ya karşı ortaya koyduğu tutumla Musâra'a'da da karşılaşıldığı söylenebilir. Şehristânî bu yaklaşımını, eserinin yazılış amacını açıkaldığı bölümde sunmaktadır.

Onun kitabına verdiği isim açısından bakıldığında filozofları eleştireceği düşüncesi akıllara gelmektedir. Fakat Şehristânî, daha konunun başında İbn Sînâ hakkında değerlendirmelerde bulunarak, asıl mücadelesini İbn Sînâ'nın görüşleri üzerinden ortaya koyacağını göstermektedir. Mütekellim bu yaklaşımını *"Hikmet ilimlerinde önde gelen ve felsefede zamanın âlimi olan kişinin Ebû Ali Hüseyin İbn Abdullah İbn Sînâ olduğu konusunda ittifak vardır. Hiç kimse bu konuda ne kadar tenkit ederse*

[317] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.365.

etsin, hatta kendini harap etse bile, onun ulaştıklarına ulaşamaz ve yine hiç kimse bu konuda yarış atına koştursa bile, aynı seviyeye gelemez. Onlar, onun sözlerinin anlamına her kim vukufiyet sağlar ve onun meramındaki gizli anlamları bilirse, o kişinin en yüksek pay alacağı ve en yüksek dereceye ulaşacağı konusunda ittifaka vardılar. Ret ve kabul bağlamında ona yapılacak itiraz, iptal ve çelişme bağlamında onun sözlerinin takibi ahmaklıktır. Çünkü bu altında barikatların bulunduğu, korumalar ve gözcüler tarafından kuşatılmış bir kapıdır."[318] cümleleriyle sunmaktadır.

3.5.3. Filozofların İtibarı ve Mütekellimlerin Amaçları

Şehristânî'nin İbn Sînâ hakkındaki bu ifadeleri, dönemin ilmi çevreleri ve entelektüel kesimindeki genel kanaat olarak naklettiği düşünülmektedir. Yani Şehristânî, İbn Sînâ'nın dönemi için en büyük filozof kabul edildiğini açıkça ifade etmektedir. Mütekellim öncelikle bu kanaatlerden yola çıkarak, filozofun görüşlerinde ortaya çıktığını düşündüğü çelişkileri ve hataları insanlara sunmanın ve onlar tarafından kabul görmenin zorluğunu dile getirmektedir. Böylece giriştiği işin ne kadar ağır olduğunu ve bu işin sonunda başarılı sayılabilmenin de güçlüğünü ifade etmeye çalıştığı akıllara gelebilir. Mütekellim bu nakilden sonra da mücadelesinin öz maksadını *"Bunun üzerine ben, onunla kahramanca güreşmeyi/mücadeleyi ve onu insanlar derecesine indirmeyi arzuladım."*[319] cümlesiyle açıklamaktadır.

Hiç kuşkusuz Şehristânî'nin buradaki en dikkat çekici ifadesi "*onu insanlar derecesine indirmeyi arzuladım."* cümlesidir. Burada bir kez daha onun yaşadığı dönemde İbn Sînâ'nın ne kadar yüce bir itibara sahip olduğunu gösterebilmek ve bu itibardan kaynaklı olarak da, İbn Sînâ'nın sözleri ve görüşlerinde asla hata ve yanlışlar olmadığı yönündeki kabulü ortadan kaldırmak amacını taşıdığı görülmektedir.

Ayrıca mütekellimin*"kahramanca mücadele"* ifadesi de bu işi ne kadar önemsediği ve bu işe girişebilecek bir kişinin başarılı olabilmesinde, nasıl yüce bir karaktere/kahramanlığa sahip olması gerektiğinin kendi bakış açısıyla

[318] Şehristânî, **Musâra'a**, s.3.
[319] Şehristânî, **Musâra'a**, s.3.

değerlendirilmesi kabul edilebilir. Çünkü mütekellimin az önceki ifadelerinde görüldüğü gibi böyle bir çabayı ortaya koymanın birçok zorlukları bulunduğu üzerinde durulmaktadır. Bunlar arasında belki de en çetin olanlarından birisi de, bu işe girişmenin insanlar nezdinde adeta imkânsızı denemek ve bunun ise Şehristânî'nin ifadesiyle ancak ahmaklık kabul edilebileceği ile karşılaşılmasıdır.

Şehristânî, İbn Sînâ nezdinde filozofların görüşlerini inceleyip, çelişkilerini ortaya koyduktan sonra, kendi tercih ettiği görüşlerini sunduğu bölüme başlarken, amacının ne olduğunu *"Bizim âdetimiz bağlantı noktasına isabet eden ve sivriliğini körelten güçlü bir argümanla İbn Sînâ'nın başına gelen hatalarını ve yanlışının nedenini okuyucuya göstererek ve bununla birlikte isabet ve doğruluk yolunu öğrenciye göstererek her meselenin sonunda bir bölüm zikretmektir. Başarıyı veren ve yardım eden Allah'tır."*[320] cümleleriyle açıklamaktadır.

Bu ifadelerinden hareketle de, Şehristânî'nin İbn Sînâ üzerinden filozofların bütün düşüncelerini tamamen çürütme amacı taşımadığı sonucu çıkarılabilir. Bu anlamda kendi bakış açısıyla mütekellimin asıl gayesinin, filozofların hataya düştüklerini gördüğü meselelerin nedenlerini ortaya çıkarma ve onların eserlerini okuyan, yollarını takip eden ve ilim tahsil eden öğrencilerin de aynı hatalara düşmekten korunması olduğu söylenebilir.

4. Gazâlî ve Şehristânî'nin Amaçları Bakımından Karşılaştırılması

Gazâlî ve Şehristânî'nin felsefenin bölümleri ve filozoflara bakışları incelenerek, onların filozofları eleştirilerindeki amaçlarının sunulmasına çaışılacaktır. Mütekellimlerin amaçları hakkındaki ifadelerinden hareketle de, filozofları eleştirdiklerindeki ortaklıklarının ve farklılıklarının karşılaştırılmasına ise bu başlık altında yer verilecektir. Bu yönüyle Gazâlî ve Şehristânî'nin açıklamalarında ortak başlıklardan söz edilebilir. Buradan hareketle mütekellimlerin felsefe ilimleri ve filozoflara bakış açıları ile onların düşüncelerinin tamamen mi, yoksa bazı görüşleri nedeniyle mi eleştirilmelerini gerekli gördükleri üzerinde durulacaktır.

[320] Şehristânî, **Musâra'a**, s.26.

4.1.Felsefe ve Yunan Filozoflar Hakkındaki Karşılaştırma

Gazâlî ve Şehristânî'nin felsefe tarihi açısından filozofların ve düşünce ekollerinin yaklaşımlarına dair bilgi sahibi oldukları görülmektedir. Bu konuda Gazâlî ve Şehristânî'nin, okuyucularına tatmin edici bilgiler sunduğunu ve böylece filozofların görüşlerinin ve yaklaşım farklılıklarının anlaşılmasına yardımcı oldukları söylenebilir.

Mütekellimlerin felsefe ve felsefenin bölümlerine dair açıklamaları, okuyucuların bu alanla ilgili konuları anlamalarına dönük bir amaç taşıdıkları yönünde kabul edilebilir. Bu durum, Gazâlî'nin felsefî ilimlerin konularına göre ayrıldıklarını belirtmesi ve ilmi çalışmalar açısından önemleri üzerinde durmasıyla kendisini göstermektedir. Aynı yaklaşım içindeki Şehristânî'de ise felsefenin teorik ve pratik olarak ayrıldığı ve filozoflar tarafından hangi amaca yönelik kullanıldıkları hakkında bilgi verildiği görülmektedir.

Gazâlî ve Şehristânî'nin felsefî ilimler ve filozoflar hakkında ortaya koydukları yaklaşımlarının genel anlamda olumsuz olduğu söylenemez. Bu konu hakkında her iki mütekellimin de, bu ilimlerin insanlar için zarar verici değil, bilakis faydalı oldukları ve öğrenilmelerinin de ancak bu faydayı artıracağı yönünde ifadeler sundukları görülmektedir. Hatta bu bağlamda Gazâlî'nin, bu ilimlerin şeriata aykırı olduğunun söylenmesini dine karşı işlenen bir suç kabul ettiği de ifade edilebilir.[321]

Mütekellimler tarafından filozofların asıl eleştirilme sebepleri, felsefî ilimler ile İlâhiyât konularını da açıklamaya yönelik bir gayret içine girmeleridir. Bu durumla, Gazâlî ve Şehristânî'nin eserlerindeki ifadelerinde sıklıkla karşılaşılmaktadır. Öte yandan her iki mütekellimin de filozoflar arasında ortaya çıktığına özellikle işaret ettikleri ihtilafın kaynağı olarak bu hususu öne çıkardıkları görülmektedir.

Gazâlî ve Şehristânî'nin, filozofların İlâhiyât meselelerini, felsefî açıdan burhan metodunu kullanarak açıklamaya girişmelerini ve ancak bu şekilde bir delillendirme getirilerek meselelerin mutlak sonuca bağlanabileceği yönündeki görüşlerini, eleştiriden de öte bir yaklaşımla, kesinlikle reddettikleri görülmektedir. Bu anlamda

[321] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.8.

hem Gazâlî hem de Şehristânî itikadi esaslara ait meselelerin ancak Kur'an-ı Kerim, peygamberin sünneti ve aklın doğru bir şekilde kullanılması ile açıklanabileceğini düşünmekte ve bu çerçevede inanılması gerektiğini kabul etmektedir.

Mütekellimlerin itikad meselelerinin açıklanmasında İslâm filozoflarını reddederken kendilerine muhatap belirledikleri kişinin ise İbn Sînâ olduğu görülmektedir. Bu durumun sebebini de yine her iki mütekellim kendi ifadelerinde açıklamaktadır. Buna göre Gazâlî ve Şehristânî, İslâm filozoflarının özellikle metafizik meselelerin açıklanmasında, kendilerine önder olarak Aristo'yu seçtikleri üzerinde durmaktadırlar. Mütekellimlere göre bu filozofun İslâm filozofları arasındaki en yetkin temsilcisinin İbn Sînâ olduğu düşünülmektedir. Aslında böylece, mütekellimlerin İbn Sînâ'nın şahsında Aristo'yu ve onun bütün takipçilerini eleştirdikleri sonucuna da varmanın mümkün hale geldiğiyle karşılaşılmaktadır.

Konu bu yönüyle ele alındığında, değinilmesi gereken bir diğer nokta olarak da, Aristo'nun her iki mütekellim açısından özellikle mantık ilminde elde ettiği konumundan dolayı farklı bir yaklaşıma tabii tutulmuş olduğudur. Çünkü mütekellimler Aristo'nun sistemleştirdiği mantığı faydalı ve hatta her ilimde kullanılması gereken bir alet ilmi olarak kabul etmektedirler. Gazâlî her ne kadar mantığın çeşitli isimlerle mütekellimler tarafından filozoflardan daha önce de kullanıldığı görüşü üzerinde dursa da, bu alanla ilgili metafizik meselelerde olduğu gibi ağır bir eleştiri tavrından söz edilebilmesinin mümkün olmadığı görülmektedir. Gazâlî'nin bu bağlamdaki eleştirisinin, insanları düşüncede hataya düşmekten koruyan bir ilim olan mantığın, metafizik gibi bir alanda yanlış kullanılması üzerinden sunulduğu ifade edilebilir.

Gazâlî ve Şehristânî'nin metafizik dışındaki mantık ve diğer felsefî ilimler hakkındaki yaklaşımları onların felsefî ilimleri tamamen reddetmediğini göstermektedir. Mantığın aklı hatadan koruduğunu düşünen mütekellimler metafizik için mantıkta belirlenen burhan metodunun ve mantıki esaların kesin sonuç verme hususunda yeterli olması durumunda, filozoflar arasında ortaya çıktığı görülen sayısız ihtilafın da hiç söz konusu olmaması gerektiğine dikkat çekerler. Burada mütekellimlerin, akli yaklaşımı tamamen reddettikleri yönünde bir kanaati taşıdıkları

sonucuna varılamayacağı ile karşılaşılmaktadır. Çünkü böyle bir kanaatin varlığından söz edilebilmesi için mütekellimlerin mantığı ve metafizik dışındaki diğer felesefi ilimleri de reddetmiş olmaları gerekecektir.

Mütekellimlerin ifadelerindeki yaklaşımın ise bunun tam aksi yönde olduğu görülmektedir. Bu durum Şehristânî'nin, İbn Sînâ'ya yönelteceği eleştirilerinin aklın doğru kullanılması olan mantık ve filozofların metotları olan burhan ile gerçekleştirileceğini açıklamasında kendisini göstermektedir.[322] Mütekellimlerin bu yöndeki yaklaşımlarının ise öteden beri hem filozofları reddettikleri, hem de metodlarını kullandıkları yönündeki eleştirilerle karşılaşmaları sonucunu doğurmaktadır. Buna karşılık Şehristânî'nin az önce yer verilen tavrının, mütekellimlerin aklı ve akıl temelli burhanı değil, bu metodun kullanılmasının metafizik konularda doğurduğu tutarsızlıkları hedef aldıklarını açıkça göstermek istediğini akıllara getirmektedir. Hatta bu bağlamda önce Gazâlî'nin ardından da Şehristânî'nin, mütekellimlerin öteden beri kullandıklarını vurguladıkları, fakat daha sonra filozoflar tarafından sahiplenildiğini söyledikleri bu metodu, filozoflara karşı kendi eleştirileri için delil olarak sundukları görülmektedir.

Gazâlî'den sonra filozofları eleştiren Şehristânî'nin eserindeki ifadeleri, o dönemin insanları nazarında İbn Sînâ'nın sahip olduğu itibarın devamlılığının göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu yönüyle bakıldığında ise Gazâlî'nin tenkitlerinin aslında bugün düşünüldüğü düzeyde bir etkiyi kesin anlamda ve bir anda oluşturmadığını da gözler önüne sermektedir. Ayrıca Şehristânî'nin aynı amaçla bir eser kaleme alması da bu durumun bir diğer gösterge olarak kabul edilmeye müsaittir.

Gazâlî'nin filozoflara yönelik eleştirisi konusunda bugün genel anlamda kabul edilen etkiyi ortaya koyabilmiş olması durumunda, Şehristânî'nin dönemi hakkında verdiği bilgilerin doğru olmadığı sonucu ve eserini de farklı bir düşünce ile yazmış olduğu sonucuna ulaşılacaktır. Fakat Şehristânî'nin Gazâlî'den yaklaşık kırk yıl sonra eserinde sunduğu ifadeleriyle, durumun bugün kabul edilenden daha farklı olduğunu gösterdiği üzerinde de durulabilir.

---

[322] Şehristânî, **Musâra'a**, s.3.

Mütekellimler hakkındaki felsefe karşıtlığı yönünde sunulan eleştirilerin diğer yönleriyle incelenmesinde de durumun çok farklı olmadığı sonucuna varılabilir. Çünkü görülebicektir ki Gazâlî, filozoflarla ilgili düşüncelerini sunduğu eserlerinde, onların ahlâk ve siyaset gibi alanlardaki görüşlerinin, İslâm'a aykırı olmadığını ve kabul edilmesinin de, inanca zarar vermeyeceğini ifade etmektedir. Öte yandan her iki mütekellim de filozofların görüşlerinde geçmiş peygamberler ve din büyüklerinden etkilendiklerine işarette bulunmakla birlikte, Aristo'nun mantıkta esaslarını belirlediği düşünme yasalarını kullanmanın gerekliliğini kabul etmektedirler.

Gazâlî ve Şehristânî'nin amaçları bakımından felsefe ve filozoflara bakışının birbirleri ile farklı olmadığını ifade etmek mümkündür. Mütekellimler açısından bu durumun felsefe hakkındaki düşüncelerinde karşılaşıldığı gibi önceki filozoflara ve İslâm filozoflarının önderi kabul ettikleri Aristo için de geçerli olduğu düşünülebilir. Gazâlî ve Şehristânî'nin felsefî ilimlerin faydalarına ve reddedilmelerinin şeriat açısından gerekmediğine işaret ederken, İlâhiyât meselelerinin mantık ve burhan metodu ile ele alınmasını bu konuda istisna kabul etmektedir. Öyle ki, mütekellimlerce üzerinde ısrarla durulan, filozoflar arasındaki ihtilaf sebeplerinin de bu noktadan kaynaklandığının altını çizdikleri görülmektedir.

Mütekellimler önceki filozofların peygamberler ve din büyüklerinden etkilendiği konusunda da ortak kanaattedirler. Bu düşünce Şehristânî'de filozoflarla peygamberler arasındaki ilişkinin daha öne çıkarıldığı bir yöne sahiptir. Hatta bu anlamda Şehristânî'nin Pisagor hakkında sunduğu görüşleriyle Gazâlî'nin bu filozofa dair ifadeleri arasındaki farkın dikkat çekici olduğu görülmektedir. Ayrıca bu konu bağlamında Gazâlî, genel anlamda Şehristânî'den daha tenkitçi bir tutum ortaya koymakta ve filozofların görüşlerine bu hikmetleri karıştırdıklarını ifade etmektedir.

Gazâlî ve Şehristânî, İslâm filozoflarının özellikle İlâhiyât meselelerinde Aristo'yu takip etmekle hataya düştükleri ve hakikatten uzaklaştıkları görüşünü paylaşmaktadırlar. Gazâlî bu durumu, bir taklitçilikten başka bir taklitçiliğe geçiş olarak eleştirmektedir. Aynı tutum içinde olduğu görülen Şehristânî'nin de İslâm

filozoflarına, salih kişilerin yolundan yürünmesini, eski filozofları taklit karşısında en doğru tercih olarak sunduğu ifade edilebilir.[323]

4.2.İslâm Filozofları Hakkındaki Karşılaştırma

Gazâlî ve Şehristânî'nin İslâm filozofları hakkındaki görüşlerinin de genel olarak birbiri ile örtüştüğü söylenebilir. Onlara göre İslâm filozofları felsefede takip ettikleri kişi olarak Aristo'yu seçmişlerdir. Ayrıca Gazâlî ve Şehristânî, İslâm filozoflarının sistemlerinin Aristo merkezli olmakla birlikte, diğer filozoflardan da etkilenmiş olduklarına işaret etmektedirler.

Mütekellimler Meşşâî filozoflar içinde özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'yı ayrı bir konumda görmektedirler. Bu tutum kendisini Gazâlî'de daha belirgin bir şekilde göstermekle birlikte, onun eserindeki ifadelerinde İbn Sînâ'yı öne çıkardığı söylenebilir. Şehristânî ise bu konuda filozofları İbn Sînâ'nın şahsında eleştirdiğini daha açık bir şekilde ifade etmektedir. Mütekellimler Aristo temsilcilerinin içinde, İbn Sînâ'nın daha yüksek bir seviyeye sahip olduğu kanaatlerini özellikle kendilerine birinci derecede İbn Sînâ'yı muhatap alışlarıyla da göstermektedirler.

Felsefe tarihi açısından Aristo'yu takip eden İslâm filozoflarının Şehristânî tarafından, Acem filozofları içinde anılmalarının dikkat çekici bir yön oluşturduğu ifade edilebilir. Bu yönüyle ilk bakışta Şehristânî'nin sınıflandırmasıyla günümüzdeki kabul açısından bir farklılık ortaya çıkıyor gibi görülebilir. Fakat bir tarihçi olan Şehristânî'nin, İslâm filozofları başlığı altında çeşitli dinlere mensup filozofların görüşlerine de yer vererek, aslında bugünkü anlamıyla coğrafya ve siyasi hâkimiyet vurgusunu öne çıkardığı ve "İslâm Felsefesi" ifadesini kullandığı sonucuna ulaşılabilir.

Gazâlî, antik filozofların Aristo aracılığı ile İslâm filozoflarının hatalarında kendilerine kaynaklık ettiği düşüncesindedir. Şehristânî ise İslâm filozoflarının önceki antik filozoflara gereken önemi vermedikleri yönünde işarette bulunmaktadır. Ayrıca Şehristânî'nin, antik filozoflar için onların tevhid ve ahiret inancını

[323] Şehristânî'nin bu anlamda *"Salihlerin (a.s) dualarından şöyle bir dua vardır…"* diyerek eserinde yer verdiği bölüm için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.58.

benimsedikleri üzerinde durması da dikkat çekmektedir. Fakat buna rağmen Şehristânî'nin de Aristo ve İslâm filozofları arasındaki ilişki bakımından Gazâlî'den farklı bir yaklaşım içinde olmadığı onun ifadelerinde kendisini göstermektedir.[324] Şehristânî el-Mile'l ve'n-Nihal'de diğer filozofların görüşlerine dair aktarımlarında yer yer İbn Sînâ'nın açıklamalarına yer vermektedir. Ayrıca onun bu dönemdeki tartışmalar hakkında bilgi verdiği ve kendi dönemi ile benzer yönler arasında da ilişki kurduğu görülmektedir.[325]

Gazâlî'nin Tehâfüt'te filozoflar hakkında kullandığı ifadelerle, Şehristânî'nin Musâra'a'daki ifadeleri arasında bazı farklar da dikkat çekmektedir. Gazâlî özellikle filozofların hatalarını vurgulayan bir tutum sunar ve hatta onların iman dairesinden çıktıklarını düşündüğü noktalara işaret eder. Gazâlî'ye göre İslâm filozofları özellikle Yunan filozoflarını taklitte bilinçli bir şekilde tercih kullanarak aşırı gitmişlerdir.[326]

Şehristânî'nin ise genel olarak Gazâlî'nin yaklaşımından çok farklı bir tutum içinde olduğu söylenemez. Bununla birlikte Şehristânî, İbn Sînâ'nın burhan yöntemini hatalı kullanarak içine düştüğünü düşündüğü çelişkilerini, yine burhan yöntemini kullanarak ortaya koyacağının altını çizmektedir. Ayrıca mütekellimin bu yönüyle ilimdeki şahsi üstünlüğünü de sunmayı amaçladığı ifade edilebilir.[327]

Gazâlî ve Şehristânî'nin filozofları eleştirilerinde genel anlamda aynı amacı taşıdıkları üzerinde durulabilir. Bu amaç kendisini mütekellimlerin ifadelerinde açık bir şekilde göstermektedir. Gazâlî bu amacını Tehâfüt'te, filozofların diğer ilimlerde gösterdikleri yetkinlikten etkilenenlerin İlâhiyât konularında da kendilerini takip ederek şeriata aykırı inanç ve tutumlar içine girmelerini önlemek olarak açıklamaktadır.[328]

Gazâlî'nin amacı hakkındaki yaklaşımının Şehristânî'de de farklı ifadelerle fakat aynı anlamda sunulduğu görülmektedir. Buna göre Şehristânî Musâra'a'daki amacını, filozofların görüşlerinde ortaya çıktığını düşündüğü çelişkileri açıklamak ve

[324] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.333.
[325] Şehristânî, **el-Mile'l ve'n-Nihal**, s.359.
[326] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.2.
[327] Şehristânî, **Musâra'a**, s.3.
[328] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.11.

bu konularda insanları ve ilim tahsilindeki öğrencileri uyararak, hataya düşmekten korumak olarak açıklamaktadır.[329]

5. Gazâlî ve Şehristânî'nin Yöntemleri Bakımından Karşılaştırılması

Bu bölümde öncelikle Gazâlî'nin ardından da Şehristânî'nin yöntemleri hakkında bilgi verilecek ve karşılaştırmaları sunulacaktır.

5.1.Gazâlî'nin Tehâfüt'ül-Felâsife Eserinde Yöntemi

Gazâlî'nin önce filozofların görüşlerini açıklamak için Makâsıd, ardından da eleştirilerini sunmak amacıyla Tehâfüt'ü kaleme aldığı bilinmektedir. Burada Gazâlî'nin, öncelikle tüm incelikleriyle filozofların düşüncelerini araştırma işine giriştiğini ve elde ettiği veriler üzerinden eserlerini yazdığı görülmektedir.

Mütekellim Tehâfüt'ün başında, filozofların kendi içlerinde asla ortak bir düşüncede buluşamadıklarına işaret etmektedir. Bu durumun nedeni ise Gazâlî'ye göre onların üzerinde anlaşmaya vardıkları bir yöntemlerinin olmaması ve her birinin kendi zanları ve tahminlerine göre hareket etmelerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Gazâlî, onların kendi metotları gibi sundukları ve hesap ilimlerinde kullandıkları mantığı, İlâhî ilimlerde de kullanıyor görünme çabasında olmalarına rağmen, bu ilme asla bağlı kalmadıkları üzerinde durmaktadır.

Gazâlî filozofların yöntemleri hakkında antik filozoflardan Efâtun ve öğrencisi Aristo'dan örnekler sunmaktadır. Gazâlî'ye göre, ilki filozoflar içinde çok hürmet edilen büyük bir filozof, ikincisi ise onun öğrencisi ve filozofların ilimlerini sistemleştiren ilk muallim kabul ettikleri kişilerdir. Fakat Gazâlî, bu durumlarına rağmen bu ikisi arasında dahî bir birliktelik olmadığının altını çizmektedir.[330]

Mütekellim, filozofların metotları hakkındaki görüşlerini ifade ettikten sonra, kendisinin eserinde izleyeceği yöntem hakkında bilgiler vermeye başlar. Eleştirilerinin amacını açıklamaya antik çağ filozoflarından başlayan Gazâlî, asıl hedefinin filozofların büyük hocası Aristo olduğunu ifade etmektedir. Aristo'nun

[329] Şehristânî, **Musâra'a**, s.26.
[330] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.5.

düşüncelerini İslâm filozofları arasında Gazâlî'ye göre en iyi aktaranların, Fârâbî ve İbn Sînâ olduğu ise mütekellim tarafından açık ifadelerle kabul edilmektedir. Bu yüzden Gazâlî onların Aristo'nun düşüncelerinden seçip kabul ettikleri görüşlerini eleştireceğini ifade etmektedir.

Gazâlî bu eleştirilerinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nakillerinden hareket edeceğini belirtmekte ve meseleleri ele alırken de önce onların görüşlerini sunacağını haber vermektedir. Fakat burada filozofların eserlerinin isimleri hakkında bilgi verilmemektedir.[331] Gazâlî'nin, Aristo düşüncesinde öne çıktığını gördüğü ve Tehâfüt'te üzerinde durduğu, üç yön bulunmaktadır. Gazâlî eserinde kesin bir şekilde iptal etmeyi amaçladığı görüşlerin, sadece İlâhiyât ve tabiata dair üçüncü başlığın konularından oluştuğunu belirtmektedir.

Mütekellimin üzerinde durduğu bu başlıkların *ilki*, antik Yunan filozoflarının İslâm'ın inanç esasları ile tamamen çatışma içinde olan görüşleridir. Gazâlî antik Yunan filozoflarının bu görüşlerinin asla kabul edilemeyeceği üzerinde durur ve İslâm filozofları açısından da kabul edilmediğini ifade eder.

Gazâlî eleştirilerindeki *ikinci* bölümde antik Yunan filozoflarının dini konular ve inanç esaslarıyla ilgisi olmayan bilimlere dair görüşleri sunulmaktadır.

Mütekellim açısından asıl önemli görülen ve kendisi tarafından en ağır şekilde eleştirilen konuları ise *üçüncü* başlık oluşturmaktadır. Bu bölümde Gazâlî'ye göre, filozofların dini konular ve inanç esaslarıyla kesinlikle çatışan görüşleri üzerinde durulmaktadır. Mütekellim için İslâm filozofları tarafından kabul edilen ve İslâm esasları ile felsefe arasında uzlaştırma çabasına girilen meseleler bu başlık altında toplanmıştır. [332]

Gazâlî filozofların üçüncü başlık altında topladığı görüşlerinin, dinin özünü oluşturan inanç esasları açısından tehlikesine dikkat çekmektedir. Mütekellim bu düşünceyle yola çıkacağını ve tek bir mezhebe bağlı kalarak hareket etmeyeceğini, yönteminin bütün mezhepleri birleştirerek filozoflara karşı eleştirilerini ortaya koymak olduğunu

[331] Gazâlî, **Tehâfüt,** s.6.
[332] Gazâlî, **Tehâfüt,** s.6-9.

ifade etmektedir.[333] Gazâlî Tehâfüt'te, filozofların delillerine karşı reddiyelerini ortaya koymaktadır. Bu görüşlerinde filozoflar açısından ortaya çıkabilecek olası itirazları da sunmakta ve nihayet kendisi açısından söz konusu edilebilecek başka bir bakış açısı kalmadığına ve meselenin iptal edildiğine kanaat getirdiğinde diğer meselelere geçiş yapmaktadır.

Mütekellim, filozoflara yönelik eleştirilerini yine onların ifadelerini kendi sanatları gördükleri mantık süzgecinden geçirerek ortaya koyacağını ifade etmektedir.[334] Gazâlî'nin eleştiriler yönelttiği filozoflardan bahsederken, eserinde kullandığı çeşitli ifadeler içinde onları muhalifler/hasımlar[335] olarak nitelemesi ve bazı yerlerde de Müslümanlar ve filozoflar sınıflandırmasına gitmesi[336] ise dikkat çekicidir.

Gazâlî'nin amacı ve yöntemi göz önüne alındığında, onun filozofların felsefe ilimleri ile açıklamaya çalıştıkları İlâhiyâta dair görüşlerini kesin olarak reddettiği görülmektedir. Gazâlî bu meselelerde filozofların kesin bir şekilde dinin sınırları dışına çıktıkları üzerinde durmaktadır. Bu konuda Gazâlî'nin filozoflara karşı eleştirilerindeki yöntemini belirleyen yaklaşımının, filozofları dinin temellerini sarsacak şekilde, dine dinin içinden saldırmaları olarak kabul ettiği sonucuna ulaşılmaktadır. Bu sebeple Gazâlî amaç ve yönteminin, bir diğer yönünü de filozofların tutarsızlıklarından doğan hatalarını reddetmek olarak açıklamaktadır. Ayrıca Gazâlî, filozofların görüşlerini doğru kabul ederek yollarına tabii olanları uyarmak amacını taşıdığına da işaret etmektedir. [337]

Mütekellimin eserinde filozoflar tarafından sunulduğu ifade edilen ve kendisinin bu yüzden filozofların dinin dışına çıktıkları hükmüne vardığının altı çizilen üç meselenin yoğunluk kazandığı ifade edilebilir. Bu anlamda Gazâlî'nin değişik meselelerin sonunda, Tehâfüt'ün ilk meselesi olan âlemin ezeliliğine atıfta bulunması dikkat çekicidir. Diğer on yedi meselede de Gazâlî, filozofların farklı mezheplerde de görülen bi'datleri işledikleri sonucuna varmaktadır. Gazâlî'nin üç mesele dışındaki başlıklara dair yaklaşımı ise filozofların bu meseleleri kendilerine yöntem olarak

[333] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.11.
[334] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.14.
[335] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.36.
[336] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.119.
[337] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.11.

kabul ettiklerini söyledikleri burhan metodu ile açıklamaktan ve ispatlamaktan aciz kaldıkları yönünde ortaya çıkmaktadır.[338]

5.2.Şehristânî'nin Kitâbü'l-Musâra'a Eserinde Yöntemi

Şehristânî, eserinin giriş kısmında amacını açıkladığı bölümün devamında, kendi nitelendirmesiyle *"kahramanca mücadelesini"* nasıl bir usulle gerçekleştireceğini de ifade etmektedir. Mütekellim Musâra'a'da İbn Sînâ'ya dair eleştirilerindeki kendi yöntemini sunmaktadır.[339]

Şehristânî bu yaklaşımıyla, bir eleştiri eseri olan Musâra'a'da, kendisinin uyacağı esasları ve sınırları belirleyerek yola çıkmaktadır. Bu yönüyle mütekellimin yöntemini özenle sınırlandırdığı ve açıkladığı ifade edilebilir.

Bu çerçeve içinde onun öncelikle, yapacağı eleştiriler hakkında İbn Sînâ'nın hangi kitaplarından hareket ettiğini belirtmesinin dikkat çekmektedir. Bu yaklaşımının, yaşadığı dönem göz önüne alındığında Şehristânî'nin kendisini özgün bir seviyeye taşıyan, genel tutumu ile örtüştüğü sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu ifadelerinin yanı sıra Şehristânî, eserinin içerisinde de İbn Sînâ'nın görüşlerini kitaplarında yer aldığı şekliyle okuyucularına sunduğunu belirtmektedir. Bu tavrıyla da mütekellim okuyucularına görüşleri karşılaştırarak üzerinde kıyas yapma ve tercihte bulunma şansı vermektedir.

Mütekellimin az önce değinilen *"kahramanca mücadele"* nitelemesine yüklediği anlamlardan birinin, belki de tercih ettiği karşılaştırmalı usul yaklaşımı olabileceği akıllara gelmektedir. Ayrıca Şehristânî'nin, okuyucularına objektif bir bakış kazandırabilmek için İbn Sînâ'nın en açık ifadelerini seçtiğini belirterek hareket etmesi de, aynı konu çerçevesinde ele alınabilir.

---

[338] Griffel, a.g.e, s.437.

[339] *"...Onun Şifâ'nın İlâhiyât kısmında, Necât'ta, İşarât'ta ve Ta'likât'ta söylediklerinde en kesin ve açık olanlarını seçtim, yani onun burhânî olarak ispatladığı, araştırdığı ve açıkladığı şeyleri seçtim. Ben kendime şu şartı koştum: Sadece onun sanatıyla ilgileneceğim, hakikat ve anlamları üzerinde anlaştığımız ifadeler hakkında inatlaşmayacağım. Bu nedenle asla cedelci bir mütekellim(Kelâmcı) ya da inatçı bir sofist olmayacağım. Bu yüzden onun metinlerindeki ifadelerde lafız ve anlam bakımından bulunan çelişkilerini açıklayarak başlayacağım. Ben madde ve suret olarak onun ispat metinlerindeki hata mahallerini keşfetme yolunu izleyeceğim." bk.* Şehristânî, **Musâra'a**, s.3.

Şehristânî'nin ikinci ifadesinde "*Ben kendime şu şartı koştum…"* diye başlayan cümlesiyle de, benimsediği usulün inceliklerini açıkladığı görülmektedir. Mütekellim burada İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirmek üzere giriştiği işi icra ederken, filozofa, yine onun sanatıyla/onun kullandığı metotla mukabele edeceği üzerinde durmaktadır. Mütekellim bu bölümde hakkında şüphe olmayan ve hakikat kabul edilen hususlar üzerinde onunla tartışmaya girmeyeceğini, inatlaşmaktan kaçınacağını eserinin başında açıkça dile getirmektedir. Bu tavrı da mütekellimin, İbn Sînâ'nın görüşlerini topyekûn halinde reddetmediği, kabul ettiği fikirlerinin de bulunduğu ve eleştireceği hususlar hakkında da yıkıcı ve dışlayıcı bir yaklaşım izlemekten uzak duracağı izlenimi vermektedir.

Mütekellim bu bölümde kendisine koymuş olduğu şartı "*Bu nedenle asla cedelci bir mütekellim(Kelâmcı) ya da inatçı bir sofist olmayacağım."* cümlesiyle açıklamaya devam etmektedir. Böylece Şehristânî, sadece İbn Sînâ'nın sanatıyla, kendisine karşılık verme şartının içini doldurmuş görünmektedir.

Şehristânî'nin, aynı bölümdeki "*onun ispat metinlerindeki hata mahallerini keşfetme yolunu izleyeceğim."* cümlesi ise aslında kendisinin İbn Sînâ'nın ispat metodu ile bu ispatlamaların metinleri üzerinde oluştuğunu düşündüğü hataları ortaya çıkarma hedefine dönük bir yöntem izleyeceği yönündedir. Şehristânî'nin ifadelerinde geçen şekliyle "*lafız"* ve "*anlam*" yönlerine işaret edişi de, bu açıdan değerlendirilmeye müsaittir. Buradan hareketle Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın metodunu reddetmediği fakat onun ispatlamak istediği meseleler için yöntem konusunda yanlış bir tercihte bulunduğunu düşündüğü görülmektedir. Çünkü Şehristânî'ye göre felsefî ilimler için burhan doğru bir delillendirme olmakla birlikte, İlâhiyât meseleleri için geçerli kabul edilebilecek bir yöntem konumunda değildir.[340]

Eserine yazdığı giriş bölümünde, amacı ve metodu hakkında bu açıklamaları yaptıktan sonra, ortaya koyduğu eleştirileri karşısında, bu konuların bilgisine vakıf olan meclisin hakkaniyet ve doğruluk üzere hüküm verebileceğini söyleyen Şehristânî, bu meclis karşısında kendisi ve İbn Sînâ'yı iki münazaracı ve rakip olarak

[340] Şehristânî, **Musâra'a**, s.24.

nitelemektedir.[341] Şehristânî hükme varmasını istediği meclise şöyle seslenir; *"Ben ilimde iki büyük noktaya ulaştım ve o benim şanımı küçümsemesin ki kişi, iki küçük şeyle kişidir. O anlasın ki ben taklit alçaklığından tahkik ve teslim mertebesine yükseldim ve içeriği tensim olan bir kâse ile peygamberlik kaynağından kanarak içtim. Denizin derinliklerine dalanlar, karaya çıkmayı arzulamazlar, yetkinlik zirvesine tırmananlar da düşmekten korkmazlar."*[342]

Bu cümlelerinden Şehristânî'nin kendisi hakkındaki kanaatleri en net şekilde görülmektedir. Objektif bakış açısı ve etik değerlere önem verdiği görülen Şehristânî, burada son derece kendine güvenen ve İbn Sînâ'ya adeta meydan okuyan bir duruş ortaya koymaktadır. Fakat onun bu üslubu kullanmasında, yaşadığı dönemin genel anlamda ilmi çevrelerinde ve toplumun çoğunluğunda filozoflar ve İbn Sînâ'ya dair sarsılmaz nitelikteki kanaatlerin ve kabullerin etkili olduğu düşünülebilir.

Mütekellim giriş yazısının son kısmında, mücadele edeceği alanların *mantık, tabiat* ve *İlâhiyâtın* yetmiş küsur konusundan seçtiği *yedi İlâhiyât meselesinden* oluştuğunu haber vermektedir. Bunun ardından Şehristânî, az önce değinilen uslubunu sürdürerek, kendisi açısından eserinde ortaya koyduğunu düşündüğü başarısını, İbn Sînâ'ya yönelik kullandığı *"Ben onun boğazını sıktım ve onun akıl yürütmeleriyle ilgili oklarını geri attım. Ben onu kendi çukuruna geri ittim ve onun kafasını kendi çukuruna gömdüm."*[343] cümleleriyle sunmaktadır.

Şehristânî'nin bu ifadelerinin yanında, metodu açısından üzerinde durulabilecek bir diğer önemli konunun da, kendisinin en hassas kabul edilen hususlarda dahî, açıklayıcı, düzeltici ve birleştirici bir tutum sergilemesidir. Bu durumun en açık örneklerinden birisi ise Şehristânî'nin üçüncü mesele olarak belirlediği *"Zorunlu Varlığın Birliği"* başlığı altında İbn Sînâ'nın görüşleri üzerinden kendi değerlendirmelerini açıklamaya başladığı bölümdeki cümlelerinde görülmektedir.

Mütekellim bu başlık içinde İbn Siya'ya karşı İslâm itikadının en hassas konularından biri olan *tevhid esasına* dair eleştirilerini sunmaktadır. Hatta

[341] Şehristânî, **Musâra'a**, s.3.
[342] Şehristânî, **Musâra'a**, s.4.
[343] Şehristânî, **Musâra'a**, s.4.

mütekellimin eserindeki bölümler bu anlamda incelendiğinde, Şehristânî'nin yönelttiği eleştirilerinin içerik bakımından en ağırlarından birini de bu bölümün oluşturduğuyla karşılaşılmaktadır.[344] Fakat Şehristânî'nin bu konuda da uzlaştırıcı bir yaklaşım içinde olduğu, onun bu meseleyi incelerken kurduğu *"O'na (İbn Sînâ) yönelik itirazlar, meselenin hükmü bakımından değil de sözlerindeki çelişkiler ve bölümlemelerindeki eksiklikler bakımındandır; zira tevhid(monoteizm), üzerinde ittifak edilmiş bir hükümdür."*[345] cümlesiyle ifadesini bulmaktadır.

Şehristânî yukarıdaki cümleleriyle, İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerinin imani konuların temelini teşkil eden tevhid inancına aykırı olmadığı ve inanç esaslarının dışında kabul edilmediği gibi bir izlenim ortaya koymaktadır. Fakat Şehristânî bu yaklaşımda bulunmakla birlikte, eserinin bir diğer meselesi içinde de filozofların tevhide aykırı bulduğu görüşlerinin altını en kalın şekilde çizmektedir.[346] Mütekellimin bu yaklaşımını Musâra'a'nın ikinci meselesi olarak belirlediği *"Zorunlu Varlığın Varlığı"* başlığı altında ele aldığı görülmektedir.

Mütekellim bu eleştirilerini eserinin ikinci meselesi içinde sunmaktadır. Burada onun incelediği konunun İbn Sînâ'nın varlık tasnifi hakkında olduğu görülmektedir. Şehristânî bu eleştirilerinde Zorunlu Varlık'a Zâtı'nın gereği ait olan zorunluluğun, mümkün varlıklar için de geçerli kılındığı üzerinde durmaktadır. Mütekellime göre bu durum tevhide aykırıdır.

Şehristânî'nin daha sonraki üçüncü mesele içinde ise İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ı, 'Akıl, Akil ve Makul' olarak nitelemesi üzerinden eleştirdiği görülmektedir. Mütekellime göre İbn Sînâ'nın bu yaklaşımıyla Hristiyanların teslis kabulleri arasında fark bulunmamaktadır. Konuyu ele alışı sırasında bu yaklaşım içindeki Şehristânî, daha sonraki ifadelerinde ise bu görüşlerini açıklamaktadır. Buna göre mütekellimin bu ifadelerindeki amacı İbn Sînâ'nın görüşlerinin yanlış bir bağlamda anlaşılmasının önüne geçmektedir. Böylece mütekellim, İbn Sînâ ile aralarında üçüncü mesele bağlamında tevhid konusunda bir ayrılık olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca mütekellim her meselenin sonunda kendisi açısından doğru kabul ettiği

[344] Şehristânî'nin bu eleştirileri hakkında bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.47-48.
[345] Şehristânî, **Musâra'a**, s.30.
[346] Şehristânî'nin bu eleştirileri hakkında daha fazla bilgi için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.16-27.

görüşlere de yer vermektedir. Bu anlamda onun ikinci meselenin sonunda şirk ve tevhid hakkındaki ayetleri sunması ise dikkat çekici bir husustur.[347]

Fakat bu yaklaşımı hakkında Şehristânî'nin asıl üzerinde durulabilecek tutumunun eserinde filozoflarla ilgili vardığı kanaati açıkça ortaya koyduktan sonra, verilecek hükmü okuyucusuna bırakıyor olmasında gösterdiği sonucuna ulaşılmaktadır. Buna göre Şehristânî'nin, kendi bakış açısıyla konuyu tartıştığı, hatalı ve eksik bulduğu hususları tespit ettiği, bunları ayrıntılı olarak okuyucusuna açıkladığı görülmektedir. Bütün bunlarla birlikte Şehristânî, kendisinde oluşan kanaati açıkça ifade etmekte ise de bu görüşlerini kabul edilmesi gerekli kesin bir hüküm olarak sunmamaktadır.

5.3. Yöntemleri Bakımından Karşılaştırılması

Gazâlî ve Şehristânî'nin filozofları eleştirilerinde izledikleri yöntem bakımından üzerinde durulabilecek ilk hususun, mütekellimlerin eleştirilerinin yoğun araştırmalar neticesinde ortaya çıkması olarak ifade edilebileceğidir. Öyle ki Gazâlî'nin filozofları anlamak için onların eserlerini okuduğuna ve ardından da filozofların amaçlarını sunmak için bir eser kaleme aldığına araştırma içinde daha önce de değinilmiştir.

Gazâlî'de karşılaşılan bu durumun Şehristânî için de farklı olmadığı gözlenmektedir. Çünkü Şehristânî'nin de özellikle dinler, mezhepler ve felsefî doktrinler alanındaki başyapıtını hazırlamak için yaptığı araştırmalarında aynı yönde çaba harcadığı bilinmektedir. Ayrıca Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal eserinin yaklaşık üçte birlik bölümünü felsefe tarihine ve İslâm filozoflarına ayırdığı göz önüne alındığında, bu sonuca rahatlıkla ulaşılabilmektedir.

Şehristânî bu bölüm içinde meşşâî İslâm filozofları hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra, bu zümrenin allamesi olarak nitelediği İbn Sînâ'nın görüşlerini, kendisinin Aristo ve diğer takipçilerini en iyi temsil eden kişi olduğunu düşündüğü için ayrıntılı olarak sunmaktadır. Böylece Şehristânî'nin araştırmalarının da, Gazâlî gibi filozofların anlaşılması amacıyla bir eser kaleme almaktan geri kalmadığı ortaya

[347] Şehristânî, **Musâra'a**, s.27.

çıkmaktadır. Böylece bu eserleri Gazâlî için Makâsıdü'l-Felâsife, Şehristânî için ise el-Milel ve'n-Nihal olarak değerlendirmek mümkün hale gelmektedir.

Mütekellimlerin yöntemlerinde dikkat çeken bir diğer ortak özellik de, filozofların görüşlerini okuyucularına sunmaları olarak kendisini göstermektedir. Gazâlî ve Şehristânî'nin bu tutumlarının filozofların görüşleri ve kendilerine yönelttikleri eleştiriler açısından okuyucularına kıyas yapabilme imkânını sunduğu sonucuna varılmaktadır. Burada Gazâlî ve Şehristânî'nin, öncelikle İbn Sînâ'dan alıntılar verdikleri, konuyu çeşitli açılardan tartıştıkları ve en son bölümde de kendi tercih ettikleri düşüncelerini sundukları görülmektedir. Gazâlî bu alıntıların filozofların eserlerinden sunulduğu bilgisini verirken, Şehristânî İbn Sînâ'nın görüşlerini hangi eserlerden alarak aktardığı hakkında da bilgiler vermektedir.

Gazâlî filozoflara yönelttiği eleştirelerinde, bir mezhebe bağlı kalarak hareket etmeyeceğini açıkça ifade etmektedir. Mütekellim bunun gerekçesini ise filozofların bazı görüşlerinin dinin temelini hedef aldığı kanaatiyle açıklamaktadır. Gazâlî'nin, dinin sınırları içinde kalarak sadece çeşitli konularda birbirleri arasında ihtilafa düşen mezheplerin, şeriatın müdafaasında ortak hareket etmeleri gerektiği kanaatinden hareketle bu yaklaşımı benimsediği sonucuna varılmaktadır. Bununla birlikte Gazâlî, filozofları eleştirilerindeki yöntemi hakkında, filozoflara karşı yine onların yöntemini kullanacağına vurguda bulunmaktadır.

Şehristânî ise eleştirilerinde bir mezhebin görüşlerini takip edeceği yönünde bir açıklama sunmamaktadır. Bu konuda onun tutumunun Gazâlî'den daha farklı bir yönde ortaya çıktığı söylenebilir. Şehristânî, filozofları onların kendi yöntemleri ile eleştirieceği üzerinde durmaktadır. Asla cedelci bir mütekellim veya inatçı bir sofist olarak hareket etmeyeceğini vurgulamaktadır. Ayrıca Şehristânî eserinde, filozoflara karşı kendisinin kahramanca mücadele edeceğinin altını çizmektedir. Yöntemi bakımından Şehristânî'nin bu ifadeleri Gazâlî ile karşılaştırıldığında, onun dikkat çekici bir yönünü oluşturmaktadır.

Düşünce tarihi incelendiği zaman felsefî gelenek ve filozoflara karşı eleştirilerinde öne çıkan ilk kişinin *Tehâfüt* eseriyle Gazâlî olduğu görülmektedir. Gazâlî'den sonra

bu alanda birçok eser yazılmıştır. Fakat bu konu hakkında dikkat çekilmek istenen husus, Gazâlî'den sonra bu alanda yazılmış olan ilk eserin Şehristânî'nin *Musâra'a'sı* olduğudur. Dolayısı ile burada İslâm düşünce tarihi açısından mütekellimlerin felsefe eleştirilerinde bu eserlerinin yeri ve önemiyle karşılaşılmaktadır. Araştırmanın bu bölümü açısından tam da bu noktada dikkat çeken bir diğer durum daha kendisini göstermektedir.

Şehristânî'nin dönemi, eğitim aldığı kurumlar ve yaşadığı coğrafya göz önüne alındığı zaman, kendisiyle Gazâlî arasında birçok ortak yöne sahip olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Öyle ki, Gazâlî ve Şehristânî'nin doğum yılları arasında çok uzun bir zaman farkı bulunmamaktadır. Hatta bu yönüyle Gazâlî, Şehristânî'nin yaşlı bir çağdaşı konumundadır. Her iki mütekellim de Nizâmiye medreselerinde eğitim almıştır. Bununla birlikte Gazâlî'nin talebelik arkadaşlarının, Şehristânî'ye hocalık yaptığına da kaynaklardan ulaşılmaktadır. Ayrıca her iki mütekellimin aynı ekolün temsilcisi oldukları da göz önüne alınınca, aralarında Eş'arî düşünce geleneği açısından hoca-talebe ilişkisi olduğundan bahsetmenin dahî abartılı bir yaklaşım olmayacaktır. Bütün bunların yanında az önce değinilen, felsefe eleştirileri geleneği ve eserlerinin konu bakımından önemi yönüyle de Gazâlî ve Şehristânî'nin aralarındaki yakınlığın daha da dikkat çekici bir mahiyet kazandığı görülmektedir.

Gazâlî ve Şehristânî arasında görülen bunca ortak yöne rağmen, Şehristânî'nin filozofları eleştirdiği eserinde Gazâlî'yi ve Tehâfüt'ü bir kez dahî anmayışı dikkat çekici bir durum oluşturmaktadır. Ayrıca eserinin girişinde kullandığı ve mütekellimin yöntemi hakkında sunulan ifadeleri de, az önce Gazâlî hakkındaki temas edilen tutumu ile birlikte değerlendirildiğinde Şehristânî'nin tavrının daha da dikkat çekici bir hal aldığı ile karşılaşılmaktadır.

Şehristânî'nin dönemin ilmi çevrelerinde saygın bir konuma sahip ve kendisinin yaşlı bir çağdaşı durumundaki Gazâlî'nin Tehâfüt'ünden habersiz olması çok uzak bir ihtimal gibi görünmektedir. Özellikle daha önce de değinilen dostu Meyheni ve onun Gazâlî ile ilşkisi de bu noktada tekrar akıllara gelmektedir. Bununla birlikte Şehristânî, Gazâlî'nin bu eserinden henüz çok uzun bir zaman geçmeden önce, aynı konuda bir eser kaleme almıştır.

Bu yönüyle Şehristânî'nin eserinde, adeta kendi ilmi seviyesinin hem eleştirdiği filozlardan, hem de kendilerini daha önce eleştiren Gazâlî'den daha yüksek olduğuna işaret eder bir tutum içinde olduğu da akıllara gelmektedir. Böylece mütekellimin yöntemi açısından daha önce yerverilen ifadelerinin de, Gazâlî'ye dönük olduğu konusunda emareler taşıdığı zihinlerde belirmektedir. Şehristânî'nin tutumunun bu amaca yönelik olduğunu kolaylıkla söylemenin ise mümkün olmadığı üzerinde durulabilir. Fakat mütekellimin Musâra'a'daki bazı cümlelerinden[348] hareket edilince, bu yönde bir ihtimalle de karşılaşılmaktadır.[349] Ancak Şehristânî'nin bu ifadelerinin, Gazâlî'nin eleştirilerinin kendi dönemindeki ilmi çevreler tarafından nasıl karşılandığının bir yansıması olarak ortaya çıktığını düşünmek de mümkündür. Bu araştırma açısından da konu bu çerçevede değerlendirilmektedir.

Gazâlî'nin yöntemi açısından eserindeki bazı bölümlerde filozoflardan, Müslümanlar ve filozoflar ayrımına giderek bahsetmesi dikkat çekici bir yön oluşturmaktadır. Bu durum onun filozofları eleştirirken şeriat dışına çıktıklarını dahî söylediği göz önüne alınınca, normal karşılanmaktadır. Fakat filozoflara karşı tutumunun Gazâlî'nin tavrından farklı olduğu düşüncesini giriş bölümündeki ifadeleriyle zihinlerde oluşturan Şehristânî'de, bu konuda Gazâlî'den tam anlamıyla farklı bir yaklaşım içinde değildir.

Mütekellim Gazâlî gibi eleştirilerinin bazı bölümlerinde, açıkça bu ayrıma gitmemektedir, ancak filozofları ehlikitabın küfür içeren inançlarıyla kıyaslamaktadır.[350] Fakat bu konu hakkında Şehristânî'nin Gazâlî'nin yaklaşımından farklı olarak, filozofları dini literatürde dinden çıkma olarak görülen bir kavram ile

---

[348] Şehristânî'nin dikkat çekici bu ifadeleri *"Bunun üzerine ben, onunla kahramanca güreşmeyi/mücadeleyi ve onu insanlar derecesine indirmeyi arzuladım."* şeklindedir. Şehristânî bu cümlede, daha önce de değinildiği gibi, İbn Sînâ'nın dönemin insanları nezdindeki konumuna işaret eder. *"Bu nedenle onun Şifa'nın İlâhiyât kısmında, Necat'ta, İşârât'ta ve Talikat'ta söylediklerinde en kesin ve en açık olanlarını seçtim, yani onun burhani olarak ispatladığı, araştırdığı ve açıkladığı şeyleri seçtim."* Şehristânî'nin bu cümlede yöntemi hakkında bilgi verdiği görülmektedir. Mütekellim bu konudaki açıklamalarına *"Ben kendime şu şartı koştum: Sadece onun sanatıyla ilgileneceğim, hakikat ve anlamları üzerinde anlaştığımız ifadeler hakkında inatlaşmayacağım. Bu nedenle asla cedelci bir mütekellim(Kelâmcı) ya da inatçı bir sofist olmayacağım."* cümleleriyle devam etmektedir. Şehristânî bu cümlede de, yöntemi hakkında bilgi vermeye devam etmektedir. Fakat burada onun aynı zamanda az önce Gazâlî'ye yönelik olabileceğine işaret edilen tavrı ile de karşılaşılmaktadır. Mütekellimin *"Bu yüzden onun metinlerindeki ifadelerinde lafız ve anlam bakımından bulunan çelişkilerini açıklayarak başlayacağım. Ben madde ve suret olarak onun ispat metinlerindeki hata mahallerini keşfetme yolunu izleyeceğim."* cümleleriyle tekrar yöntemi ve amacı konularında bilgi vermeye geçtiği ifade edilebilir. Şehristânî'nin bu ifadelerinden yola çıkarak sadece onun yöntemi hakkında bilgi vermeye çalışılmaktadır. Fakat Gazâlî ile bu konudaki karşılaştırılması açısından Şehristânî'nin ifadelerine dikkat çekilmek istenmektedir. Mütekellimin ifadeleri için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.3.

[349] Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bk. Yıldırım, *"Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi"*.

[350] Şehristânî, **Musâra'a**, s.47.

nitelemediği ve bunu kabul edilmesi gereken bir hüküm olarak da sunmadığı gözden kaçırılmamalıdır. Bu yönüyle Şehristânî'nin vardığı sonuç bağlayıcı bir hüküm değil, sadece kendi düşünesinin eserindeki eleştirileri üzerinden sunulması anlamını taşımaktadır.

Onun bu yaklaşımı ile de filozoflar karşısında Gazâlî'nin kelâm yönteminin ve mütekellim tavrının belli oranda dışına çıktığını ifade etmek mümkün hale gelmektedir. Şehristânî'nin kendine güvenerek ortaya koyduğu bu tavrın diğer bir yönüyle de daha ileri süreçte karşılaşılacak olan yöntemsel farklılık ve buna bağlı olarak yaşanacak gelişmeler açısından, Râzî'ye öncülük ettiği görünmektedir. Bu bakımdan Şehristânî'nin Gazâlî ile örtüşen yönleri, eserine verdiği ismi ve genel olarak sunduğu mütekellim tavrına rağmen, kesinlikle Gazâlî ile aynı oranda cedelci bir bir mütekellim olarak kabul edilemeyeceği sonucuna ulaşılmaktadır. Şehristânî'nin bu tutumunun yansıması ise Râzî'de karşılığını bulan eklektik yöntem anlayışında daha olgunlaşmış bir çerçevede kendisini göstermektedir.

Gazâlî hakkında İslam düşünce tarihinde karşılaşılan birçok durumun Şehristânî için de geçerli olduğu görünmektedir. Çünkü Gazâlî'nin eleştirilerinin ardından, kendisini eleştiren filozoflar çıkmış ve böylece İslâm düşünce tarihinde bir eleştiri geleneği doğmuştur. Şehristânî, Gazâlî'den sonra filozofları eleştiren ilk mütekellim olmuş[351] ve o da filozoflar tarafından eleştirilmiştir.[352] Fakat bu noktada onların birbirinden farklı iki eleştiri geleneğinin başlatıcısı olduğunu kabul etmenin zorluğu ile karşılaşılmaktadır. Çünkü kelâm geleneğinde Gazâlî, Şehristânî ve Râzî arasındaki devamlılığın, diğer geleneklerin kendi içlerinde oluşturdukları sürekliliğin ve İslam düşünce tarihinin genel anlamda yaşadığı etkileşimin, ancak Gazâlî'nin Tehâfüt'ünün ardından ortaya çıkan gelişmelerin sonuçları olarak kabul edilebileceği görünmektedir. Dolayısı ile mütekellimlerin eleştirileri İslâm düşünce tarihine yöntemsel bir ufuk kazandırmış ve gelişimi için de yön tayininde bulunmuştur. Bu gelişmelerin tamamı göz önünde bulundurulduğunda ise mütekellimlerin İslâm düşüncesinin canlı kalmasını sağlayan etkileşimi ortaya çıkardıkları sonucuna ulaşılmaktadır.

---

[351] Bayraktar, a.g.e, s.212.
[352] Tanci, "*Şehristânî*", **İslâm Ansiklopedisi**, s.396.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZÂLÎ ve ŞEHRİSTÂNÎ'NİN ELEŞTİRİLERİ BAKIMINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

Gazâlî ve Şehristânî'nin eserleri incelendiği zaman ilk dikkat çeken farkın eleştirdikleri meselelerin sayıları bakımından ortaya çıktığı görülmektedir. Çünkü Gazâlî filozofları yirmi meselede, Şehristânî ise yedi meselede eleştirmektedir. Fakat Şehristânî daha sonra belirttiği sebeplerden dolayı eserinde beş meseleyi inceleyerek eleştirilerini tamamlamış ve bazı konularda da neticeye erdirmeden paylaştığı görüşleri ile sonlandırmıştır.[353] Mütekellimlerin eleştirileri konusunda yukarıdaki ifadelerle bağlantılı olarak üzerinde durulması gereken hususlardan birisi de, meselelerin sayı bakımından farklı olmalarına rağmen içerik bakımından birbirlerine olan yakınlıklarıdır.

Gazâlî'nin filozoflara eleştirilerini yirmi mesele içinde sunarken, odak noktasını İlâhiyât meselerinin oluşturduğunu söylemek mümkündür. Nitekim mütekellimin vardığı sonuçlar açısından da filozofları özellikle üç meselede İlâhiyât açısından en ağır şekilde tenkid etmiştir.[354] Şehristânî bu konu hakkında eserinin girişinde yaptığı açıklamada, İbn Sînâ'yı yetmiş küsür meseleden dolayı eleştireceğini söylemekte ve ardından da bu meseleleri yedi İlâhiyât konusu içinde toplu halde sunacağını belirtmektedir.[355] Buradan hareketle, mütekellimlerin amaçları ve yöntemlerinde öne çıkardıkları yaklaşımlarının eleştirilerinde de karşılık bulduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Fakat mütekellimlerin eleştirilerinde içerik yönünden üzerinde durulabilecek önemli bir husus da, , Gazâlî'nin özellikle mead hakkındaki meselelere yer vermesine karşın, Şehristânî'nin bu alana yönelmemiş olmasıdır. Ayrıca fiziğe dair meselelerde de Şehristânî bu konuya Gazâlî'deki kadar kapsamlı yaklaşmayıp nedensellik içinde ele almıştır.

Mütekellimlerin eleştirinde görülen ortak noktalar, onların eleştirilerini farklı başlıklar altında sunmalarına rağmen, aynı meselelerin kapsamı içine girdikleri için birarada karşılaştırılmalarına imkân sağlamaktadır. Bu tercihin sebebi, Gazâlî'nin

---

[353] Şehristânî, **Musâra'a**, s.76.
[354] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.7-9.
[355] Şehristânî, **Musâra'a**, s.4.

konuları farklı mesele ve başlıklar altında daha detaylı incelemiş görünmesiyle birlikte, Şehristânî'nin de birçok yönüyle Gazâlî'den farklı olmayan konularda meseleleri birbiri ile bağlantı kurarak aynı içerikle fakat daha az başlık altında ele almasından kaynaklanmaktadır.

Bu başlık altında, mütekellimlerin eleştirel bakış açılarından hareketle, çeşitli meselelere dair ortaya koydukları ortak ve farklı yönleri karşılaştırılacaktır.

1. Varlık Tasnifi ve Zorunlu Varlık Hakkındaki Eleştirileri

Gazâlî ve Şehristânî'nin eserleri incelendiği zaman, Şehristânî'nin Zorunlu Varlık hakkındaki konuları öne çıkardığı görülmektedir. Gazâlî ise mesele ile ilgili konuları değerlendirirken daha çok Zorunlu Varlık ve âlem ilişkisi çerçevesinde eleştirilerini sunmayı tercih etmiş görünmektedir. Gazâlî ve Şehristânî varlığın incelenmesinde, zorunlu ve mümkün dışında başka bir sınıfın kabul edilemeyeceği üzerinde kesin bir şekilde durmakta ve bu konuyu eleştirilerinde odak noktası olarak belirlemektedirler.

1.1.Gazâlî'nin Eleştirileri

Gazâlî varlığı Zorunlu ve mümkün varlık olarak açıklamaktadır. Bu bakış açısına göre varlığı zâtının gereği olan varlık, tek ve sadece Zorunlu Varlık'tır. Mümkün varlık ise âlem ve içindekilerin tamamından oluşmaktadır. Mütekellim, mümkün varlığı Zorunlu Varlık'ın zâtının haricindeki tüm varlıklar olarak açıklamakta ve yoktan yaratıldıklarını ifade etmektedir. Bu yaratılış ise varlığın yokluğa Zorunlu Varlık tarafından tercih edilmesi ile meydana gelmektedir.[356]

Mütekellim Zorunlu Varlık'ın hiçbir gerektirme altında olmadan varlığı mevcut kıldığı ve zorunluluğunda da diğer hiçbir varlığın Kendi varlığına ortak olamayacağını vurgulamaktadır. Filozofların varlık hakkındaki görüşlerinde hatalı bir taksim ortaya koyduklarını düşünen Gazâlî'ye göre bu durum filozofların delillerinin/burhanlarının bozuk olduğunu göstermektedir.[357]

---

[356] Gazâlî, **el-İktisâd fi'l-İtikâd**, çev. Kemal Işık, AÜİFY, Ankara 1971, s.22-23.
[357] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.81-82.

Gazâlî varlık konusunu eserinin tamamında ön plana çıkararak incelemekte ve tartışmaktadır. Ona göre bu meselenin özünde filozofların âlemin varlığı hakkındaki görüşleri ele alınmadan varlık tasnifini kesin bir şekilde ortaya koyabilmek mümkün değildir. Bu yüzden Gazâlî meseleyi bu bağlamda ele almakta ve açıklamalarını da bu çerçevede sunmaktadır.

Mütekellim bu konuyu Tehâfüt'ün ikinci meselesi içinde incelemekte ve ilerleyen bölümler içinde *Zorunlu Varlık ve Âlem İlişkisi* başlığı altında değinilecek ilk meselenin devamı olarak görmektedir. Gazâlî'ye göre âlemin ezeli ve ebedi olduğunu düşünen filozoflar ilk mesele üzerinde durdukları delilleri bu konu hakkında da devam ettirmişlerdir. Buna mukabil Gazâlî'de kendisinin onlara karşı sunduğu görüşlerinin açıklamalarını ayrıntılı olarak sunmuştur.[358]

Gazâlî, filozofların kendi nefsiyle kaim olan ve bir mahalli bulunmayan her şeyin var olduktan sonra, -ister kadim, ister hadis olsun- yok edilmesinin düşünülemeyeceği görüşünü ele almaktadır. Mütekellime göre filozoflar, yokluk olarak algılananın sadece maddenin şeklinde gerçekleşen bir değişim olduğunu, fakat maddenin özünün yok olmadığını düşünmektedirler. Allah'ın kudreti ve iradesi ile her şeyi var veya yok etmeye muktedir oluşu üzerinde duran Gazâlî'ye göre bu durum, Allah'ın her şeye kadir oluşunun bir gereğidir.[359]

Mütekellime göre bu meseledeki en önemli husus, Allah'ın kudreti ve iradesi hakkındadır. Mütekellim bu konuyu, hadis olanın kadim bir irade ile gerçekleşmesinin, gerçekleşen şeyin varlığı veya yokluğu arasındaki farkı kaldırdığı şeklinde açıklamıştır. Gazâlî'nin burada üzerinde durduğu nokta, Vâcibü'l-Vücûd'un zâtının dışındaki her şeyi dileyip yaratarak var etmesinin, dileyip yok etmesi ile eşit mesabede olduğudur. Mütekellim bu durumun Allah'ın ezeli ve ebedi, şeylerin ise hadis oluşlarının bir gereği olarak ortaya çıktığını savunmuştur.[360]

Gazâlî bu mesele çevresinde filozofların âlemin varoluşu hakkındaki görüşlerini ele almaktadır. Mütekellimin burada özellikle filozofların sudûr nazariyesi ile Allah'ın

[358] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.47.
[359] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.52.
[360] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.52.

iradesi ve kudreti ile yaratması arasındaki farkı ortaya koymaya çalışarak Zorunlu ve mümkün varlık tasnifine dikkat çektiği ifade edilebilir. Mütekellime göre, filozofların sâdır olma ile sistemleştirdikleri varlığın meydana gelişi ile Allah'ın dilemesi ve yaratması aynı görülemez. Gazâlî'nin bu konudaki eleştirilerinin temelinde, filozofların sâdır oluş sistemlerindeki gereklilikleri, Allah'ın iradesinin önüne geçirdikleri düşüncesinin bulunmasıdır.[361] Burada mütekellim açısından, filozofların varoluşun Allah'ın iradesi ve ihtiyarı dışında meydana geldiği yönündeki düşünceleri, Allah'ı mecaz yoluyla fail/yaratıcı görmeleri nedeniyledir.[362] Bu durum ise Gazâlî açısından, Yüce Allah'ın zâtının gereği Zorunlu Varlık olması bakımından kabul edilemeyecek bir yaklaşımdır ve Gazâlî tarafından her yönüyle ele alınarak tenkit edilmektedir.

Mütekellim varlık konusunda âlemin hadis veya kadim olduğu yönünde hükme varanları değerlendirmektedir. Ona göre bu konuda âlemin hadis olduğunu söyleyen hak bir fırka ve kadim olduğunu söyleyen Dehriler olmak üzere iki zümre öne çıkmaktadır. Gazâlî bu fırkalar içinde çelişik görüşleriyle filozofların farklı bir yere sahip olduğu üzerinde durmaktadır. Çünkü Gazâlî'ye göre filozoflar, âlemin hem kadim olduğunu, hem de bir var ediciyle meydana geldiğini savunmaktadırlar.[363] Gazâlî açısından filozoflar bu çelişik düşüncelerinden hareket ederek âlemin var edicisi olduğu konusunda delil getirmede de başarılı olamamışlardır. Burada mütekellim açısından, Yüce Allah'ın filozoflar tarafından hem Zorunlu Varlık olarak kabul edilmesi, hem de mümkün gördükleri âlemin Zorunlu Varlık ile birlikteliğini kabul etmeleri durumunun ortaya çıktığı ifade edilmektedir.

Gazâlî, filozofların Zorunlu Varlık'ın birliğini ispatlama konusunda ortaya koymaya çalıştıkları delilleri de eleştirmektedir. Mütekellime göre bu konuda filozoflar başarılı olamamışlardır. Filozofların varlık hakkındaki görüşlerinde hatalı bir taksim ortaya koyduklarını düşünen Gazâlî, bu yüzden onların burhanının bozuk olduğunu ifade eder.[364] Gazâlî'ye göre bu meseledeki başarısızlığın sebebini ise filozofların Yüce Allah ile mümkün varlık olan âlemin varlığını birbirinden zorunluluk bakımından ayıramamaları oluşturmaktadır. Çünkü mütekellim az önce de işaret

[361] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.56.
[362] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.58.
[363] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.75.
[364] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.81-82.

edildiği gibi, bu konunun başından beri filozoflar açısından Zorunlu ve mümkün varlık ayrımının kesin olarak ortaya konulamadığı kanaatindedir.

Mütekellim, Zorunlu Varlık hakkında filozofların kullandıkları farklı ifadelerin tek manayı kastettikleri için çokluğu doğurmadığını kabul ettiklerine dikkat çekmektedir ve bunun garip bir durum olduğu üzerinde durmaktadır. Bunlara örnek olarak daha sonraki bölümlerde Şehristânî'nin de üzerinde ısrarla durduğunun görüleceği ve Gazâlî'nin eserinde filozofların Zorunlu Varlık hakkında kullandıklarını söyleyerek yer verdiği *Akıl, Âkil ve Mâkul* ifadelerine yer verilmektedir.[365] Gazâlî'nin filozoflar hakkındaki bu yaklaşımı, filozofların Zorunlu Varlık'ı tenzih için sıfatları dahî kabul etmezken Yüce Allah için çeşitli nitelemeler kullanmaktan sakınmayan tavırlarına dikkat çekişi olarak görülmektedir.

Gazâlî bu bağlamda, Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile ile filozofları birbirine yakın görmüş ve Mu'tezile dışındaki Müslümanlara filozofların muhalif olduğunu ifade etmiştir.[366] Bu mesele içinde özellikle Allah'ın bilgisi konusu üzerinde durmuştur. Gazâlî'ye göre filozoflar bu konuyu açıklamakta yetersiz kalmışlar ve kendi içlerinde de ihtilafa düşmüşlerdir. Zorunlu Varlık'ın bilgisi meselesi ilerleyen başlıklar içinde müstakil olarak ayrıntılarıyla incelenmiştir.

Mütekellim filozofların çoğunun Zorunlu Varlık hakkında, kendi zâtının bilgisi dışında bir bilmeyi kabul etmediklerini ifade etmiştir. Mütekellim bu konuda, sadece İbn Sînâ'nın diğer filozoflardan küçük bir fark ile ayrıldığı üzerinde durmuştur. Ona göre İbn Sînâ'nın görüşü, Zorunlu Varlık'ın eşyaya dair bilgisinin küllî olarak, bilenin zâtında değişmeyi gerektirmeyecek bir şekilde bilindiğidir. Fakat bu konudaki farklı tutumu da Gazâlî'ye göre, önceki filozofların düştüğü hatadan İbn Sînâ'nın kendisini kurtarmaya yetmemiştir.

Gazâlî'nin bu konudaki bakışı çok açıktır. Ona göre filozoflar bu görüşleriyle Yüce Allah'ı eksiklik ile itham etmişlerdir. Yaratılmış akıl sahibi canlılar olarak her insanın ve hatta hayvanın dahî kendisini ve kendisi dışındakini bildiğine dikkat çeken Gazâlî, Zorunlu Varlık hakkında kendisi dışındaki şeylerin bilgisine sahip olmadığını

[365] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.85.
[366] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.91.

veya küllî anlamda sahip olduğunu söylemenin büyük bir hata olduğu üzerinde durmuştur.[367]

Gazâlî'ye göre bu hata filozofların Zorunlu Varlık'ın kemali hakkındaki ifadelerinin tamamını boşa çıkarmıştır. Çünkü mütekellim açısından, bilgi şeref, bilginin yokluğu ise eksikliktir. Böylece Gazâlî, filozofların bu ifadelerinden hareketle onların İlâhiyât alanında Zorunlu Varlık'ın güzelliği ve bütünlüğü hakkında geometride kullandıkları kesin delillerden yola çıkarak hükme varamayacaklarını savunmuştur.[368] Bu durum Gazâlî açısından filozofların burhan metoduyla İlâhiyât meselelerine kesin delil getirilemeyeceği yaklaşımına örneklik oluşturmaktadır.

Mütekellime göre filozoflar, varlığın eşyanın mahiyetine dâhil olmadığını, varlığın mahiyete, ya lazım olarak izafe edildiği veya önce bulunmazken sonradan geldiğini düşünmüşlerdir. Gazâlî mantığa ait bu konuda filozofların ittifak ettiğini belirterek meseleyi incelemeye başlamıştır. Mütekellim filozofların buradan hareketle, vucud bakımından müşareket, cins bakımından müşareket değildir sonucuna vardıklarını ifade etmiştir.[369] Gazâlî'ye göre, vucud ve mahiyetin ikiliğini reddedişlerini, cins ve faslın terkibinin reddi esasına dayandıran filozoflar, bu konuda hataya düşmüşlerdir. Bu konunun sıfatlar konusu içinde de ele alındığına dikkat çeken Gazâlî, filozofların Zorunlu Varlık hakkında, 'mahiyetsiz varlıktır' ifadelerini makulün dışında görmüştür. Mütekellim, Evvel'in akıl olma bakımından, mücerret akıllara müşareket ettiğini ve akıllılığın zat için dayanak olduğunu savunmuştur.[370]

Gazâlî Tehâfüt'ün sekizinci meselesinde Zorunlu Varlık hakkında filozofların *'Evvel'in Varlığı Basittir'* sözünün iptal edilmesi üzerinde durur. Mütekellim filozofların bu meseledeki delillerinin, sıfatların nefyi ve Evvel'in cins ve fasla bölümlenmesinin nefyi konularındaki delilleriyle alakalı olduğunu düşünmüş ve görüşlerini bu çerçevede sunmuştur.

Filozofların Evvel'i, kendisine varlık izafe edilen bir mahiyet ve hakikat olarak değil, salt varlık olarak gördüklerini ifade eden Gazâlî'ye göre, burada filozofların

[367] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.100.
[368] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.99-100.
[369] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.103-105.
[370] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.107.

burhanları tahakkümden ibarettir. Filozofların düşüncelerinin temelindeki, 'mevcut her mahiyet çoğalıcıdır, çünkü hem mahiyeti hem de vücudu vardır' demeleri, Gazâlî'ye göre dalaletin zirvesidir. Gazâlî tek bir mevcud olduğu, mevcuda ait hakikatin varlığının ise vahdete aykırı olmadığını düşünür. Gazâlî mevcudun mahiyeti ve hakikati konusu üzerinde durmuştur. Çünkü ona göre, mahiyetin nefyedilmesi hakikati nefyedecektir. Bu durum ise mevcudun hakikatinin nefyedilmesi sonucunu doğurur ki, hakikati nefyedilen mevcudun vücudu da düşünülemez olacaktır.[371] Öte yandan mütekellime göre, hakikat ve mahiyetin nefyi, geriye sadece vücudun lafzını bırakacaktır, böylece varlık mahiyete eklenmemiş ve müsemması ortadan kalkmış olacaktır.[372]

Gazâlî filozofların Evvel hakkında, cisim olmadığını kanıtlamakta başarısızlıkları üzerinde de durmuştur. Konuyu birkaç açıdan ele alan ve tartışan Gazâlî için bu durumun sebebi, filozofların cisimleri hadis kabul etmemelerinden kaynaklanmıştır.[373] Mütekellim cisimlerin hadis olduğuna inanmayanların, Evvel hakkında inancının dayanağı olmadığını ifade etmiştir. Gazâlî buraya, dehriler ve filozoflar arasında yaptığı bir karşılaştırma sonucunda varmıştır. Mütekellime göre, dehriler âlemin kadim olduğunu, filozoflar ise devri hareketlerin kadim olduğunu söylemişlerdir.[374] Bu durumda Gazâlî, filozofların âlemin illeti olduğu konusunu ispatta başarısız oldukları sonucuna varmıştır.

1.2.Şehristânî'nin Eleştirileri

Şehristânî eserinin ilk bölümünde, mütekellimlerin varlığın kısımları hakkındaki belirlemeleri üzerinde durmuş ve bu konuda onların görüşlerini açıklayarak meseleye giriş yapmıştır. Kelâmcıların var olanları, başlangıcı olan ve başlangıcı olmayan olmak üzere sınıflandırdıklarını ve bu sınıflandırma üzerinden de başlangıcı olmayanları, *cevher*, başlangıcı olanları ise *araz* olarak niteleidiklerini ifade etmiştir. Şehristânî, varlık tasnifinin bu şekilde ifade edilerek yeterli, doğru ve kapsayıcı olup olmadığı üzerinde tartışmıştır. Burada Şehristânî'nin ortaya koyduğu yaklaşım ile

[371] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.109-110.
[372] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.111.
[373] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.104-105.
[374] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.117.

mütekellimler ve filozofların değerlendirmeleri arasında bir karşılaştırma yaptığı görülmektedir.[375]

Mütekellimin bu bağlamda mütekellimler açısından gördüğü yetersizliğin akli cevherlerin ispatlanması konusunda ortaya çıktığını ifade etmek mümkündür. Filozofların ise bu konuda daha ayrıntılı bir bölümlemeye gittiklerine ve bunu akli/maddi olmayan cevherleri ispatlayarak gerçekleştirdiklerine işaret ettiği görülmektedir. Şehristânî bu girişin ardından, İbn Sînâ'nın Necat eserindeki, varlığın tüm kısımlarını kapsadığını söyleyerek oluşturduğu taksime sözü getirmiş ve bu bölüme öncelikle eserinde yer vermiştir. Ardından da filozofun ifadelerinde görmüş olduğu hataları açıklayacağını ifade etmiştir.[376] Burada Şehristânî mütekellimlerin tasnifi ile filozofların ortaya koydukları sınıflandırma arasındaki farkı sunarak konuya başlamayı tercih etmiştir.

Şehristânî İbn Sînâ'nın ifadelerini sunduktan sonra, ayrıntılı bir şekilde tahlil etmiş ve kendi bakış açısıyla varlığın kısımlarına dair görüşlerini açıklamaya başlamıştır. Varlığın kısımlarının tasnifi noktasında İbn Sînâ'nın şahsında filozofların görüşlerini değerlendirdiği görülen Şehristânî'nin, onlara karşı getirdiği eleştirilerinin ana noktasının vâcib ve mümkün varlık tasnifinin içeriği ve kapsamı hakkındadır. Çünkü Şehristânî, sebep-sonuç ve zorunlu-mümkün ayrımının, zaten başlangıcı olan ve başlangıcı olmayan şeklinde kabul edildiğine işaret etmiştir. Fakat mütekellime göre filozoflar, cevher ve arazı varlığın kısımlarından kabul etmekle hata etmişlerdir. Çünkü Şehristânî, bu bölümlemenin varlığın değil, ancak mümkünün kısımlarına dâhil edilebileceğini düşünmektedir.[377]

Mütekellime göre bunun aksi bir durumu halinde Zorunlu Varlık'ın cevher olarak kabul edilmesi ortaya çıkacaktır. Mütekellim burada hal-mahal konusunu uzunca tartışmış ve kendisi açısından İbn Sînâ'nın görüşlerindeki çelişkili ifadelerine değinmiştir. Buradaki çelişkiler sonucunda İbn Sînâ'nın varlık tasnifinin, tüm varlığı

[375] Bu tartışmadaki yaklaşımı açısından bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.4.
[376] Şehristânî, **Musâra'a**, s.5.
[377] Şehristânî, **Musâra'a**, s.8.

detaylarıyla içermediği eleştirisini getiren Şehristânî, kendi tasnifini ortaya koymaya girişmiştir.[378]

Şehristânî, şeylerin vücud bulması bakımından, cevher ve arazdan müteşekkil ortaya çıkacak cisim için hal ve mahalin durumuna dikkat çekmiştir. Buradan hareketle Şehristânî İbn Sînâ'nın varlık tasnifi açısından bu durumu, varolanların tamamını var eden Yüce Allah için, kendi yarattığı varlık sistemine dâhil edilmesi olarak görmüştür. Ona göre, Yüce Allah âlemi var edişinde kendisi bir düzen kurmuş, bu düzenin içinde birleşme ve zıtlıkları bütün halde irade etmiştir. Fakat Şehristânî, filozofların varlığın mevcut hale gelişinde birbirine bağlı bir silsile halinde kurdukları sistemlerinin Yüce Allah'ın zâtı için söz konusu edilemezliğini savunmuştur. Çünkü ona göre bu durumda, oluş bozuluşun meydana geldiği mevcud, Yüce Allah'ın zâtını da kapsar bir mahalle dönüşmüş olacaktır.

Şehristânî'nin buna karşılık ortaya koyduğu kendi varlık tasnifinin cevher, araz ve hal-mahal arasındaki ilişki etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür. İbn Sînâ'nın ifadelerinde çelişkili gördüğü noktaları sık sık düzelten ve açıklayan Şehristânî'nin tasnifinde dikkat çeken yönler olarak, Zorunlu Varlık'ın tasnifin dışına çıkarılması, mantık önermelerinde görülen hataların düzeltilmesi ve hal-mahal çerçevesindeki içeriğin ayrıntılı olarak ele alınması ifade edilebilir.[379]

Mütekellimin *Varlığın Kısımlarının Belirlenmesi* meselesini, Zorunlu Varlık'ın İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu tasnifin içinde konumlandırılmaktan münezzeh olduğu temel düşüncesiyle tartıştığı görülmektedir. Mütekellim bu çerçevede kendi görüşünü İbn Sînâ'ya yönelik eleştirileri ile birlikte sunmaktadır. Şehristânî varlık tasnifine dâhil edilmesinin filozofların hatası olduğunu düşündüğü Yüce Allah'ı, varlığın yaratıcısı, dilediğinde sonlandırıcısı, her şeyin O'na muhtaç ve bağlı olduğu ifadeleri ile açıklamaktadır. Mütekellim Yüce Allah'ın zâtının gereği olan zorunlu varlığının, mümkün varlıklar için söz konusu olan varlık tasnifinin dışında tutulması gerektiği üzerinde ısrarlı bir şekilde durmaktadır.[380]

---

[378] Şehristânî, **Musâra'a**, s.10-12.
[379] Şehristânî, **Musâra'a**, s.12-15.
[380] Şehristânî, **Musâra'a**, s.15.

Şehristânî, Musâra'a'nın ikinci meselesine doğrudan bir şekilde İbn Sînâ'nın görüşlerini sunarak başlamıştır. [381] Burada öncelikle filozofun Zorunlu Varlık'a dair açıklamalarını vermiş, ardından bölümler halinde çelişkili bulduğu noktalara işaret etmiştir. Bu mesele içinde İbn Sînâ'nın görüşlerinde dört çelişki olduğunu ortaya koyan Şehristânî, bunları tek tek tahlil ettikten sonra kendi görüşünü 'Tercih Edilen Görüş' olarak meselenin sonuç bölümünde sunmuştur.

Mütekellim, meseleyi 'Zorunlu Varlığın Varlığı' başlığı altında ele aldığı varlık ve bölümleri konusu üzerinden Vâcibü'l-Vücûd'un varlığına getirmiştir. Mütekellimin buradaki eleştirilerini, filozofların Vâcibü'l-Vücûd'un, özellikle vâcib ve mümkün varlıklar arasındaki durumuna dair görüşlerinden hareketle sunduğu ve eleştirilerinin merkezine aldığı görülmektedir. Şehristânî İbn Sînâ'nın görüşlerinde ortaya çıktığını düşündüğü çelişkileri sıralayarak konuyu ele almıştır.

Şehristânî'ye göre bu bağlamda *ilk çelişki*, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın zorunluluğunu mümkün varlıklar için de kapsayıcı kılmış olmasıdır. Mütekellime göre bu çelişki büyük bir hataya dönüşmüştür. Burada filozofu, varlık hakkında yaptığı vacib li zatihi ve vâcib li gayrihi bölümlemesi üzerinden bir tutarsızlık içinde olmakla eleştiren Şehristânî bu durumu İbn Sînâ açısından, imkân ve zorunluluğun mümkün varlıklar için de geçerli kılınması olarak açıklamıştır.

Mütekellim, İbn Sînâ'nın çelişkisini, Zorunlu Varlık için söz konusu olan zorunluluğun önce genellenebilir, ardından da diğer varlıklarda bu zorunluluğun

---

[381] Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın görüşleri olarak sunduğu bölüme yer verilmesinin konunun değerlendirilmesine katkı sağlayacağı düşünülerek burada yer verilmektedir.*"İbn Sînâ dedi ki:"Biz varlığın var olduğundan şüphe etmeyiz. O, a) Zatından dolayı Zorunlu, b) Zâtı itibariyle mümkün olup kendisinin dışındaki bir başka şeyden dolayı zorunlu diye alt kısımlara ayrılır. Tek bir şeyin hem kendi zâtında zorunlu varlık, hem de aynı anda kendisinin dışındaki bir başka şeyle zorunlu varlık olması uygun değildir. Zorunlu Varlığın zâtından dolayı kendisinin, ne bir tanımın parçaları ne de bir niceliğin parçaları olarak Kendini kuran birleştirici unsurlara sahip olması uygun değildir. O'nun (Zorunlu Varlık) isminin anlamını tanımlayan (Kavlü Şarih) sözlerin her bir parçası, varlık bakımından kendi zâtında zorunlu olan bir başka şeye delalet etmemelidir.*
Ve dedi ki (İbn Sînâ): "Kendi zâtında Zorunlu Varlık, tüm yönlerden zorunlu varlıktır. Kendi zâtında her zorunlu varlık saf iyiliktir, saf mükemmelliktir ve saf gerçekliktir.
Ve dedi ki (İbn Sînâ): "Zorunlu Varlığın türü, Kendi zâtının dışındaki bir şeyle/şeyden dolayı zorunlu olmamalıdır. Zira O'nun türünün varlığı Kendisinden dolayı Kendisine aittir. Bu yüzden, varlıkla ilgili iki zorunluluğun, -varlığın zorunluluğu kavramı eşit derecede bir genellemeyle o ikisinin ya bir cinsi ya da bir gerektireni olarak genel bir kavram olacak şekilde- zorunlu varlık olmakta ortaklık etmesi imkânsızdır. Bilakis O'nun bu şekilde diğer varlıklardan ayrılması, diğerlerinden ayrılmış zâtının dışındaki bir şevden dolayı olmayıp, sadece Zorunlu Varlık olmasından dolayıdır. Üstelik zâtı itibariyle her mümkünün var olması ve var olmaması mümkündür. Nitekim varlık yokluğa tercih edildiğinde, kesinlikle bir 'tercih edene' ihtiyaç duyar. Mümkünlerin tümü için tercih edenin, kendi zâtı itibariyle mümkün olmaması gerekir, aksine mümkünler silsilesinin dışında, kendi zâtında zorunlu olması gerekir." Şehristânî, **Musâra'a**, s.15-17.

genellenmesinin imkânsız kabul edilirliği ifadelerinden yola çıkarak açıklamıştır. Burada Şehristânî, varlık hakkındaki zorunluluk genellemesinin varlığın kısımlarında geçerliliği veya geçersizliğinin kesinlik ifade etmediğine ve çelişik bir durum doğurduğuna işaret etmiştir.[382]

Şehristânî'ye göre İbn Sînâ'nın görüşlerindeki *ikinci çelişki*, filozofun Zorunlu Varlık hakkındaki ifadelerinde kendisini göstermiştir. Çünkü Şehristânî'ye göre filozof, Zorunlu Varlık anlamını tanımlayan ifadelerin kendi zâtında zorunlu olan bir başka şeye dalalet etmemesi gerektiğini savunmuştur. Fakat mütekellime göre, İbn Sînâ'nın kendi tanımlamalarında bunun tam tersi bir durum ile karşılaşılmaktadır.

Şehristânî buradan hareket ederek, İbn Sînâ'nın tanım ve tasnifinde ortaya çıkan *'Kendi Zatında Zorunlu Varlık'* ifadesine dikkat çekmiştir. Çünkü buradaki tanımlama Şehristânî açısından, üç ayrı lafzı barındırmaktadır ki, bunlar; 'zorunlu, varlık ve kendi zâtında' olarak sıralanmıştır. Buna göre Şehristânî açısından bu ifadelerin her biri bir başka şeye dalalet etmiş ve birbirinin dalaletleri arasında da farklılaşma oluşturmuştur.

Şehristânî, bu durumun açık bir çelişki doğurduğuna işaret etmiş ve konunun devamında kendisi açısından İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık hakkındaki şaşırtıcı bulduğu açıklamalarına yer vermiştir. Şehristânî burada İbn Sînâ'nın, *"Zorunlu Varlık heyula ve suretin bileşiminden oluşan cisim gibi nicelikle ilgili parçalara sahip değildir, bir cins ve bir ayrımın bileşiminde olduğu gibi herhangi bir tanımın parçalarına da sahip değildir ve renklilik ve beyazlıkta olduğu gibi bir genellik ve özellik ilişkisinin parçalarına da sahip değildir."*[383] cümlelerinden hareket etmiştir.

Mütekellim, bu ifadeler ve önceki açıklamalar arasındaki durumu şaşırtıcı kabul etmektedir. Çünkü ona göre, İbn Sînâ önce imkân ve zorunluluk kısımları için varlığı kapsayıcı kılmışken, ardından sadece Zorunlu Varlık için geçerli olduğunu söylemektedir. Şehristânî *"Bu durumda o (İbn Sînâ) imkân ve zorunluluk kısımları için varlığı nasıl kapsayıcı kıldı, sonrada zorunluluğu O'na(Zorunlu Varlık) has kıldı? O (İbn Sînâ), varlığın zorunluluğunu nasıl oldu da kendi zâtında zorunluluk ve kendisinin dışındaki*

[382] Şehristânî, **Musâra'a**, s.17.
[383] Şehristânî, **Musâra'a**, s.18.

başka bir şeyle zorunluluk kısımları için kapsayıcı yaptı, sonra da kendi zâtında zorunluluğu O'na (Zorunlu Varlık) has kıldı? Bu beyazlık ve renklilikte olduğu gibi, genellik ve özellik unsurlarının açıklandığı bir görüş değil midir?"[384] sorularını sormaktadır.

Şehristânî'nin buradaki itirazının, İbn Sînâ'nın varlık tasnifinde Zorunlu ve mümkün ayrımının hatalı olduğu ve kabul edilemezliği yönünde ortaya çıktığı görülmektedir. Çünkü mütekellim, zorunluluğun sadece Yüce Allah için geçerli olduğunu kabul etmiştir. Şehristânî'ye göre İbn Sînâ ise bunu Zorunlu Varlık hakkındaki açıklamalarında belirtirken, mümkün varlık hakkındaki ifadelerinde de sürdürmüş ve böylece mütekellime göre birbiri ile çeliştiği görülen açıklamalar ortaya çıkmıştır. Şehristânî'ye göre bu konudaki görüşünü değiştirmemesi ve tasnifini düzenlememesi durumunda İbn Sînâ'nın yapabileceği tek açıklama, *"Bu ismi olmayan bir gerçeklik türüdür."*[385] diyerek çelişkiyi kabul etmesidir.

Mütekellim, İbn Sînâ'nın bu sıkıntılı durumdan kurtulabilmesinin, *"O'nun (Zorunlu Varlık) isminin açıklanması, O'nun varlığının kendi zâtında zorunlu olmasıdır"* demekle mümkün olmadığı üzerinde durmaktadır.[386] Çünkü Şehristânî'ye göre, yapılan farklı açıklamalar, daha sonra bu ifadeyi ortadan kaldıran anlamları barındırmaktadır. Şehristânî, Yüce Allah hakkındaki ifadelerde temkin ile hareket etmenin önemine değinmektedir ve bu konuda hataya düşmekten sakınılması gerektiğini vurgulamaktadır.

Şehristânî İbn Sînâ'nın, *"Kendi zâtında Zorunlu Varlık tüm yönleriyle zorunlu varlıktır."* ifadesiden hareketle kendisi açısından *üçüncü çelişkiyi* incelemeye başlamaktadır. Burada onun çıkış noktasını, varlığında hiçbir yön bulunmayan Zorunlu Varlık için İbn Sînâ'nın nasıl olup da, *tüm yönlerden zorunludur* ifadesini kullanmasından aldığı görülmektedir.

Şehristânî bu yaklaşımın çelişkili boyutuna, Zorunlu Varlık'ın parçası ve tanımı olmadığını söyleyen bir kişi için, daha sonra tam tersi olarak, tüm parçaları ve tanımlarıyla O'nun zorunluluğundan bahsedilmesi üzerinde durarak dikkat çeker.

---

[384] Şehristânî, **Musâra'a**, s.18.
[385] Şehristânî, **Musâra'a**, s.18.
[386] Şehristânî, aynı yer.

Böylece Şehristânî, İbn Sînâ'nın kendisini Zorunlu Varlık'ı ispatlamada büyük bir güçlük içine soktuğunu düşünür.

Şehristânî, konunun devamında kendi ifadesiyle *"bundan daha tuhaf"* olan bir duruma dikkat çekmektedir. Bu durum ona göre İbn Sînâ'nın *"Her zorunlu varlık saf iyiliktir."* ifadesiyle ortaya çıkmaktadır. Şehristânî, buradaki eleştirisini daha yüksek bir tonda sürdürmektedir.[387]

Şehristânî açısından İbn Sînâ'nın ifadelerindeki çelişkili durum, onun bu açıklamasında daha anlaşılmaz bir boyuta ulaşmıştır. Çünkü Şehristânî'ye göre buradan çıkan sonuç, Zorunlu Varlık'ın İbn Sînâ tarafından parçalardan oluşan bir bütün olduğu kanaatini taşıdığı yönünde anlaşılmıştır.[388] Mütekellime göre bu ise Yüce Allah için söz konusu edilemez bir ifadedir. Şehristânî, bu ifadeleri sebebiyle önceki yaklaşımı da göz önünde bulundurulduğunda, İbn Sînâ'nın kendisini, Zorunlu Varlığı ispatlayamama noktasında bir diğer sıkıntılı duruma soktuğuna işaret etmiştir.

Mütekellim, İbn Sînâ'ya bu mesele içindeki en ağır eleştirilerini *dördüncü çelişki* olarak sunduğu bölümde yöneltmektedir. Burada Şehristânî, İbn Sînâ'nın *"Zorunlu varlığın türü, Kendi zâtının dışındaki bir şeyle/şeyden dolayı zorunlu olmamalıdır."* ifadesini büyük bir *acziyet ve çok aşağı bir seviye* olarak kabul etmektedir.[389]

---

[387] *"Biz bu "her" sözünün anlamını anlayamadık. Zorunlu varlıklardan hangi biri saf iyiliktir? Öyleyse o ya türdür ya da cinstir. Yahut da o(İbn Sînâ), bununla O'nun (Zorunlu Varlık) parçalara sahip bir bütün olduğunu vehmettirecek şekilde O'nun zâtının her açıdan saf iyilik olduğunu mu kastetti? Hatta sözcükte bu birlik ve anlamda bu çokluk nedir?"* bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.19.

[388] Şehristânî, **Musâra'a**, s.19.

[389] *"O (İbn Sînâ) nasıl oldu da, tıpkı güneş hakkında, "onun türü kendi şahsındadır" diye söylenildiği gibi, "Zorunlu Varlık'ın türü kendi zâtındadır" şeklinde söylemeye cevaz verdi? O (İbn Sînâ) Hakk(c.c.) hakkında pek çok noksanlıkların olumsuzlanmasının, yine O'nun bir eksikliği olduğunu (olduğu anlamına geldiğini) anlamadı mı? Bu, Haşviyye arasındaki en gariban insanların ve en aşağı seviyedeki hikâye anlatıcıların şöyle demesi gibidir: Ne cisimdir, ne cevherdir, ne şekli olan bir şeydir, ne ölçülebilirdir, ne uzamıştır, ne yuvarlaktır, ne karedir, ne beşgendir, ne mükelleftir, ne de bileşiktir. Sıradan halk der ki: Sübhanallah! Sübhanallah! Bundan dolayı, İbn Sînâ, Kendi zâtında Zorunlu Varlığın ispatından önce, O'nunla ilgili bu sıfatların örneklerini olumsuzlayarak kitabındaki bölümleri uzatmaya başladı. Sonra da şöyle diyerek O'nun ispatına başladı: "Mümkünler, kendi zâtından dolayı Zorunlu Varlık olana dayanır.*
Bu yüzden sanki o, Onu (Zorunlu Varlık) zihinde bir tür olarak kavradı ve yine sanki o, O'nun tür olmasının gereği olan bu nitelikleri olumsuzlaştırmaya karar verdi. Daha sonra da o, O'nu kendi ayniyetiyle kavradı. Mümkünlerdeki imkân deliliyle Onu ispatladı ve onları (mümkünler)kendi zâtında Zorunlu Varlık olan bir şeye dayandırdı. Bu, tamamen karanlığa körce bir atış ve noksanlıkların ispatı olan noksanlıkları olumsuzlama ve tesadüften başka bir şey değildir!" Şehristânî, **Musâra'a**, s.19-20.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın sözlerinin geçersizliğini ifade ettiği kısımda, ağır eleştirilerini, İbn Sînâ'nın *"Biz varlığın var olduğundan şüphe etmeyiz, varlık ya kendi zâtından dolayı zorunludur, ya da kendi zâtından dolayı mümkündür."* cümlesi üzerinden sürdürmektedir. Mütekellim, İbn Sînâ'nın bu cümlesiyle, Zorunlu Varlık için ortak/karşılık kıldığını, bunun *'kendi zâtından dolayı mümkün'* olanlar ifadesinden ortaya çıktığını ifade etmektedir.

Şehristânî filozofun yukarıda sunulan cümlesinin, varlığın varlık bakımından iki bölüm için eşit derecede kapsayıcı olması gerekliliğini doğurduğu üzerinde durmaktadır. Bu durum Şehristânî'ye göre *Zorunlu Varlık'ın vahdetine aykırıdır*. Çünkü bu durumda Zorunlu Varlık ya bir cins olmaya ya da cins hükmünde bir gerektiren olmaya dönüşecektir. Şehristânî, iki kısımdan birinin, bir ayrım olmaya veya bir ayrım hükmünde olmaya uygun düşen bir anlam üzerinden ayırt edileceğine işaret etmektedir. Bu durumda ise Zorunlu Varlık'ın zâtının, bir cins ve bir ayrımın bileşiminden oluşan veya gerektirmeler üzerinden, ikisinin hükmünde olan şeylerin birleşiminden oluşacağı açıklamasını yapmaktadır. Şehristânî, bu birleşim durumunun *Yüce Allah'ın birliğine yani tevhide aykırı olduğu* düşüncesindedir.[390]

Mütekellim, bu bölüm içindeki eleştirilerinin devamında, İbn Sînâ'nın ifadelerinde ortaya çıkan çelişkilerden dolayı, onun varlığı tasavvur etmeden Zorunlu Varlık'ı tasavvur edemeyecek bir durumun içine girdiğini söylemektedir. Çünkü ona göre İbn Sînâ, zorunluluğu vâcib ve mümkün için Zorunlu Varlık'ın zâtı ve gayrına karşı ortaya çıkardığı tasnif içinde, varlığın tamamı için kabul etmiş görünmektedir.

Şehristânî böylesi bir durumun, varlığın ortaya konulmadan, Zorunlu Varlık'ın varlığından söz edilemeyecek bir sonucu ortaya çıkardığına vurgu yapmaktadır. Yani İbn Sînâ'nın varlık tasnifi içinde başa koyduğu Zorunlu Varlık'ın, varlığın diğer unsurları bakımından bir farkının olmadığına, çünkü hepsinin aynı zorunluluk içinde varlık olarak ele alındığına işaret etmektedir. Dolayısı ile mütekellim açısından İbn Sînâ'nın varlık anlayışının tamamında zorunluluğu gerekli hale getirdiği düşüncesi öne çıkarılmaktadır. Fakat mütekellime göre bunun tam aksi olarak varlığın, zâtı

---

[390] *"Bu durum birliğe (vahdet) aykırıdır ve mutlak bağımsızlığa da aykırıdır. Zira iki manadan oluşan bir bileşik veya iki itibari şeyden -yani bir genellik ve özellik- oluşan bir bileşik, eksiktir ve ilk olarak kendi gerçekliğini gerçekleştirene kadar kendisini oluşturan unsurlara muhtaçtır ve ikinci olarak da kendi mahiyetini oluşturana kadar bir birleştirene(mürekkip) muhtaçtır."* Mütekellimin ifadeleri için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.20.

gereği Zorunlu Varlık tarafından meydana getirilmesi gerekir ki, bu da ancak yoktan yaratma olarak kabul edilmektedir.

Mütekellim İbn Sînâ'nın imkân meselesinden çıkış alarak böyle bir sonuca ulaştığına, fakat imkânın kapsamının ortaya çıkardığı durumların zorunluluk ile aşılmaya çalışıldığına işaret etmektedir. Şehristânî için bu durumun sebebinin başından beri üzerinde durduğu İbn Sînâ'nın varlık tasnifinden kaynaklandığı görülmektedir. Çünkü Şehristânî, Zorunlu Varlık ile kurulan bağın sebepler zinciri ile O'nun gayrına aktarılması sonucunda, tüm varlık için zorunlulukta ortaklık doğurduğu üzerinde durmaktadır. Böylece Şehristânî'ye göre, başta imkân temelinde ortaya çıkan bu durum, daha sonra sebepleri ve zorunluluğu bir araya getirmektedir. Mütekellime göre varılan bu nokta, İbn Sînâ'yı ve takipçilerini tevhide aykırı bir varlık anlayışına sürüklemektedir. Mütekellim filozofların buradan çıkabilmelerini ise kendilerine seçtikleri metot açısından pek mümkün görmemektedir.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın bu meseleden çıkışını sağlamak için *yeni bir kısım* icat etmesinin gerekliliğini dile getirmektedir. Fakat İbn Sînâ'nın bu yöndeki çabalarının ise filozofların mantığında yeri olmayan bir şey olduğunu ve filozoflar tarafından da kabul edilemeyeceğinin altını çizmektedir. Bu düşüncelerini nasıl açıklamaya çalışırsa çalışsın, Şehristânî'ye göre İbn Sînâ, bu durumun salt birliğe aykırılığını değiştiremeyecektir.[391]

Mütekellim varlık hakkındaki tasavvurun insan zihninde tümel olarak bulunduğuna dikkat çekmektedir. Bu tümellik ise varlığı zorunlu ve mümkün olarak kapsamaktadır. Şehristânî, buradaki tümelliğin Zorunlu Varlık içinde kapsayıcı olduğuna işaret etmektedir. Mütekellime göre artık burada İbn Sînâ'nın varlığın kapsayıcılığından olumsuzlama anlamı çıkarması imkânsız hale gelmektedir. Bu kapsayıcılıkta, zorunlu ve mümkünün ayrılabilmesi için Şehristânî'ye göre başka bir

[391] *"Zira senin için (İbn Sînâ) varlığı tasavvur etmeden Zorunlu Varlık tasavvur etmen mümkün değildir. Sen (İbn Sînâ) varlığı kaldırdığın zaman, zorunluluk da onun kaldırılmasıyla kalkar. Adam (İbn Sînâ), bu gerektirmeye benzeyen şeyi fark ettiğinde, eşit anlamlı/mutavatı isimlerin dışında kendince bir 'kısım' icat etti; bunu da dereceli anlamdaş/müşekkek diye isimlendirdi. Hâkimlerin (filozofların) mantığında bu yoktur ve bu şey, ne kendisini (İbn Sînâ) açlıktan korur ne de bu şeyden, gerektirmeye benzeyen şey defolur."* Mütekellimin bu yöndeki ifadeleri için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.21-22.

anlam gerekmektedir. Çünkü bunun yapılmaması mütekellime göre, Zorunlu Varlık ve mümkünlerin birlikteliğinin kabulü anlamını doğurmaktadır.

Şehristânî zorunluluğun varlık için varlığının pekiştiricisi olduğu üzerinde durmaktadır. Fakat bu durum mümkün için de bir zorunluluğu kapsamamaktadır. Bu zorunluluk, Zorunlu Varlık olarak, Yüce Allah'ın zâtına ait, Kendi zâtından aldığı ve Kendisi dışında da, başka hiç bir şeye gerek duymaksızın Kendi Kendini gerektirmesi olan bir zorunluluktur. Burada Şehristânî, filozofun varlığın imkân durumundan mevcut duruma gelişindeki sebepler ve bu sebeplerin Zorunlu Varlık'a nispet edilişi ile zorunluluk arasındaki bağa işaret etmektedir. Buna göre Şehristânî, Zorunlu Varlık'ın kendisinden aldığı zorunluluğu neden başka bir sebep ağı içinde kendisine zorunluluk olarak nispet edildiğini sorgulamaktadır. Mütekellim, İbn Sînâ'nın görüşü açısından ortaya çıkan bu sonucu, Zorunlu Varlık'ın zâtındaki zorunluluğu terk etmesi ve başka bir gerekene yönelmesi gibi yorumlamaktadır.

Mütekellim, varlık tasnifinin zorunlu ve mümkün olarak yapılabilmesi için zorunluluk konusunda olumsuzlamanın yapılması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü ona göre az önce değinildiği gibi, bu konuda hiçbir ihtilaf olmaksızın zaten Zorunlu Varlık zorunluluğunu bizatihi kendisinden almaktadır. Böylece, Yüce Allah dışındaki şeyler için zorunluluğun olumsuzluğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Şehristânî'ye göre, zâtı bakımından Zorunlu Varlık açıklanmıştır. Zorunlu Varlık'ın gayrisi olan şeyler ise mümkün varlığı oluşturmaktadır. Mütekellime göre burada mümkün varlığı doğru bir şekilde açıklamanın yolu ise Zorunlu Varlık'ın gayrının zorunluluk bakımından olumsuzlanması ile gerçekleştirilmelidir.

Şehristânî'ye göre varlık tasnifi hakkında ortaya çıkan sonuç, zorunluluğu zâtının gereği Zorunlu Varlık ve mevcuda Zorunlu Varlık tarafından getirilen mümkün varlıklardır. Bu tasnife göre ortaya çıkan tek bir zorunluluk vardır ve bu zorunluluktan başka bir zorunluluktan da söz edilmesi mümkün değildir. Bu ise mütekellime göre, ancak Yüce Allah'ın zâtına aittir. Şehristânî, ancak bu zorunluluk olumsuzlaması ile varlığın çokluk olarak mevcuda gelişinin açıklanabileceği düşüncesindedir.

Mütekellimin bu yaklaşımı ile İbn Sînâ'nın sisteminde öne çıktığı görülen sebepliliği ortadan kaldırmayı amaçladığı görülmektedir. Zira Şehristânî'ye göre, İbn Sînâ'nın *olumsuzlamalar ve nispetler zatta çokluğu gerektirmez* önermesi de, aynı maksatla müsellemat olarak sunulmakta, fakat açıklamalarındaki ifadeleriyle bu amacı arasında çelişki doğurmaktadır. Bu sayede kendi bakış açısıyla zorunluluğun sadece Yüce Allah'a has kılındığını düşünen Şehristânî'nin, O'nun çokluk olarak varlığı vücuda getirmesi konusunda da başka hiçbir zorunluluğu ve sebebi kabul etmediği sonucuna ulaşmaktadır.[392]

Şehristânî, İbn Sînâ'nın, *şüphesiz genellik ve özellik bakımından varlık ve zorunluluğun arasını ayırt etmek, varlıkta değil zihinde itibari bir durumdur* görüşünü eleştirmektedir. Çünkü zaten tümellerin dış dünyada varlığından söz edilemeyeceğine işaret eden Şehristânî, İbn Sînâ'nın gerektirmelerine bu ifadesinin kaynaklık ettiğini düşünmektedir. Bu konu üzerinde duran Şehristânî, kendi varlık sınıflandırmasını tam olarak İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık ve zorunlulukta Zorunlu Varık'a içinde barındırdığı ikinci bir tasnif ile ortaklık ettiğini düşündüğü mümkün varlık üzerinden sunmaktadır.

Mütekellimin varlık hakkındaki görüşlerini, az önce kısmen temas ettiği çerçeveden daha açık bir şekilde sunduğu ve böylece kendi varlık tasnifini ortaya koyduğu görülmektedir[393] Şehristânî burada zihindeki kavramların, zihin dışındaki şeylerle örtüşmesine dikkat çekmektedir. Ona göre bu örtüşme tam bir şekilde gerçekleşmektedir ve böylece doğru olarak kabul edilmektedir.

Şehristânî, zihindeki kavramın tümelliğini bu noktada öne çıkarır ve örtüşme ile zihindeki bu tümel ve dış dünyadaki tümelin örtüşmesini ifade eder. Fakat dış dünyadaki tümellerin, zihindeki genelliğin aksine tikeller olarak bulunduğu ve örtüşmenin tamlığından kastettiğinin de, aslında zihinsel tümel ile varlıktaki tikel arasında gerçekleştiğini vurgular.

Mütekellim bu meseleyi açıklarken zihindeki tümel insan ile dış dünyadaki tikel insandan hareket ederek konuyu sunmaktadır. Buna göre, zihinlerde var olan tümel

[392] Şehristânî, **Musâra'a**, s.22.
[393] Şehristânî, **Musâra'a**, s.24.

insan kavramının, dış dünyadaki tikel olan birey halindeki insanlarla karşılaşıldığında ortaya çıkardığı doğrulama tam bir örtüşmeye örnek oluşturmaktadır.

Şehristânî'ye göre, burada türler arasındaki ayırt edicilik zati ayrımlarla gerçekleşmektedir. Mütekellime göre, insanların bir kişiyle diğer bir kişiyi ayırt edebilmesi sadece onlar arasındaki arızi gereklilikler yoluyla mümkün olmaktadır. Mütekellim buraya kadar genel bir varlık kavramını tümeller ve tikeller olarak açıklamaktadır. Bu açıklamadaki kapsayıcılık ise zorunlu varlık olarak tümellere, mümkün varlık olarak tikellere karşılık gelmektedir.

Mütekellimin yaklaşımında ortaya çıktığı görülen genel varlık kavramının kapsayıcılığı, tikeller ve tümeller için eşitlik derecesinde olursa, cins olarak görülmekte ve zati ayrıma ihtiyaç doğurmaktadır. Burada zat, bir cins ve bir ayrımın bileşiminden oluşmaktadır. Böylece mümkün varlık mevcut hale gelmektedir.

Genel varlık kavramının kapsayıcılığı, eşitlik derecesinde olmazsa –ki Şehristânî'ye göre bu, onu kapsayıcı ve genel bir terim olmaktan çıkarmaz- , zati olan ve zati olmayan şeklinde bir ayrıma ihtiyaç doğmaktadır. Böylece zati olmayan varlık, mevcudiyetini bizzat kendisinden alır ki, bu ancak Vacibü'l-Vücud olarak Yüce Allah'tır.

Şehristânî burada zâtın genel ve özelin bileşiminden oluştuğuna işaret etmektedir. Mütekellim Zatın genelliğinin Kendi özelliği ile aynı olduğunu, Kendi özelliğinin de Kendi genelliği ile aynı olduğunu ifade etmektedir. Böylece Şehristânî kendisi açısından, O'nun hakkında genellik ve özellikten söz edilemeyeceğini açıklamaktadır ki, bu ancak Zorunlu Varlık olarak Yüce Allah'tır.

Mütekellim, varlık içinde zorunluluğun sadece Yüce Allah'a ait olduğunu düşündüğü bir tasnifi ortaya koymuştur. Böylece ona göre, İbn Sînâ'nın sınıflandırmasında eleştirdiği ve Zorunlu Varlık ile ortaklık içinde olduğunu düşündüğü, zorunluluğunu Zorunlu Varlık'tan alan mümkün varlıklara yer vermeyerek tevhide uygun bir tasnif oluşturulmuştur.

Şehristânî, bu varlık tasnifi ile İbn Sînâ'nın varlık görüşünün tamamen geçersiz kılındığını savunmaktadır. Mütekellim burada İbn Sînâ'nın varlığı zorunlu ve mümkün olarak ayırmasının ve varlığı mutlak olarak metafizik ilminin konusu kabul etmesinin geçersizliğine de dikkat çekmektedir. [394]

Mütekellim, konuyu özetledikten ve gördüğü hataları ortaya koyduktan sonra Zorunlu Varlık'a dair kendi düşüncelerini sunmaktadır. Şehristânî'ye göre Zorunlu Varlık olarak Allah, gerçeği gerçek ve geçersizi de geçersiz kılan gerçekliktir. Yüce Allah, kendisinden başkasının varlığını zorunlu kılan ve kendisinden başkasının varlığını yok kılan anlamında, Kendi varlığı zorunlu olandır. Kendi varlığı zorunlu olan, hayatı ve ölümü veren *'Hayy'* (Diri)'dır.[395]

Şehristânî varlık tasnifi ve Zorunlu Varlık konusu içinde *Zorunlu Varlık'ın Birliği* meselesini de ele almakta ve filozofların bu konuyla ilgili nedensellik üzerine kurulu sistemlerini eleştirmektedir. Mütekellimin bu meseleye dair eleştirilerini, İbn Sînâ'nın görüşleri üzerinden devam ettirdiği görülmektedir. Filozofun ifadelerini meselenin başında sunan Şehristânî, bu konudaki değerlendirmelerinde dört çelişki tespit etmekte ve bunları açıklamaktadır.

Mütekellim daha önceki bölüm içinde filozofları *tevhide aykırı* olduğunu düşündüğü görüşleri üzerinden ağır şekilde eleştirmektedir. Fakat mütekellimin bu başlık altında incelenecek meseleler açısından, filozoflar ile arasında *tevhid esası bakımından bir ihtilaf bulunmadığını sunması* dikkat çekici bir yön olarak görülmektedir.[396]

Şehristânî'ye göre bu mesele içinde ortaya çıkan *ilk çelişki* İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık hakkında kullandığı ifadeleri içindeki *tür* sözcüğünden kaynaklanmaktadır.

---

[394] Şehristânî, **Musâra'a**, s.24-25.

[395] *"Zıtlar birbirine hasımken, ihtilaflar (farklı fikirler) da birbirleriyle davacıdırlar. Bu davaya bakan Yargıç Kendi davalı ve davacısından birinin yanında yer alamaz. Kendi katında iki rakipten biri de olamaz. Fakat 'hak', Yargıç'ın doğruluğu ortaya çıkartması ve onu gerçekleştirmesi anlamında Yargıç için kullanılır; bu 'hak' taraflardan birinin yanında yer alıp diğerinin karşısında olması anlamında değildir. Bu yüzden de varlık ve yokluk, zorunluluk ve imkân, birlik ve çokluk, ilim ve cehalet, hayat ve ölüm, hak ve batıl, hayır ve şer, kudret ve acziyet zıt kavramlardır ki; Yüce Allah ortaklık ve zıtlıklardan münezzehtir. "Bu yüzden siz de artık bile bile Allah'a ortaklar koşmayın", "Hâlbuki en güzel isimler Allah'ındır. Siz O'na o isimler ile duada bulunun ve O'nun isimlerinde sapıklık edenleri bırakın. Yarın onlar yaptıklarının cezasını çekeceklerdir."* Mütekellimin Zorunlu Varlık ve varlık tasnifi hakkındaki görüşleri için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.26-27.

[396] *"O'na (İbn Sînâ) yönelik itirazlar, meselenin hükmü bakımından değil de sözlerindeki çelişkiler ve bölümlemelerindeki eksiklikler bakımındandır; zira tevhid(monoteizm), üzerinde ittifak edilmiş bir hükümdür."* Şehristânî, **Musâra'a**, s.30.

Mütekellim, *tür* sözcüğünün sadece *çokluk* için kullanabileceğini ve bunun Zorunlu Varlık için kullanılmasının çelişki olduğunu düşünmektedir.

İbn Sînâ'dan naklettiği ilk ifadede, onun *Zorunlu Varlık çokluk için söylenemez* dediğini fakat devam eden ifadelerinde ise onun, *Zorunlu Varlık'ın türünün kendi zâtından başka bir şeye ait olması mümkün değildir* diyerek kendisi ile çeliştiğinin altını çizen mütekellim, İbn Sînâ'nın bu ifadelerini yadırgamakta ve anlamsız bulmaktadır. Çünkü ona göre bu sözcüğün kullanımı, Zorunlu Varlık için geçer kabul edilmektedir. Şehristânî'ye göre bu anlamda Zorunlu Varlık için birlikten başka bir şey söz konusu değildir. Mütekellim, İbn Sînâ'nın burada kullandığı sözcüğün, sadece kendisinin dışındaki bir şeyin bir isimde kendisiyle ortaklık kurabildiği bir var olan üzerine söylenebileceğine işaret etmekte ve bu kullanımın Zorunlu Varlık için yanlış olduğu üzerinde durmaktadır.[397]

Şehristânî'ye göre *ikinci çelişki*, İbn Sînâ'nın varlığı mutlak olarak ele alması ve metafiziğin konusu kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Böylece Şehristânî, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ı metafiziğin bölümleri ve ekleri arasına dâhil ettiğini düşünmektedir. Şehristânî burada, İbn Sînâ tarafından Zorunlu Varlık hakkında gerekli gördüğünü düşündüğü, Bir, Hak, Mükemmel, Neden, İlke olması bakımından mutlak ifadeler kullandığına dikkat çekmektedir. Burada daha önceki mesele içinde ortaya koyduğu varlık tasnifi açısından ve İbn Sînâ'nın Yüce Allah hakkında bu ifadeleri mutlak olarak kullanmasına dikkat çekişinden hareketle, Şehristânî'nin Zorunlu Varlık'a dair tasavvurunun aşkın bir yapı arz ettiği görülmektedir. Dolayısı ile Şehristânî'nin, gerektirme olarak gördüğü bu ifadelerin İbn Sînâ tarafından kullanılması karşısında, kendisinin memnun ve mutabık olduğu sonucuna henüz varılamamaktadır. Çünkü Şehristânî, daha önce de Yüce Allah'ın filozofların sunduğu varlık tasavvuru içinde kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir.[398]

Mütekellimin Zorunlu Varlık ve ispatı hakkında mutlak bir şekilde konuştuğunu ve kesin bir şekilde *kanıtladığını* söyleyen İbn Sînâ için yukarıda temas edilen

[397] Şehristânî, **Musâra'a**, s.30.
[398] Şehristânî, **Musâra'a**, s.27.

tutumunun devam ettiği açıktır. Ayrıca Şehristânî'nin, ilk çelişkide değindiği konuları açıkladığı ve meseleyi bütünleştirdiği de görülmektedir.[399]

Şehristânî filozofun konu hakkındaki görüşlerinden hareketle, İbn Sînâ'nın ispatlamalarında Zorunlu Varlık için tür statüsüne bağlı kalarak, ayrımlardan söz edebildiğini düşünmekte ve İbn Sînâ'nın meseleyi *mutlak metafizik* içinde ele aldığına dikkat çekmektedir. Fakat bununla birlikte Şehristânî, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık konusundaki ifadelerinde, özü ve türünü bir olarak ele alması bakımından filozofla uzlaşmış görünmektedir. Mütekellimin bu yaklaşımını *"Daha doğrusu, O'nun türü, kendisinden başka bir şeye ait değilse, O ayniyetiyle alınmıştır. Şöyle ki öz olma (ayn), Zeyd örneğindeki gibi, bazen mutlak bir şekilde alınmaz; bu durumda sen (İbn Sînâ) onun(öz olma) için gerekli olan şeyleri ve eklerini zikredersin; ama bazen de onu (öz olarak) alırsın, sonra ona gerekli olan şeyleri ve ekleri öz olarak zikredersin. Çünkü o (öz olma), mutlak olarak alınsaydı, o öz olarak Zeyd olmaktan çıkacaktı."*[400] cümlelerinde sunduğu görülmektedir.

Mütekellim *üçüncü çelişki* olarak, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın birliği hakkında yedi yön sayması üzerinde durmaktadır. Şehristânî filozofun bu tutumuna karşı çıkar ve Yüce Allah'ın kesinlikle bu yönlere sahip olmadığında ancak her yönden bir olacağını kabul etmektedir. Çünkü Şehristânî için Mutlak Bir, kendisinde çokluk olmayandır. Buna göre Şehristânî, yönlerin ve bakış açılarının çokluğunun, mutlak birliği olumsuzladığını düşünmektedir. Konunun İbn Sînâ tarafından, olumsuzluklar ve nispetler açısından bu şekilde ifade edildiğinin düşünülmesi durumunda ise Şehristânî bu meselenin daha önce kendisi tarafından açıklandığına *"Şayet O (İbn Sînâ), "Bu çokluk, olumsuzluklar ve nispetlerle (izafet) veya yönler ve bakış açılarıyla ilgilidir" diyorsa, biz de zaten bunun hakkında yeterince konuştuk."*[401] cümleleriyle işaret etmektedir.

---

[399] *"Zorunlu Varlık çokluk için söylenemez ve Zorunlu Varlık'ın türünün kendi zâtından başka bir şeye ait olması mümkün değildir. Zira bizzat O'nun türünün varlığı, ya Kendi türünün zâtını gerektirir ya da Kendi zâtının dışındaki bir nedeni gerektirir. Şayet Kendi türünün zâtı O'nu gerektiriyorsa, bu durumda O'nun türünün varlığı sadece Kendisine ait olur, şayet bir illetten dolayı oluyorsa, bu durumda O bir ma'lüldür."* Şehristânî'nin İbn Sînâ'dan naklettiği bölümün, konunun anlaşılmaSına katkı sunacağı düşünülerek burada yer verilmektedir. Şehristânî, **Musâra'a**, s.29.

[400] Şehristânî, **Musâra'a**, s.31.

[401] Şehristânî, **Musâra'a**, s.31.

Şehristânî'nin bu mesele içindeki *en ağır eleştirilerini dördüncü çelişki* başlığı altında ortaya koyduğu görülmektedir. Şehristânî bir anlamda buraya kadar ki uzlaşmacı tavrından tamamen farklı bir yaklaşım içine girmektedir. Mütekellimin burada İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerinin çıkış noktasını, yine filozofun varlık ve Zorunlu Varlık hakkındaki görüşlerinin oluşturduğunu anlaşılmaktadır. Şehristânî'nin bu konuda öncelikle İbn Sînâ'dan naklettiği ve itiraf olarak kabul edip eleştirdiği bölümü sunduğu görülmektedir. [402]

Mütekellim İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşleriyle bir itirafta bulunduğu üzerinde durmaktadır. Böylece mütekellime göre filozof, daha önce sunmuş olduğu görüşlerinin tamamını ortadan kaldırmakta ve kendi kendisiyle de çelişir duruma düşmektedir. Burada Şehristânî, İbn Sînâ'nın yapmaya çalıştığı şeyin, aslında kendisini nasıl bir duruma düşürdüğünü göremediğine işaret etmektedir. Çünkü ona göre İbn Sînâ, birliği engelleyen ortaklığa ve sadece tevatu yoluyla anlamda oluşan ortaklıktaki ikiliğe neden olan sebeplere bir sınır çekmek istemektedir. Fakat Şehristânî, İbn Sînâ'nın buradaki en önemli nokta olan genel anlamdaki ortaklığın, özel anlamdaki ayrımı gerekli kıldığını kavrayamadığı görüşündedir. Şehristânî bu açıklamanın çoğaltma ve birleştirmeyi kaçınılmaz olarak gerektireceğini ifade etmektedir.

Şehristânî'ye göre ortaya çıkan böylesi bir çelişki İbn Sînâ'nın görüşleri arasındaki tutarsızlığın doğurduğu bir sonuçtur. Mütekellim, bu noktada İbn Sînâ'yı, zorunlunun birçok şeye söylenebileceğini kabul etmekle eleştirmektedir. Filozofun daha önceki ifadelerinde ortaya çıkan çelişkilere işaret eden Şehristânî'ye göre, bu çelişki ve hataların asıl sebebi, İbn Sînâ'nın varlık konusundaki tasnifi ve tutumundan kaynaklanmaktadır. Şehristânî, kendisi açısından filozofun görüşlerinde ortaya çıkan tutarsızlığı daha açık bir hale getirmekte ve "o *halde sen (İbn Sînâ), Zorunlu ile ilgili niçin şunu söylemedin ki? "O çokluk üzerine söylenir ve buna rağmen kendi zâtından dolayı Zorunlu'nun varlığı, kendi zâtının dışında başka bir şeyden dolayı*

[402] *O (İbn Sînâ) dedi ki: "İki Zorunlu Varlık'ın bir şeyde ortaklık etmediği söylenemez, bu durumda bu iki şeyin varlığın zorunluluğunda ortaklık etmesi ve yine o ikisinin bir konudan muaf olmada ortaklık etmesi nasıl mümkün olur?"* Şehristânî, **Musâra'a**, s.31.

değildir." Şöyle ki sen, zorunlunun birçok şeye söylenebileceğini açıkça belirtmiştin!"[403] cümleleriyle açıklamaktadır.

Mütekellime göre filozofların konuyu ele alış ve açıklamalarında kullandıkları metot hatalı olup, izah ve düzeltmeleri gerekli kılan tutarsızlıkları ortadan kaldıramamaktadır. Mütekellim meselesinin devamında, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın türü hakkındaki görüşlerini de tartışmaktadır. Ona göre İbn Sînâ, *Zorunlu Varlık kendi varlığının tamlığı bakımından birdir* cümlesiyle tamlığı açıklayamamakta ve *tamlık* ifadesinin Zorunlu Varlık için eksiklik olduğunu fark edememektedir. Fakat Şehristânî konunun devamında naklettiği bir bölüm üzerinden İbn Sînâ ile *"Bazı hikmet sahipleri (hukema) şöyle demiştir: "En büyük zenginlik (kendi kendine yeterlilik) yaratma ve emrin yalnızca O'na ait olmasıdır." Yüce olan rabbimiz, eksiklikle nitelendirilmek şöyle dursun, tamlıkla bile nitelendirilmekten münezzehtir. Çünkü O, her tamı tamamlayandır ve her eksik olanı da mükemmel yapandır. Bu durumda o, 'tamlık' ifadesiyle O'nun her tamın tamamlayıcısı olduğunu kastettiyse bu doğrudur."*[404] uzlaşmış görünmektedir.

Filozofun Zorunlu Varlık ve varlığın mahiyeti hakkındaki görüşlerine bu mesele içinde değinen Şehristânî'ye göre, İbn Sînâ'nın çelişkileri kendini burada da göstermektedir. Ona göre İbn Sînâ'nın bu konudaki ifadelerinden çıkan anlam, Zorunlu Varlık'ın mahiyete sahip olmadığı yönündedir. Fakat bununla birlikte İbn Sînâ, bu meseleyle ilgili bölümler içinde türlük ve mahiyetten söz etmektedir.

Şehristânî İbn Sînâ'nın farklı bölümler içinde kabul etmediği bu görüşü, diğer bir bölümde kabul ediyor izlenimi verdiğine ve bunun filozof açısından çelişkili bir durum doğurduğuna değinmektedir. Şehristânî'ye göre, İbn Sînâ'nın ifadelerinde ortaya çıkan farklılıklar, hem konuyu açıklayıcı anlama sahip, hem de hatalı ve eksik bir anlayışa neden olabilecek bir yapıdadır. Ona göre İbn Sînâ konuyu açıklamaya çalışırken, meseleyi inceleyenlerin zihinlerindeki karışıklık ve şaşkınlığı artırmaktadır.[405] Mütekellim bu kanaatini *"Bu durumda adam (İbn Sînâ), gerçekte inanmıyorken her fırsatta türlük ve mahiyet sözcüklerini niçin kullandı? Ayrık akıllar için ayrımların ve cinslerin bileşiminden oluşan mahiyetleri onaylamayıp, bilakis onların kendi*

[403] Şehristânî, **Musâra'a**, s.32.
[404] Şehristânî, **Musâra'a**, s.32.
[405] Şehristânî, **Musâra'a**, s.34.

basit, bileşik olmayan gerçeklikleri tarafından temayüz ettiklerinden nasıl söz etti? Bu yüzden o, mahiyet ve türlük statüsünden söz ederek, Zorunlu Varlık bakımından cinslik ve ayrımlık statüsü fikrini nasıl onaylamış gibi yaptı?''[406] cümleleriyle ifade etmektedir.

1.3.Varlık Konusundaki Eleştirilerin Karşılaştırılması

Şehristânî varlığı Gazâlî'nin yaklaşımıyla örtüşen anlamda, varlığı zâtının gereği olan Zorunlu Varlık ve varlığı Zorunlu Varlık'ın tercih ediciliğine, yoktan yaratmasına bağlı olan mümkün varlık olarak açıklamaktadır. Şehristânî, filozofların varlığı zâtının gereği Zorunlu Varlık ve başkasına nispetle Zorunlu Varlık ayrımlarının, zorunlulukta Zâtı dışında hiçbir mevcut ile hiçbir yönden asla eş tutulamayacak olan Yüce Allah'ın mümkün mevcutlar ile ortak edildiği üzerinde durmaktadır.[407]

Gazâlî ve Şehristânî'nin bu başlık altındaki karşılaştırılmalarında, Şehristânî'nin bu meseleyi diğer konular açısından da birleştirici bir yapıda ele alarak tartıştığı sonucuna varılmaktadır. Bu anlamda Gazâlî'nin Zorunlu Varlık ve âlem ilişkisi bağlamında değerlendirdiği konuların, Şehristânî'nin eserinde varlığın sınıflandırılması ve Zorunlu Varlık'ın varlığı başlıkları içinde ele alınması dikkat çekici bir yön oluşturmaktadır.

Şehristânî bu meseleyi tevhit konusuna da değinerek sonlandırırken, aynı zamanda üçüncü mesele olarak seçtiği *Zorunlu Varlığın Birliği* meselesine de başlangıç gerçekleştirmektedir. Şehristânî'nin buraya kadarki eleştirilerinde öne çıkan bir diğer yön olarak da, onun filozofların görüşlerinde tevhide aykırı gördüğü ve eleştirdiği konularda filozofları itham ettiği bir hüküm ortaya koymamasıdır.

Şehristânî'nin, filozofları ağır hükümlerle eleştirdiği görülen Gazâlî'den bu yönüyle ayrıldığı görülmektedir. Fakat bununla birlikte Şehristânî'nin mesele sonunda konu hakkındaki görüşlerini sunarken yer vermeyi tercih ettiği ayette geçen, *"sapıklık edenler*" ifadesi de dikkat çekmektedir. Bu ifadenin yer aldığı bir ayetin Şehristânî tarafından tercih edilerek eserinde yer verildiği düşündüğü zaman mütekellimin

[406] Şehristânî, **Musâra'a**, s.33.
[407] Şehristânî, **Musâra'a**, s.18.

yaklaşımının, Gazâlî'den çok da farklı bir özellik taşımadığı sonucuna da ulaşılması mümkündür. Çünkü Şehristânî'nin az önce işaret edilen yaklaşımıyla filozofların durumunu niteleyici bir ifade olarak görmesi ve özellikle seçmesi de ihtimal dâhilindedir.

Şehristânî'nin filozoflara karşı neden ayetle cevap verdiği konusunda çeşitli ihtimaller üzerinde durulabilir. Mütekellimin bu ayeti kullanarak vermiş olmak isteyebileceği mesajında filozofların, şeriat dairesi dışına çıktıklarına işaret etmesinin mümkün olduğu gibi, onları bid'at işlemekle veya bunların dışında, sadece görüşlerinde hata ettiklerini göstermeyi amaçladığı da düşünülebilir.

Mütekellimlere göre filozofların Zorunlu Varlık meselesindeki bir diğer hataları da, İlâhiyâta dair bir meseleyi çeşitli çelişkiler ve tutarsızlıklar barındırmasına rağmen, kesin bilgiye ulaşma yolu kabul ettikleri burhan delili ile sunmak istemeleridir. Mütekellimler bu yüzden filozofların Zorunlu Varlık'ın varlığını ispatlayamadıkları üzerinde durmaktadır. Ayrıca onlara göre, filozoflar meselenin bu yönünü gördükleri için söyledikleri gibi bu konuda ve genel sistemlerinde kendi metotları olan burhan delilinin esaslarına bağı değillerdir. Böylece filozoflar, Zorunlu Varlık'ın varlığını delillendirme ve açıklamada mütekellimlere göre başarısız görülmektedir.

Gazâlî filozofların Zorunlu Varlık'ın birliğini ispatlama konusunda ortaya koymaya çalıştıkları delilleri farklı meseleler içinde incelemiştir. Gazâlî'ye göre filozoflar Yüce Allah'ın varlığını ispat için kullandıkları imkân delillerinin başarısızlığını, O'nun birliği konusunda da aşamamışlardır. Çünkü Gazâlî'ye göre onların yaklaşımı, varlığın sebeplerini ortaya koymak üzere oluşturulmuştur. Fakat bu delil varlığın sebebinin tekliği veya ikiliği konusunda Gazâlî açısından bir sonuç vermemiştir. Ayrıca Gazâlî, filozofların düşünce sistemlerindeki, Yüce Allah'ın zâtının dışındaki, zorunlu kabul edilen varlıklara dikkat çekmiştir. Filozofların varlık hakkındaki görüşlerinde hatalı yaklaşımları Gazâlî açısından bu sonucun ortaya çıkmasında önemli bir neden oluşturmuştur.

Gazâlî'ye göre bu varlıkların zorunluluk içinde ifade edilmesi Yüce Allah'ın, birliği anlamındaki zorunluluğa aykırıdır. Filozofların bu tavrından hareketle Gazâlî, Yüce

Allah'ın zâtı itibariyle basit bir varlık olduğu konusunun da tartışmaya dâhil edilebileceğine işaret etmektedir. Çünkü ona göre filozofların buradaki tutarsızlıkları Zorunlu Varlık hakkındaki diğer meselelerde de çelişkilere zemin hazırlamaktadır. Gazâlî filozofların görüşleri sonucunda, Yüce Allah'ın mutlak yaratıcı olmadığına, O'nun zorunlulukta kendisine eş görülen varlıklar bulunduğu kabülüyle varılabileceği üzerinde durmaktadır. Bu yüzden filozofları tevhidi açıklamada yetersiz ve hatalı olarak görmektedir.

Gazâlî bu yönüyle filozofların hudus ve imkân delillerini öne çıkararak eleştirmektedir. Ona göre filozoflar, âlemin varlık bakımından Yüce Allah ile birlikte var olduğunu kabul ederek, meseleyi İslâm inancındaki tevhid esası bağlamında delillendirmekten aciz kalmaktadırlar. Gazâlî filozofların tavrının, dehrilerin âlemin ezeli olduğu düşüncesine yaklaştığına dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre, İslâm'ın tevhid konusundaki açıklaması açıktır ve Yüce Allah'ın varlığında zat ve zaman olarak ortaklığı reddedilmektedir.[408] Böylece Gazâlî açısından filozofların Yüce Allah'ın varlığı meselesini delillendirmelerle açıklayamamalarının, O'nun birliğini de açıklayamama sonucunu doğurduğu görülmektedir. Bu durum Gazâlî'ye göre İslâm'ın tevhid esası ile bağdaştırılamaz ve bu yüzden de kabul edilemezdir. Gazâlî, filozofların yaklaşımlarının zorlama ve bu konudaki ispatlamalarının da sadece dayatma olduğunu düşünmektedir.[409]

Şehristânî'nin bu konuya bakışının Gazâlî'den çok farklı olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Şehristânî, filozofların Zorunlu Varlık'ın birliği konusundaki tutumlarında ortaya çıktığını düşündüğü çelişkiyi, ifadedeki teklik ve anlamdaki çokluk şeklinde ortaya koymaktadır.[410] Buna göre İbn Sînâ, Zorunlu Varlık hakkındaki ifadelerinde genel olarak Yüce Allah'ın birliğini İslâm'ın tevhid esası çerçevesinde açıklamaya çalışmaktadır. Hatta Şehristânî buradan hareketle, filozoflarla arasında Yüce Allah'ın birliği konusunda ittifak olduğunu ifade

[408] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.33.
[409] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.111.
[410] Şehristânî, **Musâra'a**, s.19.

etmektedir.[411] Fakat Şehristânî aynı zamanda filozoflara yönelttiği en ağır tenkitlerini de bu başlık altında sunmaktadır.

Şehristânî İbn Sînâ'nın ifadelerinde gördüğü ve varlık tasnifinde ortaya çıktığını düşündüğü çelişkilerden hareketle filozofları ağır bir şekilde eleştirmektedir. Bu noktada Şehristânî filozofların, Yüce Allah'ın türü hakkında konuşmalarının O'nun zâtı açısından kullanılamayacak hatalı bir ifade olduğu üzerinde durmaktadır. Ayrıca Şehristânî'nin filozofların sisteminde görülen ve zorunlu kabul edilen varlıkları, eleştirilerinin merkezine aldığıyla karşılaşılmaktadır.[412] Şehristânî'nin meseleyi bu yönüyle anlamdaki çokluk olarak ele aldığını düşünmenin mümkün olduğu görünmektedir. Çünkü mütekellime göre zorunluluk ancak Yüce Allah için geçerlidir ve İslâm'ın tevhid esası da O'nun birliğine dayanmaktadır. Fakat filozoflar bu zorunluluğu diğer bazı varlıklar için de kabul etmekte ve böylece tevhide uygun olmayan bir tavır içine girmektedirler.

Şehristânî'nin eleştirilerinde dikkat çektiği bir diğer husus, filozofların varlık görüşlerinin açıklanmasında Yüce Allah'ı, genel varlık kavramı içinde ele almalarıdır. Konuyu bu açıdan da tartışan Şehristânî, varlık olmaları bakımından Zorunlu Varlık ve gayrı arasında bir ayrımdan söz edilmesinin mümkün olmadığı ve varlığın tamamının birlikteliği sonucunun ortaya çıktığı üzerinde durmaktadır. Şehristânî bu durumun kesinlikle Yüce Allah'ın birliğine aykırı olduğunu düşünerek reddetmektedir. Bu konu bağlamında Şehristânî'nin öne çıkardığı eleştirlerinin Gazâlî ile yakınlık göstermesi dikkat çekmektedir. Hatta Şehristânî'nin bu konudaki eleştirilerini Gazâlî'den daha fazla öne çıkardığı ile karşılaşılmaktadır.

Gazâlî'nin bu meseleye bakışı kuşkusuz onun İslâm düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan ve kendisinin ileri yaşlarında yoğunlaştığı tasavvuf alanına etkisinin ve bu etkinin doğurduğu sonuçların incelenmesi ile daha anlaşılır hale gelmektedir. Bu noktada ise Gazâlî ve sonrasına etkileri bakımından tasavvuf sahasınında inceleme alanına girdiği görülmektedir. Böylece az önce değinilen bağlamda, Gazâlî ve Şehristânî'nin ardından İslâm düşüncesinde vahdet-i vücûd akımının ortaya çıkışı ve bu süreç içinde meydana gelen etkileşim büyük bir önem kazanmaktadır.

---

[411] Şehristânî, **Musâra'a**, s.30.
[412] Şehristânî, **Musâra'a,** s.20.

Gazâlî sonrası tasavvuf alanının İslâm düşünce tarihi içindeki gelişiminde önemli sorulardan birisi de, vahdet-i vucûd düşüncesinin öncüleri arasında bulunan İbn Arabî(ö.1240)'nin ve bu düşüncenin sistemli hale gelmesinde önemli bir konuma sahip olan Sadreddin Konevî(ö.1274)'nin görüşlerine, mütekellimlerin eleştirdiği İbn Sînâ'nın varlık anlayışının ne ölçüde yansıdığı ve ne kadar etkili olduğudur.[413]

Kuşkusuz bu konu başlı başına ele alınarak incelenmesi gereken bir konudur ve bu araştırmanın sınırlılıkları dışında kalmaktadır. Fakat filozofları eleştiren iki mütekellim arasında birçok ortak yön olmasına rağmen, belki de Şehristânî'nin Gazâlî'nin Tehâfüt'ünden farklı bir eser olarak, Musâra'a'yı bu yönüyle daha belirgin bir şekilde ele alıp sunmak istemesinin, mütekellimin çabasının asıl gayesini oluşturduğu ihtimali de akıllara gelmektedir.

Şehristânî İbn Sînâ'nın Yüce Allah'ı gayrından tenzih ederken kullandığı zıtlık ifadelerinden hareketle, filozofun yaklaşımını eleştirir. Çünkü ona göre Yüce Allah'ın zâtındaki birliği açıklamak için dahî bu ifadelerin kullanılması doğru değildir. Burada Şehristânî, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın birliği hakkındaki açıklamalarında geçen "her yönden" ifadesini, tevhide zarar veren bir yaklaşım olarak görür.

Şehristânî tenkitlerine farklı bir boyut katarak konuyu dinler tarihçisi yönünün öne çıktığı bir tavırla incelemeye devam etmektedir. Filozofları açıkça tekfir etmekten uzak durduğu görülen Şehristânî'nin, onların tevhid konusundaki yaklaşımlarını eleştirirken ıstılahi olarak bu kavramı kullanmanın dışında, bu yönde yorumlanmaya müsait bir tutumu da ortaya koyduğu dikkat çekmektedir. Şehristânî'nin bu konudaki açıklaması, dünyada kimsenin yaratıcıyı inkâr etmediği, fakat bununla birlikte insanların asıl reddettikleri esasın tevhid olduğudur ki, bu anlamda tevhid Yüce Allah'ın salt birliği olarak İslâm inancının esasını oluşturmaktadır.[414]

---

[413] Nihat Keklik, **Muhyiddin İbn Arabi Hayatı ve Çevresi**, Çığır Yayınları, İstanbul 1966, s. 50; Bayraktar, a.g.e, s.202; Ekrem Demirli, "*İslâm Metafizik Düşüncesinin Serüveni: Sadreddin Konevî ve Takipçilerinde İbn Sînâ Etkisi*", **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri**, ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya, (22-24 Mayıs 2008/İstanbul), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, İstanbul 2009, s.353-359.

[414] Şehristânî, **Musâra'a**, s.40.

Şehristânî aynı yaklaşımını daha da ileriye götürerek filozofların Yüce Allah hakkındaki ifadelerinden hareketle, Hıristiyanların teslis ile tevhidi yorumlamaları arasında ilişki kurmaktadır. Buna göre mütekellim için Hıristiyanların Zorunlu Varlık hakkında uknumları bakımından üç unsur, özü bakımından tek cevher olduğu kabülü ile İslâm fiozoflarının Yüce Allah'ı Akıl, Akil ve Makül olarak nitelemeleri arasında fark bulunmamaktadır. Bu durum Şehristânî için, Yüce Allah'ın birliği hakkında kabul edilemezdir.[415] Gazâlî'de Zorunlu Varlık hakkında Şehristânî'nin üzerinde durduğu nitelemelere değinmekte ve bu açıklamaların tevhid bağlamında kabul edilmesinin şaşılacak ifadeler olduğuna dikkat çekmektedir. Fakat Şehristânî'nin bu konuda teslis ifadesini kullanması, Gazâlî'nin Tehâfüt'ünde karşılaşılmayan farklı bir eleştiri olarak ifade edilebilir.

2. Zorunlu Varlık-Âlem İlişkisi ve Nedensellik

Bu başlık altında mütekellimin farklı meseleler içinde nedensellik hakkında sunduğu eleştirilerileri bir araya getirilerek incelenecektir.

2.1.Gazâlî'nin Eleştirileri

Gazâlî bu konuyu Tehâfüt'ün genelinde tartışmakla birlikte, özellikle birinci mesele içinde müstakil bir şekilde ele almaktadır. Mütekellim öncelikle filozofların bu mesele hakkındaki görüşlerini sunmaktadır. Burada onun dikkat çektiği husus önceki ve sonraki filozofların bu konu üzerinde ittifak etmiş olduklarıdır.

Mütekellim filozofların Zorunlu Varlık-âlem ilişkisisine dair görüşlerini, âlemin Allah ile birlikte devamlı var olduğu şeklinde açıklamaktadır. Gazâlî'ye göre, filozoflar bu durumu malulün illeti, ışığın güneşi takibi gibi kabul etmektedirler. Onlar için, Allah'ın âleme önceliği, illetin malule önceliği gibi sıra ve zat bakımından olup, zaman bakımından değildir.

Gazâlî burada filozofların kadim olandan hadis olanın meydana gelmesini mümkün görmedikleri için âlemin de kadim olduğu görüşünü kabul ettikleri üzerinde durmaktadır. Bu meselenin çıkış noktasının, filozofların sistemli hale getirdikleri

[415]Şehristânî, **Musâra'a**, s.47.

sudûr nazariyesi ile alakalı olduğu görülmektedir. Burada filozoflar, Allah, âlem ve varlık arasındaki ilişkiyi, illiyet/zorunluluk bağı üzerinden ifade etmektedirler.[416]

Mütekellim filozofların âlemin kıdemi hakkında önce üç delil sunduklarını belirtmektedir, fakat ilerleyen sayfalarda dört delil sunmaktadır ve önce bunları özet olarak vermektedir. Gazâlî ardından da bu iddialara karşı açıklamalı olarak cevaplarını sunmaktadır. Mütekellim filozofların bu meselede sundukları delilleri, kendisine göre İlâhiyâtın diğer meselelerine getirdikleri delillerden daha aşağı görmektedir ve filozofların buradaki tutumlarını hayal sanatlarını kullanmak olarak kabul etmektedir. Fakat bununla birlikte Gazâlî, bu meseleye öncelik vermesinin sebebini, filozoflar açısından kendilerinin en kuvvetli gördükleri delillerinin bu olduğuna inanmaları olarak açıklamaktadır.[417]

Gazâlî'nin meselelere yukarıdaki yaklaşımının, filozoflar açısından en kuvvetli görülen delilerinin, kendisi açısından iptalinin en kolay delil olduğunu okuyucusuna göstermek amacı taşıdığı akıllara gelmektedir. Bununla birlikte Tehâfüt incelendiği zaman, Zorunlu Varlık-âlem ilişkisi ve bu bağlamda ortaya çıkan nedensellik konusunun Gazâlî tarafından üzerinde en çok durulan ve hakkında en uzun açıklamalara yer verilen ana meseleler içinde olduğu görülmektedir.

Mütekellim Zorunlu Varlık-âlem ilişkisi hakkında, öncelikle filozofların delillerine karşı reddiyesini ortaya koymaktadır. Gazâlî bu görüşlerin reddine dair açıklamalarında filozoflar açısından ortaya çıkabilecek olası itirazları da sunmaktadır. Mütekellim en nihayetinde kendisi açısından filozofların itiraz edebileceği başka bir yön kalmadığına ve meselenin iptal edildiğine kanaat getirince konuyu sonlandırmaktadır. Gazâlî okuyucusunu, bu kitapta itiraz ettiği düşünceler yerine, kendisi açısından hak kabul ettiği görüşlerin ispatlanarak sunulacağı Kavaid el-Akaid kitabına yönlendirmektedir.[418]

Zorunlu Varlık-âlem ilişkisi ve nedensellik meselesi bağlamında önce Gazâlî'nin, filozoflara ait olduğunu tespit ettiği ve birbiriyle bağlantılı gördüğü delilleri,

---

[416] İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s.181 vd.
[417] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.19.
[418] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.46.

ardından da mütekellimin bu delillere itirazlarını ve filozoflar hakkında vardığı değerlendirmeleri incelenecektir.

Gazâlî'ye göre *ilk delilde* filozoflar, âlemin varlığı konusunda onu var eden bir gücü kabul etmektedir. Fakat bu meydana gelişin nasıl, ne zaman ve neden dolayı gerçekleştiği gibi konularda çeşitli görüşler taşımakta, bu görüşlerinden doğan sorularına ise burhan metoduyla âlemin sonradan değil de, başlangıçtan beri Allah ile birlikte var olduğu cevabını bulmaktadırlar. Onlara göre bunun aksi durumunda, evvel varlık olarak Allah'ın âlemi nasıl bir yaratma, hangi zamanda yaratma ve neden daha önceki veya sonraki bir zamanda değil de o zamanda yaratma tercihinde bulunduğu soruları ortaya çıkmaktadır. Bu soruların ise akli ve mantıksal çerçevede cevaplandırılabilmesi onlara göre mümkün görünmemektedir.[419]

Mütekellime göre *ikinci delilde* filozoflar, Allah ve âlemin varlığı arasındaki öncelik/sonralık konusunda, Allah'ın âlemden zaman bakımından değil, zat bakımından önce olduğunu kabul etmektedirler. Bu durum illetin malule önceliği, hareket sahibi kişinin gölgesine önceliği gibidir ve bunlar zaman bakımından eşittirler. Fakat aralarında fark olarak birinin illet diğerinin malul oluşu söz konusudûr. Zamansal eşitliklerine rağmen illet/malul farkının doğurduğu önceliğin açıklaması ise gölgenin hareket etmesi üzerine kişinin hareket ettiğinin söylenemeyeceği şeklindedir.

Gazâlî, filozofların *üçüncü delil* ile Allah'ın âlemi var etmeye kadir olmadığı bir halin söz konusu edilememesini hedeflediklerini, onların görüşü olarak sunmaktadır. Mütekellim burada âlemin varlığı ve bu varlığın Yüce Allah ile ilişkisi konusunda filozofların imkân meselesi üzerinde durduğunu ve Yüce Allah için imkânın yokluğundan bahsedilemeyeceğinden hareketle, Yüce Allah'ın varlığının gereği olan imkân gücünün âlem için bir başlangıç belirlemeye izin vermediğini düşündüklerini aktarmaktadır. Buna göre filozoflar için, Yüce Allah'ın varlığı, imkânın varlığını, imkânın varlığı ise âlemin varlığını zorunlu olarak gerektirmektedir. Gazâlî'nin açıklamasından anlaşıldığına göre filozoflar için, bunun aksi bir durumunun

[419] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.18-19.

düşünülmesinin ise Allah hakkında âlemi var etmeye imkânının olmadığı bir halin varlığını doğurduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.[420]

Mütekellim *dördüncü delille* filozofların, hadisler/sonradan olanlar için madde ile birliktelikte varlık halini alabileceklerini ve bu hali meydana getirebilmek için ise maddenin önce geldiği görüşlerini taşıdıkları üzerinde durmaktadır. Gazâlî'ye göre bu durum filozoflar için maddenin sonradan kendisi üzerinde oluşan şekil ve arazlardan önceliği ile gerçekleşmektedir.

Birinci mesele, eserinde Gazâlî'nin üzerinde en çok durduğu konulardan biridir. Mütekellim bu bölümde filozofların delilleri üzerinden tartışmayı en ince noktalarına kadar sürüklemekte ve kendisi açısından artık itiraza hiçbir yön kalmayıncaya dek bunu devam ettirmektedir.

Gazâlî filozofları eleştirilerine mantığa dair konulardan başlamaktadır. Çünkü ona göre filozoflar bu meselede söylediklerini, kendi sanatları kabul ettikleri mantığa uygun olarak açıklayamamakta ve zaruret iddiasına sarılmaktadırlar. Bu durumda Mütekellime göre onların görüşleri kendi vehimlerinden kaynaklanmaktadır.[421] Gazâlî'nin görüşü ise âlemin Yüce Allah tarafından yaratıldığıdır. Gazâlî'ye göre Yüce Allah âlemi (henüz) yaratmadan önce de, onu yaratmaya muktedirdir. Allah'ın âlemi yaratmadan önce beklemiş, sabretmiş ve sonra yaratmış olmasını düşünmek, O'nun nihayetsiz kudretine aykırıdır.[422]

Mütekellime göre böyle bir durumu söz konusu etmek, Allah'ın var edici kudretinin bir başka sınırlandırıcı tarafından engellendiği sonucunu doğuracaktır. Gazâlî burada ikinci bir husus olarak *irade* konusuna dikkat çekmekte ve âlemin Allah'ın iradesiyle *yaratıldığını* ifade etmektedir. Yüce Allah'ın âlemi *yaratma kudreti* ile var ettiğini söyleyen mütekellim, bu kudretin ortaya çıkışının ise yine Yüce Allah'ın *iradesi* ile gerçekleştiği üzerinde durmaktadır.[423]

---

[420] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.40.
[421] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.24.
[422] Gazâlî, **Tehâfüt**, aynı yer.
[423] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.25-26.

Gazâlî, Yüce Allah'ın kudret sahibi olmasının yanında, irade edici olduğuna vurgu yaparak, kudretinin ve iradesinin dışında Zat'ının dilemediği bir şeyin, tesadüfî veya kendiliğinden var olamayacağını ifade etmektedir. Burada mütekellimin filozofların sudûr nazariyesini işaret ettiği akıllara gelmektedir. Aynı konunun ilerleyen bölümlerinde Gazâlî, kadim olandan hadis olanın meydana gelemeyeceğini düşünmeleri, fakat aynı zamanda hadislerin sonsuza kadar devam edemeyeceğini bu yüzden Vâcibü'l-Vücûd'un zorunluluğunun kabul edilmesi gerekliliği karşısında filozofları tutarsız görmektedir.[424]

Çünkü mütekellime göre hadislerin son bulduğu nokta Zorunlu Varlık'ın kendisidir, bu durum ise filozoflar açısından kadim olandan hadis olanın meydana gelişinin kabulünü doğurmaktadır. Gazâlî bu konuda açık ifadelerle, her hadisin ancak Yüce Allah tarafından yoktan var edildiğini kabul etmekte ve filozofları bu konuda gereklilikleri kabul ettikleri için hatalı bulmaktadır.[425]

Gazâlî, filozofların Yüce Allah ve âlem hakkındaki görüşlerinin, her ikisini de kadim veya hadis olarak kabul etmek olduğunu düşünmektedir. Bu konuda filozofların Allah'ın zaman bakımından değil, zat bakımından önce olduğu açıklamalarını da hatalı bulmaktadır. Gazâlî'ye göre burada kabul edilmesi gereken, Yüce Allah'ın tek olarak varlığı ve onunla birlikte başka hiçbir şeyin, kendisi dileyip yaratıncaya kadar yok olduğudur. Âlem hakkında da, Allah'ın zâtının var olduğu ve âlemin onunla birlikte mevcut olmadığı, âlemin varlığının ancak Allah'ın varlığı, kudreti ve dilemesi sonucu yaratılarak meydana geldiğidir. Burada Gazâlî için Allah'ın yaratması açısından üçüncü bir etkenden, yani zamandan söz etmek vehimdir.[426] Bu konu içinde *âlemin öncesi var mıdır* sorusunu da ele alan Gazâlî için, âlemin öncesi varlığın başlangıcıdır[427] ve bundan önce bir varlığından da söz edilemez ki, bu da âlemin Yüce Allah tarafından yaratılmasıyladır.

Mütekellimin bu konudaki görüşleri, filozofların diğer delilleriyle de alakalı görünmektedir. Çünkü filozoflar âlemin yaratılmasında varsaydıkları zamansal öncelik veya sonralığı da kendi düşünceleri açısından, miktar ve kemiyet yönleriyle

[424] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.30.
[425] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.32.
[426] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.33-34.
[427] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.36.

farklılık doğurduğu kanaatini taşımakta ve buradan hareketle Yüce Allah ve âlem arasında birliktelik ilişkisi olmasını gerekli görmektedirler. Bu konuda Gazâlî, *içinde yaşadığımız âlemden önce Allah'ın başka bir âlem yaratmaya kadir olup olmadığı* sorusunu ortaya atmaktadır. Gazâlî bu sorunun cevabının olumsuz olmasının Allah için acziyet doğuracağını ve Allah'ın bundan münezzeh olduğunu söylemektedir.[428]

Gazâlî Allah'ın dilemesiyle üçüncü ve daha başka âlemleri de yaratabileceğini ifade etmektedir. Bu konuda imkânlardan söz etmenin doğru olmadığını düşünen mütekellime göre, ancak Yüce Allah'ın kadim ve dilemesiyle istediğini yapmaya kadir olması kesindir.[429] Bu konuda da Gazâlî'nin Yüce Allah'ın, Kadir-i Mutlak olması bakımından kendisi için hiçbir şeyin miktar ve kemiyet yönleriyle hiçbir zaman imkânsız kabul edilemeyeceği düşüncesinden hareket ettiği sonucuna varılmaktadır.

Mütekellim âlemin yaratılmasının Yüce Allah için her zaman mümkün olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu imkânın içinde âlemin mümkün hale getirilmesi ise mutlaka bir vakit içinde gerçekleşmektedir.[430] Bu konuda Gazâlî için filozofların gördüğü gibi zaman kavramından kaynaklanan bir sorun yoktur. Mütekellime göre asıl problem, filozofların bakış açılarında ortaya çıkmaktadır.

Gazâlî bu durumu, eğer âlem filozofların dediği gibi kadim bir mevcudiyet içinde kabul edilirse, bunun âlem için hadis olmadığı sonucunu doğuracağı üzerinde durarak açıklar. Böylece âlemin, zaten mevcut olduğu için var edilmesine de bir imkân gerekmediği ve ebedi olduğu sonucunun ortaya çıkacağı üzerinde durur.[431]

Mütekellim filozofların sâdır oluş sisteminde karşılaşılan feleklerin devri hareketleri konusunu da, *bu durumun kadim mi yoksa hadis mi kabul edilmesi gerektiği* sorusu üzerinden ele alır. Bunlar için bir yönden kadim, bir yönden de hadis olmalarının, sabit olan bir şeyden farklı zamanlarda sâdır olmaları bakımından sebeplere ihtiyaç duymaları ve bu sebeplerin zincirleme süreçlerin devamlılıklarına işaret eder. Buradan hareketle Gazâlî her hadisin, ancak kadim olan tarafından yaratıldığını ifade

[428] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.37-38.
[429] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.40.
[430] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.40-41.
[431] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.41.

eder. Bu feleklerin de, insanlar gibi gökteki canlılar mesabesinde olduğunu kabul etmez.[432]

Filozofların gök hakkındaki, beden ve ruh sahibi olduğu ve amacının da Allah'a ibadet olduğu yönündeki görüşleri, Gazâlî açısından Allah'ın her cisimde hayat yaratmaya kadir olduğu için inkâr edilemezdir. Fakat Gazâlî'nin bu konudaki eleştirisi filozofların burhani kabul ederek ortaya koymaya çalıştıkları delillerdir.[433] Çünkü Gazâlî, bu konunun burhani olarak delillendirilemeyeceğini, ancak ilham veya vahiy ile açıklanabileceğini kabul etmektedir. Fakat filozofların tutumu Gazâlî için, burhan, ilham veya vahiyden uzak olup tamamen tahminden başka bir şey değildir.[434]

Mütekellim bu mesele içindeki mükemmelleşme arzusu konusunda filozofları ağır bir şekilde eleştirmektedir. Gazâlî bu eleştirilerini*"Bu hiçbir meşgalesi olmayan, arzularına teslim, ihtiyaçlarına esir olmakla yetinen, bir beldede veya bir evde dolaşan ve böylece kendisinin Allah'a yaklaştığını sanan bir insanın durumu gibidir. O, kendisi için mümkün olan her mekânda bir varlık temin etmekle, mükemmelleşmek ister, "Mekânlarda var olmak benim için mümkündür, sayı bakımından bunları birleştiremeyeceğime göre, tür bakımından birleştirmekle yetineceğim" diyerek bunda Allah'a yaklaşma ve kemal isteği bulunduğunu iddia eder. Bu husus onun aklının eksikliğine hükmedilerek budalalığına hamledilir. Ve denilir ki: "Bir hayyizden diğer hayyize ve bir mekândan diğer mekâna intikal; alışılabilen veya arzu duyulabilecek bir kemal değildir." İşte onların zikrettikleriyle bunun arasında hiçbir fark yoktur."*[435] cümleleriyle sunmaktadır.

Gazâlî filozofların bu yaklaşımının gökyüzünün melekûtun sırlarına ulaşabilmek için asla kabul edilemeyecek hayallerinden başka bir şey olmadığı üzerinde durur. Allah'ın peygamberlerini ve velilerini bu sırlara akıl yürütme yoluyla değil, ilham yoluyla muttali kıldığını söyleyen Gazâlî, Allah'a benzemenin hareket ve tagayyürden sakınmakla, sükûnetle mümkün olabileceğini ifade eder.[436]

---

[432] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.32.
[433] Gazâlî'nin burhan ile açıklanamadığını düşündüğü deliller için bk. Gazâlî, **Tehâfüt**, s.138-140.
[434] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.137.
[435] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.142-143.
[436] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.143-144.

Mütekellim bu konu ile bağlantılı olarak filozofların göğün hareketlerinin Allah'a itaat ve ona yaklaşma amacı taşıdığı hakkındaki görüşlerini de ele almaktadır. Filozofların varlık hakkında kemalin en son noktasındaki Allah'a benzemek görüşlerinden hareket ederek, iradeli olan her hareketin de bu maksada yönelik olduğu düşünceleri mütekellime göre, semavi nefislerin süreklilik halinde bir durumdan diğerine, bir mekândan başka bir mekâna geçme talepleriyle açıklanamamaktadır. Hatta ona göre, filozoflar açısından *"kâinatta kendisi için mümkün olan her mekânda kemal arama arzusu itaat değil, budalalıktır."*[437]

Gazâlî'nin Tehâfüt'te *nedensellik konusuna* farklı meseleler içinde değinmekle birlikte, *on altıncı meseleden itibaren* ayrıntılı olarak ele aldığı görülmektedir. Mütekellim bu konuyu sadece İlâhiyâta dair meseleler içinde değil, ayrıntılı olarak *on yedinci meseleden itibaren* ele alacağı tabiata(fiziğe) dair meselelerde de tartışma konusu yapmaktadır. Bu bağlamda Gazâlî'nin eseri açısından İlâhiyât içindeki konuların tartışıldığı on altıncı mesele, fiziğe dair konuların ele alınacağı on yedinci meseleye de giriş oluşturmaktadır. Ayrıca bu konunun Gazâlî'nin eserinde üzerinde en çok durduğu meselelerden birisi olmakla birlikte, mütekellimin düşünce dünyasının anlaşılabilmesi açısından da büyük öneme sahip olduğu ifade edilmektedir.[438]

Daha önce filozofların mantık ve metafiziğe dair görüşlerini inceleyen Gazâlî, eserinin son bölümüne geçmeden önce ileride ele alacağı konular hakkında okuyucusunu bilgilendirir, 17. meseleden itibaren fizik alanındaki meseleleri ele alacağını haber verir ve bu sebeple de bundan sonraki meselelere ışık tutması açısından konuyla ilgili başlangıç yazısını sunar.

Fizik ilminin kendi içinde iki kısımdan oluştuğunu ve bunların da kendi içlerinde farklı bölümlemelerde ele alındığını ifade eden Gazâlî'ye göre bu ilim için şer'i anlamda muhalefeti gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Fakat Gazâlî, bu ilmin konularını anlamaları ve yorumlamaları bakımından filozofların içine düştükleri hatalardan bahsetmektedir.

---

[437] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.141-142.

[438] Bu konu hakkında daha fazla bigi için bk. Terkan, **Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine**; Taylan, **Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri**; Toktaş, **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**; Griffel, a.g.e.

Mütekellime göre bu meseleler dört tanedir ve her biri de başlıklar altında anlatılarak ortaya konulacaktır. Bu meseleler içinde onun 16. meselede giriş yaptığı filozofların sebeplilik görüşü ve bu görüşle bağlantılı olan peygamberlerin mucizeleri konusu öne çıkmaktadır. Ayrıca Gazâlî yine bu bölüm içinde filozofların psikoloji ve eskatoloji içerikli ruh ve mahiyeti ile ruh ve bedenin ölümden sonraki durumları hakkındaki görüşlerini de tartışmaktadır. Fakat bu bölümde onun sadece fiziğe dair görüşleri sunulacaktır.

Gazâlî konunun girişinde filozofların, *sebeplerini bildiğimiz her şeyin sonuçlarını da bileceğimiz* yönündeki görüşlerine ve buna örnek olarak da *ateşin değmesiyle pamuğu yakması* örneklerine yer vermektedir.[439] Buradan hareket eden Gazâlî, filozofların hadis olan şeylerin hadis bir sebebini gerekli görmelerini ve bu teselsülün birbirinin sebebi olan ebedi, semavi hareketlere yükselerek kesileceği[440] yönündeki açıklamalarını sunmaktadır.

Sebeplerin bilgisine sahip olan gök cisimleriyle, duyularından soyutlandıkları uyku halindeki insanların, bağlantı kurarak bilgi sahibi olabileceklerini ve hatta bu yolla peygamberlerin uyanıkken de vahye ulaştıklarını ifade eden filozoflar, Gazâlî tarafından şeriatta delilleri olmadığı için reddedilirler. Mütekellime göre bu konuda aklın delili değil ancak şeriatın söyledikleri geçerlidir. Üstelik bu meselede delil olarak sunulan konuları mantık çerçevesinde tartışarak inceleyen Gazâlî'ye göre, filozofların görüşleri burhana değil tahakküme dayanır.[441]

Mütekellim, filozofların görüşlerinin peygamberlerin mucizelerini hakiki anlamıyla kabul etmeyi imkânsızlaştırdığı kanaatinden hareket etmektedir. Onun bu sonuca varmasının nedeni ise mütekellime göre filozofların ortaya koydukları sebepçilik/sebeplilik anlayışıdır. Bu yüzden Gazâlî, öncelikli olarak sebep ve sonuç arasındaki bağın filozoflar tarafından zorunlu kabul edilmesini eleştirmektedir. Ayrıca mütekellim bunun aksinin de akla aykırı bir sonuç doğurmadığını düşünmektedir ve bunu da ispatlamaya yönelir.

---

[439] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.147.
[440] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.146.
[441] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.146- 148.

Gazâlî bir durum hakkındaki ispatlamanın, diğer bir durum hakkındaki ispatlamayı kapsayamayacağı gibi, olumsuzlamanın da yine başka bir durum için olumsuzluğu gerektirmeyeceği düşüncesini paylaşmaktadır. Ona göre durumlar için, haklarında olumlama veya olumsuzlamayla ilgili birbirlerini kapsayıcı bir zorunluluk kabul edilemez. Mütekellim bu konu hakkında susamak ve su içmek, doymak ve yemek yemek, iyileşmek ve ilaç almak arasındaki ilişkinin fizik biliminin dalları arasında kabul ettiği tıp ve kimya ilimlerinin verilerinden hareket edilerek bulunan sonuçlar olduğunun, fakat asla birleşik durumlar olmadığının üzerinde durmaktadır. Onun için Yüce Allah'ın bunlar üzerindeki takdiri ile ortaya çıkan sonuçlar, yine Yüce Allah'ın dilemesi ile sebeplere bağlı olmaksızın da gerçekleşebilir. Gazâlî'ye göre işte tam da burası filozofların sebepleri zorunluluk kabul eden görüşleri ile ayrılığın ortaya çıktığı noktayı oluşturmaktadır.[442]

Mütekellim burada daha önce de değindiği ateş ve pamuk örneğine tekrar temas etmektedir. Buna göre ateşin pamuğa teması ile yanması filozoflar ve Gazâlî açısından farklı değerlendirilmektedir. Ona göre bu durumda filozoflar, ateşin ihtiyarı olmaksızın tabiatı gereği yanma fiilinin ortaya çıkışına engel olamayacağını düşünmektedirler. Fakat o ise ateşin katı bir madde olması sebebiyle yakma gibi bir fiili olamayacağını ve yanmanın failinin ateş olduğuna dair, gözlemden başka hiçbir delilin de getirilemeyeceğini savunmaktadır.

Gazâlî tam da noktada gözlem ile delillendirmenin dışında, bu konuda başka bir delilin bulunduğunu aklen inkâr etmenin mümkün olmadığına vurgu yapar. Bu konuyu, insanın canlı bir varlık olarak meydana gelişinin, anne ve babanın gerçekleştirdiği bir eylem sonucunda babanın fail olarak kabul edilmesinin mümkün görülemeyeceği örneğiyle açıklamaya çalışan mütekellim, insana canlılık ve ruhi melekelerin verilmesinin babanın anne rahmine saldığı nutfe ile açıklanamayacağı üzerinde durur. Gazâlî bu fiil sonucunda Allah'ın dilemesi ile vasıtasız veya hadis işlerle görevli bir melek vasıtasıyla çocuğun vücut bulabileceğini savunur. Filozofları

[442] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.159.

susturan durumun bu olduğunu söyleyen mütekellime göre, bir şeyin yanında var olmak, onunla var olmaya delil kabul edilemez.[443]

Mütekellim gözlem konusu hakkında anadan doğma ağma bir kişinin gözlerinin açılması ile gündüz vakti şeyleri görebilmesi ve akşam olup güneş batınca karanlıkta şeyleri görememesinin nedenini güneşin batmasına bağlayacağı örneğini vermekte ve ağmanın bu kanaate varmasının daha önce gece ve gündüzün durumlarını bilmemesinden kaynaklandığı üzerinde durmaktadır. Böylece Gazâlî filozofların sunduğu sebeplilik ile ağma kişinin durumları arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir.[444]

Gazâlî'nin filozofların görüşlerini buraya kadar ele alıp tartıştıktan sonra konuyu meselenin özünü oluşturan, Peygamberlerin Kur'an'da anlatılan mucizelerine getirdiği görülmektedir. Mütekellim öncelikle Hz. İbrahim'in ateşe atılması olayı ile gerçekleşen mucizeye değinir. Mütekellim bu mucizeyi, hal/mahal konusu çerçevesinde ele alır ve ilkelerin değişmeden sabit kaldıklarını fakat bulundukları noktalara göre sonuçların değiştiğini, güneş ışınlarının parlak cisimlere ulaşınca parladığını ve yansıdığını fakat çamura ulaşınca aynı durumun söz konusu olmadığı örneği ile açıklamaya çalışır. Bu durum onun açısından ilkedeki birliğin, mahal konumundaki cisimlerin ise özellik açısından muhtelif olduklarının delilidir. Gazâlî bu durumu, ilkede ortaya çıkmayan, alıcıda meydana gelen bir sonuç olarak değerlendirmektedir.[445]

Mütekellim bu mucizede ortaya çıkan durumu açıkladıktan sonra, kendisine yöneltilebilecek muhtemel eleştirileri tartışmaya devam eder. İnsanların karşılaştıkları olaylarda sebepler ve sonuçlar üzerinde bağ kuramamaları ve Allah'ın sınırsız irade ve güç sahibi olarak dilediği anda dilediğini yaratması kudretine değinen Gazâlî, böyle bir hayatın devamlılığı açısından ortaya çıkabilmesi muhtemel durumlara dikkat çeker. Bu durumu daha açıklayıcı hale getirmek için verdiği örneklerden birinde, evinde kitap bırakan kişinin döndüğünde bu kitabın bir erkek çocuğuna dönüşmesinden bahseder. Böylesi bir durumun muhtemel örneklerinin

[443] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.160.
[444] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.160.
[445] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.161.

çoğaltılabileceğinden ve insan hayatını içinden çıkılmaz sorunlarla yaşanamaz hale getirebileceğinden bahseden mütekellim, bu durumun çözümünü ise Allah'ın dilediğini yaratmasının vâcib değil, mümkün olmasıyla açıklamaktadır. Yani o, böylesi bir durumun inkâr edilemez olduğunu kabul etmekte, fakat insanların yaşamları içinde asıl olanın Allah'ın önceki yaşam tecrübeleri içinde kendilerine müsaade ettiği alışkanlıkları olduğunun üzerinde durmaktadır.[446]

Gazâlî'nin bu konu hakkında öne sürdüğü bir diğer görüşü de, Allah'ın alışılagelmişin dışında bir yaratma ile kullarını karşılaştıracağı zaman, insanların karşılaşmayacaklarını düşündükleri bir duruma dair bilgiyi onların kalplerinden kaldırabileceği ve yerine de başka bilgileri yaratabileceğidir. Dolayısıyla burada o, karşılaşılmayacağı düşünülen bir durumla ilgili genel kanaatlerin, Allah tarafından değiştirilemeyeceğinin düşünülmesine bir engel ve delil olmadığını gözler önüne sermeye çalışmaktadır.[447]

Mütekellim insanların gücü ve kudreti dâhilinde Allah'ın nelere kadir olduğunu bütünüyle müşahede etmiş olamadıklarından hareketle, bunun bilinmemesinden dolayı inkârına gidilmesinin yanlış olacağını ifade etmektedir. O burada, ölünün diriltilmesi ve asanın ejderhaya dönüşmesi gibi Peygamberlerin Kur'an'da yer alan bazı mucizeleri hakkında da maddenin dönüşümü ve can verilişinden hareket ederek, Allah tarafından bu dönüşümün, insanlar için alışılmış olandan daha hızlı bir şekilde gerçekleştirilebileceğine dikkat çekmektedir. Gazâlî bu durumu, maddenin değişik şekillere dönüşebilme kabiliyeti üzerinden açıklamaktadır. Mesela bu anlamda suyun ısınarak havaya dönüşmesi, onun açısından asa ve ejderha mucizeleri için de geçerli kabul edilmektedir.[448]

Gazâlî'ye göre bu durum, toprak ve diğer elementlerin birleşimiyle bitkilerin, bu bitkilerin yenildiği hayvanda ise önce kana, ardından da sperme dönüşmesinin ve nihayet rahme düşen spermin canlı olarak yaratılıp varlık buluşunun örneğidir.

---

[446] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.162-163.
[447] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.163.
[448] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.168.

Mütekellim, Allah'ın bu süreci hızlandırmaya kadir olduğuna ve mucize olarak da yaratabileceğine dikkat çekmektedir.[449]

Mucizeler meselesinde Peygamberlerin iradesi konusuna da değinen mütekellime göre, bu konudaki evla görüş mucizelerin meleklerle vasıtalı veya vasıtasız olarak Allah'a izafetidir. Fakat o, mucizelerin vuku bulması anında Peygamberlerin himmetinin buna yönelmiş olduğuna da işaret etmektedir. Böylece o, ayın yarılması, yağmurun yağması gibi mucizelerde, şeriatın nizamı, Peygamberliğin ispatı ile hayrın yaygınlaştırılması için Peygamberin gayreti ve Allah'ın muradının da bu yönde takdir edilmiş olduğu üzerinde durarak konuyu açıklamaktadır.[450]

Gazâlî'ye göre ilimlerin inceliklerini düşünenler, Peygamberlerden zuhur eden mucizeleri gerçekleştirmenin Allah'ın kudretinden uzak olamayacağını da anlarlar. O, şeriatta tasdik edilen ve mütevatir olarak nakledilen mucizelere inanılması gerektiğinin üzerinde durur. Bunun aksi bir durumu ise mütekellim açısından havsala darlığı, Allah'a yakınlığın eksikliği, O'nun yaratılış ve fıtrata dair esrarını görememenin ifadesi olarak kabul edilir.[451]

2.2.Şehristânî'nin Eleştirileri

Şehristânî bu konuyu Musâra'a'nın beşinci meselesi olarak, *Âlemin Sonradan Oluşu* başlığı altında inceler. Mütekellim, filozofların bu konu hakkındaki düşüncelerinin tarihsel süreç içinde üç ayrı görüş olarak ortaya çıktığı üzerinde durur ve bunları açıklamaya başlar.

Ona göre *ilk* görüşün sahipleri, Milet ve Sisam'da felsefede öne çıkmış bir grup antikçağ filozofudur ve bu grubun görüşlerini Müslümanlardan bazılarının da paylaştığını söyleyerek onların iddiasını, âlemdeki varlığın kendi ilkeleriyle, basit ve bileşikleriyle sonradan olduğu şeklinde açıklar.

Mütekellim *ikinci* grup olarak, bazı Atinalı ve Stoiklerden bahseder. Bu grubun var olanların dehr ve zamanın üstündeki kadim ilkelerden meydana geldiğini

[449] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.164.
[450] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.165.
[451] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.165-166.

düşündüklerini ifade eden Şehristânî, harfler ve kelimelerin kadim olduğunu iddia eden Müslümanlar ile onlar arasındaki yakınlığa da değinir.

Son grup olarak Aristo ve takipçilerinin görüşlerini sunan Şehristânî'ye göre, onlar âlemin kadim, dairesel hareketlerinde ezeli veya ebedi olduğunu kabul ederler. O, İslâm filozoflarının da Aristo takipçileri olarak bu grubun içinde yer aldığını düşünür.[452]

Bu açıklamalarının ardından Şehristânî, İbn Sînâ'nın bu konu hakkındaki görüşlerini, iki mukaddime olarak sunmaktadır. Şehristânî bu mukaddimelerin konusunun da, *(1)*sonluluk ve sonsuzluğun anlamının açıklanması ve kısımlarından hangisinin sonluluğu gerektirdiği, hangisinin gerektirmediği ve *(2)*öncelik, sonralık ve birlikteliğin açıklanması ve onların kaç yönünün bulunduğu hakkında olacağını söylemektedir.[453]

Bu mukaddimelerde İbn Sînâ'nın görüşlerini sunan Şehristânî, ona itirazlarıyla konuyu ele almaya başlar. Şehristânî, öncelikli olarak varlık hakkında İbn Sînâ'nın *Âlem O'nun varlığı ile vardır* ifadesi üzerinden hareket eder. Şehristânî, bu ifadenin İbn Sînâ'nın Vâcibü'l-Vücûd'un zati önceliğinin anlaşılmasında karışıklığa sebep olduğunu ve bunun yerine *Âlem O'nun icat etmesiyle vardır* cümlesinin kullanılarak bu karışıklığın ortadan kaldırılabileceğini savunur.

Şehristânî ikinci itirazını İbn Sînâ'nın *O'nun devamlılığı vasıtasıyla varlığın devamlılığı vardır* ifadesi üzerinden ortaya koyar. Bu ifade de geçen, *devam* kelimesinin müşterek olduğunu söyleyen mütekellim, âlem ve Bari Teâlâ için bu sözcüğün aynı anlamı ifade edemeyeceğini savunur. Buradan hareketle o, Zorunlu Varlık için yokluğun varsayılmasının muhalliği üzerinde durmaktadır. Zorunlu Varlık, varlığı zâtının gereği var olandır. Fakat mütekellime göre âlem için böyle bir durum söz konusu olamaz. Çünkü âlem mümkündür, yokluğu muhal değildir. Âlemin devamlılığı, ancak kendisi için zamanın sürmesi anlamına gelir. Dolayısı ile ona göre, buradaki devamlılık iki varlık için tek anlamı değil iki farklı anlamı barındırır. Şehristânî'ye göre bu anlamlar Yüce Allah ve Âlem arasındaki, başlangıç

[452] Şehristânî, **Musâra'a**, s.59.
[453] Mukaddimeler için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.60-63.

ve devamlılığı gerektirmez. O, bu konunun açıklanmasındaki önemi, âlimlerin bu sözcükler üzerinden görüşlerinde ihtilafa düşmeleri olarak ifade eder.[454]

Şehristânî'nin bu mesele içinde ifade ettiği görüşlerinin önceki konular hakkındaki açıklamalarının bir arada sunulması olduğu görülmektedir. Çünkü İbn Sînâ'nın sistemi, konuların varlık görüşü çerçevesinde birbirine bağlanarak kurulduğu bir yapıya sahiptir. Dolayısı ile varlık tasnifi meselesi ile başlayan tartışma, yine bu bağlamda devam etmiş ve son meselede aslında toplu olarak ele alınarak değerlendirilmiştir. Buna göre İbn Sînâ'nın düşünce sisteminin merkezi boyutunu oluşturan sudûr nazariyesi hakkındaki değerlendirmeler de, bu bağlamda önem kazanmıştır.

Bu meseleyi *Vâcibü'l-Vücûd'un Zaman ve Mekândan Münezzeh* oluşu hakkında İbn Sînâ'nın[455] bir ifadesine dikkat çekerek ele alan Şehristânî, filozofun âlemin ezeliliği konusundaki yaklaşımının keramiye ekolü ile benzerlik içinde olduğunu ifade etmektedir. Buna göre mütekellim, filozofun Zorunlu Varlık ve âlem ilişkisi hakkında, biri önce ve ikincisi de şimdi olmak üzere eşanlamlı iki zaman takdirinde bulunduğuna dikkat çekmektedir. Fakat ona göre, bu sınıflandırma hatadır. Çünkü âlemin ötesindeki bir zaman zaten Şehristânî için kabul edilmemektedir. Böylece mütekellime göre, konunun açıklanması hakkında önce denilenin önceliği ve şimdi denilenin de eşanlamlılığı hiçbir şey ifade etmeyen bir hatadır.

Zaman hakkındaki bu açıklamalarından sonra mekân konusuna değinen Şehristânî, İbn Sînâ'nın *dolu veya boş olması fark etmeksizin âlemin dışındaki bir mekânı kabul etmediği* görüşünden hareket eder. Fakat burada az önceki zaman takdirinden dolayı Şehristânî açısından bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Ona göre bu çelişki, fiilin gerçekleşmesi bakımındandır. Çünkü Şehristânî bu durumda, *terk için bir vaktin ve fiil için bir vaktin takdiri, boş bir mekânın ve dolu bir mekânın takdir edilmesi* gerektiğine işaret eder.

---

[454] Şehristânî, **Musâra'a**, s.64.

[455] *"Tek bir zat, bütün açılardan her nasılsa öyle olduğunda ve onda bulunmayan şey, bir şeyden 'önce' olduğunda ve yine o (cevher), şu anda da aynı şekilde olduğunda.."* bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.64.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın da Yüce Allah'ın varlığı hakkında mekânsallıktan söz edilemeyeceğini bildiği üzerinde durur. Zorunlu Varlık için boş veya dolu olmaksızın mekân nispet edilemez. Şehristânî Yüce Allah için aynı şekilde önce ve sonra gibi zamansal ifadelerle varlığına nispet edilemeyeceğine de dikkat çeker. Şehristânî, varlık ve zaman hakkındaki gerektirmenin ancak var olan şeyin zamanı kabul etmesi durumunda söz konusu olabileceği üzerinde durur. Fakat Yüce Allah ve âlem arasında böyle bir ilişki imkânsızdır. Çünkü mümkün olan âleme, varlık Zorunlu Varlık tarafından zamansal kılınarak verilir.[456]

Mütekellim bu meseleyi *Vâcibü'l-Vücûd'un ezeli, varlığın ise hadis* olduğu bağlamında devam ettirmektedir. Bu anlamda İbn Sînâ ile bir tartışma içine giren Şehristânî, Gazâlî'de de görülen mütekellim yaklaşımı ile konuyu en ince hususları da kapsayan bir tartışma diyaloğuna dönüştürmektedir. Mütekellim ve İbn Sînâ arasındaki bu tartışmanın önemli bir kısmı ise *Zorunu Varlık ve fiilleri* hakkındadır. Buna göre Şehristânî, İbn Sînâ karşısında Zorunlu Varlık'ın fiilleri açısından *öncelik ve sonralığın* söz konusu edilemeyeceğini savunmaktadır. Mütekellim Zorunlu Varlık hakkında fiilsizlikten sonra fiile başladığı sonucunun çıkarılamayacağı üzerinde durmaktadır. Burada Şehristânî az önceki değerlendirmesine tekrar işaret etmektedir ve yoklukta önce ve sonralığın olamayacağı gibi, geçmiş ve geleceğin de imkânsızlığını savunur. Böylece mütekellime göre zaman ve mekân nasıl zamanı kabul eden varlıklar için kabul edilebilirse, fiilsizliğin de fiilin tasavvur edilebileceği yerlerde mümkün görülebileceği sonucuna ulaşılmaktadır.

Şehristânî fiil hakkında başlangıcı olan, ezel hakkında ise başlangıcı olmayan ifadelerini kullanmaktadır. Bu açıdan mütekellimin başlangıcı olan ve başlangıcı olmayanın birleştirilmesini imkânsız gördüğü ifade edilebilir. Yani Şehristânî'nin bu yönüyle, ezeli olan Zorunlu Varlık ile mümkün ve sonlu bir varlık olarak âlemin birlikteliğinin kabul edilemeyeceğini vurgulamaktadır.[457]

Mütekellim filozofun âlemin Zorunlu Varlık'tan sâdır oluşunu O'nun cömertliğinin gereği olarak açıklamasını da eleştirir. Ona göre İbn Sînâ'nın buradaki düşüncesi, âlemin yaratılma imkânın bulunmasının, onun akli bir hüküm olarak tasavvur

[456] Şehristânî, **Musâra'a**, s.65.
[457] Şehristânî, **Musâra'a**, s.65-66.

edilebileceğine işaret ettiği yönündedir. Fakat filozof, bu imkâna rağmen Zorunlu Varlık'ın âlemi yaratmamasını, cömertlik ile bağdaştıramaz. O halde filozofa göre âlem, kendisinden zat bakımından önce fakat zaman bakımından birlikte olduğu ve mutlak cömert Yüce Allah'tan taşar. İşte Şehristânî bu bakış açısının Yüce Allah hakkında öne sürülmesini eleştirir. Bu bağlamda mütekellime göre asıl cömert olmayanın Yüce Allah'a bu fiili nispet edenler olduğu savunulur.[458] Çünkü mütekellime göre bu fiilin neticesi olarak, âlem sonsuz bir cisim özelliği kazanacak ve ezeli iki varlık ortaya çıkacaktır. Şehristânî başından beri bu duruma itiraz eder.

Mütekellim bu konu hakkındaki görüşlerini çeşitli örneklerle açıklamaktadır. Buna göre *Zeyd*, varlığı bir sebebe bağlı olandır. Zeyd'in sebebi olan sebep ise yine başka bir sebebe bağlıdır. Bu durum sonsuza dek teselsül ederek sürekli gibi görülebilir. Fakat Şehristânî, sonsuz illet malul ilişkisinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Mütekellim, bu durumun İbn Sînâ'nın sistemini oluşturan ve ezeli kabul edildiği görülen, akıllar ve nefisler gibi unsurlar için de aynı olduğu üzerinde durmaktadır. Böylece bu cisimlerin hareketleri sonludur. O halde mütekellim açısından hareketin sayımı olan zamanın da aynı şekilde sonlu olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.[459]

Şehristânî kendi bakış açısıyla, nedensellik bağından ortaya çıkan ve Zorunlu Varlık'a nispeti ile zorunlu görülen şeylerin hadis olduğu ve başlangıcı olmamada Yüce Allah'a ortak kabul edilemeyeceklerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Mütekellim bu konudaki bir diğer ifadesinde de süreklilik içinde devam ettiği görülen bu durumun, ancak bir başlangıcı belirlenerek sona erdirilebileceği üzerinde durmaktadır. Aksi durumda ise Şehristânî, gerekliliğin imkânsızlığı doğuracağı ve sebepler zinciri içindeki yokluğun diğer varlığın yokluğu sonucunu ortaya çıkaracağına işaret etmektedir.

İbn Sînâ'ya mütekellimler tarafından yöneltilen eleştiriler bağlamında, Gazâlî'de de aynı yaklaşımla karşılaşılmaktadır. Şehristânî'nin bu anlamda Gazâlî ile örtüşen tavrını *"Bundan sonra bil ki, sperm ve insan, yumurtalar ve tavuklar, taneler ve ağaçlardaki döngüsellik (devr), sadece sen döngünün iki tarafının birinden başlangıcını belirlediğinde kesilir. Aksi takdirde, o ikisinden birinin varlığı, diğerinin varlığına bağlı olurdu ve o*

[458] Şehristânî, **Musâra'a**, s.67.
[459] Şehristânî, **Musâra'a**, s.69.

ikisinden birinin diğeri olmaksızın ortaya çıkması mümkün olmazdı. Bu, o ikisinin asla ortaya çıkmaması sonucunu doğurur, bu ikisi ortaya çıktığına göre, o ikisinden biriyle döngünün kesilmesi gerekir ve insani şahıslarda ilkenin mükemmelle başlaması daha evladır.''[460] cümleleriyle ifade ettiği görülmektedir.

Şehristânî'nin başından beri birbirinden ayrı tuttuğu Zorunlu Varlık ve varlık arasındaki farkı, bu noktada ezeli ve hadis olmaları bakımından açıkladığıyla karşılaşılmaktadır. Böylece mütekellim, mümkün için ezeliliği doğuran ve ilerleyen bölümlerde de daha ayrıntılı yer verilecek olan nedenselliği de ele almış ve her iki konuda ortaya çıktığını gördüğü hataları bütünsel olarak eleştirmiştir.

Mütekellim bu bölüm içinde Zorunlu Varlık hakkındaki diğer meselelerde sunduğu ifadeleri üzerinde durarak konuya giriş yapmaktadır. Şehristânî'nin yoğun olarak incelediği konunun ise *Vâcibü'l-Vücûd'un varlığın yaratıcısı* kabul edilmesi bağlamında ortaya çıktığı ifade edilebilir. Mütekellim burada İbn Sînâ'nın varlık tasnifinin hatalarını kendi bakış açısıyla açıklamaktadır.

Ona göre Zorunlu Varlık hakkındaki görüşleriyle filozof, O'nu ispatlama ve O'na nispetle şeylerin varlık bulması konusunda, O'nun varlığını delillerle açıklaması bakımından daha başarılı bulunmaktadır. Fakat filozofun mümkün varlıklar için zorunluluk konusunu ele alması Şehristânî açısından hatalı bir yaklaşım olarak görülmektedir. Şehristânî bu yüzden bu konuda, *mucid* ve *mucib* kavramlarını tartışmaktadır. Çünkü Şehristânî, varlığın mevcut olabilmesini, Zorunlu Varlık tarafından yokluğa tercih edilerek yaratılmasıyla*(mucid)* açıklamaktadır. Şehristânî filozofun bu konuda Zorunlu Varlık'ın mümkünün varlığına yönelik bu tercihini, zorunluluk vermesi*(mucib)* olarak ele almakta ve burada varlığın mevcudunu zorunluluk açısından Zorunlu Varlık ile ortaklık noktasına taşımaktadır.

Şehristânî Yüce Allah'ın tercih edici ve yaratıcı olmasını zâtının gereği olan zorunluluğunun sonucu olarak görmektedir. Fakat ona göre mümkün varlıklar için böyle bir zorunluluk söz konusu değildir. Çünkü mümkün imkân sahasında olandır ve onun bu durumu da zorunlu olmamasının sonucudur. Yani mütekellime göre, Yüce Allah ve varlık arasındaki fark zorunluluktur. Bu anlamda mütekellim

[460] Şehristânî, **Musâra'a**, s.70.

aşısından mümkünün varlığı için zorunluluk ve imkândan değil, sadece imkândan bahsedilebilir. Şehristânî'ye göre, mümkün hakkında zorunluluktan bahsetmek, bahsedilen şeyin imkân sahasında olan bir şey olduğu hakkında çelişki doğurmaktadır. Böylece Şehristânî, mucib ve mucid arasındaki farkın açıklandığını ve zorunluluk meselesinin tartışma konusu olmaktan çıkarıldığını düşünmektedir.[461]

Mütekellimin varlık hakkındaki görüşlerini topluca sunduktan sonra, konuyu filozofların varlığın meydana gelişini açıkladıkları sudûr nazariyesine getirdiği görülmektedir. Bu konuda filozofların varlığın *ne zaman* ve *nasıl* varlığa geldiğini tartıştıklarını söyleyen Şehristânî'ye göre, burada öne çıkan yön kendisinin az önce ele aldığı Zorunlu Varlık'a dair, *mucib* ve *mucid* arasındaki fark ile ilişkilidir. Şehristânî vakitler arasındaki farkın, bir vakti diğer bir vakte tercih eden ile ortaya çıkacağı üzerinde durmaktadır. Buradaki tercih durumunun filozofların nazariyesinde söz konusu olmaktan çıkarıldığına işaret eden Şehristânî, böylece Zorunlu Varlık'a varlığın eşlik etmesinin veya varlıktan önce olmasının bir fark oluşturmayacağı sonucuna dikkat çekmektedir.

Ona göre filozoflar, varlığın mevcut hale gelmesi hakkında Zorunlu Varlık'ın tercihte bulunmasını *mucid* olarak kabul etmişlerdir. Yani bu tercih durumu onlar için Zorunlu Varlık tarafından varlığa zorunluluk verilmesiyle açıklanmaktadır. Fakat Şehristânî bu konuda Zorunlu Varlık'ın varlığın mevcut hale gelebilmesi için tercihte bulunmasını, mucid olarak kabul etmektedir. Buna göre varlık Zorunlu Varlık'ın yaratarak varlık vermesiyle vucut bulmuş olarak ifade edilebilir hale gelmektedir. İşte Şehristânî, filozofların buradaki çabasının yaratma hakkındaki zaman konusu bağlamında ortaya çıktığı üzerinde durmaktadır. Bu açıdan değerlendirildiği zaman Gazâlî ve Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya karşı yaklaşımlarının ortaklık doğurduğu sonucuyla da karşılaşılmaktadır.

Şehristânî'ye göre az önce sunulan yaklaşımları, filozofları büyük bir çelişki ile karşı karşıya bırakmaktadır. Buna göre bu çelişki, varlığın var edicisi olan Zorunlu Varlık'ı, feyz eden mucib olmaya zorunlu tutan bir durumun ortaya çıkmasıdır. Şehristânî, tam da burada filozofların çıkış noktası olan, yaratmadaki zaman

[461] Şehristânî, **Musâra'a**, s.71.

meselesine işaret etmektedir. Mütekellime göre filozoflar bu meseleden kurtulmak isterken Zorunlu Varlık hakkında daha kötü bir hal olan zorunluluğu açıklamak durumunda kalmışlardır. Fakat mütekellime göre filozoflar bu durumu, kendisinden bir şey feyz edenin, etmeyenden daha şerefli olduğu açıklaması ile kurtulduklarını düşünmüşlerdir. Fakat durum Şehristânî için böyle değildir ve bu açıklama filozoflar için geçersizdir.

Mütekellim Yüce Allah'ın münezzeh olduğu gereklilikten, filozoflar tarafından bu ifade ile zorunluluğun açıklanamaması sebebiyle tenzih edilemediğini düşünmektedir. O, bu durumun onların yaklaşımından daha çok, Zorunlu Varlık'ın yetkinliğini feyz etmekten aldığını düşündürdüğüne işaret etmektedir. Fakat bu açıklama Şehristânî'ye göre, yetkinlik sahibi açısından kabul edilemezdir. Çünkü Zorunlu Varlık için yetkinliğini başka bir şeyden aldığını düşünmek, O'nun yetkin olmadığı anlamını doğurmaktadır.

Şehristânî tartışmayı bu yönde sürdürür ve kendi bakış açısını *"Dediler ki: O'ndan feyz, O'nun yetkinliğine tabiidir. O'nun yetkinliği de Kendi feyzine bağlı değildir. Denilir ki: Bu takdirde, O, zâtı olarak, zorunlu olarak feyz eden değildir. Bilakis var olanlar, O'ndan feyz etmiştir ve O'nun onları feyz etmesi ve zorunlu kılması olmaksızın zorunlu olurlar. Bu bir şeye tabi olmanın hükmüdür ve tabi olan da ebedi olarak varlıkta tabi olunandan sonra gelir. Fakat o bir amaç olarak ve zati olarak tabi olunana izafe edilmez; bilakis tabi olma olarak ve aRâzî olarak izafe edilir."*[462] cümleleriyle açıklar.

Ona göre varlığın Yüce Allah'a izafeti çeşitli şekillerde açıklanabilir. Fakat bununla birlikte kullara düşen, Yüce Allah hakkında *değerli* olanın tercih edilmesidir. Şehristânî burada şeriatların Yüce Allah'ın yetkinliği hakkında, *seçim, irade, yaratma, emir ve mülk* gibi izafetleri diğerlerindeki eksiklik ve noksanlıklardan dolayı öne çıkardığını vurgular. Zorunlu olarak yapma ve feyz ile üreme ve çoğalma arasında benzerlik olduğuna dikat çeken Şehristânî, tabiat ve meyletme de ise ihtiyaç ve zorlama arasında benzerlik olduğunu ifade eder. Şehristânî, illeti talep ve amaçta da ihtiyaç duyma olduğu üzerinde durmaktadır.[463] Yüce Allah'ın bunlardan

[462] Şehristânî, **Musâra'a**, s.72.
[463] Şehristânî, **Musâra'a**, s.72.

münezzeh olduğunu ifade eden Şehristânî, tartışmanın sonunda ise okuyucuları için kendi tercih ettiği görüşü açıklamaktadır.

Şehristânî'nin Zorunlu Varlık hakkındaki görüşlerini İbn Sînâ'ya karşı sunduğu eleştirileri üzerinden, farklı meseleler içinde ortaya koyduğu söylenebilir. Burada onun yaklaşımını sergilerken, meseleler arasında bağlantı kurduğu ve her yeni meseleyi bir önceki mesele ile bütünleştirerek ele aldığı bir kez daha görülmektedir.

Onun son mesele olarak incelediği *âlemin varlığı* konusunu da, *Zorunlu Varlık ve âlem ilişkisi* hakkındaki görüşleri çerçevesindedir. Ayrıca Şehristânî, eserinin başında yedi meseleyi ele alacağını söyleyerek başlamasına rağmen, beşinci meselenin sonunda yaptığı açıklama ile diğer iki meseleyi ele alamayacağına işaret etmektedir.[464] Böylece Şehristânî'nin konuların tamamı hakkında tercih ettiği görüşlerini, genel bir değerlendirme olarak beşinci bölümün sonunda sunduğu da görülmektedir.

Mütekellim, bu mesele içinde de Zorunlu Varlık ve âlem arasındaki ilişkiyi çeşitli açılardan ele almaktadır. Buna göre onun ilk yaklaşımıya, icad edenin, icad edilene önceliği şeklinde karşılaşılmaktadır. Burada onun dikkat çektiği husus, daha önceki mesele içinde de üzerinde yoğun olarak durduğu, *icad etmenin varlık verme anlamına geldiği* ve *zorunluluk verme anlamına gelmediğidir.*

Şehristânî bu anlamda tercih ettiği görüşünü, icad edilene, icad eden tarafından varlık verilmesiyle, icad edilenin zorunlu olabileceğini kabul ettiği anlamında açıklamaktadır. Şehristânî'nin bu konuda uygun bulmadığı tutum icad edilenin, icad edenle zorunlu olduğu ve bu yüzden icat edildiği şeklindedir. Mütekellim bu durumu *"Şöyle denilebilir: O, onunla icat edildi, bu yüzden zorunlu oldu. Şöyle denilemez: O, onunla zorunlu oldu, bu yüzden icat edildi."* cümleleriyle sunmaktadır.[465]

Mütekellim, varlık hakkındaki kendi yaklaşımının kabul edilmesi durumunda, konu açısından çelişkilerin ortadan kalkacağı kanaatindedir. Zira buna göre ortaya çıkacak sonuç, âlemin mümkün varlık olarak, Yüce Allah'ın zorunluluğu ile birliktelik içinde

[464] Şehristânî, **Musâra'a**, s.75.
[465] Şehristânî, **Musâra'a**, s.73.

olamayacağıdır. Şehristânî burada Zorunlu Varlık'ın varlığının zamansal ve mekânsal olmadığına dikkat çekmektedir. Zaman ve mekânın ancak mümkün varlıklar için söz konusu olabileceğine işaret eden Şehristânî, mümkün varlık olan âlemin şeref bakımından Zorunlu Varlık ile aynı seviyede de kabul edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Şehristânî, âlemin tabiat bakımından da Zorunlu Varlık ile birlikteliğini kabul etmez. Çünkü ona göre, Yüce Allah'ın varlığı sayı/adet bakımından değildir. Şehristânî'nin yaklaşımını, bir hadisten destek alarak sunduğu görülmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'e bu konu hakkında sorulan soruya, *"Allah vardı ve O'nunla hiçbir şey yoktu."* cevabı konuyu açıklığa kavuşturması açısından yeterli kabul edilmektedir.[466]

Şehristânî Zorunlu Varlık ile birlikteliğin yön bakımından da imkânsızlığı üzerinde durmaktadır. Buna göre konunun, *lambanın ışığa önceliği* şeklinde açıklanması mümkün değildir. Çünkü örneklerdeki şeyler mümkün varlıklardır ve bunlar zamansaldır. Böylece onlar birbirleri açısından bazen birlikte olabilecekleri gibi bazen de birbirlerine öncelik sahibi olabilirler. Fakat Şehristânî, Yüce Allah'ın varlığının zamansal olmadığına işaret ederek konuyu açıklamaktadır. Maddeden bağımsız varlıkları kabul eden Şehristânî, onların hareketlerinin zamansal olduğu için sonlulukları üzerinde durmaktadır. Yüce Allah *Evvel* ve *Ahir* olması bakımından zamansız, *Zahir* ve *Batın* olması bakımından ise mekânsızdır. Böylece mütekellime göre bu varlıkların Zorunlu Varlık ile birlikteliği imkânsızdır.

Mütekellim bu konuların açıklığa kavuşturulması hakkında şeriata tabi olunması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre insan, aklının acizliğinden ancak herkes için uygun olan şeriata dayanarak kurtulabilecektir.[467]

Onun Zorunlu Varlık'ın birliği meselesindeki genel tutumunun, İbn Sînâ'nın görüşlerindeki çelişkileri açıklamak ve tutarsızlıkları gidermek yönünde ortaya çıktığına daha önce değinilmiştir. Şehristânî'nin bu mesele içindeki son bölümde ele

---

[466] Şehristânî, **Musâra'a**, s.73.

[467] *"İbare, kendi istiare sanatıyla, aranan şeyin arsasında gezinip, düşünce ufuklarında yayıldığında, açıklaması istenen şey kapalı olur, feyzi temenni edilen şey, azalır, alet kör olur, hal bozulur. İnsani akıl onun katında heba olur ve çare etkisizliğe dönüşür. Üzerine azamet güneşi doğan, denizlerin dalgalarında olgunlaşan ve rüzgârların yönlerinde yayılan bu anlamların ötesinde/sonrasında, açık şeriata ve temiz Hanifliğe dayanmanın dışında başka bir yön yoktur. Çünkü o, herkes için uygundur ve hiçbir şekilde sıkıntı yoktur ve bu, bütün tokluğu gidermeseydi, bütün susuzluğu da gidermezdi."* Mütekellimin bu konudaki ifadeleri için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.75.

aldığı *Bir'den ancak Bir çıkar* ifadesi üzerinden ise İbn Sînâ'yı daha ağır bir şekilde eleştirdiği görülmektedir. Burada Şehristânî'nin eleştirilerindeki odak noktasını filozofların Allah-Âlem ilişkisini açıkladıkları sudûr nazariyesinin oluşturduğu ifade edilebilir. Bu sebeple mütekellimin görüşleri *Zorunlu Varlık ve âlem ilişkisi* başlığı altında incelenecektir.

Şehristânî'ye göre *Bir'den Ancak Bir Çıkar* ifadesinde kullanılan *çıkmak* sözcüğünün ne anlamda kullanıldığı önemlidir. Çünkü ona göre burada iki mana söz konusu olmaktadır. İbn Sînâ'nın bu kelimeyi *icad* veya *icab* yerine kullanabileceğini söyleyen Şehristânî'ye göre, icad *var etmeyi/vücud*, icab ise *zorunluluğu/vücub* ifade etmektedir. Şehristânî bu konuda zorunluluğun varlığı gerekli kıldığı ve varlığın zorunluluğu gerekli kılamayacağı kanaatindedir. Şehristânî bu konuda İbn Sînâ'nın ifadelerinden alıntılar sunmaktadır.[468]

İbn Sînâ'nın bu ifadesinin iki farklı fiilin ortaya çıkmasını ancak iki farklı yönden mümkün görmesi ile açıklayan Şehristânî, bu durumda filozofun *saf inkâr ve sırf zorlama* içine düştüğünü ifade etmektedir. Çünkü Şehristânî'ye göre fiziken iki farklı cevher olma kaydıyla, bir şeyden ve tek bir yönden hem sıcaklık, hem de soğukluk çıkabilmektedir. Şehristânî düşüncesini güneş örneği üzerinden *"Aynı şekilde güneşten dolayı, iki maddeden beyazlık ve siyahlık çıkabilir ve yine ondan dolayı iki cisimden katılık ve sıvılık da çıkabilir. O halde akli cevherlerdeki durum niye böyle olmasın?"*[469] cümleleriyle açıklamaya çalışmaktadır.

Şehristânî, bu yönlerin benzerlerinin Zorunlu Varlık'ın zâtında çoğalmayı zorunlu hale getirmediğini ve İbn Sînâ'nın da zaten bu durumu farklı yerlerde kabul ettiğini söylemektedir. Bu açıdan bakıldığında o, İbn Sînâ'nın çelişkiye düştüğünü, çünkü bu durumda ona göre, *Bir'den sadece bir çıkar* gerektirmesinin, *ikiden de sadece iki çıkması* sonucunu gerekli hale getirdiğine ulaşılmaktadır.

Bu tür gerektirmelerin, Zorunlu Varlık üzerinde bir zorunluluk oluşturduğu neticesine vardığı görülen Şehristânî, buna itiraz etmektedir. Ona göre varlığın zorunluluğu zati olamaz, çünkü o kendisi bir gereken olması bakımından amaçlanmış

---

[468] *"Kendi zâtında mümkün, varlığı elde etmede zorunluluğa değil de, sadece kendi zâtında Zorunlu olana ihtiyaç duyar. Zorunluluk, varlığı gerekli kılar ve varlık, zorunluluğu gerekli kılmaz."* Şehristânî, **Musâra'a**, s.34.
[469] Şehristânî, **Musâra'a**, s.34.

bir zat olarak var olamaz. Bu nedeni sunan Şehristânî'ye göre, akıl da Zorunlu Varlık'tan çıkmaya veya onunla var olabilecek bir şeye sahip değildir. Bu durumu bütün mümkünler için geçerli gören mütekellim, varlığın tamamının var edicisi olarak, varlığı zâtının gereği olan Vâcibü'l-Vücûd'u, yani Yüce Allah'ı yegâne yaratıcı kabul etmektedir. Burada Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın görüşlerinde karşılaşılan, sâdır olma sürecindeki akıl ve nefis gibi farklı unsurların aracılığını reddederek, tüm mümkünatın ancak Yüce Allah'a nispet ile açıklanabileceği üzerinde en kesin ifadelerle durduğu ve asıl tenkidini bu noktanın oluşturduğu görülmektedir.

Mütekellim varlığı ve birliği inanca dair esasların temelini oluşturan Vâcibü'l-Vücûd'un âleme varlık vermesi meselesinde, O'nun başka unsurlar aracılığı ile hareket ettiğini, velev ki kendisinden sâdır olmak kaydıyla dahî olsa, Zorunlu Varlık için bir gereksinim hali ortaya çıkaracağını, bunun ise asla kabul edilemeyeceğini ısrarla ifade etmektedir.

Böylece Şehristânî, tevhide aykırı olduğu için mümkün varlıkların Yüce Allah'tan başka bir var edicisi olamayacağını ve zorunluluktan doğan bir aracılığın kabul edilemeyeceğini belirtir. Zorunlu Varlık'ın *akıl* olarak ifade edilmesi ise Şehristânî'ye göre O'nun maddeden soyut olmasından ibarettir.[470]

Şehristânî, âlemin varoluşu konusunda delil kabul ettikleri gözlemlerini, İlâhiyâta dair konularda hükme varabilmek için kullanmalarından dolayı filozofları en ağır şekilde eleştirmektedir. Ona göre filozofların ilimlerin en yücesi olan İlâhiyât hakkında böylesi varsayımlarla hareket etmesi büyük bir hatadır.

Şehristânî bir hukukçunun en basit konularda dahî, kendi varsayımlarından hareketle bir karara varamaması örneğinden yola çıkmaktadır ve kendisi açısından filozofların

---

470 *"Maddeden soyutlama, maddeyi O'ndan olumsuzlamaktır. Mutlak olumsuzlama veya O'ndan herhangi bir şeyin olumsuzlanması, var olanların en şereflisi olan akli bir cevhere nasıl uygun olur? O halde, akılda yaratma ve zorunluluğu andıran/neden olan herhangi bir yön yoktur ve bu nedenle her şeyin/evrenin doğrudan Kendinde Zorunlu Varlık'a izafe edilmesi gerekir."* Mütekellimin bu ifadeleri için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.35.

bilimsel olmayan çok zayıf görüşleriyle en önemli bir meselede hüküm verme çabalarını ağır ifadelerle eleştirmektedir.[471]

Onun bu eleştirilerinin temelinde, filozofların gözlem ve yorumları üzerinden oluşturdukları ve çıkış noktası bakımından da antik Yunan düşüncesinden etkilendikleri sudûr nazariyesi ve bu nazariyenin geliştirilmesinde en önemli role sahip olan akıllar hiyerarşisi olduğu sonucuna varılmaktadır. Mütekellimin buradaki eleştirilerini, tutarsızlık doğuran bir çelişki olarak gördüğü ve filozoflar tarafından ortaya konan akıllar hiyerarşisinin başında bulunan *İlk Akıl* üzerinden ifade etmeye başladığı görülmektedir. Çünkü ona göre ilk akıl olarak isimlendirilen unsura ait çelişki ortadan kalkarsa, bütün sistem de buna bağlı olarak ortadan kalkacak ve çökmüş olacaktır. Konuya bu bakış açısıyla yaklaşan Şehristânî'ye göre, ilk akıldaki tutarsızlık imkân meselesi bağlamında değerlendirilmeli ve ilk aklın mümkün varlık olarak durumunun belirlenmesi gerekmektedir.[472] Mütekellimin bu yaklaşımı ise Zorunlu Varlık âlem ilişkisi bakımından değerlendirildiğinde Gazâlî'nin bu meseleye dair bakışıyla aralarında yakınlık oluştuğunu akıllara getirebilmektedir. Öyle ki Gazâlî de, filozofların tutarsızlıklarının tamamının âlemin ezeliliği meselesine dayandığı üzerinde ısrarla durmaktadır.

Şehristânî, ilk aklın imkânı ve varlığın meydana gelişindeki etkisi hakkındaki, tutarsızlık olarak gördüğü meseleleri açıkladıktan sonra İbn Sînâ'nın görüşleri paralelinde ortaya çıkabilecek varlık sınıflandırmasını sunmaktadır. Fakat Şehristânî, bu tasnifin filozofların varlık sınıflandırmalarıyla çeliştiğini de *"Biz deriz ki: İlk Akıl mümkünlüğü ile heyulayı gerektiriyorsa ve zorunluluğu ile de sureti gerektiriyorsa, İlk Akıl'dan sonraki var olan şey, madde ve suretin bileşiminden oluşan bir cisim olacaktır ve diğer ayrık akıllar varlıkta ondan sonra geleceklerdir. Fakat bu, onların varlığın*

---

[471] *"Siz filozoflar topluluğu, bir fakihin bile kendi tahminleriyle ilgili varsayımlarında razı olamayacağı ve o fakihin hukuki konularda bir karar veremeyeceği bu çok zayıf fikirlerin örneklerinden hüküm çıkarmada zahmet çektiniz. İlâhiyât ilimlerinin en yücesi hakkında konuşan bilgenin hali nasıldır?"* Şehristânî, basit bir hukuki meselenin çözümünde dahî, varsayımlarla hareket edilemezken, filozofların çelişkili görüşlerle en yüce ilim olan İlâhiyâta dair meselelerde, nasıl rahatça hükme vArabîldiklerini ağır ifadelerle eleştirdiği görülmektedir. Mütekellimin ifadeleri için bk. Şehristânî **Musâra'a**, s.36.

[472] *"İmkân, mümkünlerin tümünü içine alan bir yargı değil midir? İlk Akıl, kendi imkânı itibariyle yokluk doğasına sahip heyulanın yaratıcısı olursa, imkân bakımından her mümkün varlığın statüsü İlk Akıl statüsünde olur. Bu yüzden O'nun da heyulanın yaratıcısı olması doğru olsun! Şayet İlk Akıl, İlk'le, kendi varlığının zorunluluğu açısından var olma tabiatına sahip bir suret yaratıcısı olursa, bu durumda 'kendisinin dışındaki bir başka şeyden dolayı zorunlu olan' her var olanın statüsü, 'diğer bir şeyden dolayı zorunluluk' açısından İlk Akılla aynı statüye sahiptir."* Mütekellimin ifadeleri için bk. Şehristânî, a.g.e, s.36.

mertebesiyle ilgili kitaplarında açıkladıkları şeylerle çelişir."[473] cümleleriyle ifade etmektedir.

İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesi bağlamında ilk aklın akletmesiyle başlattığı ve bunun da bir silsile halinde devam ederek, yaklaşık kırk aklın yine ondan ayrık akıllar olarak çıktığını söylemesi Şehristânî'ye göre hatadır. Öyle ki bu konu hakkında İbn Sînâ'nın tartışması dahî, Şehristânî açısından başlı başına bir yanlıştır. Çünkü o, bu tartışmada İbn Sînâ'nın yaklaşımını güçlü bir delillendirme ve doğru bir yol temelinden uzak görür. Burada filozofları ağır bir eleştiriye tabi tutan mütekellim, onların bilgileri dâhilinde bulunmayan şeyler hakkında görüş ortaya koyduklarını söyler. Bu yüzden de Şehristânî, filozofların hata ile başladıkları işi yine yanlışlarla devam ettirdikleri üzerinde durur.[474]

Ona göre filozofların sudûr nazariyesinde ortaya koydukları görüşler bilimsel verilerden uzak, tamamen kendilerinin ortaya koydukları keyfi hükümlerle oluşturulmuş hiyerarşik bir düzenlemedir. Ayrıca Şehristânî, bu sistematik içerisindeki tutarsızlığın, âlemin kendi içinde bulunduğu varlık düzenine de uygun olmadığı düşüncesindedir. Şehristânî'nin filozofları eleştirilerinde üzerinde durduğu en önemli noktalardan birini ise kuşkusuz *gerektirme/gerekli kılma kabülü* oluşturmaktadır. Şehristânî *zorunluluk* konusundaki eleştirilerini bu mesele içinde daha da ağırlaştırarak sürdürmektedir.

Mütekellim bu konuyu tartışırken, eleştirilerini İbn Sînâ'nın ifadelerinden hareketle sürdürmektedir. Ona göre, Bir'den çokluğun çıkması Zorunlu Varlık için çokluğu nasıl gerektirir ve mümkün görülmezse, aynı şekilde birin çıkması da çokluğu

---

[473] Şehristânî, **Musâra'a**, s.37.

[474] *"Kendisinin üzerindeki bir şeyin bilgisini elde etmeye girişen herhangi bir kimse, o bilginin aşağısında bulunan şeyleri bilememeye müptela olur."* Mütekellimin ifadeleri için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, aynı yer.

gerektirmektedir ve Zorunlu Varlık için mümkün görülemezdir. Şehristânî kendisi açısından bu yaklaşımın doğurabileceği yanlış sonuçları eserinde farklı açılardan sunmaktadır.[475]

Şehristânî bu mesele içinde birlik konusu hakkında da açıklamalarda bulunmaktadır. Şehristânî, akıl, nefis ve diğer var olanların tamamının sırf ve halis anlamdaki bir olan ve diğer tekler gibi olmayan Yüce Allah tarafından yaratıldığını söylemekte ve O'nun birliği hakkındaki tartışmanın boş konuşmadan ibaret olduğunu vurgulamaktadır.[476]

Mütekellim meselenin sonunda, tüm konuları kapsayıcı şekilde kendi tercih ettiği düşüncelerini okuyucusuna sunmaktadır. Mütekellim filozofların burhan yöntemi olarak sundukları, zorunlu varlığın ispatı delillerinin bozulduğu ifade etmektedir. Şehristânî burada bölümlemenin müşterek adlara uygulanamaz olduğu üzerinde durmaktadır. Ayrıca ona göre bu konu hakkında kendisinin tercih ettiği görüş Peygamberlerin yöntemine daha uygun görülmektedir. Mütekellim, Yüce Allah'ın hiçbir delil getirmeye ihtiyaç duyulmaksızın en iyi bilinen olduğunu ifade etmekte ve fıtri olarak bu durumun idrak edilebileceği üzerinde durmaktadır. Bu konu mütekellime göre o kadar ayandır ki, Allah'ı inkâr eden kişi, bu hareketiyle Allah'ı doğrulamış fakat kendisini inkâr etmiş olmaktadır.[477]

Şehristânî kendisi açısından inkârın imkânsızlığı meselesinin ardından tevhid konusu üzerinde açıklamalarda bulunmaktadır. Burada özellikle onun, Zorunlu Varlık ve mümkün varlık arasında kurduğu bağın tevhid konusunu delillendirmesinde ön plana çıktığı görülmektedir. Mümkün olanların varlık bulabilmeleri için *bir tercih edene muhtaç* olduklarını söyleyen Şehristânî, bu anlamda Zorunlu Varlık'ın ise mümkünlerin kendisine ihtiyaç duyduğu bir Zorunluluk olduğunu ifade etmektedir.

---

[475] *"Daha başka bir açıdan söylersek: Şayet Zorunlu Varlık iki şeyi akletmiş olsaydı, iki farklı yönden olması gerekmezdi. O halde, O iki şeyi yarattığında, iki farklı yönden olması niçin zorunlu olsun? Adamın (İbn Sînâ) nezdinde 'O akletti' ve 'O yarattı' önermeleri arasında her hangi bir fark bulunmaksızın O'nun akletmesi O 'nun yaratmasıyla aynı değil midir? Bu yüzden O'nun iki tümeli akletmesi mümkün olduğunda, iki tümeli yaratması da mümkün olur. Meğerki O (İbn Sînâ), bu çirkin yaratmaya tutunur ve şöyle der: O birden başka bir şeyi yaratmadığı gibi, birden başka bir şeyi de akletmez...' Böylece o (İbn Sînâ), (Allah'ın) şeyleri, tümelleri ve sebepleri bakımından akletmesiyle ilgili doktrinini terk eder. Bu durumda, O'nun sadece kendi zâtını akletmesi gerekir, bu da en çirkin olanıdır!"* Mütekellimin açıklamaları için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.38.

[476] Şehristânî, **Musâra'a**, s.39.

[477] *"Hatta kim O'nu inkâr ederse, gerçekte O'nu doğrulamıştır; zira O, mutlak Yargıç'tır. Kim bir Yargıç'ın bulunmadığını inkâr ederse, bir hüküm vermiş olur. Bu nedenle O'nu inkâr etmek bir doğrulamadır ve O'nu değillemek de bir ispattır/onaylamaktır."* Mütekellimin açıklamaları için bk. Şehristânî, a.g.e, s.39.

Mütekellim varlığın varlık bulması ve ortaya çıkmasında, *uyumsuzların eşleşmesi* ve bu *eşleşmelerinde birleşebilmesi* için mutlak bir düzenleyiciye ihtiyaç olduğu üzerinde durmaktadır. Ayrıca Şehristânî'ye göre, varlıklar var olabilmek için hem *başkasına ihtiyaç duyan*, hem de *varlık bulma noktasında kendilerine ihtiyaç duyulan* özellikler taşımaktadır. Bu ise Şehristânî açısından onların *bağımsızlıklarını ortadan kaldıran* bir durumu doğurmaktadır.

Mutlak bağımsızlığın yalnız Yüce Allah'a ait olduğunu ve O'nun yaratıcı olarak tekliğinin, ihlâs suresinde geçen *Samed* ismiyle açıklandığını söyleyen Şehristânî'ye göre, Peygamberlerin davetinin başlangıç noktası da bu yüzden tevhit oluşturur. Bu anlamda onun, varlığın var edicisi, düzen vericisi ve dilediği gibi yöneticisinin Vacib'ül-Vucud olduğunun kabul edilmesi ve inanılmasının gerekliliğini *tevhid* olarak açıkladığı görülür. Bu açıklamadan sonra da mütekellim, dünya hayatında kimsenin yaratıcıyı inkâr etmediğini fakat yaratıcının *Mutlak Bir Hâkim* olması bakımından insanlar tarafından inkâr edildiğini ifade eder.[478]

Onun bu bölümdeki eleştirilerinden hareketle, özellikle *tevhid* konusu üzerinde yoğunlaşmasının nedeni olarak, filozofların varlığın meydana gelişinde öne sürdükleri hiyerarşik düzenin etkili olduğu görülmektedir. O burada Yüce Allah'ın birliğinin ve her şeye Kadir oluşunun başka hiçbir güce ve şeye ihtiyaç veya gerektirme olmaksızın, kendisinin Vacib'ül-Vucud olmasının en doğal sonucu olduğuna işaret etmektedir. Mütekellim bunun aksi bir durumunun ise dinin özünü oluşturan *tevhid* esasına aykırı bir sonuç doğuracağı üzerinde durmaktadır. Bu yüzden de o, filozofların açıklamalarında ilk çıkış noktası olan *birden ancak bir çıkar* ifadesinin yanlış olduğu ve bu yanlışın anlaşılması ile de bütün sisteminin çökeceğini vurgulamaktadır.[479]

Şehristânî, varlığın Zorunlu Varlık'a izafetinin Kur'an'da açıklandığı ve Peygamberlerin tebliğ ettiği şekilde kabul etmenin gerekliliği üzerinde durmaktadır.

---

[478] Şehristânî, **Musâra'a**, s.40.

[479] Şehristânî bu konu içinde, *"Artık Allah'a bile bile ortak koşmayın"* mealindeki ayeti sunarak görüşlerini aktarmaya devam eder; *"O, kendisinden birbirine karşıt olan birlik ve çokluğun çıktığı bir birdir. O'nun birleri yaratması anlamında da "bir"dir. O Vahdaniyette eşsizdir/biriciktir. Öyleyse O, Vahdaniyeti Kendi yarattığı üzerine taşırır. Birlik ve varlık, O'na zıt düşen bir zıt olmaksızın veya Kendisi'yle karşılaştırılacak bir ortak olmaksızın O'na aittir. "Artık Allah'a bile bile ortaklar koşmayın."* Mütekellimin açıklamaları için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.41.

Mütekellime göre bu yaklaşım filozofların *Birden ancak bir çıkar ve diğer var olanlar da gerektirme yoluyla bu bir aracılığıyla O'na izafe edilir* görüşlerine uymaktan daha değerli bir yoldur. Bu ifadeleriyle o, filozofların görüşlerine dair genel değerlendirmesini de ortaya koymaktadır.

Mütekellim, Yüce Allah'a genellik ve özellik bakımından varlığın izafetini açıklamaktadır. O bu konuyu Yüce Allah'ın kullarının Kendisine genelliği ve özelliği açısından ele alır. Buna göre Şehristânî, Kur'an-ı Kerim'deki, *"Göklerde ve yerde hiçbir kimse yoktur ki o Rahmana bir kul olarak gelecek olmasın."* ayetini Yüce Allah'a izafetin genelliği olarak kabul etmektedir. *"O Rahmanın kulları yeryüzünde tevazu ile yürüyenlerdir."* ayetini ise izafetin özelliğine delil olarak yorumlamaktadır.

Şehristânî sudûr nazariyesine yönelik eleştirilerinde, filozofların varlığın aracısız bir şekilde yaratılmasını neden kabul etmedikleri üzerine de tartışmaktadır. Filozofları bu görüşe yönelten sebebin varlıkların birbirine eşitliği düşüncesinden kaynaklandığına işaret eden Şehristânî, konuyu bu açıdan ele almaktadır.Ona göre, filozoflar bu durumdan faal akıl ile kurtulmayı amaçlamışlardır. Fakat suretleri çeşitli maddelere yaymakla görevli faal aklın çoğalmasını göz ardı etmişler ve buradaki nispeti tek bir nispete indirgemişlerdir.Şehristânî'ye göre, bu durum filozofların çabasını boşa çıkarmaktadır. Çünkü ona göre, bir olan Zorunlu Varlık hakkındaki suretlerin çoğalması düşüncesi, faal akıl için de geçerlilik doğurmaktadır.[480]

Mütekellim varlığın Zorunlu Varlık'a olan nispetini tek bir şekilde kabul etmektedir. Burada onun varlık konusuna yaklaşımındaki aşkıncı tutumunun kendisini ön plana çıkardığı görülmektedir. Buna göre, birlik ve çokluk, cevherlik ve arazlık, maddeden soyutlanmış şey ve onunla ortak olan şey, Yüce Allah için birbirine eşittir.

---

[480] *"Zatından dolayı Zorunlu Varlık hakkındaki söz de böyledir. Şayet şöyle:"Aktif Akıl yönlere ve farklı değerlendirmelere sahiptir. Çünkü o kendisini gerekli kılan şey yoluyla zorunlu olup, kendi zâtında mümkündür ve o kendi zâtından dolayı zorunlu olanın aksine diğer çokluk yönlerine ek olarak kendi zâtını, illetini ve malulünü akleder. Çünkü O, her bakımdan birdir." denilseydi; şöyle denilirdi: Bu mazeret bağlayıcılığı ortadan kaldırmaz; çünkü çıkan şeyin çokluğu kaynağın zâtında birçokluğa sebep olursa, yönler kendisinden çıkan şeylerin sayısı kadar çok olacaktır ve bu yönler onun zâtında sonsuz bir şekilde gerçekleşecektir. Biz Suretleri Verenin zâtının sonsuz yönlerin sayısını kapsamadığından şüphe etmeyiz. Onun zâtında sınırlı yönler bulunduğu için, İlk Akıl'dan ayrık akıllar ve felekleri idare eden nefisler gibi sınırlanmış var olanlar çıkmaz mı veyahut da onlar üç yönde sınırlanmış olmaz mı ve böylece bu konu üzerindeki görüşlerin farklılığından dolayı ondan şu üç şey; akıl, nefis, heyula, çıkmaz mı?"* Mütekellimin açıklamaları için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.43.

Şehristânî varlık meselesi içinde sunduğu eleştirilerinin bir bölümünde İbn Sînâ düşüncesindeki nedenselliği ele almaktadır. Mütekellime göre, filozofun kitaplarında sunduğu, varlık olmak bakımından varlığın gereklilikleri ve varlık olmanın dışında zorunlu olmak bakımından varlığın gereklilikleri açıklamaları geçersizdir. Şehristânî, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın zorunluluğunu kendinden alması ve O'nun birliği hakkındaki ifadeleri ile olumsuzlamalar ve nispetlerin çokluğu zatta çokluk gerektirmez açıklamasının çelişikliğine dikkat çeker ve bu açıklamanın yakınlık-uzaklık çerçevesi dışında bir burhani delillendirmede kullanılamayacağını ifade etmektedir.[481]

Onun kendi varlık tasnifi ile zorunluluğu sadece zihinlerdeki tümellere indirgeyen bir yaklaşım içinde olduğu düşünülebilir. Böylece mütekellimin, âlemdeki mevcudiyetin ancak mümkün varlıklardan ibaret olduğu kanaatini açıkladığı ve gayesine ulaştığını sonucuna varılabilir. Mütekellimin buraya kadar ki ifadeleri onun varlık meselesi hakkındaki görüşleriyle ilgilidir. Fakat onun bu konudaki düşüncelerini, İbn Sînâ'nın varlık tasnifi üzerinden tevhide aykırı olarak ortaya çıktığını düşündüğü, âlemdeki varlıkların zorunlulukta Yüce Allah'a ortaklığı kanaatine dayandırmasıyla farklı bir konuya geçiş için kapı araladığı ifade edilebilir.

Ona göre bu durum, varlığın Zorunlu Varlık'a sebepler üzerinden nispet bağı kurularak zorunluluk aktarımının gerekli kılınması sonucuyla ortaya çıkmaktadır. Dolayısı ile Şehristânî'ye göre, nispetler Zorunlu Varlık için tevhide aykırı bir şekilde çokluk anlamı oluşturmaktadır. İbn Sînâ'nın nispetlerin tümünün hükmü uzaklık ve yakınlık hükmündedir önermesinden hareket eden Şehristânî *"Şayet bu önerme kabul edilirse, bu durumda nispetler arasında arazların çokluğunu zorunlu kılan şeyler olduğu gibi, yine onlar arasında itibari değerlendirmelerin çokluğunu zorunlu kılan şeyler de vardır."*[482] sonucuna ulaşılacağını düşünmektedir.

Mütekellim olumsuzlamalar hakkındaki görüşünü kendi verdiği bir örnekle açıklamaktadır. Buna göre, İbn Sînâ'nın önermesi çerçevesinde, kişinin kendisine ait çocuğu olması ile erkek kardeşinin çocuğu olması durumuna değinen Şehristânî, iki durum arasında farkın kalmayacağını göstermek istemektedir. Oysa çocuk sahibi

[481] Şehristânî, **Musâra'a**, s.24-25.
[482] Şehristânî, **Musâra'a**, s.25.

kendisi olan adam, eylemin faili konumundadır. Şehristânî'ye göre İbn Sînâ, burada kişinin baba olması hükmü ve onun amca olmasındaki yakınlık ve uzaklık hükmünü aynı şekilde geçerli görmektedir. Böylece asıl konu, dünyaya gelen çocuğun ve gelişine aracı olan babasının zorunluluk sahibi olmadığını göstermektir. Şehristânî'ye göre konu hakkında verilen bu örnek durum, İbn Sînâ'nın, *olumsuzlamalar ve nispetlerin çokluğu zatta çokluk gerektirmez* ifadesinin kabul edilemezliğini göstermektedir.[483]

Şehristânî İbn Sînâ'nın varlık hakkındaki görüşlerinde ortaya çıktığını düşündüğü hataları nedensellik çerçevesinde sunmaktadır. Şehristânî açısından İbn Sînâ varlık tasnifini, varlık ve zorunluluk arasında zorunlu gördüğü sebeplilik ile açıklayamamıştır. Mütekellim, bu çerçevede yapılan açıklamaların tevhid ilkesi bakımından uygun görülemeyeceğini vurgulamaktadır. Çünkü mütekellime göre Zorunlu Varlık hakkındaki bu açıklamalar, O'nun zâtında çokluğu barındırdığı sonucunu doğurmaktadır.

Şehristânî İbn Sînâ'nın bu durumun farkında olduğuna ve bundan kurtulmak için nispetlerin olumsuzlanması çabasına giriştiğine işaret eder. Fakat onun bu konuda başarısız olduğu mütekellime göre ilk örnekteki durumla açıklanır. Onun eleştirilerinden hareketle, İbn Sînâ'nın nispet ağı ile ördüğü, varlıklara zorunluluk veren düşüncesinden kurtulamadığı ve bu konuda mütekellimi ikna edemediği sonucuna ulaşılır. Onun filozofa karşı bu anlamdaki itirazlarını varlık tasnifinden başlattığı ve diğer sebeplilik bağlamında sürdürdüğü görülür.[484]

Şehristânî konu üzerindeki tahlillerini ayrıntılı şekilde okuyucusuna sunduktan sonra kendi tercih ettiği görüşlerini kapsayıcı bir çerçevede açıklamaktadır.[485] Mütekellim bu meselede ele aldığı çelişki ve sorunları sadece İbn Sînâ ve *onun hikmetteki*

[483] Mütekellimin verdiği örnek için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.25.

[484] *"Bunlardan anlaşılıyor ki, olumsuzlamalar çeşidi olduğu gibi, nispetler (görelik-izafet kavramları) da çeşitlidir. O halde bunları kapsayan tek bir ortak hüküm, nasıl olur da tümü için verilebilir? Nispi anlamlar ve olumsuzlamaya dayalı anlamlar arasındaki farkın kendisi, zattaki iki itibari değerlendirmenin çokluğunu zorunlu kılar! Zira sen(İbn Sînâ) şöyle diyorsun: Bu olumsuzlamaya dayalı bir anlam olmayıp nispi bir anlamdır ve yine bu nispi olmayıp olumsuzlamaya dayalı bir anlamdır. Sen (İbn Sînâ) diyorsun ki: "Bu, şu şu yönlerden ve yine şu şu yönlerden nispettir..." ve bunların tümü itibaridir, akli çokluktur. Öyle ki; onların her birinden, diğerinden anlaşılmayan şey anlaşılır. Onların her bir sözcüğü, diğer sözcük tarafından delalet edilmeyen şeye delalet eder. Bu yüzden onun (İbn Sînâ), "Kendi zâtında Zorunlu Varlık, olumsuzlamalar ve nispetlerin (görelik-izafetkavramları) çokluğu yoluyla çoğalmaz", görüşü geçersiz olur."* Mütekellimin ifadeleri için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.25.

[485] Şehristânî'nin tercih ettiği görüşleri için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.26.

ortakları diye nitelediği filozoflara yönelttiğini ifade etmektedir. Şehristânî bu anlamda filozofların hatasının, varlığı cins genellemesiyle veya gerektirmelerin genellemesiyle *genel* kılmaları olduğu üzerinde durmaktadır. Mütekellimin yoğun olarak bu yönüyle varlık ile nedensellik arasında kurulan bağı eleştirdiği görülmektedir.[486]

2.3.Mütekellimlerin Karşılaştırılması

Gazâlî ve Şehristânî'nin filozofların Allah-âlem ilişkisi hakkındaki görüşlerine karşı sundukları eleştirilerinin birbiri ile yakınlık gösterdiği ifade edilebilir. Bu konuda mütekellimlerin, âlemin Yüce Allah tarafından ilmi, iradesi ve kudreti ile yoktan yaratıldığı üzerinde özellikle durdukları sonucuna ulaşılmaktadır.

Gazâlî filozofları âlemi ezeli kabul ettikleri için şeriatın dışına çıkmakla eleştirirken, Şehristânî'nin de özellikle tevhit esası bağlamında yer verdiği ayetler ve sunduğu açıklamalarla Gazâlî'den çok da farklı bir tutum içinde olmadığı görülmektedir. Bu anlamda mütekellimlerin meseleye yaklaşımları, Kur'an ve sünnette konu hakkında bildirilen ayetlerden ve hadislerden hareketle oluşturulmaktadır.

Gazâlî ve Şehristânî, İslâm filozoflarının Allah-âlem ilişkisi hakkındaki görüşlerinin kendilerinin öncüsü konumundaki, başta Aristo olmak üzere önceki filozofların etkileri ile ortaya çıktığını düşünmektedirler. Mütekellimlere göre bu düşünce, İslâm inancının özündeki yoktan yaratan ve bir olan Yüce Allah inancı yani tevhid ilkesi ile bağdaşmadığı için asla kabul edilmemektedir. Ayrıca onlar bu düşüncelerinde filozofları takip eden insanların da akidelerinin bozulacağını düşünerek, bu konuda şeriata uygun olan doğruların insanlara sunulması gerektiği üzerinde durmaktadırlar.

---

[486] *"Onlar varlığı dereceli anlamdaşlar/müşekkekler arasında kabul edip ve eşit anlamlı/mutavatı olmaktan çıkarttıkları için, bu(saçma) gerektirmelerden güvenli bir şekilde kaçtıklarını zannettiler. Bununla birlikte onları, varlığı ele almak dışında ve Allah için kullandıkları 'Birlik', 'Bir olma', 'Gerçeklik', 'İyilik', 'Akıl', 'Akleden', 'Akledilen' gibi her sıfat ve sözcük ve diğerlerini, eşit anlamlı/mutavaatı ve dereceli anlamdaş/müşekkek olarak değil de müşterek olarak kabul etmedikçe bu sonuçlardan (sıkıntılardan) kurtulamazlar. Onlar 'Birlik' ve 'Bir olma' kavramlarının Allah Teâlâ'ya uygulanması ve Allah Teâlâ'nın dışındakilere ise, sırf ortaklık yoluyla uygulanması hususunda anlaştılar. Doğruluk ve iyilik kavramları da aynı şekildedir."* Mütekellimin ifadeleri için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.26.

3. Zorunlu Varlık'ın Bilgisi

Zorunlu Varlığın bilgisi konusu filozoflar ve mütekellimler arasında tartışılan konular içinde önemli bir yere sahiptir. Çünkü filozoflar bu konuyu varlık düşüncelerinden hareketle oluşturdukları felsefî sistemleri içinde açıklamaya çalışmışlardır. Fakat mütekellimlere göre filozofların bu yaklaşımları, dinin esaslarına uymayan bir özellikte ortaya çıkmıştır.

3.1.Gazâlî'nin Eleştirileri

Gazâlî Tehâfüt'te Zorunlu Varlık'ın bilgisi meselesini daha önce de işaret edildiği gibi farklı meseleler içinde tartışarak önemle ele almıştır. Varlık meselesi içinde de varlık tasnifi üzerinden Zorunlu Varlık'ın bilgisini inceleyen Gazâlî, konuyu Müslümanların ve filozofların görüşleri olarak iki açıdan değerlendirmektedir. Burada Zorunlu Varlık hakkında Gazâlî'nin Müslümanları, âlemi irade ediciliği ile yaratan ve irade ettiklerini bilen, ilminin her şeyi küllî ve cüz'i anlamda kuşattığını kabul edenler olarak sunduğu görülmektedir. Mütekellim filozofları ise âlemin kadim olduğunu ve Zorunlu Varlık'ın iradesiyle hadis olmadığını düşünenler olarak nitelemektedir.

Mütekellim filozoflar hakkında sunduğu bu çerçeveden hareketle onlara, iradesi dışında meydana gelmiş olan âlemin bilgisini Zorunlu Varlık'ın bildiğini, siz nereden ve neye dayanarak biliyorsunuz sorusuyla sormaktadır.[487] Gazâlî'nin bu tavrı ile İbn Sînâ'nın gerçekleşen hiçbirşeyin Zorunlu Varlık'ın bilgisi dışında kalmayacağı yönündeki ifadelerinden, yine filozofun Zorunlu Varlık'ın bilgisi hakkındaki diğer görüşlerinden dolayı tatmin olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır.

Gazâlî Zorunlu Varlık'ın bilgisi konusunda on üçüncü mesele içinde İbn Sînâ'nın filozoflardan farklı bir görüş taşıdığı, fakat bu farkın da Zorunlu Varlık hakkında kabul edilemez olduğu üzerinde tekrar durmaktadır. Bu noktadan itibaren Gazâlî'nin özellikle İbn Sînâ'yı eleştirdiği görülmektedir. İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık hakkındaki, *Mahza Akıl* ve mevcudiyetinin madde ile ilgisiz olduğu görüşlerini sunan mütekellim, İbn Sînâ'yı, Zorunlu Varlık'ın cisim olmadığını, cisim şekline

[487] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.119.

girmediğini, mekânsız olduğunu ve kendi nefsi ile kaimiyetini kastetmesi bakımlarından tasdik etmektedir. Fakat Gazâlî İbn Sînâ'nın, bu sıfatları taşıyan şeyleri mücerret akıllar olarak, diğer eşyayı akıl edebilenler şeklinde kabul etmesini ise reddetmektedir. Bunun yanında onun İbn Sînâ'yı reddedişinin temelinde, Evvel'in iradesi konusunun olduğu da görülmektedir. Çünkü Gazâlî, önceki meselelerde de bu konunun üzerinde yoğun bir şekilde durmaktadır.

Ona göre filozoflar, kadim olan Evvel'i, kadim olan bir âlem ile birlikte düşünmüş, bu birlikteliği ise irade dışı bir sâdır oluş ile açıklamış ve ardından da kendisinden sâdır olunan Evvel'in gayrını ve sâdır olanları küllî anlamda bildiğini söylemişlerdir. İbn Sînâ ise bundan farklı olarak Evvel'in cüz'iyi de küllî olarak bildiği üzerinde durmuştur. Fakat Gazâlî, Zorunlu Varlık ile âlemi bir tutarak oluşturulan bu sistematik içinde diğer filozofların ve İbn Sînâ'nın Evvel'in bilgisini ispatlamaktan aciz olduklarını ifade etmektedir. Bu konuyu irade bahsi içinde fiili ve tabii olarak ele alan Gazâlî, filozofların kabullerinin âlem ve Evvel'in iradesi açısından ortaya çıkan zorunluluğun her iki açıdan da(fiili/tabii) çelişki doğurduğunu düşünmektedir.

Mütekellim bu anlamda faili tarafından dileyerek gerçekleştirilen eylemleri fiili olarak açıklarken, âlemin sâdır oluşunun filozoflar açısından böyle kabul edilmediği üzerinde durmaktadır. Gazâlî tabii olan eylemleri ise güneşin aydınlatması ve ateşin ısıtması örnekleriyle açıklamaktadır.[488]

Bu açıklamalarından sonra mütekellim bir örnek vererek filozoflar açısından doğan çelişkiyi *"Dağın tepesindeki taşın hareketi iradi bir tahrik ile olabilir ve bu (iradi tahrik) hareketin aslı konusunda bilgiyi gerektirebilir de hareket vasıtasıyla kendisinden doğan çarpışmak ve başkasını kırmak (gibi halleri) bilmeyi gerektirmez."*[489] sözleriyle açıklamaktadır.

Gazâlî bu konuda İbn Sînâ'nın da diğer filozofların düştüğü hatadan kurtulamadığını, çünkü kendisinin de değişkenleri bilme durumunda Evvel'in zâtında değişme ve etkilenmenin olacağı düşüncesini taşıdığı açıklamasıyla sunmaktadır. Filozofların cüz'iyatı bilmenin Zorunlu Varlık üzerinde insanlarda olduğu gibi bir noksanlık

[488] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.121.
[489] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.122.

oluşturacağı görüşünü taşıdıklarını söyleyen Gazâlî, insanların hâdisleri bilmesi ve duyularıyla idrak edebilmesinin ve Evvel'in gayrının küllîleri bilmesinin kabul edilip, Evvel'in kendisi için bilemeyeceğinin kabul edilmesine şaşırmakta ve bu durumun içinden çıkılmaz bir hal olduğu üzerinde durmaktadır.[490]

Mütekellim İbn Sînâ ve diğer filozoflara hatalarının temelinde bulunduğunu düşündüğü âlemin ezeliliği felsefesini terk etmelerini önermektedir. Ona göre bu durumdan kurtuluş, ancak âlemin Yüce Allah'ın iradesi ile hâdis olduğunu kabul etmekle mümkün olmaktadır. [491]

Gazâlî filozofların Zorunlu Varlık hakkında Kendini bildiği yönündeki görüşlerini ispattan aciz olduklarını düşünmektedir. Mütekellime göre filozoflar Evvel'in kendisini bildiğini ispatlayamamaktadırlar. Müslümanlar ve filozoflar sınıflandırmasına bu meselede de devam eden mütekellime göre Müslümanlar irade sıfatından hareketle ilim, ilim sıfatından hareketle de hayat sıfatına ulaşmaktadırlar. Mütekellim bu bütünsellik içinde hayat sahibinin kendisini bileceği, Zorunlu Varlık'ın da kendi zâtını bildiği neticesinin ortaya çıktığını ifade etmektedir.[492]

Mütekellim filozofların ise Zorunlu Varlık hakkında irade ve ihdası reddedip, tabiat ve zaruret üzerinde durarak, zorunluluğu kabul ettiğini söylemektedir. Mütekellim filozofların bu ön kabullerden sonra Evvel'in kendisini bildiğinin ispatlanmasının mümkün olamayacağı üzerinde durmaktadır. Çünkü Gazâlî'ye göre, Evvel'in bilgisinin dalaleti iradesi, iradesine dalaleti ise âlemin hâdis oluşudur. Gazâlî bu durumu, sıcaklığın kendisi için zorunlu olduğu ateş ve aydınlığın kendisi için zorunlu olduğu güneş üzerinden anlatmaktadır. Mütekellim ateş ve güneşin kendileri için zorunlu olan durumları içinde zatlarını ve gayrilerini bilemeyeceklerini ifade etmektedir. Bu durumda kendini bilmeyenin ancak ölü bir şey olduğunun, filozofların burhandan uzak ve zorlamalara dayalı kabullerinin sonucunda ortaya çıktığının altını çizen Gazâlî, zaten iradesi, kudreti ve ihtiyarı olmayanın, görmeyenin ve duymayanın ancak ölü kabul edilebileceği üzerinde durmaktadır.[493]

---

[490] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.123.
[491] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.122.
[492] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.125.
[493] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.125-126.

Gazâlî'ye göre filozoflar, bilginlerin zan ve tahminlerden kaçındığı bu konuda, şaşılacak şekilde kendi nefislerine hayran olmuş ve delillerini bütün eksiklik ve yanlışlıklarına rağmen kesin bilgi kabul edip inanmışlardır.[494]

Mütekellim Yüce Allah'ın sıfatları hakkında filozoflara eleştirirlerini, Tehâfüt'teki on üçüncü mesele içinde de ilim sıfatı üzerinden, Yüce Allah'ın cüz'ilere dair bilgisi hususunda devam ettirir. Gazâlî filozofların Yüce Allah'ın cüz'iyatı bilmediği konusunda ittifak halinde olduklarına, fakat İbn Sînâ'nın bu görüşten ayrı olarak, Yüce Allah'ın cüz'iyatı küllî olarak bildiğini kabul ettiği konusuna tekrar değinerek meseleye giriş yapar ve eleştirilerini bu temel üzerine oturtur.[495]

İbn Sînâ'nın bu mesele hakkında görüşlerini onun güneş tutulması örneğinden hareketle sunan Gazâlî, filozofun güneş tutulması konusunda ortaya çıkan üç durumdan hareketle, bilginin üç değişik hal aldığı ve bu değişmenin bilenin durumunda da bir değişiklik doğurduğu görüşünü taşıması olarak açıklar.

Gazâlî'ye göre İbn Sînâ açısından bu örnekte, *tutulma öncesi*, *tutulma anı* ve *tutulma sonrası* güneş hakkındaki farklı bilgilerdir ve bu bilgilere sahip olanda da değişiklik gerektireceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Fakat İbn Sînâ Yüce Allah için, bilginin değişmesiyle bileninde değişmesinin muhal olmasından hareketle, bu durumun küllî bir bilme süreci içinde zamanın etkisi olmaksızın, zatta bir değişme gerektirmeksizin gerçekleştiğini ve hadislerin tamamı için böyle olduğunu kabul etmektedir.[496]

Mütekellim İbn Sînâ'nın buradaki maksadının Allah'ı değişmeden tenzih etmek olduğunun farkındadır.[497] Fakat Gazâlî, bunu yapmaya çalışmakla birlikte, İbn Sînâ'nın daha büyük sorunlara kapı araladığı üzerinde durmaktadır. Ona göre filozofun bu yaklaşımı şeriatları kökten yıkmaktadır. Çünkü mütekellime göre böyle bir kabul Allah'ın insanların şahıs şahıs hallerini bilemeyecekleri sonucunu doğurmaktadır.[498] Hatta ona göre, bu durum insanlara tebliğ ile sorumlu olan diğer

[494] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.126.
[495] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.127.
[496] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.126-127.
[497] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.131.
[498] Gazâlî bu konudaki açıklamasını bir örnek üzerinden vermektedir. Mütekellim bu örnekle filozofların yaklaşımları karşısında Allah'ın bilgisi meselesinin İslâm itikadı açısından kabul edilemez yönleri üzerinde durmaktadır. Gazâlî'nin bu örneği hakkında bk. Gazâlî, **Tehâfüt**, s.129.

Peygamberler ve Hz. Muhammed'in mücadelesinin de Allah tarafından bilinemeyeceği anlamına gelmektedir. Çünkü o, peygamberlerin tebliğ çabasının belirli bir şahıs için zaman bakımından bölümlenebilir olduğu üzerinde durmaktadır.[499]

Gazâlî Allah'ın objelere dair bilmesini, ezelde, halde ve ebedde hiç değişmeyerek tek bir bilgiyle bildiğini kabul etmektedir. Ona göre, İbn Sînâ'nın bilginin üç ayrı durum olarak değişiklik gösterdiğini ve bunun bilenin de durumunu değiştireceğini söylemesi ise kabul edilemezdir. Çünkü ona göre, bir kişinin sağında duran birisinin, onun soluna geçmesi hareket eden kişinin durumunu değiştirir. Fakat hareketin çevresinde gerçekleşen kişinin halinde bir değişiklik oluşturmaz. Hareketsiz durmakta olan kişi, hareket eden kişinin durumunda meydana gelen değişikliği, kendisinde bir değişme olmaksızın bilmektedir. Burada ortaya çıkan iki değişme durumu, hareket edenin pozisyonu ve sabit duranın onun değişen hali hakkındaki bilgisidir. Gazâlî burada izafet edilen şeyin, bilene dair aynı kaldığı fakat bilinene dair değişiklik gösterdiği üzerinde durmaktadır.[500]

Mütekellim bu konuda filozofların kendi sistemleri içinde tutarlı kalabilmelerinin çıkış noktasını, ya önceki filozoflar gibi küllî bilmeyi, ya da Mu'tezile'den Cehm bin Safvan gibi *Allah'ın bilgisi hâdis olan şeylerde hâdistir* görüşünü veya Kerramiyye mezhebi gibi *Allah'ın bilgisinin hâdislere mahal olduğu* görüşünü kabul etmek olarak göstermektedir. Fakat onun bu yaklaşımı kendi bakış açısından bir kurtuluş değil, sadece filozofların düşünceleri açısından tutarlılık oluşturabilecekleri bir anlamı ifade etmektedir. Bu yönüyle Gazâlî ehlisünnet için Mu'tezile ve Kerramiyye'nin yaklaşımının da kabul görmediğine değinmektedir.[501]

Gazâlî açısından bu meselenin kökeninde de filozofların âlemin kadim olduğunu kabül etmeleriyle karşılaşılmaktadır. Çünkü kadim olandan hâdis olanın sâdır olmasını kabul etmeyen filozofların sistemlerinde, aslında hâdislerin meydana gelişi yine bir kadim kabul edilen üzerinden gerçekleşmektedir ki, bu feleğin nefsi olmaktadır. Dolayısıyla mütekellim burada filozofların kadimden hâdislerin

[499] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.129-130.
[500] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.131-132.
[501] Gazâlî'nin bu konuyu ehlisünnet ekolünün yaklaşımı açısından nasıl yorumladığı hakkında bk. Gazâlî, **Tehâfüt**, s.133.

sudûrunun kabul edildiği fakat bunun uyum ve süreklilik içinde mümkün görüldüğü üzerinde durmaktadır.

Mütekellim, filozofların Allah'tan sâdır olan her şeyin lüzum ve tabiat yoluyla sâdır olduğunu kabul etmelerinin, Allah hakkında bu sâdır oluşa mani olunamayan ve mecbur kabul edilen bir durumu ortaya çıkardığını söylemektedir. Filozofların bu düşünceye karşı, Allah'ın mecburiyetten değil, kemalinin sonucu olarak bütün objelerin kaynağı olduğunun kabul edilemeyeceğini ifade eden Gazâlî'ye göre, Allah'ın kemali böylesi bir buyruk altına girmek değil, bütün objeleri bilmesiyledir. İnsanlar için, her hâdis ile bir bilginin hâsıl olmasının noksanlık veya buyruk altına girme olmadığının, aksine kemal olduğunun üzerinde duran mütekellime göre aynı durum Zorunlu Varlık'ın bilgisi için de geçerlidir.[502]

3.2.Şehristânî'nin Eleştirileri

Şehristânî filozofların görüşlerini eleştirdiği eserinde, dördüncü mesele olarak *Zorunlu Varlığın Bilgisi* konusunu ele almaktadır. Şehristânî bu meselenin girişinde öncelikle mütekellimlerin bu konudaki görüşlerini ortaya koyarken uydukları yöntemleri üzerinde durmakta ve daha sonra da filozofların metodunu açıklamaktadır. Mütekellimin bu yaklaşımıyla okuyucusunu konu hakkında bilgilendirmeyi tercih ettiği görülmektedir.[503] Meseleye bu şekilde giriş yapan Şehristânî, son olarak İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerini naklederek tartışmaya başlamaktadır. Mütekellim, daha sonra onun bu görüşleri içinde ortaya çıktığını düşündüğü tutarsızlıkları üç çelişki olarak sırasıyla sunmaktadır. Mütekellim bu bölümde İbn Sînâ'nın şahsında filozofları, Zorunlu Varlık'ı, *Akıl, Akleden ve Akledilen* ve *her varlığın ilkesi* olarak ifadelendirmeleri üzerinden yoğun olarak eleştirmektedir.

Ona göre bu mesele içindeki *ilk çelişki*, İbn Sînâ'nın Vacib'ül-Vucud'u akıl, akleden ve akledilen olarak ispatlama gayretiyle yaptığı açıklamaların sonunda, bu durumun Zorunlu Varlık'ı değerlendirmede iki misli olmasını gerektirmediği yönündeki ifadesidir.

---

[502] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.134-135.
[503] Mütekellimin bu bölümdeki açıklamaları için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.44-46.

Mütekellime göre *ikinci çelişki* ise İbn Sînâ'nın Vacib'ül-Vucud'u her varlığın ilkesi kabul edip, bu yüzden de O'nun ilkesi olduğu şeyleri kendi zâtından dolayı aklettiği görüşlerinde ortaya çıkmaktadır.

Şehristânî bu yaklaşım çerçevesinde, Vacib'ül-Vucud'un önce yoktan yarattığının ve daha sonradan aklettiğinin anlaşıldığını fakat bu görüşün ardından yine İbn Sînâ'nın Vacib'ül-Vucud'un akletmesi ve bilgisinin *infiali(edilgen)* olmayıp *fiili(etken)* olduğu yönündeki görüşlerinin birbiri ile çeliştiği üzerinde durmaktadır. Ayrıca bu ifadenin Vacib'ül-Vucud'un önce aklettiği sonra yoktan yarattığı sonucunu ortaya çıkardığını düşünen Şehristânî bu düşüncesinde de, İbn Sînâ'nın yine kendi içinde tutarsızlığa düştüğü görüşünü filozofun diğer bir ifadesiyle sunmaktadır.

Ona göre İbn Sînâ'nın Vacib'ül-Vucud'un akletmesi, O'nun yoktan yaratması ve O'nun yoktan yaratması da O'nun akletmesinin kendisi olduğu görüşü, konuyu filozof açısından daha da içinden çıkılmaz bir hale getirmektedir. Burada İbn Sînâ'nın akıl ve yaratma arasında ortaya çıkan ikiliği kaldırmayı hedeflediğini düşünen Şehristânî'ye göre bu durum sözcükte ve anlamda açık bir çelişki olarak kalmaktadır.

Mütekellime göre *üçüncü çelişki* ise İbn Sînâ'nın aklı bir ifadesinde olumlu bir durum olan *yaratma,* bir diğer ifadesinde ise olumsuz bir durum olan *soyutlama* olarak yorumlamış olmasıdır. Bu durum Şehristânî için çok şaşırtıcı bir tutarsızlık kabul edilmektedir.[504]

Şehristânî gördüğü çelişkileri bu sıralama ile ortaya koyduktan sonra eleştirilerini sunmaya başlamaktadır. Burada onun öncelikle Zorunlu Varlık'ın filozof tarafından *Akıl, Akleden ve Akledilen* olarak nitelendirilmesi üzerinde durduğunu görülmektedir. Şehristânî'ye göre bu düşüncelerinde İbn Sînâ Vacib'ül-Vucud'un zâtı hakkındaki değerlendirmelerinde büyük bir hataya düşmüştür. Bu hata mütekellime göre O'nun(Vacib'ül-Vucud) zâtı hakkında çokluğun gerekli kılınması, *yani apaçık bir teslistir.* Şehristânî bu durumun Hıristiyanların tek tek unsurlar bakımından gerekli görmeleri ile oluşturdukları teslise benzediği üzerinde durmaktadır.

[504] Mütekellimin bu mesele içinde kendisi açısından sunduğu çelişkiler için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.46-47.

Yüce Allah'ın böyle bir nitelemeden, *üçün üçüncüsü olmaktan münezzeh olduğunu* ifade eden Şehristânî, İbn Sînâ'nın apaçık bir teslisi ortaya koyan değerlendirmelerinin ardından, bu durumun zatta iki şeyi zorunlu kılmadığı yönündeki mazeretinin ise *faydasız* olduğunu düşünmektedir. Şehristânî filozofların bu tutumlarını da Hıristiyanların teslisi açıklamalarına benzetmektedir.[505]

Mütekellim İbn Sînâ'nın varlığın mahiyeti hakkındaki görüşlerine de değinmektedir. Ona göre İbn Sînâ mahiyet olarak soyutlamayı ifade etmektedir. Bu soyutlama, varlığın akledilmesini, akledilme ise yoktan yaratmayı karşılamaktadır. Buradan hareket eden mütekellime göre, ortaya çıkan varlık, mahiyet, soyutlama, akletme ve yoktan yaratma ifadeleri eşanlamlıdır ve birbirinin yerine kullanılabilir. Böylece soyutlamanın, İbn Sînâ için yoktan yaratma olduğu sonucuna ulaşan Şehristânî, filozofun bu yaklaşımına itiraz etmektedir. Çünkü bu ifadelerin her birinin farklı anlamlara dalalet ettiği üzerinde durur ve meydana gelen çokluğa işaret eder. Mütekellim akledilmenin cisimde de, mahiyette de suret gerektirdiğine dikkat çekmektedir. Fakat Yüce Allah akledilen bir suret sahibi olmaktan münezzehtir. Çünkü ona göre Yüce Allah, bilen ve bilinenin ötesindedir.[506]

Mütekellimin burada mahiyet konusundan hareketle, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık için Akleden ve Akledilen ifadelerini eleştirdiği görülmektedir. Ona göre, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın bilen olduğunu ispatlamak için, bilinebilir olmasını delillendirmekle işe başlaması, hata doğuran çelişkilerden biri olarak kabul edilmektedir. Çünkü mütekellime göre Zorunlu Varlık bilen ve bilinen olmanın ötesindedir. Ayrıca akledilen olmak da, akleden olmak da O'nun hakkında asla kabul edilemeyecek birçokluğu doğurmaktadır. Onun için bu çokluk aklederliğin ve akledilirliğin suret sahibi olmayı gerektirmesiyle ortaya çıkmaktadır.

---

[505] *"Değerlendirmenin çokluğu hakkında, bunun zatta iki şeyi zorunlu kılmadığı şeklindeki mazeretinin, kendisine (İbn Sînâ'ya), hiçbir faydası yoktur. Çünkü O'nun(İbn Sînâ) mazeretini doğru kılan şeyin kendisi, öyle ki bu, ikiliği olumsuzlasa bile, bu iki şeyi ortaya çıkarmaktadır. Bunlar, a) O'nun (Zorunlu Varlık) soyut bir mahiyete sahip olması ki, bu da kendi zâtıdır ve b) O'nun (Zorunlu Varlık) soyut mahiyetinin Kendisine ait olmasıdır. Bu kendi zâtında değerlendirmelerin çokluğunun bulunduğu bu şeyin ta kendisini ortadan kaldırır. Öyleyse ona (İbn Sînâ) ne oluyor da üç değerlendirme olarak açıklıyor ve daha sonra da bu yorumla ortadan kaldırıyor. Onları ortadan kaldırması niçindir? Bu tıpkı Hıristiyanların İlâhî unsurlarla Hıristiyanlığı açıklamaları ve daha sonrada onu, "cevherlik bakımından bir, unsurlar bakımından üç." diyerek cevherlik bakımından birleme(tevhit) yoluyla bu yorumu ortadan kaldırmaları gibi değil midir?"* Mütekellimin ifadeleri için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.47.

[506] Şehristânî, **Musâra'a**, s.48.

Şehristânî'nin bu meseleyle ilgili olarak üzerinde durduğu bir diğer sorun da, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık hakkındaki*(akledilen olduğu yönündeki)* görüşlerine rağmen, bir maddede olduğu zaman akledilmemesini nasıl mümkün kabul edebildiğidir. Mütekellim burada, Zorunlu Varlık'ın kendisine ait olan yüceliğin, herhangi bir şeye yerleştirilmekten münezzeh olduğu eleştirisini sunmaktadır.[507]

Mütekellim buradan hareketle konuyu filozofların bilgi meselesindeki tavırlarına getirir ve *tümel-tikel* bağlamında onların görüşlerini değerlendirmeye başlar. Şehristânî'ye göre filozoflar, önce bilginin tümel olması durumunu ele aldılar ve bu durumda *etken/fiili kabul* edilemeyeceği sonucuna vardılar. Daha sonra bu bilginin tikel olmasını ele aldılar ve tikel bilginin de bilinenin değişmesiyle değişmesi gerektiği sonucuna ulaştılar.

Şehristânî, kendi düşüncesini yine İbn Sînâ'nın *Akıl, Âkil ve Mâkul* ifadelerinden hareketle, eleştirel biçimde sunmaktadır. Mütekellim burada İbn Sînâ'nın *O bir maddede bulunmadığında bir akıl olmalıdır, yani bilgi ve bilen olmalıdır* sözünden bir gerekli kılmanın ortaya çıktığı düşüncesindedir. Ona göre buradaki durum maddeden soyutlamanın olumsuz bir sıfat olmasındandır. Fakat onun üzerinde durduğu asıl konu, *maddenin bir şeyden olumsuzlanması onun bilen/akil ve bilgi/akıl olmasını neden gerekli hale getirdiği* sorusuyla kendisini gösterir. Mütekellim burada çıktığını düşündüğü mecburiyeti, daha önce de üzerinde durduğu görülen, Allah'ın yüceliğine layık olmayan bir durum olarak ifade eder.[508]

Onun bu yaklaşımında filozoflara yönelttiği soruları ve eleştirileri görülebilmektedir. Buna göre Şehristânî, *çokluk neden Zorunlu Varlık'da değil de, ilk akılda ortaya*

---

[507] *"Kendi ululuğunun herhangi bir şeye yerleşmesinden münezzeh olan O (Allah), Kendisi tarafından yerleştirilenden 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."* Mütekellimin ifadeleri için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.49.

[508] *"Bu durumda biz şunu söyleriz: Sen (İbn Sînâ) kendi zâtında Zorunlu Varlığın bir akıl, bir akleden ve bir akledilen olmasından dolayı O'ndaki pek çok görüşleri onayladın. Yine sen İlk Aklın kendi zâtında mümkün, kendisinin dışındaki başka bir şeyle zorunlu olduğu görüşleri de onayladın. Aynı zamanda O, soyut olduğu için bir akıldır. Çünkü O'nun akıl oluşu, zati olarak kendisine ait olduğu için ve O'nun mahiyetinin de kendisinin dışındaki başka bir şeyde bulunmayan bir mahiyete sahip olduğu için, kendi zâtından dolayı bir akleden ve bir akledilendir. Zira kendisinin dışındaki başka bir şeyden elde edilen şey, onun mahiyeti değil varlığıdır. Şayet bu görüşler, Zorunlu Varlık'ın zâtında bir çokluğu gerektirmezse, bu niçin -tıpkı bir olumsuzlamanın başka bir olumsuzlama olması gibi, bir nispetin de başka bir nispet olması gibi İlk Akıl'da çokluğu zorunlu kılsın? Bu İlk Akıl'da çokluğu gerekli kılarsa, çokluk Zorunlu Varlık'ta da gerekli kılınsın. Bundan şu çıkar: Bireylerdeki çokluk yoktan yaratma (ibda') ve icat (ihtira') yoluyla doğrudan Zorunlu Varlık'a izafe edilebilirler. O'ndan onların ortaya çıkışı, çokluğu gerekli kılmazsa, aksi halde onlar Zorunlu Varlık'a izafe edilemediği gibi, aynı şekilde İlk Akla da izafe edilemezler. Bu kesinlikle cevabı olmayan bir şeydir."* Şehristânî, **Musâra'a**, s.50-51.

çıkıyor? sorusunu sormaktadır. *Zorunlu Varlık ile ilk akıl arasındaki bunca nispete rağmen neden çokluk ilk akılda bir zorunluluk olarak kabul edilmektedir?* Bununla bağlantılı olarak, *bilinen bilenin zâtında bir değişmeyi gerekli kılıyorsa, tümelin varlığındaki zorunluluğa, varlık bulabilmek için zorunluluk bağı ile bağlı ve böylece kendisi de zorunlu olan ilk akıl, tikellere varlık verirken bunu nasıl bir bilgi ile gerçekleştirmiştir?* Çünkü İlk Akıl zorunluluk bağıyla Zorunlu Varlık'a bağlıdır. Zorunlu Varlık'ın bilgisi ise tümeldir, yani değişmezdir. Bu halde, İlk Akıl'da tümel bilgiye sahiptir. *O zaman tümel bilgi sahibi, yani tikellere dair özelliklerin bilgisine sahip olmayan İlk Akıl, oluş-bozuluş âleminin tikellerine dair bir bilgiye sahip olmaksızın, tikelleri nasıl mevcut hale getirmiştir?* Yani tümel bilgi sahibi olarak, *nasıl olmuşta varlığın tikeller olarak meydana gelişinde maddeye özel suretler vermiştir?* Ayrıca tümel bilgi sahibi olarak İlk Akıl bunu gerçekleştirmiş ve onun açısından bir değişme söz konusu edilmemişse, *onun zorunluluğunu kendisinden aldığı ve tümel bilgi sahibi olan Zorunlu Varlık için neden bu değişme/çoğalma durumları söz konusu edilmiştir?*

Mütekellim bu mesele bağlamında da *Bir'den ancak Bir çıkar* önermesi ile karşılaşıldığına işaret etmektedir. Mütekellim filozoflar açısından, *Bir olandan çokluğun çıkmasının Bir'in zâtında çokluk doğuracağını* düşündüklerine değinmektedir. Fakat aynı durumun, İlk Akıl açısından geçerli olmadığı ve ondan çokluğun çıkmasının mümkün görülmesinin ise mütekellim için açıklanması gerektiği düşünmesine rağmen kesin bir cevap verilmeden bırakıldığı görülmektedir.

Şehristânî bu mesele içindeki eleştirilerine İbn Sînâ'nın *"O her var olanın ilke'sidir, O ilkesi olduğu şeyleri zâtından dolayı akleder."* cümlesi üzerinden devam ettirir. Burada meselenin başında, çelişki olarak ifade ettiği ve kendisi açısından ortaya çıktığını düşündüğü tutarsızlığı açıklayıcı bir şekilde tekrar ele alarak sunar. Onun açısından sorunun kaynağı akletme ve yaratma fiillerinin İbn Sînâ açısından ne anlamda ve nasıl kullanıldığıyla alakalıdır. Çünkü o, İbn Sînâ'nın bu sözcüklerden tam olarak neyi kastettiğinin anlaşılamadığını düşünür.[509]

[509] Şehristânî, **Musâra'a**, s.51.

Mütekellim İbn Sînâ'nın ifadesi üzerinden bu iki fiille ilgili ihtimalleri sıralayarak durum üzerine değerlendirmelerde bulunmakta ve kendisi açısından ortaya çıkan tutarsızlığı tüm yönleriyle ifade etmektedir.

Mütekellim buna göre *Zorunlu Varlık'ın önce akledip sonra mı yoktan yarattığı* sorusunu sormaktadır. Şehristânî'ye göre bu durumda, yaratılanın herhangi bir şey olduğu veya O'nun o şeyi yaratana kadar o şeyin takdiri bir şey olduğu sonucunun ortaya çıktığına işaret eder. Mütekellim bu sonuca itiraz ederek, Zorunlu Varlık'ın herhangi bir şeyle veya o şeyin takdiriyle birlikte olmaktan münezzehliğini belirtir. Şehristânî bu durumla ilgili olarak *ikinci* bir soruyu *Zorunlu Varlık'ın önce yaratıp sonra mı aklettiği şeklinde sorar.* Mütekellime göre bu durum, O'nun yaratmasının *etken* olmayıp *edilgen/infiali* olması sonucunu doğurmaktadır. Mütekellimin bu bağlamdaki *son* sorusu ise *Zorunlu Varlık'ın, akletmesi ve yaratmasının aynı ve birlikte mi* olduğudur. Ona göre Zorunlu Varlık aklettiği şeyi yaratmaz, yarattığı şeyi de akletmez. Bu sebeple de, İbn Sînâ'nın *O ilkesi olduğu şeyi zâtından dolayı akleder* sözü de mütekellim açısından geçersiz hale gelmektedir.

Şehristânî'ye göre bu ifadenin doğru kabul edilmesi pek çok sıkıntıyı ortaya çıkarır ki, bunlardan birisi, *Zorunlu Varlık'ın zâtını akletmesiyle, zâtını yarattığıdır.* Burada bir diğer sıkıntı olarak Şehristânî, İbn Sînâ'nın kendi düşünceleriyle bağdaşmayan *yaratmanın tümel de, tikel de olabileceği sonucunun ortaya çıkmasıdır.* Ayrıca bu ifadeyle birlikte ona göre İbn Sînâ'nın *O her varlığın ilkesidir, bu yüzden O ilkesi olduğu şeyi kendi zâtından dolayı akleder* ifadesi de geçersiz olmaktadır.

Mütekellim bu ifadenin kabul edilemeyeceğine daha önce de değinmektedir. Onun bu ifadeye tekrar yer vermesi, burada İbn Sînâ'nın düşüncesine aykırı olarak ortaya çıktığını düşündüğü, türlerin tümel bir şekilde akledilerek yaratıldığı tutarsızlığını açıklama gayesi taşımasıyla açıklanmaktadır.[510]

---

[510] *"Bunun değerlendirmesi şöyle olacaksa,"O her var olanı akleder, bu yüzden O aklettiğini akleder"; bu bir tutarsızlıktır. Yine onlar arasında şu da vardır: Bu onun, 'O eksiksiz/tam var olanları (sabit varlıkları) kendi özleriyle ('ayan) akleder ve oluş ve bozuluşu da türleri vasıtasıyla ve o türler vasıtasıyla da bireyleri akleder' görüşünü geçersiz kılar. Çünkü özler ('ayan) ve bireyler yaratılır, fakat türlere gelince onlar yaratılmayıp sadece akledilirler. Şayet akletme ve yaratma eşanlamlı kelimelerse, yani biri diğerinin yerine geçebiliyorsa, türler, türler vasıtasıyla, tümel bir şekilde akledildiğinden dolayı, tümel bir şekilde yaratılmış olur. Oysaki bu adamın (İbn Sînâ) görüşü değildir."* Mütekellimin ifadeleri için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.51,52.

Bu değerlendirmelerinden sonra o, sözü İbn Sînâ'nın *O'nun bu değişen şeyleri değişmeleriyle birlikte akletmesi mümkün olamaz* ifadelerine getirmektedir. Ona göre İbn Sînâ için burada da bir çelişki söz konusudûr. Şehristânî, çelişkinin sebebi olarak İbn Sînâ'nın, *Zorunlu Varlığın tam var olanların kendi özleri için ilke olması mümkün olursa, onların değişmeleriyle değişmeksizin değişenleri akleden olması mümkün olur* ifadesini sunmaktadır. Burada İbn Sînâ'nın *İlk Aklın aracılığı olmadan özleri ile beraber tam var olanların ilkesi olmaz* açıklamasından hareketle mütekellim, Zorunlu Varlık'ın tek bir şeyin ilkesi, akledeni ve bunun vasıtasıyla da özleriyle birlikte tam var olanları akleden ve yaratan olduğu sonucuna varmaktadır.

Şehristânî İbn Sînâ açısından, türler ve bireyler için de durumun aynı olduğu üzerinde durmaktadır. Mütekellim bu anlamda İbn Sînâ'nın, Zorunlu Varlık'ın önce türleri aklettiği ve sonra da onlar aracılığıyla bireyleri aklettiği düşüncesini ifade etmektedir. Ona göre burada açığa çıkan sonuç, Yüce Allah'ın yaratması ile filozofların varlığı açıklamak için kullandıkları akletme temelli sudûr nazariyesi arasındaki farklılık olarak sunulmaktadır. Öte yandan buradaki zorunluluk, nedenleri, nedenler ise vasıtaları gerektirir bir silsile ortaya çıkarmaktadır ki, onun başından beri eleştirdiği durum da tam olarak burada kendisini göstermektedir.

Mütekellim bu mesele içinde İbn Sînâ'nın tikellere dair bilgiler hakkındaki açıklamalarını da incelemektedir. Buna göre mütekellim, filozofun tikellerle ilgili bilginin tikellerin değişmesiyle değiştiği ve oluş-bozuluşla ilgili bilgi için de aynı durumun söz konusu olduğunu düşündüğü için, bu durumdan tümellerle ilgili bilginin ispatı yoluyla kaçmaya çalıştığını[511] ifade etmektedir.

Şehristânî kesin bir dille tikellerin zaruri ve tabii olarak tümellerin altında sıralandığını kabul ettikten sonra bu durumun Zorunlu Varlık için bir değişme gerektirmediği üzerinde durmaktadır. Yani mütekellime göre tikellerin, tümellerin altında bulunması, Zorunlu Varlık için onların bilinemeyeceği anlamını doğurmaz. Mütekellim bu meseleye güneş tutulması örneğini vermektedir. İbn Sînâ'nın bu örneğin bir benzerini vererek değişmenin gereklerinden kurtulduğunu zannettiğini söyleyen Şehristânî'ye göre burada İbn Sînâ için kurtuluş yoktur. Çünkü Yüce Allah,

[511] Şehristânî, **Musâra'a**, s.52.

güneş tutulması süreci içindeki birçok tikel bilgiden ve bu bilgilerin süreç içinde uğradığı değişimden haberdardır. Fakat bu durum O'nun için ne değişmeyi, ne de çokluğu gerektirecek bir durum değildir. Çünkü Yüce Allah, mümkün varlıklar için söz konusu olabilecek oluş-bozuluş âleminden tamamen bağımsızdır.[512] Onun bu yaklaşımı, daha önce de değinilen aşkıncı tavrının devamı olarak yansımaktadır. Öte yandan ilk olarak İbn Sînâ tarafından kullanılan güneş tutulması örneğinin, daha sonra kendisini eleştiren mütekellimler tarafından tam tersi yönde bir delil olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu anlamda Gazâlî ve Şehristânî bu argümanı aynı amaç için fakat farklı açıklamalarla incelemektedirler.

Mütekellim eleştirilerinden sonra kendi görüşlerini ve İbn Sînâ'nın düşüncelerini karşılaştırılmak üzere *Yüce Meclise* havale etmektedir. Ona göre bu değerlendirmelerin sonucunda, İbn Sînâ'nın düşüncelerinin yakînî/kesin bilgiler olmayıp müsellemât ve meşhurattan ibaret olduğu görülecektir. Şehristânî İbn Sînâ'nın bu mesele içinde karşılaştığı sıkıntıların asıl nedeninin ise konuyu açıklama noktasında uyguladığı yönteminden kayaklandığı üzerinde durmaktadır. Burada onun daha önce değindiği ve İlâhiyât ilimleri için filozofların delillerinin ve yöntemlerinin, hatalı ve eksik olduğu kanaatine tekrar işaret ettiği görülmektedir. Şehristânî bu bağlamda İbn Sînâ'nın İlâhiyât konularında mütekellimlerin yöntemlerinin kullanılmadan başarılı olunamayacağı üzerinde durmaktadır.[513]

Yüce Allah'ın bilgisi konusunda mütekellimlerin delil getirme yöntemlerinin kullanılmasının daha doğru olduğunu da bir örnekle anlatmaya çalışan Şehristânî, bu örnekte filozofların Yüce Allah'ın her şeyi kuşatıcı bilgisi hakkında doğru görüşü sonuç olarak ifade edebildikleri fakat delileriyle bunu ispatlamaktan aciz oldukları kanaatini taşıdığını göstermektedir.

---

[512] *"Bunun bir örneği, özel bir vakitte belirli bir güneş tutulmasının olacağının bilgisinin, güneş tutulması anında olan bilgi olmamasıdır. Bu, geçmişteki bir güneş tutulmasında olan bir bilgide değildir. O halde 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 Sînâ, bu örneğin bir benzeriyle, değişmenin gereklerinden kurtulduğunu zannetti; "fakat bundan kurtuluş yoktur."* Mütekellimin ifadeleri için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.52,53.

[513] Şehristânî, **Musâra'a**, s.53.

Şehristânî bu durumu *"Balmumu üzerine, nakşedilmiş bir mührü basan bir kimsenin durumunda -ki bu nakış balmumu üzerinde belirmektedir- nakşın güzelliğinden mührü vuran kimsenin bilgisi çıkartılamaz. Belki de o kimse nakşı bilmez; bilakis nakış ondan zaruri ve tabii bir şekilde ortaya cıkmış olabilir. Nakşeden kimse, mührü vuran kimse değildir. Bu yüzden sen (İbn Sînâ) halen daha kendi yöntemin hususunda istediğin/ sorunsallaştırdığın makamdan/konumdan uzaksın."*[514] cümleleriyle ortaya koymaktadır.

Mütekellim Vâcibü'l-Vücûd'un bilgisi için, İbn Sînâ'nın bilgi hakkındaki tikel ve tümel sınıflandırması ve bilginin tasavvur ve tasdik olarak kabulü üzerinden bir sonuca varılabileceğine itiraz etmektedir. Çünkü ona göre Vâcibü'l-Vücûd'un bilgisi sadece bu nitelendirmelerle zorunlu tutulmanın üstündedir. Şehristânî'ye göre burada eski filozofların İbn Sînâ'ya etkisi görülmektedir. Mütekellim İlk Aklın durumunu da bu konu içinde değerlendirir ve zâtını akletmesinin Zorunlu Varlık'ın bilgisinin gereklerinden kabul edilmekle, sadece zâtını bilmekten ibaret olduğu sonucunun ortaya çıktığını ve bunun asla kabul edilemez olduğunu ifade etmektedir.[515]

Şehristânî bu mesele içinde son olarak İbn Sînâ'nın, şeyler vasıtasıyla şeyleri bilmesinin Vâcibü'l-Vücûd'un bilgisini *infiali/edilgen* kılacağı için mümkün olmadığı yönündeki görüşlerini değerlendirir. Burada mütekellim, Zorunlu Varlık'ın eşyaya dair bilgisinin, oluşundan önceye mi, oluşuyla birlikte mi yoksa sonrasına mı ait olduğu ve bilgi ile bilinenin birbirine nasıl tabi olması gerektiği üzerinde durur. İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın bilgisini *etken/fiili* kabul etmesi, onun açısından Zorunlu Varlık'ın şeyleri oluşlarından önce ve sonra bilemeyeceği, sadece oluşları ile sınırlı bir bilginin ortaya çıkacağı neticesine vardırır.

Mütekellim buradan hareketle Zorunlu Varlık hakkında ortaya çıktığını düşündüğü değerlendirmesini birkaç açıdan sunmaktadır. Buna göre Zorunlu Varlık kendi zâtını bilmez, öyleyse zâtını yaratamaz veya şeylere ilişkin bilgisi *etken/fiilidir* ve kendi zâtıyla ilgili bilgisi *edilgen/infialidir*. Böylece Zorunlu Varlık'ın kendi zâtına dair bilgisi, kendi zâtının bilgisi değildir ve kendi zâtıyla ilgili bilgisi de Zorunlu Varlık'ın eşyayı bilmesi değildir. Şehristânî için İbn Sînâ'nın görüşlerinden hareketle

[514] Şehristânî, **Musâra'a**, s.53.
[515] "*O'nun bilgisi, tümel veya tikel olmaktan daha yücedir veya O, bilgisiyle, kendi zâtının dışındakileri en yüce şekilde bilir."* Mütekellimin ifadeleri için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.54.
[515] "*O'nun bilgisi, tümel veya tikel olmaktan daha yücedir veya O, bilgisiyle, kendi zâtının dışındakileri en yüce şekilde bilir."* Mütekellimin ifadeleri için bk. Şehristânî, **Musâra'a**, s.54.

vardığını düşündüğü bu sonuçlar insanı hayrete düşürücü ve kabul edilemez bir durumdur. Mütekellim bu durumu *"hayretler içinde bırakan bu durum ne kötüdür!"*[516] cümlesiyle ifade etmektedir.

Şehristânî bu bölümdeki meseleleri de inceleyip açıkladıktan sonra kendisince hakikatin ne olduğunu ayrı bir başlık altında sunmaktadır. Burada onun açıklamalarına, peygamberlerin bu konudaki yaklaşımlarının insanları Yüce Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında, araştırma yapmak ve tartışmaktan men ettiğini söyleyerek başladığı görülmektedir. Mütekellim, Yüce Allah'ın bilgisi konusunun Kur'an-ı Kerim'de apaçık ifade edildiğini *"O'ndan ne yerde nede gökte zerre ağırlığınca bir şey kaçmaz.";*[517] *"O sır olanı da ve daha gizlisini de bilir.";*[518] *"Onların geçmişleri ve gelecekleri hakkında ne varsa hepsini bilir.";*[519] *"Gaybı ve şahadeti bilendir.";*[520] *"Gözlerin hain bakışını da bilir ve sinelerin gizledikleri şeyi de bilir.";*[521] birçok ayetle sunmaktadır.

Ona göre bu mesele hakkında bunca delil, Yüce Allah'ın *tümel-tikel, oluş-bozuluş* ve bunların dışındakileri de aralarında bir ayrım yapmaksızın bilen olduğunu göstermektedir. Ayrıca Şehristânî, *duaların, yakarışların ve ibadetlerin de* Vâcibü'l-Vücûd tarafından emredilmesinin, Zatının *işiten, gören ve karşılık veren* olmasına delalet ettiğini ifade etmektedir. Onun için bu durum Vâcibü'l-Vücûd'un tümeller ve tikellerle ilgili bilgisinden dolayıdır. Bununla birlikte mütekellim, Vâcibü'l-Vücûd'un bilgisinin tümel ve tikel kısımlarının üzerinde daha büyük bir kapsayıcılıkta olduğunu ifade etmektedir. Şehristânî, Allah Teâlâ'nın yarattıkları içinde de bu sıfatlara, aklın tümeli, hissin de tikeli idrak edebilmesi açısından sahip olanların varlığı üzerinde durmaktadır. Fakat Yüce Allah'ın bilgisinin bir bütün olarak, hem akıldan hem de histen daha üstün olduğunu ifade etmekte ve bu düşüncesini Kur'an'dan bir ayet ile sunmaktadır.[522]

Mutekellim burada filozofların Zorunlu Varlık hakkındaki, *Zâtı bakımından değil eserleri bakımından idrak edilebileceği* görüşlerine yer vermektedir. Şehristânî

---

[516] Şehristânî, **Musâra'a**, s.55.
[517] Yunus Suresi, 10/61
[518] Ta-ha Suresi, 20/7
[519] Bakara Suresi, 2/255
[520] En'am Suresi, 6/73
[521] Mu'min Suresi, 40/19
[522] "*Gözler O'nu görüp idrak edemez, O ise, bütün gözleri idrak eder ve O latiftir, habirdir."* Ta-ha Suresi, 20/7

açısından varlıkların Zâtı idrak edebilmesinin ölçüsü ise yine onların yaratılışlarında yerleştirilmiş olan eserdir. Ona göre bu eser, Zorunlu Varlık'ın o şeylere kendi tabiatlarında taşıyabilecekleri ve Zâtı bulabilecekleri kadarı ile doğuştan ihsan edilmiş bir öz olduğunu ifade edilebilir. Mütekellim bu açıklamalardan sonra insanlar, melekler ve hayvanlar arasında bir değerlendirme yapar ve insanın Allah'ın sanatından ve lütfünden payının daha çok olduğu için bilgisinin de daha kuvvetli, tespihinin de daha kapsamlı olduğunu söyler. Bu ifadelerinden sonra o, hiçbir varlığın Allah Bari Teâlâ'nın var olanlar hakkındaki bilgisine sahip olamayacağı üzerinde durmaktadır.

Bir tümel hakkındaki kavrayışın, diğer bir tümeli veya bir tikel hakkındaki kavrayışın da, diğer bir tikeli kavramaktan Allah Teâlâ'yı alıkoyamayacağını söyleyen mütekellim, bunların ilişkisinin eşit olduğunu ifade etmektedir. Buradan hareketle Şehristânî, *önce, sonra* ve *birlikte* gibi zaman hükümlerinin Allah Teâlâ'nın bilgisi hakkında eşit olduklarını açıklamaktadır.

Mütekellim İbn Sînâ'nın güneş tutulması örneğinde Vâcibü'l-Vücûd'un bilgisini tümel kabul ederek, zamana ait olmaktan çıkaramadığı üzerinde durmaktadır. Şehristânî Allah Teâlâ'nın bilgisinin daha yüce olduğu için böyle tasavvur edilemeyeceği ve *şöyle olursa, şöyle olur* şeklindeki önermelerle şart konulamaz olduğu vurgusunda bulunmaktadır.[523]

Şehristânî meseleyi açıklarken de üzerinde durduğu İbn Sînâ'nın akletmeyi ve bilgiyi farklı yerlerde maddeden soyutlama, bazen de yaratma olarak yorumlamasını bu bölümde de şaşırtıcı olarak gördüğünü ifade etmektedir. Bu şaşırtıcılık onun açısından iki durumda ortaya çıkmaktadır. Mütekellim bu durumların *ilkini, maddeden soyutlanan şeyin etken olması nasıl tasavvur edilebilir* sorusuyla sunmaktadır. Şehristânî soyutlamanın anlamda olumsuzlama olduğunu yani Zorunlu Varlık'ın maddede bulunmaması anlamına geldiğini düşünmektedir. Bu durumların *ikincisini etken ise bir var olan ve fiil gerektirmekle o bilgi nasıl tümel olabilir* sorusuyla ifade etmektedir. Mütekellim burada tümel bilginin dış dünyada bulunamaz olduğuna değinmektedir.

[523] Şehristânî, **Musâra'a**, s.56, 57.

Tüm bu şaşırtıcı durumların ve soruların Şehristânî'ye göre ortaya çıkardığı sonuç Allah Teâlâ'nın bilgisinin her iki kısımdan da üstün ve her iki yönden de yüce olduğudur. Allah Teâlâ'nın bilgisi, tümeller ve tikeller, değişen zamanlar ve mekânlarla ilişkisi açısından ona göre tek bir ilişkidir. Bu durumu açıklamanın en iyi yolu mütekellim için Kur'an'ın *"Yaratmış olan zat bilmez mi? O latif ve Habir olandır."*[524] ayetiyle mümkündür.[525]

Mütekellim son bölümde insan ve melek açısından ortak isimlendirilmeleri üzerinde durarak konuşma ve düşünmenin isnadı ve akıl örneğini verir. Burada o, meleklerin tanım ve kıyas yoluyla tasavvur ve tasdik üzerinden şeyleri akledemez olduklarına ve bunların dışında bir akletmeleri olduğuna işaret etmektedir. Şehristânî burada *"Öyleyse tüm kısımlardan daha yüksek bir bilgi hakkında senin fikrin nedir? Öyleyse 'O tümeldir veya tikeldir' denilir mi?"*sorularını sormaktadır. Mütekellim bu bölümün sonunda Salihlerin Allah Teâlâ'ya dualarından olduğunu söyleyerek bir bölüm aktarmakta ve diğer meseleye geçiş yapmaktadır.[526]

3.3.Mütekellimlerin Karşılaştırılması

Bu bölümdeki inceleme sonunda Zorunlu Varlık'ın bilgisi konusunda mütekellimlerin filozoflara yönelttikleri eleştirilerinin birbirinden çok farklı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu konuda Gazâlî ve Şehristânî'nin özellikle filozofların varlık tasnifi ve Zorunu Varlık-âlem ilişkisi üzerinde durdukları görülmektedir. Mütekellimlerin bu tutumlarında daha önce de işaret edilen, filozofların varlık ve bilgi arasında kurdukları sistematik düşünce yapılarının belirleyici özelliğe sahip olduğu görülmektedir.

Gazâlî ve Şehristânî Yüce Allah'ın bilgisinin varlığın tamamını kuşattığını kabul etmektedirler. Mütekellimler Zorunlu Varlık'ın bilgisinin filozofların cüz'ileri kapsamadığı veya cüz'ileri küllî olarak kapsadığı düşüncelerini ise reddetmektedirler. Gazâlî bu durumun Yüce Allah için noksanlık anlamı doğuracağı

---

[524] Mülk Suresi, 67/14

[525] Şehristânî, **Musâra'a**, s.57.

[526] *"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.'"* Şehristânî, **Musâra'a**, s.58.

üzerinde durmakta ve bu yüzden şeriatın esasları ile bağdaşmayacağı eleştirilerde bulunmaktadır. Şehristânî ise Gazâlî ile aynı yaklaşımı devam ettirmekle birlikte, Yüce Allah'ın bilgisinin insanın veya meleklerin bilmesi ile karşılaştırılamayacak bir aşkınlığa sahip olduğu üzerinde durmaktadır. Şehristânî bu konuyu en ayrıntılı şekilde taştırmakta ve kendi düşüncelerini İbn Sînâ'nın ifadelerinde doğduğunu düşündüğü çelişkiler üzerinden sunmaktadır.

Mütekellimlere göre filozofların bu konudaki en büyük hataları yöntemlerinden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda onlara göre İbn Sînâ'nın çelişkilerinin temelinde de önceki filozoflara uyma düşüncesi yatmaktadır. Gazâlî ve Şehristânî bu konuda mütekellmlerin yöntemini filozoflardan daha doğru bulmaktadırlar. Buna göre mütekellimler, Yüce Allah'ın bilgisi konusunda tikel ve tümelden söz edilemeyeceğini, çünkü O'nun bilgisinin bu tür zorunluluklar ile nitelendirilemeyeceğini ifade etmektedirler.

Gazâlî bu konuda filozofların şeriatın sınırları dışına çıktıkları sonucuna varmaktadır. Mütekellime göre bu durum onların açık ifadelerinden varılabilecek kesin bir hükümdür. Şehristânî'nin ise hüküm verme konusunda Gazâlî gibi açık ifadeler kullanmamakla birlikte, özellikle filozofları teslis ile bağ kurarak eleştirmesi ve konu hakkındaki yaklaşımını Kur'an'dan sunduğu ayetler ile sürdürmesi, mütekellimin Gazâlî'den çok da farklı bir tutum içine girmediğini akıllara getirebilmektedir. Ayrıca Şehristânî'nin, Gazâlî'nin de üzerinde durduğu, kulları olarak insanların emir ve yasaklarına uygun hareket edip etmedikleri hususunun da ancak Yüce Allah'ın her şeyin bilgisine sahip olmasını gerekli kıldığından hareketle, ceza ve mükâfatın adalete uygun şekilde gerçekleşeceği vurgusunda bulunduğu görülmektedir.

4. Gazâlî'nin Şehristânî'den Farklı Meselelerdeki Eleştirileri ve Tehâfüt'te Filozoflar Hakkında Vardığı Hüküm

Gazâlî Tehâfüt'te Şehristânî'den farklı yönlerde de filozofları eleştirmektedir. Mütekellimin bu eleştirirlerinin bir yönünü onun filozofların nefse/ruha dair görüşlerini de tartışması oluşturmaktadır. Onun bu konu hakkında filozofların görüşlerini büyük ölçüde kabul ettiğini ve eleştirmekten uzak durduğu görülmektedir. Fakat bununla birlikte mütekellim, filozofların nefsin manevi bir

cevher olduğu görüşlerini akli delillerle ispatlama çabalarını ve bu konuda kendilerini başarılı görmelerini eleştirmektedir.

Bu meseleyi mantık çerçevesinde ayrıntılı şekilde ele alan Gazâlî, filozofların görüşlerinde ortaya çıktığını düşündüğü tutarsızlıkları, kendi delilleriyle sunmaya çalışmaktadır. Bu mesele hakkında filozofların ifadelerinden sunduğu nakillere uzunca yer veren mütekellim, şeriat bakımından bu görüşlerde inkârı gerektirecek bir durumun olmadığına dikkat çekmektedir.[527] Bununla birlikte o, eserinin yazılış gayesinin filozofların çelişkilerini ortaya koymak olduğu için bu konuyu da ele aldığını ifade etmektedir.[528]

Mütekellim filozofların akli bilgiler sayılıdır, bölünemezdir ve böylece mahalleri de bölünemezdir, fakat cisim bölünebilirdir dolayısıyla nefis cisim değildir düşüncelerine karşı, mütekellimlerin bilginin mahalli yer işgal eden ve bölümlenmeyen tek bir cevherdir görüşünü sunmaktadır. Gazâlî buradan itibaren filozofların delillerini, mütekellimlerin öne sürdüğü esaslar çerçevesinde tartışarak ele almaya başlamaktadır.

Gazâlî bu mesele hakkında tekrar Yüce Allah'ın sıfatları konusuyla bağlantı kurarak ilimsiz iradenin düşünülemeyeceği ve eylemin gerçekleşemeyeceği üzerinde durmaktadır. Böylece o, insan için fiillerinde sadece ilmin yeterli olmayacağından hareket ederek, ilim ve irade ile ortaya çıkan kudrete dikkat çekmektedir. Buna göre yazma fiilini gerçekleştirecek bir insanın, yazma gücü elinde ve parmaklarındadır, fakat bilgisi elinde değildir.[529]

Mütekellim bu konudaki diğer örneklerinde, Bağdat'ın bir mahallesinde bulunan kişi için, Bağdat'ta denilmesini, cüzün bütüne izafeti olarak açıklamaktadır. Gözü aracılığı ile görme fiilini işleyen birinin gören olarak nitelenmesi de onun açısından aynı durum olarak değerlendirilmektedir. İnsanlar ilk örnekte Bağdat'taki kişinin Bağdat'ın bir cüzünde, ikinci örnekte ise gören kişinin bu işi gözüyle gerçekleştirmekte olduğunu apaçık bilmektedir.[530] Dolayısıyla Gazâlî açısından, bu

[527] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.172.
[528] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.175.
[529] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.175.
[530] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.178.

örneklerdeki durumun insanlar açısından dildeki kullanımıyla geçerlilik kazanması ile filozofların nefsin manevi bir cevher olduğu yönündeki kabulleri arasında fark bulunmamaktadır. Bu örneklerden hareketle onun nefsin manevi bir cevher olarak faaliyetini cismani duyulardan/organlardan bağımsız şekilde gerçekleştirdiğini söyleyen filozofların görüşlerini burhani temelde ispatlayamadıklarına işaret etmek istediği görülmektedir.

Gazâlî filozofların bilgi ve bilgisizliği tek mahalde kabul etmelerini eleştirmektedir. Buna göre kişinin gözü görmeyebilir fakat kulağı duyabilir ve kişi bununla bilgi sahibi olabilir. Mütekellim buradaki hükmün bütün bedeni kapsadığı üzerinde durmakta ve daha önceki örneğe(Bağdat'taki kişinin durumuna) atıfta bulunmaktadır. Arzu ettiği şeyden insanın nefret etmesinin imkânsız olduğuna değinen Gazâlî, bu duyguların da farklı mahalleri olmakla birlikte, birbirlerine nefis bağıyla bağlanmış oldukları üzerinde durmaktadır. Böylece mütekellime göre bilgisine sahip olunan şeye karşı arzu veya nefretin ve meyletmenin birleşmesi gerekmektedir.[531]

Mütekellim kendi düşüncesine karşı yöneltilebilecek, aklın sadece cismani duyular vasıtasıyla idrak edebileceğinden, kendi kendini idrak edememesini de muhtemel bir eleştiri olarak tartışmaktadır. Gazâlî bu konuda gözün hem kendisini hem de başkasını görebileceğini sadece alışkanlığın bu yönde olmadığını fakat alışılmış olanların aşılmasının da caiz olduğunu söylemektedir.[532]

Filozofların varlığının meydana gelişinden önce meninin cüzleri durumundaki insanın, çocukluktan yaşlılık sürecine kadar geçirdiği fiziksel değişime rağmen, çocuklukta elde ettiği bilgilerin kendisinde kaldığını delil getirerek, cismin değiştiği fakat ruhun onu sadece alet olarak kullanıp kendisinin ayrı bir varlığı olduğu görüşlerini eleştirmektedir. Bu anlamda o, insanın küçüklük ve büyüklük hallerinin kişinin o kişi olduğunu değiştirmediği, aynı insan olduğu ve bu durumun ruhun bedenden ayrı bir varlığının da delili olamayacağı cevabını vermektedir. Mütekellim insanın yüzyıl yaşasa, birçok değişikliklere ve yıpranmalara da uğrasa, bünyesinde

[531] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.178-179.
[532] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.180.

kendisinin varlığından önceki hali olan meninin bütünüyle yok olmayacağı ve mutlaka baki kalacağı üzerinde durmaktadır.[533]

Gazâlî'ye göre filozofların ruh bedenin ölümüyle ölmez, çünkü o cisme hulul etmemiştir görüşleri daha önceki meselelerle irtibatlıdır. Ayrıca onun bu meseleyle ilgili bir diğer eleştirisi, ruhun bedene girmese dahî bedenle ilişkili olduğu hakkındadır. Mütekellim burada filozofların Efâtun'un görüşünden ayrıldıklarına dikkat çekmektedir. Böylece o, filozofların kendi görüşlerinin, ruhun kadim olduğu ve burhani metotlarla beden ile arızı ilişki kurduğu düşüncesini reddettiklerine işaret etmektedir. Gazâlî bu bölümde, İbn Sînâ'nın ruhların bedenlerle ilişkileri öncesinde tek olduklarının kabul edilemeyeceği hakkındaki açıklamalarını nakletmektedir.[534]

Gazâlî ruh beden ilişkisi içinde bedenin bozulmasının ruha da zarar verip vermeyeceği konusunda, bu durumun imkân dâhilinde olduğunu düşünmektedir. Fakat mütekellim bu konuda bir görüşü kabul etmenin, filozoflar tarafından kesin bir delile dayandırılamadığı için doğru olmayacağı üzerinde durmaktadır. Bununla birlikte o, filozoflar açısından bu görüşü kabul etmenin, kendilerini bedende oluşacak bozulmanın ruhu da bozacağı sonucuna zorunlu olarak ulaştıracağına işaret etmektedir. Mütekellim filozofların ruhun yok olmayacağı hakkında sundukları üç sebebin delillendirilemediği ve bu konunun da zaten burhan ile açıklanamayacağı düşüncesini savunmaktadır. Ayrıca ona göre ruhun yok edilmesi Allah'ın kudreti dışında da görülmemektedir.[535]

Mütekellim bu meselenin sonunda, eserinin başında yer alan âlemin ezeliliği meselesine atıfta bulunur ve filozofların bu durumu imkân dâhilinde görmeleriyle, ruhun ölümsüzlüğü hakkında yok olmayı imkânsız görmeleri arasında fark olmadığına işaret etmektedir. Burada onun, sudûr hakkındaki imkânsızlığın ve burhana dayanmadığı kanaatinin, ruhun ölümsüzlüğü için de geçerli olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.[536]

---

[533] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.185.
[534] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.190.
[535] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.192.
[536] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.194.

Gazâlî Tehâfüt'teki üç meselede filozofların şeriat dairesinin dışına çıktığı sonucuna varmaktadır. Mütekellimin filozofların görüşlerinden hareketle bu yönde hükme vardığı konulardan birini de, Tehâfüt'ün son meselesi oluşturmaktadır. Mütekellim bu meseleye Müslümanların tamamının kabul etmiş olduğu bir konuda filozofların onlardan ayrıldıklarını söyleyerek başlangıç yapmaktadır. Ölümden sonraki uhrevi hayata dair konulardan oluşan bu meselede o, öncelikle filozofların görüşlerini sunmakta, ardından kendi eleştirilerini sıralamaktadır. Bu konu hakkında filozoflardan uzunca nakiller sunan Gazâlî için onların görüşlerinin çoğunda şeriata aykırı bir durum söz konusu değildir. Öyle ki mütekellim, ahiretteki mükâfattan duyulacak zevk ve lezzetlerin bu dünyadakilerden çok daha yüce olduğu ve tekrar dirilişin ancak ruhun baki kalması ile mümkünlüğü konularında filozoflar ile aynı görüşü taşıdıkları üzerinde durmaktadır.

Gazâlî filozoflarla ayrılık noktasının ise inanca dair bu bilgilerin kaynağı yönünde ortaya çıktığına işaret etmektedir. Çünkü Gazâlî'ye göre filozoflar bu konulardaki bilgilerini burhani bir metot ile mücerred akıllara dayandırmaktadırlar. Oysa bu konuda kabul edilmesi ve inanılması gerekenler onun açısından, şeriatta apaçık bildirilmekte ve inancın temeli olarak sunulmaktadır. Buradan itibaren o, bu başlık altında filozofların ölümden sonra haşrin nasıl gerçekleşeceğine dair görüşlerinin İslâm inancı ile bağdaşmadığına değinmektedir.

Mütekellim filozoflarla ihtilaf noktaları olarak, cesetlerin haşrini, ceza ve mükâfat olarak zevk ve elemlerin cismani/bedeni olduğunu inkâr etmeleri ve cennet/cehennem hakkındaki kabullerinin de Kur'an'a uygun olmayışı olarak açıklamaktadır. Şeriatta vaat olunanlar en mükemmel şeyler olduğuna göre, cismani ve ruhani elem ve zevklerin birlikteliğinin âhiretteki mükemmelliğe neden engel olduğunu ve imkânsız görüldüğünü soran Gazâlî'ye göre bu konularda şeriatı tasdik gerekmektedir.[537]

Gazâlî filozofların cennet ve cehennem hakkındaki görüşlerinin tevil açısından değerlendirilmesinin kabul edilemeyeceği üzerinde durmaktadır. Çünkü ona göre buradaki ifadeler çok açıktır ve tevili gerektiren bir durum barındırmamaktadır.

[537] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.200.

Filozoflar açısından geriye sadece halkın sembolik olarak cennet ve cehennemi kavramalarını sağlamak için vahyin bu şekilde açıklanması yorumları kalmaktadır ki, ona göre bu itham nübüvvet makamı için kabul edilemezdir. Ayrıca mütekellim, ahiret hakkındaki vaatlerin gerçekleştirilmesinin Allah'ın kudreti dâhilinde olduğuna işaret etmektedir ve akli bir delillendirmeye veya tevile gerek olmaksızın zahir manalarıyla kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.[538]

Mütekellim filozofların cismani haşir konusunda, ruhun sonsuz, maddenin ise sonluluğundan dolayı, ruhların tekrar bedene dönüşünü imkânsız kabul ettikleri üzerinde durmaktadır. Gazâlî filozofların bu konudaki delillerine uzunca yer vermektedir. Buna göre filozoflar, bedenlerin ölümden sonra toprağa karışarak bitkiye, o bitkiyle beslenen hayvanlara ve ardından onları yiyen insanlara gıda yoluyla geçip farklı bedenlere dağılacağı, bu yüzden de ahirette ölümsüz olan ruh ile tekrar bir araya gelip haşir olamayacağını düşünmektedirler. Filozoflara göre bazı bölgelerde görülen insanların birbirini yeme durumları da, yenen ve yenilen için iki ayrı beden gerektirmektedir. Ayrıca onlara göre, ölümsüz olan ruhlar için sonlu olan maddenin bütün ruhlara beden olarak yeterli gelmeyeceği de bir başka delildir. Bu konuda filozofların bir diğer görüşü ise toprağın/madde olarak tek başına beden olabilmesinin imkânsızlığıdır. Bunun için filozoflar, nutfe gibi diğer unsurları birleştirici ve etten kemikten bir bedenin gerekliliği, ardından da bedenin ruhu istemeyi hak eder hale gelebileceği üzerinde durmaktadırlar. Filozoflar böylece yeni bir ruh verilmesinden dolayı, tenasühün de söz konusu olmaktan çıktığını düşünmektedirler.[539]

Filozofların bu görüşlerinin tamamen batıl olduğunu söyleyen Gazâlî, onların ruhun sonsuz olduğu düşüncesinin âlemin kadim olduğu kabullerine dayandığına bir kez daha dikkat çekmektedir. Mütekellim bu konunun daha önce âlemin kıdemi meselesi içinde(Zorunlu Varlık-Âlem İlişkisi) açıklandığı, dolayısıyla şeriata dayanmayan böyle bir temellendirmenin de batıl olduğu üzerinde durmaktadır. Mevcut maddenin ruhlar için yetersizliği durumunda da, Allah'ın yeniden yaratma kudretine sahip olduğu cevabını veren Gazâlî, bu konunun da âlemin hudusu meselesinde ele alındığına dikkat çekmektedir. Ayrıca tenasühten kaçınmak konusunda da böyle bir

[538] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.201.
[539] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.201-204.

yol tutmanın filozoflar için çelişki doğurduğuna işaret eden mütekellim, ruhun neden anne rahminde değil de, neşirde meydana geldiği sorusunu sormaktadır. Gazâlî şeriattaki haşir konusunun tenasühle alakası olmadığına değinir ve filozofların bu konuyu da burhan ile açıklamakta başarılı olamadıkları üzerinde durur. Çünkü mütekellime göre filozofların burada ruh beden ilişkisini faal akıl üzerinden ele almaları, âlemin hudusu meselesine tekrar dönülmesi olarak kabul edilmektedir.[540]

Mütekellim filozofların topraktan bedene geliş konusundaki görüşlerini de ele alır ve bunun merhaleler içinde gerçekleşeceğini kabul eder. Fakat Gazâlî bu konuda daha önceki meselelerde değindiği âdetin yırtılması konusuna tekrar temas eder ve bu merhalelerin insanların Allah'ın yaratmasında daha önce gözlemlediklerinden daha hızlı bir süreç içinde gerçekleşebileceğinin altını çizer. Mütekellim bir kez daha Allah'ın dilemesiyle vasıtalı veya vasıtasız olarak alışılmışın dışında bir yaratmaya muktedir olduğunu vurgular. Gazâlî burada mıknatısın demiri çekmesi örneğini verir ve bu duruma gözü ile şahit olmayanın inanamayacağından söz eder. Bu örnekten hareket eden mütekellim, gördüğünün dışında varlık olmadığını düşünen insanların, ancak Allah'ın kudreti dâhilindeki hayret verici şeyleri görerek inkârdan vazgeçtiklerini söyler.[541]

Gazâlî insanın bu konudaki acizliğini, dünyaya geldiği ilk anda düşünebilecek kapasitesi olsa ve kendisinin nutfe ile rahimde buluşarak çeşitli süreçlerden geçip, şu an olduğu hale ulaştığı söylense nasıl bir cevap vereceği örneği üzerinden açıklamaktadır. Mütekellim buna göre kendisine bu durumunun anlatıldığı kişinin uzuvlarındaki farklılıklara bakarak, haşri inkâr eden mülhitlerden daha şiddetli bir inkâra girişeceğini ifade etmektedir.[542]

Mütekellim Allah'ın sünnetinin değişmeden tekerrürü konusunu da, kendisinin değişebileceği yönünde yaptığı değerlendirmelerden hareketle tartışmaktadır. Gazâlî bu durumda âlemin var olan düzeni içinde daha önce defalarca ve yine daha sonra da defalarca aynı dönüşüm içinde sürüp gideceğine dikkat çekmektedir. Ona göre daha önce olmayan alışkanlık dışı bir durumun daha sonra asla olmayacağı kabulünün

[540] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.206.
[541] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.208.
[542] Gazâlî, **Tehâfüt**, s.209.

sonucunda, kıyamet ve ahiret ve bu konuda şeriatın hükümleri ortadan kaldırılmış olacaktır. Filozofların varoluştaki nizama dikkat çekerek meseleyi bu yönüyle ele almaları da onun açısından âlemin kadim olduğu görüşlerinden kaynaklanmaktadır.

Gazâlî'ye göre âlemin varlığı şeriat sınırları içinde, aklen açıklanabilir. Mütekellim bu açıklamayı bir sıralama içinde sunmaktadır.

- Allah Teâlâ Mevcuttur. Âlem henüz yoktur.
- Sonra, Allah âlemi görünen nizam üzere yaratır.
- Sonra yeniden, ikinci bir nizam getirir ki bu vaat olunan cennettir.
- Sonra, Allah'tan başka hiçbir şey kalmaz, hepsi yok olur.

Gazâlî ceza ve mükâfatın, cennet ve cehennemin sonsuz olduğunun şeriat tarafından bildirildiğini hatırlatmaktadır ve bu meselenin nasıl ele alınırsa alınsın, her seferinde âlemin hudusu ve sebepler konusuna geri döneceğine işaret etmektedir.[543]

Mütekellim yirmi meseleyi açıkladıktan sonra eserinin sonuç bölümünde filozofların üç meselede*(âlemin kadim olması, cüzilerin bilgisi ve cesetlerin haşri)*, din dairesinin dışına çıktıklarını, kalan on yedi meselede ise bid'at işlediklerini söylemektedir. Ona göre filozofların dinin sınırları dışına çıktıkları hükmüne varılan üç meseledeki görüşleri hiçbir şekilde İslâm ile bağdaşmamaktadır. Diğer meselelerde ise Mu'tezile'nin görüşlerine yakın[544] olduklarını söyleyen Gazâlî, kitabın amacı dışına çıkmamak için filozoflar hakkında vardığı hükmün gerekliliği konusunda tartışmamaktadır.[545]

Gazâlî'ye göre filozoflar üç meselede dinden çıkmışlardır ve bu hükme kendi eserlerindeki görüşlerinden hareketle varılabilmektedir. Bunlar dışındaki konularda ise o, filozofların diğer firkalarda da karşılaşılan bid'at görüşler içinde olduklarını ifade etmektedir. Mütekellim, filozoflar hakkında vardığı bu yöndeki hükmünü daha sonra yazdığı itikada dair eserinde, tekfir konusunu ele aldığı bölüm altında da aynı

[543] Gazâlî, **Tehâfüt,** s.211.
[544] Gazâlî, filozoflar ve Mu'tezile arasındaki bu yakınlığın metodik anlamda ortaya çıktığını düşünür. Mütekellim, tevil usüllerindeki bu benzerliğe rağmen iki zümre arasında bir derece fark bulunduğunu ifade eder. Buna göre, mu'tezile ve filozofların cismani haşir meselesindeki tevile yaklaşım farkı, mu'tezilenin Peygamber'e yalan ithamını caiz görmemesidir. Bilgi için bk. Gazâlî, **Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka**: İslâm'da Müsamaha, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 3. bs., İstanbul 2016, s.47.
[545] Gazâlî, **Tehâfüt,** s.212.

gerekçe ve açıklamalarla ifade etmektedir.[546] Onun bu kanaatinin ise filozofların Hz. Peygamberi yalancılıkla itham ettiklerini düşünmesinden kaynaklandığı görülmektedir. Gazâlî bu durumu asla kabul etmediğini ve filozofların dinin dışına çıktıkları hükmünün kesinliğini farklı eserlerinde de tekrarlayarak bildirmektedir.[547] Bu konu hakkında onun ortaya koyduğu düşünceleri, filozoflar tarafından din ve felsefeyi burhani delillendirme temelinde uzlaştırma çabalarının doğru bir yaklaşım olarak kabul edilmediği yönündedir.

[546] Gazâlî, **el-İktisâd**, s.338.

[547] Gazâlî'nin tekfir konusunda en hassas olduğu nokta Peygamber'e yalan isnadında bulunulmasıdır. Ona göre fer'i meselelerde dahî Peygamber'e bu ithamda bulunan kişinin tekfiri gerekmektedir. Bu çerçeveden bakılınca, mütekellimin filozoflar hakkında Tehâfüt'te sunduğu kanaatin değişmediği sonucuna ulaşılmaktadır. Bilgi için bk. Gazâlî, **Faysal,** s.46-47, 49-50; Bunun yanında Gazâlî'nin daha sonra kaleme aldığı ve yüksek ulema için hazırladığı ifade edilen bazı eserlerinde filozoflara dair hükmünü yumuşattığı üzerinde de durulmaktadır. Bu yaklaşım hakkında bk. Gürbüz Deniz, *"Gazâlî'yi Anlamanın Usûlü"*, s. 21-25.

SONUÇ

Gazâlî ve Şehristânî'nin İslâm düşüncesinin etkileşim sürecinde felsefeye bakış açıları ile antik Yunan ve İslâm filozoflarına eleştirileri incelenmeye çalışılmıştır. Mütekellimlerin bu yaklaşımlarındaki amaçları, yöntemleri ve eleştirileri karşılaştırmalı olarak sunulmuştur. Bu anlamda aynı ekole mensup çağdaş mütekellimler olarak Gazâlî'nin Tehâfüt'te ve Şehristânî'nin Musâra'a'daki yaklaşımlarının genel olarak yakınlık gösterdiği görülmüştür.

Mütekellimler arasındaki en dikkat çekici fark, Gazâlî'nin filozoflar hakkında dinin belirlediği inanç esaslarının dışına çıktıkları hükmünü açık bir şekilde ifade etmesine rağmen Şehristânî'nin bu hükmü, kendi görüşlerini sunarak okuyucusuna bırakmasıdır. Gazâlî ve Şehristânî bu yönde ortaya çıkan eleştirilerinde ise mütekellim bir yaklaşım içindedirler.

Bu anlamda onlar, Kur'an'ın kaynaklığının yanında, Hz. Peygamber'in(sav) hadislerden kabul ettikleri deliller üzerinden de hareket etmektedirler. Gazâlî bu durum hakkında, İslâm filozoflarının kendilerine öncü olarak antik Yunan filozoflarını kabul ettiklerini ve Peygambere yalan isnadında bulunarak küfre girdiklerini ifade etmektedir. Şehristânî ise benzer bir yaklaşımı, İlâhiyâta dair konularda takip edilmesi gerekenler ve görüşlerinde hata bulunmayan kişiler olarak Peygamberleri göstermekle ortaya koymaktadır. Ayrıca mütekellimler İslâm filozoflarını, antik Yunan filozoflarını taklit etmenin ötesine geçememiş kişiler olarak görmektedirler. Onlar bu taklitçiliği İslâm filozoflarının hatalarının en önemli kaynaklarından biri olarak öne çıkarmaktadırlar.

Gazâlî ve Şehristânî, İslâm filozoflarının din ve felsefe arasında kurmaya çalıştıkları uzlaşı konusunda ise onları kesinikle başarısız kabul etmektedirler. Hatta mütekellimlere göre onların bu yöndeki çabaları kendilerinin daha da içinden çıkılmaz bir duruma düşmelerine neden olmaktadır. Gazâlî bu yönüyle İslâm filozoflarını, dinin açık hükümlerini te'vil etmeye yönelmekle suçlamakta ve sonuç olarak şeriat dairesinin dışına çıktıkları hükmünü vermektedir. Şehristânî ise aynı hükmü açık ifadelerle sunmamakla birlikte, dinin hakikatlerinin İslâm filozoflarının yaklaşımlarıyla örtüşmediğini birçok noktada ifade etmektedir. Bu anlamda

mütekellimler, filozofların yöntemlerini dine ve inanca dair İlâhiyât konularında kesin bir dille reddetmektedirler.

Gazâlî filozofları yirmi meselede eleştiriken, Şehristânî eleştirilerini yedi meselede sunacağını belirtmektedir. Fakat Şehristânî daha sonra beşinci meselenin sonunda farklı konularda da kısa açıklamalar yaparak eserini sona erdirmektedir. Buna rağmen mütekellimlerin eleştirel tutumlarının, Gazâlî'nin değindiği bazı meseleler dışarıda tutulunca, aynı yönlerde belirginlik kazandığı görülmektedir.

Mütekellimlerin eleştirilerinde, Gazâlî antik Yunan filozoflarını en iyi anlayanlar ve aktaranlar olarak kabul ettiği İslâm filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşleri üzerinden haraket edeceğini ifade etmektedir. Şehristânî de bu konuda İbn Sînâ için Gazâlî ile aynı kanaati paylaşmaktadır. Mütekellim eserinde eleştirilerini kendisine yönelteceği kişinin İbn Sînâ olduğunu açıklamakta ve Gazâlî'nin aksine onun hangi eserlerindeki görüşlerinden yola çıkacağına dair bilgi vermektedir.

Gazâlî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'yı eleştireceğini ifade etmekle birlikte eserinde onun da üzerinde durduğu görüşlerin çoğunluğunun İbn Sînâ'ya ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum Tehâfüt ve Musâra'a'nın karşılaştırılması bağlamında eserlerin içeriklerinde filozoflara dair görüşlerin sunulmasındaki örneklerde de kendisini göstermektedir. Bu ortak yön, mütekellimlerin farklı bakış açılarıyla ele alıyor görünmeleriyle birlikte İbn Sînâ'ya ait güneş tutulması örneğini her ikisininde kullanmasında açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya karşı varlık konusunda ortaya koyduğu eleştirilerinin temelinde Zorunlu Varlık ile mümkün varlık arasındaki ayrım üzerinde durduğu görülmektedir. Bu anlamda onun yaklaşımı, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın Zâtına ait zorunluluk ile mümkün varlığın sonradan oluşu arasındaki ayrımı kesin bir çizgi ile belirleyemediği yönünde ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle Gazâlî ile Şehristânî'nin eleştirilerinin temelinde aynı konu üzerinde durdukları ile karşılaşılmaktadır.

Öte yandan Şehristânî'nin aşkıncı yaklaşımı bu yönüyle incelendiğinde de yine Gazâlî ile ortak bir noktada buluştukları sonucuna ulaşılmaktadır. Çünkü Gazâlî

Tehâfüt'te ve Şehristânî de Musâra'a'da varlık tasnifi konusundan hareketle Zorunlu Varlık-âlem ilişkisini incelemekte ve eserlerinde sundukları eleştirilerinde meseleleri bu noktada ortaya çıktığını düşündükleri nedensellik ilişkisi çerçevesinde ele almaktadırlar. Bu bağlamda mütekellimlerin, filozofların hatalı görüşlerinin tamamının aynı başlangıç noktasından kaynaklandığını düşündükleri görülmektedir.

Mütekellimler filozofların görüşlerinde hata ettiklerini düşündükleri metafizik alanına dair meselelerin kökeninde, bu sonucun doğmasına neden olduğunu düşündükleri yanlış bir yöntem anlayışı üzerinde de durmaktadırlar. Onlara göre filozofların bu yöntemi metafizik alanında kullanmaları hatadır ve bu hataları onların yanlış sonuçlara ulaşmalarının en önemli sebebini oluşturmaktadır. Öte yandan mütekellimler felsefenin kesin sonuç verdiği alanları ile metafizik alana dair ortaya çıkan hataların kendileri tarafından eleştirilen durumun bir göstergesi olduğu kanaatini sunmaktadırlar. Böylece filozoflar arasında metafiziğe dair ortaya çıkan ihtilaflar da, yine mütekellimlerce kendi düşüncelerini destekleyen bir argüman olarak kabul edilmektedir. Onlara göre filozoflar, İslâm inanç esasları konusunda bu yöntem anlayışlarıyla mütekellimlerin gösterdiği başarıyı da ortaya koyamamışlardır.

Gazâlî bu hatalarının sebebi olarak filozofları kesin bir kasıt içinde görmekteyken, Şehristânî bu durumun sebeplerinin ortadan kaldırılarak düzeltilebileceği yaklaşımını sunmaktadır. Gazâlî filozofların bu kasıtlarıyla İslâm inancının esaslarını hedef aldıklarını düşünmektedir. Bu yüzden de yöntem olarak onlara karşı tüm İslâm mezheplerinin görüşlerinden hareket edilerek ortak bir cevap verilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Bununla birlikte Gazâlî onların yöntem temeli kabul ettikleri mantıkta da hata içinde olduklarını ve bu hatalarını da yine bu alet ilmi ile kendisinin ortaya koyacağını ifade etmektedir.

Şehristânî'nin ise giriş bölümünde filozofça bir yöntem ile onlara hatalarını göstereceğini söylediği eserinde, mantığı bir alet ilmi olarak mütekellim yaklaşımı içinde kullandığı görülmektedir. Gazâlî'nin en ince yönleriyle açıklayarak Tehâfüt'te yirmi mesele içinde, Şehristânî'nin ise Musâra'a'da beş mesele içinde incelediği bu hatalar, adet bakımından farklı gibi görünmelerine rağmen Gazâlî'nin cesetlerin haşri

meselesi bağlamında ele aldığı konular dışında, genel anlamda Şehristânî tarafından metafiziğe dair konularda takip edildiği sonucuna varılmaktadır.

Şehristânî'nin neden Gazâlî'den kısa süre sonra aynı içerikte bir eser kaleme aldığı ise yukarıda sunulan çerçeve içinde öteden beri cevabı bulunamayan bir soru olarak kalmaktadır. Bu soruya konu hakkında yapılan değerli araştırmalarda da dikkat çekilmekte ve Şehristânî'nin meşşâî ekolün zirvesi konumundaki İbn Sînâ'dan daha üstün bir felsefe sunmaya çalıştığı yönünde değerlendirilebileceği üzerinde durulmaktadır.

Şehristânî'nin filozoflar hakkındaki hükmü okuyucularına bırakarak kendisinin ifade etmeyişi ise mütekellimin Gazâlî'den daha farklı bir tutum içinde görülmesiyle açıklanmaktadır. Hatta Şehristânî'nin eserinde Gazâlî'yi hiç anmayışı da, eserinde bir yandan İbn Sînâ'dan üstün bir felsefe sunmaya çalışırken, diğer yandan da eleştirileri ve yöntemiyle Gazâlî'ye karşı da bir üstünlük elde etme çabasında olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Bu bağlamda Şehristânî'nin, Musâra'a'ya karşı kaleme alınan eserlerle de İslâm düşüncesinde yeni bir eleştiri geleneğinin oluşmasına zemin hazırladığı görüşü öne çıkarılmaktadır. Fakat bu yönlerinin yanında Şehristânî'nin eleştirilerini mütekellim bir tavır içinde ortaya koyduğuna ve Zorunlu Varlık hakkındaki aşkıncı bakış açısına da temas edilmektedir.

Bu araştırmada elde edilen sonuçlara göre Şehristânî, kendisinin öncüsü konumundaki Gazâlî'nin *mütekellim kimliği* ile sunduğu eleştirilerini bir açıdan desteklemeyi ve bir diğer açıdan da, farklı yönlere dikkat çekerek felsefe karşısında kelâmın konumunu güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Fakat Şehristânî, bu gayesini ortaya koyarken filozofların görüşlerine karşı sunduğu eleştirilerinde, aynı yöntemi kullanmalarına rağmen, Gazâlî'den daha uzlaşmacı bir yaklaşım sergilemektedir. Böylece yukarıda sunulan ifadelerden hareketle Şehristânî'nin sadece bu yönüyle Gazâlî'den ayrılmasının, mütekellimler açısından farklı eleştiri gelenekleri içinde kabul edilmeleri sonucunu ortaya çıkaramayacağı ile karşılaşılmaktadır.

Şehristânî'nin bu yönleriyle de daha sonraki süreçte eklektik bir yöntem anlayışını ortaya koyacak olan Râzî'nin öncülüğünü yaptığını ifade etmek mümkündür. Bu

bakımdan İslâm düşüncesinin etkileşim sürecinde kelâm ile felsefenin yöntemsel yakınlaşması ve felsefî kelâmın ortaya çıkması açısından Cüveynî'nin işaretiyle Gazâlî ile başlayan bu yeni dönemin, Şehristânî ve ardından da Râzi ile gelişimini sürdürdüğü görülmektedir.

Fakat bu genel süreklilik çizgisi içinde mütekellimler arasındaki bazı bireysel yaklaşım farklılıklarının bulunduğu da gözden kaçırılmaması gereken bir nokta olarak dikkat çekmektedir. Bu sebeple de mütekellimlerin, *özellikle de Şehristânî'nin*, felsefe ve kelâmın etkileşim süreci içindeki tutumlarının daha sonraki dönemlere yansıyan sonuçları bakımından değerlendirilmesi gerektiğinin önemi ile karşılaşılmaktadır.

Bu anlamda sonuç değerlendirmesi açısından, Şehristânî'nin kendisi ile ortak bir yaklaşım içinde görülmekte olan Gazâlî'nin, *ancak Tehâfüt'ün yazarı Gazâlî* olduğuna değinilebilir. Çünkü Şehristânî'nin Musâra'a'daki eleştirileriyle, Gazâlî'nin Tehafüt'teki filozoflara karşı eleştirilerinde yakınlık içinde oldukları görülmektedir. Fakat bunun yanında Şehristânî'nin, Gazâlî'nin hayatının ileri dönemlerinde sunduğu ve mutasavvuf yönünün öne çıktığı eserlerindeki yaklaşımından farklı bir açıyı da Musâra'a'da ortaya koymayı tercih ettiğini ifade etmek mümkündür. Böylece bu noktanın Şehristânî'nin amacının anlaşılmasında gözden kaçırılmaması gerektiğine dikkat çekilmek istenmektedir.

Gazâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirileri kuşkusuz İslâm düşüncesinin kendi içinde yaşadığı gelişimi açısından büyük bir öneme sahiptir. Kendisinin ardından bu alanda birçok eser kaleme alınan mütekellim, hayatının ilerleyen döneminde ise tasavvufa yönelişi ile İslâm düşüncesinde kelâm ve felsefenin yanında üçüncü bir alana önemli ölçüde yer açmaktadır. İslâm düşünce tarihi bu anlamda incelendiğinde Gazâlî sonrasında ortaya çıkan etkileşim sürecinin kendisinden sonrasını ne ölçüde belirlediği ve yön verdiği ile belirgin bir şekilde karşılaşılmaktadır. Onun hemen ardından, Şehristânî'nin filozofları eleştirme çabasının ne olduğunun anlaşılmasında ise yukarıda değinilen sürecin incelenmesinin katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

İslâm düşünce tarihi alanında öteden beri yapılan araştırmalarda ilk olarak İbn Haldûn'un bu yönde değerlendirmelerde bulunduğu bilinmektedir. Buna göre İbn Haldûn Mukaddime'de, Gazâlî'nin felsefeye dair incelemelerinin sonunda kelâm ve tasavvuf alanlarında felsefîleşmenin başladığı üzerinde durmaktadır. İbn Haldûn bu noktadan sonra ise özellikle iki ismin öne çıktığına değinmektedir. Buna göre Gazâlî sonrası süreçte Fahreddin Râzî ile kelâmda, İbn Arabî ile de tasavvufta felsefî etkileşim ortaya çıkmaktadır.

Fahreddin Râzî'nin eserlerinde, kendisinin bir yandan İbn Sînâ'yı eleştirmekle birlikte diğer yandan da Şehristânî'nin mutedil yaklaşımının devamını filozofun kitaplarına yazdığı şerhlerle ortaya koyduğu görülmektedir. Öte yandan bu sürecin devamının, Şehristânî'nin Musâra'a'da özellikle üzerinde durduğu aşkıncılık vurgusunun karşı yönünde bir varlık düşüncesini ortaya çıkardığı ile karşılaşılmaktadır. İslâm düşünce tarihinde İbn Arabî tarafından öne çıkarılan ve daha sonra takipçilerince geliştirilen bu varlık düşüncesinin ise vahdet-i vücûd olarak isimlendirildiği bilinmektedir.

Gazâlî'nin sonrasına etkisi bakımından yukarıda çizilen çerçeveye öteden beri birçok araştırmada değinilmektedir. Fakat burada Gazâlî sonrasında karşılaşılan bu gelişmelerin temas edilmek istenen yönünü ise Şehristânî'nin amacının anlaşılmasına katkısı bakımından dikkat çekilmek istenmesi oluşturmaktadır. Çünkü Şehristânî'nin yaklaşımının, kendi yaşadığı süreç içindeki amacı ve felsefî kelâm döneminin sürekliliğinin bugünkü değerlendirmeler açısından doğurduğu sonuçları bakımından iki yönde incelenmeye müsait olduğu görülmektedir.

Böylece Şehristânî, yaşadığı dönem açısından bir yandan felsefîleşme sürecinin karşısında bir duruş ortaya koymakta ve bu tavrını da Tehafüt'teki mutlak mütekellim Gazâlî'yi destekleyerek sunmaktadır. Fakat bunun yanında Şehristânî bu sürecin sonuçları bakımından, *aslında filozofların bir mütekellim gözüyle İslâm inanç esasları açısından kabul edilemeyeceğini daha önce Gazâlî'nin gösterdiği düşüncelerini* açıklama ve düzeltme çabası içindedir. Şehristânî bu çabasını ise İbn Sînâ'yı İslâm dairesi dışında görmeyen yaklaşımı ile açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu yönüyle de mütekellimin, Gazâlî ile Râzî arasındaki yöntemsel

gelişmelerin felsefî kelâm dönemi açısından önemli bir geçiş noktasını oluşturduğu görülmektedir.

Şehristânî'nin Musâra'a'da Gazâlî ile mutlak mütekellim tavrı bakımından en belirgin şekilde örtüşen önemli yönünü ise Hristiyan teslis doktirini ile İbn Sînâ'nın görüşleri arasında kurduğu benzerlik oluşturmaktadır. Onun bu bağlamda İbn Sînâ eleştirisinde Gazâlî'den daha farklı bir boyutu da önemli görerek üzerinde durduğu ve öne çıkarmayı tercih ettiği dikkat çekmektedir.

Mütekellimin bu eleştirileri incelendiğinde, onun hedefinde İbn Sînâ düşüncesine etkisi bakımından yeni Efâtunculuğun bulunduğu sonucuna varılmaktadır. Buradan hareketle dinler tarihçisi kimliğinin öne çıktığı görülen Şehristânî, Hristiyanlıkta teslis inancının rasyonel bir temele oturtulması çabalarının yeni Efâtunculuğun etkisi ile ortaya çıktığına işaret etmektedir.

Mütekellimin varlık konusu bağlamında üzerinde durduğu aşkıncılık vurgusu da bu çerçevede farklı bir boyutuyla karşılığını bulmaktadır. Bu bakımdan temas edilmesi gereken bir diğer noktayı ise mütekellimlerin İslâm filozoflarının yanında kendileri hakkında da görüşlerini sundukları antik Yunan filozofları oluşturmaktadır.

Mütekellimler eserlerinde İslâm filozoflarına etkileri bakımından, antik Yunan filozoflarını onların öncüleri kabul etmektedirler. Bu durum Gazâlî'nin eserinde diğer antik Yunan filozoflarının yanında, en belirgin hedef olarak Aristo'nun öne çıkarılmasında kendisini göstermektedir. Benzer bir yaklaşım içinde olmakla birlikte, Şehristânî'nin Gazâlî'den bu anlamdaki farkını ise onun Aristo'nun yanında özellikle el-Milel ve'n-Nihal'de filozoflara ayırdığı uzun bölüm içinde *yeni-Efâtuncu ve yeni-Efâtuncu Aristoculuğu* da temsil eden önemli isimlere değinmesi oluşturmaktadır. Şehristânî burada bir yandan İslâm filozoflarına önemli ölçüde etki eden Plotinus'a ve diğer yandan da İskender Afrodisi'ye yer vermektedir.

Bu bağlamda Şehristânî'nin eleştirileriyle *Gazâlî sonrası dönemdeki amacının* iki yönde ortaya çıktığı ve daha anlaşılır bir şekilde açıklanabilme imkânına kavuştuğu görülmektedir. Buradan hareketle Şehristânî *ilk yönüyle*, Gazâlî'nin İslâm inanç esaslarını korumayı amaçlayan Tehâfüt'teki mutlak mütekellim tavrıyla kelâmın

hiçbir etkileşime girmeden sadece kelâm olarak etkisini sürdürmesi yönündeki çabasını devam ettirmeyi hedeflemektedir. Bu durum da Şehristânî'nin, Gazâlî'nin hayatının son döneminde felsefe ve tasavvufun etkisiyle mutlak anlamda bir mütekellim olmaktan uzaklaştığı kanaatini taşıyarak harekete geçtiğini akıllara getirmektedir. Gazâlî'nin son dönem eserleri üzerine yapılan incelemeler de göz önünde bulundurulduğunda, Şehristânî'yi bu düşüncenin harekete geçirdiği ihtimali bugün de çok uzak görünmemektedir.

Şehristânî'nin amacı hakkındaki *ikinci yönü* ise Gazâlî'nin İslâm filozoflarına eleştirilerinin etkisini, onların yeni Efâtuncu özelliklerini ön plana çıkararak desteklemek olduğudur. Şehristânî'nin yaşadığı dönemde İbn Sînâ'nın insanlar nezdindeki itibarından haber veren ifadeleri de bu bağlamda eserinin başlangıcındaki dikkat çekici bölümler arasındadır. Bu durum ise Gazâlî'nin filozoflar hakkındaki eleştirilerinin bugün düşünüldüğü orandaki etkiyi birden bire oluşturamadığının göstergesidir.

Mütekellimin Hristiyanlıkta daha önce kabul edilen fakat yeni Efâtuncu yaklaşım içinde yorumlanarak inanç esasları arasına giren teslisi, İslâm itikadı açısından dikkat çekilmesi gereken bir tehdit olarak görmesi de, filozoflara yönelttiği eleştirilerinin yukarıda belirtilen amaçları içinde görülmektedir. Çünkü Şehristânî açık bir şekilde İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık hakkındaki *Akıl, Âkil ve Mâkul* ifadelerinin İslâm'ın tevhid esası açısından kabul edilemeyeceğini vurgulamakta ve bu yaklaşımın Hristiyanların teslisinden farklı olmadığı üzerinde durmaktadır.

Öte yandan mütekellimin İslâm filozofları hakkında bilgi sunduğu bölüm içinde, Fârâbî'nin mantık alanında öne çıkan ve teslisi mantık ile rasyonel bir temele oturtmaya çalışan öğrencisi Yahyâ bin. Adî(d.893/ö.974)'in ismini de anması, kendisinin bu yöndeki çabalardan haberdar olduğunu göstermektedir. Böylece Gazâlî'nin antik Yunan filozofları ve özellikle Aristo ile öne çıkarmayı amaçladığı etkiyi, Şehristânî'nin diğer antik Yunan filozofları ve Aristo'nun yanında, yeni-Efâtuncu ve yeni-Efâtuncu Aristoculuk üzerinde de durarak sürdürmeyi tercih ettiği sonucuna daha açık bir şekilde varılmaktadır.

Şehristânî'nin tercihi için mütekellimce bir tutumun belirleyici olduğunu söylemek ise kendisinin yeni-Efâtunculuğun Hristiyanlıktaki etkisinin, daha önce inanç esasları arasına dâhil edilerek kabul edilen teslise, rasyonel bir temel kazandırma yönündeki rolüne işaret etmesi bakımından uzak bir ihtimal değil, eleştirilerinin ana amaçları ve esasları içinde görülmeye müsaittir. Bu yönüyle onun felsefe ile Hristiyanlık arasında teslis doktrininin rasyonel bir çerçevede kabulünü, yeni Eflatunculuk ve yeni Eflatucu Aristoculuğun din ile felsefeyi uzlaştırıcı etkileşimi bakımından yorumladığı ve İslâm itikâdı için de bir tehdit olarak gördüğü sonucuna rahatlıkla ulaşılmaktadır. Hristiyanlığın tarihsel olarak yayılışı ve bu süreçte içine girdiği etkileşim göz önünde bulundurulduğunda, Şehristânî tarafından ortaya konulan bu yaklaşımının aynı zamanda dinler tarihçisi bir mütekellim olduğu da düşünülünce normal karşılanabileceği görülmektedir.

Gazâlî ve Şehristânî arasındaki karşılaştırma bu yönler göz önünde bulundurulduğunda, mütekellimlerin birbirinden çok farklı bir yaklaşım içinde olmadıkları sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Hatta bu yönüyle aynı ekole mensup *dinler tarihçisi kimliği ile de şöhret bulan bir mütekellim olarak Şehristânî'nin, mütekellim Gazâlî'nin* amacını desteklediği ve onun etkisini artırmayı hedeflediği burada bir kez daha rahatlıkla ifade edilebilir.

Bu açıdan Şehristânî'nin Gazâlî sonrasında yaşanan gelişmelerin İslâm düşüncesinde nasıl bir karşılık bulabileceğini ön görebilen önemli bir İslâm âlimi olduğunun da altı çizilmelidir. Çünkü Şehristânî kendisiyle aynı dönemde yaşayan Râzî ve daha sonra yaşayan İbn Arabî hakkında, ilk olarak İbn Haldûn, ilerleyen dönemler içinde ise İmâm Rabbânî(ö.1624) tarafından sunulan değerlendirmeleri ve varlık anlayışına dair eleştirileri henüz hayatta iken ortaya koymaktadır.

Bu yönleriyle Şehristânî'nin, İslâm düşünce tarihinde özellikle felsefe, kelâm ve tasavvufun etkileşim süreci göz önünde bulundurulduğunda yaşadığı dönemde özgün metodu ve uslubu ile önemli bir konuma sahip olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Kuşkusuz mütekellimin eserleri üzerine yapılacak yeni araştırmalar onun düşünce dünyasının tüm yönleriyle kavranılmasına ve İslâm düşünce tarihindeki konumunun ve öneminin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

KAYNAKLAR

TEK YAZARLI ESERLER

Alper Ö. M., İslâm felsefesinde akıl-vahiy felsefe –din ilişkisi, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008

İbn Sînâ, İsam Yayınları, İstanbul 2008.

Altaş E. , Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ yorumu ve eleştirisi, İz Yayıncılık, İstanbul 2009

Altıntaş H. , İbn Sînâ metafiziği, AÜİFY, Ankara 1985.

Tasavvuf Tarihi, AÜİFY Ankara 1986.

Apak A. , Anahatlarıyla İslâm tarihi-4 Abbasiler dönemi, Ensar Neş. , 3.bs., İstanbul 2012.

Atay H. , el-Muhassal/Kelâm'a giriş, Fahreddin Râzî, çev. Hüseyin Atay, AÜİFY, Ankara 1978. (Çevirenin önsözü içinde, "*Fahreddin Râzî'nin Kelâm İlmindeki Yeri*" başlığı altında)

Aydın H. , Gazzâlî felsefesi ve İslâm modernizmine etkileri, 7 Renk Basım Yayın, İstanbul 2012.

Bayraktar, M. , İslâm felsefesine giriş, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 9. bs., Ankara 2012.

Çağırıcı M., İslâm düşüncesinde ahlâk, Dem Yayınları, İstanbul 2013.

Çubukçu İ. A. , İslâm düşünürleri, AÜİF Yayınları, Ankara, t.y.

Günaltay, Ş. , Antik felsefenin İslâm dünyasına girişi, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.

Demirli E. , İslâm metafiziğinde Tanrı ve insan İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd Geleneği, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008

Kaya M., Kindî: felsefi risaleler, 3. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

İslâm filozoflarından felsefe metinleri, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

Kaya V. , İbn Sînâ'nın kelâma etkisi, Otto Yayınları, Ankara 2015.

Demirkol M., Tûsî'nin İbn Sînâ savunması, Fecr Yayınları, Ankara 2010

Uluç T. , Sühreverdî'nin İbn Sînâ eleştirisi, İnsan Yayınları, İstanbul 2012

Keklik N. , Muhyiddin İbn Arabî hayatı ve çevresi, Çığır Yayınları, İstanbul 1966.

Kılavuz S. , Anahatlarıyla İslâm akaidi ve kelâm'a giriş, Ensar Neşriyat, İstanbul 1987.

Kutluer İ. , İbn Sînâ ontolojisinde zorunlu varlık, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

Orman S. , Gazâlî: biyografisi, hakikat araştırması, felsefe eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi, İnsan Yayınları, 3.bs., İstanbul 2014

Sunar C. , İslâm felsefesi dersleri, Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Yayınları, Ankara 1967.

Taylan, N. , Anahatlarıyla İslâm felsefesi, 7. bs., Ensar Yayınları, İstanbul 2011.

Gazâlî'nin düşünce sisteminin temelleri, İfav Yayınları, 3.bs., İstanbul 2013.

Terkan F. , Çatışmanın dinamikleri din ve felsefe uzlaşmazlığı üzerine, Elis Yay. , Ankara 2007.

Toktaş F. , İslâm düşüncesinde felsefe eleştirileri, Klasik Yayınları, 2. bs., İstanbul 2013.

Keklik N. , Muhyiddin İbn Arabî hayatı ve çevresi, Çığır Yayınları, İstanbul 1966

Topaloğlu B. , Kelâm ilmi, Damla Yayınevi, İstanbul 1985.

İslâm kelâmcılarına ve filozoflarına göre Allah'ın varlığı(İsbât-i vâcib), 9. Baskı, DİB Yayınları, Ankara 2001

Turan O. , Selçuklular tarihi ve Türk-İslâm medeniyeti, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2009.

Türker M., Üç tehâfüt bakımından felsefe ve din münasebeti, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1956

Uludağ S. , İslâm düşüncesinin yapısı, Dergâh Yayınları, 11.Baskı, İstanbul 2017.

Uyanık M., İslâm bilgi felsefesinde kalbin anlaması-Gazâlî örneği, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.

Ülken H. Z. , Felsefeye giriş, c.I, 2. bs., AÜİFY, Ankara 1963.

Yavuz S. S. , İslâm düşüncesinde nübüvvet, İnsan Yayınları, İstanbul, t.y.

Yazıcı N. , İlk Türk-İslâm devletleri tarihi, TDV Yayınları, 9. bs., Ankara 2011.

ÇOK YAZARLI ESERLER

Kılavuz U. V. / Kılavuz A. S. , Kelâm'a giriş, İsam Yayınları, İstanbul 2010.

EDİTÖRLÜ ESERLER

Çetinkaya B. A. (ed.), İslâm felsefesi tarihi, , Grafiker Yayınları, Ankara 2012

Kaya, C.(ed.), Gazzâlî konuşmaları, Küre Yayınları, İstanbul 2012.

Kaya, C. (ed.), İslâm felsefesi tarih ve problemler, , 4. bs., TDV Yayınları, Ankara 2017.

Nasr S. H./ Leaman O. (ed.), İslâm felsefesi tarihi, çev. Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007.

Türker, Ö./Demir O. (ed.), İslâm düşüncesinin dönüşüm çağında Fahreddin er-Râzî, İsam Yayınları, İstanbul 2013.

ÇEVİRİ KİTAP

Abdülhamid İ. , İslâm'da i'tikadî mezhepler ve akâid esasları, çev. Mustafa Saim Yeprem, TDV Yayınları, Ankara 2011.

Fârâbî, es-Siyasetü'l-medeniyye, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.

Fahri M., İslâm felsefesi, kelâmı ve tasavvufuna giriş, 3. Baskı, çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

Gazâli, el-İktisâd fi'l-itikâd, çev. Abdulhalık Duran, Hikmet Neş., İstanbul 2010.

el-İktisâd fi'l-itikâd, çev. Kemal Işık, AÜİFY, Ankara 1971.

el-Munkiz min ed-dalal, çev. Hilmi Güngör, 2. bs., Maarif Basımevi, Ankara 1960.

Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 3. bs., İstanbul 2016.

Makâsıdü'l-felâsife, çev. Cemalettin Erdemci, 2. bs., Vadi Yayınları, Ankara 2002.

Nasihatü'l-müluk, çev. Osman Şekerci, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2016.

Tehâfüt'ül-felâsife, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Griffel F. , Gazâlî'nin felsefi kelâmı, çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammet Fatih Kılıç, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.

Gutas D. , İbn Sînâ'nın mirası, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2010.

İbn Haldûn, Mukaddime, c.II, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 6. bs., İstanbul 2009.

İbn Sînâ, el-İlâhiyât I-II, çev. Ömer Türker, Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.

el-İşarat ve't-tenbihat, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

Konevî ile Tûsî arasında metafizik üzerine mektuplaşmalar el-müraselât, çev. Ekrem Demirli, Kapı Yayınları, İstanbul 2014.

O'Leary De Lacy, İslâm düşüncesi ve tarihteki yeri, çev. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, 2. bs., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971.

Şehristânî, el-Mile'l ve'n-nihâl, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2011.

Kitâbü'l-musâra'a, çev. Aygün Akyol - Aytekin Özel, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010.

Watt M. W. , Müslüman aydın, çev. Hanifi Özcan, Etüt Yayınları, 2. bs., Samsun 2003.

KİTAP BÖLÜMÜ

Bolay S. H. , *"Osmanlılarda düşünce hayatı ve felsefe",* Çetinkaya B. A. (ed.), İslâm felsefesi tarihi-II, , Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Campanini M. , "*Gazâlî*", Nasr S. H./ Leaman O. (ed.), İslâm felsefesi tarihi, çev. Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007.

Demir O. , *"Gazzâlî ve kelâm",* Kaya, C.(ed.), Gazzâlî konuşmaları, Küre Yayınları, İstanbul 2012.

Deniz G. , "*Ebu Hâmid el-Gazzâlî ve tehafüt'ü*", İslâm felsefesi tarihi-I, Çetinkaya, B. A.(ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

İnati Ş. , *"İbn Sînâ"*, Nasr S. H./ Leaman O. (ed.), İslâm felsefesi tarihi, çev. Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007.

Kaya C. , *"İslâm felsefesinin mahiyeti üzerine",* Kaya, C. (ed.), İslâm felsefesi tarih ve problemler, , 4. bs., TDV Yayınları, Ankara 2017.

Kutluer İ. , *"Gazzali ve felsefe",* Kaya, C.(ed.), Gazzâlî konuşmaları, Küre Yayınları, İstanbul 2012.

Nasr S. H. , *"İbn Sînâ'nın 'Meşrık felsefesi' "*, Nasr S. H./ Leaman O. (ed.), İslâm felsefesi tarihi, çev. Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007.

Öçal Ş. , *"Felsefe-kelâm ilişkisi",* Çetinkaya B. A. (ed.), İslâm felsefesi tarihi-II, , Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Terkan F. , *"Gazzali: hakikat arayışı ve tecdid arasında bir hayat"*, Kaya, C. (ed.), İslâm felsefesi tarih ve problemler, , 4. bs., TDV Yayınları, Ankara 2017.

"Üç Mesele - 2: Tanrı ve cüz'ilere dair bilgisi", Kaya, C.(ed.), Gazzâlî konuşmaları, Küre Yayınları, İstanbul 2012.

Türker Ö. , *"Kelâm ve felsefe tarihinde Fahreddin er-Râzî"*, ed. Türker, Ö./Demir O. , İslâm düşüncesinin dönüşüm çağında Fahreddin er-Râzî, İsam Yayınları, İstanbul 2013.

"Metafizik: varlık ve Tanrı", Kaya, C. (ed.), İslâm felsefesi tarih ve problemler, , 4. bs., TDV Yayınları, Ankara 2017.

Toktaş F. , *"İhvan-ı safa: din-felsefe ilişkisi ve siyaset"*, Kaya, C. (ed.), İslâm felsefesi tarih ve problemler, , 4. bs., TDV Yayınları, Ankara 2017.

Üçer İ. H. , *"Antik helenistik birikimin İslâm dünyasına intikali: Aristotelesçi felsefenin üç büyük dönüşüm evresi",* Kaya, C. (ed.), İslâm felsefesi tarih ve problemler, , 4. bs., TDV Yayınları, Ankara 2017.

Yazıcı B. E. , *"Doğu ve aydınlanma felsefesi- işrâkîlik-Sühreverdî",* Çetinkaya B. A. (ed.), İslâm felsefesi tarihi-II, , Grafiker Yayınları, Ankara 2012

MAKALELER

Alper Ö. M. , "Gazzâlî'nin felsefî geleneğe bakışı: o gerçekten bir felsefe karşıtı mıydı ?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 4.

"Şehristânî'nin felsefeye ve filozoflara bakışı: felsefe tarihinden felsefî hesaplaşmaya", *Milel ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, 2008, cilt: V, sayı: 1.

Arıcı M. , "İbn Sînâcı felsefe geleneğinin oluşumu ve Behmenyâr'ın felsefe tasavvuru", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt 15, sayı 28 (2010/1)

Aydın İ. H. , "Tehâfüt geleneği üzerine bir değerlendirme" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 26, Erzurum, 2006.

Deniz G. , *"*Gazâlî'yi anlamanın usûlü*", Diyanet İlmî Dergi "Gazâlî Özel Sayısı"*, c.XLVII, sayı 3, Ankara 2011.

Dinç Ö. , "Sünni-Şiî tezleri arasında bir Kur'an tarihi okuması 'Şehristânî örneği' *", Usul İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı XXII, Temmuz-Aralık 2014.

Doğan H. , "Ebû'l-Feth 'Abdilkerîm Eş-Şehristânî'ye göre insan ve fiilleri"*, Hikmet Yurdu*, Yıl 8, c.VIII, Sayı15, Ocak – Haziran, 2015/1.

Kuzgun Ş. , "eş-Şehristânî'nin hayatı, şahsiyeti, eserleri ve 'el-Mile'l-ve'n-Nihal' isimli eserinin dinler tarihi ile ilgili önemli bölümlerinin tercümesi", *Erciyes Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi*, Sayı II,1985.

Mayer T. , *"*Şehristânî'ye göre Kur'an'ın sırları: bir ön değerlendirme*"*, çev. Mahmut Kaya, *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. V, s.1, Ocak-Nisan 2008.

Öztürk M. , "Mefâtîhu'l-esrâr adlı Kur'an tefsiri bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin mezhebî kimliği üzerine bir inceleme", *Çukurova Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi*, c. XII, s. 1 Ocak-Haziran 2012.

Sarıoğlu H. , "İbn Rüşd'ün bakışıyla Gazzâlî ve felsefe", *İlmi Araştırmalar Dergisi*, sayı III, İstanbul 1996.

Türker Ö. , *"*Eş'arî kelâmının kırılma noktası: Cüveynî'nin yöntem eleştirileri*"*, *İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı XIX*, 2008.

Yıldırım H. , "Tehâfütlerin İslâm düşüncesindeki yeri ve önemi", *Hikmet Yurdu*, Ocak – Haziran 2011, Yıl 4, c. 4, Sayı: 7.

SEMPOZYUM BİLDİRİLERİ

Acar A., "Gazâlî ve dönemi", *900. Vefât yılında uluslararası İmâm Gazzâlî sempozyumu*, ed. İlyas Çelebi, (7-9 Ekim 2011/İstanbul), Marmara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.

Akkanat H. , "Gazâlî'den sonra felsefede ne başladı/bitti? 13. Yüzyıl Râzî-Urmevî okulundan bir bakış", *Uluslararası 13. yüzyılda felsefe sempozyumu*, ed. Murat Demirkol, M. Enes Kala, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 2014.

Bircan H. H. , "Selçuklu emirlerinden Ebû'l-Kasım el-Musavi'ye ithaf edilmiş bir eser: Şehristânî'nin kitâbü'l-Musâra'a'sı ve İbn Sînâ eleştirisi", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu* "Selçuklular'da

Bilim ve Düşünce", (19-21 Ekim 2011/Konya), c. II, Selçuklu Belediyesi. Yayınları, Konya 2013.

Çelebi İ. , "İmâm Gazzâlî kimdir?", *900. Vefat yılında uluslararası İmâm Gazzâlî sempozyumu, ed.* İlyas Çelebi, (7-9 Ekim 2011/İstanbul), Marmara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Vakfi Yayınları, İstanbul 2012.

Demirli E. , "İslâm metafizik düşüncesinin serüveni: Sadreddin Konevî ve takipçilerinde İbn Sînâ etkisi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri,* ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya, (22-24 Mayıs 2008/İstanbul), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, İstanbul 2009.

Kaya M. , "Gazzâlî filozofları tekfir etmekte haklı mıydı?", *900. Vefât yılında uluslararası İmâm Gazzâlî sempozyumu,* ed. İlyas Çelebi, (7-9 Ekim 2011/İstanbul), Marmara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.

TEZ

Akyol A. , "*Musâra'atü'l-Felâsife'ye göre Şehristânî'nin felsefi görüşleri"*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003.

Coşar H. , *"Nihayetü'l-İkdam'a Göre Şehristan'nin felsefi görüşleri"*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003.

Demir A. , *"Şehristânî'nin Mefatihul Esrar adlı tefsirinde yöntemi"*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, , İzmir 2012.

Erdoğan Ö. F. , *"Felsefe-kelâm tartışmalarında metin tutarlılığı (İbn Sînâ-Gazzali örneği)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitiüsü, Doktora Tezi, Ankara 2014.

Özdemir M. , *"Gazzâlî'nin tehâfüt'ül-felasife adlı eserinde "üç mesele"nin ele alınışı ve İbn Sînâ'nın görüşleriyle mukayesesi"*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitiüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2012.

Yıldırım Ö. A. , *"Şehristânî'nin İbn Sînâ eleştirisi",* Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012.

ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

Diyanet İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, c.V, İstanbul 1992.

Diyanet İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, c.XIII, İstanbul 1996.

Diyanet İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, c.XX, İstanbul 1999.

Diyanet İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, c.XXIX, Ankara 2004.

Diyanet İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, c.XXXI, İstanbul 2006

Diyanet İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, c.XXXVIII, İstanbul 2010.

Diyanet İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, c.XLI, Ankara 2012.

Diyanet İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, c.XLIII, İstanbul 2013.

İslâm Ansiklopedisi, MEB Yayınları, c.II. , İstanbul 1979.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı: Mustafa Koçak

Doğum Yeri ve Yılı: Konya/ 01.02.1988

Medeni Hali: Evli

Yabancı Dili: İngilizce

E-posta: a.mustafakocak@hotmail.com

Eğitim Durumu

Lise: İzmir Anadolu İmam Hatip Lisesi

Lisans: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Mesleki Deneyim

İş Yeri 2011-2015 Diyanet İşleri Başkanlığı/ Kastamonu İl Müftülüğü (İmam Hatip)

İş Yeri 2015- (halen) Milli Eğitim Bakanlığı/ Kilis İl MEM (Öğretmen)