

TC.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ

MÜSARAATÜ'L FELÂSİFE'YE GÖRE
ŞEHRİSTANİ'NİN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan
Aygün AKYOL

Ankara-2003

TC.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ

MÜSARAATÜ'L FELÂSİFE'YE GÖRE
ŞEHRİSTANİ'NİN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan

Aygün AKYOL

Danışman

Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

Ankara-2003

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	III
KISALTMALAR	V
ÖNSÖZ	VI
GİRİŞ	1
A. PROBLEM	3
B. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	3
C. ARAŞTIRMAMIZIN KAPSAMI VE SINIRLARI	4
BİRİNCİ BÖLÜM	6
ŞEHRİSTÂNİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	6
A. HAYATI (469-548/ö.1076-1153).....	6
B. İLMİ KİŞİLİĞİ	8
C. ESERLERİ	10
a. <i>El Yazması Eserler</i>	11
b. <i>Basılmış Eserleri</i>	12
c. <i>Kayıp Kitapları</i>	13
İKİNCİ BÖLÜM	14
ŞEHRİSTÂNİ'NİN VARLIK VE VACİBU'L-VÜCUD HAKKINDAKİ ELEŞTİRİLERİ	14
A. VARLIĞIN KISIMLARI	14
1. <i>İbn Sina'nın Varlık Tasnifi</i>	15
a. Cevher-Araz	16
b. Heyûla ve Süret.....	17
c. Hal-Mahal İlişkisi	18
2. <i>Şehristâni'nin Varlık Fikri ve İbn Sina'nın Varlık Nazariyesi Hakkındaki Tenkitleri</i>	19
a. Cevher ve Araz Nazariyesinin Tenkidi	20
b. Heyûla ve Süret Nazariyesinin Tenkidi	24
c. Hal ve Mahal Anlayışının Tenkidi	25
B. VACİBU'L-VÜCUD'UN VARLIĞI	30
1. <i>İbn Sina'nın Vacibu'l-Vücut Anlayışı</i>	31
a. Varlık Kavramı	31
b. Vacip ve Mümkün Varlık	32
ba. Vacip Varlık (Vacibu'l-Vücut).....	32
bb. Mümkün Varlık.....	33
2. <i>Şehristâni'nin Vacibu'l-Vücut'un Varlığıyla İlgili Tenkitleri</i>	33
a. Vacibu'l-Vücut'un Zatı Hakkındaki Fikirlerinin Tenkidi	35
b. İmkan Nazariyesini Tenkidi	38
C. VACİBU'L VÜCUDUN BİRLİĞİ	44
1. <i>İbn Sina'ya göre Vacibu'l-Vücut'un Birliği</i>	45
2. <i>Şehristâni'nin Vacibu'l-Vücut'un Birliği Konusundaki Tenkitleri</i>	47
D. VACİBU'L-VÜCUD'UN BİLGİSİ	58
1. <i>İbn Sina'ya Göre Vacibu'l-Vücut'un Bilgisi</i>	59
2. <i>Şehristâni'nin Vacibu'l-Vücut'un Bilgisi Konusundaki Tenkitleri</i>	60
a. Akıl Nazariyesinin Tenkidi	61
b. Vacibu'l-Vücut'un Bilgisi Hakkındaki Tenkitleri.....	64
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	70
ŞEHRİSTÂNİ'NİN ÇEŞİTLİ MESELELERDEKİ ELEŞTİRİLERİ	70
A. ALEMİN HUDUSU	70
1. <i>İbn Sina'ya Göre Alemen Hudusu Meselesi</i>	71
a. Sonsuzluk ve Kısımları Hakkında	71

b. Öncelik-Sonralık ve Birliktelik	72
c. Alemin Hudusu Konusundaki Fikirleri	72
2. <i>Alemin Hudusu Konusundaki Tenkitleri</i>	73
a. Zaman ve Mekan Fikri Hakkındaki Tenkitleri	74
b. Sebeplilik Nazariyesinin Tenkidi	75
c. Ezelde Yaratmayla İlgili Fikirlerinin Tenkidi	76
B. DOĞRUNUN SEÇİLMESİ VE PRENSİPLERİN BELİRLENMESİ	80
C. ŞÜPHELER VE ŞÜPHELİ MESELELER	83
1. <i>Mufârat Nazariyesinin Tenkidi</i>	83
2. <i>İllyet Nazariyesinin Tenkidi</i>	84
3. <i>Peygamberlik Nazariyesinin Tenkidi</i>	87
SONUÇ	92
KAYNAKÇA	97

KISALTMALAR

a	sayfanın a tarafı
A.Ü.İ.F.D	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b	sayfanın b tarafı
Musaraa	Müsaraatü'l-Felâsife
T.D.V.	Türkiye Diyanet Vakfı
v.	varak numarası

ÖNSÖZ

İslam felsefesi geniş bir kültürel mirasa sahiptir. Bu kültür mirasının şekillenmesinde, oluşum dönemindeki tarihsel durumla birlikte, kadim geleneklerin de etkisi büyüktür.

Felsefe, birikimsel bir bilgi türüdür ve İslam felsefesi bunun en güzel örneklerini vermiştir. Bu çerçevede, İslam felsefesi Yunan, Hint ve Sasani felsefelerini değerlendirmiş ve kendi özgün yönünü ortaya koymuştur. Kendine özgü sorunları ve çözüm yollarıyla özgünlüğünü ispatlamıştır.

Geçmişin anlaşılması felsefenin geleceğe ışık tutması açısından önemlidir. Zira, İslam felsefesi geçmişini anlamış ve yorumlamıştır. Geçmişini anlamak, tarihte kalmak veya zamanın dışında olmak değildir bilakis; geleceğe bakma çabasıdır. Bu çerçevede, felsefi mirasımızın anlaşılabilmesi, doğru yorumlanması geleceğimize ışık tutacaktır.

Bu noktada, geniş bir bilimsel disiplin hakimiyeti olan Şehristâni'nin anlaşılması ve incelemesi, önem arz etmektedir. Şehristâni'nin eserinde, İbn Sina'yı hedef seçmesi eserin önemini daha da anlaşılır kılmaktadır. Şehristâni'nin bu eserinin incelenmesi, bizleri, İslam felsefesinin ve kelamının temel tartışmalarından haberdar edecektir.

Çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. Çalışmamızda konuları Şehristâni'nin verdiği sıralamaya uyarak vermeye çalıştık. Eserde tartışılan konular temelde kelamcılarının ve felsefecilerin varlık fikirleri

çerçevesinde gelişmiştir. Kelam ve felsefe arasındaki bu farklı duruş tezimizin konusunu oluşturmaktadır.

Tezimin hazırlanmasında, konu seçiminde ve tezimin her aşamasında desteğini esirgemeyen hocam Prof.Dr.Hayrani ALTINTAŞ'a, katkılarından dolayı hocam Doç.Dr.Mevlüt UYANIK'a ve her zaman manevi desteğini esirgemeyen eşim Elif AKYOL'a teşekkürü bir borç bilirim.

Aygün Akyol

Ankara-2003

GİRİŞ

İslâm felsefesinin temel dayanak noktalarını, eleştirel kültürün oluşturduğu görülmektedir. Eleştirel kültür, ilk olarak eski Yunan felsefi mirasını tercüme ve tetkikle kendini göstermiştir. İslâm düşüncesi bu felsefi mirası değerlendirmiş, eleştirmiş ve yorumlamıştır ve bu yorumlama sürecinde felsefe ve kelâm, değişik ve farklı hareket noktaları benimsemişler, bu çerçevede, fikri gelişime katkıda bulunmuşlardır.

Biz de, Şehristâni'nin *Müsaraatü'l-Felâsife* adlı eseriyle, bu kültürel mirasın bir yönüne ışık tutma çabamızdayız. Şehristâni bu eserinde meseleleri yedi başlık altında ele alacağını ifade etmiştir. Fakat bunlardan beş tanesini değerlendirmiş, diğer iki yönünü özet olarak ele almıştır. Eserinde felsefeye karşı eleştirel tutumunu İbn Sina'yı merkeze alarak yapmıştır.

Kaynak olarak kullandığımız *Müsaraatü'l-Felâsife* nüshası Süheyr Muhammed Muhtar¹ tarafından neşredilmiştir. S. M. Muhtar tahkikinde Berlin Cüte kütüphanesinde 1163 rakamı altında bulunan el yazması *Musaraa* nüshasına itibar ediyor.² Fakat Eserin bazı bölümlerinde konular arası geçiş çok hızlı olmuş ve bu da birtakım güçlükler oluşturmuştur. Müellifin diğer eserlerine baktığımızda bu tip bir yapıya rastlamıyoruz. Bu noktada, S. M. Muhtar Şehristâni'nin eserindeki birtakım eksik noktaları Nasıreddin Tusi'nin *Musaraatu'l-Musaraa* adlı eserinden aldığını ifade etmektedir. Bu da gösteriyor ki, konular arasındaki kesintiler eserin bazı

¹ S. M. Muhtar hakkında detaylı bilgilere ulaşamadık. Mısırlı bilim adamı olan S. M. Muhtar, *Medresetü'l Külliyyetü'l Benat* adlı fakültede felsefe müderrisliği yapmıştır.

² S. M. Muhtar, *Müsaraatü'l-Felâsife'nin Önsözü*, Mısır 1976, s.25

bölümlerinin kayıp olmasından kaynaklanmaktadır. Biz de, S. M. Muhtar gibi bunun eserin tüm nüshasının elde olmamasından kaynaklandığını düşünüyörz.

Eserimizde kaynak olarak Süheyl M. Muhtar'ın tahkik ettiği Müsaraatü'l-Felâsife nüshasını kullandığımızı belirtmiştik. Bu nüshayla kıyas imkanı vereceği düşüncesiyle Ayasofya Kütüphanesi 2358 numarada bulunan, Musaraatü'l-Musaraa adlı el yazması nüshayı da edindik. Bu nüshada Yusuf Ziya Yörükân'ın belirttiği gibi yazar adına rastlayamadık.³

Musaraatü'l-Musaraa adlı eser, kütüphane kayıtlarında Hadis bölümünde zikredilmiştir. Biz bu eserde, Şehristâni'nin Müsaraatü'l-Felâsife adlı eserini ve bu çerçevedeki tartışmaları bulduk. Buna ek olarak N. Tusi'nin Şehristâni'ye eleştiri maksadıyla Musaraatü'l-Musaraa adlı bir eser yazdığını biliyoruz.⁴

S.M. Muhtar Şehristâni'nin eserinde bulamadığı birtakım hususları Tusi'nin Musaraatü'l-Musaraa adlı eserinden tamamladığını ifade ediyor. S.M. Muhtar'ın tahkikinde Tusi'den aldığı bölümleri Ayasofya nüshasıyla karşılaştırdık ve bunları Ayasofya nüshasında bulduk. Dipnotlara Tusi'nin Musaraatü'l-Musaraa eser adıyla düştük. Bu kararımızda kütüphane kayıtlarındaki çelişkili tespitler ve S.M. Muhtar'ın işaret ettiği yerleri bu nüshada bulmamızın etkisi büyüktür. Bu verilere dayanarak, biz Ayasofya'da ki nüshanın Tusi'nin Musaraatü'l-Musaraa adlı eseri olduğu kanaatine vardık.

³ Yusuf Z.Yörükân, “Şehristâni”, Daru'l-Fünun İlahiyat Fak. Mecmuası, İst. 1926, sy.3, s.272; Krş.; Yusuf Z.Yörükân, Ebü'l-Feth Şehristâni, Yay. haz. Murat Memiş, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s.17

⁴ Bkz. S. M. Muhtar, *a.g.e.*, s.26; <http://www.ulumulhikmekoeln.de/muslda7.htm> 03.05.2003

A. PROBLEM

Kelâm ve felsefe yukarıda da açıklandığı üzere değişik bakış açıları neticesinde karşıt konumlara sevk edilmişlerdir. İslâm düşüncesinde bu noktadaki en keskin kırılma ve tartışma Gazali'nin Tehafütü'l-Felasife adlı eseriyle yaşanmıştır. Gazali'nin açtığı bu felsefi kelâm nazariyesi kendisinden sonra gelen kelâmcılar tarafından da benimsenmiştir, bunun en önemli örneklerinden birisi de Şehristâni'nin tezimizin konusu olan Müsaraatü'l-Felâsife adlı eseridir.

Şehristâni, Müsaraatü'l-Felâsife adlı eserinde problemini İbn Sina ve filozofları merkeze alarak belirlemiştir. İbn Sina ve felsefecilerin yaklaşımlarının dinin temel verileriyle uyummadığını belirtmek ve bunu temellendirmek eserinin temel problemi olmuştur. Bu çerçevede İbn Sina ve filozofları buldukları yüksek konumdan indireceğini ifade etmektedir

Burada, bizim araştırmamızın problemi ise İslâm felsefesinin farklı bir yönünü temsil eden felsefi kelâmın eleştirel yönünü değerlendirmek, anlamaya çalışmak olarak ifade edilebilir.

B. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Araştırmadaki amacımız, Şehristâni'nin Müsaraatü'l-Felâsife adlı eserine dayanarak felsefi görüşlerini değerlendirmek, İbn Sina ve filozoflara karşı ortaya koyduğu tenkitlerini incelemektir. Felsefi kelâm ekolüne mensup olan Şehristâni, Dinler Tarihi, Mezhepler Tarihi, Kelâm ve Felsefe alanlarındaki çalışmalarıyla öne çıkmıştır. Bu çerçevede Şehristâni'nin Müsaraatü'l-Felâsife adlı eserinin incelenmesiyle İslâm Felsefesinin farklı bir yönüne ışık tutulacağı kanaatindeyiz.

Müsaraatü'l-Felâsife adlı eserin önemine gelince, bunu iki farklı açıdan değerlendirebiliriz. Musaraa, Gazali sonrası filozofları tenkit amacıyla kaleme alınan eserlerin en önemlilerindedir. Bu çerçevede, Musaraa'yı Şehristâni'nin diğer eserlerinden ayıran temel husus, eserin filozofları (özelde İbn Sina'yı) tenkit amacıyla yazıldığının açıkça belirtilmesidir.⁵ Bu çerçevede, eser, İslâm felsefesinin tenkit geleneğinin önemli bir kaynağıdır.

Musaraa adlı eserin ciddi anlamda tanınmaması da önemli hususlarından birisidir. Zira eserin matbu nüshası ülkemiz kütüphanelerinde mevcut değildir. El yazması nüshası ise Nasıreddin Tusi'nin Müsaraatu'l-Musaraa adlı eserinde verdiği kısımlardan ibarettir. Bu çerçevede İslâm ansiklopedisinde Muhammed Tanci'nin ifade ettiği Musaraa değildir, bu kanaatimizce N. Tusi'nin Müsaraatu'l-Musaraa adlı eseridir, bu veçhile Musaraa'nın ülkemizde tanınmamış olması da eserimizin önemi olarak zikredilebilir.

C. ARAŞTIRMAMIZIN KAPSAMI VE SINIRLARI

Araştırmamız Şehristâni'nin Müsaraatü'l-Felâsife adlı eserini kapsamaktadır. Buradaki temel hedefimiz Şehristâni'nin felsefi düşüncelerini ortaya koymaktır. Bu çerçevede, kelam ve felsefe geleneğinin önemli isimlerinden olan Şehristâni'nin felsefeye daha doğrusu Meşşai sisteme bakış açısını anlamak ve değerlendirmektir. Zira eserin temel yazılış amacı İbn Sina'yı ve o dönemde felâsife olarak tanımlanan Meşşai sistemi eleştirmektir.

Biz, Şehristâni'nin felsefi ve kelâmî görüşlerini değerlendirirken Müsaraatü'l-Felâsife eserini dikkate almakla birlikte, Mile'l ve'n-Nihal ve Nihayetü'l-İkdam adlı

⁵ Şehristâni, *Müsaraatü'l-Felâsife*, thk. S. M. Muhtar, Kahire 1976, s.16

eserlerinden de çeşitli vesilelerle istifade ettik. Ayrıca, Şehristâni'nin felsefi fikirlerini değerlendirirken İbn Sina'ya yönelttiği tenkitlerini de inceleme fırsatı bulduk. Bu çerçevede Şehristâni'nin İbn Sina'ya atfettiği fikirleri İbn Sina'nın Şifa, Necat, İşarat ve't-Tenbihat adlı eserlerinden bularak incelemeye çalıştık.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEHRİSTÂNİ’NİN HAYATI VE ESERLERİ

A. HAYATI (469-548/ö.1076-1153)

Ebu’l-Feth Muhammed bin Ebi’l-Kasım Abdülkerim bin Ebü Bekir Ahmed Şehristâni⁶ h.469-m.1076 yılında Horasan’ın kuzeyinde yer alan Şehristan’da doğdu.⁷ Doğum tarihiyle ilgili olarak bazı kaynaklarda h.479-m.1087 tarihine de rastlanmaktadır.⁸ Doğduğu şehre nispetle, Şehristâni adıyla tanınmakla birlikte bunun dışında el-Efdal, Alamet, Tac el-Milel ve’ d-Din adlarıyla da tanındı.⁹

Şehristâni, ilim tahsiline babası vasıtasıyla Kur’an-ı Kerim’le başladı. Memleketinde çeşitli hocalardan Arap dili ve edebiyatı, matematik ve mantık gibi alet ilimlerini öğrendi. Sonra çeşitli ilimleri tahsil etmek üzere Harezmi şehrine gitti. Burada bir müddet kalarak muhaddis Ali bin Ahmet Medeni (ö.494-1100)’den hadis dersleri aldı.¹⁰ Şehristâni’nin bu seyahati konusunda farklı rivayetler de vardır. Buna göre, Şehristâni, ilk olarak, Nişabur’a seyahat etti. Diğer bir rivayete göre ise, Şehristâni Harezmi’ye Nişabur seyahatinden daha sonra gitti.¹¹

⁶ Yusuf Z.Yörükân, *a.g.m.*, s.270

⁷ El-Hasan İsnevi, *Tabakat’üş-Şafiiyye*, thk. Abdullah M. Cuburi, nşr. Daru’l-Ulum, Riyad 1981, c.2, s.106

⁸ Muhammet Tanci, “Şehristâni”, İslam Ansiklopedisi, M.E.B. Yay., İst. 1979, c.11, s.393; S. M. Muhtar, *a.g.e.*, s.11

⁹ S. M. Muhtar, *a.g.e.*, s.10

¹⁰ S. M. Muhtar, *a.g.e.*, s.11

¹¹ M. Tanci, *a.g.e.*, c.11, s.393

Şehristâni, Harezmi şehrinden ayrıldıktan sonra Nişabur'a gitti ve orada İmam Gazali'nin ders arkadaşlarından olan Şafii fakih Ahmet Havafi (ö.500-1106) ve Ebu Nasr Kuşeyri (ö.514-1120) vasıtasıyla fıkıh tahsilinde bulundu. Daha sonra, Ebu Nasır El-Ensari (ö.1118-512)'den kelâm, cedel usulü ve ilahiyat felsefesi okudu, Nihaytü'l-İkdam adlı eserinde hocasına atıfta bulunmaktadır.¹² Şehristâni'nin Nişabur'da kaldığı süre kesin olarak bilinmemekle birlikte onun ilmi seviyesinin kemal derecesine burada ulaştığı bilinmektedir. Zira buradan ayrıldıktan sonra kendisine verilen Afdal lakabı bunun göstergesidir.

Şehristâni, Nişabur'dan ayrıldıktan sonra tekrar Harezmi'ye gitti ve devrinin bazı meşhur ulemasıyla tanıştı. Fakih Esat Müheyne (ö.1133-527), Farisi tarihçi Muhammet bin Mahmut bin Aslan Harezmi'yle tanışarak çeşitli konularda tartışma imkanı buldu.

Harezmi'de bir müddet kaldıktan sonra 510-1116'da hac farızasını yerine getirmek üzere Hicaz'a gitti. Dönüşünde kadim dostu Esat Müheyne vasıtasıyla Bağdat'taki Nizamiye medresesinde ders verme imkanı buldu. Verdiği dersler ve vaazlar neticesinde halk nezdinde itibar buldu ve burada üç sene kadar kaldı.¹³

Şehristâni Bağdat'ta üç yıl kaldıktan sonra Horasan'a giderek burada Selçuklu Sultanı Sencer'in veziri Abu'l-Kasım Muhammed bin El-Muzaffer'in hizmetine girdi.¹⁴ Burada el-Milel ve'n-Nihal adlı eserini bu vezire ithaf ettiği anlaşılmaktadır.

¹² Şehristâni, *Nihaytü'l-İkdam fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume, Londra 1934, s.38

¹³ S. M. Muhtar, *a.g.e.*, s.13

¹⁴ İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-Ayan*, thk. Abdulhamit M. Muhyiddin, nşr. Mektebetül Nahdatül Mısıriyye, Kahire 1948, c.1, s.272

Şehristâni, daha sonra, Tirmiz'e gitti. Devrinin çeşitli ilimlerine ilgi duyan Nakib el-Eşraf Abu'l-Kasım Ali bin Cafer al-Musevi (ö.550-1155)'nin hizmetine girerek El-Milel ve'n-Nihal adlı eserinin bir nüshasını sundu. Şehristâni'nin Ebu'l-Kasım el-Musevi'nin yanında ne kadar kaldığı bilinmemektedir. Şehristâni'nin Musaraa adlı eserini de Tirmiz'de yazdığı rivayet edilmektedir.¹⁵

Şehristâni'nin ölümüne dair verilen kayıtlar onun ömrünün son yıllarını Şehristan'da geçirdiğini göstermektedir. Talebesi al-Samani onun h.548/m.1153 tarihinde burada vefat ettiğini kaydetmektedir. Kaynaklarda evlenip evlenmediğine dair herhangi bir kayda rastlanmadığı gibi çocuklarına dair de bir kayıt yoktur.¹⁶

B. İLMİ KİŞİLİĞİ

İslâm dünyasına farklı düşüncelerin girmesinden sonra aynı kültür ve çevrelerin kelâm ve felsefi mirası İslâm düşünürleri tarafından tartışılmaya başlanmıştır. Bu fikri tartışmalar ve kültürel farklılaşmalar, ilk önce kelâmi bir yöne bürünerek ümmetin gündemine yerleşmiş ve önceleri bir iç mesele gibi ele alınırken (büyük günah vb. gibi) daha sonraları Hint ve Grek felsefesinin de tanınmaya başlanmasıyla yerleşik kelâmi ve felsefi gelenekler oluşmuştur. Bu çerçevede, İslâm felsefesi ve kelâmı kendi problemlerini üreterek İslâm fikri ve kültürel mirasına büyük katkılar sağladılar. Ehli sünnet düşüncesinde, felsefi düşüncenin ilk olarak görülmesi, İmam Eşâri (ö.324/936) çerçevesinde başlamıştır, O felsefeyi Mutezile'nin delillerini çürütmede kullanmıştır. Bu çerçevede Gazali (1058-1111)'de felsefeyi filozofları tenkit konusunda ele almıştır.¹⁷

¹⁵ Y. Z. Yörükân, *a.g.m.*, s.274

¹⁶ M. Tanci, *a.g.e.* c.11, s.393

¹⁷ Bayraktar Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, T.D.V Yay., Ank. 1999, s.132,212

Kelâm ekolünün başlangıcını oluşturan Eşâri ve Gazali'den sonra bu ekolün en ciddi takipçilerinden birisi de Şehristâni'dir. Şehristâni, Gazali sistemini takip eden ilk kelâmcı olarak kabul edilebilir.¹⁸ Şehristâni İslâm ilim dünyasının önde gelen isimlerinden birisi olup Dinler Tarihi, Felsefe, Kelâm ve Edebiyat dallarında eserler bırakmıştır.¹⁹

Şehristâni, eserlerinde ehli sünnetten olduğunu çeşitli vesilelerle dile getirmiş kendisini “bir ehli sünnet kelâmcısı” olarak temellendirmiştir. Muhtelif eserlerinde, Ebu'l-Hasan el-Eşâri hakkında “üstadımız” ifadesini kullanarak ehli sünnet çerçevesinde hareket ettiğini göstermeye çalışmıştır.²⁰ Şehristâni'nin etkisi Eşâri sistemin kavram ve metotlarının geliştirilmesinde görülür.²¹ Buna rağmen, bazı fikirlerinde, Şii ve İsmaili eğilimlerinin olduğu iddia edilmiştir. Fakat, eserlerinde, Şii ya da İsmaili eğilimlerine dair herhangi bir ipucuna rastlamamaktayız.

Şehristâni'nin felsefi terminolojiyi kullanmadaki üslubu herkes tarafından kabul edilmektedir. Fikirlerini ortaya ifade ederken son derece analitik bir düşünce sistemi ortaya koymaya çalışmış, eleştirilerinde de kalemini sert kullanmaktan çekinmemiştir. Eşâri ile başlayan kelam tartışmaları, Gazali ile birlikte felsefi bir boyut kazanmıştır, Şehristâni'de seleflerinin yolunu takip ederek filozofları ciddi şekilde eleştirmiş, ehli sünnet doğrultusunda fikirlerini ortaya koymuştur. Şehristâni'nin İbn Sina'yı yeterli düzeyde anlamadığı da ileri sürülmüştür.²² Burada önemsenmesi gereken nokta O'nun İbn Sina merkezli eleştirilerinin çıkış noktasıdır.

¹⁸ İsmail H. İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, Kitabevi Yay., İst. 1995, s.213

¹⁹ Şerafettin Gölçük, *Kelâm Tarihi*, Esra Yay., Konya trs., s.,111

²⁰ Şehristâni, *Nihayet'ül-İkdam*, s.11, 72

²¹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları Yay., İst. 1998, s.223

²² Hilmi Z. Ülken, *İbn Sina'nın Din Felsefesi*, A.Ü.İ.F.D., Ank. 1955, c.4, sy.1.2., s.83

Görürörz ki, Şehristâni İbn Sina'yı eleştirirken kelamcı duyarlılığı ve hassasiyetiyle davranmakta ve çıkış noktası Gazali'nin çıkış noktasıyla aynıdır.

Şehristâni çok farklı sahalarda derin ve şümüllü eserler veren bir alim olarak İslâm fikir tarihinde ciddi bir yer edinmiştir. Bu inceleme boyunca, bu haklı yerinin gerçekliğinin daha açık bir şekilde ortaya çıkacağı kanaatindeyiz.

C. ESERLERİ

Şehristâni, çok geniş bir ilmi yeterliliğe sahip olup yukarıda da belirtildiği gibi, birçok sahada eserler vermiştir. Şehristâni'nin eserlerinin büyük bir kısmı kaybolmuştur. Bir kısmı matbu hale getirilebilmiş, diğer bir kısmı ise halen el yazması olarak mevcuttur. Şehristâni'nin eserlerinden en çok dikkat çekenleri felsefe ve kelâma ait olan eserleridir. Eserlerinde dini ve felsefi düşünceyi beraber kullanmaya çalışmıştır. Tezimizin konusu olan Musaraa adlı eserini Ebu'l-Kasım Ali bin Cafer Musevi'nin isteği üzerine kaleme aldığı,²³ amacının İbn Sina (h.370-428/m.980-1037)'yı bulunduğu yüksek konumdan indirmek olduğunu belirterek kendi kendine inatlaşmamak, ortak hakikatleri kabul etmek konusunda cedelci ve sofistیک bir üslup kullanmayacağını belirtir.²⁴ Araştırmamızın konusu olan Musaraa adlı eserinin dışındaki eserlere baktığımızda Şehristâni'nin eserlerini üç kısma ayırabiliriz.

- a. El yazması eserler,
- b. Basılmış eserler,
- c. Kayıp olan eserler,

²³ Şehristâni, *Musaraa.*, s.13

²⁴ Şehristâni, *a.g.e.*, s.14

a. El Yazması Eserler

Şehristâni'nin el yazması eserlerinden bazılarının tam ismine kaynaklarda rastlayamadık. Burada risale olarak geçen eserler buna örnektir. Musaraa'yı neşreden S. M. Muhtar'da bu eserler konusunda belirtilen bir isim beyan etmemiştir. İsimleri eserlerde olmamasına rağmen O'nun yazdığı risalelerini burada belirtmeyi uygun bulduk. Şehristâni'nin yazdığı belirtilen risaleler aşağıda ifade edilen üç risaleden oluşmaktadır.

1. Kadı Ömer bin Sehl'e gönderilen İbn Sina'nın sözlerine Şehristâni'nin itirazlarını ihtiva eden risale.

Bu eserin ismi konusunda kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.²⁵

2. İlmi ilahi.

Şehristâni bu eserini meşhur tabip Muhammet İylaki için yazmıştır. İlmi İlahi adındaki risalede Muhammet İylaki'nin metafizik konularla ilgili sorularına cevap aramıştır.²⁶

3. Muhammet Sehlani'ye yazılan bir risale.

Şehristâni'nin bu risalesinin ismi kaynaklarda belirtilmemiş sadece Muhammet Sehlani'ye yazıldığı belirtilmiştir.²⁷

4. Kıssatü Seyyidina Yusuf (a.s.)

5. Mefatihü'l Esrar ve Mesabihu'l Ebrar.²⁸

6. Menahic fi İlmi'l-Kelâm.²⁹

²⁵ S. M. Muhtar, *a.g.e.*, s.19

²⁶ Aynı yer

²⁷ Aynı yer

²⁸ S. M. Muhtar, *a.g.e.*, s.19

b. Basılmış Eserleri

1. Meclisi'l Halk ve'l-Emr.

Muhammed Celali tarafından Farsça olarak İran'da neşredilmiştir.³⁰

2. El-Milel ve'n-Nihal.³¹

Şehristâni'nin bu eseri, dinler ve mezhepler tarihi çalışmasıdır. Eserinde din ve felsefenin bir kaynaktan çıktığını ifade eder ve felsefeye ait bilgileri de kaleme almayı ihmal etmez.

3. Nihaytü'l-İkdam fi İlmi Kelâm³²

Şehristâni'nin Nihaytü'l-İkdam adlı bu eseri kelâm sahasına ait bir eserdir, Kelâm alanında en çok tartışılan ve ihtilaf edilen meseleleri ele almıştır. Alfred Guillaume tarafından 1934 yılında Londra'da neşredilmiştir.

4. Hasan bin Sabbah'a ait Farsça dört bölümün tercümesi.³³

Şehristâni'nin bu eseri de El-Milel ve'n-Nihal adlı eserin ilk bölümünde 437. sayfasından itibaren Muhammed Fethullah Bedran tarafından tahkik edilip yayınlanmıştır.

5. Cevheri Ferdin İspatı

Alfred Guillaume Şehristâni'nin Nihaytü'l-İkdam adlı eserinin sonuna ekleyerek neşretmiştir.³⁴

²⁹ S. M. Muhtar, *a.g.e.*, s.20

³⁰ Aynı yer; Eserin matbu nüshasına ulaşamadık, tahkikte belirtilen bilgiyi zikretmekle yetindik.

³¹ Aynı yer

³² Aynı yer

³³ Aynı yer

³⁴ S. M. Muhtar, *a.g.e.*, s.21

c. Kayıp Kitapları

Şehristâni'nin bu eserleri kaynaklarda kayıp olarak zikredilmiştir. Biz de bu eserleri Musaraa adlı eseri tahkik eden S. M. Muhtar'ın eserinde zikrettiği şekilde vermeyi uygun bulduk.³⁵

1. El-İrşad ila Akaidi'l-İbad.
2. Esrarü'l-İbadat.
3. el-Aktar fi'l-Usul.
4. Tarihu'l-Hukema.
5. Telhisi'l-Aksam li Mezahibi'l-En'am.
6. Dakaigu'l-Evham.
7. Risale fi Mebde ve Mead.
8. Sibhat, Procles, Aristo ve İbn Sina.
9. eş-Şeceretu'l-İlahiyya
10. el-Uyun ve'l-Enhar.
11. Gayetü'l-Meram fi'l-İlmi Kelâm.
12. Kıssatu Musa ve Hızır.
13. Meclisi fi Usulu'l-Hikmet.
14. Meclisi fi Hasrı ve Envai't-Tekaddümat.
15. Meclisi fi Kıssatu Seyyidina Musa.
16. Menazırat Mea'l-İslâmiyat.
17. Nihayat Evhamü'l-Hukemai'l-İlahiyyun.³⁶

³⁵ S. M. Muhtar, *a.g.e.*, s.21, 22

³⁶ S. M. Muhtar, *a.g.e.*, s.21, 22

İKİNCİ BÖLÜM

ŞEHRİSTÂNİ’NİN VARLIK VE VACİBU’L-VÜCUD HAKKINDAKİ ELEŞTİRİLERİ

A. VARLIĞIN KISIMLARI

İslâm düşünürleri, araştırmalarına, varlığın kısımlarını inceleyerek başlamışlardır. Bu anlayış, felsefi sistemlerinin temelini oluşturmaktadır. Zira felsefi terminolojiyi kullanmayı bilmeden felsefi ve kelâmî tartışmaları anlamının güçlüğü ortadadır. Bu bağlamda, İslâm felsefesinde Kindi, Farabi ve İbn Sina’nın bu noktadaki çalışmaları malumdur. Aynı husus, filozoflara ciddi eleştiriler yönelten felsefi kelâm ekolüne mensup Gazali’de de vardır. Bu çerçevede, Gazali’nin filozoflarla tartışmaya girmeden önce, bu konudaki vukufiyetini ispatlama gayreti dikkate değerdir. Gazali, *Makasıdu’l-Felâsife* adlı eserini yazarak, bir manada, bu konudaki rüşünü ispat etmiştir.³⁷ Gazali felsefecileri tenkit ederken, akli da tenkit etmiş, fakat akli bir kenara itmemiş, teolojik ve akli tutum takınmıştır.³⁸

Bu çerçevede, felsefi kelâm tartışmalarına “varlık nedir”, “kaçı ayrılır”, “nitelikleri nelerdir”, sorularını merkeze almak bu tartışmaların temel unsuru haline gelmiştir. Şehristâni de, kelâmcıların ve filozofların varlığın kısımlarıyla ilgili olan görüşlerini belirterek bunların tutarlılığını incelemeye çalışmıştır. Şehristâni, Meşşâi

³⁷ bkz., Gazali, *Makasıdu’l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, nşr. Darü’l-Maarif, Mısır 1961; Gazali, *Makasıdu’l-Felâsife*, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay, Ankara 2001

³⁸ Süleyman H. Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziği’nin Karşılaştırılması*, M. E. B. Yay.. İst. 1993, s.293

sistem ile onun en önde gelen temsilcisi İbn Sina'yı hedef seçerek filozofların varlık hakkındaki fikirlerini tenkit ile fikirleri arasında bulduğu çelişiklere işaret etmiştir. İbn Sina'nın eserlerinden alıntılar yapmış, daha sonra, bunları eleştiri süzgecinden geçirmiştir. Bunu titiz bir şekilde yaptığını şuradan anlıyoruz. Önce, İbn Sina'nın konuyla ilgili fikirlerini özetliyor, sonra bunları eleştiriyor, böylece, okuyucuya mukayese imkanı veriyor. Biz de, bu bölümde, Şehristâni'nin verdiği sıralamaya uyarak konuları bu düzen içinde aktaracağız. Bu çerçevede, biz Şehristâni'nin yaptığı gibi, önce İbn Sina'nın görüşlerini Şehristâni'nin nakillerinden vereceğiz ve filozofların eserlerinde geçen şekilleriyle karşılaştıracamız. Daha sonra, Şehristâni'nin bu konuda eleştirilerini sergileyerek değerlendirmelerde bulunacağız.

1. İbn Sina'nın Varlık Tasnifi

Şehristâni filozofların varlıkla ilgili görüşlerini aktarırken İbn Sina'yı esas alır, zira İbn Sina fikirleri en mütekamil İslam felsefecilerinden birisidir. Bu çerçevede içinde sunduğu görüşler şu şekilde özetlenebilir.

Varlığın kısımlarının tümünün belirlendiğini, varlığın var olduğundan şüphe edilemeyeceğini belirten, İbn Sina'nın sisteminde varlık, cevher ve araz olmak üzere iki kısma ayrılır.³⁹ Varlığı zorunluluk açısından düşünecek olursak, varlık, vacip ve mümkün olmak üzere iki kısma ayrılır.⁴⁰ Şehristâni İbn Sina'nın vacip ve mümkün varlıkla ilgili fikirlerini Vacibu'l-Vücut'la ilgili meselelerde daha detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu çerçevede cevher ve araz kavramlarına dönüyoruz.

³⁹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.21; Krş. İbn Sina, *Necat*, thk. Macit Fahri, Daru'l-Afaki'l-Cedide, 1985 Beyrut, s.244

⁴⁰ Şehristâni, *a.g.e.*, s.111; Krş. İbn Sina, *a.g.e.*, s.261

a. Cevher-Araz

İbn Sina, genel olarak, varlığı kendi içinde cevher ve araz olmak üzere iki kısma ayırır. Cevher ve araz, felsefecilerin çok büyük önem verdikleri mâkulatlardandır. İslâm felsefecileri, mâkulatı şekli mantık ilminden kabul etmişlerdir. İbn Sina, tabiatla ilgili araştırmalarında mâkulata itibar etmiş Şifa ve Necat adlı kitaplarının mantık bölümlerinde bu konuya değinmiştir.

İbn Sina, cevher kavramını bir “mevzu”da olmadan dış dünyada varolan şey olarak tanımlar. İbn Sina dahil filozoflara göre, cevher ve arazın varlığı mütehayyiz değildir. Akıllar, nefler, madde ve süret, kemiyet ve keyfiyet açısından yer kaplamayla kaim değildir.⁴¹

Cevher kendi kendine kaim olan bir varlık olup, dış dünyadaki bir varlığın zihinde anlaşılması, kavranması ve cevherin zihinde bulunuşuna cevherin araz olarak varlığı denilmektedir. Bu durumda, cevherin dış dünyadaki varlığı gerçek veya hakiki olup zihinde yansması araz olmaktadır.⁴²

İbn Sina, Tanrı'nın nesnelere olan ilişkisi çerçevesinde, varlığı bir araz olarak ifade etmektedir. Fakat, bu, Tanrı ile olan ilişkisi yönüyledir; yoksa o sıradan bir araz değildir. Araz kelimesinin bir varlığın Tanrı ile olan münasebetini gösteren manası dışında bir başka felsefi anlamı daha vardır. Somut bir varlığın özü veya hususi formuyla olan ilişkisi hakkında da İbn Sina araz kelimesini kullanmaktadır.⁴³

⁴¹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.21; Krş. İbn Sina, *Necat*, 237; İbn Sina, *Şifa*, thk. Kanvati-el Eb/Said Zaid, trs., İlahiyat 1-2, s.60; İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, thk. Hasan el-Belhi, Müessesetü'n-Numan, Beyrut 1993, c.2, s.150

⁴² Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaası, Ankara 1983, s.96

⁴³ Fazlurrahman, " *İbn Sina* " *mad.*, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, ed. M. M. Şerif, çev. Osman Bilen, İst. 1997, s.126-127

b. Heyüla ve Süret

İbn Sina, “heyüla” kavramını içinde terkip bulunmayan, kendisi mahal olan cevher şeklinde tanımlar ve bu çerçevede, heyüla mahalde bulunmaya ihtiyaç duymaz. O, heyülayı da kendi içinde bölümlere ayırmıştır. Buna göre, heyüla, mutlak ve müteayyin heyüla olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Mutlak heyülanın temel özelliği bölümlere ayrılmamasıdır, müteayyin heyüla ise, madde ve süretten mürekkep müteayyin cisimdir.⁴⁴

İbn Sina'nın burada kullanmış olduğu heyüla kavramı Yunan düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Heyüla kelimesinin anlamı, asıl ve maddedir. Felsefi bir terim olarak ise, cisimdeki cevher için kullanılır. Böylelikle, cisim birleşme ve ayrılma arazlarından oluşmuştur.

İbn Sina'nın düşünce sisteminde, heyüla, süretler için mahal kabul edilmiştir. Cisim, heyüla ve süretten mürekkeptir ve bu terkipte heyüla ve süretten herhangi birisinin diğerinin önüne geçtiği düşünülemez.⁴⁵

İbn Sina, *İşarat ve't-Tenbihat* adlı eserinin üçüncü bölümünde, heyüla ve süretten oluşmuş cisim hakkında, kısımlardan birisi mukaddem olursa onun hepsi mukaddem olur ifadesini kullanmaktadır. Bu durumda, heyüla, süretin önüne geçemez; çünkü, o, kuvve halinde bir şeydir, kuvveden fiile geçtiğinde ise o cisimdir, cisimde böylelikle heyülanın önüne geçemez.⁴⁶

Bir şeyin mahalli mutlak heyülada olduğu gibi kendisiyle değilse ya mürekkep olur; madde ve süretten oluşan bedenimiz gibi, ya da mürekkep olmaz ki,

⁴⁴ Şehristâni, *a.g.e.*, s.23; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.237

⁴⁵ Şehristâni, *a.g.e.*, s.24; Krş. İbn Sina, *Şifa*, s.68; İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, c.2, s.232

⁴⁶ S. M. Muhtar, *Musaraa dipnot*, s.23; İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, c.2, s.183

ona mufârik sûret adı verilir; akıl ve nefis gibi; mahalde bulunanlar ise mevzudur ve araz olarak isimlendirilir.⁴⁷

c. Hal-Mahal İlişkisi

Filozofları temsil eden İbn Sina, varlıktaki birleşme kaideleri ile ilgili olarak çeşitli fikirler ileri sürmüştür, İbn Sina'ya göre, iki şey bir araya geldiğinde bu iki şey, birbirlerinin konusu olan tek bir zat olamazlar. Çünkü, onlar, iki parça olarak birleşmiştir, onlar basit olarak birleşmiş değildir. Bu iki birleşenden birisi, diğerinden farklı olmasına rağmen durum olarak sabitse, sabit olan (istifade edilen) mahal olarak isimlendirilir, şayet onun durumu halin dışında olursa mevzu olarak isimlendirilir. İbn Sina'nın varlık kategorileri ile ilgili tasnifinde mevzusu olmayan tek zat cevherdir, mevzuda bulunanlara ise araz adı verilir.⁴⁸

İbn Sina'nın varlık tasnifinden de anlaşılacağı üzere, varlığın var olduğundan şüphe edilemez ve her varlık, ya vaciptir ya da mümkündür. Vacip kendisiyle varolan ve kendi özünün sebebi olan varlıktır. Mümkün varlık ise, başkasıyla vaciptir ve bu niteliği taşıması itibariyle oluş ve bozuluşa tabidir. Vacibu'l-Vücut olan Allah, bu niteliği taşımadığı için en olgun varlıktır.⁴⁹ Genel varlık ise cevher ve araz kısımlarına ayrılır ve beş çeşit cevher vardır: Heyüla, sûret, cisim, nefis, akıl.

⁴⁷ Şehristâni, *a.g.e.*, s.24; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.237; İbn Sina, *Şifa*, s.72

⁴⁸ Şehristâni, *a.g.e.*, s.22; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.236, 237

⁴⁹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.111; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.261; Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1992, s.55

2. Şehristâni'nin Varlık Fikri ve İbn Sina'nın Varlık Nazariyesi

Hakkındaki Tenkitleri

İbn Sina'nın varlık fikrini yukarıda olduğu gibi ifade eden Şehristâni'nin varlık tasnifine bakacak olursak, Şehristâni kelâmcıların varlıkla ilgili sınıflandırmalarının kesin, sınırları belli bir yapı arz etmediğini belirtir. Bu çerçevede Kelâmcıların tasnifine göre varlık iki kısma ayrılmaktadır.

a. Öncesi olanlar (Hadis)

b. Öncesi olmayanlar (Kadim)⁵⁰

Burada öncesi olmayanlar kısmına Yaratıcı Varlık; Allah, öncesi olanlar kısmına ise, cevher ve araz kavramları girmektedir. Kelâmcılar da filozoflar gibi, cevher ve araz kavramlarını kabul ederler. Filozoflar ve kelâmcıların cevher ve araz kavramlarındaki farklılık noktaları tezimizin konusu dahilindedir ve buna yeri geldikçe değineceğiz, fakat burada Şehristâni'nin belirttiği tasnifi zikredeceğiz.⁵¹

Şehristâni "cevher" kavramını, varolduğu şekilden başka şekilde varolması mümkün olmayan, yer kaplayan (mütehayyiz) şey olarak tanımlamaktadır. Cevherle ilgili bu tanıma, zatıyla kaim olması, boşlukta yer kaplaması ifadeleri de eklenebilir. "Araz" kavramı ise, bizatîhi kendi kendine kaim olmayan, cevherle kaim olan şey olarak tanımlanmaktadır. Buna göre araz, başkası sayesinde vardır; sıfatın mevsufuna mahsus olması veya mekanda yer kaplaması bakımından başkasına tabi olması gibi, başkasına bağıllık söz konusudur.⁵²

⁵⁰ Şehristâni, a.g.e., s.21

⁵¹ Aynı yer

⁵² Aynı yer

Şehristâni'nin vermiş olduğu varlık sınıflamasına göre, yaratılmış veya hadis varlıklar (madde ve onun nitelikleri) kendi kendisiyle kaim olursa buna cevher denilmektedir. Şayet kendisiyle kaim olmayıp başkasıyla kaim olursa buna da araz denir. Bu çerçevede, cevher, çeşitli cevherlerden mürekkep ise buna cisim, eğer mürekkep olmayıp basit ise buna da “cevher”, “cevher-i fert” yani diğer bir ifadeyle “cüz-i layetezza” denilir.⁵³

Bu bağlamda alem kavramı, cevheri ve arazıyla Allah'tan başka her şeyi içine alır. Kelâmcılara göre, yukarıda da belirtildiği üzere, cisimler cevherlerden oluşmuştur. Burada, Şehristâni'nin vermiş olduğu varlık tasnifinde, varlık, temelde yaratıcı ve ezeli varlık olarak Allah ve Allah'ın dışındaki her şey olarak ifade edilmektedir. Böylece, Allah, alemin dışında tutulmakta ve genel varlık sınıflandırmalarına dahil edilmemektedir.⁵⁴

Şehristâni, kelâmcıların ve felsefecilerin varlıkla ilgili fikirlerini yukarıda anlatıldığı üzere özetledikten sonra, filozoflara yönelteceği tenkitlerine geçer, bu noktada, kendi fikirlerini de belirterek varlık hakkındaki kelâmi bakış açısını ortaya koyar.

a. Cevher ve Araz Nazariyesinin Tenkidi

Şehristâni ilk olarak cevher ve araz kavramlarının hangi varlık sınıfına dahil olduğunu araştırır. Bu çerçevede cevher ve araz kavramlarının hangi varlık sınıfına dahil olduğu sorusu Şehristâni tarafından büyük önem arz etmektedir. Cevher ve

⁵³ Şehristâni, *a.g.e.*, s.21; Kelamcılarının bu konudaki fikirlerini Krş. Fahreddin Razi, çev. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 2002 Ankara, s.77; Nureddin Es-Sabuni, *Maturidiye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2000, s.61

⁵⁴ Düzgün Ş. Ali, Neseî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi, Akçağ Yay., Ank. 1998, s.96

araz, ya mutlak varlığın kısımlarındandır, ya da mümkün varlığın kısımlarındandır. Filozofların cevher ve arazla ilgili açıklamalarında bu kavramları genel varlık sınıfına dahil etmeleri Şehristâni tarafından kabul edilmez. Şehristâni'ye göre, filozoflar varlık tasnifinde, cevher ve arazi, hem mutlak varlığın hem de mümkün varlığın kısımlarından olarak kabul edilmiştir, oysa bu iki varlık alanı arasında fark vardır.⁵⁵

Mutlak varlık ifadesi, Vacibu'l-Vücut'dan başkası için kullanılamaz. Mümkün varlık ise, onun dışındaki mevcudatın varlığıdır. Cevher ve arazın sınırlandırılmaksızın varlığın kısımlarından kabul edilmesiyle Vacibu'l-Vücut varlık tasnifinde, cevher kısmına dahil edilmektedir. Şehristâni'ye göre, Vacibu'l-Vücut cevher kısmına dahil olmakta, varlığın diğer kısımları ise Vacibu'l-Vücut'un varlıktaki ortakları olmaktadır.

Şehristâni'ye göre filozofların yaptığı bu varlık tasnifinde mutlak varlık, cevher kısmına dahil olan Vacibu'l-Vücut'dur, ve O'nun varlıktaki ortağı arazdır. Şehristâni filozofların yaptığı değerlendirmelere dayanarak filozofların yaptığı bu sınıflamanın yanlış olduğunu savunur.⁵⁶

Bu noktada, filozofların cevher tanımını merkeze alacak olursak, cevherin zatında vacip ve zatında mümkün olmak üzere iki kısma ayrıldığını görmekteyiz. Cevherin bu şekilde kendi içinde ikiye ayrılması, iki cevherin varlığını ve faslı gerektirir ki, bu da cevherin cins ve fasıldan oluştuğunu gösterir. Ayrıca İbn Sina cevher için "herhangi bir mevzuda bulunmayan varlıktır" tanımlamasını yaparak bu tanıma Vacibul-Vücut'u da dahil etmektedir. Cevheri bu şekilde tanımlayan

⁵⁵ Şehristâni, *a.g.e.*, s.25

⁵⁶ Şehristâni, *a.g.e.*, s.24

filozoflar farklı varlık kategorilerine ait olan varlıkları aynı varlık düzleminde ele alarak hataya düşmüşlerdir. Bu tip değerlendirmeler Vacibu'l-Vücut'un zatında bir çokluğun bulunduğu izlenimini vermektedir. Şehristâni'ye göre Vacibu'l-Vücut hakkında bu tip ifadelerin kullanılması O'nun zati açısından uygun değildir.⁵⁷

İbn Sina'nın ifadelerini dikkatlice inceleyecek olursak cevheri “kendi başına varolan ve bir “mevzu”da bulunmayan” şeklinde tanımlayan İbn Sina'nın Tanrı'da böyle olduğuna göre, O'da cevher midir sorusuna Farabi gibi olumlu yanıt vermediği görülür. Çünkü cevher, mantık alanında tanımlanırken belli bir cins veya tür olarak kavranmakta ve varlık-mahiyet ayrımı yapılabilecek varlıklar için kullanılmaktadır, halbuki Tanrının ne varlığından ayrı bir mahiyeti, ne tanımı, ne cinsi, ne de türü vardır.⁵⁸ Bu çerçevede, Şehristâni'nin İbn Sina hakkında, Tanrı'yı da cevher olarak ele aldığı iddiası tutarlı görünmemektedir.

Şehristâni İbn Sina'yı değerlendirirken Meşşai geleneğin diğer güçlü temsilcilerinden olan Farabi'nin görüşlerini İbn Sina'ya atfetmektedir. İbn Sina'da cevher-araz ilişkisi varlık alanlarına göre farklı hususiyetler arz etmektedir, zira İbn Sina Tanrının nesnelere ilişkisi çerçevesinde varlığı bir araz olarak ifade etmekte başka bir yerde de bir varlığın özüyle olan ilişkisi meselesinde de araz kelimesini kullanmaktadır. Bu hususa daha önce değinilmişti.⁵⁹

Cevherle ilgili dikkat çeken diğer bir nokta ise filozofların cevher ve arazın varlığının mütehayyız olmadığı (yer kaplamadığı) kanaatinde olmalarıdır. Şehristâni filozofların cevherin varlığının mütehayyız olmadığı ile ilgili fikirlerine kelâmcı

⁵⁷ Şehristâni, *a.g.e.*, s.24

⁵⁸ Ş.A. Düzgün, *a.g.e.*, s.127

⁵⁹ bkz, s.16

kimliği çerçevesinde itiraz ederek cevherin varlığının mütehayyiz olduğunu savunur.⁶⁰ Filozoflara göre akıllar, nefsler, madde ve süret nitelik ve nicelik açısından mütehayyiz değildirler. Bu süretle filozoflar akli cevherlerin yer kaplamadığını ifade etmişlerdir. Şehristâni filozofların yapmış olduğu bu değerlendirmelere itibar etmez, zira yer kaplayan şey bir yere sahiptir ve kendisinin dışındakilerle bir araya gelebilir, kendisine kabul ettiği madde ve onunla birlikte olan ise sürettir. Bu durumda cevher madde ve süretten oluşmaktadır. Filozofların cevherin yer kaplamadığıyla ilgili bu ifadeleri Şehristâni'ye göre çelişkili ve kabul edilemez ifadelerdir.⁶¹

Varlık tasnifi ile ilgili bu bölümde Şehristâni varlığın bölümlendirilmesi meselesine itiraz etmemektedir, zira varlığın evveli olanlar ve evveli olmayanlar, illet-malul, vacip-mümkün gibi muhtelif kısımlara ayrıldığı hususunda Şehristâni hemfikirdir. Şehristâni'nin bu noktadaki itirazı, varlık bölümlenirken cevher ve araz genel varlığın bir bölümü olarak ele alınmamalıydı. Buna göre cevher ve arazın mümkün varlığın kısımlarından kabul edilmesi Şehristâni'ye göre doğru olan taksimdir.⁶²

İbn Sina bir ifadesinde: "Bir şey mahalde bulunuyorsa mevzudur araz olarak isimlendirilir." demiştir. Bir diğerinde ise: "Her zat bir mevzuda bulunmazsa o cevherdir." dedi. Bu da cisimde bulunmayan bütün zatlar cevherdir manasına gelir ki onun "Bütün zatlar cevherde bulunmaz" sözüyle çelişir. Bu ise akıllıca düşünenlerin metodundan uzaktır.⁶³

⁶⁰ Şehristâni, *a.g.e.*, s.21; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.240

⁶¹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.21

⁶² Şehristâni, *a.g.e.*, s.26

⁶³ Şehristâni, *a.g.e.*, s.28; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.236, 237

Şehristâni'ye göre İbn Sina cevherin kısımları hakkındaki taksimi ihmal etmiştir. Bütün varlığı, türleri, şahısları, cevherleri ve arazlarıyla zikretmez ki Şehristâni bu şekildeki bölümlmeyi de reddeder. Bu manadaki taksimin de kabul edilemeyeceğini savunur.

b. Heyûla ve Süret Nazariyesinin Tenkidi

Şehristâni daha sonra varlığın bölünmeyi kabul edip etmeyeceğiyle ilgilenir. İbn Sina iki zat birleştirildiğinde onların tek bir zat olamayacaklarını savunmaktadır, diğer bir ifadesinde ise iki zat birleştirildiğinde zatlardan her birinin diğerinde aynıyla bulunduğunu iddia etmektedir. Şehristâni bu iddiaların birbiriyle çelişkili olduğunu ileri sürerek birinci iddianın makul olduğunu savunur, zira birinci ifadede arız olan zatlar mahalde toplanırlar ve onlardan her biri diğeriyle aynıyla toplanmış olmaz ve aynıyla diğerinin bileşiği değildir.⁶⁴

Şehristâni'ye göre, heyûla ve süretteki durumu inceleyecek olursak, onların İbn Sina'nın ifade ettiği ikinci iddiaya aykırı olduğu görülecektir, zira süret heyûlada aynıyla bulunur, heyûla ise süretle aynıyla müşterek değildir. Buradan zatlardan her birisinin diğeriyle aynıyla birleşik olmadığı sonucu ortaya çıkar. Cevher ve arazdaki durum da böyledir. Araz cevherde aynıyla birleşik olarak bulunur, cevher ise arazla aynıyla birleşik değildir.⁶⁵ Buradaki husus, Şehristâni tarafından cevher ve arazdaki gibi değerlendirilmiştir, halbuki İbn Sina'nın süret ve heyûla hakkındaki ifadeleri aynı değil, zihnidir.

Şehristâni'ye göre, birleşme ve ayrışma çeşitli şekillerde olmakta ve farklı hususiyetleri barındırmaktadır. Buna örnek olarak, farklı iki cismin birleşmesi, farklı

⁶⁴ Şehristâni, *a.g.e.*, s.26

⁶⁵ Aynı yer

iki arazın birleşmesi, farklı heyûla ve süretin, farklı akli cevherlerinin birleşmesinde verilebilir. Şehristâni buradaki çelişkili ifadelerin İbn Sina'yı bulunduğu konumdan indirmede yeterli olduğu kanaatindedir. Zira bir hikmet ustasının bu derecede çelişkili ifadeleri kullanmasının mümkün olmadığını belirtir.⁶⁶

İbn Sina'nın açıkladığı bu varlık sınıflamasına göre, süret heyûladan istifade etmesine rağmen sabit kılınmamalı, heyûla ise kendisinden istifade edilmesine rağmen sabit kılınmalıdır. Zira, sabit olan, istifade eden ve edilenden öncedir. Buradaki açıklamalara göre, heyûla mahal olmaktadır ve o temelinde hale ihtiyaç duymamaktadır, hal ise araz durumuna gelmektedir. Burada mahallerden bir tanesi halle sabit diğeri ise zatıyla sabittir. Şehristâni'ye göre bu mahaller birbirlerine eş tutulamaz. Bu çerçevede, Şehristâni İbn Sina'nın varlıkla ilgili olarak verdiği sınıflandırma ifadelerini netleştirmesini isteyerek, hallerle ilgili çeşitli hususiyetlere dikkat çekmektedir.

c. Hal ve Mahal Anlayışının Tenkidi

Allah'ın sıfatları meselesinde kelâmcılar arasında tartışma konusu olan hallerle ilgili meseleye Şehristâni, Nihayetü'l-İkdam adlı eserinde bir bölüm açarak daha detaylı ele almıştır.⁶⁷ Bu eserinde ise filozofların varlıkla ilgili fikirleri çerçevesinde hallerle ilgili meseleye değinmiştir. Bu çerçevede Şehristâni'ye göre haller; insan zihninde gerçek anlamları olan şeylerdir ve insan akli bunları idrak eder, haller genel tümel olmaları hasebiyle dış dünyada varlıkları yoktur.

İbn Sina'nın ifadelerine dönülürse “farklı mahallerin birbiriyle eş tutulması”, Şehristâni tarafından kabul edilmez. Zira heyûlanın mahalli ile ilgili açıklamalarda

⁶⁶ Şehristâni, *a.g.e.*, s.27

⁶⁷ Şehristâni, *Nihayetü'l-İkdam*, s.131

mahallerden birisi halle sabit, diğeri zatiyla sabit olmaktadır. Bu durumda onların mahal olması nasıl eşit olmaktadır

İbn Sina'nın “temelinde hale ihtiyacı olan mahal” olarak tanımladığı “mevzu”dur. Heyüla'ya ihtiyacı olan mevzu ise cisimdir, cisimde temelinde hale ihtiyaç duymaz. İbn Sina'nın diğeri bir ifadesinde bir şeyin mahalde bulunmasıyla mevzu olduğunu ve onun araz olarak isimlendirildiğini görmekteyiz. Bu açıklamaya göre mevzuda bulunmayan zatlar cevher olmaktadır ve bu cisimde bulunmayan her zatın cevher olduğu anlamına gelmektedir.

İbn Sina'ya göre, tabii cisimler madde ve süretten oluşurlar. Buna göre madde mahaldir, süret ise haldir. Bu Şehristâni'ye göre hatalıdır.⁶⁸ Ayrıca, İbn Sina'nın heyüla hakkında varlığı ve mahiyeti açısından hale ihtiyacı olmayan mahal ifadelerini kullanması da Şehristâni açısından uygun bulunmaz. Şehristâni'ye göre, heyüla, aynıyla mahal değildir; ayrıca, mahal mahiyetinde ve temel ilkelerinde halden ayrı olmaz. Bu çerçevede, mahal heyüla değildir ve hal de süret değildir. Hal ve mahal heyüla ve süretten farklı bir durumdur. Şehristâni'ye göre, varolan her şey onu başkalarından ayıran, kendine özgü birtakım özelliklere sahiptir işte bu ayırıcı vasıflar hallerdir, bunlar varlıkların birbirine benzeştiği ve ayrıştığı vasıflardır.⁶⁹

Bu çerçevede, heyüla ve süretin hal ve mahal gibi değerlendirilmesi hatalı olacaktır. Heyülaya baktığımızda heyüla bir mahiyete sahiptir ve zatiyla hakikattir. Süret de onun öncül cüzü değildir. Şayet süret heyülanın öncül cüzü olsaydı heyüla sürete mahiyetiyle değil de vücudi olarak ihtiyaç duyardı; bu durumda her cevher arazlar için ortak olurdu.

⁶⁸ Şehristâni, *Musaraa*, s.29, Krş. İbn Sina, *Necat*, s.135

⁶⁹ Şehristâni, *Nihayetü'l-İkdam*, s.141

Hal ve mahalın durumuna dönecek olursak, mahal, mahiyetinde ve temelinde hale ihtiyaç duyar ve eksiksiz değildir, heyüla ise bir mahiyete sahiptir, şayet heyüla için çeşitli cüzler söz konusu olsaydı heyülada basit olmaz mürekkep olurdu. Buradan anlaşılacağı üzere, heyüla sürete vücudi olarak değil, mahiyet olarak ihtiyaç duyar. Mahal, heyüla olarak kabul edilirse temelinde halden ayrı olamaz, heyüla halden ayrı kalamıyorsa o araz durumuna düşer ki, bu, İbn Sina'nın taksimine aykırıdır.⁷⁰

Mahal halin hululundan hali kalmaz, hal ve mahal varlıkta ortaktır. Mahal basit ve birleşik mahal olmak üzere ikiye ayrılır. Halden ayrı olamayan varlığını halle kazanan mahale basit mahal denir, bileşik mahal ise cisimdir. Cisimde madde ve süret olmak üzere iki cüzden oluşur.

Hal ise cevher ve arazlardan oluşur, cevherin arazlardan mürekkep olması düşünülemez. Fakat, varlıktaki cevherler bazı arazlardan hali kalmazlar, alemin zaman ve mekandan, heyülanın süretten hali kalmaması gibi. Bütün cevherlerde mevzu olarak bulunmaz, mahallinde asıl olarak bulunup bulunmamakta serbesttir.

Haller de, mahalle ilgili verilen taksimde olduğu gibi temelinde mahaline ihtiyacı olan ve temelinde mahaline ihtiyacı olmayan (halin değişmesiyle mahalın değişmediği) hal olmak üzere iki kısma ayrılır. Birincisine “cismi süret” adı verilir, yer kaplama bunun örneğidir, ikincisi ise, “araz” olarak isimlendirilir, mekandaki oluş da bunun örneğidir. Arazlar sayıca sınırlandırılmayan çeşitli kısımlara ayrılmışlardır ve bu kemiyet ve keyfiyet açısından değerlendirilerek yapılmıştır.

⁷⁰ Şehristâni, *a.g.e.*, s.33

Görüleceği üzere, mahal basit ve mürekkep olmak üzere, hal ise cevher ve araz olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.⁷¹

Şehristâni'ye göre, hal ve mahal birleşik bir şahıstır. O'na göre, hal ve mahalle ilgili bu itibaratlar mutlak değildir, zatlarıyla belirlidir. Haller mücerret lafızlar olmayıp akli malumatlardır. Şehristâni'ye göre haller ne varlıktadır ne de yokluktadırlar. Onlar varlıktaki sıfatlardır.⁷² Cevher ve arazın varlıkta diğer cevher ve arazlardan farklılığının anlaşılabilmesi için çeşitli hususiyetlere ihtiyaç vardır. İşte bu hususiyetler Şehristâni'ye göre hallerdir.

Şehristâni, İbn Sina'nın varlık sınıflandırmasıyla ilgili ifadelerini doğru bulmamaktadır. Şehristâni'ye göre, İbn Sina varlıkla ilgili fikirlerini netleştirmemiştir. İbn Sina'nın fikirlerine bakacak olursak O'na göre cevher aynıyla mahal olup olmamakta serbesttir; aynıyla mahal olmaz ise basit ya da mürekkep mahal olmaktan hali kalmaz. Bu durumda, basit mahal olursa o heyüladır, mürekkep mahal olursa o da cisimdir. Burada yapılan taksim hali gerektiren mahal içindir. Mutlak mahal için değildir, mutlak mahal ise cevher ve arazın hepsinin mahalidir.⁷³

İbn Sina'ya göre, heyüla süret için basit mahaldir, araz için mahal değildir, cismi araz için ise mürekkep mahaldir. Heyülanın cevher için mürekkep mahal olması düşünülemez zira o cevherdir. İbn Sina'nın “cismi süret sahibi olmasıyla mahal olarak kabul etmesi” Şehristâni tarafından şaşırtıcı bulunur. Burada mahal kabul ve istidadın farkındadır; bu da heyüladan kaynaklanmaktadır, yani mahal süret sahibi olmasıyla mahal değildir. Bu çerçevede, mahal, zati itibarıyla halden müstağni

⁷¹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.34

⁷² Şehristâni, *Nihayetü'l-İkdam*, s.137

⁷³ Şehristâni, *Musaraa*, s.31

olamaz kuvvet ve hazır olma bakımından müstağni olabilir; fakat, o halle birlikte varlığa geçmektedir. Heyüla basittir onun mürekkep olması düşünülemez.

Temelinde halden ayrı ise mevzu olarak kabul edilir. Hulul eden mevzu olarak taşınır ki, bu da, İbn Sina tarafından cisim olarak kabul edilir. Bu noktada, cisim heyüla ve süretten mürekkep bir cevher olarak görünmektedir. Cevher ise parçadan oluşmaz, cevherin arazlardan, cisminde akli cevherlerden oluşması düşünülemez.

Hal ve mahal olmadan kendisiyle kaim olana gelince; o ikisinden de müstağnidir, o halle ve mahalle alakalı olup olmamakta serbesttir. Şayet, hal ve mahal beraberse, birbirlerine bağlıysa onlar birlikte düzenlenir; hal, mahal üzerinde etkili olursa o süret için karşılıksız veren faal akıl olur. Süret ve arazlar onun feyzinin madde ve mahalde ortaya çıkmasıdır. Hal, mahalın durumunda etkiliyse süfli cismani bütün varlığın süret ve arazları kabul etmesiyle alakalıdır.⁷⁴

Hal ve mahal ilkelerinde ve kemalinde birbiriyle ilişkili olursa ya mahal onun için düzenleyici olur (alem kastedilmektedir) ki onun düzenlenmesi külli bir düzenleme olup cüzi olmaz ve külli nefis olarak isimlendirilir veya cüzi cisimler için bir müdebbir olur ve bu da kısımlara ayrılır: Kevn ve fesat kabul etmeyen semavi varlıkları düzenleyiciler, oluş ve bozuluş altındaki ikincil olmayı kabul eden felekler ve nefsleri, arzi cisimleri düzenleyici olan nebati ve hayvani nefsler ki bunlar mizacın bozulmasıyla bozulur, düzenlenmesi tabiatın emrindedir. Hal ve mahalle ilgisi olmayan ise cisimlerin maddelerindeki farklılıklarla ilişkili olup nefslerdeki mutlak hayır tasavvuruyla alakalıdır.

⁷⁴ Şehristâni, *a.g.e.*, s.35

Her nefis için akıl olması gerekir, her felek için nefis olduğu gibi. Külli nefis içinde akli külli olması gerekir ve onun içinde külli düşünme olur. Nefis vasıtasıyla küllinin üzerinden mutlak hayır taşar ve varlık ona ulaşır. Bu silsile Allah'ın emriyledir. Akıl külliyatı ve cüziyatı akıl etmek için ona muhtaçtır, nefisler yeryüzünü ve gökyüzünü düzenlemek için ona muhtaçtır. Tabiat ise basit ve mürekkep olarak onun emrindedir.⁷⁵

Şehristâni, bu bölümde, genel olarak, filozofların ve kelâmcıların fikirlerini belirttikten sonra bilhassa filozoflara varlığın kısımları hakkındaki eleştiriyi yöneltir, bununla birlikte kendi fikirlerini de ifade etmeyi ihmal etmez..

B. VACİBU'L-VÜCUD'UN VARLIĞI

Felsefeciler ve kelâmcılar arasındaki tartışmaların en önemlilerinden biriside Vacibu'l-Vücut'un varlığı ile ilgilidir. İslâm felsefesi ve kelâmı, alem tasavvurlarında Vacibu'l-Vücut'un varlığına ve O'nun âlemle ilişkisine değinme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu çerçevede, İbn Sina'nın Vacibu'l-Vücut ile ilgili yorumları O'nun bütün fikirlerini etkilemiştir. Şehristâni de eleştirilerinin temel hareket noktalarından birisini İbn Sina'nın Vacibu'l-Vücut nazariyesini merkeze alarak yapmıştır. Bu çerçevede, biz de bu tartışmayı Şehristâni'nin verdiği sıralamaya uyarak vermeye çalışacağız. Şehristâni, varlıkla ilgili filozofları eleştirilerinde, ilk olarak Vacibu'l-Vücut temelli bir çerçeve çizer ve Vacibu'l-Vücut'un varlığını, birliğini, bilgisini ele alarak eleştirilerine devam eder.

⁷⁵ Şehristâni, *a.g.e.*, s.36

1. İbn Sina'nın Vacibu'l-Vücut Anlayışı

Bu bölümde İbn Sina'nın Vacibu'l-Vücut ile ilgili varlık nazariyesini değerlendireceğiz. Şehristâni de eleştirilerini yapmadan önce İbn Sina'nın varlık fikrini eserine almıştır.

a. Varlık Kavramı

İbn Sina'ya göre varlığın varlık olarak varolduğundan şüphe edilemez.⁷⁶ İbn Sina'da varlık kelimesi kolayca anlaşılabilir, genel, hiçbir tanımın mahiyetini teşkil etmeyen bir kelimedir. Bu anlamda varlık kavramının mahiyeti bölümlere ayrılmaz, o, bölümsüzdür, basittir, hiçbir şeyin mahiyetine girmez ve hiçbir şeyin cinsi ve faslı da olmaz.⁷⁷ Buradan anlaşılacağı üzere varlık kavramı herhangi bir tanıma ve açıklamaya gerek duymaz ve onu ancak kendisiyle tanımlayabiliriz, buna göre varlık varlıktır önermesi onun en uygun tanımıdır.

İbn Sina'nın varlıkla ilgili değerlendirmelerine metafizik ve felsefi açıdan bakacak olursak O varlığı üç sahada inceler.

1. Mutlak varlık
2. Zihinde varlık
3. Dış dünyada varlık

Bu üç varlık alanına bir de dilde varlık ilave edilebilir. Bu çerçevede, bir şeyin varlığı ya zihinde ya da zihin dışında vardır; zihinde varolanın dışarıda varolması gerekmez ama dışarıda varolan zihinde vardır. Mutlak ve soyut varlık ise

⁷⁶ Şehristâni, *a.g.e.*, s.32; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.271

⁷⁷ Atay Hüseyin, *a.g.e.*, s.34

algılanamaz, ancak akıl yoluyla ona ulaşma imkanı vardır.⁷⁸ Varlığın süretini aşmanın dışında Vacibu'l-Vücut'u tasavvur etmenin imkanı yoktur.⁷⁹

b. Vacip ve Mümkün Varlık

İbn Sina'nın varlık tasnifinin ontolojik yönüne bakacak olursak; varlık vacip ve mümkün kısımlarına ayrılır. İbn Sina varlığı vacip ve mümkün kısımlarına ayırdıktan sonra vacip varlığı da vacip bizatîhi (zatiyla zorunlu) ve vacip bigayrihi (kendisinin dışındakiyle zorunlu) kısımlarına ayırmış ve Vacibu'l-Vücut'u da vacip bizatîhi kısmına dahil etmiştir. Zatiyla vacip olan varlık kendisiyle varolan kendi özünün sebebi olan varlıktır. Bir anlamda varolmaması düşünülemeyen varlıktır. Mümkün varlık ise varlığı ve yokluğu bir sebep gerektiren, bir müreccihе bağlı olan, sebebi itibariyle zorunlu varlıktır. Bir varlığın varolabilmesi için bir sebep gerekliliği varsa o şey bu sebeple zorunlu (vacip bigayrihi) olur. Varolması veya varolmaması hiçbir şarta ve sebebe bağlı değilse, bu varlık mümkün varlık kısmına dahildir.⁸⁰

ba. Vacip Varlık (Vacibu'l-Vücut)

İbn Sina'nın Vacibu'l-Vücut ile ilgili değerlendirmelerine bakacak olursak O'nun varlık anlayışında Vacibu'l-Vücut bütün yönleriyle Vacib'ul-Vücut'dur. Varlık alanında Vacibu'l-Vücut'un zati itibariyle başka varlıklarla birleşmesi ya da birleşme şartlarının olması düşünülemez. Vacibu'l-Vücut'un zati tanım ve nitelik kabul etmez. İbn Sina'ya göre Vacibu'l-Vücut bütün yönleriyle saf hayır, saf kemal

⁷⁸ Atay Hüseyin, *a.g.e.*, s.38,39. için bkz. İbn Sina, *Şifa*, İlahiyat 1-2, s.32

⁷⁹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.49

⁸⁰ Şehristâni, *Musaraa*, s.38; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.261; İbn Sina, *Şifa*, İlahiyat 1-2, s.37 Altıntaş H., *a.g.e.*, s.51, Bekir Topaloğlu, *İslam Felsefecilerine ve Kelamcılarına göre Allah'ın Varlığı*, D.İ.B. Yay., Ankara trs., s.63

ve saf haktır. Vacibu'l-Vücut'un zatından başka nevinin olması düşünülemez çünkü O'nun varlığı aynıladır.⁸¹

Vacibu'l-Vücut dışındaki bütün varlıklarda geçerli olan zat-vücut ayrımı Vacibu'l-Vücut için kabul edilemez. Vacibu'l-Vücut'da zat-vücut ayrımı yoktur, O'nun zati aynıladır. Vacibu'l-Vücut'un dışındaki tüm varlıklarda varlık, bir şeyin zatına ilave edilen özel bir arazdır. Vacibu'l-Vücut hakkında böyle bir durum söz konusu olamaz. Mümkün iki varlığın arasındaki cins ve durum olarak zorunlu olması gibi bir zorunluluğun Vacibu'l-Vücut'un zorunluluğuna iştirak etmesi düşünülemez.⁸²

bb. Mümkün Varlık

İbn Sina'nın varlık tasnifinin diğer bir bölümü ise mümkün varlık olarak açıklanmıştı. Mümkün varlık, mahiyeti ve varlığı bir araya gelerek fiilen dış dünya da varolan, varlığı ve yokluğu imkan dahilindeki varlıklara denilmektedir.⁸³ Mümkün varlıklarda, zatına kıyasla mümkün ya da sebebine kıyasla vacip hale gelmektedir. Mümkün varlık, yokluğa tercih edilip varlığa geçebilmesi için bir müreccihe ihtiyaç duyar. Mümkünatın tümü için geçerli olan müreccihin zati itibariyle mümkün olmaması, mümkünler silsilesi dışında zatıyla vacip olması gerekir.⁸⁴

2. Şehristâni'nin Vacibu'l-Vücut'un Varlığıyla İlgili Tenkitleri

İbn Sina'nın varlıkla ilgili temel düşüncelerini bu şekilde veren Şehristâni eleştirilerine geçer. Bu çerçevede “Varlığın kısımlarında zorunluluk genellenebilir.”

⁸¹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.38; krş. için bkz İbn Sina, *Necat*, s.265

⁸² Şehristâni, *a.g.e.*, s.38; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.268, 269

⁸³ Altıntaş H., *a.g.e.*, s.58

⁸⁴ Şehristâni, *a.g.e.*, s.39; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.261

ifadelerini savunan İbn Sina, bir diğer ifadesinde ise, varlıktaki zorunluluğun “Vacip ve mümkün varlık için cins ve seviye olarak zorunluluk olsa dahi Vacibu'l-Vücut'a zorunluluğun iştiraki düşünülemez.”demektedir. Şehristâni'ye göre, bu ifadeler üzerinde dikkatlice düşünülürse çelişki arz etmektedir zira birinci ifadede varlıktaki zorunluluğun genellenilebileceği savunulurken ikinci ifadede Vacibu'l-Vücut'daki zorunluluğun diğer varlıklarla ortak olmasının mümkün olmadığını savunur.⁸⁵

Bu ifadeleri varlık düzleminde düşünecek olursak, varlıktaki zorunluluğu genellediğimizde bölümlere ayrılması mümkün olmaz ve bütün varlık zorunlu olur, bölümlere ayrıldığında ise genellenemez ve varlık için zorunluluk kabul edilemez. Bu ifadeler Vacibu'l-Vücut için kullanılamaz. Burada İbn Sina'nın savunduğu anlamdaki varlıktaki zorunluluk fikri Şehristâni'ye göre, İbn Sina'yı determinizme götürür. Buradaki zorunluluklardan birisinin zatıyla olduğu diğerinin kendisinin dışında olduğu açıkça görülmektedir.⁸⁶

Şehristâni'ye göre, Vacibu'l-Vücut hakkında bir zorunluluktan söz ediliyorsa, Vacibu'l-Vücut'un zatı için geçerli olan zorunluluğun, diğer varlıklarla ortak kılınması mümkün değildir. Bir başka açıdan bakılacak olursa, Vacibu'l-Vücut'un yaratması için zorunluluk ifadesinin kullanılması, Vacibu'l-Vücut'un iradesini sınırlamakta ve Vacibu'l-Vücut'un zatını bir determinizme tabi kılmaktadır. Burada Şehristâni İbn Sina'nın sudur nazariyesini kastetmekte, eşyanın sudurunun bir zorunluluk nedeniyle olduğunu düşünmektedir. İbn Sina burada zorunluluk nedeniyle sudurdan ziyade bolluğun taşması (fezeyan) kavramını tercih etmektedir.

⁸⁵ Şehristâni, *a.g.e.*, s.39; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.266, 267

⁸⁶ Şehristâni, *a.g.e.*, s.39

İbn Sina, burada mümkün varlıkların Vacibu'l-Vücut nedeniyle zorunlu olduğunu onların zorunluluklarını Vacibu'l-Vücut'dan aldığını savunmaktadır. Bu çerçevede, diğer varlıklardaki zorunluluk Vacibu'l-Vücut'da olduğu şekilde zafî olmayıp arızı bir durumdur. İbn Sina'da varlıktaki zorunluluk Tanrı'nın bir kayıt altına girdiği şekilde değildir. Bilakis bir irade neticesidir, Tanrı bütün fiillerinde kendi iradesiyle hareket etmektedir. Bu çerçevede, Vacibu'l-Vücut'un varlığı hakkındaki çelişkiler Şehristâni tarafından şu şekilde ifade edilir.

a. Vacibu'l-Vücut'un Zafî Hakkındaki Fikirlerinin Tenkidi

Şehristâni'ye göre, İbn Sina, Vacibu'l-Vücut'un cüzlerinin onun zatının aynısı olmadığını belirterek, Vacibu'l-Vücut'un cüzlerinin kendi zatıyla varolmayan diğer varlıklar için delil olduğunu savunur. Bir diğer ifadesine göre ise Vacibu'l-Vücut'un zatıyla varolduğunu ve bu zatın üç lafzı içerdiğini belirtir; bunlar vacip, vücut ve zat'tır. Buradaki her lafız diğerinin delalet etmediği manaya delalet eder ve bu bölümlenmeyi sabitleştir.⁸⁷

Şehristâni'ye göre, İbn Sina'nın buradaki ifadelerinden Vacibu'l-Vücut'un kendi içinde bir taksiminin olduğu anlaşılmaktadır. Vacibu'l-Vücut hakkındaki bu tür ifadeler O'nun zatında bir çok hataya neden olmaktadır. İbn Sina, birinci ifadesinde Vacibu'l-Vücut'un zafî bir bölümlenmesinin olmadığını belirtir. İkinci ifadesinde ise, Vacibu'l-Vücut'un zafî hakkında bir bölümlenmeden bahsetmesi Şehristâni'ye göre, O'nun sözlerindeki çelişkinin kanıtıdır. Bu ifadelerin ardından İbn Sina'nın Vacibu'l-Vücut'un heyûla ve süretten mürekkep cisim gibi nitelik cüzlerden, umum ve husus gibi tanım cüzlerden, renklilik ve beyazlık gibi umum ve husus cüzlerden oluşmadığını iddia etmesi Şehristâni açısından çelişkili görülür. Halbuki

⁸⁷ Şehristâni, *a.g.e.*, s.40

İbn Sina'nın ifadelerine bakacak olursak, ismen varolan bütün bunlar (vacip, vücut ve zat) hepsi aynıdır, zattır.

Şehristâni'ye göre, İbn Sina'nın burada yaptığı sınıflamalarda her bölüm ikinci bölümden mahal olmaksızın istifade etmektedir, varlık da delili bulunmayan diğerine delil olmaktadır ki bu çelişkidir.⁸⁸ Şehristâni, buradan Vacibu'l-Vücut'un kendi içinde bir taksiminin olduğu anlamını çıkarmaktadır. Vacibu'l-Vücut'un kendi içersinde bölümlendirilmesi Şehristâni için kabul edilemez bir hatadır ve onun zatında büyük yanılgılara neden olmaktadır.

İbn Sina'nın bir ifadesinde Vacibu'l-Vücut'un zatî bir bölümlenmesinin olmadığını belirtmektedir.⁸⁹ Diğer bir ifadesinde ise ifadelerinin Vacibu'l-Vücut'un zatında bir bölünmeyi gerektirir gibi görünmesi Şehristâni'nin itirazına sebep olur. Bu çerçevede, Şehristâni'ye göre, İbn Sina, vücubiyeti “vacip bizatîhi” ve “vacip bigayrihi” kısımları için ortak kullandıktan sonra, vücubiyeti Vacibu'l-Vücut'un zatına has kılmasının izahını yapmalıdır. Bütün bunlar Şehristâni'ye göre çelişkilidir.⁹⁰

Şehristâni'ye göre, İbn Sina'nın varlığı, vacip ve mümkün varlık şeklindeki tasnifinde vücubiyet Vacibu'l-Vücut'a özel değildir. Zira İbn Sina, vacip varlığı da vacip bizatîhi ve vacip bigayrihi kısımlarına ayırmakla, Vacibu'l-Vücut'a vücubiyette ortaklar kılmıştır. Bu çerçevede, Vacibu'l-Vücut ve diğer varlıklar zorunlulukta ortak olmaktadır. İbn Sina'nın burada yaptığı bölümlendirmeler, umum ve husus, renklilik ve beyazlık gibi apaçık cüzlerdir. Fakat Allah bu

⁸⁸ Aynı yer

⁸⁹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.40; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.266

⁹⁰ Şehristâni, *a.g.e.*, s.53; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.266

sınıflamaların ve beyanların hepsinin dışındadır, O'nun isminin izahı ancak zatiyla mümkündür.

İbn Sina, Vacibu'l-Vücut'u açıklarken O'nun zatiyla bütün yönlerden Vacibu'l-Vücut olduğunu, temel mekani yönlerinin, akli itibari yönlerinin bulunmadığını belirtmiştir. İbn Sina, Vacibu'l-Vücut'un bu şekilde olmasının, O'nu delillendirmede zorluk meydana getirdiğini bunun ise burhan metodu ile aşılacağını belirtir.⁹¹

Şehristâni'ye göre, burhana müracaat edildiğinde, cüz ve tanımlara ihtiyaç duyulur. Bu noktada Vacibu'l-Vücut'un cüz ve tanımlardan oluşmaması burhan yolunu geçersiz kılacaktır. Bu mesele, Şehristâni'ye göre, büyük önem arz etmektedir. Zira araştırma metodu araştırma konusuna uygun olmalıdır.

İbn Sina'nın "her Vacibu'l-Vücut sırf hayırdır"⁹² ifadesi Şehristâni açısından önem arz etmektedir. Burada kullanılan her (küll) ifadesinin manası açık değildir, şayet Vacibu'l-Vücut'un zatı nevi ve cinsten oluşuyorsa veya O'nun zatının her birisinin sırf hayır olduğu manasına geliyor ise, O'nun cüzlere sahip olduğu kabul edilmiş olmaktadır. Bu ise Vacibu'l-Vücut'un zatında çokluğun kabul edildiği anlamına gelir. İbn Sina'nın Vacibu'l-Vücut'un zatına bu tip bir çokluk izafe etmesi Şehristâni'ye göre İslâm'ın tevhid anlayışını bozmaktadır. Filozofların bunu İslâmi çerçeveye içine almaya çalışması Şehristâni açısından kabul edilmez.⁹³

İbn Sina, Vacibu'l-Vücut'un zatından başka nevi'nin olmadığını savunur. Şehristâni'ye göre, İbn Sina'nın Vacibu'l-Vücut'un zatı için nevi kelimesini

⁹¹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.41

⁹² İbn Sina, *Necat*, s.265

⁹³ Şehristâni, *a.g.e.*, s.42; Krş.İbn Sina, *Necat*, s.265

kullanmamalıdır. Zira nevi kelimesi kullanıldığında O'nun zatında bir ayrılık ortaya çıkmaktadır. Bu noktada, biz İbn Sina'nın ifadelerine bakacak olursak, O'nun bu ifadesindeki amacının, Şehristâni'nin anladığı şekilde olmadığı görülecektir. İbn Sina'nın amacının, Vacibu'l-Vücut'un zatında nevi kelimesini kullanmaktan ziyade O'nun zatı için böyle bir ifadenin kullanılmayacağıdır. Şehristâni İbn Sina'nın ifadelerini tanımlama açısından uygun bulmaz, İbn Sina ise Vacibu'l-Vücut'un zatında nevi kelimesinin kullanılmayacağını izaha çalışır.⁹⁴

b. İmkan Nazariyesini Tenkidi

İbn Sina Vacibu'l-Vücut'la ilgili değerlendirmelerinde Vacibu'l-Vücut'un zatındaki sıfatları nefy eder. Bunu varlık için kullandığı "imkan nazariyesi" ile delillendirmeye çalışır. İmkan nazariyesine göre, mümkünat Vacibu'l-Vücut'un zatına, zorunlu müreccihe dayanır, bununla zihindeki yerini alır. Bu Vacibu'l-Vücut vücubiyetini doğrulamada kullanılır. Bu iddiaların temelinde ise imkan ve Vacibu'l-Vücut'un zatının bir olduğu kanaati vardır. Şehristâni böyle bir delillendirmenin cahillikten başka bir şey olmadığını iddia eder.

Şehristâni bu fikirlere şu şekilde itiraz eder. Varlığın zatiyla vacip ve zatiyla mümkün olduğunun ileri sürülmesi durumunda, Vacibu'l-Vücut'un da zatiyla mümkün olarak bölümlendiğini gösterilmesi gerekir. Zira varlık alanında eşit seviyede ele alınan iki varlık düşünüldüğünde, cinsin hükmünde bulunan cins olarak veya lazimi olarak ona iştiraki gerekmektedir. İbn Sina'nın yaptığı varlık tasnifine göre, Vacibu'l-Vücut'un zatının cins ve fasıldan oluşması gerekir. Bu ise tevhidin inkarıdır. Bu tip bir sınıflama Şehristâni tarafından kabul edilmez.⁹⁵

⁹⁴ Şehristâni, *a.g.e.*, s.43; Krş.İbn Sina, *Necat*, s.266

⁹⁵ Şehristâni, *a.g.e.*, s.44

İbn Sina tarafından varlığın vacip ve mümkün kısımlarına ayrıldığıının belirtilmesi ve bu çerçevede, Vacibu'l-Vücut'un genel varlığın kısmı kabul edilmesi, Şehristâni açısından Vacibu'l-Vücut'un mümkünden ayrılan bir parça gibi anlaşılmaktadır. İbn Sina'nın ifadelerine bakacak olursak, Vacibu'l-Vücut'un mümkünden ayrılan bir parça gibi olmadığı, mümkünün zorunluluğunu Vacibu'l-Vücut'dan aldığı görülecektir. Vacibu'l-Vücut'a da zorunlulukta hiçbir şeyin ortak olması düşünülemez. İbn Sina zorunluluğu Vacibu'l-Vücut'a has kılarak zorunlulukta O'nu bütün varlıkların üzerine koymaktadır.⁹⁶

İbn Sina düşüncesinde, mutlak ve soyut varlık algılanamaz. Ancak akıl yoluyla O'na ulaşılabilir. İnsan varlığın süretini aşmadan Vacibu'l-Vücut'u tasavvur edemez.⁹⁷ Bu çerçevede, İbn Sina Vacibu'l-Vücut'un burhan yoluyla delillendirileceğini ifade etmektedir. Dış dünyadaki varlık, Vacibu'l-Vücut'un zorunluluğunun ve aşkın hakikatinin kavranmasında somut bir delildir. İbn Sina imkan ve sebeplilik delillerinde eserden müessire giderek Vacibu'l-Vücut'un isbatına çalışmıştır. Bu noktada Şehristâni burhan metodunun Vacibu'l-Vücut'un zatında bazı tanımlamalara ve bölümlemelere neden olacağını savunur.

Şehristâni'ye göre, İbn Sina'nın anladığı şekilde varlığı kısımları olan şüphelilerden kabul edersek varlık; kısımlarının umumi olmasıyla umumi, hususi olmasıyla hususi olur. Varlığın bir kısmı hususi olduğunda diğer kısmı umumi olmaz. Bu durumda şu sonuç çıkar, varlığın içinde iki tür terkip vardır. Bu terkiplerin her biri, diğerinin delalet ettiği dışındakine delildir. İbn Sina'nın varlık sınıflamasında, Vacibu'l-Vücut varlığın kısımlarından kabul edilmiştir. Bu

⁹⁶ Şehristâni, *a.g.e.*, s.44; Krş.İbn Sina, *Necat*, s.271

⁹⁷ Şehristâni, *a.g.e.*, s.47

çerçevede Vacibu'l-Vücut genel varlığın tabi olduğu hükümlere tabi olur ve bu da saf vahdeti ortadan kaldırır.⁹⁸

Varlığı, vacip ve mümkün olarak düşündüğümüzde, mümkünden vacibin seçilmesi gerekir. Buna göre, varlık vücudi olmalıdır, zira zorunluluk varlığı destekler ve vücut gerçekliktir. Bu durumda vacip mümkünden çıkarılmış olmaktadır. Burada, İbn Sina, vücubun anlamının icyabi olmayıp, selbi olduğunu, vücudi olmayıp, itibari olduğunu ifade eder. Bu durumun O'nun zatında bir çokluk gerektirmeyeceğini savunur. Şehristâni'ye göre, ifade edilenlerin öncelikle vücut için sonra vücup için olduğunu savunur. Şayet varlık açısından vucup değil de vücut merkeze alınırsa bu durumda vacip mümkünden çıkarılmış olur.

Şehristâni'ye göre, İbn Sina, varlığı ve varlığın ispatını ilk zorunlulukla, yokluğu ve olumsuzu ise, ilk mümkünle yapmaktadır. Buradan hareketle İbn Sina varlığın başlangıcının zorunlulukla olmasının mümkünle olmasından daha iyi olduğunu nasıl belirlemektedir. Şehristâni, İbn Sina'nın burada şüpheli şeyler arasında tercihte bulunduğunu belirtir. Zira mümkün varlığında başlangıç olmaması için herhangi bir belirleyici yoktur, ikisi de varlıkta ortaktır. Şehristâni'ye göre, İbn Sina, buradaki tercih nedenini belirlemelidir.⁹⁹

İbn Sina, varlık ve zorunluluk arasındaki ayrımın umum ve husus lafızları ile olacağını savunur. Zihindeki itibari durumlar varlıkta yoktur. Zira cins ve fasl kavramları arasındaki ayrım zihinden başka bir yerde, dış dünyada bulunmaz, örneğin canlılık cinstir, natık olmak ise fasıldır. Bunlar zihinde itibari olarak böyledir dış dünyaya göre değil. Ayrıca renklilik ve beyazlıkta zihindeki akli itibarlardır ve

⁹⁸ Şehristâni, *a.g.e.*, s.49

⁹⁹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.50

varlıktaki durumlarla özdeş değildir. Buna göre cüzi varlıktan külli akıl yürütmelerin çıkarılması mümkün olmaz, zira varlık cüzidir ve şahıslara dayanır, küllinin ondan çıkarılması mümkün değildir çünkü külli olarak varolanlar dış dünyada sabit değildir.¹⁰⁰

Zihindeki kavramlar zihnin dışındakilerle mutabık olursa doğru olur. Mutabakat dış dünyadaki küllilerdir. Mutabakatla zihindeki küllilerin hepsi kastedilemez. Yani emri külli dış dünya da değildir, bilakis külli zihindedir. Küllilerden her birisi dışarıdaki cüzilerden biriyle mutabıktır. İnsanlık zihinde genel bir kavram olmakla beraber şahıs olarak her kişiye uygun olabilir. Şahısların tek tek ayrımı zatî ayrımlarla olmaktadır. Şahıs şahıs ayrımı ise sadece arızı gerekliliklerle olur.¹⁰¹

İbn Sina'nın varlıkla ilgili tasnifindeki vacip ve mümkün ayrımı kapsam olarak aynı seviyede olmalıdır. Kapsam olarak aynı seviyede olmaz ise, varlık cins olarak bulunur ve zatî bir fasıl gerektirir, bu da cins ve fasıldır. Bunun anlamı ise, Vacibu'l-Vücut cins ve fasıldan oluşuyor demektir. Kapsam olarak aynı seviyede olmazsa ondan gereklilik ve kapsam çıkmaz. O'nun gayrı zatî fasıldan oluşması gerekir ve zat da amm ve hastan oluşur. Bu durumda, O'nun umumiliği, hususiyetini; hususiyeti umumiyetini belirler; umum ve husus asıl olarak bulunmaz. Bu durumda Şehristâni'ye göre, İbn Sina'nın şu ifadeleri batıl olur: "Varlığın var olduğundan şüphemiz yoktur ve o vacip ve mümkün kısımlarına ayrılır." Bu çerçevede ilahi

¹⁰⁰ Şehristâni, *a.g.e.*, s.51

¹⁰¹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.53

alem için varlığa, mutlak ve mevzu olarak koydukları, sınıflandırma ifadelerinin tümü batıl olmaktadır.¹⁰²

İbn Sina'nın açıklamalarındaki umum ve husus olan lafizların artması Vacibu'l-Vücut hakkında yeni yaklaşımlar gerektirir. Vacibu'l-Vücut hakkında selbi ve izafi ifadeler çoğalırsa Vacibu'l-Vücut'un hakikate zarar verilmiş olur. Şehristâni ise, Vacibu'l-Vücut'un varlığın başlangıcı, illeti, irade edicisi yaratıcısı olduğunu ve varlığın izafesinin O'na olduğunu, bir şeyin O'nsuz ve O'nun zatı olmadan olamayacağını ifade eder. Bu çerçevede Vacibu'l-Vücut zatiyla Vacibu'l-Vücut'dur, yani kendisinden başkasına ihtiyacı yoktur. Varlığın umum ve husus olması Yüce Allah katında birdir, onun zorunluluğu, varlığı, belirliliği kendisinden başka kavram gerektirmez. Onun birliği kendisinden başka bir ifadeyi gerektirmez. O birdir, çünkü O Vacibu'l-Vücut'dur.

Şehristâni'ye göre, Vacibu'l-Vücut'un zatında izafet ve selbler kabul edilemez. Şayet bunlar kabul edilirse, Vacibu'l-Vücut için birtakım hususiyetler gerekir. Bu çerçevede, Vacibu'l-Vücut'un zatında bir çokluk oluşur. Bütün bunlar, yakını bilgi değildir. Bu nedenle de onun için uzak ve yakın misallerden başka delili yoktur. İbn Sina, izafetlerin tümünün hükmünün uzak ve yakın olup olmadığını belirtmez; ama izafetler arazların ve ibarelerin çoğalmasını gerektirir.¹⁰³

Bir kişinin baba olarak süreti çocuğu olmasından dolayıdır, fiil failde ortaya çıktığında durum gerçekleşir. Onun hükmü uzak ve yakın hüküm değildir ve böylece selbin tarafındadır. Selbler muhtelifdir ve izafetlerde muhtelifdir. Bu durumda onun

¹⁰² Şehristâni, *a.g.e.*, s.53; Krş.İbn Sina, *Necat*, s.271

¹⁰³ Şehristâni, *a.g.e.*, s.51

üzerinde genel bir hüküm nasıl sahih olur, bilakis izafi ve selbi kavramlar arasındaki farklar ayndır, zatında da kesreti gerektirmektedir.

Şehristâni, varlıktaki bu cüzlerin umum ve husus, renklilik ve beyazlık gibi apaçık cüzler olduğunu, önceki söylenen ifadelerle bu söylenenlerin uyum arz etmediğini belirtir. Şehristâni'ye göre, Allah bu sınıflandırmalardan ve beyanların hepsinin dışında olup onun isminin izahı ancak zatiyla yapılabilir.¹⁰⁴

İbn Sina, Vacibu'l-Vücut'un hakikatte bir sebebe bağlı olmadığını fakat bunu manen içerisinde bulundurduğunu belirtir. Şehristâni, bu yaklaşıma katılmayarak Vacibu'l-Vücut'un her yönden bir olduğunu, hiçbir şekilde zorunluluğu içermediğini, izafet ve selblerin zatında bir çokluğu gerektirmeyeceği kanaatindedir.

Şehristâni, umum ve husus lafızların dildeki kavramlar nedeniyle değil de zihindeki manalar nedeniyle olduğunu ileri sürer. İbn Sina, "bu mana izafidir selbi değil ve bu selbidir izafi değildir" ve "bu, bu yönden ve bu da bu yönden izafettir" ifadelerini kullanır. Şehristâni'ye göre, bunların hepsi akli itibarla çokluktur. Bu kavramların her birisinden diğerinden anlaşılmayan anlaşılır. İbn Sina "her lafız diğer lafızların delalet etmediğine delildir" demektedir. Bu da onun sözünü batıl kılar "Vacibu'l-Vücut'un zati izafetlerin ve selblerin çokluğuyla çokluk arz etmez" sözünü batıl kılar.¹⁰⁵

Şehristâni, İbn Sina için ileri sürülen hata ve yanlış saikleri tartışmaları takip eden için ortaya çıktığı kanaatindedir. Şehristâni buradaki çelişkilerin, İbn Sina ve onun takipçilerine yöneltildiğini belirtmektedir. Zira onlar genel olarak varlığı cinslerin zorunluluğun geneline koyuyorlardı ve şüphelilerin ortaya

¹⁰⁴ Şehristâni, *a.g.e.*, s.41

¹⁰⁵ Şehristâni, *a.g.e.*, s.55

konulamayacağını, üzerinde anlaşılmalarda çıkarılacağını, bu gerekliliklerden kurtarılmalarda anlaşılacağını savunuyorlardı. Fakat onlar varlığı ortaya koymadan başka bir şey yapamadılar. Her sıfat ve lafız Allah'a genelleniyor ve birliği, biri, hakkı, hayrı, akıl, âkıl, mâkul ve onun dışındaki şüphelileri ve ortak olanları iştirak etmede kutsuyorlardı. Birliği ve biri mutlak iştirakle onun dışındakilere genelleştirmede ittifak ettiler.¹⁰⁶

Şehristâni'ye göre, varlık ve yokluk, zorunluluk ve imkan, vahdet ve kesret, ilim ve cehl, hayat ve ölüm, hak ve batıl, hayır ve şer, kudret ve acz tezatlarıdır; Yüce Allah zıtlıktan ve ortaklıktan beridir. Şehristâni Vacibu'l-Vücut'un varlığı hakkında fikirlerini ve eleştirilerini bu şekilde ifade ettikten sonra Vacibu'l-Vücut'un birliği meselesine geçer.

C. VACİBU'L VÜCUDUN BİRLİĞİ

Şehristâni'nin Vacibu'l-Vücut ile ilgili ikinci olarak ele aldığı mesele Vacibu'l-Vücut'un birliği meselesidir. Şehristâni bu meseleye girmeden önce, İbn Sina ve filozofların Vacibu'l-Vücut'un birliği hususunda müttetik olduğunu belirtir. Fakat daha sonra filozofların bu birlik iddiasının sözden ibaret kaldığını savunur. Bu çerçevede, Şehristâni bu iddiasını temel alarak, özelde İbn Sina ve genelde filozoflara eleştirilerini yöneltir. Bu çerçevede İbn Sina'nın bu konudaki fikirlerini belirterek eleştirilerine geçer.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Şehristâni, *a.g.e.*, s.56

¹⁰⁷ Şehristâni, *a.g.e.*, s.61 Bu kısımdan itibaren tahkiki yapan S. M. Muhtar Şehristâni'nin eserinde bulamadığı bazı noktaları Müsaraatü'l-Felâsife'ye eleştiri maksadıyla yazılan Nasireddin N. Tusi'nin Musaraatu'l-Musaraa adlı eserinden alıntılar yaparak tamamladığını belirtmiştir. Bizde bu alıntıları Ayasofya Kütüphanesinde bulunan nüshayla karşılaştırarak varak numaralarını yer geldikçe dipnotlara düştük.

1. İbn Sina'ya göre Vacibu'l-Vücut'un Birliği

İbn Sina, Vacibu'l-Vücut'un çokluk arz etmeyeceğini, kendi zatından başka bir şekilde bulunmasının mümkün olmayacağını savunur. İbn Sina'ya göre, varlık, Vacibu'l-Vücut'un ya aynıyla nevidir ya da zatından bir sebep içermektedir; onun zati, nevini içermektedir, ki varlığın nevide ondan başka bir şey değildir. Bu durumda o hem sebep, hem de sonuç olmaktadır.¹⁰⁸

İbn Sina'ya göre, Vacibu'l-Vücut varlığının bütün yönlerinden, bu yönlerdeki tanımı açısından, nitelik olarak bölünmeyen yönleri açısından birdir; temel öğelerinin ilkeleri yoktur. Vacibu'l-Vücut varlıktaki mertebesi yönünden de birdir ve O varlık açısından zorunludur, ondan başkası zorunlu değildir, varlığın zorunluluğunda ondan başkasının ortak olması caiz olmaz. Varlığın zorunluluğunda ondan başka ortak yoktur ve o haktır.¹⁰⁹

Şehristâni'ye göre, bu ifadeleri kullanan İbn Sina, Vacibu'l-Vücut'un zorunlulukta ortak olabileceğini savunur. Şehristâni, İbn Sina'nın önce Vacibu'l-Vücut'un zorunluluğunda hiçbir şeyin ortak olamayacağını, daha sonra ise, O'nun bir şeyde iştirak edebileceğini savunmasının çelişkili olduğunu belirtir. Şehristâni İbn Sina'nın bunun nasıl olacağını da izah etmesini ister.¹¹⁰

Vacibu'l-Vücut'a zorunlulukta bir şeyin ortak olabileceği bahsediliyorsa, bu durumda, varlığın zorunluluğu iki şeyin ortaklığıyla olur. Şehristâni, kendisinin isim için değil de mana için itirazının olduğunu söyler. Buna göre Vacibu'l-Vücut'un birliğinde herhangi bir problem yoktur, mesele Vacibu'l-Vücut'un zatının ve O'nun

¹⁰⁸ Şehristâni, *a.g.e.*, s.58; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.266

¹⁰⁹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.58; Krş. İbn Sina, *Şifa*, İlahiyat 1-2, s.47

¹¹⁰ Şehristâni, *a.g.e.*, s.59; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.262, 263, 267

varlıkla ilişkisi çerçevesindeki konumuna verilen yorumdur. Vacibu'l-Vücut'un ismi üzerine ortak kavramlardan söz ederek umumi lazımı ve genel cinsten genel mana elde edilemez, bu imkansızdır. Zira Vacibu'l-Vücut diğer varlıkların bulunduğu konumda değildir.¹¹¹

İbn Sina Vacibu'l-Vücut'u delillendirilirken O'nun varlığından şüphe edilemeyeceğini savunarak varlığı bizzat varlığın kanıtı yapmaktadır. Bu çerçevede, her varlık ya vacib ya da mümkün olarak bulunur. Varlık, vacip olarak bulunursa mutlak gerçek varlıktır, mümkün olarak bulunursa her mümkün varlık da vacip varlıkta sona erer. Buradaki vacip varlıkta bir olan Vacibu'l-Vücut'dur ve O mutlak birdir.¹¹²

Bu çerçevede, İbn Sina'ya göre, “Birden tek bir cihetten yalnızca bir çıkar, şayet ondan iki şey çıksaydı bu ihtilaf arz ederdi. Şayet ondan a sadır olsaydı, onun yüzünden de b ortaya çıksaydı, a ve b olurdu ki bu muhaldir ayrıca ondan ortaya çıkan şeyin çeşitli şahıslar şeklinde var olması caiz olurdu.” Bu nedenle Vacibu'l-Vücut'tan sudur eden ilk şey, ilk akıl'dır. İlk akıl, zatî itibariyle mümkün varlık, sebebi itibariyle zorunlu varlıktır. İlk aklın bir olması zorunlu değildir, ondan birin çıkması da lazımi değildir. İlk akıl akli itibarlara, yönlere sahiptir. Bu durumda o zatıyla mümkündür ve ondan nefis veya heyûla ortaya çıkar, ayrıca o kendisinin dışındakiler nedeniyle vacibdir ve ondan akıl veya süret ortaya çıkar.¹¹³

Bu çerçevede, İbn Sina Vacibu'l-Vücut'un birliğini sudur meselesiyle temellendirmeye çalışır. Sudur nazariyesini savunan İbn Sina'ya göre, “birden

¹¹¹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.59

¹¹² Şehristâni, *a.g.e.*, s.59; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.271

¹¹³ Şehristâni, *a.g.e.*, s.60; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.271

yalnızca bir çıkar” ilkesi gereğince, fiilde ikilik bulunursa, failde de ikiliği gerekir. Fail bir olunca ondan birden başka bir şey ortaya çıkmaz ve ondan ilk sadır olanın cisim olması uygun olmaz. Zira cisim heyûla ve süretten mürekkeptir ve bir sebebe dayanmak zorundadır. Bundan dolayı Bir’den mürekkep cismin sadır olması mümkün değildir. Birden, soyut cevher yani ilk akıl ortaya çıkmaktadır.¹¹⁴

İlk aklın suduruyla iki “bir” ortaya çıkar. Bunların biri sebepsiz, diğeri ise sebepli “bir”dir. İlk ma’lul kendini ve “ilk varlığı bilir, bu “bir” ikilik meydana getirir. Üstelik ilk ma’lul kendisiyle mümkün, Vacibu’l-Vücut’la vacib olarak kendini bilir. Böylece bir üçlülük meydana getirir. Görüldüğü üzere İbn Sina’daki çokluk matematik düşünce şeklinde ortaya çıkmaktadır.¹¹⁵

2. Şehristâni’nin Vacibu’l-Vücut’un Birliği Konusundaki Tenkitleri

Şehristâni’ye göre, İbn Sina’nın fikirlerindeki eksiklik meselenin hükmünde yani Vacibu’l-Vücut’un birliğini kabul konusunda olmayıp kısımlarındadır. Zira tevhidin hükmünde fikir ayrılığı yoktur. Fakat meselenin ana kısımlarında fikir ayrılığının olduğu açıktır ve Şehristâni bunları ortaya koymaya çalışır.¹¹⁶

İbn Sina’ya göre, birlik-çokluk ilişkisine bakacak olursak, İbn Sina, önce “Vacibu’l-Vücut’un çokluk üzere bulunamaz”¹¹⁷ ifadelerini kullanmış, daha sonra ise “Vacibu’l-Vücut’un zatından başka bir nevi olamaz”¹¹⁸ ifadelerini kullanmıştır. Şehristâni, nevi lafzının çokluk üzere olan şeylerden başkası için söylenemeyeceğini savunur. Ona göre Vacibu’l-Vücut için tek zat olarak ve ortağı olmadan

¹¹⁴ Şehristâni, *a.g.e.*, s.61; Krş. İbn Sina, *Şifa*, İlahiyat 1-2, s.405

¹¹⁵ Altıntaş H., *a.g.e.*, s.84

¹¹⁶ Şehristâni, *a.g.e.*, s.61

¹¹⁷ İbn Sina, *Şifa*, İlahiyat 1-2, s.43

¹¹⁸ İbn Sina, *Necat*, s.266

varolmasından başka bir şey söylenemez. Şehristâni'ye göre, İbn Sina, Vacibu'l-Vücut'un haddini tam olarak ortaya koyamamakta ve temel ilkelerinde çelişkiye düşmektedir.¹¹⁹

İbn Sina'nın lafızları dikkatle incelenecek olursa İbn Sina Vacibu'l-Vücut için zatından başka nevi yoktur lafzını kullanırken, zatıyla türünü aynılaştırmaktadır. Bu çerçevede, O'nun tevhid ilkesine zarar vermemeye çalışmaktadır. Şehristâni'nin itiraz ettiği bu nokta tanımın içinde çözülmüş gibi görünmektedir.

Şehristâni'ye göre, İbn Sina burada varlığı mutlak olarak almaktadır. Varlığı ilmi ilahinin konusu kılarak onun gerekliliklerinden bahsetmiştir. Bu çerçevede, İbn Sina, Vacibu'l-Vücut'a kısımlandırmalar, ekler kılmıştır. Vacibu'l-Vücut'un hak olması, tam olması, illet olması ve başlangıç olarak Vacibu'l-Vücut'un mutlak zorunluluğu üzerinde fikir beyan etmiştir. Şayet İbn Sina Vacibu'l-Vücut'u nevi olarak veya nevi hükmünde, genel veya genel hükmünde ortaya koyamazsa, bu bölümlenmeler, Vacibu'l-Vücut'un nevi hakkında hiçbir şey söylememekten başka bir şey değildir. Şayet Vacibu'l-Vücut'un nevi, zatından başka bir şey değilse, O aynıyla olmaktadır. Bu ayniyet Zeyd'deki gibidir. Zeyd de mutlak olarak ele alınırsa o da aynıyla varolmuştur.¹²⁰

Şehristâni'ye göre, İbn Sina, Vacibu'l-Vücut "bu yönlerden ve bu yönlerden birdir" iddiasında bulunarak bir çok yön saymıştır. Şehristâni, Vacibu'l-Vücut için yönlerden bahsedilemeyeceğini, Vacibu'l-Vücut'un her yönden mutlak bir olduğunu ve çokluk arz etmeyeceğini savunur. İbn Sina'nın belirttiği bu yön ve itibardaki

¹¹⁹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.61; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.266; İbn Sina, *Şifa*, İlahiyat 1-2, s.43

¹²⁰ Şehristâni, *a.g.e.*, s.61

çokluğun mutlak anlamdaki halis vahdeti ortadan kaldıracığını iddia eder.¹²¹ Şehristâni, burada İbn Sina'yı yanlış anlamıştır, zira İbn Sina yönleri reddettiği için “bu yönlerden ve bu yönlerden birdir” ifadelerini kullanmıştır.

Şehristâni'ye göre, İbn Sina, Vacibu'l-Vücut'un varlıktaki başka bir şeyde iştirak edebileceğini savunur. Şehristâni, buna itiraz ederek iki şeyin varlıkta ve varlığın zorunluluğunda iştirak edemeyeceğini belirtir. Şayet Vacibu'l-Vücut başka varlıklarla iştirak edebiliyorsa, bu durumda Vacibu'l-Vücut diğer varlıkların varlıktaki ortakları olmaktadır ki, bu, Vacibu'l-Vücut için kabul edilemez.¹²²

Şehristâni'ye göre, İbn Sina'nın bu sözleri geçmiş bütün çelişkilerini gösteren bir delildir. Zira buradan çokluk ve terkip doğmaktadır. Bu ise, Vacibu'l-Vücut'un zati için doğru değildir.

İbn Sina, bazı durumlar da Vacibu'l-Vücut'u varlığın zorunluluğunda ortak kılmakta, bazılarında ise, O'nun zatından başka nevinin olmadığını söylemektedir. Bu çerçevede, Vacibu'l-Vücut diğer mümkün varlıkları yarattığında, mümkün varlıklar Vacibu'l-Vücut nedeniyle zorunlu hale gelmektedir. Buradaki durum, Şehristâni'ye göre, çelişki arz etmektedir. Şehristâni'ye göre, varlığa çokluk izafe edilebilmekle birlikte Vacibu'l-Vücut'un çokluğa delil kabul edilmesi uygun olmaz. O'na göre Vacibu'l-Vücut bunu zatiyla nefyeder.¹²³

Bu çerçevede, Vacibu'l-Vücut'un diğer varlıklarla beraber zorunlulukta ortak olması düşünülemez. Filozofların mümkün varlıkları Vacibu'l-Vücut nedeniyle zorunlu kılmaları, Vacibu'l-Vücut'un zatına ait olan zorunluluk kavramını

¹²¹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.63

¹²² Şehristâni, *a.g.e.*, s.62; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.266

¹²³ Şehristâni, *a.g.e.*, s.63; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.266

genelleştirmekle, Vacibu'l-Vücut'u diğer varlıklarla eşit konuma getirmektedir. Fakat İbn Sina, Şehristâni'nin burada izah ettiği manada bir zorunluluktan bahsetmemektedir. İbn Sina, mümkün varlıkların zorunlu olma nedenini, Vacibu'l-Vücut'un yaratması olarak görmektedir. Burada zorunlu olan Vacibu'l-Vücut'dur, yani varlığı yaratandır. Zira Vacibu'l-Vücut diledikten sonra yaratılanlar, O'nun iradesi çerçevesinde zorunlu olmaktadır.

İbn Sina'nın Vacibu'l-Vücut ile ilgili fikirlerine cevher nazariyesi çerçevesinde bakılırsa, cevherler arasında cinsinde ortak olan ve fasıl olarak ayrılanların dışında, zat ve hakikatleriyle aynından veya zıttından mufârik akıllar gibi, ayrılanı vardır. Bunlara cins veya madde gibi iştirak eden bir şey yoktur. Bunlar fasıl veya süret gibi şeylerdir ve hakikatleriyle, açık süretleriyle mütemeyyizdir, zatlarından başka bir şey yoktur.

Bu ifadelerle göre, Vacibu'l-Vücut'un da diğer mufârik akıllar gibi olduğu görülmektedir. Vacibu'l-Vücut'un mufârik akıllarla zorunlulukta ve varlıkta ortak olması mümkün değildir. Halbuki mufârik akıllar fasıl ve cinsleri yönünden mürekkep mahiyet değildir. Bilakis onlar mürekkep olmayan basit hakikatlerdir. Bu durumda, filozoflar Vacibu'l-Vücut hakkında nasıl hüküm vermektedir.¹²⁴ Zira Vacibu'l-Vücut'da bu şekilde olduğuna göre, O'nun varlığı ya zatî nevini içerir yada sonsuz şahıslardan oluşmaktadır. Şehristâni'ye göre, Vacibu'l-Vücut'un varlığı bütün yönleriyle birdir ve tam olarak açıklanamaz.¹²⁵

¹²⁴ Şehristâni, *a.g.e.*, s.64; Nasıreddin N. Tusi, *Musaraatü'l-Musaraa*, Ayasofya Kütüphanesi., nr.2358, v.53a; Musaraa'yı tahkik eden S. M. Muhtar Musaraa nüshasındaki birtakım eksik hususları Nasıreddin N. Tusi'nin Musaraatu'l-Musaraa adlı eserinden aktardığını belirtmektedir. Biz de bu aktarılan kısımları Ayasofya nüshasından bularak karşılaştırdık ve dipnotlara düştük.

¹²⁵ Şehristâni, *a.g.e.*, s.63

İbn Sina'nın sudur nazariyesine bakacak olursak, Şehristâni, İbn Sina'yı fiillerin suduru meselesinde, fiillerin sudurunun muhtelif şekillerde olduğunu ifade etmediği için tenkit eder. Şehristâni'ye göre, sudur meselesini metafizik kısımdan alarak tabiat kısmına uyguladığımızda nasıl bir durumun ortaya çıkacağı merak konusudur. Örneğin bir cisimden sıcaklık veya soğukluk sadır olabilir. Fakat farklı cevherlerde mevcuttur güneşte olduğu gibi siyahlık ve beyazlık da sadır olmaktadır. Bu durumda akli cevherlerdeki durumun belirtilmesi gerekmektedir.¹²⁶

İbn Sina'ya göre, birden yalnızca bir sadır olur. Varlıktaki her yön ise, ilk akıldan sadır olmuştur, bu durumda birden yalnızca bir sadır oluyorsa, ilk akılda birdir ve ondan birçok yön sadır olmaktadır. Birden yalnızca bir sadır oluyorsa, ikiden ikiden başka bir şeyin sadır olması düşünülemez, bu, üç, dört ve diğerleri içinde geçerlidir. Bu durumda onuncunun beşinciye nispeti ikincinin birinciye nispeti gibidir.

İbn Sina'ya göre, ma'lul'u evvel zatıyla mümkün varlıktır, Vacibu'l-Vücut ise, İlk'tir. Varlığın zorunluluğu aklidir, O'nun zatını akletmesiyle, ilk akıl meydana gelir. İbn Sina, bu yönlerin Vacibu'l-Vücut'un zatında bir çokluk gerektirmeyeceğini savunur.

Şehristâni, filozofların ilk akli Yunan felsefesinde Aristo'nun anladığı şekilde anladığını düşünerek, İbn Sina'nın ilk akli Vacibu'l-Vücut'la eş tuttuğunu savunmaktadır. Halbuki İbn Sina'da Farabi gibi "İlk"i ilk akıldan ayırarak Vacibu'l-Vücut'u bütün alemin üstünde tutmaktadır.¹²⁷ Fakat Şehristâni'nin gösterdiği şu

¹²⁶ Şehristâni, *a.g.e.*, s.64; Nasıreddin N. Tusi, *a.g.e.*, v.53a;

¹²⁷ İbn Sina, *Şifa*, İlahiyat 1-2, s.402; Krş.Farabi, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, M. E. B. Yay., Ankara 2001, s.15-25

gerçek inkar edilemez; Vacibu'l-Vücut İlk olsa bile, O'ndan “birden bir sadır olması” gereğince tek bir varlık sadır olmalıydı, oysa çoklukta dolaylı olarak O'ndan sadır olmakta ve Vacibu'l-Vücut bu çoklukla beraber izlenimi vermektedir.

İbn Sina bu yönlerin Vacibu'l-Vücut'un zatında bir çokluk gerektirmeyeceğini savunur ve çeşitli mevzularda bunu açıklar.¹²⁸ İbn Sina Necat adlı eserinde sudur nazariyesini şu şekilde izah etmektedir. Ma'lul'u evvel zatıyla mümkün varlıktır, Vacibu'l-Vücut ise İlk'tir. Varlığın zorunluluğu aklidir; onun zatını akletmesiyle ilk akıl meydana gelir.

İbn Sina'ya göre, Vacibu'l-Vücut varlığın zorunluluğunda ilk akla ihtiyaç duymaz. İlk akıl varlığın zorunluluğunda gerekli olan çokluğu akleder. Vacibu'l-Vücut'un durumunun tersine ilk akıl zatıyla İlk'i etkilemez. İlk aklın zatıyla mümkün varlık olmasından sonra, bu silsile onuncu akla kadar gider. Şehristâni'ye göre bu durumda, Vacibu'l-Vücut kendisinden sudur ettikten sonra ilk akla müdahale edememektedir, oysa birden bir çıkar ilkesinin tersine ilk akıldan çokluk meydana gelmektedir. Bu da Vacibu'l-Vücut'daki tevhid ilkesini etkiler.¹²⁹

Şehristâni'ye göre, ilk akıldaki çokluğun varlığı ve suduru Vacibu'l-Vücut'un zatında da yön ve itibar olarak çokluğu gerektirir. Birden birin suduru, sebeple sonuç arasında ilişkiyi veya her yön ve cihetten sebeple ittihadı gerektirir. Her yön batıl olur. İlk aklın yaratıcı ile ittihad üzere olması ise çokluğun Vacibu'l-Vücut'dan çıktığı anlamına gelir ki, filozofların birden yalnızca bir çıkar iddiaları batıl olur. Bu çerçevede, Vacibu'l-Vücut'dan çokluğun suduru yaratıcının zatında da çokluğu gerektirir.

¹²⁸ Şehristâni, *a.g.e.*, s.64; N. Tusi, *a.g.e.*, v.55ab

¹²⁹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.65; N. Tusi, *a.g.e.*, v.58ab

Şehristâni filozofların nispetin umumiliği ve hususiliği hakkındaki bilgilere itibar etmemelerinden dolayı “birden bir çıkar” ifadesini kullandıklarını ve bu çerçevede içinden çıkılmaz yanılgılara düştüklerini savunur.¹³⁰

Ayrıca ilk akıl zatî olarak varolamaz, onun için varlığın zorunluluğu zatî değildir, bilakis lazımidir. Lazımı olan zat olarak, mevcut olarak ve maksud olarak bulunmaz. Bu çerçevede, varlık için sudur uygun değildir, icat uygundur. Varlık icat ile mümkün olur, uygun olan da budur. Mümkün, bir yoktan yaratıcıya ihtiyaç duyar, O'da Allah'tır, kainatta Allah'tan başka yaratıcı bir şey bulunmaz. Vacibin varlığı zatıyladır, mümkünatın hepsinin ona intisap etmesi gerekir, mümkünatın hepsinin nispetinin bire olması gerekir. Birin nispeti akıl, nefis ve tabiatın ortasında olmaz.¹³¹

Filozofların Vacibu'l-Vücut'un akıl olarak varolduğu iddiası maddeden tecritten ibarettir. Maddeden tecrit, Vacibu'l-Vücut'dan maddeyi kaldırır. Varlıkların en şereflişinin akli cevher olması mümkün değildir. Bu durumda, icat ve ibda'nın maddeden tecrit edilen akılda olması uygun olmaz.¹³² Yaratıcı üstünlük olarak tamamlı vasıflanır, noksanla vasıflanmaz. O her tam için tamamlayıcı her eksiğin mükemmelleştiricisidir. Tamamiyetle her tamın tamamlayıcısı olduğu kastedilir ki doğru olan budur fakat varlıkta dahil olmak üzere her şey bu tezden çıkarılmalıdır.

Şehristâni, İbn Sina ve filozoflara olan eleştirilerini sertleştirmekten kaçınmaz. Bu çerçevede Şehristâni bu ifadeleri zannî, fakihlerin kabul etmediği

¹³⁰ Şehristâni, *a.g.e.*, s.69

¹³¹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.65; N. Tusi, *a.g.e.*, v.58b, 59a

¹³² Şehristâni, *a.g.e.*, s.65; N. Tusi, *a.g.e.*, v.58b, 59a

ifadeler olarak görür. Şehristâni'ye göre filozofların ifadeleri ile şeriat hükümleri arasında hiçbir bağ yoktur. İlahiyat ilimlerinin en yücesi hakkında hikmet ustalarının bu şekilde ifadeler kullanmasını Şehristâni tenkit eder.¹³³

Şehristâni daha sonra varlık ve oluş kavramına geçer. İbn Sina'ya göre oluş bütün mevcuduatı kapsayan bir kaziyedir. İlk akıl tabii yokluktan ortaya çıkan heyûla için yaratıcıdır. Her mevcut ilk akılda mümkün olup heyûla için yaratıcıdır. Akıl süret için kaynak olup her mevcut için süretler ilk akıl da bulunur. İlk akıl, varlığın zorunluluğu açısından vücudu tabii olan süret için mubdi olur.¹³⁴

İbn Sina'ya göre, mümkün varlıklarda kendisinin dışındakilerle vacip olmaktadır. Bu durumda onlar vacip bigayrihi olurlar. İbn Sina'ya göre, buradaki vücubiyet Vacibu'l-Vücut'dan kaynaklanmaktadır. Şehristâni'ye göre, durum bu şekilde değildir. Zira Vacibu'l-Vücut'un vücubiyetine ortaklık eden diğer vacip varlıklarında O'nun zatında bir zorunluluğu doğuracağından dolayı bunun kabul edilemeyeceğini savunur.

Şehristâni'ye göre, kainatın düzenindeki bu durum ilk aklın sonra olması mürekkep cismin önce olması şeklinde ters olduğunda, İbn Sina'nın belirttiği şekilde olmaz. Cisim heyûla ve süret ile çoğalmakta, akıl ise vücub ve imkanla çoğalmaktadır. Süret vücub gibi, heyûla imkan gibidir. Heyûla ve süret ortaya çıktığında vücub çoğalmaz.¹³⁵

İlk akıl heyûla için oluş açısından, süret için vücub açısından sebep olursa, mevcut ilk akıldan sonra ikinci durumdadır ki mevcut madde ve süretten mürekkep

¹³³ Şehristâni, *a.g.e.*, s.66; N. Tusi, *a.g.e.*, v.59b

¹³⁴ Aynı yer

¹³⁵ Şehristâni, *a.g.e.*, s.66; N. Tusi, *a.g.e.*, v.60ab

cisimdir. Bu durumda mufârik akıllar zorunlulukta, ondan sonra olur ve bu da İbn Sina'nın kitaplarındaki yaratılanların düzeni hakkında varit olan taksim hilaftır.¹³⁶

Şehristâni'ye göre, İbn Sina'nın açıklamalarında birçok boşluk ve çelişkiler mevcuttur. İbn Sina, bazı açıklamalarında ilk aklın zatını akletmesiyle nefis sadır olur, İlk'i akletmesiyle ondan akıl sadır olur demektedir. Bazı açıklamalarında ise, ondan kırkı geçen mufârik akıllar sadır olur demektedir. Ayrıca Vacibu'l-Vücut her yönden bir olursa, her yönden de bir akıl olması gerekir. Bu çerçevede onun vacipliğinden istifade eden mevcudatın da adetlerden mürekkep bir olması gerekir, halbuki ayan muhtelifdir ve varlık buna karşıdır.¹³⁷

Bu konudaki genel boşluk sözlerini boşa çıkarmıştır. Burhana dayalı doğru yola ulaşmasına engel olmuştur. Şehristâni'ye göre İbn Sina kendisinin üzerindeki ilimle uğraşarak cehalete müptela olmuştur.¹³⁸

Şehristâni filozofların sudur nazariyesiyle ortaya koydukları akıl kombinasyonunun Zerdüşterin öğretilerinin aynısı olduğunu savunur. "Zerdüşterden bir grup şöyle demektedir: "İlk"ten Yazdan isimli melek sadır olduğunda, onun gölgesinden de Ehrimen diye isimlendirilen şeytan ortaya çıktı. Melek hayırlar için kaynak kılınarak, tabiat ve varlık oldu; şeytan ise şerler için kaynak kılındı. Melek vücudu tabii, şeytan ise ademi tabii oldu. Şehristâni'ye göre, bu sözlerin aynısı filozofların ifadelerinde de vardır. Filozoflarda bu öğretilerden ilham almıştır. Bu çerçevede, akıl sadır olduğunda birden bir çıkar ilkesine göre sudur

¹³⁶ Şehristâni, *a.g.e.*, s.66; N. Tusi, *a.g.e.*, v. 61a

¹³⁷ Şehristâni, *a.g.e.*, s.67; N. Tusi, *a.g.e.*, v.63a

¹³⁸ Şehristâni, *a.g.e.*, s.66; N. Tusi, *a.g.e.*, v.62ab

edenin, İlk'ten zatı açısından farklı olması gerekir. Fakat o İlk'ten başka bir şey değildir.¹³⁹

İbn Sina'nın ifadelerine göre, Vacibu'l-Vücut iki şeyi akletseydi muhtelif yönlerden oluşması gerekirdi. Filozofların bu açıklamalarından onun akletmesinin ve yaratmasının aynı olduğu sonucu çıkar, fakat Şehristâni'ye göre, bu iki ifade aynı anlama gelmez bunlar farklı iki şeydir. Akıl ve ibda arasında fark vardır. Filozofların ifadeleri doğru olarak kabul edilirse Vacibu'l-Vücut'un muhtelif yönlerden oluştuğu kanaati ortaya çıkar. Şehristâni'ye göre, külli iki şey caiz olduğunda, külli iki şeyi de ibda etmesi caiz olur ve İbn Sina birden başka bir şeyi akletmez dediği gibi birden başka bir şeyi yaratmaz diyerek yine çelişkiye düşer.¹⁴⁰

Şehristâni izlediği metodu açıklarken, metodunu peygamberlerin metodu olarak tanımlar. Şehristâni'ye göre, Allah'ın bilgisi fitridir, kim onu inkar ederse onun kararı verilmiştir. Şehristâni, İbn Sina'yı tevhid hükmünü kabul etmekle birlikte içeriğini inkarla suçlar. Bunu inkar edenin hüküm ve hikmet sahibi olamayacağını savunur.¹⁴¹

Şehristâni'ye göre, mümkünatın tümündeki imkan, zatî bir durumdur, zaruri bir müreccihe ihtiyaç duyar. Müreccihe muhtaç olarak onu davet eder. Mümkün olmayan ise, kendisinden başkasına ihtiyacı olmayandır. Alem çiftlerden oluşmaktadır. Çiftler oluşturulduğunda zenginliğe, büyüklüğe ihtiyaç duyulur. Mutlak zenginde ise, ikilik yoktur. Çünkü ikili olan muhtaç ve muhtacun ileyhtir. Mutlak ganiy, samed'dir. Çünkü O Allah'tır ki İhlas suresi bunun delilidir. Bundan

¹³⁹ Şehristâni, *a.g.e* , s.67; N. Tusi, *a.g.e.*, v.62ab; bkz. Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk .M. A.

Fehmi, nşr. Darü'l-Kütü'l-İlmiyye, Beyrut 1992, s.264

¹⁴⁰ Şehristâni, *Musaraa*, s.67; N. Tusi, *a.g.e.*, v.63b, 64ab

¹⁴¹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.68; N. Tusi, *a.g.e.*, v.66a, 67b

da peygamberin tevhid üzerine kurulan daveti ortaya çıkar. Bunun ispatı ise çözülmüş bir problemdir. Alemde yaratıcıdan başka kudret yoktur.¹⁴² Bu ise, tevhid üzere kurulmuş bir iddiadır. Bu çerçevede, Şehristâni tevhidin analitik bir incelemesini yapar. Vacibu'l-Vücut'daki birliğin diğer varlıklardaki birlik iddiası gibi olmadığını ispata çalışır.

Tevhidi inceleyecek olursak, tevhid de kısımlara ayrılmaktadır:

1. Sayıların kaynağı ve başlangıcı olan vahdet, bir ve iki de olduğu gibi adetlerden mürekkeptir ve böylece artar.

2. Allah'ü Teala'nın vahdeti vardır ki onda adet düşünülmez.

Vahdet, adet ve mâduttan ayrılmaz. Bir olan her tamda söylendiği gibi, şüphesiz on sayısı da on adet birden oluşmuştur. Bir insan, bir at örneğinde olduğu gibi, bu vahdet Allah'ü Teala için uygun değildir, bu vahdet üzerinde tam bir birliğin gerçekleştiği tevhid değildir.

Bu çerçevede nevi, cinsi, aynı vahdet, hissi ve akli olarak bulunur. Fakat Allah'u Teala ile alakalı olan tevhid, sırf hayır olan Yaratıcıya olan iştirakle gerçekleşir ve onun birliği diğer zikredilen birler gibi değildir. O birdir birlik, çokluk ondan sudur eder. Vahid bir manasıyla diğer birleri barındırır ve birlikte tek başınadır, yarattıkları ondan feyz alır, birlik ve mevcut olan onun zıttı ve ortağı değildir.¹⁴³

Sonuç olarak Şehristâni'ye göre Vacibu'l-Vücut'dan kainattaki çokluğun suduru yaratıcının zatında da çokluğu gerektirir. Bu çerçevede birden birin suduru

¹⁴² Şehristâni, *a.g.e.*, s.68; N. Tusi, *a.g.e.*, v.67b, 68a

¹⁴³ Şehristâni, *a.g.e.*, s.69; N. Tusi, *a.g.e.*, v.64ab

sebeple sonuç arasında ilişkiyi veya ittihadi gerektirir ve bu her yönden batıldır, bu Vacibu'l-Vücut hakkında kabul edilemez.

D. VACİBU'L-VÜCUD'UN BİLGİSİ

Allah'ın bilgisi meselesi İslâm kelâmcılarının ve felsefecilerinin zihinlerini tarih içersinde sürekli meşgul etmiştir. Bu husus, Allah'ın varlık hakkındaki bilgisinin külli olduğunu kabul eden felsefecilerle, Allah'ın bilgisinin cüzi olduğunu savunan kelâmcılar arasında derin fikir ayrılıklarının oluşmasına neden olmuştur. Bu tartışma, İmam Gazali'nin *Tehafüt'l-Felasife* adlı eserinde filozofları tekfir edecek boyutlara kadar taşınmıştır.¹⁴⁴ Şehristâni'de bir kelâmcı olarak seleflerinin yaptığı gibi filozofların bu konudaki fikirlerini çürütme gayreti sarf etmiş ve filozoflara eleştiri maksadıyla yazdığı, bu eserin dördüncü bölümünde bu konuyu ele almıştır.

Şehristâni bir mütekellim olarak kelâmcıların Allah'ın bütün bilgi edinme yollarıyla bilgi edindiğini ispatladıklarını savunmaktadır. Kelâmcılara göre, her muhkem fiil failine intisap ederek zaruri ilme davet eder. Bu durumda failin de her yönden onu bilmesi gerekir. Şehristâni Allah'ın bilgisi meselesindeki bu ifadelerin doğru olduğunu kabul eder ve bu çerçevede eleştirilerine geçmeden önce İbn Sina'nın bu konudaki fikirlerini ifade eder.¹⁴⁵

Şehristâni'ye göre, felsefeciler kelâmcıların metodunu gözden düşürmeye çabaladılar; onlardan bazıları ilimin bilenin katında malumun süreti olduğunu kabul ederek, zattaki, zat ve süretin İlk'te yani Vacibu'l-Vücut'ta olamayacağını, eğer

¹⁴⁴ Gazali, *Tehafütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, nşr. Daru'l Maarif, Kahire 1987, s.198

¹⁴⁵ Şehristâni, *a.g.e.*, s.72

zattaki, zat ve süret Vacibu'l-Vücut'da olursa, onunda süret veya süret sahibi olacağını iddia ettiler.¹⁴⁶

1. İbn Sina'ya Göre Vacibu'l-Vücut'un Bilgisi

İbn Sina, Vacibu'l-Vücut'un zatiyla akıl, âkıl ve mâkul olduğunu, O'nun zatında çokluk bulunmayan bir olduğunu iddia eder. Makul olması, madde ve onun arazlarıyla olmaz, o kendi hususiyetleriyle bilir.¹⁴⁷

Vacibu'l-Vücut, zatiyla madde ve maddenin arazlarından soyutlanır. Böylece o mücerret akıldır, zatındaki mücerret mahiyetine itibar edilmesiyle mâkuldur. Mücerret mahiyetin zatına itibar edilmesiyle âkil'dir.¹⁴⁸ Vacibu'l-Vücut'un mahiyeti mücerrettir, onun varlığı akıl, âkil, mâkul şeklindedir ve çokluk gerektirmez.

İbn Sina'ya göre, Vacibu'l-Vücut her varlığın başlangıcı olup her varlığın başlangıcını zatından akleder. Vacibu'l-Vücut varlık için tam bir başlangıç olup alemin merkezindedir. Değişmeyle birlikte değişeni akletmesi uygun olmaz. Bilakis O, her şeyi külli yönü üzere akleder, cüzi olanda onun içinde vardır. İnfiali olarak bilmesi dışında eşyalardan bazılarını bilmesi uygun olmaz, bilakis eşyalar ondan bilinir ondan sudur eder, mümkünatin değişmesiyle onun zati değişmez.¹⁴⁹

İbn Sina'ya göre O'nun zatının sebeplilik ve bilgi ifade edecek bir şeyle tanımlanması uygun olmaz, varlığın imkanı halinde süretinden bahsedilebilir, imkan;

¹⁴⁶ Aynı yer

¹⁴⁷ Şehristâni, *a.g.e.*, s.75; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.280

¹⁴⁸ Şehristâni, *a.g.e.*, s.73; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.280

¹⁴⁹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.74; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.283

mümkünattaki madde, varlıktaki süret gibidir. Vacibu'l-Vücut ise varlık ve yokluğun tabiatından uzaktır.¹⁵⁰

2. Şehristâni'nin Vacibu'l-Vücut'un Bilgisi Konusundaki Tenkitleri

Şehristâni, İbn Sina'nın fikirlerini özetledikten sonra eleştirilerine geçer. İbn Sina, Vacibu'l-Vücut'un varlığın başlangıcı olduğunu temel ilkelerini zatından aklettiğini ifade eder. Şehristâni'ye göre, bu ifadeler, önce yaratır sonra akleder manasına gelir. Başka bir ifadesinde ise onun akletmesi ve bilmesi fiili olarak infiali olarak değil demektir. Bu ise, önce akleder sonra yaratır manasına gelmektedir ve bunlar çelişkidir. İbn Sina'ya göre, onun akletmesi yaratmasını, yaratması akletmesini belirler; bu da yaratmayla akletme arasında gidip gelir demektir ve bunlar apaçık çelişkilerdir.¹⁵¹

İbn Sina'ya göre, Vacibu'l-Vücut her varlık için İlk prensiptir ve İlk prensip olduğu şeyleri zatından akleder. Bu durumda Vacibu'l-Vücut için akledip sonra yaratır, yaratır sonra akleder ya da akletmesi yaratmasıyla, yaratması da akletmesiyledir ifadelerinden hangisi uygun olur, Şehristâni'ye göre, bunun felsefeciler tarafından açıklanması gerekmektedir.

Akleder sonra yaratır denilirse, sudur edenlerin belirlenmiş olması gerekir, Vacibu'l-Vücut bir şeyle veya belirlenmiş bir şeyle olmaktan uzaktır. Yaratır sonra akleder denilirse, onun aklının etken değil edilgen bir akıl olması gerekir. Akledip onunla birlikte yaratır denilirse, Vacibu'l-Vücut akletmesiyle yaratmış, yaratmasıyla

¹⁵⁰ Şehristâni, *a.g.e.*, s.74

¹⁵¹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.75

da akletmiş olmaz. Bu durumda, O yarattıklarını zatından akletmiş olmaz ve İbn Sina'nın o ilk prensibi olduklarını zatından akleder sözü iptal olur.¹⁵²

İbn Sina'ya göre, Vacibu'l-Vücut'un akletmesi yaratmasıdır, yaratması da akletmesidir. Bunun birtakım gereklilikleri vardır. Akıl ve yaratma, sudur teorisindeki gibi birbirleriyle müteradif kullanılmaktadır. Bir vardır, diğer varlıklar lüzum ve gereklilikten dolayı vardır. Bu itibarla külliyyatı bilmesi hükmü düşer bilakis, O bir varlık olarak bilmesinin dışında zatıyla bilen değildir. Bu durumda Vacibu'l-Vücut kendi zatının dışında başka bir şeyi bilmemekte ilk akıl İlk'ten daha önemli bir konuma geçmektedir. Zira ilk akıl ilk prensibi, kendini ve kendinden sonrakini idrak eder. Bu durumda, Vacibu'l-Vücut için yaratıcılık ifadesini kullanmamız doğru değildir.¹⁵³

a. Akıl Nazariyesinin Tenkidi

İbn Sina Vacibu'l-Vücut'un her varlığın başlangıcı olduğunu onların başlangıçlarını zatından aklettiğini savunur. Daha sonra zatını, zati için aklettiğini ve her varlığı, âkil olmasıyla aklettiğini iddia eder ki bu bir çelişkidir. Zira her varlığın başlangıcı ise, onu akletmesi nasıl olur, eğer her varlığı aklediyorsa, nasıl her varlığın başlangıcı olur. Şehristâni'ye göre, İbn Sina akli mevzuda yaratmayla tefsir etmiş, akli konumdan tecritle yorumlamıştır. Buna göre, şayet akıl mevzuda yaratma ise, mevzudan nasıl tecrit olmaktadır. Çünkü mevzuda olan şey tecrit edilmemiştir ve maddi alemde bulunmaktadır. Şehristâni'ye göre bunlar apaçık çelişiklerdir.

İbn Sina ilk olarak Vacibu'l-Vücut akli mücerrettir ve o akıl, âkil, mâkul olarak üç itibara sahiptir, daha sonra ise, Vacibu'l-Vücut'un diğer iki yönü

¹⁵² Şehristâni, *a.g.e.*, s.87

¹⁵³ Şehristâni, *a.g.e.*, s.88; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.283

gerektirmeyeceğini ifade eder. Şehristâni İbn Sina'nın burada çelişkiye düştüğünü savunur. Vacibu'l-Vücut akıl, âkil, mâkul olduğunda üç yöne sahiptir ve bu yönlerin her birinin çeşitli hususiyetleri vardır, bu ifadeler kullanıldıktan sonra diğer yönlerin gerekmeceğinin belirtilmesi mümkün değildir. Bu çerçevede, İbn Sina Vacibu'l-Vücut hakkında bu tip ifadeleri kullanmamalı, ya da bu kavramların içeriğini açıklamalıdır.

Şehristâni Vacibu'l-Vücut'un zatındaki üç itibarın apaçık bir teslis olduğu kanaatindedir. Bu durumda Yüce Allah için üçüncüsüdür. Şehristâni'ye göre bu zatındaki çokluğun neticesidir, Hristiyanlarda özden özün çıkması gibi.¹⁵⁴

Filozoflar Hristiyanlar'ın cevheri olarak birdir, uknumlarıyla üçtür yorumuna benzer bir şekilde onun mücerret mahiyetinin üç itibardaki çokluğun üzerinde olduğunu savunurlar. Bu çerçevede, cevheri olarak birdir, uknumlarıyla üçtür, fikrini savundular, daha sonra bu tefsiri de kaldırdılar. Bu itibarlardaki her ibare, diğer ibarenin delalet etmediği manaya delalet etmektedir ki bu çokluktur. Şehristâni'ye göre, İbn Sina söylemleriyle, şekli birtakım ifadelerden başka bir şey yapmamaktadır.¹⁵⁵

Vacibu'l-Vücut için akıl, âkil, mâkul kavramlarını kullanan felsefeciler; varlık, mahiyet, soyutlama, akletme, ibda gibi kavramların müteradif olduklarını, birbirlerinin yerine kullanılabileceğini savunmaktadırlar. Fakat bu ibareler açıktır ve her biri diğerinin delalet etmediği manaya delalet etmektedir. Felsefecilerin

¹⁵⁴ Şehristâni, *a.g.e.*, s.76; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.280

¹⁵⁵ Şehristâni, *a.g.e.*, s.76

savunduğu bu iddia apaçık çokluktur. Vacibu'l-Vücut'un zâtı için bu tip genel ifadelerin kullanılması doğru olmaz.¹⁵⁶

Şehristâni'ye göre, İbn Sina akletmeyi alıkoyuyor, zira akletmek makulun süretiyledir. Yüce Allah akletmesiyle süret sahibi olur, süretin cismani veya gayri cismani olması arasında fark yoktur, Yüce Allah süret sahibi olmasıyla akl edilir fakat onun bilmesiyle bilinmesi arasında fark vardır. “İbn Sina Burhan adlı eserinde bilmesiyle başladı bilinmesinde durdu ve kapalı olanla zahir olana delil getirdi. Bu birisinin gördüğüyle hükmetmesindeki basiret gibidir nasıl ki güneşi görmedeki hükümün genelliği salim olmaz, Vacibu'l-Vücut hakkında İbn Sina'nın verdiği hükümde güneşi görme işindeki açıklıktan daha uzaktır.”¹⁵⁷

İbn Sina Vacibu'l-Vücut'un aklettiğini isbata çalışmaktadır. Şüphesiz O akleder, fakat O'nun başka bir şey için akletmesi zaruri olamaz. Varlığın tabiatı varolmasıyla ve Vacibu'l-Vücut onun üzerinde akletmekten kaçınmaz. Madde ve onun üzerindeki sınırlamaları dilediği şekilde kaldırır. Şehristâni'ye göre, İbn Sina'nın akıllar kombinasyonu, ilk aklın zatında çokluğu gerektirmektedir ve bu Vacibu'l-Vücut içinde çokluğu gerektirir. Bu durumda, ayandaki çokluğun Vacibu'l-Vücut'a da “ibda” ve “ihtiyar” olarak yansımaları gerekir ki, ondan kesret sadır olmaz, kesret ona izafe edilemez. Şehristâni'ye göre, bunların kesin cevapları filozoflarca verilmemiştir.

İbn Sina'ya göre, Vacibu'l-Vücut maddeden mücerret akıldır.¹⁵⁸ Maddeden mücerret olma, cismaniyetten tenzih ve semavi cevherler ve arazlardan takdis gibidir;

¹⁵⁶ Şehristâni, *a.g.e.*, s.77

¹⁵⁷ Şehristâni, *a.g.e.*, s.78

¹⁵⁸ Şehristâni, *a.g.e.*, s.84; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.280

eğer o maddede olmazsa, akıl olarak varolur ve bu yaratıcının layık olmadığı bir olumsuzlamadır. Bu durumda ise, onun akıl olarak bulunduğu burhani olarak ispat edilmesi gerekir.

Şehristâni, İbn Sina'dan Vacibu'l-Vücut'un akıl, âkıl, mâkul oluşuyla ilgili değerlendirmelerini sabitleştirmesini, akıl hakkında da zatiyla mümkün ve kendi dışındakiyle vâcib oluşundaki ifadelerini açıklamasını istemektedir.¹⁵⁹ Bu çerçevede Vacibu'l-Vücut'un zatında bir çokluğun bulunamayacağı savunulurken niçin İlk akıl için çokluğun gerekliliği ortaya çıkıyor. Şayet ilk aklın zatındaki çokluk zaruri olursa, Vacibu'l-Vücut hakkında da zaruri olması gerekir. Bu durumda, ayandaki çokluğun Vacibu'l-Vücut'a izafe edilmesi gerekir. Vacibu'l-Vücut'tan çokluğun çıkması düşünülmemeyeceğine göre, ilk akıl için de çokluğun izafe edilmesi uygun olmaz.¹⁶⁰

Felsefeciler varlık, mahiyet, soyutlama, akletme, ibda kavramların müteradif olduklarını ve birbirlerinin yerine kullanılabileceğini savunmaktadırlar fakat bu ibareler açıktır ve her biri, diğerinin delalet etmediği manaya delalet etmektedir. Felsefecilerin savunduğu bu iddialar, Şehristâni açısından apaçık çokluktur. Varlığın tabiatı varolmasıyla ve Vacibu'l-Vücut onun üzerinde akletmekten kaçınmaz, madde ve onun üzerindeki sınırlamaları kaldırır.

b. Vacibu'l-Vücut'un Bilgisi Hakkındaki Tenkitleri

İbn Sina'ya göre, Vacibu'l-Vücut'un bilgisi, ya külli olmalıdır yada cüzi olmalıdır. İbn Sina, Vacibu'l-Vücut'un bilgisinin külli olduğunda karar kıldı. Alem külli olarak varolsaydı, fiili olarak varolması tasavvur edilemezdi ve Vacibu'l-

¹⁵⁹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.86; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.280

¹⁶⁰ Şehristâni, *a.g.e.*, s.87

Vücut'un da külli olarak akletmesi gerekirdi. Fakat alem mutlak olarak külli değildir.¹⁶¹

İbn Sina'ya göre, şayet Vacibu'l-Vücut'un bilgisi cüzi olarak olsaydı, malumun değişmesiyle, O'nun bilgisinin de değişmesi gerekirdi. İbn Sina, eşyanın bilgisinin değişmesiyle, Vacibu'l-Vücut'un bilgisinin değişmeyeceğini, O'nun bilgisinin külli olduğunu savunur. Şehristâni'ye göre, Vacibu'l-Vücut ayandaki bütün varlıkların kaynağı oluyor ve onların çokluğuyla çok olmuyorsa eşyanın bilgisinin değişmesiyle de onun bilgisinde azalma veya çoğalmadan bahsedilemez. Çünkü sudur eden varlıklar, O'nun zatında bir çokluk gerektirmiyor, bu durumda cüzi olarak bilmesi de bir çokluk doğurmaz.¹⁶²

Şehristâni peygamberlerin, insanları bu meseleler hakkında tartışmalarından menettiğini ifade ederek, kitaplarda O'ndan yerde ve gökte hiçbir zerrenin bilgisinin kaçamayacağını, O'nun kapalı ve gizliyi bildiğini, ellerinizin arasındakileri ve arkanızdakileri, gayb alemini ve şuhut alemini külli ve cüzi ayrımı olmaksızın bildiğini savunur. Şehristâni bu ifadeleriyle kendisinin Kur'an merkezli davrandığını vurgulamakta, felsefecileri dinî verileri doğru anlamamakla itham etmektedir

Şehristâni'ye göre, O'nun ilmi, külli ve cüzi şeklindeki kısımlandırmalardan daha üstündür, bu iki yolla edinilen bilgiyi de kuşatır. İnsan akıl ile külliye, his ile cüziye idrak eder, Vacibu'l-Vücut'un bilgisi, akıl ve hissin hepsinin üzerindedir.

İbn Sina'ya göre, Vacibu'l-Vücut ayanıyla tüm mevcudatın kaynağıdır. Varlığın çoğalmasıyla, O'nun çoğalması düşünülemez, değişenler için âkil olması

¹⁶¹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.79; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.283

¹⁶² Şehristâni, *Musaraa*, s.81

uygundur, onların değişmesiyle O değişmez, O her şeyi külli bir yön üzere akleder, cüzi olan şeylerde onun zatından silinmez.¹⁶³

Şehristâni'ye göre, Vacibu'l-Vücut'un ilmi, külli ve cüzi olmaktan daha yücedir ve en yüce şekilde zatiyla bilir. İbn Sina'ya göre, eşyaları eşyalardan bilmesi infiali olarak mümkündür, bunun dışında eşyaları bilmesi O'nun için uygun olmaz, oysa Şehristâni'ye göre, Vacibu'l-Vücut eşyayı oluşundan önce, oluş anında ve sonrasında bilir, onun bilgisi bütün ilmi kuşatıcıdır.¹⁶⁴

Filozoflar Allah'ın bilgisinin külli olduğuna delil olarak güneş tutulması örneğini kullanmışlardır. Buna göre, güneş tutulmasında ay güneşin önüne geçtiğinde bütün sebepleriyle beraber güneş tutulması gerçekleşir, bu bir süreçtir güneş tutulmadan önceki, oluş anındaki ve sonraki haller buna dahildir. Bu örnek filozoflarca Allah'ın külli bir şekilde bildiğinin delili olarak kullanılmaktadır. Şehristâni bu delili Allah'ın cüzileri bilmesi meselesinde kullanmıştır.¹⁶⁵

İbn Sina bu örneği vererek Vacibu'l-Vücut'un gereklilikleri külli olarak bildiğini kabul eder. Fakat Vacibu'l-Vücut bütün bu vetireyi en küçük ayrıntısına kadar bilmektedir. Şehristâni'ye göre, İbn Sina ve filozofların Vacibu'l-Vücut hakkında, O cüziyyatı tabii ve zaruri olmasının dışında bilemez ifadesini kullanmaları uygun olmaz ve bu doğru bir istidlal değildir. Zira Vacibu'l-Vücut'un zatında bu şekilde bir sınırlandırma ifadesi Şehristâni'ye göre kullanılamaz. Şehristâni, İbn Sina'nın, bu meşhur öncül ve hükümlerin yakini bilgiye

¹⁶³ Şehristâni, *Musaraa*, s.84; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.283

¹⁶⁴ Şehristâni, *Musaraa*, s.89

¹⁶⁵ Şehristâni, *a.g.e.*, s.91; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.285; İbn Sina, *el-İşarât ve't-Tenbihat*, c.3 s.286

ulaştırmadığının farkında olduğunu savunur ve İbn Sina'ya yaratıcının yaratmayla ilgili hükümlerinde mütekellimlerin yolunu takip etmesini tavsiye eder.¹⁶⁶

Şehristâni, cüziyyatla olan ilmin, cüziyyatın değişmesiyle değişeceğini, alemdeki sisteminde bu şekilde olduğunu belirterek, cüzi bilginin külli olan bilginin altında ilerlediğini savunur ve buna örnek olarak İbn Sina'nın da kullandığı güneş tutulmasını verir. Şehristâni'ye göre güneş tutulmasının belli bir vakti vardır, fakat güneş tutulmadan bu bilgi olarak bulunmaz, ancak güneş tutulduğunda külli olan bilgi cüzi bilgi haline gelmiştir, malumun değişmesiyle ilminde değişmesi gerekir.¹⁶⁷ Bu nedenle Allah'ın bu iki bilgi edinme yoluyla da güneş tutulmasını bilmesi gerekir, şayet külli bilgi edinme yoluyla bilip, cüzi bilgi edinme yoluyla bilmiyorsa, bu O'na izafe edilmiş bir eksikliklerdir.

Şehristâni, filozofların Allah'ın bilgisi meselesinde külli ve cüzi problemine neden bu kadar önem verdiklerini açık bir şekilde ortaya koymalarını ister. Bu konuya İbn Sina açısından bakacak olursak, akıl nazariyesi çerçevesindeki önemi görülecektir. Şehristâni'ye göre ise, bu konudaki temel dayanaklar, Allah'ın bilgisinin her şeyi kuşatıcı olduğunu belirtir. Ayrıca cüzi olmadığında ilmin mutlaka külli mi olması gerekir. Çünkü Allah'ın bilgisi için külli ve cüzi sınırlamalarının konulması, O'nun zâtı için uygun olmaz. Bu noktada, filozoflar Vacibu'l-Vücut'un iki kısmın ardındakileri bildiğini inkar edip, etmediklerini açıklamalıdır. Zira bunu açıkladıklarında onların Allah'ın bilgisi meselesindeki yaklaşımları daha net ortaya çıkacaktır. Şehristâni'ye göre, Vacibu'l-Vücut için tasavvur ve tasdikten

¹⁶⁶ Şehristâni, *a.g.e.*, s.91

¹⁶⁷ Şehristâni, *a.g.e.*, s.85

bahsedilirse, bu Vacibu'l-Vücut için uygun olmaz. Çünkü Vacibu'l-Vücut'un bilgisi insani düzlemdeki tanımlamalarla açıklanamaz.¹⁶⁸

Vacibu'l-Vücut'un zatında malumun değişmesiyle ilimde değişiyorsa, malumun çokluğu ilminde çokluğunu gerektirir, hatta malumatın çoğalmasıyla zatında çoğalması zaruridir yada tek bir bilgi dışında bir şey bilmiyorsa, bilgisiyle birleşmiştir, tek bir akıl dışında yaratmaması gibi. Birinci durumda, Vacibu'l-Vücut'un zatında çokluk gerekir, ikinci durumda ise, Vacibu'l-Vücut'un kendi zatından başka bir şey bilmediği sonucu çıkar ki, bu Vacibu'l-Vücut için uygun değildir.

Şehristâni'ye göre, Vacibu'l-Vücut için bu değerlendirmeler uygun değildir ve gerçek ortadadır. Vacibu'l-Vücut gayb ve şuhut alemini bilendir.¹⁶⁹ Şüphesiz o gözlerin kötü bakışını ve sinelerin gizlediklerini bilir, külli ve cüzi farkı olmaksızın, sabit ve daim oluşunu, oluş ve bozuluşunu ayırmaksızın her şeyi bilir. Vacibu'l-Vücut'un görmesi ve işitmesi üzerine kurulu dualar ve ibadetler ortadadır ve o bu münacatlara en yüce nazır olarak icabet etmektedir.

Şehristâni'ye göre, Vacibu'l-Vücut'un ilmi, külli ve cüziyi kapsar, O'nun ilmi iki kısmında üzerindedir, O'nun ilmi akıl ve hissin ikisinden de üstündür.¹⁷⁰ Yüce Yaratıcı, külliyatı ve cüziyyatı bütünüyle bilir, O külliden külliyi ve cüziden cüziyi ayırmaz onların ikisi de onun katında eşittir.

Eşyanın bilgisi hakkında Vacibu'l-Vücut için olmasından önce veya olmasından sonra ifadelerini kullanmaya gerek yoktur. Geçmiş, gelecek ve an zaman

¹⁶⁸ Şehristâni, *a.g.e.*, s.92

¹⁶⁹ Müminun, 23/92

¹⁷⁰ Şehristâni, *a.g.e.*, s.93

hükümleridir. Zamani bilgi zamanın değişmesiyle değişir, ancak zamani değişme zamani olmayan yaratıcının bilgisini değiştirmez, bilakis zamanlar onun için eşit derecededir.¹⁷¹

Şehristâni'ye göre, Vacibu'l-Vücut için bilgi külli olmakla sınırlanamaz, zamandakinin külli olması caizdir, fakat Tanrı için külli bilgi tasavvur olunamaz, O'nun için hüküm ve şart cümleleri kurularak böyle olursa böyle olur denilemez, O'nun bilgisi bundan yücedir, onun için şart koşulamaz.

İbn Sina'nın akıl etmeyi ve bilmeyi bazen maddeden soyutlamayla bazen de yaratmayla yorumlaması şaşırtıcıdır, o maddeden mücerret değildir, maddeden mücerret olsaydı fiili olması düşünülemezdi.

Fiili olarak olursa yani eylem ve varlık için zorunlu olursa onun bilgisi nasıl külli olur zira külli olan ayandaki fiille bulunamaz, bundan dolayı yaratıcının ilmi iki kısmında üzerindedir, külli ve cüziye, değişen zamana, çeşitli imkanlara nisbeti tek bir nispettir.¹⁷²

Şehristâni, İbn Sina'nın külli olan ilmin cüzi olandan daha yüce olduğu yanlışlığı nedeniyle Vacibu'l-Vücut hakkında hataya düştüğünü savunur. Sonuç olarak Allah'ın bilgisi meselesinde Şehristâni Allah'ın bilgisinin her türlü kayıt ve şarttan daha yüce olduğunu ve onun bilgisini sınırlandırmanın da hatadan başka bir şey olmadığını savunur ve filozofları kendi bilgi düzlemlerine ait olmayan bir mesele hakkında fikir yürüterek yanlışlığa düştüklerini savunur.

¹⁷¹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.94

¹⁷² Şehristâni, *a.g.e.*, s.95

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞEHRİSTÂNİ’NİN ÇEŞİTLİ MESELELERDEKİ ELEŞTİRİLERİ

A. ALEMİN HUDUSU

Alemin hudusu meselesi, filozoflar ve kelâmcılar arasındaki tartışmaların başında gelir. İslâm kelâmına yön kazandıran Gazali filozofları üç konuda tekfir etmiştir. Bu üç konudan birisi de alemin hudusu meselesidir.¹⁷³ Bu konuyu İbn Rüşd’te ele almış Tehafüt et-Tehafüt adlı eserinde hem filozoflara hem de kelâmcılara çeşitli eleştiriler sunmuştur.¹⁷⁴ Bu konudaki tartışmalar tarihte sürekliliğini korumuştur.¹⁷⁵

Bu derinlikteki bir konuyu Şehristâni de ele almıştır. Bu çerçevede, alemin hudusu meselesini kitabının beşinci bölümüne taşıyarak filozoflara olan itirazlarını bu bölümün konusu kılmıştır. Şehristâni, filozofların alemin hudusu meselesinde üç farklı görüşe sahip olduklarını savunur. Bunlardan ilki, Tales ve Pythagoras’ın yolunu izleyenler ki, onlar alemin temelde hudus yoluyla varolduğu kanaatindedirler; ikinci grup ise Stoacılarıdır (Rivakiyyun) ki, onlarda alemin basit ve mürekkep olmaksızın kadim olduğunu, onun ilkelerinin zaman üstü olduğunu ve zamanda yaratmanın mümkün olmadığını savunurlar; üçüncü grup ise Aristo mektebine uyanlardır ki

¹⁷³ Gazali, *Tehafütü'l-Felâsife*, s.88

¹⁷⁴ bkz. İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., Samsun 1986

¹⁷⁵ Bu konudaki tartışmalar için bkz. Alaaddin Ali N. Tusi, *Tehafütü'l-Felâsife*, çev. Recep Duran, Kültür Bakanlığı Yay., Ank. 1990, s.63

İslâm felsefesi de bu yolu takip etmiştir, buna göre alem kadimdir ve devri hareketler sonsuzdur.

İslâm felsefecilerine göre, alem zatıyla mümkündür, Vacibu'l-Vücut ise zatıyla vaciptir. Alem Allah tarafından hudus yoluyla yaratılmamıştır, bilakis alem O'ndan vacip olarak sudur yoluyla yaratılmıştır.¹⁷⁶ Şehristâni'ye göre bu noktada mütekellimin önünde iki yol bulunmaktadır, bunlardan birincisi alemin hudusunun isbatı, ikincisi ise filozofların kıdem nazariyesinin reddi.¹⁷⁷

1. İbn Sina'ya Göre Alemin Hudusu Meselesi

Alemin hudusu meselesi, kelim ve felsefe geleneğinin temel ayrılış noktalarından birisidir. Bu çerçevede, Şehristâni konuya, filozofların öncüllerini ve İbn Sina'nın fikirlerini, ele alarak başlamıştır. Bu konudaki öncüllerden birisi sonsuzluk ve kısımları hakkında, diğeri ise öncelik ve sonralık hakkındadır.¹⁷⁸

a. Sonsuzluk ve Kısımları Hakkında

İbn Sina, sonsuzluğun, hissi ve akli olmak üzere iki kısımdan oluştuğunu savunur. Hissi sonsuzluk, sadece hissi tanımlamalarla olup, zaman ve mekan olmak üzere iki kısma ayrılır. Filozoflara göre, zaman, sona ermez varlıkta ardardalık vardır, böylece hareket ve hareket edenler sonsuzdur.¹⁷⁹

Akli sonsuzluk ise, akli bilgiyle olur. Bu da iki kısımdır; haddi mürekkep ki, o eşyanın temel ilkelerindedir ve resmi mürekkep ki, bu da eşyanın

¹⁷⁶ Şehristâni, *Musaraa*, s.97; Krş. Şehristâni, *Nihayetü'l-İkdam*, s.6; İbn Sina, *Necat*, s.288; İbn Sina, *Şifa*, İlahiyat 1-2, s.163

¹⁷⁷ Şehristâni, *Nihayetü'l-İkdam*, s.11

¹⁷⁸ Şehristâni, *Musaraa*, s.97, 98; *Nihayetü'l-İkdam*, s.9

¹⁷⁹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.99

gerekliliklerindedir.¹⁸⁰ Filozoflar illet ve malulâtı sonsuzluk konusunda birleştirmişlerdir. Şehristânî'ye göre bu varlık için imkansızdır.

b. Öncelik-Sonralık ve Birliktelik

İbn Sina'ya göre öncelik-sonralık ve birlikteliğin birçok yönü vardır, buna göre öncelik;

Zaman açısından olabilir, babanın oğluna önceliği gibi,

Mekan açısından olabilir, imamı cemaate önceliği gibi,

Şeref açısından olabilir, alimin cahile önceliği gibi,

Zat açısından olabilir, illetin malule önceliği gibi,

Tabiat açısından olabilir, birin ikiye önceliği gibi,

Varlığı açısından olabilir, yaratıcının yaratılana önceliği gibi;

Bir şey diğeriyle zaman, mekan, şeref, zat, tabiat ve varlık olarak diğeriyle beraber olabilir.¹⁸¹ Bir şey diğeriyle zaman olarak birlikte olmasına rağmen, bunun tersine zat olarak mütekaddim (önce) olabilir ve bu her kısım için geçerlidir. Filozoflar bununla illetin, malule tekaddümü gibi, Vacibu'l-Vucud'un da aleme tekaddümünün mümkün olduğunu savunmaktadırlar.

c. Alemin Hudusu Konusundaki Fikirleri

İbn Sina'ya göre, alem, Allah'ın varlığıyla birlikte vardır ve Yaratıcı zatıyla aleme mütekaddimdir, çünkü illet malule tekaddüm eder. Akli sarih onun tek zat olduğunu ve bütün yönleriyle yeterli olduğuna şahittir. Bir şey, O'ndan önce ve onun dışında varolamaz, şu an bir şey varlığa geçiyorsa, bu ondandır. Mümkün kendi

¹⁸⁰ Şehristânî, *Musarâa*, s.99; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.161

¹⁸¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.101; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.258

varlığıyla fiile çıkamaz, onun varlığa çıkması için bir sebebe ihtiyaç vardır ve bu illetin bir müreccihi vardır. O'na nispet olunduğunda emir hadis olur.¹⁸²

İbn Sina'ya göre, yokluktaki zaman hakkında, başlayan ve biten zaman ayrımı yapılıyorsa, bunun sebebi açıklanmalıdır. İbn Sina'nın bu ifadeleri, Meşşai geleneğın hudusa karşı temel dayanağı olan, Allah alemi niçin başka bir zamanda değil de o zamanda yarattı meselesine hakkındadır. Zira filozoflar kelâmcılara karşı yaratma konusunda, zaman önceliğinin mümkün olmadığını savunmaktadır.¹⁸³

Hakkı evvel fiiller için prensiptir, prensip fiile geçer; zatiyla fiile geçerse bu doğru olandır. Zaman olarak fiile geçer denilirse bu onun için doğru olmaz.¹⁸⁴ İbn Sina'ya göre, her hareket muharrik gerektirir; hareket ettiren, hareket ettirilmiş olursa, teselsül gerekip hareket etmeyen, hareket ettiriciyi gerektirir. Hareket ettiricinin de zatiyla önce olması ve zamanda aynı olması gerekir. Bu lambadan çıkan ışık ve güneşten çıkan ışın gibidir; bunlar zaman olarak birbiriyle aynıdır fakat lambanın ışığa önceliği vardır. Burada olduğu gibi lamba varolduğu için ışık vardır, ışık varolduğu için lamba değil, diğer bir örnek ise; elin hareketiyle anahtarın hareket etmesidir bunun tersi düşünülemez.¹⁸⁵

2. Alemin Hudusu Konusundaki Tenkitleri

Şehristâni, İbn Sina'nın hareket konusundaki fikirlerini eleştirmektedir. Şehristâni, İbn Sina'nın hareket hakkındaki fikirlerini Vacibu'l-Vücut için de

¹⁸² Şehristâni, *a.g.e.*, s.102; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.259

¹⁸³ Şehristâni, *a.g.e.*, s.102; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.292

¹⁸⁴ Şehristâni, *a.g.e.*, s.103

¹⁸⁵ Şehristâni, *a.g.e.*, s.103, 104

kullandığını düşünmektedir ve bunun Vacibu'l-Vücut'un zatı için uygun olmadığını savunur.

İbn Sina'ya göre, varlığın devamı Vacibu'l-Vücut'un devamıdır. Burada devam lafzı, müşterek olarak kullanılmıştır. Şehristâni'ye göre, varlığın devamı lafzı Vacibu'l-Vücut hakkında alem için kullanıldığı şekilde kullanılamaz ve alemle kıyaslanamaz. Allah için varlığın devamı, Vacibu'l-Vücut'un zatıdır. Alem için varlığın devamı ise, zamanın devamı manasındadır. İki farklı varlık için tek manada devam lafzı kullanılamaz, ilim sahipleri arasındaki ihtilafların çoğu da lafızların ortak kullanımından kaynaklanmaktadır.¹⁸⁶

a. Zaman ve Mekan Fikri Hakkındaki Tenkitleri

Şehristâni'ye göre, İbn Sina'nın, zaman ve mekan hakkındaki görüşleri Kerramiye fırkasının görüşleriyle denklik arz etmektedir. Filozoflara göre, alemin ötesi, zaman olarak sabit değildir. Vacibu'l-Vücut önce olarak isimlendirilir. Fakat mutekaddim olarak kabul edilmez. Bu görüşler Keramiye'nin fikirleriyle ortaklık arz eder. Buna göre bütün yönleriyle ele alındığında zat tektir, bir şey onunla birlikte varolmaz onun zatı öncedir.¹⁸⁷

Fiille terk zamanı, boş ve dolu mekanın belirlenmesi gibi belirlenir. Şehristâni'ye göre, İbn Sina, Vacibu'l-Vücut'un varlığının mekanî olmadığını kabul eder. O'na mekan izafe edilemediği gibi, O'na zaman da izafe edilemez. Şehristâni filozofların Vacibu'l-Vücut için zaman izafe etmelerinin mümkün olmadığını savunur.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Şehristâni, *a.g.e.*, s.105

¹⁸⁷ Aynı yer

¹⁸⁸ Şehristâni, *a.g.e.*, s.102; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.292

İbn Sina'ya göre, Vacibu'l-Vücut tarafından akıl yaratılır, sonra zat yaratılır, sonra maddeyi yaratılır, sonra ise cisimleri yaratılır. Bunun bir zamanda olduğunu takip edemez. Alem daima onunla zaman olarak birliktedir ve birisinin zat olarak önce olduğu, diğerinin zat olarak sonra olduğu, iki varlığın bulunması mümkündür. Vacibu'l-Vücut ve alem zamanda birlikte bulunabilirler, tekaddüm sebebin müsebbibe önceliği gibi zamanda birlikteliği engellemez, elin hareketinin nitelik olarak anahtarın hareketine önceliği gibi.¹⁸⁹

b. Sebeplilik Nazariyesinin Tenkidi

İbn Sina'ya göre, her hadis sebeplidir. Sebeplerin varlığı, sebebin varlığındandır. Varlık bir sebeple alınır, bu diğer bir sebebin varlığı üzeredir ki bu teselsüldür. Şehristâni teselsülün, tevakkufu yani teselsülün bir yerde durmasını gerektirmesi nedeniyle bu iddianın doğru olmadığını savunur.¹⁹⁰

Şehristâni'ye göre Vacibu'l-Vücut'un varlığı, bir şeyin varlığı üzerinde durmaz. Bu şekilde varlığın oluşması düşünülemez. Bu daima bir önceki varlığı gerektirir. Her sebebin sonsuz bir sebepliliğe dayandığı söylenirse bu mümkün değildir.

Şehristâni'ye göre bunun örneği Zeyd'deki gibidir; onun varlığı kendisinin yaratıldığı nutfenin varlığı üzere olmuştur. Bu nutfenin varlığı, nutfe elde edilen başka bir insanın varlığı üzerine kurulmuştur ki bu teselsülün sonsuza kadar gitmesi demektir ki bu çıkarım batıldır. Şehristâni'nin illet-malul konusundaki itirazı,

¹⁸⁹ Şehristâni, *Nihayetü'l-İkdam*, s.9

¹⁹⁰ Şehristâni, *Musaraa.*, s.109; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.274, 275

teselsülün sonsuz olduğu ön kabulüdür. Şehristâni'ye göre illet-malul zincirinde Zeyd örneğinde olduğu gibi teselsülün dışında başka bir fail gerekmektedir.¹⁹¹

Şehristâni'ye göre, nutfe ve insanda, yumurta ve tavukta, tane ve ağaçtaki teselsülün hepsinde diğeriyle varlık kazanma vardır. Fakat bunların hepsi teselsül zincirinin sonunda başka bir yaratıcı kudretin varlığını gerektirir.¹⁹²

c. Ezelde Yaratmayla İlgili Fikirlerinin Tenkidi

Şehristâni'ye göre, filozofların O, ezelde yaratıcıdır ifadesini kullanmaları, birbirini yanlışlayan iki önermeyi yan yana koymaları demektir. O'na göre ezelde yaratıcı ezeliğin reddedilmesidir. Buna ek olarak, yaratıcı için yaratmada kullanılan kavram, fezeyan kavramıdır. Buna göre, yaratıcının kemalindeki bolluğun eksildiği iddia edilebilir ki, Vacibu'l-Vücut için böyle bir ifade kullanılamaz.¹⁹³

Varlığın bölümlenmesi üç şekilde sınırlandırılmıştır; vacip, mümkün (caiz), müstehil. Vacibin varlığı zaruridir; mümkün, varlığı ve yokluğu zaruri olmayandır; müstehilin ise yokluğu zaruridir, varlığı muhaldir. Biz, herhangi bir varlığı sınırlandırırsak bu üç şekle göre yapmak zorundayız.

Her çokluk veya değişken zatı itibariyle mümkün varlıktır, adetlerden oluşan her terkip de mümkün varlık kategorisindedir, her mümkünün varlığı da kendisinin dışındakinin icadıyla mümkündür. Mümkün varlık, zatı itibariyle varlığın caiz kısmına dahildir. Mümkün varlık, varlık ve yokluk açısından tercih gerektirir.¹⁹⁴ Şehristâni'ye göre, mümkün varlığın vücubiyeti Allah'ın onu dilemesinden ve tercih

¹⁹¹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.109

¹⁹² Şehristâni, *Musaraa*, s.109

¹⁹³ Şehristâni, *a.g.e.*, s.106

¹⁹⁴ Şehristâni, *Nihayetü'l-İkdam*, s.15

etmesinden sonra, onun Allah'ın muradına tabi olmasından başka bir şey değildir, yani varlığı Allah'ın iradesiyledir.

İbn Sina'ya göre, cisim için tabii bir konum varolduğundan onun sonlu olduğu düşünülemez. Zaman içinse, tabii bir konum yoktur. Bu nedenle onun sonlu olduğunun düşünülmesi mümkündür. Şehristâni, zaman ve cisim hakkında söylenenlerin doğru olmadığını savunur. Çünkü cismin sonluluğuna getirilen delil, aynıyla nebati ve hayvani nefislerle birlikte zamanında sayıca sonsuz oluşuna delildir.¹⁹⁵

İbn Sina'ya göre Vacibu'l-Vücut'un varlık olarak varlığından şüphemiz yoktur ve varlık vacib bizatîhi ve mümkün bizatîhi olarak iki kısma ayrılır. Kısımlardan birisi zati itibariyle mümkün kısımdır. Bu kısım varlığı ve yokluğu zaruri olmayan kısımdır.¹⁹⁶

Varlık, yokluğa tercih edildiğinde, müreccihe ihtiyaç duyar. Şehristâni'ye göre, müreccih; ya icad eden ya da zorunlu kılan olacaktır. Zorunlu kılan (mucib) olarak bulunması batıldır. Çünkü mümkün; varlık ve yokluk arasındadır. Vücub ve imkan arasında değil, öyleyse müreccih varlığı yokluğa tercih edendir. Vücuba imkanı tercih eden değil, vücub sebebe nazaran varlıktan sonra gerçekleşir. Bu nedenle Vacibu'l-Vücut yoktan var edendir.

Varlık zatına nispetle icad edenin istifadesi için kullanılır. Mümkün varlık, varlık ve yokluk bakımından zaruri değildir. Fakat vücub ve imkan açısından zaruri değildir denilemez. Çünkü bu lafız ve mana açısından çelişkilidir.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Şehristâni, *Musaraa*, s.108

¹⁹⁶ Şehristâni, *a.g.e.*, s.111

¹⁹⁷ Şehristâni, *a.g.e.*, s.112; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.249

Yaratıcı Teala'nın alemi, vucup üzere yaratmasıyla icat üzere yaratması arasındaki fark şudur; şayet alem zatıyla mümkün olursa, onun dışındaki varlıklarında illet-malul, sebep-müsebbip olarak bu hükme tabi olması gerekir, yani sebebi itibarıyla vacip olması gerekir. Sebep, müsebbibe zatıyla tekaddum eder, fakat onlar varlıkta beraberdir; elin hareketiyle anahtarın hareketinde olduğu gibi, bu da şu sonucu doğurur ki bunlar varlıkta beraberdir.¹⁹⁸

Şehristâni'ye göre, Vacibu'l-Vücut için zaman kavramı kullanılamaz. Boşluk ve doluluk; fiil ve terk zamanı belirlenemez. Bir vaktin diğer bir vakte üstünlüğünü, özel bir sebep belirler. İbn Sina'ya göre, varlık, zat olarak Vacibu'l-Vücut'dan fezeyan etmektedir. Fezeyan edenler, O'nun kemalini takip ederler. Şehristâni fezeyan edenin Vacibu'l-Vücut'un kemalinden istifade ettiğini savunur. Bu durumda ise, kemal Vacibu'l-Vücut kendinden istifade etmektedir. Bu durumda kemal olan zatın, tam olma durumu değişir. Oysaki zatı tam olan için bu düşünülemez.

Şehristâni'ye göre, Vacibu'l-Vücut'un varlığının zamani olmamasından dolayı, zaman Vacibu'l-Vücut için kabul edilemez. Zamani öncelik, sonralık ve birliktelik O'nun için uygun olmaz. Vacibu'l-Vücut'un varlığının mekani olmamasından dolayı, mekani öncelik sonralık ve birlikteliğin kabul edilmemesi gibi zamani öncelik, sonralık ve birliktelik de kabul edilemez. Yüce Allah öncesinde başkası olmayan ilk, sonrasında başkası olmayan sondur, O ilk ve sondur yani varlığı zamani değildir.¹⁹⁹

Şehristâni feyz nazariyesini savunan filozofların Vacibu'l-Vücut için, O zatıyla mufiz ve mucip demelerinin uygun olmadığını savunur. Zira bu durumda,

¹⁹⁸ Şehristâni, *Nihayetü'l-İkdam*, s.20

¹⁹⁹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.17

Vacibu'l-Vücut'un dışındakiler de zorunlu bir hale gelir. Böylece varlıktaki teselsülde; malulun mutlak illetle beraber olduğu fikri doğar. Her illet malul içindir sözü, Vacibu'l-Vücut için kullanılırsa Şehristâni'ye göre, bu Vacibu'l-Vücut'un zatına uygun olmaz.²⁰⁰

Yaratma için fezeyan kavramını kabul edersek, Vacibu'l-Vücut için irade ve kasıt ortadan kalkmakta bunun yerine tabii bir zorunluluk gelir ki bu ona izafe edilemez.

Şehristâni, filozofların, kelâmcılardan ibda zamanını ve sebebini istediklerini, kelâmcıların ise filozoflardan ibda'nın aslını ve nedenini istediklerini belirtir. Şehristâni'nin buna cevabı ise şöyledir: "Bizim için gerekli olan hadis değildir hadisin hudusudur, sizin için gerekli olansa varlığın irade ve kasıtle değil de tab'an ve arazlarıyla varolmasıdır."²⁰¹

Şehristâni'ye göre, varlığın Vacibu'l-Vücut ile tab'an onunla ittifak halinde olması yanlıştır. Vacibu'l-Vücut'un kemaline bu sığmaz. Ona göre mümkünât zatıyla varlığa dahildir Vacibu'l-Vücut'a değil. Mümkünâtın izafeti yaratıcıyadır, izafet ve iyca, tab ve meyl, garaz ve hikmet, irade ve ihtiyar ondandır, O şerefliilerin en şerefliisidir.²⁰²

Alemin yaratılmasıyla ilgili filozoflar ve kelâmcılar arasındaki bu tartışmalar, kelâmcılar yönünden Vacibu'l-Vücut'un mucit mi, mucip mi olduğu çerçevesinde değerlendirilmiştir, filozoflar ise, daha çok inayet ve feyz kavramını tercih etmişlerdir. Bu tartışmalar ekseninde, İslam felsefesinde İbn Arabi'nin Vahdet-i

²⁰⁰ Şehristâni, *Musaraa*, s.113

²⁰¹ Aynı yer

²⁰² Şehristâni, *a.g.e.*, s.114

Vücut, İmam Rabbani'nin Vahdet-i Şuhut nazariyeleri gündeme geldi. Bu çerçevede İslam medeniyetinin felsefi mirası zenginleşti. Zira İmam Rabbani'de İbn Arabi'nin Vahdet-i Vücut nazariyesini tenkit etmişti. Bu fikri tartışmalar İslam Medeniyetinin temel dokusunu kuvvetlendirmiş ve medeniyetimize yön vermiştir.²⁰³

B. DOĞRUNUN SEÇİLMESİ VE PRENSİPLERİN BELİRLENMESİ

Şehristâni bu bölümde filozofların sistemlerinin temel ilkelerindeki belirsizliklere atıfta bulunarak, bu konulardaki temel ilkelere ulaşmaya çalışmakta ve kendi fikirlerini ifade etmektedir.

Şehristâni'ye göre, İbn Sina'nın Vacibu'l-Vücut hakkında, sudur onun için vaciptir, vacip olduğu için sudur gerçekleşti ifadelerini kullanması yanlıştır, İbn Sina'nın bu ifadeleri Vacibu'l-Vücut için irade ve ihtiyarı ortadan kaldırır.

Şehristâni'ye göre alem zamanda yaratıcıyla beraber olamaz, çünkü yaratıcının varlığının zaman olarak değildir. Allah'ın alemle zamanda beraber bulunması mümkün olmadığı gibi; alemin yaratıcıyla mekan olarak da beraber bulunması mümkün değildir. Zira O'nun varlığın maddi olarak da değildir, maddi varlıklar onunla aynileştirilemez; alem, zat ve şeref açısından da Vacibu'l-Vücut'la beraber olması düşünülemez, hiçbir şey onun eşiti olamaz.²⁰⁴

Filozoflar illetin zatıyla malulle beraber olamayacağını belirtmişler ve Vacibu'l-Vücut'un aleme zatıyla tekaddüm ettiğini savunmuşlardır. Şehristâni'ye göre, icat eden, icat edilenle zatıyla birlikte bulunmadığı gibi, hiçbir şekilde de

²⁰³ Cavit Sunar, *İmam Rabbani-İbn Arabi Vahdet-i Vücut-Vahdet-i Şuhut Meselesi*, Resimli Posta Matbaası, Ank. 1960, s.19

²⁰⁴ Şehristâni, *a.g.e.*, s.114 ; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.249

beraber olamaz.²⁰⁵ Alem yaratıcıyla tab'an da birlikte bulunamaz, çünkü onun varlığı sayı cinsiyle de ifade edilemez. Buradan Vacibu'l-Vücut'la birlikte hiçbir şeyin beraber bulunamayacağı ortaya çıkar. Şehristâni'ye göre Hz.Peygamber Allah'la bir şeyin beraber olamayacağını açıklamıştır. Bu çerçevede, beraberlik yönünden herhangi bir şey Vacibu'l-Vücut'la beraber olamayınca, Vacibu'l-Vücut öncelik yönüyle her şeyin önünde olur.

İbn Sina'ya göre, mümkün varlık, Vacibu'l-Vücut'la beraberdir. Fakat Vacibu'l-Vücut mümkün varlığa zatiyla tekaddüm eder. Bu lambanın ışığa tekaddümü, elin hareketinin mührün hareketine tekaddümü gibidir.²⁰⁶ Buna mantıki öncelik denilir.

Şehristâni'ye göre, bir şey diğer bir şeye zatiyla tekaddüm ediyorsa, bunlar zaman açısından beraberdir, verilen örneklerden de bu anlaşılır. Örneklerin her ikisi de aynı zamanda gerçekleşmektedir. Vacibu'l-Vücut için zatiyla tekaddüm eder, zaman açısından yaklaşır denilemez. Aynı şekilde, varlık açısından da yakınlaşması düşünülemez, beraberlik açısından herhangi bir şey Vacibu'l-Vücut'la birlikte olmadığı gibi. Vacibu'l-Vücut öncelik açısından bütün yönlerin (zat, zaman, şeref, mekan) önündedir. İcat eden, icat edilene varlıkta mutlak olarak öncedir.

Filozoflar Allah'ı ilk ve başlangıç olarak kabul etmişlerdir. Fakat mufârik akıllara baktığımızda, mufârik akıllar, soyutlamayı heyülada yaparlar. Ayrıca heyüladan zaman, mekan ve cismani arazlar oluşur ki bu durumda heyüla zati itibarıyla başlangıç ve varlığıyla ilktir.

²⁰⁵ Şehristâni, *a.g.e.*, s.115

²⁰⁶ Şehristâni, *a.g.e.*, s.104; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.271

Yaratıcının yaratması ise, yaratıcının ibda ve kudretiyle olur, varlığı yaratması kendi iradesinin gerçekleşmesiyle olur. Feleklerin hareketlerinin, O'nun iradesi dışında gerçekleşmesi düşünülemez.

Yaratıcının dehr ve zamanı yaratmasıyla, hareket ortaya çıkar, hareket başlayınca tabii istek olarak onun kemaline erişme arzusu ortaya çıkar.²⁰⁷ Yaratıcı kendisinden önce bir şey bulunmamasıyla ilktir. Kendisinden sonra başka bir şey bulunmamasıyla sondur, yani O evvel ve ahirdir, O'nun varlığı zaman olarak belirtilemez. O açık ve gizlidir yani onun varlığı mekani değildir. Dehr cisimle, cisimde dehrle beraberdir, bu Allah'ın kanunudur. Yaratıcı bütün bunlardan münezzehtir.²⁰⁸

İbn Sina kainatın kuruluşunun temelinde, her şeyde bir illetin olduğu kanaatindedirler; bu sebeplerde fail sebep, maddi sebep, formel sebep, gai (final) sebeptir. Şehristâni'ye göre bu sebeplerin belli bir sayıda olup olmadıkları kesin değildir, ayrıca İlk'in sayıca sınırlanması düşünülemez.

Ayrıca filozoflar prensipleri dört olarak belirlemişlerdir, bunlar İlk (Vacibu'l-Vücut), Akıl, Nefs, Heyûla'dır. Şehristâni, tabiatın da prensiplere dahil edilebileceğini ve beş olacağını, başlangıcın da dahil edilerek altı olacağını, zamanın da dahil edilerek prensiplerin yediye çıkarılabileceğini, bu durumda kesinliğin bulunmadığını savunur.

Şehristâni filozofların akılların dokuz olduğunu iddia etmelerine de karşı çıkar. Zira filozofların açıkladığı mufârik akıllar kırkı aşmaktadır. Müdebbir

²⁰⁷ Şehristâni, *a.g.e.*, s.116

²⁰⁸ Şehristâni, *a.g.e.*, s.117

nefslerin artmasıyla mufârik akılların artıp artmadığı şüphelidir. Şehristâni'ye göre burada da bir kesinlik yoktur.²⁰⁹

Şehristâni filozofların sistemindeki bu temel ilkeler konusundaki belirsizliklerin bütün fikirlerinde büyük tutarsızlıklara neden olduğunu belirterek filozofların öncelikle bu noktalardaki çelişkilere ve tutarsızlıklara bir çözüm bularak sistemlerini gözden geçirmeleri gerektiğini belirtir.

C. ŞÜPHELER VE ŞÜPHELİ MESELELER

Şehristâni eserinin son bölümünde İbn Sina'nın çeşitli meselelerdeki görüşlerinde gördüğü eksik veya tam açıklanmayan noktaları belirterek sistemlerinin tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

1. Mufârakat Nazariyesinin Tenkidi

Şehristâni, şüpheli meselelerde ilk olarak filozofların mufârakat nazariyesini ele alır. Filozoflara göre mufârakat ya nevi fasıllarla ayrılır, insandaki konuşma gibi; ya şahsi arazlarla ayrılır; insanın süretindeki şekil gibi; ya da zatî hakikatlere ayrılır. Bu taksim doğru bir yaklaşım değildir.

Nevi fasıllarla ayrıldığında, cevherin kapsamı cinste olduğu gibi, zatî bir kapsam olmaz. Bu nedenle, onun zatî nevi fasıllarla ayrılması gerekir. Şahsi arazlarla ayrıldığında, aynı şahsiyetler gerekir ki her birine akli işaretle işaret edilmesi lazımdır.²¹⁰

Bu da feleklerde olduğu gibi, beden dışında olmaz. Bu durumda, mufârakat her yönde maddeden mücerret olmaz. Onlarla insan nefsleri arasında fark kalmaz.

²⁰⁹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.119; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.244

²¹⁰ Şehristâni, *a.g.e.*, s.120; Krş. İbn Sina, *Necat*, s.314, 315

Mufârakat, bedenlerin hareketlerinden insani nefslerin destek alması gibi, feleklerin hareket durumlarındaki şekillerden destek alır. Sonuç olarak da her yönden mufârik olmaktan çıkarlar.

2. İliyet Nazariyesinin Tenkidi

Şehristâni'nin şüpheli meselelerde gördüğü ikinci konu, filozofların alemin sudurunda kullandıkları illet-malul meselesidir. Filozoflara göre, cisim madde ve süretten mürekkeptir ve fail bir illeti gerektirir. Madde ve süretin terkibi için gerekli olan illetlerin açık bir şekilde belirlenmesi gerekir.

Filozoflara göre, imkan, maddenin varlığı için illet olan, ilk aklın zatında gerçekleşir. Şehristâni'ye göre, bu varlıktaki her oluşun, Vacibu'l-Vücut'un dışında gerçekleşeceği ve her mümkünün varlığı için de maddenin gerekeceği manasına gelir. Halbuki, imkan tabi yokluktan meydana gelir, bir şeyin diğer bir şeyle varolması durum değildir.

Süret'in varlığındaki illete gelince, onun varlığı imkan dahilinde olmaz, varlığın zaruriliği kendisinin dışındakiyledir. İlk akılda her varlık için uygun süretler mevcuttur, fakat ilk illetin malullerden oluşması düşünülemez.

Şehristâni'ye göre, maddelerin şekilleri kabul etme istidatları bütün maddelerde benzerlik arz etmez tam tersine çeşitlidir. Bu farklılığın sebebini filozofların açıklamaları gerekir. Süret, maddedeki istidadın farklılığı nedeniyle ihtilaf eder. Heyûla, istidat olarak farklılık arz etmez, o cismani süreti kabul için hazırdır; küçük ve büyük, az ve çok, özel ve genel şekillerden ve süretlerin miktarına gelince, kendilerine uygun illetleri gerektirir ve bu illetlerin neler olduğu filozoflarca

belirtilmemiştir. Eksik ve fazlası olmadan şekil ve cismin süretini kabul eden heyülanın özelliklerinin gerektirdikleri açıklanmalıdır.²¹¹

Şehristâni'ye göre, filozoflar illetin dairesel olmasını isterler, onlara göre illet tek olduğunda madde de tek olacaktır. Cismin cüzleri benzerdir ki bu da küredir, kürede ise şekil olarak köşe veya başka bir yön bulunmaz.

Şehristâni, filozofların niçin kürenin miktarı için başka bir illet aradıklarını ve niçin yıldız veya felek olarak her semavi küre için cisimleri ve büyüklük miktarlarını bilen illet istediklerini inceler.²¹² Şehristâni'ye göre, Tanrı kendi varlığının dışında karar vermez, varlığı için illeti istemez. İlahiyat gai illetlerle meşgul olur, fiili ve maddi illetlerle uğraşmaz.

Filozoflara göre her hareket eden bir hareket ettirici gerektirir, hareket ettirici de bir hareketli olduğundan o da bir muharrik gerektirir ve bu teselsülün sonunda hareket etmeyen hareket ettirici vardır. Şehristâni'ye göre, bu ilk hareket ettirici ya sakindir ya da sakın olmayan fakat harekette ettirmeyendir, şayet sakın olursa sakın kendisinin zıddı olan hareketi gerektirmez, şayet sakın olmazsa hareket ettirici de olmaz. Çünkü yeni bir muharrik gerektirir ki bu da onun akli cevher olmasını gerektirir.

Bu durumda Vacibu'l-Vücut'un kendisinin dışındakiler için hareket ettirici olması uygun olmaz. Bu durumda kemale ulaşması mümkün olmaz. Şayet kemaline ulaşması mümkün olur ve ulaşırsa bir harekette durması gerekir. Bu hareket

²¹¹ Şehristâni, *a.g.e.*, s.121

²¹² Şehristâni, *a.g.e.*, s.122

edenlerinde durmasını gerektirir, mümkün olmaz ve kemaline erişemezse, bu onun için güçlüktür, engeldir, noksanlıktır.²¹³

Vacibu'l-Vücut için O her harekette, cüzi olarak kemaline ulaşır denilirse; cüzi kemalinden zevk alır, külli kemaline ulaştığında acı duyar. Akli yönden külli kemaline erişir denilirse, tatmin olması cüzi kemalinden lezzetlerinden dolayıdır.

Her küre için cisim sonsuzdur ve her küre için yüksek bir derece yoktur, yani onun ötesinde boşluk ve doluluk yoktur. En yüce olan yüce derecede ortaya çıkar, en yüksek derece bir şey vehmettiğinde ya boştur ya da doludur. Öyleyse seni en yüksek derecede tasavvur eder ayrıca küre hareket ettiğinde eşit derecede iki kutup ortaya çıkar ve onun bulunduğu kutupların belirlenmesi gerekir. Kürenin cüzleri eşitse benzerdir, bir cüz diğer cüzden üstün değildir. Bu tartışılardan fail illet istenmekte gai illet istenmemektedir. Mekanı hacimlerin hareketleri bu hacimlerin içinden geçmeyi gerektirir ve Vacibu'l-Vücut için böyle bir gereklilikten bahsedilemez.²¹⁴

İbn Sina'ya göre, illet ve başlangıç olan, her işte varlıktadır ve ondan başka bir şey varolur. Onun varlığının mahiyeti ilkin zatındandır. Fakat o ilk ve başlangıç olanın dışındadır.

Şehristâni'ye göre, ilk ve başlangıcı olandan meydana gelen varlık kendisinin dışında olursa bu sebebi (malulu) olduğu varlık, cisimdeki madde ve süret gibi onun cüzü olur, şayet İlk'ten ortaya çıkan onun dışında olmazsa, İbn Sina'nın kitaplarında zikrettiği gaye ya da sebep fail gibi olur.²¹⁵

²¹³ Şehristâni, *a.g.e.*, s.123

²¹⁴ Şehristâni, *a.g.e.*, s.123

²¹⁵ Şehristâni, *a.g.e.*, s.124

Filozoflar, illetleri; madde, süret, fail ve gaye olarak dörtle sınırlamak amacındadır. Bunun üzerinde şüphe vardır, zira madde kendi başına varlığını tamamlayamamakta fakat ondan cisim sadır olmaktadır. Kendisi varlığını tamamlayamadığı için ondan başka bir şeyin sadır olması mümkün olmaz. Şehristâni'ye göre filozofların ortaya koyduğu illetlerin kısımlarını belirleyen bu taksim sınırlayıcı değildir, bu taksimin dışında bir şeyi varolması mümkündür.²¹⁶ Şayet fail ve gaye illet yeterlidir denilirse; madde alet; süret failin kendisi gibi olur. Şayet taksim azalıp eksiliyorsa bu muhaldir.

3. Peygamberlik Nazariyesinin Tenkidi

Şehristâni eserinin son bölümünde ise aklın yöntemiyle peygamberliğin ispatı başlığı altında filozofların peygamberlik nazariyesini ele alır. Şehristâni'nin bu eserinde peygamberlik nazariyesini ele almasındaki temel amaç, peygamberlik konusunda kendi fikirlerini ifade etmekten çok filozofların peygamberlikle alakalı fikirlerini tenkit etme çabasıdır. Şehristâni eserinin son bölümü olarak düşündüğü bu konuyu değerlendirmemiş ve buna gerekçe olarak da yaşadığı siyasi çekişmeleri göstermiştir.²¹⁷ Şehristâni'nin peygamberlikle ilgili kendi fikirlerini daha çok Nihayetü'l-İkdam adlı eserinde görüyoruz.

Şehristâni bu eserinde filozofların peygamberlik nazariyesi ile ilgili fikirlerinin kısa bir özetini yaparak kitabının son bölümünü bitirir. Biz Şehristâni'nin eserine peygamberlik nazariyesini dahil etmesine dayanarak bu ve diğer eserlerinden peygamberlikle ilgili fikirlerini değerlendirmeye çalışacağız.

²¹⁶ Şehristâni, *a.g.e.*, s.123

²¹⁷ Y.Z.Yörükân, *a.g.m.*, 274

Ehli sünnet çizgisindeki Eşâri gelenek peygamberliğin akli olarak mümkün olduğunu kabul etmektedir. Şehristâni de Eşâri çizgisinde peygamberliğin hak olduğunu ispata çalışır.²¹⁸

Bu çerçevede İbn Sina'nın peygamberlik anlayışına bakacak olursak, filozofun ve peygamberin bilgi alması arasında bir benzerlik vardır. Buradaki temel esas, kuvve halindeki düşünme yetisinin, Faal akıl tarafından fiili hale getirilmesidir. Bu da gösteriyor ki Faal akıl hem insan hem de peygamber için soyut bilginin kaynağıdır.²¹⁹

Filozoflar heyülani insani aklın çıkışının kuvveden fiile olduğunu savunmuşlardır. Şehristâni'ye göre, bunun fiil halinde olması gerekir ve o zatlarıyla fiile çıkmaz, kuvve halindeki aynısı olarak da fiile çıkmaz. Bu durumda, heyülani insani aklın; fiil halinde akıl için çıkış noktası, ay feleği için müdebbir, müdebbir olan akıllar olmaksızın diğer felekler ve ortak olanlar gibi Vahibu's-Suver olması, filozoflarca izah edilmelidir. Şehristâniye göre, filozoflar burada heyülani insani akli (yani filozofu) faal akıl konumuna yükseltmişlerdir. Bu durum, Şehristâni tarafından İbn Sina kozmolojisi ve akıllar nazariyesi açısından uygun bulunmaz.

Bu çerçevede, suver olma tümüyle külli olana vasıta olan ilk akla izafe edilmeli ve kendisinden sonraki akılların çoğalmaması gibi, Vahibu'l- Faal olarak süretin çoğalmasıyla onun zâtı çoğalmamalıdır.²²⁰

İbn Sina'ya göre, akli cevherlerin ve semavi nefslerin farklı görevleri vardır. Akli cevherler soyut akıllar olup, hiçbir zaman maddi eşya ile temas etmez, her şey

²¹⁸ Şehristâni, *Nihayet'l-İkdam*, s.418

²¹⁹ Bilal Kuşpınar, *İbn Sina'da Bilgi Teorisi*, M. E. B. Yay., Ank. 2001, s.147; Krş. *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Hidayet Peker, Arasta Yay; Bursa 2000, s.124

²²⁰ Şehristâni, *Musaraa*, s.126 Krş. İbn Sina, *Necat*, s.338

kendilerinde külli olarak mevcuttur. Semavi nefesler ise hem feleklerin faaliyetlerinin nihai illetleri, hem de yeryüzündeki olayların nihai illetleri olduklarından, cüzi bilgilere ve olabilecek olayların bilgilerine sahiptirler.²²¹

Bu noktada, peygamber semavi nefeslerden aldığı cüzi bilgiler vasıtasıyla ileride meydana gelecek olayları bilir. Filozofların peygamberlik hususunda semaviyyatı yakın şeyler olarak benimseyerek, sonraki felekleri ve müdebbir nefesleri yakın olarak kılmaları Şehristâni tarafından kabul edilmez. Zira semaviyyat kendisi için hazırlanan maddi formlar için feyz ettiğinde; akli cevherlerdeki mekani yakınlığa da itibar edilmelidir. Bu çerçevede akli cevherlerin yakınlık ve uzaklıkta eşit olduğunu, Vacibu'l-Vücut'un bütün akıllardan daha yakın olduğunu ve onun akıllardakini kuvveden fiile geçiren çıkış yeri olduğunu filozofların savunması mümkün değildir."²²²

İbn Sina'ya göre, insani akılların bilfiil akıl olması, yakın sebep olması ve onlardan kuvve halindeki bazı akıllara imtiyaz verdikleri gibi imtiyaz vermemesi Şehristâni'ye göre düşündürücüdür. Ayrıca nefeslerdeki birbirine olan üstünlük akıllarda bir terkip gerektirir tertibattaki üstünlükte en üstün olan birde sona erer burada ise teselsül olamaz, bu filozofların savunduğu akılların teselsülü nazariyesine aykırıdır.²²³

Filozofların fikirlerini bu şekilde eleştiren Şehristâni kendi fikrini, gerek bu eserinde, gerekse diğer eserlerinde belirtir. Şehristâni'ye göre peygamber peygamberliğini iddia ettikten sonra bunun bir delilinin olması gerekir zira bir kişi

²²¹ Bilal Kuşpınar, *a.g.e.*, s.153

²²² Şehristâni, *Musaraa*, s.126

²²³ Şehristâni, *Musaraa*, s.127 Krş. İbn Sina, *Necat*, s.339

peygamber olarak kendisini topluma arz ettiğinde onun durumu meçhuldür ve insanlar tarafından peygamberliğini ispatla şeklinde itiraza muhatap olur. Bu çerçevede, peygamber Allah'tan yeryüzündeki genel âdeti insanlara işaret olması için değiştirmesini ister. Bu onun peygamberliğinin delili olacaktır, işte bunlar mucizelerdir, ayın ikiye bölünmesi, ölülerin dirilmesi, denizin ikiye yarılması bunlardandır ve bunlar varlıkta müstahildir. Şehristâni'ye göre, müstahil olanın gerçekleşmesiyle insanlar Allah'ın işaretini alarak peygambere tabi olur.²²⁴

Şehristâni'nin nübüvvet öğretisinde mucize önemli bir yer tutar. Mucizeler peygamberlerin sıdkını ve doğruluğunu ispat için gereklidir. Şehristâni'nin mucize anlayışında mucizeler iki şekilde gerçekleşmektedir. Buna göre mutad (alışılmış) olanı engellemek ve mutad olmayanı (alışılmamış) ortaya koymak şeklinde ortaya çıkmaktadır.²²⁵

Şehristâni'ye göre, olağanüstü fiilin daha önce ve daha sonra da meydana gelmemiş olması gerekmektedir, olağanüstü fiil tekrar ederse mutad olur mutad olan şey de mucize olarak kabul edilmez. Mucizenin devamlı olmaması gerekir eğer devam ediyorsa mucize olmaktan çıkar mutad olur.²²⁶

Şehristâni'ye göre, Allah kullarının arasından dilediğini emirlerini ve yasaklarını insanlara ulaştırması için seçer.²²⁷ Bu kişi bütün doğal yeteneklere en üst derecede sahip olmalıdır fakat bu üstün yeteneklerinden dolayı nebiliği elde ettiği

²²⁴ Şehristâni, *Nihaytü'l-İkdam*, s.420

²²⁵ Şehristâni, *a.g.e.*, s.423

²²⁶ Şehristâni, *a.g.e.*, s.435

²²⁷ Şehristâni, *a.g.e.*, s.421

kabul edilemez. Nebilik Allah'ın lütuf ve inayetiyledir ve kişi nebilik görevini aldığıında söz ve davranışlarında bir üstünlüğe vakıf olur.²²⁸

Şehristâni peygamberlik meselesinde, peygamberi bir melek statüsüne yükseltmektedir.²²⁹ Meşşai gelenekteki İbn Sina'da ise Cebrail faal akılla eş tutulmuştur. Filozofların peygamberlik konusunda, faal akılla irtibata zorlayan bilgi kavramıydı. Şehristâni ise nebiliği yorumlamada bilgi kavramından ziyade mucize kavramına atıfta bulunur ve bunun Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini vurgular. Şehristâni ise peygamberin şahit, mübeşşir ve nezir olarak seçildiğini ve buna inandığını ifade ederek filozofların peygamberlik nazariyesini reddetmektedir.

²²⁸ Şehristâni, *a.g.e.*, s.425

²²⁹ Fazlurrahman, *Prophecy in İslâm*, The University of Chicago Press, Chicago and London trs., s.109

SONUÇ

Felsefi kelâm tartışmalarına yeni bir katkı sağlamak amacıyla olan Şehristâni, olaylara bir kelâmcı olarak bakmış, değerlendirmiş ve yorumlamıştır. Şehristâni'nin varlık hakkındaki temel hareket noktası, Ehli sünnet çizgisinden hareket etmek ve Eşâri geleneğe dayanmaktadır. Gazali'nin filozoflara yönelttiği ve öne sürdüğü tenkit geleneğinin bir devamı niteliğinde olan bu eserinde Şehristâni, Meşşai geleneğe mensup filozofları hedef almış, eleştirilerini İbn Sina merkezli yapmıştır.

İbn Sina'nın Meşşai geleneğe mensup bir felsefeci olması ve Yeni Platoncu çizgiyi temsil edenler arasındaki konumu, Şehristâni'yi, İbn Sina'yı incelemeye sevk etmiştir. Şehristâni'nin İbn Sina'yı merkeze alan bu yaklaşımı onun konuları ele alış şeklini daha analitik bir düzeye taşımıştır. Şehristâni bir kelâmcı olarak, Gazali'de gördüğümüz şekilde felsefi kavramları ve ıstılahı kullanmada yetkin ve tutarlı davranmaya çalışmıştır, fakat yer yer tezimizde de gösterildiği üzere çelişiklere de düşmüştür.

Şehristâni'nin eserinde dikkat çeken yön varlıktır, yani İbn Sina'nın felsefi kavramlara verdiği ontolojik boyut Şehristâni tarafından önemsenmiş ve eser bu noktadan hareketle ele alınmıştır. Bu çerçevede, Şehristâni ve filozoflar arasında varlığın çeşitli bölümlenmelerinin yapılması konusunda herhangi bir fikir ayrılığı yoktur. Zira filozoflar varlığın bölümlenmesinin yapılabileceğini belirtmişlerdir. Şehristâni de bunu eserlerinde açık bir şekilde belirtmiştir. Bu çerçevede, buradaki genel tartışma, kelâmcılar ve filozofların yaptığı varlık taksiminin birbirlerince tutarlı

bulunmamasıdır. Şehristâni eserinin temel dayanağını bu konuyu merkeze alarak belirlemiş ve filozofların yaptığı varlık taksiminin bütün yönleriyle hatalı olduğu kanaatine vararak bu varlık taksimini reddetmiştir.

Şehristâni varlığın bölümlendirilmesinde, kelâmcıların taksimini kabul etmiş, yaratıcı ve ezeli varlık olarak Allah ve hadis varlıklar, ayrımını benimseyerek bunun doğruluğunu kanıtlamaya çalışmıştır.

Bu çerçevede, İbn Sina tarafından Vacibu'l-Vücut'un cevher kısmına dahil edilmesi Şehristâni tarafından hiçbir şekilde uygun görülmez, zira Şehristâni, Allah'ın cevher olmadığı gibi araz ile de bulunmayacağını, cevher ve araz kelimelerinin yaratılmış varlıklar için kullanılacağını savunur.

Şehristâni İbn Sina tarafından Vacibu'l-Vücut için kullanılan vücut kelimesinin genel varlık düzeyinde ortak kullanıldığını düşünmektedir, halbuki İbn Sina mümkün varlıkların zorunluluğunu Vacibu'l-Vücut'dan aldığını savunmaktadır. Kelâmcılar ve felsefeciler arasındaki fikri tartışmada, iki tarafta varlığın, zorunlulukta Vacibu'l-Vücut'a ortak olamayacağını ifade etmelerine rağmen, çıkış noktaları farklı oldukları için birbirlerini itham etmişlerdir.

Filozoflarla kelâmcılar arasında, Vacibu'l-Vücut'un birliği konusunda hüküm açısından bir sorun görülmemektedir. Kelâmcılarda olduğu gibi filozoflarda da Allah fikri hakim unsurdur. Fikirler ortaya konulurken temelde Allah-alem ilişkisi, merkeze alınmaktadır. Şehristâni'nin de eserinde gördüğümüz şekilde bütün tartışılan meseleler Allah'ın varlığı, birliği, bilgisi, yaratması çerçevesinde ele alınmıştır.

İbn Sina'nın varlığı Vacibu'l-Vücut'u da dahil edecek bir şekilde genel bir konumda ele alması Şehristâni'nin itirazına neden olmaktadır. Vacibu'l-Vücut'un

birliği konusunda iki farklı görüş arasında fikir ayrılığı olmamasına rağmen O'nun genel varlığa dahil edilmesiyle çıkacak sorunlar büyük tartışmalara neden olmuştur.

İbn Sina'ya göre, Vacibu'l-Vücut'a zorunlulukta hiçbir şey ortaklık edemez. Bu çerçevede birden yalnızca bir çıkar ifadesini kullanan filozoflar Vacibu'l-Vücut'un bir zorunluluğa tabi olduğu izlenimini vermektedir, zira Vacibu'l-Vücut'dan bir çıkmak zorunda ise onun hakkında irade ve ihtiyardan bahsetmek mümkün olmaz. Zira birden bir çıkıyor, fakat ilk akıldan, alem sudur ediyor. Bu durumda İlk'in yani Vacibu'l-Vücut'un konumu ikinci plana itilmiş gibi görünmesi Şehristâni'nin itirazına neden olur.

Filozofların Allah hakkında akıl, âkil ve mâkul ifadelerini kullanmaları da Tanrı'nın zatında bir çokluğu gerektirdiği düşüncesiyle Şehristâni tarafından reddedilir. Şehristâni'ye göre bu durum Hristiyanların akânim inancına benzeyerek üçlü bir yapıyı doğurmaktadır.

Şehristâni İbn Sina'nın Allah hakkında fikir yürütürken son derece rahat olduğunu düşünmektedir, halbuki İslâm felsefecilerinin Allah hakkındaki ifadeleri düşünüldüğu gibi rahat değildir. Zira Yunan felsefesine ait birçok hususiyetleri olduğu gibi kabul etmeyerek, onu yeni bir yaklaşım tarzına dönüştüren İslâm felsefecilerinin hakkını teslim etmek gerekmektedir, çünkü İslâm felsefecilerini yeni bir yaklaşım aramaya iten Yunan felsefesindeki Allah-alem ilişkisiydi, bundan dolayı, İslâm felsefesi Yeni Platoncu bir çizgi oluşturmuş ve Eski Yunan felsefesinde bulunmayan (sudur nazariyesi gibi) birçok noktayı düşünce sistemlerine dahil etmişlerdir.

Filozoflar ve kelâmcılar arasında temel sorun haline dönüşen, Gazali'nin de bu noktada filozofları tekfir ettiği, Allah'ın bilgisi meselesinde, Şehristâni, Gazali'nin

fikrine destek vermiş ve filozofların fikirlerini eleştirmiştir. Şehristâni, Vacibu'l-Vücut'un bilgisinin filozofların belirttiği şekilde; külli-cüzi, akli-hissi gibi sınıflamalara tabi olmadığını onun bilgisinin bütün yönleriyle her şeyi kuşattığını belirterek Vacibu'l-Vücut hakkında zaman hükümlerinin kullanılmasının mümkün olmadığını onun zaman ve mekan üstü olduğunu savunur.

Filozoflar Allah cüziyyatı bilmez derken onun hadiseleri külli bir şekilde bildiğini savunuyorlardı. Allah'ın bilgisi meselesinde de Allah'ın her şeyi bilmesi konusunda ortak hareket eden İbn Sina ve Şehristâni, bunun nasıl olduğu konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Kelâmcıların bu konudaki dayanakları Kur'an ayetlerinin lafzi olarak yorumlanmasıydı, buna karşı felsefeciler de Kur'an'a dayanarak Allah'ın bilgisinin külli olduğunu savunmuşlardır.

Şehristâni, İbn Sina'yı alemin yaratılması meselesinde de tenkit etmiştir. Alemin yaratılmasında Allah'ın mucip (zorunlu kılan) mı yoksa mucit (icat eden) mi olduğu tartışma konusu olmuştur.

Şehristâni, Allah'ın mucit ve muhdis olduğunu yani alemi yoktan var ettiğini savunur. Şehristâni'ye göre, filozofların alemin yaratılması konusundaki zorunluluk ifadeleri, Allah'ın iradesinin sınırlandırılmasını gerektirir. Şehristâni'nin de mensup olduğu Eşâri geleneğe göre, Allah illet değil, faildir. Fail herhangi bir zorunluluk sebebiyle yaratmaz, tabiatı icabı da yaratmaz, tam tersine o tamamen kendi isteği doğrultusunda dilediğini dilediği şekilde yaratır.

Şehristâni Tanrı hakkında yapılan bütün sınırlandırmaları reddeder. Vacibu'l-Vücut için illet-malul gibi bir silsilenin kabul edilemeyeceğini, O'nun bütün varlık kategorilerinden bağımsız yaratıcı kudret olduğunu, illet-malul'deki silsilenin Allah'a dayandırılmayacağını savunur.

Filozofların Vacibu'l-Vücut ile ilgili yaptığı değerlendirmelerle ilgili olarak Şehristâni, filozofları kendi varlık kategorilerine ait olmayan şeylerle meşgul olmamaları konusunda uyarılmaktadır. Sonuç olarak Şehristâni bütün bu yanlış noktalarının kişilerin bilgi düzeylerinin üstündeki alanla uğraşmalarından kaynaklandığını düşünmektedir.

İslâm felsefesindeki Allah-alem ilişkisi çerçevesinde yapılan bu tartışmalar sona ermemiş ve İslâm medeniyetinin fikir dünyasını zenginleştirmiştir. Vacibu'l-Vücut konusundaki tartışmalar kelâmcıları mucip ve muhdis bir Tanrı anlayışına götürmüş, filozofları ise mucip bir Tanrı anlayışına sevk etmiştir. Buna ek olarak İslâm dünyasında İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücut, İmam Rabbani'nin Vahdet-i Şuhud nazariyeleri gibi alternatif fikirler de ortaya atılmıştır.

Şehristâni bir kelamcı olarak Gazali çizgisinde hareket etmiş ve filozofların fikirlerini kelamcı hassasiyetiyle eleştirmiştir. Şehristâni'nin bu eserinde de görüldüğü üzere, felsefi duruş noktası kişinin bütün düşüncelerini belirlemektedir. Şehristâni'de felsefi duruşunu kelâmi noktadan yapmış ve fikir tarihimize kelâm yönünden büyük katkı sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1997
- Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaası Yay., Ankara 1983
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, T.D.V. Yay., Ankara 1988
- Bolay, Süleyman H., *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırması*, M.E.B. Yay., İst 1993
- Düzgün, Ş.Ali, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998
- Es-Sabuni, Nureddin, *Maturidiye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2000
- Fahri, Macid, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları Yay., İstanbul 1987
- Farabi, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, M. E. B. Yay., Ankara 2001
- Fazlurrahman, "İbni Sina", *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, ed. M.M.Şerif, çev. O.Bilen, İstanbul 1997
- , *Prophecy in İslâm*, The University of Chicago Press, Chicago and London trs.
- Gazali, Ebü Hamid Muhammed, *Tehafütü'l-Felasife*, Kahire 1987
- , *Makasidü'l-Felasife*, thk. Süleyman Dünya, nşr. Darü'l-Maarif, Mısır 1961
- , *Makasidü'l-Felasife*, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay, Ankara 2001
- Geylani, M. Seyyid: *El-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1975
- Gölcük, Şerafettin, *Kelâm Tarihi*, Esra Yay., Konya trs.

- Isnevi, Abdurrahim bin el-Hasan, *Tabakat'üş-Şafiiyye*, thk. Abdullah Muhammed Cuburi, nşr. Daru'l-Ulum, Riyad 1981
- İbn Hallikan, *Vefayatü'l-Ayan*, thk. Abdulhamit M. Muhyiddin, Yayınevi Kahire 1948
- İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniv. Yay., Samsun 1986
- İbn Sina, Ebu Ali, *el-İşarât ve't-Tenbihat*, nşr. Müessesetü'n-Numan, Beyrut 1993
- , *Necat*, thk. Macit Fahri, nşr. Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1985
- , *eş-Şifa*, thk. Kanvati el-Ebb/Said Zaid, trs.
- İzmirli, İ. Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, Kitabevi Yay., İstanbul 1995
- Kuşpınar, Bilal, *İbn Sina'da Bilgi Teorisi*, M. E. B. Yay., Ankara 2001
- Muhtar, S. M., *Müsaraatü'l-Felâsife'nin Önsözü*, Mısır 1976
- Peker, Hidayet, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Arasta Yay; Bursa 2000
- Razi, Fahreddin, *El-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002
- Sunar, Cavit, *İmam Rabbani-İbn Arabi Vahdet-i Vücut-Vahdet-i Şuhut meselesi*, Ankara 1960
- Şehristâni, *el-Musaraatü'l Felasife*, Süheyl M. Muhtar Neşri, Kahire 1976
- , *Nihayetü'l- İkdâm*, A. Guillaume Neşri, Londra 1934
- , *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed F. Bedran, Beyrut 1992
- Tancı, Muhammed, "*Şehristâni*", İslâm Ansiklopedisi, cilt XI, İstanbul 1979
- Tusi, Alaaddin Ali, *Tehafütü'l-felasife*, çev. Recep Duran, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990
- Topaloğlu, Bekir, *İslam Felsefecilerine ve Kelamcılarına göre Allah'ın Varlığı*, D.İ.B. Yay., Ankara trs.

Ülken, Hilmi Z., “*İbn Sina'nın Din Felsefesi*”, *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara 1955, c.4, sy.1.2.

Yörükân, Z.Yusuf, “*Şehristâni*”, Darü'l-Fünün İlahiyat Fak. Mecmuası, İstanbul
1926-1927, sy. 3,5-6

Yörükân, Z.Yusuf, *Ebü'l-Feth Şehristâni*, yayıma haz. Murat Memiş, T.C. Kültür
Bakanlığı Yay., Ankara 2002

ÖZET

Akyol, Aygün, Musaraatü'l-Felasifeye Göre Şehristâni'nin Felsefi Görüşleri, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof.Dr. Hayrani Altıntaş, 99s.

Musaraatül'-Felâsife'ye Göre Şehristani'nin Felsefi Görüşleri

Tez felsefe ve kelam arasındaki tartışmaların bir yönünü ortaya koyma amacıyla yazılmıştır. Şehristâni'nin İbn Sina'ya yönelik yaptığı eleştiriler ele alınmıştır. Bu çerçevede, varlık bölümlenmesi tezin temel konusunu teşkil etmektedir. Tez giriş, üç bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır.

Birinci bölümde, Musaraatü'l-Felasife adlı eserin yazarının hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri incelendi; ikinci bölümde, varlık taksimi ele alınmış bu çerçevede varlığın kısımları, Vacibu'l-Vücut'un varlığı, birliği, bilgisi gibi temel tartışmalara değinilmiştir. Buradaki temel tartışma, zorunlu varlığın diğer varlıklarla olan ilişkisi ve bu çerçevede onun konumudur. Üçüncü bölümde ise, alemin hudusu, doğrunun seçilmesi ve şüpheli meseleler ele alınmaktadır. Alemin hudusu meselesi zorunlu varlığın mucit mi, muhdis mi olduğunu tartışmaktadır. Doğrunun seçilmesi bölümünde Şehristani, alemin Tanrı vasıtasıyla yoktan var edildiğini savundu. Şüpheli meseleler bölümünde; filozofların akıl, illiyet ve peygamberlik gibi düşünceleri tartışılmış ve şehristani'nin bu konudaki tenkitleri değerlendirilmiştir.

Tez Şehristani'nin felsefi ve kelamidüşünce sistemini ortaya koymaya çalışmış ve Gazali sonrası Şehristani'nin filozoflara karşı yönelttiği eleştirileri incelemiştir. Sonuç olarak tez, Musaraatü'l-Felasifeye göre İslam düşünce tarihindeki felsefe ve kelam düşüncesindeki farklılıkları bulmaya çabalamıştır.

SUMMARY

Akyol, Aygün, Shahrastani's Philosophical Thought According to Musaraatu'l-Felasife, Master Thesis, Advisor: Prof.Dr. Hayrani Altıntaş, 99p.

Shahrastani's Philosophical Thought According to Musaraatu'l-Felasife

This thesis was written to reveal one part of discussions between philosophy and theology. Shahrastani's critiques were taken up directed at Avicenna. Thus, existence classification constituted the subject matter of the thesis. The thesis consists of an introduction, three sections, a conclusion and a bibliography.

*In the first section, the life, scientific personality and works of the writer of *Müsaraatü'l-Felasife*; in the second section, existence classification, thus basic discussions were touched upon like existence classification, existence of necessary existence, God's unity and knowledge. Here basic discussion is the position of necessary existence and its relation to other existences; as for the third section, the creation of the universe, choosing of truth, suspicious questions. In the section of creation of the universe, it was discussed whether necessary existence is the creator or inventor or not. Shahrastani defended what the universe was made out of nothing by means of God in the section of choosing of truth. In the section of suspicious questions, the thought of philosophers like reason, causality, prophecy was discussed and evaluated against the critiques of Shahrastani.*

In our thesis, we studied and exposed Shahrastani's theological and philosophical thought and investigated the critiques of Shahrastani after the period of Gazali against philosophers. As a conclusion, the thesis was tried to find theological and

philosophical differences in history of Islamic thought was studied according to Musaraatu'l-Felasife.