

T.C
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

**ŞEHRİSTÂNÎ'NİN el-MİLEL ve'n-NİHAL ADLI
ESERİNDE GREK FİLOZOFLARI**

Felsefe Tarihi Yazıcılığı Açısından Bir İnceleme

Yüksek Lisans Tezi

Abdullah ÇAKIR

İstanbul, 2019

T.C
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

**ŞEHRİSTÂNÎ'NİN el-MİLEL ve'n-NİHAL ADLI
ESERİNDE GREK FİLOZOFLARI**

Felsefe Tarihi Yazıcılığı Açısından Bir İnceleme

Yüksek Lisans Tezi

Abdullah ÇAKIR

Danışman

Prof. Dr. İlhan Kutluer

İstanbul, 2019



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi ABDULLAH ÇAKIR'ın ŞEHRİSTÂNÎ'NİN EL-MİLEL VE'N-NİHAL ADLI ESERİNDE GREK FİLOZOFLARI FELSEFE TARİHİ YAZICILIĞI AÇISINDAN BİR İNCELEME adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 23.05.2019 tarih ve 2019-15/6 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği /oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 20.06.2019

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İLHAN KUTLUER	
2.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. HİKMET YAMAN	
3.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. EŞREF ALTAŞ	

ÖZET

Klasik İslâm döneminde, felsefe ve filozoflara dair farklı türdeki eserlerde yer verilmişse de felsefe ve filozoflar detaylı bir şekilde işlenmemiştir. Ancak Şehristânî, şah eseri olarak bilinen *el-Milel ve'n-Nihal* adlı telifinde filozoflara geniş bir şekilde yer ayırmıştır. Söz konusu eserde müellif, filozofları genel olarak Kadîm ve Mütahhirun diye ayırmış ve bu dönemlerdeki filozofların felsefî doktrinleri üzerinden yeni bir bakış açısıyla ele almıştır. Bu çalışmanın amacı, İslâm'ın klasik çağında yaşamış olan Müslüman bir âlimin el-milel ve nihâl zemininde felsefe ve filozof tasavvuru, kullandığı kaynakların tespiti ve vermiş olduğu bilgilerin günümüz felsefe tarihi kitaplarıyla karşılaştırılması olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, Felsefe Tarihi Yazıcılığı.

ABSTRACT

In the classical Islamic period, although philosophy and philosophers have been mentioned in different works, they have not been elaborated on in detail. However, Shahrastānī has approached them in detail in *al-Milel wa'l-Nihal*, which is considered his masterpiece work. In his work, the author has distinguished between the philosophers as Qadim and Mutahhirun and discussed them from a new perspective through their philosophical doctrines. The objective of this thesis is to understand how a Muslim scholar, in the early Islamic period, envisioned the concepts of the philosophy and the philosophers, determined the sources he used and comparison in his book, *al-Milel wa'l-Nihal*.

Key words: Shahrastānī, *al-Milel wa'l-Nihal*, Historiography of Philosophy.

ÖN SÖZ

Müslümanların, tercüme faaliyetleriyle birlikte haberdar oldukları Grek felsefesi ve filozofları kısa bir zamanda onların zihin dünyalarında derin ve güçlü bir etki uyandırdı. Bu etkileşim ile birlikte ortaya çıkan İslâm filozofları entelektüel açıdan İslâm dünyasında önemli bir konum edindiler. Farklı bir çok ilmi disiplinde yazan alimler, felâsifeyi tanıma ve tanıtmaya (olumlu/olumsuz) dair dağınık bilgiler verdiler. Bu alimlerden biri olan Şehristânî de *el-Milel ve'n-Nihal* adlı kitabında felâsife kısmında felsefe tarihini kısa bir şekilde, felsefî söyleme riayet ederek aktarmaktadır. Bu çalışma, İslâm'ın klasik çağında yaşayan müellifin kadîm felsefe mirası ve İslâm dünyasında üretilmiş felsefî birikime yaklaşımını ortaya koymayı hedefleyerek, felsefe tarihi yazıcılığı açısından eserin ve yazarın durumunu değerlendirmektedir.

Çalışmamızın konusunun belirlemesinden bitimine kadar tüm aşamalarında katkılarını esirgemeyen ve felsefe alanında kendimi geliştirmemde büyük katkısı olan danışman hocam Prof. Dr. İlhan Kutluer'e teşekkürü öncelikli bir borç bilirim. Ayrıca çalışmamın redaksiyon aşamasında kıymetli vakitlerini ayırarak bölümlerini detaylı bir şekilde okuyan arkadaşlarım Oğuzhan Yıldız, Ahmet Celalettin Güneş, Köksal Pekdemir ve İsmail Çelik'e, her daim desteklerini benden esirgemeyen ağabeyim İdris Çakır'a ve İHAM'ın değerli hoca ve yöneticilerine müteşekkir olduğumu ifade etmek isterim.

Tezin Şehristânî hakkında yapılan ve yapılacak olan çalışmalar ile felsefe tarihi yazıcılığı çalışmalarına mütevazî bir katkı olmasını ümit ediyorum.

Fatih/2019

Abdullah ÇAKIR

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT.....	II
ÖN SÖZ	III
KISALTMALAR	VI
GİRİŞ	1
I. TEZİN KONUSU VE AMACI	1
II. METOT VE LİTERATÜR.....	11

BİRİNCİ BÖLÜM

el-MİLEL ve'n-NİHAL

I. FELÂSİFE BÖLÜMÜNÜN EL-MİLEL VE'N-NİHAL'DEKİ YERİ	18
II. ŞEHRİSTÂNÎ'NİN FELSEFE TASAVVURU	25
A. Felsefenin Tanımı ve Kökeni Meselesi.....	26
B. Felsefe Tasnifi ve Felsefî İlimler	32
C. Felsefenin Nebevi Kaynağı: Mişkâtü'n-nübüvve	38
III. FİLOZOFLAR VE EKOLLER	42
A. Filozof Sınıflandırmasında Yöntem.....	43
IV. ŞEHRİSTÂNÎ'NİN KAYNAKLARI.....	59
A. Temel Kaynak Kitaplar	60
B. Şehristânî'nin Kaynakları Kullanmadaki Metodu ve Tutumu	65

İKİNCİ BÖLÜM

el-MİLEL ve'n-NİHAL'de KADİM FİLOZOFLAR (HUKEMÂÛ'L-KUDEMÂ)

I. THALES'TEN EFLÂTUN'A: YEDİ BİLGE	73
A. PRESOKRATİKLER	75
1. Thales.....	75
2. Anaksagoras.....	82
3. Anaksimenes.....	87
4. Empedokles.....	91
5. Pythagoras.....	98
B. SOKRATES VE PLATON	107
1. Sokrat	107
2. Eflâtun.....	112
II. USÛL FİLOZOFLARI	117

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

el-MİLEL ve'n-NİHAL'de MÜTEAHHİRÛN FİLOZOFLARI: ARİSTO VE ARİSTOTELESÇİLER

I. ARİSTO	126
II. ARİSTONUN ÖĞRENCİLERİ	135
A. İskender er-Rûmî	135
B. Theophrastos	137
III. ŞÂRİHLER	138
A. İskender Afrodisî	138
B. Porphyrius	140
C. Themistius	141
D. Proklus	143
IV. KİNİK DİYOJEN	146
V. PLOTİNUS: EŞ-ŞEYHÛ'L-YÛNÂNÎ	147
VI. İSLÂM FİLOZOFLARI	148
SONUÇ	153
BİBLİYOGRAFYA	156
EK: Şehristânî'nin Felâsife Bölümünde Yer Verdiği İsimler.....	171

KISALTMALAR

a.g.m.	: Adı geçen makale
b.	: İbn, bin
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
ev.	: Çeviren
d.	: Doğumu
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
i..	: İsa'dan önce
i.s.	: İsa'dan sonra
İÜİFD	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜFİD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
No.	: Numara
nşr.	: Neşreden
.	: lm
s.	: Sayfa
Sy.	: Sayı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
vb.	: ve benzeri
Vol.	: Volume

GİRİŞ

I. TEZİN KONUSU ve AMACI

Şehristânî'nin (d. 469/1076 - ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eseri zikredildiğinde Türk akademiasında akla ilk olarak gelen, bu eserin dinler ve mezhepler tarihine dair bir yapıt olduğudur. Aslında sadece Türkiye'de değil, dünyadaki ilim çevrelerinde de eser daha çok bu yönü ile bilinmekte ve Şehristânî de bu alanda ön plana çıkmaktadır. Şehristânî'nin eserleri üzerine yapılan çalışmalara niceliksel olarak baktığımızda İslâm dünyasında ve Batı'da onun daha çok dinler ve mezhepler tarihi açısından ele alındığı görülmektedir. *el-Milel ve'n-Nihal* yazarının ilim dünyasında bu yönünün öne çıkması normal gözükmele beraber onun aynı zamanda önemli bir Eş'arî kelâmcısı, felsefe münekkidi ve kendi ifadesiyle bir fıkıh uzmanı olduğu da gözden kaçırılmamalıdır.

Şehristânî'nin İslâm düşüncesinde sadece dinler ve mezhepler tarihçisi olarak sunulması, onun fikir hayatını gerçek anlamda aksettirmez. Bu çalışmanın temel amacı, Şehristânî'nin, *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinin felâsife bölümü üzerinden onun yukarıdaki ilmi yönlerinden ayrı olarak, felsefe tarihi yazarı ve bir açıdan doksografi¹ yönünün ortaya çıkarılması olacaktır.² Ayrıca felsefe tarihi yazımı açısından eserin önemi, konunun esas odağını oluşturmaktadır. Çalışmanın temel problemlerini öz bir biçimde, Şehristânî'nin felsefe ve filozof anlayışı, felsefe tarihine bakışı ve yorumlayışı gibi konular şekillendirmektedir. Tez bu konularla birlikte müellifin kullandığı kaynaklar

¹ Alman Hermann Diels tarafından ilk kez kullanılan "Doksografi" kavramı, Antik Yunan düşünürlerinin özellikle kendilerinden günümüze birkaç fragmanın ulaştığı filozofların görüşlerini, belli bir felsefe sorunu veya konusuna göre bir araya getirme faaliyeti için kullanılan terimdir. Diels'in *Doxographi Graeci* adlı eseri ve günümüze ulaşan doksografiler (Laerteli Diogenes'in *Ünlü Filozofların Hayatları ve Görüşleri* vb.) göz önünde bulundurulduğunda üç farklı doksografi türü olduğundan bahsedilebilir. Bunlardan ilki, felsefî problemler üzerinde yoğunlaşan doktrinal doksografi, ikincisi felsefe okulları üzerine odaklanan gelenek doksografi ve üçüncü olarak filozofların birbirlerine hoca talebe ilişkisi yoluyla ifade edilebilen ardışıklık doksografidir. (Bkz. Esra Çağrı, "Doksografi", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Babil Yayıncılık, Ankara 2006, c. 4, s.688-690) Şehristânî için doksografi yönü özellikle bir açıdan kaydını kullanmayı gerekli gördük. Zira kendisinin özel olarak Antik Yunan filozoflarını fragmanlarını ve görüşlerini derlediği iddiasında değiliz. Ancak Felâsife bölümünde özellikle de Kadîm dönemi filozofları işlerken sınırlayıcı konularda onların görüşlerine yer vermiş olması, doktrinal doksografi türüne benzerliğinden dolayı yer vermiş bulunmaktayız.

² Felsefe tarihi yazıcılığı hakkında detaylı bilgi için bkz. Richard Rorty, "The Historiography of Philosophy: Four Genres", *Philosophy in History Essays on the Historiography of philosophy*, Ed. Quentin Skinner, J.B. Schneewind, Richard Rorty, Cambridge University Press 1984, s. 49-75.

ve onun verdiği bilgilerin günümüzdeki felsefe tarihi kitaplarında geçen bilgiler ile mukayesesinden oluşmaktadır.

Konu felsefe tarihi yazıcılığı olunca, konunun öncelikle çağdaş yaklaşımlar çerçevesinde teorik boyutlarıyla ortaya konulması, problemlerinin belirtilmesi, metot ve fonksiyonlarının tartışılması gerekmektedir.

Felsefe, felsefe tarihi ve onun tarihinin yazıcılığı söz konusu olduğunda bu üç kavramın tanımına dair yapılacak açıklamalar genel olarak göreceli olacaktır. Esasında ilk başta felsefenin tarifine yapılacak olan izahatlar, ardından gelen iki tabirin de nasıl tanımlanacağını şekillendirecektir. Özne tanımları bir yana bıraktığımızda, genel olarak felsefe, insanlığın düşünce dünyasının ortak hafızasıdır. Bu hafızayı felsefi faaliyete iştirak edenler kadar, onu insanlara nakleden felsefe tarihi yazıcıları da belirlemektedir.

Herhangi bir ilmin tarihçisi, o ilmin tarihini yazma girişiminde bulunduğu genel ilke olarak başka ilmi alanlara da girmek zorundadır.³ Felsefenin tarihi yazımı söz konusu olduğunda, bu ilke gereğince, daha da önem arz etmektedir. Zira belli bir döneme kadar felsefenin ilimler sistemi olduğu, günümüzde zikrettiğimiz birçok ilmi disiplinin felsefe adı altında okutulmakta olduğu bilinmektedir. Felsefe kültürel bir oluşuma sahip olduğu için felsefenin herhangi bir teması ile ilgili yapılacak bir araştırma devamında başka alanlarla ilgilenmeyi de gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte özel olarak felsefe ve tarih arasında diğer alanlardan farklı, özel bir ilişki söz konusudur. Çünkü felsefe genel olarak tarihin içinde olduğu gibi özel olarak da bir tarihe sahiptir. Tarihsel olarak felsefenin gelişimi kültür tarafından şekillendirilmiştir ki bu da tarihle felsefenin ne kadar ilişkili olduğunu göstermektedir.⁴ Bununla beraber, Aydınlanma dönemi düşünürlerinin tarih felsefesine yaklaşımları, felsefenin tarih ile ilişkisini şekillendirdiği gibi farklı boyutlarda felsefe tarihini nasıl ele alınması gerektiğini ve onun yazıcılığını da

³ Herhangi bir ilmin tarihinin yazımı girişiminin temelde üç şey (konu, yazar ve eser) ile bina olduğu göz önünde bulundurduğumuzda, felsefe tarihçisinin de öncelikle belli bir konuyu doğru bir şekilde tespit etmesi gerekmektedir. Ardından kişisel yaklaşımının nirengi noktasını oluşturduğu, ortaya çıkacak ürüne rengini verdiği, ilkeler, tercihler ve tutumu önemlidir. Çalışması sonucunda ortaya konulan ürün/eser hakikatte insanoğlunu diğer alanlarda ortaya koyduğu şeylerden farklı değildir. Bu tamamen onun kişisel fikirlerinin göstergesi olup, söz konusu eserde sunulan fikirler herhangi birinin ilgisini çektiği gibi bir başkasının ilgisini çekmeyebilir. Ya da günümüzde edindiğimiz ek bilgiler ışığında eserinde yer verdiği konular ile dışarda bıraktığı meseleleri bir dereceye kadar anlamlı olsa da, bu yönde yapılacak eleştiriler temkinli davranılmalıdır.

⁴ Emil Angehrn, "On the Meaning of the History of Philosophy", Eds. Hartung, Gerald-Pluder, Valentin, *From Hegel to Windelband (Historiography of Philosophy in the 19th Century)*, De Gruyter, 2015.

etkilemiştir.⁵

Tarih yazıcılığı olarak ifade edilen *historiography* kavramı, ilk olarak retoriğin bir dalı iken, ilgili bir konu hakkında dokümanların toplanılması, düzenlenmesi, sunulması ve nasıl ifade edilmesi anlamını taşımaktaydı. Bu sınırlayıcı anlamın yanı sıra bir kimsenin herhangi bir konunun tarihinde uzmanlaşması anlamına gelip, insanların ölümsüzlüğe olan inancının tarihi, insanlığın ilerlemesinin tarihi veya düşüncenin tarihi gibi daha geniş anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır.⁶ Tarih yazıcılığı açısından baktığımızda, tarihte bir olay olur -felsefe bağlamında olgu- tarihçi gelir o olay hakkındaki bilgileri yazar, tarihçinin yaptığı bu faaliyette esasında bir olaydır. Ardından tarih yazıcısı gelir, o tarihçinin ürettiği eser ile ilgilenir, tarihçinin yorumladığı olay üzerine bir daha yorumda bulunarak ve daha geniş bir bakış açısıyla, meselelerin farklılıklarını görmede ve fikirlerin arka planından haberdar olma bilinciyle birçok yönü üzerinde durarak incelemeye alır. Bu anlamda tarih yazıcılığı metafiziğe girişte değerlidir ve aynı zamanda onun bir alanı olmaktadır.⁷ Tarih yazıcısının bu faaliyeti bir felsefe tarihi yazıcısı için de gerekli olmakla birlikte onun araştırma nesnesini, felsefenin fikirlerin stoğu olduğu şuuruyla, felsefe tarihi yazıcılığına daha temkinli ve titiz bir şekilde ele alması gerekmektedir.

Felsefe tarihi yazıcılığının anlamı, felsefenin kendi geçmişiyle olan ilişkisinin yorumlanması ve anlamlandırılmasıdır. Felsefe tarihi yazıcılığı, tarihsel olarak felsefi düşüncede görüşlerin çağlar boyunca kronolojik olarak nasıl geldiğinden ziyade bu bilgilerin toplanılmasının mantığı, fonksiyonu ve yorumlanması ile ilgilidir. Bundan ötürü bu yönde verilebilecek bir çaba, felsefeden ayrı olmadığı gibi onun bir alt dalı veya dışarıdan bir alan da değildir. Aksine bizatihi felsefenin ayrılmaz parçası olup, tarihi de Antik Yunan'a kadar dayanmaktadır. Ancak bu faaliyetlerin de saf bir felsefe olduğu da söylenemez. Bu alanda yazılanlar da genellikle filozoflar tarafından ortaya konulmuş ve

⁵ Bazı düşünürlerin tarih anlayışları çerçevesinde şekillenen felsefe tarihi okumaları ve felsefe tarihinin nasıl okunması gerektiği üzerine bkz. Gunter Scholtz, "From Philosophical Historiography to Historical Philosophy", Eds. Hartung, Gerald-Pluder, Valentin, *From Hegel to Windelband (Historiography of Philosophy in the 19th Century)*, De Gruyter, 2015. s. 25-41.

⁶ Sterling P. Lamprecht, "Historiography of Philosophy", *The Journal of Philosophy*, Vol. 36, No. 17, 1939, s. 449.

⁷ Sterling P. Lamprecht, *a.g.m.*, s. 449.

farklı yöntemlerle günümüze kadar devam etmiştir.⁸

Felsefe tarihi yazıcılığı genel olarak dört tarzda ortaya konulmuştur. Doksografik gelenek olarak yazılan türde, Aristo ile başlayan ve onun okulunun devam ettirdiği, bazı kavram, problem ve tanımların farklı filozoflar tarafından nasıl ele alındığı ile ilgili yazım türüdür. Biyografik gelenek, İskenderiye âlimlerinin benimsediği şekil olup modern zamanlarda da devam eden, filozofların felsefi görüşleri aktarılmadan önce onların biyografilerine dair malumat verildikten sonra felsefelerinin aktarıldığı tarzıdır. Klasik dönemde bu yazım şeklinin en iyi örneği Diogenes Laertius'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* adlı eseridir. (Şehristânî'nin bu tarza yakın bir şekilde yazdığı söylenebilir.) Üçüncü bir yazım türü de yine kaynağı Aristoteles'e kadar giden ve Cicero, Sextos Empirikus gibi birçok antik filozofun örneklerini oluşturduğu, kendinden önceki filozofların görüşlerini zikredip değerlendiren ve yerine göre eklemelerde bulunan tarzıdır. Dördüncüsü ise son iki yüzyılda yaygın olarak başvurulan, felsefe tarihini yorumlama ve eleştirilerden ayrı olarak, filozofların özel anlam atfettikleri kavramlar, bu kavramlar arasındaki ilişkiler, problemler ve onların bu problemlere getirdikleri argümanlar, kadim ve yeni felsefi metinlerin felsefeye kaynaklık etmesi açısından tetkik edilmesi ve filolojik yorumlamaların önem kazandığı yazım şeklidir.⁹ Özellikle filozoflarla ilgili tarihi bilgiler ve filolojik bilgilerin önem teşkil ettiği bu tarz felsefe tarihini doğru bir şekilde ortaya koymada çok önemli olmaktadır.

Felsefe tarihi yazıcılığı esas itibarıyla, felsefenin nasıl tanımlandığı ile ilişkili olarak, filozofların bireysel çalışmaları, eserleri, kavram ve problemler, felsefe okulları, modern çalışmalar ve geniş bir coğrafyada yayılmış olan felsefi düşüncelere yaklaşımı, karşılaştırmalı bir biçimde geniş şekilde ele alan aynı zamanda felsefi metinlerin birincil kaynaklardan toplanılması, yazılması, okunması, yorumlanması vb. konularla ilgilidir.¹⁰ Bunu en iyi şekilde yapabilecek olan kimsenin, meslekten felsefe tarihçisinin yapılması öngörülür. Elbette bu felsefenin yerini alamaz ancak doğru bir şekilde felsefe ile işigali

⁸ Emil Angehrn, *a.g.m.*, s. 46.

⁹ Paul Oskar Kristeller, "Philosophy and its Historiography", *The Journal of Philosophy*, Vol. 82, No. 11, s. 620-621. Felsefe tarihine iki önemli yaklaşım olan tarihsel ve felsefi anlayışların yanı sıra, modern bir yaklaşım olan filolojik yaklaşımı esas alan felsefe tarihçileri de bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Wolfgang Rainer Mann, "The Origins of the Modern Historiography of Ancient Philosophy", *History and Theory*, Wiley for Wesleyan University, Vol. 35, No. 2 (May, 1996), s. 165-195.

¹⁰ Emil Angehrn, *a.g.m.*, s. 50.

olan kimse bunu yapacaktır. Bu faaliyeti yapan araştırmacıların temel bazı konuların bilincinde olması gerekmektedir. Meselâ tarihsel olarak belirli dönemlerde oluşan hâkim paradigmalara göre şekillenen teorilerin farkında olarak dokümanlara yaklaşmalıdır. Benzer şekilde, felsefenin farklılığını ve birleştiriciliğini de daima göz önünde bulundurmalıdır. Bununla birlikte böyle bir girişimde bulunan kişilerin, filozofların eserlerini ortaya koyarken yazdığı dili bilmeli ve mutlaka felsefî terminolojiye hâkim olmalıdır.

Felsefe tarihi yazıcılığı çalışmamızın anlamı nedir? Bu faaliyet hangi saik ve nasıl bir mantık çerçevesinde yapılmakta? Felsefe tarihi yazıcılığının kriteri nedir? Bu sorulara verilecek cevaplar fikirlerin stoğu olan felsefenin hem geçmişinin nasıl okunduğu hem de geçmişin nasıl yazıldığına da işarettir olacaktır. Felsefe tarihi yazıcılığının geçmişi daima hatırlatma ve devamlılığı sürdürme, kendini anlama işlevi vardır. Ayrıca felsefe tarihi eserleri sadece materyal konumda olmayıp felsefenin bizatihi kendini anlamasıdır.¹¹ Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki felsefe tarihi yazıcılığı girişiminde bulunan kişi, çok büyük bir bilgi yığınla karşı karşıyadır. Zira felsefe tarihi bir açıdan insanlığın bir bütün olarak düşünsel faaliyetlerinin tümünün tarihi olmaktadır.

Modern dönemle birlikte farklı dillerde birçok felsefe tarihi kitabı yazılmıştır.¹² Bu yazınsal türle ilgili iki temel soru ortaya çıkmıştır. Birincisi felsefe tarihinin neliğı ve ikincisi de bu faaliyeti gerçekleştiren kimsenin durumu ile ilgilidir. Aster'e göre felsefe tarihi, bir takım olayları, filozofların hayat hikâyelerini, felsefî görüşlerini ard arda sıralamak değildir. Felsefe tarihçisi felsefe problematiğini, felsefenin gelişmesini, mantıksal düzenini kavrar. Bu nedenle felsefe tarihi başlı başına bir disiplindir. Felsefe tarihi bize, felsefenin ne olduğunu, insan bilinç ve kültürünün gelişmesinde felsefenin ne gibi yeri olduğunu gösterir; felsefe tarihi felsefe üzerine bir felsefe yapmak olur.¹³

¹¹ Emil Angehrn, *a.g.m.*, 54-59.

¹² Modern dönemde felsefe tarihi yazıcılığı şekillendiren (Kant, Hegel, Dilthey) ve felsefe tarihinin nasıl ele alındığı için bkz. Gerald Hartung, "Philosophical Historiography in the 19th century: A Provisional Typology", Eds. Hartung, Gerald-Pluder, Valentin, *From Hegel to Windelband (Historiography of Philosophy in the 19th Century)*, De Gruyter, 2015.

¹³ Ernst von Aster, *Ernst Von Aster'in Ders Notları Felsefe Tarihi İlk Çağ ve Orta Çağ*, Derleyen: Vural Okur, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 14

Felsefe tarihi yazma girişiminde bulunan kişinin, belli başlı temel meseleleri çözümlemesi gerekir. Emile Brehier bu konuda, felsefe tarihçisinde bulunması gereken temel ilkeleri zikretmektedir. Bunlardan birincisi felsefe tarihçisinin, felsefenin başlangıcı konusunda belli bir fikre sahip olmasıdır. İkincisi, felsefe tarihinin diğer ilimlerin tarihinden ayırt edici özelliği yanında tamamen bağımsız bir felsefenin varlığının imkânı meselesinin bilincine haiz olmalıdır. Son ilke ise felsefenin günümüze nasıl geldiği ile alakalıdır. Bu meselede felsefe tarihçisi felsefe faaliyetinin evrimsel mi, düzenli bir ilerleme göstererek mi yoksa geliş güzel, olası bir tarzda mı ortaya çıktığı sorunu göz önünde bulundurmalıdır.¹⁴ Felsefe tarihçisinin bu temel sorunlar karşısında yeterli bir anlayışı bulundurması icap etmektedir.

Şehristânî ve eserini veya klasik dönemde yazılmış başka bir eseri, yukarıda adı geçen önemli felsefe tarihçilerinin modern dönemde belirlediği prensipler bağlamında okumak, yorumlamaya çalışmak anakronizme düşmek olacağı için mutlak anlamda hatalı olacaktır. Ancak yine de Şehristânî'nin felsefe tarihi yazıcısı olması (girişimi) ve *el-Milel*'in felâsife bölümü de felsefe tarihi kaynağı olması açısından incelendiğinde bir yönden söz konusu soruların cevaplarını bir dereceye kadar bulmaya imkân tanımaktadır. Bundan dolayı Şehristânî ve eserindeki ilgili bölüm bu prensipler de akılda tutularak felsefe tarihi yazıcılığı açısından araştırmamızda ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Şehristânî'nin felsefe tarihçiliğini ortaya koyabilmek için kendisinden önceki dönemlerde felsefe ve filozoflara dair yazılmış bazı kaynakları kısaca zikretmemiz gerekiyor. İslâm dünyasında Şehristânî öncesinde felsefe/filozoflarla ilgili olarak bilgilere bakıldığında tarih, kelâm, tabakât, hikmet antolojileri ve filozofların kendi kitaplarında birçok bilgiye rastlanılmaktadır. Ancak bu kitapların çoğunun yazılış amacı doğrudan felsefe ve filozof tarihi yazmak olmadığı için kısıtlı bilgilerden ibarettir ve ansiklopedik bilgiler ihtiva etmektedir.

Şehristânî'nin kendinden önceki literatürle karşılaştırılıp yeri tespit edildiğinde onun özgün bir yaklaşım geliştirdiği söylenebilir. Müellifin bu yaklaşımı ayırt edici vasıfları dikkate alınarak İshak b. Huneyn'nin *Târîhu'l-etubbâ*'sı, İbn Cülcül'ün

¹⁴ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, s. 5-17.

Tabakâtü'l-etibbâ ve'l-hukemâ'sı, Kâdî Sâid el-Endelüsî'nin *Tabakâtü'l-ümem'i*, Ebû Süleyman es-Sicistanî'nin *Sivânü'l-hikme'si*, İbnü'n-Nedim'in *el-Fihrist'i* gibi Şehristânî öncesi dönemde yazılan ve felsefe, filozoflar ve tıp konusunda önemli bilgiler ihtiva eden klasik kitaplarla mukayese edildiğinde genel olarak şunlar ifade edilebilir: Bu eserlerde Grek filozofların işlenmesi bazen hekim bazen filozof olmaları bazen de milletlerin bilim adamları olmaları yönündendir. Mezkur eserlerde filozoflara dair bilgiler daha çok ansiklopedik şekilde olup müellifleri de mevcut olan bilgileri aktarmışlardır. Şehristânî'yi yukarıdaki eserlerden ayıran en önemli farkı ise onun filozofların görüşleri üzerinden bir felsefe tarihi inşa etmiş olmasıdır. Ayrıca onun felâsifeyi işleyiş usulü de bu kitaplardan farklı olarak fırka yazıcılığı zemininde olmaktadır. Yani filozofların düşünceleri üzerinden bir felsefe tarihi yazma metodunu takip etmektedir. Müellifimizin kullandığı İslâmi terminoloji, Mişkâtü'n-nübüvve vurgusu, âyetlere telmihte bulunması gibi özellikler onu yukarıdaki eserlerden ayıran büyük farklardır. Bununla birlikte müellifin kitabında yer verdiği filozoflar ve felsefî doktorinler kadar, dışarda bıraktığı kişi ve görüşler de onun tarihçiliğinin bir göstergesidir.

Ebü'l Ferec İbn Hindu'nun *el-Kelimü'r-ruhaniyye fi hikemi'l-Yunâniyye*, İbn Miskeveyh'in *el-Hikmetü'l-hâlîde* (Hukemâu'r-Rum bölümü), Mübeşşir İbn Fatik'in *Muhtaru'l-hikem'i*, Huneyn b. İshak'ın *Nevâdirü'l-felâsife* adlı eserleri ise Grek felsefesine ve filozoflarına dair bilgi veren hikmetli sözleri ihtiva etmektedir. Bu eserlerde genel olarak, filozoflar hakkında kısa bilgiler aktarılmakta ardından da yazılma amaçları gereği onların özdeyişleri zikredilmektedir. *el-Milel'*in özellikle Usûl Filozofları bölümü, söz konusu eserlerin yazılma tarzına benzese de kitabın felâsife bölümü bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda bu kitaplardan farklıdır. Şehristânî'nin aktardığı hikmetli sözlerin kaynağı olarak düşündüğümüz bu eserler aynı zamanda biyografik bilgileri açısından onun istifade ettiği eserlerden gibi gözükmektedir.

Şehristânî öncesinde *el-Milel* tarzı eserler yazılmıştır. İlk önce makâlât tarzı risalelerle başlayan fırka yazıcılığının daha sonraki süreçte el-milel ve'n-nihal tarzı eserlere evrildiği ve bu eserlerde birden fazla gruba yer verildiği görülmektedir. Ancak bu eserlerde felsefe ve filozoflar müstakil olarak işlenmemiş diğer gruplar işlenirken

felsefenin onlar üzerindeki etkisi bağlamında felsefeye değinilmiştir. Söz gelimi, İslâm mezhepler tarihinde temel üç eser olan Eş'arî'nin (ö. 325/925-6) *Makâlatü'l-İslâmiyyin*'i, Abdulkahir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-8) *el-Fark beyne'l-fırak*'ı, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*'i gibi kitaplar zikrettiğimiz tarzdadır. Bu eserlerde özel olarak felsefeye yer verilmemiştir. İlk iki eserde bazı fırkaların görüşlerinin kaynağı olarak felsefeye değinilirken menfî bir bakış söz konusu olmuş, *el-Fasl*'da ise farklı bir bakış açısı ile felâsifeye ılımlı bir şekilde yaklaşmıştır.¹⁵

Şehristânî'nin *el-Milel*'ine baktığımızda ise hem özel hem de genel olarak felsefeye yer verdiğini görmekteyiz. Genel olarak, Müellif yukarıda adı geçen eserlere benzer şekilde felsefenin İslâmî fırkalara etkisinden söz etmektedir. O, İslâmî fırkaları incelerken felâsifeden etkilendiklerini, özellikle Mu'tezilî âlimlerin onların kitapları ve fikirlerinin tesiri altında olduklarını aktarmaktadır. Bunlarla birlikte Hristiyanlık ve diğer bazı grupların da filozoflardan etkilendiklerini açıkça söylemektedir. Özel olarak ise eserinde, kendinden önceki yazılan kitaplardan farklı olarak, felâsifeyi işlediğini ve yaklaşık olarak eserinin üçte birlik kısmını onlara ayırdığını görmekteyiz. Dolayısıyla Şehristânî, felsefeyi sadece felâsife bölümüne hasretmeyip, kitabının diğer bölümlerinde ele aldığı grupları felsefeyle ilişkili olarak anlatmıştır. Ancak bu bölümlerde felsefe ve felâsifenin fikri sapmanın daima müsebbibi görüldüğünü ve dolaylı olarak eleştiri ihtiva eden bir üslupla ele alındığını belirtmek gerekmektedir.

Son olarak, Şehristânî'nin çalışmamıza konu olan eseri ve felsefe tarihçiliği hakkında bazı klasik ve modern dönem âlimlerince yapılan değerlendirmeleri ve tutumları zikretmeyi uygun gördük.¹⁶ Baştan belirtmemiz gerekir ki Şehristânî'nin *el-*

¹⁵ Felsefenin İslâm dünyasında başlaması ve *Makâlatü'l-İslâmiyyin*, *el-Fark beyne'l-fırak* ve *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* kitaplarında yeri için bkz. Misem Cenabi, *İlmü'l-milel ve'n-Nihal*, Müessesutu İbal, Nicosia (Lefkoşa) 1994, s. 189-220. Semir İsmail, "Mevki ve ehemmiyetü'l-felsefe inde müerrihi'l-fıraki'l-İslâmiyye", *Mecelletü Dırasat Tarihiyye*, Dımeşk 2002, Sy: 79, 80, s. 159-175.

¹⁶ Bazı tabakât ve terâcim kitaplarında Şehristânî için, Filozof, Şeyh-u Ehl-i Kelâm ve'l-Hikmet, Hakîm, İslâm filozoflarından ve filozofların görüşünü bilen âlim, İbn Rüşd'den önceki son filozof (Bkz. Halil Çurak, *Abdülkerim Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas 2017, s. 63.) gibi nitelermeler kullanılmışsa da bu tâbirlerin onun bütün düşünce serüveninin göz önünde bulundurularak yapılmış genel nitelermeler olduğu kanısındayız. Şehristânî'nin telifâtı kronolojik olarak *el-Milel*'in ilk sıralarda olduğundan söz konusu eseri için konuştuğumuzda en azından yapmış olduğu hatlardan ötürü derin bir felsefî ve onun tarihine sahip olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Milel ve 'n-Nihal kitabı tarih boyunca dinler ve mezhepler alanında yazılmış bilinen en iyi eser olarak zikredilmektedir.¹⁷

Klasik dönemde Şehristânî'ye yakın bir zamanda yaşamış olan Fahrettin Râzî, Şehristânî'nin eserinin şöhretinin farkında olduğunu ancak mezhepler tarihine dair bilgileri müteşeddit bir âlim olan Aldulkâhir Bağdadî'nin eserinden, felâsifeye dair bilgileri de Ebû Süleyman es-Sicistânî'den aldığını aktarmaktadır.¹⁸ Bu sözleriyle onun doğruluktan ve orijinallikten uzak olduğunu ifade ettiği söylenebilir. Fakat Fahrettin Râzî'nin bu görüşlerinin pek rağbet gördüğünü söyleyemeyiz. Çünkü onun *el-Milel*'i alanında yazılmış ve çokça şöhret edinmiş, günümüze kadar vazgeçilmez bir eser olmuştur.

Modern dönemde Batı dünyasında birçok araştırmacı Şehristânî'nin tarihçiliği hakkında farklı görüşlerde bulunmuşlardır. Bunlardan Haarbrücker, Şehristânî'nin felsefe tarihi yazıcılığına dikkat çekerek, onun *el-Milel*'de verdiği bilgiler sayesinde yeni ve eski felsefe tarihi arasındaki boşluğu kapatılabilir imkânını sunduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde Alman Mulch, Şehristânî'nin kendi döneminde Yunan felsefesi uzmanı olduğunu ifade ederek, onun Demokritos'a dair verdiği bilgilerin sıhhatli olduğunu, bu bilgilerin Yunan kaynaklarında bile olmadığını söylemektedir.¹⁹ Alain de Libera, Şehristânî'nin İslâm düşünürlerinin mücevherlerinden biri ve İslâm topraklarında felsefe tarihi hakkında önemli bir yeri olduğunu zikretmektedir.²⁰ Ulrich Rudolph ise biraz daha temkinli davranarak, Şehristânî'nin kendi çağına nispetle başarılı bir çalışma ortaya koyduğunu söylemektedir. Ancak onun İslâm dışı konularda verdiği bilgilerin doğruluktan uzak olduğunu, dolayısıyla yetersiz olduğunu ima etmektedir. Özellikle felâsife bölümünde aynı durumun geçerli olduğunu vurgulamakta, ayrıca onun bugün

¹⁷ Şehristânî'nin felsefe ile işigali Sünnî düşünürler tarafından eleştirildiğini söyleyen Muhammed b. Abbas b. Arslan, *İlhadın temelinde şeriatın nurundan yüz çevirerek felsefi konularla meşgul olmasının yattığını ileri sürerek tenkit etmiştir. Bir başka önemli âlim olan Beyhakî ise Şehristânî'nin felsefeyi diğer ilimlerle karıştırdığını söylemektedir. Ona göre felsefe ve özellikle tefsir ilmi birbirinden ayrı tutulmalıdır. Fakat Şehristânî'nin ihtilat yaptığına işaret etmektedir. (Bkz. Şamil Öçal, "Felsefe-Kelâm İlişkisi", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2012, s. 485. Ayrıca Şehristânî'nin felsefeye olan işigalinden dolayı bazı âlimlerin eleştirileri için bkz. Halil Çurak, *Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri*, s. 109-111.)*

¹⁸ Fathalla Kholeif, *Münazaratu Fahriddin er-Razi fi biladi Maverai'l-nehr*, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986. s. 39.

¹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, (Kilânî neşri, "tasdir" s. 4.)

²⁰ Alain de Libera, *Orta Çağ Felsefesi*. çev. Ayşe Meral, Litera Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 124.

dahi hangi kaynaklara dayanarak eseri vücuda getirdiğinin tam olarak bilinmemekte olduğunu ifade etmektedir.²¹

İslâm âleminde, Şehristânî'nin tarihçiliği ile ilgili menfi ve müspet görüşler vardır. Ahmet Emin *Kıssatü'l-Felsefeti'l-Yunaniyye* adlı eserinin girişinde Müslüman felsefe tarihi yazarları İbnü'l-Kiftî, Şehristânî gibi müelliflerin felsefe ve filozoflar hakkında doğru ile yanlış bilgileri birbirlerine karıştırdıklarını, filozoflar hakkında söyledikleri birçok sözün aidiyetinin sıhhatli olmadığını, onların hayatlarına dair verdiği bilgilerin gerçek hayatlarıyla uyuşmadığını ve Yunan filozoflarının görüşlerini İslâmî bir şuurla sunduklarını aktarmaktadır.²² Bu ifadelerden Emin, Şehristânî'nin tarihçiliğinin güvenli olmadığına işaret etmekte, aynı zamanda felsefe tasavvurlarını dinin şekillendirdiğini ima etmektedir. Ali Sami en-Neşşâr da onun hakkında olumsuz bir tarihçi profili çizerek, *Yunan filozofların görüşlerini karışık bir şekilde aktarmakla ün yapmış*, yorumunu yapmaktadır.²³ Eseri (*İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*) boyunca Şehristânî'nin verdiği bilgilerin doğru olmadığını örneklerle ortaya koymaya çalışmaktadır. el-Câbirî ise Şehristânî hakkında, el-Hukemâu's-Seb'a'ya isnad edilen görüşleri günümüze ulaşmayan kaynaklardan ulaştırdığını söylemesine rağmen tarihsel bir titizlik göstermediğini adeta bir düşünceler yığınının aktardığını söylemektedir.²⁴

Bunlarla beraber olumlu görüşler belirten isimler de bulunmaktadır. İbrahim Medkur, Şehristânî'nin *el-Milel*'de sadece din farklılıklarıyla kalmadığını aynı zamanda kadim ve yeni dönem filozoflarını da incelediğini, felsefeyi eksiksiz ve derin bir şekilde ele aldığını yazmaktadır.²⁵ Macit Fahri, *el-Milel*'in ikinci bölümü için, Yunan felsefesinin İslâmî tasvirini yeniden kurmak için vazgeçilmez bir kaynak olduğundan bahsetmektedir.

²¹ İsmail Taşpınar, “Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metodlar”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 5, Sy: 1, Ocak-Nisan 2008, s. 41.

²² Ahmet Emin-Zekeriyya Necib Mahmud, *Kıssatü'l-Felsefeti'l-Yunaniyye*, Mektebetü Dârü'l-Kitâb'l-Mısriyye, Kahire 1935, “Mukaddime”.

²³ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, c. 1, s. 209. en-Neşşâr bu kitabın üçüncü bölümünde, Müslümanların Yunan felsefesi karşısındaki tutumlarını aktarmaktadır. Yazarın bu konuda temel iddiası, Müslüman felsefe tarihçilerinin Yunan felsefesinin iki yolla haberdar olduklarıdır. Birinci yolla menhul/doğru olmayan bir şekilde aktarılan ve çoğu zaman bilgilerin karıştırılması yolla gelen felsefî miras. Yazara göre Müslüman felsefe tarihçilerinin çoğu bunlarla dayanarak yanlış bilgiler aktarmışlardır. İkinci yolla ve doğru bir şekilde aktarılan Grek filozoflarının bizatihi eserlerinden gelen felsefî gelenek. Fakat ona göre Müslüman yazarlar bu yolla gelen felsefeyi bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde zikretmeyi tercih etmemişlerdir. Bu temel iddiasını ispatlamak için yer verdiği filozofların konu hakkındaki görüşlerini Arapçaya tercüme edilen kitaplardan örnekler vererek yapmaktadır.

²⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul 2001, s. 178-182.

²⁵ İbrahim Medkur, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye menhec ve tatbikuh*, Dârü'l-Maârif, 3. Baskı, Kahire 1983, s. 53.

Son olarak Seyit Süleyman Nedvî, Şehristânî'nin yedi filozofun felsefî doktrinlerini ve hayatlarını kısa ve doğru bir şekilde aktardığını söylemektedir.²⁶ Şehristânî'nin *el-Milel*'deki felâsife bölümü daha sonraki dönemlerde Müslümanlara felsefe tarihi açısından bilgi sunmada önemli bir eser olmasa da, Şehrezûrî'nin en önemli kaynakları arasında yer almaktadır.

II. METOT ve LİTERATÜR

Tezde esas alınan yöntem, Şehristânî'nin felsefe tarihine bakışının tespiti, kullanmış olduğu kaynakların saptanması ve bunların modern felsefe tarihi kitaplarındaki bilgilerle mukayese edilmesi şeklindedir. Buna binaen çalışma giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun amacı, felsefe tarihi yazıcılığı, Şehristânî öncesi dönemde yazılmış olan eserlerde felsefe ve filozoflara dair genel bilgiler, Şehristânî'nin felsefe tarihi yazıcılığı hakkında bazı değerlendirmeler, metot ve literatüre değinildi. Üç ana bölümün girişlerinde ilgili bölümde nelerin işlendiği ile alakalı bilgiler verildiğinden, burada tezin palanında bu bölümlerin yerini belirtmekle yetinildi.

Çalışmanın birinci bölümünde konuya giriş olması açısından müellifin eserinde felâsifeye yer vermesi, felsefe ve filozof tasavvuru ile birlikte, istifade ettiği kaynakların tespiti ve bu kaynakları kullanma yöntemi üzerinde duruldu.

İkinci bölümde Şehristânî'nin Kadîm olarak isimlendirdiği el-Hukemâu's-Seb'a ve Usûl Filozoflar'ı ele alındı. el-Hukemâu's-Seb'a başlığı altında modern kavramlarla presokratikler olarak bilinen Thales, Anaksagoras, Anaksimenes, Empedokles, Pythagoras ile birlikte Sokrates ve Eflâtun özel başlıklarla müellifin verdiği bilgiler çerçevesinde incelendi. Usûl Filozoflar'ı ana başlığı altında özel tercihler yapılarak çeşitli gruplar adı altında (Bilim insanları, Şairler, Filozoflar ve Felsefi ekoller) genel bilgiler verildi. Bu bölümde Şehristânî'nin olumlu bir bakış açısıyla ele aldığı filozoflara, belirli

²⁶ Seyit Süleyman Nedvî, "Muslims and Greek Schools of Philosophy", *Islâmic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin, c. 95. s. 164.

konuları ön plana çıkardığı meselelerle birlikte özellikle Mişkâtü'n-nübüvve ile ilişkili anlatımına ve dini kavramlara dikkat çekildi.

Üçüncü bölümde ise *el-Milel* yazarının Mütahhirun filozofları olarak nitelendirdiği, Aristo'dan İbn Sînâ'ya kadar olan dönemdeki belli başlı filozoflar incelendi. Bu bölüm, konunun daha anlaşılır olması için altı özel başlığa ayrıldı. Aristo bölümü müellifin detaylı olarak incelendiği filozofların başında gelmektedir. 16 başlıkta yer verdiği felsefesini yine belli bir sınıflandırmaya tâbi tutarak, çalışmanın bir yüksek lisans çalışması olması hasebiyle, genel bir değerlendirme ile yetinildi. Ardından Aristo'nun iki öğrencisi ve şârihlerden olan Yeni Eflâtunculuğun önemli filozoflarına yer verildi. Bu grupta olan Kinik Diyojen, Plotinus (eş-Şeyhü'l-Yûnânî) ve son olarak İslâm filozoflarına kısaca değinildi.

Sonuç bölümünde ise ilgili bölümlerde nelerin işlendiğinden ziyade Şehristânî'nin felsefe ve onun tarihine bakışı, felsefe tarihi yazıcılığı ve *el-Milel ve'n-Nihal*'in felâsife bölümünün bir felsefe tarihi kitabı sayılabilecek nitelikte olup olmadığına aynı şekilde müellifin bir felsefe tarihi yazıcısı olarak nitelendirme uygunluğuna değinildi.

Çalışmanın bir felsefe tarihi yazıcılığı araştırması olmasından ötürü çok sayıda kaynaktan istifade edildi. “Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'inde Felsefe Tarihi Yazıcılığı” adlı tezimizde öncelikli olarak yazarımızın *el-Milel ve'n-Nihal* kitabı esas alındı. Onun felsefe ve filozoflara bakışını kapsamlı olarak ortaya koyabilmek için *Nihâyetü'l-ikdam fi 'ilmi'l-keîâm* ve *Musâra 'atü'l-felâsife* kitapları da detaylı bir şekilde incelendi. Müellifin diğer alanlardaki eserlerinin ilgili bölümleri de gözden geçirildi.

Ayrıca çalışmayı ortaya koyarken genel bazı teknik hususlara dikkat edildi. Öncelikle *el-Milel ve'n-Nihal*'in birçok muhakkik tarafından neşredilen çeşitli baskıları mevcuttur. Biz Ahmed Fehmi Muhammed'in neşrettiği, Beyrut'taki Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye'de, 1990 yılında basılan tek kitapta üç cildinin yer aldığı baskıyı esas aldık. Bu neşrin yeni olması ve geniş dipnotlarla zenginleştirilmiş olması tercih sebebimizdir. Bu

baskı zaman zaman Muhammed Seyyid Kîlânî²⁷ ve Abdulazîz Muhammed Vekil'in²⁸ neşirleri ile de mukayese edilmiştir. Ayrıca eserin Türkçe çevirisinden de zaman zaman faydalandık. Bu hususta da seçici davranıp, *el-Milel*'in bazı bölümlerinin farklı zamanlardaki tercümelerine değil de bir bütün olarak iki farklı çevirisi olan, Muharrem Tan'ın yaptığı çeviride gördüğümüz bazı sorunlardan dolayı daha az hatalı tercümesi olan Mustafa Öz'ün çevirisinden yer yer alıntılara yer verdik.

Şehristânî'nin felâsife bölümünü yazarken kullanmış olduğu kaynaklardan günümüze ulaşanlarını da inceledik. Ayrıca verdiği bilgilerin sıhhati konusunda modern dönemde yazılmış önemli felsefe tarihi eserlerine de bakıldı.²⁹ Konu ile ilgili Arap ve Batı dünyası ile Türk akademiasında yazılmış makale, tez ve kitaplardan faydalandık.

Şehristânî'nin Kadîm, Müteahhirûn, Usûl Filozofları ve el-Hukemâu's-Seb'a gibi kavramları özel olarak kullandığını düşündüğümüz için bu kavramları özel isimlerin yazım kurallarına tabi olarak yazdık.

Bu çalışma, bünyesinde birçok zorluğu barındırmaktadır. Zorluğun birinci yönü Şehristânî'nin, kitabın üslubu gereği bilgileri özet bir şekilde aktarmasıdır. Örneğin bir filozofu işlerken, onun bir konu hakkında görüşlerini birkaç cümle ile zikrettikten sonra tamamen farklı bir konuya rahat bir şekilde geçiş yapabilmektedir. Durum böyle olunca, yazarın kullanmış olduğu bu yöntem bir açıdan yorumlama zenginliği getirirse de

²⁷ Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddin) Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire 1961. Tez boyunca bu neşre yaptığımız atıflara "Kîlânî" şeklinde yer verilecektir.

²⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdulazîz Mehammed Vekil, Müessesetü'l-Halebi, Kahire 1968. Tez boyunca bu neşre yaptığımız atıflara "Vekil" şeklinde yer verilecektir.

²⁹ Tezimizde özel olarak belirtmediğimizde takdirde, modern felsefe/tarihi kitaplarında ibaresiyle kastettiğimiz eserler şunlardır;

1-Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2006.

2-Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, Say yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul 2014.

3-Alfred Weber, *Felsefe Tarihi Felsefe Metafizik Bilim*, çev. H. Vehbi Eralp, Kabcacı Yayıncılık, Birinci Baskı, 2015.

4-Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, Say yayınları, İstanbul, 4. Baskı, 1994.

5-Eduard Zeller, *Greks Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 3. Baskı, 2017.

6-Ernst von Aster, *Ernst Von Aster'in Ders Notları Felsefe Tarihi İlk Çağ ve Orta Çağ*, Derleyen: Vural Okur, Sentez Yayıncılık, İstanbul, Birinci Basım, 2015.

7-G. Skirbekk-N. Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul, Beşinci Baskı, 2013.

8-Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin: Günümüzün Diline Aktaran. Yüksel Kanar, İstanbul, İz Yayıncılık, 3. Baskı, 2017.

9-W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, Birinci Baskı, 2011.

10-W.T. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*, Birinci cilt, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul Birinci basım, 2006.

beraberinde sınırlamalar da getirmemektedir. İkinci yönü, müellifin kullandığı kaynakların şeffaf olmamasıdır. Bu sebepten ötürü bir konuda bilginin yazara mı ait olduğu yoksa istifade ettiği kaynakta mı geçtiği ile ilgili kapalılıklar ortaya çıkmaktadır. Son olarak zikredilmesi gereken bir husus da bu konuda yapılmış literatüre ilişkin olacaktır.

Şehristânî çok yönlü bir âlim olduğu için, Türkiye’de farklı ilmi disiplinler altında yapılmış ve yapılmakta olan birçok yüksek lisans ve doktora düzeyindeki akademik çalışmalar ve çeşitli makalelere konu olmuştur. Bu çalışmalar ağırlıklı olarak dinler ve mezhepler tarihi alanlarında olmakla birlikte, son yıllarda kelâm ve tefsir alanlarında da çalışmalar revaç bulmuştur. Bu tezin alanı gereği zikri geçen ilmi disiplinlerde yapılmış olan çalışmalardan bahsedilmeyecek, onun felsefe ciheti üzerinde yapılmış önemli bazı çalışmalar konu edilecektir.

Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) felsefe ve filozoflara yaptığı eleştirileri sonrasında telif edilen ilk önemli eser, Şehristânî tarafından yazılmış olan *Musâra ‘atü’l-felâsife*’dir. Şehristânî bu eserinde özelde İbn Sînâ genelde Meşşâî felsefeyi kendine has bir metotla eleştirmektedir. Şehristânî’nin felsefe eleştirilerini içeren iki önemli çalışmaya rastlanmaktadır. Müellifin adı geçen kitabı esas alınarak Aygün Akyol tarafından *Müsâraatü’l-felâsifeye Göre Şehristânî’nin Felsefi Görüşleri* adında bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.³⁰ Şehristânî’nin felsefe eleştirisini konu edinen ciddi bir çalışma örneği de Ömer Ali Yıldırım tarafından Ö. Mahir Alper danışmanlığında, *Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi* isimli doktora tezidir.³¹

Şehristânî’nin günümüze ulaşan diğer bir eseri de *Nihâyetü’l-ikdam fi ‘ilmi’l-keâm*’dır. Bu eserde o filozof ve kelâmcıların görüşlerini aktarmış ve zaman zaman eleştirilerde bulunmuştur. Bu kitap üzerine Hakan Coşar, *Nihâyetü’l-ikdam’a Göre Şehristânî’nin Felsefi Görüşleri* isminde yüksek lisans tezi hazırlamıştır.³²

³⁰ Aygün Akyol, *Müsâraatü’l-Felâsifeye Göre Şehristânî’nin Felsefi Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003. Bu çalışma (*Şehristânî’nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yayınları, Birinci Basım, Ankara) 2011 yılında kitap olarak basılmıştır.

³¹ Ömer Ali Yıldırım, *Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

³² Hakan Coşar, *Nihâyetü’l-ikdam’a Göre Şehristânî’nin Felsefi Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

Türkiye’de konumuz ile ilgili doğrudan yapılmış detaylı bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte zikretmemiz gereken bazı çalışmalar mevcuttur. İlk olarak Mustafa Aydın tarafından On Dokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında yapılan *Şehristânî’nin el-Milel ve’n-Nihal Adlı Eserinde Aristoteles Felsefesi ve Kaynakları* isimli yüksek lisans tezini zikretmeliyiz.³³ Bu çalışmanın isminden de anlaşılacağı üzere yazar *el-Milel*’de sadece Aristo felsefesine odaklanmış ve bu bölümün kaynakları, varsayılan kitaplarla mukayese edilmiştir. Bununla birlikte çalışmada *el-Milel*’in Aristo bölümünün tercümesine de yer verilmiştir.

Zikretmemiz gereken bir başka çalışma da, Müstakim Arıcı editörlüğünde hazırlanan *Felsefe Tıp ve Tarih* adlı eserde yer alan Ahmet Çapku’nun genel olarak tanıtıcı bilgilerin yer aldığı *Şehristânî’nin el-Milel ve’n-Nihal’inde Felsefe ve Filozoflar* adıyla yayınlanan çalışmasıdır.³⁴ Bir başka önemli çalışma da Ömer Mahir Alper tarafından makale olarak yayınlanan, *Şehristânî’nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı Felsefe Tarihinden Felsefi Hesaplaşmaya* adlı çalışmasıdır.³⁵

Arapça literatüre baktığımızda konumuzla doğrudan alakalı müstakil bir çalışma bulamadık. Ancak Misem Cenabi, *İlmü’l-Milel ve’n-Nihal* adlı müstakil eserinin son bölümünde genel olarak milel tarzı kitaplarda özel olarak da Şehristânî’nin felâsife bölümünde felsefe ve filozofların nasıl işlendiğini konu edinmiştir.³⁶ Bir başka çalışma da Semir İsmail’in, “*Mevkiu ve ehemmiyetü’l-felsefe inde müerrihi’l-fıraki’l-İslâmiyye*”

³³ Mustafa Aydın, *Şehristânî’nin el-Milel ve’n-Nihal Adlı Eserinde Aristoteles Felsefesi ve Kaynakları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1994.

³⁴ Yukarıdaki çalışmalarla birlikte çeşitli dergilerde Şehristânî’nin felsefesine dair yayınlamış makaleler bulunmaktadır. Bunlardan bazıları; Aytekin Özel, “Mantığı Geleneksel Kelâma Uygulamak: Şehristânî’nin Kitâbü’l-Musâraati’l Felâsife Adlı Eseri Üzerine Bir Çalışma”, (*Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi/Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi*], 2009, c. 8, Sy. 15/1, s.103-117.), Fehrullah Terkan, “İblis’in Kötülük Problemi’ne Dair Felsefi Argümanları ve Şehristânî’nin Bilinmezlik Teodisesi”, (*Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2008, c. V, Sy. 1, s. 63-91.), Hasan Hüseyin Bircan, “Selçuklu Emirlerinden Ebû’l-Kasım el-Musevî’ye İthaf Edilmiş Bir Eser: Şehristânî’nin Kitâbü’l-Musâraa’sı ve İbn Sînâ Eleştirisi”, (*II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce*, [19-21 Ekim Konya] 2013, c. 2, s. 3-35.) Ömer Mahir Alper, “Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ’nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerde?” (*Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler-International Ibn Sina Symposium*, 22-24 Mayıs 2008, İstanbul 2009, c. 2, s. 257-274.), Aygün Akyol, “Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristânî Merkezli Bir Tartışma”, (*Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/2, c. V, Sy. 10, s. 111-130.), Ömer Ali Yıldırım, “İbn Sînâ’da Varlığın Kısımlandırılması ve Şehristânî’nin Eleştirileri”, (*Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, c. III, Sy. 6, s. 29-53.)

³⁵ Ömer Mahir Alper, “Şehristânî’nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefi Hesaplaşmaya”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 5, Sy: 1, Ocak-Nisan İstanbul 2008, s. 9-36.

³⁶ Misem Cenabi, *İlmü’l-milel ve’n-Nihal*, Müessesutu İbal, Nicosia (Lefkoşa) 1994, s. 187-269.

adlı makalesidir.³⁷ Bu iki önemli çalışmada güdülen amaç muahher dinler ve mezhepler tarihçisi olan Şehristânî'nin felâsifeyi kitabında nasıl işlediğini göstermektir. Söz konusu çalışmalar araştırmamızın önemli kaynakları arasında bulunmakla birlikte çalışmamız Şehristânî'nin felsefe tarihi yazıcılığı merkeze alınarak tez formatında hazırlanan bir çalışmadır.

³⁷ Semir İsmail, "Mevkiu ve ehemmiyetü'l-felsefe inde müerrihi'l-firaki'l-İslâmiyye", *Mecelletü Dirasat Tarihiyye*, Dimeşk 2002, Sy: 79-80, s. 159-218.



BİRİNCİ BÖLÜM

BİR FELSEFE TARİHİ KAYNAĞI OLARAK

el-MİLEL ve'n-NİHAL

I. FELÂSİFE BÖLÜMÜNÜN el-MİLEL ve'n-NİHAL'DEKİ YERİ

Tezin giriş bölümünde Şehristânî öncesi dönemde İslâm dünyasında farklı literatürlerde felsefe ve filozoflara dair bilgilerin mevcut olduğu belirtilmişti. Çalışmanın bu bölümünde, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* isimli eserinin “el-felâsife” faslının öncelikle biçimsel ve metodolojik veçhesi üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda müellifin eserinde geniş bir şekilde yer verdiği filozofları, hangi başlık altında ele aldığı ve bunun muhtemel sebepleri tartışıldıktan sonra Şehristânî'nin felsefe ve filozof tasavvuru konusuna geçilecek ve onun kendine özgü kavramlarla yaptığı felsefe taksimi, felsefî ilimler ve filozofların tasnifi gibi konular ele alınacaktır. Bu kısımda işlenecek diğer önemli bir konu ise Şehristânî'nin kaynakları meselesidir. Müellifin felâsife bölümünü işlerken kullandığı kaynakların tespiti ve bu kaynakları kullanırken izlediği metot ile tahlil, tashih ve tenkit yöntemleri de bu bölümde incelenecek konular arasındadır.

Felsefe tarihi yazıcılığı, günümüzde olduğu gibi klasik dönemde de yazarların buldukları zamandan geriye doğru felsefenin tarihteki serüvenini anlatmaya dayanmaktadır. Bu faaliyet içerisinde olan kişilerin yaşadıkları zaman dilimi, buldukları coğrafya, sosyal ve siyasî etkenler onların felsefe tarihi algısının ve ortaya koydukları eserlerin teşekkülünde büyük rol oynamaktadır. Bu etkenlerin yanı sıra çoğu yazar, özel olarak belirledikleri kurallar çerçevesinde eserlerini yazmaktadır. Müellif Şehristânî de yaşadığı dönemden felsefe tarihine bakarak, bir bütünlük içerisinde felâsife ve onların felsefî görüşlerini yorumlayıp aktarmak suretiyle, yer yer tenkit ederek kendi zihin dünyasında oluşan felsefe tarihinin takdimini yapmaktadır. Şehristânî, yeni ve dışarıdan bir okumayla felsefe tarihi inşasına girişmekte, bu inşayı da el-milel ve'n-nihal literatürü zemininde belirlediği kaideler çerçevesinde yapmaya çalışmaktadır.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*'in başında zikrettiği mukaddimelerde, kitabını nasıl ele alacağından ve hangi kaideler çerçevesinde işleyeceğinden söz etmektedir. Birinci mukaddimede kendisinden önceki müelliflerin, isimlerini belirtmeksizin, kitaplarında yer verdikleri grupları nasıl tasnif ettiklerini ve kendisinin hangi sınıflandırmayı tercih edeceğini açıklamaktadır. O, kendinden önceki eserlerde genel olarak sınıflandırmaların, yedi iklime, dört yöne (doğu, batı, kuzey, güney), mensup olunan ümmetlere (uluslara), -kendisinin de benimsediği dördüncü bir taksim olan-

düşünce ve mezheplere göre yapıldığını söylemektedir. Şehristânî insanların tâbî oldukları din ve takip ettikleri düşünceyi esas alan bir taksimlendirmenin daha isabetli bir ayırım olacağını ifade etmekte, kendisi de bu sınıflandırmaya dayanarak kitabını temelde iki bölüm üzerine kurmaktadır.³⁸

Müellifin yaptığı taksimin birinci kısmını, “ehlü’l-diyânât ve’l-milel” başlığı altında, semavî dinlere mensup olan Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerle birlikte Ehlü’l-kitâp’tan olması ihtimali bulunan Mecûsîler, Sâbiîler, Hanifler ve Seneviyye³⁹ düşüncesinde olanlar oluşturmaktadır. İkinci grubu ise, din özelliği taşımayan “ehl’l-ehvâ ve’n-nihal” ile görüş ve düşüncelere bağlı olan “ehlü’l-ehva ve’l-ârâ” oluşturmaktadır. Şehristânî’nin ikinci kısmı oluşturan gruplar için kullandığı “ehlü’l-ehvâ ve’n-nihal” ve “ehlü’l-ehva ve’l-ârâ” tâbirlerini aynı anlamda kullandığı görülmektedir. Bu grup Dehrîyye,⁴⁰ Felsefeciler, Sâbiîler, Yıldızlara ve Putlara tapanlar ile Berâhimiyye’den oluşmaktadır.⁴¹ Ancak hemen belirtmek gerekir ki müellif kitabını bu ayırım üzerinden yazmamıştır.

Şehristânî öncesi makâlat ve el-milel ve’n-nihal tarzı eserlerde felâsifenin, hususi olarak işlenmediğini, sadece belli başlı fırkaları etkilemeleri açısından ele alındığına giriş bölümünde değinilmişti. Ancak Şehristânî bu tarz kitaplardan ayrı olarak, felâsife için kitabında özel bir bölüm açmıştır.⁴² Onun, seleflerinden farklı olarak felâsifeye neden özel bir bölümde ve geniş bir şekilde yer verdiği incelenmesi gereken önemli bir husustur.

Şehristânî, yaşadığı dönemde, hicrî beşinci asrın sonu ve altıncı asrın başı, felsefenin ve filozofların İslâm dünyasında yaratmış oldukları güçlü entelektüel etkiye

³⁸ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 4.

³⁹ Âlemi birbirine zıt iki kadim aslın yarattığına inan kişiler için kullanılan genel terim.

⁴⁰ Âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının olmadığı görüşünde olanlara verilen genel ad.

⁴¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 4.

⁴² Kâtip Çelebi, Şehristânî’nin “*Târîhu’l-hükemâ*” adlı bir eserinin olduğu bilgisini vermektedir (Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014, c. 1, s. 291.). Eser günümüze ulaşmadığı için kitabın içeriği konusunda herhangi bir bilgimiz yok. Ancak Bayraktar, bu eserin felsefe tarihi mâhiyetinde olabileceğini söylemektedir (Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Dokuzuncu Baskı, Ankara 2012, s. 15-16.). Şehristânî *Mefâtîhu’l-esrâr* adlı eserinde Bakara sûresinin 36. âyetini tefsir ederken, Hz. Âdem’in cennetten çıkarılması hadisesini ve Şeytan ile ilgili konuyu aktardıktan sonra bu olayların hikmetini kırk yönden *Târîhu’l hükemâ* eserinde işlediğini söylemektedir (*Tefsirü’s-Şehristânî=Mefâtîhu’l-esrâr ve mesâbilul’l-ebâr*, thk. Muhammed Ali Azerşeb, Merkezü’l-Buhus ve’d-Dirasat li’t-Türasi’l-Mahtut, Tahran 2008, c. 1, s. 291.). Müellifin bu atfı kitabın muhtevası hakkında yeterli bir görüş vermese de mutlak bir şekilde felsefe tarihi kitabı olarak nitelendirilme iddiasına da kuşkulu yaklaşılması gerektiği kanaatindeyiz.

kayıtsız kalması düşünülemezdi. Tercüme faaliyetleri ile başlayan bu etki daha sonra Mu‘tezilî âlimlerin felsefeden etkilenmeleri ile devam etmiştir. İlerleyen dönemlerde Müslümanlar, felâsife ve onların metinlerinin yorumcusu, yeniden üreticisi olarak Kindî (ö. 252/866[?]), Fârâbî (ö. 339/950), Âmirî (ö. 381/992), ve İbn Sînâ gibi filozofların yazdıkları klasik eserlerle birlikte güçlü bir düşünsel/felsefi hâkimiyet sahibi olmuşlardır. Gazzâlî (ö. 505/1111), bu güçlü etkiyi fark etmiş ve felâsifeye karşı yaptığı eleştiriler (tahrip-tutarsızlık) ile söz konusu etkinin önüne set çekmeye ve etkinin gücünü yıkmaya çalışmıştır. Ömrünün ilk yıllarında yaşlı Gazzâlî’nin çağdaşı olan Şehristânî, felâsifenin yaratmış olduğu etkiden habersiz değildir. Felsefi etkinin gücüne ilişkin bu farkındalık ile *el-Milel ve’n-Nihal* adlı eserinde onlara özel olarak yer vermesine sebep olmuş gibi görünmektedir. İslâm filozoflarını felsefe geleneğinde Aristo’nun takipçileri olarak gören müellif, söz konusu eserinde felâsifenin/felsefenin İslâm’dan önceki serüvenine yer ayırmış olması bu doğrultuda anlam kazanmaktadır. Bundan dolayı felâsife Şehristânî için önem arz etmiş ve düşünce bakımından yüksek tesir taşımalarından ötürü onlara kitabında yer ayırmıştır. Ehlü’l-ehvâ ve’n-nihal mensupları başlığı altında beşinci sırada yer verdiği filozoflar bölümü, kitabının yaklaşık olarak üçte birlik bir kısmını oluşturmaktadır. Bununla birlikte Şehristânî’nin felsefe ile iştigali bu eseriyle sınırlı kalmamıştır. *el-Milel* kitabı, yazarımızın felsefe ile uğraşı macerasının ilk kitapları arasında olsa da daha sonra yazdığı eserlerde daima felsefe ile ilgisini sürdürmüştür.

Müellif yukarıda ifade edildiği gibi filozoflara “nihal” bölümünde yer vermiştir. “N-h-l” (نحل) kökünden gelen nihâl kelimesi sözlükte, iddia, dava, din ve diyanet manalarına gelmektedir. Zamanla anlam daralmasına uğrayan kelime, bir dinin bünyesinde ortaya çıkan doktrinlerle ilgili temayüller ve firkalaşma anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Şehristânî öncesi Câhiz (ö. 255/869), Nâşî el-Ekber (ö. 293/906) ve İbn Hazm gibi müellifler bu kelimeyi genel olarak heretik firkalar için kullanmışlardır.⁴³ Müellif ise nihâl kelimesine farklı bir anlam yükleyerek, bu kelimeyi, herhangi indirilmiş bir kitaba bağlı olmayan, insan aklının mahsulü olan prensipleri takip eden kişiler için kullanmıştır. Bununla birlikte o, bu gruplara mutlak olarak kendi reyleri ile hareket edenleri, peygamberliği inkâr eden filozofları ve Sâbiîler’i örnek vermektedir.

⁴³ Mustafa Öz, *Başlangıcından Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ensar Neşriyat, Birinci Basım, İstanbul 2011, s. 42.

Şehristânî'nin övücü sözlerle andığı el-Hukemâu's-Seb'a'yı ve özellikle de İslâm filozoflarını aynı bölümde işlemesi, yani felâsifetü'l-İslâm'a herhangi bir ayrıma tâbi tutmadan yer vermiş olması, müellifin onlara karşı tutumunu ciddi ithamlar barındırmakta olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Şehristânî, filozoflara “nihal” bölümünün bir alt başlığı olan, genel olarak İslâm dünyasında menfi bir anlam çağrıştıran ehlü'l-hevâ ve'l-ârâ' başlığı altında yer vermektedir. Ancak onun “*nefsin, akıl ve din tarafından yasaklanan kötü arzulara karşı olan eğilimi*” yahut “*doğruluk, hak ve faziletten saparak haz ve menfaatlere yönelen nefis*”⁴⁴ anlamında kullanılan ehlü'l-heva ve'l-ârâ' tâbirini farklı bir anlam boyutu ile kullandığı söylemek gerekir. Nitekim, Şehristânî'nin bu tâbir kapsamında onlara yer vermesi, onların düşüncelerinin kaynağında aklın yer alması nedeniyledir. Öyle ki bize ulaşan eserlerinin hiçbirinde Şehristânî, ne Grek filozofları ne de İslâm filozofları hakkında yukarıda zikrettiğimiz hevâ kelimesinin anlamını barındıran bir vasıf kullanmıştır.⁴⁵ Ayrıca o, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* 'de metafizikçi filozofları tekfir ettiği meşhur üç konuda bile onlar hakkında herhangi bir hüküm vermemektedir. İbn Sînâ felsefesini eleştirdiği *Musâraâtu'l-felâsife* eserinde de onun için herhangi bir konuda tekfiri içeren bir söz sarf etmemektedir.⁴⁶

Şehristânî yapmış olduğu ehlü'd-diyânât ve'l-milel ve ehlü'l-heva ve'l-ârâ' taksimine, kitabının din mensupları bölümünün giriş kısmında açıklık getirmektedir. Ona göre bir düşünce, kaynağı itibariyle ya kişinin bireysel çabası neticesinde ortaya çıkmakta ya da başkasından istifade etmek suretiyle ileri sürülmektedir. Düşüncesini başkasından yararlanmak suretiyle beyan eden kişi müslim⁴⁷ ve itaatkâr olmaktadır. Kendi fikirlerini ortaya koymada geri durmayan ısrar ve inat eden kimse de *bid'atçı* kimsedir. Tasnifte göre filozoflar kendi fikirlerini ortaya koymada istikrarlı oldukları için *bid'atçı* kimseler

⁴⁴ Mustafa Çağrı, “Hevâ”, *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII, s. 274.

⁴⁵ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr* adlı eserinde Bakara sûresinin 219. âyetini tefsir ederken içki ve kumarın insanda tahribata yol açtığı gibi felâsife ve kelâmcıların bid'atlerinin de aynı mesabede olduğunu söylemektedir. O, herhangi bir felsefe grubunu belirtmeksizin mutlak olarak filozofların bütün görüşlerini sadece kendi akli melekelerine dayanarak söylediklerinden dolayı onları yadırgamaktadır. Yaptığı bu menfi benzetmede felsefecilere karşı tavrının bu eserinde de sürdürdüğü görülmektedir. Bkz. Şehristânî, *Tefsirü's-Şehristânî= Mefâtihu'l-esrâr*, c. 2, s. 867.

⁴⁶ Bkz. Şehristânî, *Kitabu'l-Musaraa= Filozoflarla Mücadele*, trc. Aygün Akyol, Aytekin Özel, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010.

⁴⁷ Şehristânî'nin burada kullanmış olduğu “müslim” ifadesi mutlak manada İslâm dinini benimsemiş anlamında olmayıp herhangi bir fikri benimsemiş, aynıyla kabullenmiş manasındaki sözlük anlamını kullanmıştır.

olmaktadır. Fakat Şehristânî'nin teslimiyet veya itaatten, başkasından faydalanmanın taklit seviyesinde olduğu, hakkı ve bâtı, doğruyu ve yanlış düşünmeksizin serdedilen bir hareket tarzını kastetmektedir. Bunun aksi durumundaki kimselerin, basîret ve kesin bilgi elde etmek amacıyla olanlar için tabii bir hâl olduğundan tehlikeli bir vaziyet arz etmediği görüşündedir.⁴⁸

Şehristânî, kendi aklî çabasıyla hareket eden kimselere düşüncelerin yerini ve mâhiyetini bilmek şartıyla faydalandığı şeyden başka fikirler ortaya koyabilme, yani mevcut görüşlerden istinbat edebilme imkânı tanımaktadır.⁴⁹ Ona göre bu şekilde davranan bir kimsenin kendi rey ve ısrarıyla hareket ettiği söylenilemez. Bu bağlamda o, filozofları her ne kadar ehlü'l-heva ve'l-ârâ' başlığı altında zikredilmiş olsa da onlardan, özellikle Mişkâtü'n-nübüvve'den faydalananların bid'at ehli olmadıkları düşüncesine sahip olduğu söylenebilir. Zira Şehristânî'nin filozoflara karşı tutumu da buna delalet etmektedir. Binaenaleyh Şehristânî'nin filozofların herhangi bir kesimini, mutlak manada bid'atçı olarak gördüğü söylenemez.⁵⁰ Ancak onun özellikle belirttiği gibi taklit seviyesinde bulunan filozofları ve nübüvveti inkâr eden grupları bunlardan ayrı tutmak gerekmektedir. Mişkâtü'n-nübüvve başlığı altında zikredilecek bilgiler çerçevesinde bu kaynaktan faydalanan filozofların bid'atçı kategorisinde değerlendirilmediği görülecektir.

Şunu belirtmek gerekir ki müellif, eserinin birinci bölümünde yer verdiği İslâmî fırkalar ve diğer dinlere mensup olan kimselerin felâsife ile daima ilişkili olduğunu ve onlardan etkilendiklerini belirtmektedir. Fakat bu bölümde Şehristânî'nin yaptığı bütün atıflarda, felâsifeyi her zaman bir sapmanın müsebbibi olarak nitelendirdiği görülmektedir. Bundan dolayı felsefeciler hakkında *el-Milel*'in birinci bölümünde oluşturulan imaj daima menfi bir içeriktedir.

Şehristânî *el-Milel ve'n-Nihal*'in girişindeki beşinci mukaddimesinde, kitabını belli bir matematik hesaplamaya göre yazdığını söylemektedir. Kendisinin fakih ve kelâmcı olarak bilinmesinin yanı sıra aynı zamanda hesap usulleri ve işlemleri konusunda

⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 32-3.

⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 34.

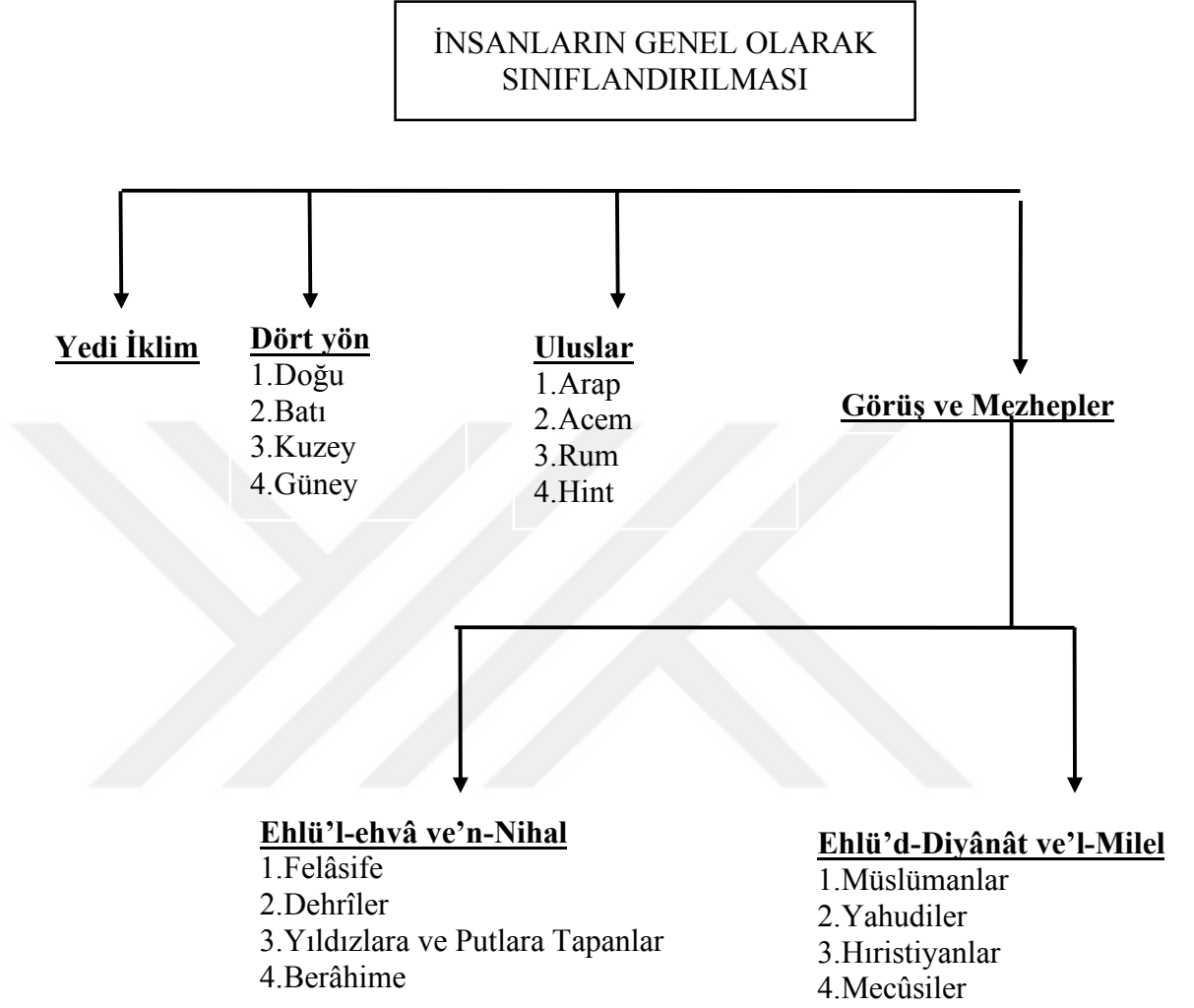
⁵⁰ Ömer Mahir Alper, "Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefi Hesaplaşmaya", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 5, Sy: 1, Ocak-Nisan 2008, s. 13.

da uzman olduğunu dolayısıyla kitabını belli bir sistem çerçevesinde kaleme aldığını ifade etmektedir.⁵¹ Aynı zamanda kitabın genel tertibine baktığımızda belli bir hiyerarşi içinde, öncelikle Müslümanlarla başlaması, ardından diğer semavî dinlere mensup olanları zikretmesi, sonrasında Ehlü'l-kitâp'tan olabileceği şüpheli gruplara ve en nihayetinde hevâ ve nihâl ehline yer vermiş olması, Şehristânî'nin bütün bu grupları peygamberlik kaynağından faydalanma açısından ele aldığını ve hiyerarşik bir sıralamayı takip ettiğini göstermektedir.

Aşağıdaki şema, Şehristânî'nin genel olarak kitabının tasnifi ve felâsifenin bu tasnifteki konumuna dairdir. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi müellif, bu tasnife riayet etmemiştir.

⁵¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 29.

el-Milel'de felâsifenin yeri;



II. ŞEHİRİSTÂNÎ'NİN FELSEFE TASAVVURU

Bu başlık altında Şehristânî'nin felsefe tanımı üzerinde durularak, onun felsefe algısı aydınlatılmaya çalışılacaktır. Öte yandan hem İslâm filozofları hem de Müslüman felsefe tarihçileri için ortak sayılabilecek konulardan olan felsefe ayrımı, felsefî ilimler, felsefenin kökeni ve felsefenin kaynağı (felsefe-din ayrımı) gibi konulara, bir Müslüman felsefe tarihçisi olarak Şehristânî'nin nasıl baktığı ve zihin dünyasında bu konuları nereye yerleştirdiği üzerinde durulacaktır.

Yukarıdaki mezkûr konuların bazılarında Şehristânî'nin kısmî bir özgünlüğünden bahsedilebilse de birçok meselede malum olan bilgileri aktarmaktadır. Müellif el-milel bölümünde gösterdiği ciddi ilmî hassasiyeti nihâl bölümünde (felâsife) gösterdiği söylemek mümkün değildir. Onun ilmî kişiliğinin tebarüz ettiği alan felsefe olmadığı ve felsefe tarihi bilincinden yoksun olduğu için bu bölümde ciddi hatalar yaptığını çalışmanın ilerleyen bölümlerinde değinilecektir.⁵²

Söz konusu meselelere geçmeden önce Şehristânî'nin kelâm felsefe ilişkileri üzerinden felâsife tasavvuruna bakıldığında, o kitabında mahlûkat arasında çıkan ilk fitneden ve İslâm ümmeti arasında doğan ihtilafların genelini zikrettikten sonra usul konularında Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinin felsefecilerin kitaplarını (Grek filozofları) talim ettiklerini ve bunun neticesinde, dolaylı olarak İslam ümmetinin arasında zuhur eden fikri ayrılıkların bir payını da felâsifenin kitapları ile olan bu ilişkilere bağlamaktadır. Şehristânî, Mu'tezilî âlimlerin kelâm ilminin Me'mun döneminde felsefecilerin kitaplarını mütalaa ettiklerinden ve onların ilimlerinden etkilendiklerini aktarmaktadır. O, neden bu ilme "kelâm" dediklerini ve bir ilim türü olduğunu açıklamaktadır. Felsefede mantık ne ise akaid içinde kelâmın o olduğunu, fakat akaidin ilkeleri olan mantık felsefeden alındığı için her ne kadar farklı bir isim olan "kelâm" ile karşılanmış olsa da özünde kelâm ile mantık aynı olup *el-Milel*'de geçen ifadeyle müteradiftir. Bu bağlamda Şehristânî ilginç bir şekilde kelâm ve mantık arasında bir ilişki kurarak ikisinin aynı olduğunu zikretmektedir. Ayrıca bir ilmi disiplin olarak

⁵² *el-Milel*'de Şehristânî'nin verdiği bazı bilgilerin yanlışlığı için bkz. Muhammed Salih Süheybanî, *Menhecû's-Şehristânî fi kitabihî'l-milel ve'n-nihal*, Darü'l-Vatan, Riyad 1417, s. 607-612.

kelâm ilminin, başlangıcına işaret ederek bu ilmin ilk kez Mu‘tezile tarafından başlatıldığına dair ipuçları vermektedir.⁵³

Mütekellim ve filozoflar arasında ilişkinin, etken olan felâsifenin etkilenen ilk kelâmcıların, onların kitaplarının okunduğu,⁵⁴ birçok kelâmcının görüşlerini onlardan aldıklarını,⁵⁵ bazı konularda onlarla benzer görüşte olduklarını, onların mezheplerine yakın durduklarını⁵⁶ bazen de bu yakınlığın ötesinde mezheplerinin aynı olduğu⁵⁷ veya eleştirel olarak bazı Mu‘tezilî âlimlerin onların görüşlerine meyilli olduklarını yazmaktadır.⁵⁸ Kelâm ilminin başlangıcını felsefe ile etkileşim ile başladığını kanısında olan Şehristânî, bu ilişkinin sağlıklı olmadığını ve doğru neticeler getirmediğini düşünmektedir. Müellifin bir kelâmcı olması ve kendi mensup olduğu kelâm geleneğinin felsefe ile olan ilişkisi sonucunda, İslâm dünyasında fikri ayrılıklara sebep teşkil ettiğinden ötürü zımnen eleştirmektedir.

A. Felsefenin Tanımı ve Kökeni Meselesi

İslâm düşünce geleneğinin Müteahhirûn döneminin başlarında yaşamış olan Şehristânî, felsefe için çoğunlukla “hikmet”,⁵⁹ bazen de “el-felsefe” kelimesini kullanmaktadır. Felsefe geleneği içerisinde olduğu gibi “hikmet”,⁶⁰ *el-Milel*’de de bazen “felsefe” anlamında bazen de “ilim/bilgi” anlamında kullanılmaktadır.⁶¹

Şehristânî, kitabında yer verdiği bölümlerin giriş kısımlarında ele alacağı firkalarla alakalı bilgi vermekte, işleyeceği grup hakkında kavramları açıklamakta ve ilgili terimlerin tahlilini yapmaktadır. Şehristânî’nin terminoloji oluşturmak için

⁵³ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 23.

⁵⁴ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 23, 40, 53, 65.

⁵⁵ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 44, 48, 50, 59.

⁵⁶ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 49, 56, 62, 65, 67.

⁵⁷ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 41, 65, 66.

⁵⁸ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 24, 60.

⁵⁹ İslâm düşüncesinin erken döneminde hikmet kavramının kullanımı ve bilhassa felsefe için kullanımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Hikmet Yaman, *Prophetic Niche in the Vituous City The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought*, BRILL, Leiden-Boston 2011.

⁶⁰ İlhan Kutluer, *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, 3. Baskı, İstanbul 2013, s. 21.

⁶¹ Örneğin bazı filozofların peygamberlerden aldıkları “hikmet” felsefe anlamında olmayıp ilim manasında anlaşılması; filozofların öğretilerini aktarırken kullandığı hikmet kelimesine ilimden ziyade felsefe kelimesinin anlaşılması ya da bazı filozofların hoca-talebe ilişkilerinden ötürü, talebenin hocasından felsefe öğrendiği manada kullanmış olmasına hamletmek, günümüz açısından daha doğru bir ifade olacağını düşünmekteyiz.

başvurduğu bu yöntemi felâsife grubunda da sürdürmektedir.⁶² Müellif, felsefe kelimesinin öncelikle meşhur olan etimolojik tahlilini yapmakta, kelimenin Yunanca kökenli olduğunu, hikmet sevgisi manasına geldiğini söylemektedir.⁶³ Filozof kelimesini de “hikmeti seven” şeklinde açıklamaktadır.⁶⁴ Bu tarifte Şehristânî, Pythagoras’ın sofos (hakîm) kelimesini insan için kullanılmasını uygun görmeyip, sadece Tanrı’nın hakîm-sofos niteliğini hak ettiğini belirterek, insanın ancak hikmetin dostu (filasofos), bilgiyi seven, ona talip olanlar manasındaki felsefe tarihinde de meşhur olan anlama yer vermektedir.⁶⁵

Müellifin yukarıda felsefe için zikrettiği tarif genel bir tanımdır. Fakat felsefenin tanımı filozoftan filozofa değiştiği gibi kültürden kültüre, zamandan zamana göre de değişiklik göstermektedir. İslâm dünyasında birçok filozof felsefe tanımı yapmıştır. İlk Arap filozofu olarak bilinen Kindî’nin *Risâle fî hudûdi’l eşyâ’ ve rusûmihâ* adlı eserinde verdiği altı ayrı felsefe tanımı; hikmet sevgisi, ölümü önemsemek, insanın kendini bilmesi, sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmeti, insanın gücü ölçüsünde Allah’ın fiillerine benzemesi, insanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların mâhiyet ve hakikatlerini bilmesi şeklindedir.⁶⁶ İslâm dünyasında Muallim-i Sâni olarak bilinen Fârâbî’nin, felsefeyi *varlık olarak varlığın bilgisi, yani bütün kâinatı önümüze seren ve her şeyi kuşatan bir ilim*,⁶⁷ İbn Sînâ’nın ise *insanın, eşyanın hakikatine vakıf olmak sûretiyle yetkinleşmesi* şeklinde tanımladığı bilinmektedir.⁶⁸

Şehristânî felsefeye genel anlamda olumlu bir değer yükleyen yukarıdaki felsefe tanımlarından uzak durmayı, dışarıdan bir tespitle bulunmayı yeğlemiş olmalıdır ki söz konusu tanımlara yer vermemiştir. Fakat kendisi açık bir şekilde tanım yapmamakta, felsefeyi hikmet sevgisi olarak Kindî’nin birinci sırada zikrettiği etimolojik tanımla

⁶² İsmail Taşpınar, *a.g.m.*, s. 45.

⁶³ Bayraktar, felsefe kelimesinin birçok İslâm filozofuna göre “hikmet sevgisi” manasının meşhur olduğu halde Şehristânî gibi bazı âlimlerin, felsefe kelimesinin “filozofların sevgisi” olarak işlediğini ve bunun yanlış olduğunu ifade etmektedir. Bayraktar’ın dayanmış olduğu *el-Milel*’in William Cureton neşrinde filozofların sevgisi olarak tercüme edilecek bir mananın bulunmadığını söylenebilir. Zira adı geçen tahkikte kavram “محبة الحكمة” olarak geçmektedir. (Bkz. Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 20, Karşılaştırma için bkz. Şehristânî, *Kitâbü’l-Milel ve’n-Nihal*, thk, William Cureton, Leipzig: Otto Harrassowitz 1923, s. 251.)

⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 364.

⁶⁵ Hüseyin Aydın, “Filozof”, *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 107.

⁶⁶ Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, Klasik Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 37.

⁶⁷ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 148.

⁶⁸ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İsam Yayınları, 2008, s. 49.

yetindiği görülmektedir.⁶⁹ Bununla birlikte Şehristânî'nin genel olarak felsefe hakkında, hikmetin talep edilmesi ve sistemli bir şekilde onun araştırılması anlayışına sahip olduğu söylenebilir.⁷⁰ Ancak bir felsefe tarihçisinin sorması gereken ilk soru olan, felsefenin tanımı ve mâhiyeti meselesinde müellif, kendisine ait tam bir tanımı sunmadığı gibi İslâm filozoflarının da hikmet için yapmış oldukları tanımlara yer vermediği görülmektedir.

Felsefenin ne olduğu konusundan sonra gelebilecek en makul soru felsefenin kökeni meselesidir. Felsefenin nerede başladığı ve hangi millette ortaya çıktığı meselesi hem klasik dönemde hem de modern dönemde felsefeciler ve bilhassa felsefe tarihçileri arasında tartışılmalı bir konudur. Felsefenin başladığı yer üzerine yapılan tartışmalar belli bir bakış açısını da beraberinde getirmektedir. Öyle ki felsefenin başlangıcına tayin edilmek istenen yer veya farklı bir kaynak, felsefe tarihçilerinin felsefe algılarını yansıtmaktadır.

Modern dönemde çoğu araştırmacı ideolojik yaklaşımlarla felsefenin doğduğu yeri belli bir coğrafyaya hasretmekte, felsefenin menşeyini Antik Yunan,⁷¹ Hint,⁷² İran ve Mısır⁷³ gibi belli bir coğrafi bölgede bulunan insanların ortaya koydukları düşünsel faaliyet olarak görmektedirler.⁷⁴ Felsefenin menşeyini belli bir bölgeden ziyade farklı bir anlayış içerisinde ele alan bazı araştırmacılar ise felsefeyi bütün milletlerin ortaklaşa

⁶⁹ Ömer Mahir Alper, *a.g.m.*, s. 16.

⁷⁰ İlhan Kutluer, "Hikmet", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII, s. 506.

⁷¹ Felsefenin Yunan menşeli olduğuna dair iddia, özellikle Yunan mucizesi çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu anlayışta olan batılı araştırmacıların başında, Ernest Renan ve Sumner Maine gelmektedir. Ülkemizde bu anlayışı devam ettiren Macit Gökberk'tir. (Bkz. İsmail Erdoğan, "Felsefenin Menşe'i İle İlgili Görüşler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy: 8, Yıl: 2003, s. 60.)

⁷² Voltaire, ilim ve medeniyete dair ne varsa hepsinin kökeni Hint'tir anlayışıyla felsefenin menşeyini de Hindistan olarak görmektedir. (İsmail Erdoğan, *a.g.m.*, s. 66.)

⁷³ Felsefenin kökenini Mısır'da başlatanlar, genellikle Hermes ile ilişkili olarak açıklamaktadır. Bununla birlikte özellikle Thales, Pythagoras, Eflâton ve diğer Antikçağ filozoflarının Mısır'a seyahatleri, bu görüşü savunanların önemli bir argümanını oluşturmaktadır. Benzer bir düşünceyi savunan Martin Bernal, sadece felsefenin değil birçok bilimin yeri olarak bahsedilen ve Aydınlanma dönemi Avrupa merkezli tarihçiliğin kurgusu olan "Yunan mucizesi" olarak bilinen teze karşı ciddi bir şekilde karşı çıkmaktadır. Bernal, Yunan felsefesinin saf rasyonalizmine karşı çıkarak Yunanlıların başta felsefe olmak üzere birçok alanda eski Mısır'ın etkisini detaylı bir şekilde ele aldığı *Kara Atena* adlı eserinde temellendirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Martin Bernal, *Kara Atena Eski Yunan Uydurmacısı Nasıl İmal Edildi*, çev. Özcan Buze, Kaynak Yayınları, Dördüncü Basım, Ankara 2016.

⁷⁴ Felsefenin başladığı yerle birlikte tartışmanın bir başka boyutu da Batı felsefesinin etkilenmiş olabileceği düşünceler/kaynaklara dairdir. Batı felsefesinin doğulu kökenlerinin olduğunu söyleyen Friedrich Schlegel, Wilhem von Humbolt, Agust Gladisch ve Eduard Röth ve bu söyleme karşı şüphe ile bakanlar, Christian August Brandis, August Heinrich Ritter ile bu iddiayı reddeden Hegel ve onun takipçisi Zeller bulunmaktadır. Özellikle Zeller ve Röth'nin karşı iddiaları için bkz. Michael Forster, "Does Western Philosophy Have Non-Western Roots?", *From Hegel to Windelband: Historiography of Philosophy in the 19th Century*, eds. Gerald Hartung, Valentin Pluder, De Gruyter, 2015, s. 141-158.

ürettiği bir düşünce ürünü olduğu görüşünü savunmaktadır.⁷⁵ Son olarak, klasik dönemde çokça atıf yapılan, felsefenin ilâhî kaynaklı olduğu görüşünü de savunan bazı araştırmacıların bulunduğu ifade edilmelidir.

İslâm dünyasında da felsefenin yaygınlaşmasıyla birlikte felsefenin kaynağına dair çeşitli teoriler ortaya atılmıştır. Klasik çağda bilginin kümülatif olarak geliştiğini, dolayısıyla herhangi bir milletle ve coğrafya ile sınırlandırmama fikrine sahip olanların bu anlayışları çerçevesinde felsefe içinde belli bir coğrafi yer tayin etmedikleri görülmektedir. Bu düşünceye sahip olanların başında Kindî gelmekte, o felsefenin ve bilimlerin birikimsel olarak geliştiğini, bilginin nereden ve hangi millettten geldiğine bakılmaksızın gerçeği benimsememiz gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁶

İslâm dünyasında felsefenin kökenine dair kendine özgü bir anlayışa sahip olan ve aynı zamanda felsefe tarihi bilincine uygun olarak ifade eden filozof Fârâbî'dir. O, felsefenin kökenine dair görüşüne, telif ettiği *Tahsilü's-sa'âde* adlı eserinde şöyle yer vermektedir:

... rivayete göre bu ilim (felsefe) eskiden Irak halkı olan Keldanilerde meydana gelmiş, sonradan Mısır halkına ulaşmış, oradan Yunanlılara, onlardan da Süryanilere geçmiş ve sonra Araplara geçmiştir. Bu ilmin içerdiği her nesne Yunan dilinde, sonra Süryanca'da ve sonunda da Arapça'da anlatılmıştır. Bu ilme sahip olan Yunanlılar ona gerçek hikmet ve en yüksek hikmet derlerdi. ...⁷⁷

Yukarıdaki metinden de anlaşılacağı üzere Fârâbî, öncelikle felsefenin Keldânîlerle başladığını daha sonraki süreçlerde farklı topluluklardaki seyrini tamamladıktan sonra Araplara geçtiğini söylemektedir. Buna göre Fârâbî, felsefeyi belli bir yer ve millete has kılmaksızın tarihin belli dönemlerine göre yer değiştirdiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte o, İbn Ebû Usaybia'nın '*Uyûnü'l-enbâ*' adlı eserinde geçen bir pasajda kendini Yunan felsefesinin takipçisi olarak görmektedir.⁷⁸

Şehristânî öncesi dönemde yazılmış eserlerde felsefenin Yunan kaynaklı olduğuna dair görüşler mevcuttur. Câhiz "*el-Muhtar fi reddi 'ale'n-nasârâ*" adlı eserinde

⁷⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul 2014, s. 21-33.

⁷⁶ Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2003, s. 127-8.

⁷⁷ Hüseyin Atay, *Fârâbî'nin Üç Eseri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 51.

⁷⁸ Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, 2. Basım, İstanbul 2014, s. 149-150.

bu görüşü özellikle vurgulamaktadır.⁷⁹ Şehristânî de bu görüşte olmasına rağmen Yunan kelimesi yerine “Rum” kelimesini kullanmaktadır. Şehristânî’nin burada kullanmış olduğu Rum kelimesini hangi anlamda yer verdiği konusu önem teşkil etmektedir.

İslâm kaynaklarında başta Kur’ân-ı Kerim, hadis eserleri ve diğer Arap kaynaklarında geçen “Rum” kelimesi daha çok Doğu Romalı olan Bizanslılar için kullanılmıştır.⁸⁰ Yazar eserin ilerleyen bölümlerinde Yunan ve Rum kavramlarını ayrı ayrı kullanmasına rağmen felsefenin aslı ve hikmetin başlangıcı olarak Rumları zikretmektedir.⁸¹ Daha sonra gelen filozofların ise onların çocukları, onlara tâbi olduklarını küçümseyici bir dille söylemektedir. Şehristânî filozoflar ayrımında “Hukemâü’r-Rûm” tâbirini kullanmış olsa da bununla Yunan filozoflarını kastetmiştir.

Rum kelimesinin yukarıdaki anlamı ile kullanımı Şehristânî ile başlayan bir durum değildir. Öyle ki Şehristânî öncesinde yaşamış olan İbn Cülcül *Tabakâtü’l-etubbâ* adlı eserinde Rum kelimesini kullanmakta fakat bununla Yunan filozoflarını kastetmektedir.⁸² Aynı şekilde İbn Miskeveyh de *el-Hikmetü’l-hâlîde* eserinde “hikemü’r-rûm” (حكم الروم) başlığı altında Sokrat, Hermes, Batlamyus, Diyojen, gibi Yunanlı bilgelere nakiller yapmaktadır.⁸³

Şehristânî’nin ve genel olarak İslâm bilginlerinin Rum sözcüğünü, Doğu Roma’nın dili olan ve aynı zamanda tercümelelerinin de yapıldığı Grekçe’den dolayı eserlerinde kullandığı söylenebilir. Yani konuşulan dil üzerinden Şehristânî, Rum kavramını Yunan kavramını da kapsayacak şekilde kullanmıştır. Felsefenin başladığı yer konusu yazar için bir anlam taşıyorsa da o, doğrudan hüküm vererek açık bir şekilde onun başlangıcının Rumlar ile olduğunu ifade etmektedir.

⁷⁹ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Cahız, *el-Muhtâr fi’reddi alê’n-Nasârâ, Hıristiyanlığa Reddiye*, trc. Osman Cilacı, Tekin Kıtapevi, Konya Ocak 1992, s. 77-9.

⁸⁰ Casim Avcı, “Rum”, *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 222. Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü’l-ümem*’de milletlere göre ilimleri işlerken Yunan ve Rumları birbirinden ayrı milletler olarak görmektedir. Sâid’in belirttiğine göre birçok insan, hâkimiyetin birinden diğerine geçtiği, ülkelerinin bitişik olduğu için bu iki millettten bahsederken onların âlimlerini birbirleriyle karıştırırlar, birçok ünlü filozofun Rumlu olduğunu söylerler ve onların filozoflarını birbirinden ayırt etmezler. Ayrıntılı bilgi için bkz. Saïd el-Endelüsî, *Tabakâtü’l-ümem, (Milletlerin Tarihi)*, çev. Ramazan Şeşen, TYEKB Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2014, s. 106.

⁸¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 369.

⁸² İbn Cülcül, bazı filozoflar için “Rumî” nisbesini kullanmaktadır. Bkz. İbn Cülcül, *Tabakâtü’l-etubbâ ve’l-hükemâ*, thk. Fuad Seyyid, Müessesetü’r-Risâle, 2. Baskı, Beyrut 1985, s. 23-33.

⁸³ İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü’l-hâlîde*, thk. Abdurrahman Bedevî, İntişarat-ı Danişgah-ı Tahran, Tahran h. 1338, s. 211-282.

Konunun bir başka boyutu da Mişkâtü'n-nübüvve ile bağlantılı olmasıdır. Felsefenin kaynağını belli bir coğrafyadan ziyade ilâhî kaynaklı ve hâlidî hikmet olarak gören Müslüman âlimler de mevcuttur. İslâm'ın klasik çağında felsefenin doğuşu veya başlangıcının ilâhî kaynaklı olduğunu ifade edenlerin başında Âmirî,⁸⁴ Kâdî Saîd, İbn Miskeveyh gibi âlimler gelmektedir. Bunlar söz konusu hususu Mişkâtü'n-nübüvve ve hâlidî hikmet çerçevesinde değerlendirerek hikmetin/felsefenin herhangi bir millettten ziyade ilâhî bir kaynaktan başladığı görüşündedirler.⁸⁵ Şehristânî ise Mişkâtü'n-nübüvve'den defalarca bahsetmesine rağmen mutlak manada felsefenin ilâhî kaynaklı olduğunu söylememektedir. Sadece belli başlı filozofların bu kaynaktan faydalandıklarını belirtmektedir.

İslâm dünyasında felsefenin doğduğu yer ve kaynağının belirlenmesinde, Müslümanlar için tanıdık bir coğrafya olarak belirlenmesi ve kaynağını peygamberlik kandilinden alması gibi etkenler, onların felsefeye karşı tutumlarını bir nebze de olsa olumlu yönde etkileyecektir. Çünkü felsefenin yaşadığı zemin üzerinde meşruiyet kazanması, onun Müslümanlar nezdinde yerleşmesini ve kabulünü sağlayacaktır. Ayrıca, bu durum İslâm felsefe tarihinde önemli bir konu olan din-felsefe ilişkilerinin düzenlenmesinde de belirleyici bir rol alacaktır. Bu anlayış doğrultusunda düşünen âlimler olmakla birlikte, Müslüman âlimler arasında felsefenin doğduğu yer üzerine ortak bir görüş olduğu söylenemez. Felsefeyi düşünsel bir faaliyet olarak kapsayıcı bir anlamda ele alındığında ise insanların yaşadığı her yerde bu faaliyetin başladığı ifade edilebilir.

Şehristânî'nin yukarıdaki anlayışı ve ifadelerinden hareketle, onun felsefenin bir ilim olarak ilk dönem filozoflarının Mişkâtü'n-nübüvve kaynaklı bilgileri ile Yunan'da başladığı fikrinde olduğu söylenebilir. Nitekim *el-Milel* yazarı, felsefe geleneğinin sistemli bir disiplin olarak başlatıcılarının Rumlar (Yunanlılar) olduğunu söylemekte, diğer milletlerin felsefe konusunda onlara tâbi olduklarını alaycı bir tavırla onların çocukları mesabesinde gördüğünü söylemek mümkündür.

⁸⁴ Âmirî, *Kitabu'l-Emed ale'l-ebed (Sonsuzluk Peşinde)*, çev. Yakup Kara, ed. İlhan Kutluer, TYEKB Yayınları, İstanbul 2013, s. 46-57.

⁸⁵ Felsefenin "hâlidî hikmet" olarak tasavvuru için bkz. İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 29-57.

B. Felsefe Tasnifi ve Felsefî İlimler

İslâm dünyasında genel olarak ilimler tasnifi iki teoriye dayanmaktadır. Din âlimlerince yapılan birinci tasnif, vahiy bilgisine göre şekillenirken, filozoflarca yapılan ikinci bir sınıflandırma ise gerçek bilginin felsefî bilgi olduğu anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayış içerisinde olan birçok İslâm düşünürü bu konuya eserlerinde veya yazdıkları özel risâlelerde değinmişlerdir.⁸⁶

İslâm felsefe geleneğine baktığımızda ilimler tasnifi genel olarak Aristoteles'in ikili felsefe ayrımı olan nazarî ve amelî anlayışına dayandırılmıştır. Felsefî ilimler taksiminde önde gelen İslâm filozoflarından Fârâbî'nin eserlerinde iki farklı ilim tasnifi yaptığı görülmektedir. Birincisinde Fârâbî, Aristo geleneğini yansıtan nazarî ve amelî anlayışa uygun bir yol takip etmektedir. O *İhsâ'ü'l-'ulûm*'da yaptığı özgün ikinci sınıflandırmada ise İslâm kültür ve medeniyetinin etkisi ile ilimleri; Dil, Mantık, Matematik, Tabiat, İlâhiyat ve Siyaset (Kelâm ve Fıkıh) ilmi gibi beşli bir tasnif yapmaktadır.⁸⁷

İlimler tasnifinde önemli bir filozof olan İbn Sînâ, felsefeyi bütün ilimleri kapsayacak şekilde kullanmaktadır. Onun kapsamlı bir ilimler taksimine sahip olmamasına rağmen Meşşâî geleneğe var olan teorik ve pratik sınıflandırmayı büyük ölçüde takip ettiği görülmektedir.⁸⁸ Nitekim İbn Sînâ'nın *Şifâ* adlı eserinin giriş kısmında (*el-Medhal*) felsefenin amacını belirttiikten sonra, var olanların insan iradesinin ilişmediği şeyler olarak Tanrı ve doğal nesnelere gibi konuları kapsayan teorik yön ve varlıkların bizim dilememizle veya irademizle ortaya konulan şeyleri kapsayan pratik yön şeklinde ikili bir ayrıma gitmiştir.⁸⁹

Şehristânî, Meşşâî geleneğindeki söz konusu ikili ayrıma benzer bir tasnif yapmaktadır. Ancak Şehristânî mâhiyeti aynı olsa da terminolojik bir ayrımla daha öncesinde izine rastlamadığımız bir şekilde hikmeti, “kavlî” ve “fiilî” olarak ayırmak

⁸⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İnsan Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2012.

⁸⁷ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İsam Yayınları, İstanbul 2008, s. 48-9.

⁸⁸ Hasan Akkanat, “İbn Sînâ'nın ‘Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi” *Dinî Araştırmalar*, 2008, c. XI, Sy: 31, s. 195-234.

⁸⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Mantûğa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2103, s. 3-4.

suretiyle özgün bir ıstılah kullanarak ikili bir ayırım yapmaktadır. Ne var ki Şehristânî'nin kendine özgü olan bu kavramları *el-Milel* boyunca devam ettirmemektedir. Birkaç paragraf sonra meşhur olan aklî ve amelî ayırım ile devam etmektedir.⁹⁰ Şehristânî'nin tercih ettiği bu kavramlara göre aklî olarak da adlandırabilecek olan kavli hikmet, felsefenin aklî metotla elde edildiğini göstermekte ve kavli kavramıyla felsefenin aktarılabilir olduğuna işaret etmektedir. Fiilî hikmet ise filozofun yetkin olma amacıyla yaptığı fiillerden ibarettir.⁹¹

Şehristânî daha sonra aklî ve amelî olarak zikrettiği felsefeyi, izledikleri yöntem çerçevesinde sınıflandırmaya çalışmaktadır. Müellife göre aklî felsefe, tanım (had) veya onun yerine geçebilecek olan resm ve burhan veya onunla aynı hükme sahip olan istikrâdan anlaşılıp kavranılan her şeydir.⁹² Mantık eserlerine bakıldığında tasavvurât başlığı altında işlenen tanım teorisini oluşturan had ve resm ile yapılan tanımların kavram bilgisini verdiği anlatılmaktadır. Aynı şekilde had ve resmin de felsefi bilgi veremeyeceği, sadece bir şeyin ne olduğu bilgisinin aktarılacağı ifade edilmektedir. Yani bilinen şeylerden bilinmeyenin bilgisine tanım teorisine değil, kıyaslarla ulaşılır. Ancak Şehristânî tanım teorisinin öğelerine yönelik farklı bir yaklaşımla, aklî felsefe kapsamına giren bilgilere ulaştırmada birer yöntem olarak görmektedir. İkincil olarak zikrettiği burhan ve istikrâ ise sadece aklî felsefe için değil, aynı zamanda amelî felsefede de bilgiye ulaştıracak yöntemlerdir. Şehristânî'nin yukarıda değinilen aklî felsefe hakkındaki bu anlayışının, kendine has olduğu söylenebilir.

Şehristânî'nin özellikle aklî felsefenin burhana dayalı olması, hadd-ı tam ile diğer eksik tanım ve istikrâyı aklî felsefe olarak zikretmesi elde edilen bilgiden ziyade kullanılan metotla ilgilidir. Şehristânî bu yöntemlerle elde edilen bilgilerin kesinliği üzerinde değil, bu şekilde ulaşılan bilgilerin felsefe başlığı altında değerlendirilebileceği üzerinde durmaktadır.

Şehristânî'ye göre amelî felsefede yöntem, kişinin kemale ulaşması açısından tüm fiillerini ifade etmektedir. Fiillerin mâhiyeti, keyfiyeti, nasıl davranılması gerektiği

⁹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 367.

⁹¹ Ömer Mahir Alper, *a.g.m.*, s. 17.

⁹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 364.

ve kesinliği üzerine herhangi bir açıklama yapmamakta, amelî felsefeyi bir kemal gayesine yönelik olarak ifa edilen her şey olarak zikretmektedir.⁹³ Onun buradaki felsefe ayrımında ön plana çıkan ve özellikle vurgulanmak istenen, yöntem üzerinden bir felsefe ayrımı olduğudur.

Şehristânî, eserinde bir grup filozofun saadet kavramı üzerinden yaptığı felsefe ayrımına da işaret etmektedir.⁹⁴ Bu ayrımında insanın bizâtihi saadete talip olduğunun yolunun da ancak felsefe ile mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bunun üzerinden ise felsefe, amel edilmesi (hayrın işlenmesi) ve bilinmesi (hakkın bilinmesi) açısından sınıflandırılmaktadır.⁹⁵

Netice itibariye Şehristânî felsefeyi önce kendine özgü kavramlarla aklî ve kavlı olarak ikiye ayırmaktadır. Bu ayrımında felsefenin dayandırıldığı aklî yöntem ile elde edilen bilgiler ve onların aktarılması esastır. Daha sonra Şehristânî, kapalı bir şekilde filozofların kitaplarına atfen felsefeyi saadet terimine binaen, hikmetin kendisiyle amel edilmesi veya bilinmesi şeklinde ilmî ve amelî olarak zikretmektedir. Buna göre onun, felsefeyi iyi olana götüren, mutluluğa ulaştırıcı, hakkın bilinmesi ve iyiliğın yapılması açısından ikili bir anlayış içerisinde olduğunun anlaşılmaktadır.

Şehristânî'nin teorik ve pratik ayrımında kullandığı kavramları, felsefeyi elde etme yöntemi üzerinde durması ve mutlulukla ilişkili olarak ayrıştırması onun felsefi ayrım tasavvurunu göstermektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ'da felsefe ayrımı daha çok bilginin ontolojik varlığı üzerinden yapılmakta, Şehristânî'de ki ayrımın ise temelde özneye göre yapıldığı görülmektedir.⁹⁶ Yani insanın bu ilimleri elde etme faaliyeti sırasındaki durumu söz konusu olmaktadır. Felsefe de gerçekleşen bu ikili ayrım neticesinde de felsefi ilimler şekillenmektedir. Bu bağlamda müellif "onların ilimleri" yani filozofların ilimleri dediğı

⁹³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 367.

⁹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 367. Şehristânî saadet kavramı çerçevesinde yapılan tasnifte filozofların kim olduklarına dair bilgi vermemektedir. Ancak Fârâbî'nin *et-Tenbih* eserinde benzer ifadelerle saadet kavramı çerçevesinde konuyu işlediğı bilinmektedir. (Fârâbî, *Risâletü't-tenbih alâ sebîli's-saâde*, thk. Sehban Halifat, el-Câmiatü'l-Ürdünniyye, Amman 1987, s. 177-182.)

⁹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ* külliyatının girişinde teorik ve pratik felsefe için benzer ifadeleri kullanmaktadır. (İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ [Mantığa Giriş]*, s. 5-7.) Şehristânî felâsife bölümünün girişinde verdiği bilgilerin kaynağına dair herhangi açık bir kaynağı zikretmemişse de felsefe ayrımı konusunda İslâm filozoflarından İbn Sînâ ve Fârâbî'nin kitaplarından faydalandığı apaçiktir.

⁹⁶ Ömer Mahir Alper, *a.g.m.*, s. 18.

ilimler önem arz etmektedir.

İslâm dünyasında felsefî ilimler için ilk dönemlerde “ulûmü'l-evâil”, “el-ulûmü'l-kadîme” ve “el-ulumü'l-akliyye” gibi tarafsız kavramlar kullanılmakla birlikte, bu tarafsız isimlendirmenin yanı sıra bazı din âlimlerinin genel olarak bu ilimlere karşı menfî bir tavır içerisinde oldukları da görülmektedir. Bu âlimler felsefî ilimlerin yararsız olduğunu, İslâm akidesine zarar vereceği endişesiyle sakındırılması gerektiğini düşünmüşler ve bu ilimlere olumsuz bir isimlendirme ile “terkedilen ilim” (el-ulûmü'l-mehcurâ) ve “küfürle karışık hikmet” (hikme mensube bi'l-küfr) gibi isimler vermişlerdir.⁹⁷

Şehristânî'nin gençlik yıllarında yaşamış olan Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı eserinde felâsifenin ilimlerini değerlendirmektedir. Gazzâlî “onların ilimleri” ifadesiyle zikrettiği ilimler; matematik, mantık, tabiat ilimleri, metafizik, siyaset ve ahlâk olmak üzere altı tanedir.⁹⁸ Fakat Gazzâlî'nin bu ilimleri zikretmekteki gayesi onların dinî meşruiyet ve maslahatları açısından değerlendirmektir. Şehristânî, Gazzâlî'nin tutumundan farklı olarak felsefî ilimleri burhan teorisi bağlamında konu (mevzû), ilke (mebâdî) ve meseleleri (mesâil) çerçevesinde ele alarak bu ilimlerin toplum için müspet-menfî yönlerine dair herhangi bir hüküm vermeden filozofların ilimlerini zikretmektedir.

Şehristânî'nin yapmış olduğu aklî-ilmî ve amelî felsefe ayırımından sonra filozofların ilimlerinden bahsetmesine rağmen, zikrettiği ilimlerin teorik veya pratik felsefeyle ilişkisine hiç değinmemekte, sadece değindiği sınırlı sayıdaki ilimlerin konularına ve mesâillerine çok kısa bir şekilde değinmekle yetinmektedir.

Şehristânî, ilginç bir şekilde ilimlerin kronolojik olarak ortaya çıkışına dikkat çekmektedir. İslâm felsefe tarihinde filozoflara karşı tenkidin önemli bir argümanı olan, filozofların kendi aralarında ihtilafları hususuna değinen Şehristânî, bunu açıkça ilimler üzerinden vurgulamakta, fakat bunu bir eleştiri sadedinde yapmamaktadır.⁹⁹ O, ilk

⁹⁷ İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 23-4.

⁹⁸ İmam Gazzâlî, *el-Münkız Mine'd-Dalâl*, çev. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, 2. Baskı, Bursa 2015, s. 17-22.

⁹⁹ Genel olarak hakikatin birliği ve filozofların ihtilaf olarak gördükleri konuların uzlaştırılması Helenistik dönemden itibaren başlamıştır. İslâm dünyasında bu uzlaştırmanın en iyi örneğini Fârâbî, *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hâkimeyn* adlı eserinde yapmıştır. Fakat felsefeyi ve filozofları tenkit edenler, onların aleyhtarlığını yapan kişiler tarafından filozofların kendi aralarında ihtilafları meselesi daima söz konusu edilmiş ve onlara karşı eleştirilerin önemli bir argüman olarak kullanılmıştır. Bu konuya Şehristânî'nin yaklaşımı ise kadîm Yunan filozoflarının genel olarak görüş

filozofların tabîyyat (fizik) ve ilâhiyat (metafizik) konularına yoğunlaştıklarını, müteahhirûn dedikleri filozofların ise riyâziyatın (matematik) kapsamında değerlendirilebilecek konularıda dâhil ettiklerini belirtmektedir. Tabîyyat ve ilâhiyat ilimlerinin önce olduğunu daha sonrakilerin matematiği dâhil ettiklerini zikretmektedir. Matematikten ilk söz edenin ve onu ilim olarak ortaya koyanın Öklid olduğunu belirtmekte ve onun kendi adında bir kitabının olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁰ Şehristânî, Aristo'nun sonradan mantığı öncekilerin sözlerinden soyutlayarak felsefî ilimlere dâhil ettiğini belirtmektedir. Ayrıca o bu durumdan hareketle, Aristo'nun bu faaliyeti yapmamış olması halinde mantığın felsefe ile birlikte okutulacağını iddia etmektedir.¹⁰¹ Şehristânî'nin bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere Aristo'nun bu faaliyeti sonucunda mantık müstakil bir ilim statüsü kazanamamış ve alet ilmi olarak kalmıştır.

Şehristânî, felsefede meşhur üç matlabın yani “Ne, Nasıl ve Kaç” sorularının cevabına yerleştirdiği ilimleri zikretmektedir. Buna göre eşyanın mâhiyetini konu edinen ilmin, ilm-i ilâhî olduğunu aktarmaktadır. Şehristânî'nin çok kısa bir şekilde değindiği metafiziğin konusu hakkında, felsefe geleneğinde ortak bir görüş yoktur. Galip kabule göre Aristo, ilm-i ilâhînin konusunun mutlak varlık olduğunu, mesâillerinin de varlığın var olması bakımından araştırılması olduğunu söylemektedir. Fakat Aristoteles felsefe sisteminde ilm-i ilâhînin konusunu farklı bağlamlarda, farklı konular olarak zikrettiği için ardından gelen takipçilerinin de üzerinde anlaşamadıkları bir konu olmuştur.¹⁰² Şehristânî bu konuda herhangi bir ihtilafı anmaksızın İbn Sînâ felsefesine uygun bir şekilde metafiziğin konusunu aktarmaktadır.

Yazar, eşyanın keyfiyeti matlabı karşısına yerleştirdiği tabîyyat ilminin konusunun cisim olduğunu, mesâillerinin ise cismin cisim olması bakımından araştırılması şeklinde belirtmektedir. Matematik ilmini zikreden Şehristânî, ister maddeden soyut isterse maddeye karışmış olan ilmi, kaç matlabının karşında

birliği içinde sunmak ve Müteahhirûn filozoflarının onlara birçok konuda muhalefet ettiklerini göstermektedir. Fakat Şehristânî'nin bu tavrı mutlak manada bir felsefe aleyhtarlığı olmayıp, Müteahhirûn olarak zikrettiği filozofları, peygamberlik kaynağından görüşlerini alan el-Hukemâu's-Seb'a görüşlerinden uzaklaştıklarını, dolayısıyla onların felsefî görüşlerini zimnen tenkit etmesi şeklinde ortaya çıktığı söylenebilir.

¹⁰⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 436.

¹⁰¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 366.

¹⁰² Macit Fahri, “İbn Sînâ ve Aristoteles'te Metafiziğin Konusu”, çev. Ömer Mahir Alper, *İÜFD*, Sy: 4, 2001, s. 195-206. Aristoteles'in metafiziğin konusu ile ilgili görüşleri için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İkinci Basım, İstanbul 1996, s. 307-8.

zikretmektedir. Onun konusunun miktar ve boyutlar olduğunu söylemekte, kemmiyetin kemmiyet olması bakımından araştırılmasını da matematiğin meselelerinden saymaktadır.¹⁰³

Şehristânî mantığın müstakil bir ilim mi yoksa alet ilmi mi olduğu tartışmasına girmeden, Aristoteles'in, mantığı öncekilerin sözlerinden soyutlayarak talimler diye isimlendirdiğini ve onu ihdas ettiğini belirtmektedir. Buradaki ihdas etme, yeni bir ilmi koyma anlamında olmayıp öncekilerin bilgilerinden faydalanarak bir düzen içerisinde ortaya koymaktır. Özellikle Aristo'nun mantık konusunda yaptığı katkılardan dolayı "el-muallimü'l-evvel" olarak isimlendirilmesini haklı bulmaktadır.¹⁰⁴ Aristo'nun mantığın kaidelerini mücerret bir şekilde açıkladığına daha sonrakilerin bu kaideleri detaylı bir şekilde genişlettiklerine işaret etmektedir. Şehristânî'nin verdiği bilgiye göre mantığın konusu diğer ilimlerin aleti olması bakımından bulunan manalardır. O, mantığın mesâilini ise bahsedilen manaların hallerinin araştırılması olarak görmektedir. Şehristânî'nin mantık konusundaki ifadeleri Meşşâî gelenekte mantığın konusu için söylenenlerden ibarettir. Müellifin yukarıda ilimler için zikretmiş olduğu mevzu ve mesâiller konusunun da İslâm filozoflarının burhanî yönteme göre ilimleri tanımlamalarından ibaret olduğu söylenebilir.

Şehristânî yukarıdaki temel dört ilimden başka bir ilim zikretmemekte ve teorik felsefe kapsamına giren furû' ilimlerinden herhangi birine atıf yapmamaktadır. Amelî hikmet altına giren ilimleri göz ardı etmesi oldukça dikkat çekicidir. Müellif, Gazzâlî'nin felâsife için ön gördüğü ilimlere ilaveten başka bir ilim kaydetmemekle birlikte, onun zikretmiş olduğu bazı ilimlere de yer vermediğinin belirtilmesi gerekir. Özellikle amelî hikmetin altında zikredilen siyaset, ahlâk ve ev yönetimine hiç değinmemektedir. Şehristânî'nin felsefenin amelî hikmet boyutunu, genel olarak felâsifenin nübüvvet kaynağından etkilenmiş ve faydalanmış olması açısından onlara özgü bir ilim olarak görmemesinden ötürü, Gazzâlî'nin anlayışına uygun, felsefî ilimler altında kaydetmediği

¹⁰³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 366.

¹⁰⁴ Şehristânî'nin Aristo'nun mantık alanındaki konumu ve önemi hakkında söyledikleri ifadeler, müellifin yaşadığı döneme kadar filozoflar tarafından dile getirilmekte ve onu el-muallimü'l-evvel olarak zikrediyorlardı. Bununla birlikte felsefî ilimlerinin bazı alanlarına karşı eleştirilerde bulunan Gazzâlî gibi âlimler de Aristo'nun mantık konusundaki yerini takdir etmekten kaçınmamışlardır. (Bkz. İmam Gazzâlî, *el-Münkız Mine'd-Dalâl*, s. 23.)

söylenbilir.

Yukarıda bahsedilen felsefî ilimlerin kronolojik olarak ortaya çıkması konusu Şehristânî filozofların görüşlerini aktarırken daha da açıklık kazanmaktadır. Yedi filozofun görüşlerini yer verirken yoğun olarak metafizik, tabîyyat ve matematiğin konularını kapsayacak şekilde nakiller yapmaktadır. Hikmetin yedi sütunu olan filozofları işlerken teorik felsefe altında bulunan ilimlerin konularına ağırlık vermektedir. Amelî felsefe altında herhangi bir ilim zikretme de Usûl Filozofları'nın daha çok hikmetli sözlerini aktarmakta ve felsefenin amelî boyutunu teşkil edilebilecek konuları yoğun olarak burada zikretmektedir.

C. Felsefenin Nebevi Kaynağı: Mişkâtü'n-nübüvve

Genel olarak Yunan felsefe tarihi üzerine çalışma yapan Müslüman filozof ve tarihçiler felsefe ve dini konu-amaç ortaklığı üzerinden ele almışlardır. Şehristânî'nin eserinin el-milel bölümünde felâsife için çizmiş olduğu olumsuz profilden ve onları nihâl bölümünde zikretmesinden hareketle, ona göre din ve felsefenin ayrılması gereken iki alan olduğu söylenebilir. Ancak Şehristânî'nin özellikle amelî hikmet içeriği açısından hakîm ve peygamber ayırımından yola çıkarak din-felsefe ilişkisine değindiği söylemek gerekir. Yazar amelî hikmete ancak kâmil manada akıllı kimselerin ulaşacağını belirtmektedir. Amelî hikmetin başkasının yardımına daha fazla muhtaç olduğunu belirten Şehristânî'ye göre, peygamberler ruhanî varlıklarla hem pratik hem de teorik yönden desteklenmektedir.

Şehristânî felsefe ve din konusunda filozof ve peygamber kıyaslaması üzerinden bir değerlendirme yapmaktadır. Buna göre filozofun gayesi akıl sebebiyle Tanrı'ya benzeme çabası iken, peygamberin gayesi ise bütün âlemin düzeninin devamlılığını ve insanların maslahatını sağlamaktır. Peygamberler bu konuda yöntem olarak teşvik, korkutma ve hayal ettirme gibi usulleri kullanmaktadır. Özellikle peygamberliğin âlemin düzeni için gerekli olduğunu ifade eden müellif, onların elde ettikleri bilgileri insanların seviyelerine göre sembollerle açıklamalarıyla anlaşılabilirliğini, insanları ibadete teşvik etmelerinin ise onların zihinlerinde karşılıklarını hayal ettirmeleriyle mümkün olacağını

belirtmektedir.¹⁰⁵ Şehristânî'nin bu ifadelerinde İbn Sînâ'nın peygamberlik anlayışının etkisi olduğu söylenebilir.¹⁰⁶ Bu durum özellikle Şehristânî'nin peygamberin amelî felsefe konusunda etkili olduğu ifadelerinde yerini bulmaktadır.

Şehristânî'nin *el-Milel*'de felsefe ve din arasında bağ kurmaya çalıştığı bazı araştırmacılar tarafından dile getirilmiş, özellikle de onun din ve felsefenin aynı kaynaktan geldiği görüşünü benimsendiği söylenmiştir.¹⁰⁷ Şehristânî'nin felsefe ve din arasında kurmak istediği bağa dikkat çeken Sami en-Neşşâr, onun bu tutumunu eleştirmektedir. en-Neşşâr'a göre, felsefe ve dinin arasında başından itibaren var olan çatışmasının neticesinde felsefenin kendine meşru zemin araması, Kindî'nin felsefeyi ikame etme mücadelesi, Âmirî'de ki felsefe ve Fârâbî'de ki felsefe din uzlaştırması hepsi bir mücadelenin ürünüydü. en-Neşşâr, Şehristânî'nin, yaşadığı döneme kadar ki felsefenin İslâm dünyasında var olma uğraşına yer vermemesi, bütün bunları görmezden gelerek aktardığı felsefe ve din ilişkisini yadırgamaktadır.¹⁰⁸

Şehristânî din ve felsefenin ilgilendiği konuların ortaklığına da değinmektedir. Bu konuda Şehristânî'nin ifadeleri Kindî'nin görüşlerini çağrıştırmaktadır. Kindî felsefe-din ilişkisi bağlamında şöyle demektedir:

... İlâhiyat, vahdaniyet ve ahlâk bilgisi; hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgiler varlığın hakikatının bilgisi (felsefe) çerçevesine girer...¹⁰⁹

¹⁰⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 367.

¹⁰⁶ Şehristânî'nin Peygamberlik anlayışı ve İbn Sînâ'dan etkilendiğine dair, bkz. Fazlurrahman, *Prophecy in İslâm: Philosophy and Orthodoxy*, George Allen & Unwin Ltd, London 1958, s. 99-101. Ayrıca Şehristânî'nin peygamberlik için özet olarak söylediği sözlerin İbn Sînâ'nın peygamberlik anlayışı ve gerekliliğinin benzerliği için bkz. Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, Milli Eğitim Bakanlığı, 1995 ve Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları, Bursa 2000.

¹⁰⁷ Şehristânî'nin din ve felsefenin aynı kaynaktan geldiği görüşünde olduğunu savunanlar, onun hakkında genelleme yaparak bu ifadeyi kullanmaktadırlar. Kanaatimizce bu görüş doğru değildir. *el-Milel*'de yazarı bazı filozofların hikmetlerini Mişkâtü'n-nübüvve'den aldıklarını, amelî hikmet konusunda peygamber ve filozofların benzer şeyleri söylemiş olmaları, felsefe ve dinin aynı kaynaktan olduğu fikrine yeterli bir neden olamaz. Zira o, kitabında yaptığı tasnifte din ehlinin nazil olan bir kitaba (vahye) dayandıkları, felâsifinin ise düşüncelerinin kaynağının aklı oldukları açık bir şekilde ifade etmektedir. Akyol, Şehristânî'nin eserlerini zikrederken, *el-Milel ve'n-Nihal* hakkında ... *eserinde din ve felsefenin bir kaynaktan çıktığını* ifade etmektedir. (Bkz. Aygün Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yayınları, s. 22.) Benzer bir düşüncüyü Ramazan Karaman'da savunmaktadır. (Bkz. Ramazan Karaman, "Bir İslâm İlimleri Klasığı Olarak eş-Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Üzerine Düşünceler" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/2, c. 7, Sy: 14, s. 68) Söz konusu iki araştırmacının ve bu fikri paylaşımların gerekçeli bir argüman sunmadan bir genelleme ile bu sözleri sarf ettikleri söylenebilir.

¹⁰⁸ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, c. 1, s. 153.

¹⁰⁹ Kindî, "Kitâb fi'l-felsefeti'l-ülâ" ve "Risâle fi'l-ibâne 'an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ ve tâ'atîhi li'llâhi teâlâ", *Kindî Felsefi Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, s. 126-131, 228-239.

Metinden de anlaşılacağı üzere Kindî, felsefenin konuları ile dinin ilgilendiği konuların ayniliğine vurgu yapmaktadır. Benzer şekilde Şehristânî de felsefenin konusu olabilecek mevzuların, şeriat ve din ashabının getirdiği her şeyin, ilmîni nübüvvet ışığından alan filozoflar indinde belirlenmiş olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁰ Fakat Şehristânî bir kayıtlama yaparak Mişkâtü'n-nübüvve'den ilmîni alan filozofların getirdiği bilgilerin bu minval üzerine olduğunu söylemektedir.

Şehristânî'nin özellikle ilk yedi filozofun görüşlerini aktarırken zikrettiği Tanrı, âlem, yaratma gibi seçici konular aynı zamanda semavî dinlerin ilgilendiği temel mesellerdir. Din ve felsefenin ilgilendiği konular arasında ortaklık bulunmakla birlikte ikisinin kendine has konuları da bulunmaktadır. Şehristânî *el-Milel*'de din ve felsefenin aynı kaynaktan geldiğine dair herhangi bir açık ifadeye yer vermemiştir. Felsefe-din ilişkisi üzerine müellifin de birkaç kere atıf yaptığı Mişkâtü'n-nübüvve konusu da önem arz etmektedir.

Felsefenin ilâhî kaynaklı olduğu konusu Müslümanlarla başlamış bir mesele olmayıp İslâm'dan önceki dönemlerde iddia edilmişti. İslâm'dan önce özellikle Yahudi âlimler bunu ısrarlı bir şekilde vurgulamışlardır. Bu görüşü savunanların başında Numenius (II. yüzyıl) gelmektedir. O, Eflâtun'un görüşlerinin Tevrat'tan alındığını, hatta Eflâtun'nun Grekçe konuşan Musa olduğunu söylemektedir. Aynı görüşte olan İamblikhos ve Philon (ö. 40) da Yunan filozofların ortaya koyduğu bilgilerin Tevrat'tan devşirme olduğu daha sonra bunların değiştirildiği ve bu şekilde insanlara aktarıldığı görüşündedir.¹¹¹

Felsefenin ilâhî kaynaklı olması meselesinin İslâm dünyasındaki serüvenine baktığımızda bu konunun filozoflardan çok felsefe tarihçilerinin gündeminde olduğu görülecektir. Bazı felsefe tarihi metinlerinde vurgulanan Mişkâtü'n-nübüvve mevzusu, söz konusu metinlerin yazarlarının, kendilerine ulaşmış felsefe geleneğinin nasıl ele alınacağına bir tasavvurunu oluşturmaktadır. Ayrıca felsefenin ilâhî kaynaklı tasavvur

¹¹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 367.

¹¹¹ İsmail Erdoğan, *a.g.m.*, s. 70.

edilmesi, Müslümanların zihninde felsefenin yer edinmesini kolaylaştırmıştır.¹¹²

Mişkâtü'n-nübüvve kavramı genelde Nur sûresinin 35. âyetinden mülhem olarak kullanılmıştır. Âyette geçen “Allah’ın göklerin ve yerin nuru olduğu” (Nur 24/35) ifadelerindeki nurun, bilgi zemininde kaynağının ilâhî olduğu ve doğrudan peygamberlikle ilişkilendirildiği söylenmektedir.¹¹³ Dolayısıyla her türlü bilginin-hikmetin bir yönüyle veyahut asıl-kaynak itibariyle ilâhî kaynaklı olduğu görüşünün bu teoriyi savunanların benimsedikleri bir ilke olduğu ifade edilebilir.

Şehristânî öncesinde Âmirî, Ebû Süleyman es-Sicistânî, Sâid el-Endelüsî gibi âlimler Mişkâtü'n-nübüvve görüşünü eserlerinde yer verdikleri bilinmektedir.¹¹⁴ Kavramın Şehristânî de ki tezahürüne baktığımızda o, çoğunlukla Mişkâtü'n-nübüvve kavramını kullanmakla birlikte, bir defaya mahsus aynı manaya gelen ve daha çok Şîî literatürde kullanılan Ma‘denî'n-nübüvve kavramını kullanmaktadır. Şîî bilginler bu kavramı, masum imamın bilgi kaynağının ilâhî menşeli olduğunu dile getirmek için kullanmaktadırlar.¹¹⁵ Şehristânî'nin aynı manaya gelen bu ifadeye yer vererek Mişkâtü'n-nübüvve'den faydalanan filozofların ve masum imamların bilgi kaynakları arasındaki benzerliğe dikkat çekmiş olmasına yorumlanabileceği gibi istifade ettiği kaynaklardan ötürü yer vermiş olması muhtemeldir.

Şehristânî, filozofların bir kısmının bilgilerini doğrudan veya dolaylı olarak Mişkâtü'n-nübüvve'den aldıklarını belirtmektedir. Thales, Anaksimenes, Empedokles ve Pythagoras'ın görüşlerini aktardığı yerde bunu açıkça ifade etmektedir. Tezin ikinci bölümünde ilgili filozofların görüşlerinin anlatıldığı kısımda, Şehristânî'nin konu hakkındaki görüşlerinin değerlendirmesine yer verilecektir.

Şehristânî, özellikle bu kavrama hikmetin yedi sütunu filozoflarını anlatırken atıf yapmaktadır. Hoca talebe ilişkileri çerçevesinde hikmetin yedi sütununu, bir şekilde Mişkâtü'n-nübüvve ile bağdaştırmaktadır. Bunu yaparken asıl olarak hikmetin, ilk yedi

¹¹² Hikmet Yaman, “Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslâm Felsefe Tarihinin Mâhiyeti ve Dini Muhtevası Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51: 1(2010), s. 199.

¹¹³ Eşref Altaş, “Fî Zuhûri'l-Felsefe: İslâm’ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü'n-Nübüvve Teorisi”, *İÜİFD*, Sy: 31, (2014), s. 24.

¹¹⁴ İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 35-57.

¹¹⁵ Eşref Altaş, *a.g.m.*, s. 25.

filozofunda kesintisiz olarak devam ettiğini ortaya koymaya çabaladığına yorumlanabilir. Thales'in görüşlerini aktarırken onun hikmetini Mişkâtü'n-nübüvve'den aldığını, Anaksagoras'ın onun etkisinde olduğunu, Anaksimenes'in görüşlerini peygamberlik kandilinden, Empedokles'in hikmetlerini Hz. Lokman'dan aldığını, Pythagoras'ın Hz. Süleyman'a gidip geldiğini hikmetini ondan öğrendiğini, Pythagoras'ın Sokrates'in hocası olduğunu ve en son olarak Eflâtun'unun bilgilerini Sokrates'ten aldığını nakletmektedir. Görüldüğü üzere hikmetin yedi sütunu başlığı altında zikrettiği filozofların hepsi ile Mişkâtü'n-nübüvve arasında doğrudan veya dolaylı bir ilişki kurmaktadır.

Müellif, Müteâhhirûn dönemi filozoflarının görüşlerini anlatırken Mişkâtü'n-nübüvve faydalandıklarına dair herhangi bir ifade kullanmamıştır. Aksine onların, Müttekaddimûn (Kadîm) dönemi filozoflarının görüşlerine tâbi olmadıklarını ifade ederek, zımnen onların bu tutumlarını eleştirmektedir. Şehristânî'nin dolaylı olarak onları ve Aristo'yu, devam eden hikmet geleneğini sapmaya uğratmakla suçladığı ve bu sapmanın failleri olarak gördüğü söylenebilir.

III. FİLOZOFLAR VE EKOLLER

Şehristânî *el-Milel ve'n-Nihal*'de, felâsife bölümü altında çok sayıda filozofa yer vermekte, bütün isimleri kapsayacak şekilde “Hukemâ”¹¹⁶ kavramını kullanmaktadır. Şehristânî'nin zikrettiği bu isimler arasında hem klasik dönemde hem de modern dönemde filozof oldukları üzerine ittifak edilen isimler çoğunlukta olmakla birlikte, sadece Şehristânî'nin filozof/hakîm dediği kimseler de bulunmaktadır. Ayrıca felsefe geleneğinde filozof olarak önemli bir konumda olan bazı filozofları da zikretmemektedir. Müellif, modern dönemde felsefî yönlerinden ziyade bilimsel çalışmaları ile bilinen bilim

¹¹⁶ Şehristânî, *el-Milel*'de “Hukemâ” kavramını genel olarak kullanmakla birlikte İslâm filozofları için Hukemâu'l-İslâm tâbirini kullanmayıp, Felâsifetu'l-İslâm tâbirini kullandığı görülmektedir. Griffel'in belirttiğine göre, Gazzâlî öncesi dönemde filozoflar çoğunlukla “hukemâ” kavramıyla ile tanınmaktaydılar. Gazzâlî'nin eleştirilerinin ardından felsefe kelimesi, daha önce İslâm geleneğinde var olan felsefî faaliyet için kullanılırken, onun eleştirilerinden sonra İbn Sînâ felsefesi için kullanılmıştır. Aynı şekilde el-felâsife kelimeside İbn Sînâ görüşlerini benimseyen takipçileri için kullanılmıştır. (Bkz. Frank Griffel, “İsmâ'îlîte Critique of Ibn Sînâ al-Shahrastânî's Wrestling Match with the Philosophers”, *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, ed. Khaled el-Rouayeb-Sabine Schmidtke, Oxford University Press, 2017, s. 212.) Şehristânî'de muhtemelen hakim olan bu anlayış doğrultusunda Müslüman filozoflardan bahsederken onları Felâsifetu'l-İslâm tabirini kullanarak yer vermiştir.

insanı, şair, zâhit (nüssâk) ve siyaset adamlarını da hukemâdan sayması üzerinde durulması gereken önemli bir husustur.

A. Filozof Sınıflandırmasında Yöntem

el-Milel müellifinin, felsefe tanımına yer verirken onun kendine özgü bir tanım yapmadığını bununla birlikte felsefeyi “hikmet sevgisi” olarak zikrettiği belirtilmişti. Şehristânî'nin felsefe tasavvuru, onun felsefi faaliyeti gerçekleştirecek olan kişileri nasıl tanımlayacağını da şekillendirecektir. Bu başlık altında öncelikle feylesofların taksimi üzerinde durulup ardından Şehristânî'nin hakîm/filozof olarak nitelendirdiği kişiler ele alınacaktır.

Şehristânî öncelikle, Gazzâlî'nin ilk dönem filozoflarını gruplandığı ayrımına benzer şekilde felâsifeye genel olarak bir taksimde yer vermektedir. Fakat Şehristânî'nin tasnifi bilgiyi elde etme yöntemlerinden olan akıl ve duyuları kabul veya reddi, Hz. Muhammed'in peygamberliğini benimseme çerçevesinde şekillenmektedir. Buna göre sıralamada sadece felsefeciler değil aynı zamanda din mensupları da yer almaktadır. Dolayısıyla bu sınıflandırma sadece filozoflara hasredilmiş olmayıp, müellifin epistemolojik mülâhazalarla gittikçe dinî gerekçe ve nübüvvetin kabulü temeline dayanmaktadır. Onun yaptığı tasnifi, şu şekilde sıralanmaktadır:

- 1- Sofistler (السوفسطائية/es-Sûfestâiyye): Duyulardan ve akıldan gelen hiçbir bilgiyi kabul etmeyenler. Bu grup Antikçağ'da bilinen belli başlı filozoflar olabileceği gibi bilginin elde edilmesi konusunda belli bir tavır içinde olan genel kişiler de olabilir. Yunan felsefe tarihini aktaran Şehristânî, Sûfestâiyye'den hiçbir şekilde bahsetmemektedir.
- 2- Tabîyyûn (الطبيعية/et-Tabî'yye): Yazara göre bunlar, aklın verilerini kabul etmeyip sadece duyulardan gelen verileri kabul eden gruptur. Şehristânî Mu'tezile'den bazılarının Tabîyyûn'dan etkilendiklerini ifade etmekle birlikte bunların kim oldukları konusuna ve herhangi bir filozof ismine yer vermemektedir.

- 3- Dehrî filozoflar (الفلاسفة الدهرية): Şehristânî'nin dehrî filozof dediği bu grup, hem akıl hem de duyu verilerini kabul etmekle birlikte herhangi bir dinin hükümlerini kabul etmeyen bir topluluk olarak düşünülmektedir.
- 4- Sâbiîler: Bu grup duyuları, akli ve hadleri kabul etmekle birlikte İslâm'ı kabul etmeyenlerdir. Sâbiîler'in bir önceki gruptan farkı şudur: Dehrî filozoflar herhangi bir dinin şeriatını kabul etmezken, onlar İslâm dininin hükümlerini kabul etmemektedirler. Müellif, burada Sâbiîler hakkında kısa bilgiler vermiş, ancak daha sonra onları geniş bir şekilde yer vererek görüşlerini aktarmaktadır. Bu bağlamda dikkat çeken bir husus müellifin onları akli kazanımları ön plana çıkartan ve felsefi yönünden güçlü ilişkilerinin olduğunu ifade eden tanıtıcı bilgiler vermesidir. Muhtemelen Sâbiîler'in yaşadıkları coğrafyadan ötürü Yunan felsefesinin etkisinde kalmışlar, nitekim bazı âlimlerin belirttiğine göre Harrânîler'in (Şehristânî'ye göre Sâbiîler'den bir grup) âlem ve fizik olayları konusundaki düşünceleri Aristo'nun *Fizika*'sında ki fikirleriyle aynıdır.¹¹⁷
- 5- Mecûsiler, Yahudiler, Hıristiyanlar: Bunlar yukarıda zikredilen bilgi kaynaklarını (akıl, duyu) ve tâbii oldukları dinin hadlerini kabul eden ama Hz. Muhammed'in şeriatını kabul etmeyenlerdir. Şehristânî'nin bu grupta zikrettiği toplulukların bir önceki gruptan farkları yalnızca tâbi oldukları din olmaktadır.
- 6- Müslümanlar: Yukarıda zikredilen bilgi kaynaklarını, İslâm'ı ve Hz. Muhammed'in şeriatını kabul edenlerdir.¹¹⁸

Yukarıdaki tasnifte ilk üç sırada olanlar, ilk bakışta birbirinden ayrı gruplar gibi görünse de müellif bunları felâsife içinde değerlendirmektedir. Zira Şehristânî, eserinin birçok yerinde Tabîyyûn'un ve Dehrî filozofların felâsife çatısının altında işlediği paragraflar mevcuttur.¹¹⁹ Dolayısıyla bu gruplar, bilginin kaynakları konusunda farklı görüşlere sahip olan felsefi fırkalardır. Bunlarla birlikte Şehristânî'nin mutlak olarak herhangi bir sınıflandırmaya dâhil etmediği fakat kitabında bazı atıflarda bulunduğu bir diğer grup da, el-felâsifetü'l-ilâhiyyûn'dur (Metafizikçi filozoflar/الإلهيون). Bunların kim olduğuna dair herhangi bir isim zikretmese de Gazzâlî'nin meşhur literatüründe bunlar; Sokrates, Eflâtun, Aristo ve onların Müslüman takipçileri Fârâbî ve

¹¹⁷ Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 52.

¹¹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 288-9.

¹¹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 24, 49, 50, 65, 66, 289.

İbn Sînâ olmalıdır. Fakat Şehristânî, ilk üç grupta isim zikretmediği gibi metafizikçi filozoflar kısmında da herhangi bir isim zikretmemektedir. Şehristânî'ye göre el-felâsifetü'l-ilâhiyyûn, duyular âleminin ötesini düşünebilen, akılları kemale ulaştığında âlemin bir başı ve sonu olduğuna inanan, insanın akıbetinin bilgileri çerçevesinde şekillendiği ve mutluluğa sadece akılla ulaşabileceğini sanan kimselerdir. Müellifin belirttiğine göre bunlar sonunda mutsuz olacaktır. Zira şerîatı, hükümleri ve İslâm'ı kabul etmeyen bu grup, dini vecibelerin avam tabakası için geçerli olduğu kanaatindedir. *el-Milel* müellifine göre bunlar, haram ve helal gibi hükümlerin yararını dünyanın imarı için belirlenmiş kurallardan ibaret görmekte olup, ahiretin halleri ile ilgili, cennetteki lezzetlerin ve cehennemde varsayılan azap verici cezaların ulvî âlemde bulunmadığını, bunların halkın tabiatına uygun bir şekilde ifade edilmiş tasavvurlardan ibaret olduğunu söyleyen kişilerdir.¹²⁰

Müellifin el-felâsifetü'l-ilâhiyyûn için serdettiği yukarıdaki cümleler Gazzâlî'de de benzer şekilde geçmektedir. Söz konusu meselelere binaen Gazzâlî filozofların küfür akidelerini benimsediklerini söylemektedir. Bununla birlikte ilâhiyatçı filozofların Şehristânî'nin düşüncesindeki yerinin tespiti konusunda ciddi şüpheler barındırmaktadır. Müellif İslâm filozoflarını herhangi bir görüşüne dayanarak tekfir edici söz kullanmadığını daha önce belirtmişti. Fakat Gazzâlî'nin terimleriyle, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metafizikçi filozoflara (Eflâtun, Aristo) tâbi oldukları, Şehristânî'nin İslâm filozoflarını kategorik olarak Rum ve Kadîm dönemi filozoflarından olan Aristo'nun takipçileri olarak zikretmiş olması, dolaylı olarak onları İslâm dairesinden çıkardığı anlamına gelmektedir. Eserinin bir başka yerinde de mutlak olarak felâsifenin, nübüvveti inkâr ettiklerini söylemektedir.¹²¹ Şehristânî'nin *el-Milel*'de İslâm filozoflarına eserinin nihâl bölümünde, felâsife başlığı altında yer vermiş olmasının, metnin bu şekilde yorumlanmasına imkân verdiği söylenebilir.

¹²⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 287-9. Şehristânî başka eserlerinde de atıf yaptığı "الفلاسفة الإلهيون" gurubu hakkında herhangi bir bilgi vermeden sadece görüşlerini aktarmaktadır (Bkz. Şehristânî, *Nihayeti'l-ikdam*, s. 127, 159.). Müellif el-felâsifetü'l-ilâhiyyûn hakkında serdettiği ifadeler benzer bir şekilde daha önce Gazzâlî tarafından da dile getirildiği bilinmektedir. (Bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınları, Altıncı Basım, İstanbul 2014, s. 2.)

¹²¹ Müellif, İslâm filozoflarını anlattığı bölümde peygamberliğin anlamına ve gerekliliğine dair İbn Sînâ'nın görüşlerini aktarırken, onların nübüvveti inkâr ettiklerine dair herhangi bir hüküm vermemektedir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 597-601. Ayrıca ilgili bölümün İbn Sînâ'nın eseriyle karşılaştırılması için bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Macid Fahri, Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985, s. 337-343.

Yukarıdaki tasnifte görüldüğü üzere Şehristânî genel olarak felsefecileri de kapsayacak şekilde bir sınıflandırma yapmaktadır. Felâsife bölümünde ise müellif, özel olarak kendine özgü bir şekilde sadece filozofları içeren yeni bir tasnif yapmaktadır.

Bu doğrultuda Şehristânî filozof taksimini şu şekilde yapmaktadır:

- A- Hint filozofları (حكماء الهند)
- B- Arap filozofları (حكماء العرب)
- C- Yunan filozofları (حكماء الروم)

Yukarıdaki sınıflandırmaya daha detaylı baktığımızda;

Hint filozofları: Şehristânî, Hint'lilerin büyük bir topluluk olduklarını ve farklı görüşleri benimsediklerini aktarmaktadır. Berâhîmiyye-Hint filozofları olarak zikrettiği bu grubun ayırt edici özelliği nübüvveti inkâr etmeleridir.¹²² Ancak içinde amel ve bilgi açısından Yunan filozoflarının yolunu takip eden bir grubun da olduğunu ifade etmektedir. Şehristânî, Pythagoras'dan hikmet öğrenen Kâlânûs adında bir talebesinin Hindistan'a gidip Pythagoras düşüncesini yaydığını söylemektedir.¹²³ Şehristânî'nin dile getirdiği Yunanlı filozofların yolunu takip edenlerin bu filozofun takipçileri olmaları muhtemeldir. Müellif devamında Kâlânûs'un hikmetlerinden faydalanan Brahmanın (برخمين) isimli bir öğrencisinin olduğundan, hocasından sonra onun yerini devraldığını ve onun öğretilerinin Hintlilerin fikir dünyalarında yer edindiğinden bahsetmektedir. *el-Milel* yazarının verdiği bilgilere göre Hint hukemâsı Brahmanın'ın ölümünden sonra çeşitli fraksiyonlara ayrılmıştır.¹²⁴ Büyük İskender Hindistan seferi sırasında Hint

¹²² Birçok İslâm kaynaklarında geçen Berâhîme grubunun kimler olduklarına dair birbirinden farklı görüşler söz konusudur. Bu farklı görüşler modern araştırmacıların onların kimliklerini tespit etmede çeşitli iddialar ortaya atmalarına neden olmuştur. Bu konudaki genel bilgilere ve özel olarak Şehristânî'nin zikrettiği Berâhîme'nin kimler olduğuna dair bkz. Norman Calder, "The Barahima: Literary Construct and Historical Reality", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 57, No. 1, In Honour of J. E. Wansbrough (1994), s. 40-51.

¹²³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 730.

¹²⁴ R. Adrados Hint felsefesini, başlangıcından sonuna kadar dini bir çerçevede, bir bütün olarak insanların kurtuluşunu Brahma'ya girme çabasına yorumlamaya ve içerisinde yaşadığımız âlemden uzak bir hüviyete sahip olduğunu, Grek felsefesini ise aksine, temelde rasyonalite ve bilim çerçevesinde, bu dünyadaki insanın yaşamı ile ilgili olarak görmektedir. O, Hint ve Grek felsefesini birbirlerini etkileme ve ödünç alma konusuna değinmeden, birçok konuda bu iki felsefenin benzerlik ve farklılıklarına değinmektedir. Bkz. Francisco R. Adrados, "Indian and Greek Philosophy," *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 58/59, Diamond Jubilee Volume (1977-78), s. 1-8.

hukemâsı ile ilmi münakaşa yapacak bir filozof göndermiştir ve bu münazaralar hakkındaki bilgiler Aristo'nun kitaplarında yer aldığından bahsetmektedir.¹²⁵

Arap filozofları: Şehristânî herhangi bir şahıs ismi söylemeden bunların sayısının az olduğunu ve bazen nübüvveti kabul ettiklerini nakletmektedir. Onların millet olarak Hintlilere benzerliğine dayanarak her iki toplumunda eşyanın özelliklerine ve mâhiyetlerine göre hükmetmelerinin tabiatlarından kaynaklı olduğunu söylemektedir. Bunların düşüncelerinin çoğunun tabii belirişler ve fikrin anlık olarak ortaya çıkması suretiyle oluştuğunu dile getirmektedir. Kutluer'e göre Şehristânî'nin zikrettiği bu filozoflar Câhiliyye bilgeleridir.¹²⁶ Fakat Şehristânî nihâl bölümünde Câhiliyye dönemi Araplarının bazı görüşlerinden ve şairlerinden bahsetmiş olmasına rağmen, onların bilgelerine/hukemâsına dair herhangi bir görüş nakletmemektedir. Dolayısıyla Arap filozoflardan kastının ne olduğu ve bunların kimler olduğu müphemdir.¹²⁷

Yunan (Rum) filozofları: Şehristânî, bu grubu ikiye ayırmakta ve esasında kitabında geniş bir şekilde bunlar üzerinde durmaktadır;

1- Kudemâ/Kadîm (القدماء):¹²⁸ Hikmetin yedi sütunu ve onların takipçileri olan Usûl Filozofları.

2- Müteahhirûn (المتأخرين): i-Meşşâîler (المشأؤون), ii- Ashabü'r-revak (أصحاب الرواق), iii- Ashâbü Aristûtâlis (أصحاب أرسطوطاليس), iv- Hükemâ'u-l'acem (حکماء العجم) İslâm filozofları.

Bu grup, müellifin felâsife bölümünde geniş bir biçimde üzerinde durduğu gruptur. Öncelikle o, Yunan filozoflarını umumi bir şekilde Kadîm ve Müteahhirûn diye ikiye ayırmaktadır. Şehristânî'nin Kadîm-Müteahhirûn tasnifinin kendine has bir ayırım

¹²⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 731-2.

¹²⁶ İlhan Kutluer, "Hikmet" *DİA*, c. XVII, İstanbul 1998, s. 503-511.

¹²⁷ Bazı kaynaklarda geçen Hukemâü'l-Arap tabiri altında Câhiliye dönemi Kus b. Sâide, Eksem b. Sayfî gibi şairler zikredilmektedir. Bu eserlerde kullanılan Arap hukemâsı mutlak olarak filozofluk açısından değil, ağırlıklı olarak onların edebiyatçı (şair) ve bilge yönlerine nisbetle kullanılmıştır. Dolayısıyla kullanılan kavramda aynılık arz etse de en azından Şehristânî'nin bunları kastettiğine işaret açık bir delil yoktur. (Bkz. Mustafa Abdürrazık, *Temhid li-tarihi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 1944, s. 105-109 ve Abdullah Abdülcebbar-Muhammed Abdülmün'im Hafacî, *Kıssatü'l-edeb fi'l-Hicaz fi'l-asri'l-cahili*, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire 1980, s. 308-309.)

¹²⁸ Şehristânî ilk olarak "Kudemâ" olarak bahsettiği filozofları ara sıra "Mutekaddimûn" olarak atıf yapmaktadır. Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki, Şehristânî'nin kullandığı Mutekaddimûn-Müteahhirûn kavramları zamansal bir ayırımdan çok filozofların felsefî anlayışı barındırmaktadır. el-Hukemâu's-Seb'a ve Usûl Filozofları'nı Mutekaddimûn olarak gören Şehristânî Aristo takipçilerini ve İslâm filozoflarını Müteahhirûn olarak görmektedir. Griffel, Beyhakî'nin *Tetimmetü Sivânî'l-hikme* eserine dayanarak, Mutekaddimûn'un Antikçağ filozoflar, Grek filozofları olduğunu, Müteahhirûn'un tâbirini de Arapça yazarın (İslâm filozofları) hicri beşinci yüzyılın ikinci yarısına kadarki dönemin filozoflarını barındırdığını söylemektedir (Bkz. Frank Griffel, *a.g.m.*, s. 210). Fakat *el-Milel* yazarının filozofları Mutekaddimûn-Müteahhirûn ayırımında belirleyici unsur Aristo olmaktadır.

olduğu ve bu ayrımın zamansal bir ayrımdan çok görüş farklılığı üzerine inşa edildiği söylenebilir. Çünkü *el-Milel*'de Usûl Filozofları'nı anlatırken onların öncekilere yani (Kadîm) el-Hukemâu's-Seb'a'ya tâbi olduklarını vurgulamaktadır. Ancak bunların arasında el-Hukemâu's-Seb'a'dan daha önce yaşamış olan şairler ve Aristo'dan sonra yaşamış bazı isimler vardır. Dolayısıyla onlara zamansal olarak ittiba etmeleri söz konusu olamaz. Bu nedenle buradaki ittibadan kasıt onların fikir ve felsefî tutumundan kaynaklanmaktadır. Şehristânî filozofları ele alırken ne tasniflendirmede ne de filozofların felsefî görüşlerini aktarırken kronolojik sırayı sıkı bir şekilde takip etmektedir. Dolayısıyla Şehristânî'nin filozof taksiminin zamansal ayrımdan ziyade felsefî bir tutuma dayalı tasnif olduğu söylenebilir.

Kadîm grubu altında Şehristânî, farklı kişileri zikretmektedir. Öncelikle hikmetin yedi sütunu olarak Thales, Anaksagoras, Anaksimenes, Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Eflâtun'a yer vermekte, bunların el-Hukemâu's-Seb'a olduğunu özel bir vasıfla nitelendirmektedir. Felsefe tarihinde hikmetin sütunları, yedi bilge ve benzeri terimler altında farklı düşünürleri barındıran listeler yapılmıştır. Dolayısıyla hikmetin yedi sütunu kavramının kullanımı ilk olarak Şehristânî ile başlamamıştır.

Felsefe tarihinde belli başlı bilgelerin özel olarak yer aldığı bilgisi Platon'un eserinde geçmektedir. Platon, *Protagoras* diyalogunda, Lakedaimonluların felsefî konuşmalarını methederek ve onların eğitiminin felsefe anlayışına dayandığını belirterek bunların arasında yedi kişinin ismini ve birkaç sözlerini aktarmıştır.¹²⁹ Felsefe tarihinde yedi bilge olarak meşhur olan bu kişiler, daha sonra belli bir ahlâk anlayışının öncülleri olarak bilinen, düşüncelerini birer özdeyiş şeklinde ifade eden milattan önce altıncı yüzyılda yaşamış kimseler olarak geçmektedir. Diogenes Laertius'un aktardığına göre bunlar; Thales, Solon, Periander, Cleobulus, Chilon, Bias ve Pittacus gibi bilgilerden oluşmaktadır. Ayrıca Diogenes, bunların yanında kimilerine göre Anacharsis, Myson, Pherecydes, Epimenides, Pisistratus'un da bu bilgilerden olduğunu ifade etmektedir.¹³⁰

İslâm dünyasında hikmetin yedi sütunundan bahseden Bîrûnî (ö. 453/1061)

¹²⁹ Platon, *Diyaloglar*, çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kitapevi, Birinci Basım, İstanbul 1986, c. 2, s. 155-6.

¹³⁰ Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, translated by R.D. Hicks, Vol. 1, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts London England, s. 15.

yukarıdaki bilgeleri memleketlerine göre zikretmektedir. Bîrûnî'nin dile getirdiği bilgiler arasında Atinalı Solon, Pireneli Bias, Korintli Periander, Miletli Thales, Lacedaemonlu Chilon, Lesposlu Pittacus ve Lindoslu Cleobulus yer almaktadır.¹³¹ Bîrûnî'nin kitabında yer verdiği isimler Laertius'un listesiyle tam uyuşmakta fakat Platon'un yedi bilge arasında saydığı Kheneli Myson'una ismine rastlanmamaktadır. Dolayısıyla hikmetin yedi sütunu diyebileceğimiz kişiler yazarların listelerine göre farklılık gösterebilmektedir.

Bazı İslâm âlimlerinin hikmetin beşli isme yer verdiği görülmektedir. Bu konuda Âmirî'nin yaptığı hikmetin beşli tasnifinden söz edilebilir. Âmirî hikmetin beşli grubunda Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Eflâtun ve Aristo'yu zikretmektedir. Ayrıca Sâid el-Endelüsî de bu isimlere yer vermekte fakat o, hikmetin beşli sütunundan bahsetmeksizin bu isimleri Yunanlıların beş büyük filozofu olarak tanıtmaktadır.¹³²

Şehristânî hikmetin yedili tasnifini tercih etmekte, fakat farklı filozofları yer vermektedir. Esasında o, sadece tâbir olarak el-Hukemâu's-Seb'a'yı tercih etmektedir. Zira müellif, ne Eflâtun'u ne de İslâm dünyasında bahsedilen filozofları zikretmiştir. Bununla birlikte onun Bîrûnî ile ortak olarak yer verdiği tek filozof, Thales'tir. Bîrûnî'nin listesinde adı geçen Solon'u ise Şehristânî, yedi filozof arasında saymamakta, onu Usûl Filozofları arasında şair filozof olarak bahsetmektedir. Şehristânî'nin yer verdiği yedi filozofun beşli tasnifini yapan Âmirî ile kıyasladığımızda, kişilerin çoğunu kapsamakla birlikte, Aristo'yu dâhil etmediği özellikle dikkat çekmekte, bunun yerine Âmirî'nin listesinde yer alamayan Thales, Anaksagoras ve Anaksimenes'i zikretmektedir. Hikmetin yedili ya da beşli sütununda yer alan isimler görüldüğü üzere listeyi yapan kişiye göre değişmektedir. Daha sonraki kaynakların Âmirî'nin takipçileri olduğunu, yani hikmetin beşli tasnifine yer verdiklerini görülmektedir.¹³³

Şehristânî'nin ortaya koyduğu hikmetin yedi sütunu seçimi, her ne kadar kendi

¹³¹ Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Tahkîku Mâ Li'l-Hind*, trc. Kıvameddin Burslan, Yayına Haz. Ali İhsan Yitik, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015, s. 11.

¹³² Âmirî, *el-Emed ale'l-ebed*, s. 34. Ayrıca bkz. Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 79.

¹³³ Bkz. Şemsüddîn eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh (Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri)*, çev. Eşref Altaş, TYEKB Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2015, s. 96. On yedinci yüzyılın önemli İslâm filozofu olan Molla Sadra *el-Esfârü'l'erba'a* eserinde “ الفلاسفة الأساطين الاقدمون / الحكماء المتقدمين ” gibi ibarelerle atıf yaparken zikrettiği isimler arasında Aristo'ya yer vermediği dikkat çekmektedir. (Sadrüddîn Muhammed eş-Şirâzî, *el-Hikmetü'l-müte'aliye fi'l-esfari'l aklîyyeti'l'erba'a*, thk. Rızâ Lütfî, Menşuratu Mustafevi, İkinci Basım, Kum 1386.)

tercihi olduğu izlenimi verse de Altheim'e göre meşhur olan bu isimler, Şehristânî'nin de kaynak olarak kullandığı Porphyrius'a dayanmaktadır.¹³⁴ Muhtemelen Şehristânî, Porphyrius'un yedi filozof olarak bahsettiği kişileri yani el-Hukemâu's-Seb'a filozoflarını ondan almıştır.

Şehristânî, Mutekaddimûn filozofları takip edenler, onların yöntemlerini benimseyenler anlamında "el-Hukemâu'l-Usûl" (الحكماء الاصول) başlığı altında bir başka filozof grubundan da bahsetmektedir. Ancak bir bütün olarak *el-Milel* müellifinin bunlara, hangi ortak özelliklerine göre yer verdiği belli değildir. O, bu grupta filozoflarla birlikte şairler, bilim insanları, filozof ekolleri gibi farklı konumdaki kişileri de yer ayırmaktadır. Müellifin bu bölümde farklı kişilere yer vermiş olması, aslında onun filozof/hakîm tasavvurunun bir neticesidir. Zira Şehristânî'nin farklı yönleri ile bilinen bu kişileri/grupları ayırt etmeksizin "el-Hukemâu'l-Usûl" başlığı altında zikretmesinin sebebi hakîm niteliğini sadece felsefe ile iştigal edenlere ait bir vasıf olarak görmemesinden aksine şairlerin ve zahitlerin de kavillerinin felsefî bilgi mâhiyetinde olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır.

Müteahhirûn filozofları, müellif bu grup altında Meşşâîler, Aristotelesçiler ve Acem filozoflarını zikretmiş olsa da aslında hepsi de Aristo'nun takipçileri olup ayrı gruplar değildir. Revâkıyyûn'u da (Stoacılar) Müteahhirûn'dan sayan müellif, onları özel olarak işlememektedir. Onun bu gruplar hakkındaki düşünceleri ehemmiyet arz etmektedir.

Şehristânî, Meşşâiiyyûn'un kimler olduğu konusunda herhangi bir isim vermeksizin, Akademya filozofları başlığı altında bunları genel olarak tarif etmektedir.¹³⁵ Asıl olarak Eflâtun'un yürüyerek ders verdiğini ve bu yöntemi talebesi olan Aristo'nun devam ettirdiğini söylemektedir. Fakat bunlara Meşşâî denilmediğini, mutlak manada Meşşâîlerin Lykeion (Aristo'nun okulu/lise) mensupları olduğunu zikretmektedir.¹³⁶ Günümüzde Meşşâîler denildiğinde genel olarak Aristo takipçileri ve İslâm filozofları

¹³⁴ Bkz. Franz Altheim-Ruth Stiel, "New Fragments of Greek Philosophers: Empedocles, Democritus, Theophrastus in Arabic Translation", *Islamic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2000, c. 110, s. 187-201.

¹³⁵ Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s. 59.

¹³⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 424.

kastedilmekte, fakat Şehristânî her ne kadar İslâm filozoflarını Aristo takipçileri olarak görüyorsa da onları Meşşâî kavramı altında nitelendirmemektedir.

Müellifin Müteahhirûn grubunda zikrettiği başka bir topluluk da, İslâm dünyasında “Ashabü’r-revak”, “Ashabü'l-üstuvane”, “Ashabü'l-mezâl” olarak farklı isimlerle bilinen, Stoacılar’dır. Şehristânî ilk olarak Ashabü’r-revak terimini kullanarak bu grubu Müteahhirûn filozoflarından saymaktadır. Fakat Mütahhirun bölümünde onları yer vermediği gibi herhangi bir görüşlerine de atıf yapmamaktadır. Usûl Filozofları bölümünde ise Hukemâu ehlü'l-Mezâl (حکماء أهل المظال) şeklinde farklı bir terim kullanarak yer vermektedir. Şehristânî bunların gölgelik ehli olduklarını aktarmakta, Hirisippos ve Zenon’un bu gruptan olduğunu belirtmektedir.¹³⁷ Bu grupta yer alan Zenon’un kimliği hakkında çok az bilgi vermekte, sadece hocaları Eflâtun’dan nakil yaptığını ifade etmektedir. İslâm dünyasında sözü edilen birkaç farklı Zenon vardır.¹³⁸ Şehristânî’nin burada zikrettiği kişi muhtemelen Stoacı ekolün kurucusu olan Kittionlu Zenon’dur. Eserinin bir başka yerinde özel olarak bahsettiği büyük Zenon’un ise onun Kontus halkından olduğunu ve babasının Mnaseas (Maus) olduğunu belirtmektedir.

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere Şehristânî, Stoa’cılar hakkında net bir bilgiye sahip değildi. Müellifin ayrı kavramlar ve gruplarda onlardan bahsetmiş olması, muhtemelen onları birbirinden farklı gruplar olarak anlamasından kaynaklanmaktadır. Şehristânî’nin iki farklı terimle zikrettiği, günümüzde Stocılar olarak bilenen felsefi grubu birbirinden farklıymış gibi ele almış olması hatalı görünmektedir.

Müteahhirûn filozoflarının bir başka grubu da Şehristânî’nin ifadesiyle Ashâbü Aristûtâlis’tir. Bunların kimler olduğuna dair açıkça herhangi bir ifadeye yer vermese de sözlerinden bu grubun Aristoteles’i takip eden öğrencileri ve daha sonraki dönemlerde gelen şârihler olduğu anlaşılmaktadır. Bunların Kadîm filozoflarının görüşlerine muhalefet ettiklerini ve her konuda Aristo’nun görüşlerini benimsediklerini bildirmektedir.¹³⁹ Müellifin bu grup kapsamında zikrettiği isimlerin çoğu Yeni Eflâtuncu

¹³⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 440-441.

¹³⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bekir Karlığa, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Türk-İslâm Düşüncesi Kürsüsü, 1979, s. 246-260.

¹³⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 443.

filozoflardır.

Müteâhhirun filozofları arasında son olarak zikrettiği Acem-İslâm filozoflarının tam olarak kimlere karşılık geldiğini belirlemek zordur. Bu grubun içinde yer alan filozoflardan kimleri kastettiğinin anlaşılmasındaki güçlük, kullanmış olduğu Acem kelimesinden ve yer vermiş olduğu filozoflardan dolayıdır. Öncelikle onun, Acem ifadesiyle neyi kastetmiş olabileceği üzerine durulması gerekmektedir.

Acem kelimesi genel olarak Arapların, Arap olmayan kimseler için kullandıkları bir terimdir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, kelimenin bu manada kullanılması Şehristânî için doğru olamayacaktır. Kavramın bu şekilde yorumlanması durumunda, bir bütün olarak İslâm filozofları, Arap olmayan kişilerin oluşturduğu bir grup olacaktır. Acem kelimesini¹⁴⁰ Farslı olarak ikinci bir manaya hamlettiğimiz takdirde ise müellifin İslâm filozofları arasında zikrettiği kişilerin içerisinde Fars asıllı olanlar bulunmakla birlikte ilk Arap filozofu olarak meşhur olan Kindî'yi de zikretmesi çelişkili olacaktır. Dolayısıyla buradaki Acem kelimesini hangi manada kullandığı müphem olmakta, yer verdiği isimleri göz önünde bulundurulduğunda da onun Acem kelimesiyle Arap olmayan kişileri kastetmiş olmasının daha ağır bastığı söylenebilir. Bu konuda Şehristânî'nin özellikle vurguladığı husus Acemler içinde İslâm dini gelmeden önce felsefî bir doktrinin oluşmadığı, onların sahip olduğu felsefî bilgiler, eski dinlerin ve peygamberlerin getirdikleri öğretilerden ibarettir.¹⁴¹ Tasnifte kullanmış olduğu Acem kelimesini özel olarak İslâm filozoflarını anlattığı bölümde kullanmamış olması önemlidir. Bununla birlikte Şehristânî'nin İslâm filozoflarını neden Acem lafzı ile nitelendirdiği tam olarak bir netlik kazanmamaktadır.

Şehristânî İslâm filozofları olarak belirttiği filozofların cüz'i konularda Eflâtun'u ve Kadîm'u, genel olarak ise Aristo'nun yolunu takip ettiklerini aktarmaktadır.¹⁴² Modern dönemde İslâm felsefesini sırf Aristo takipçileri olarak gören anlayışın Şehristânî'nin bu tutumuyla paralel olduğu söylenebilir.

¹⁴⁰ Acem kelimesi için bkz. Adnan Karaismailoğlu, "Acem", *DİA*, İstanbul 1988, c. I, s. 321.

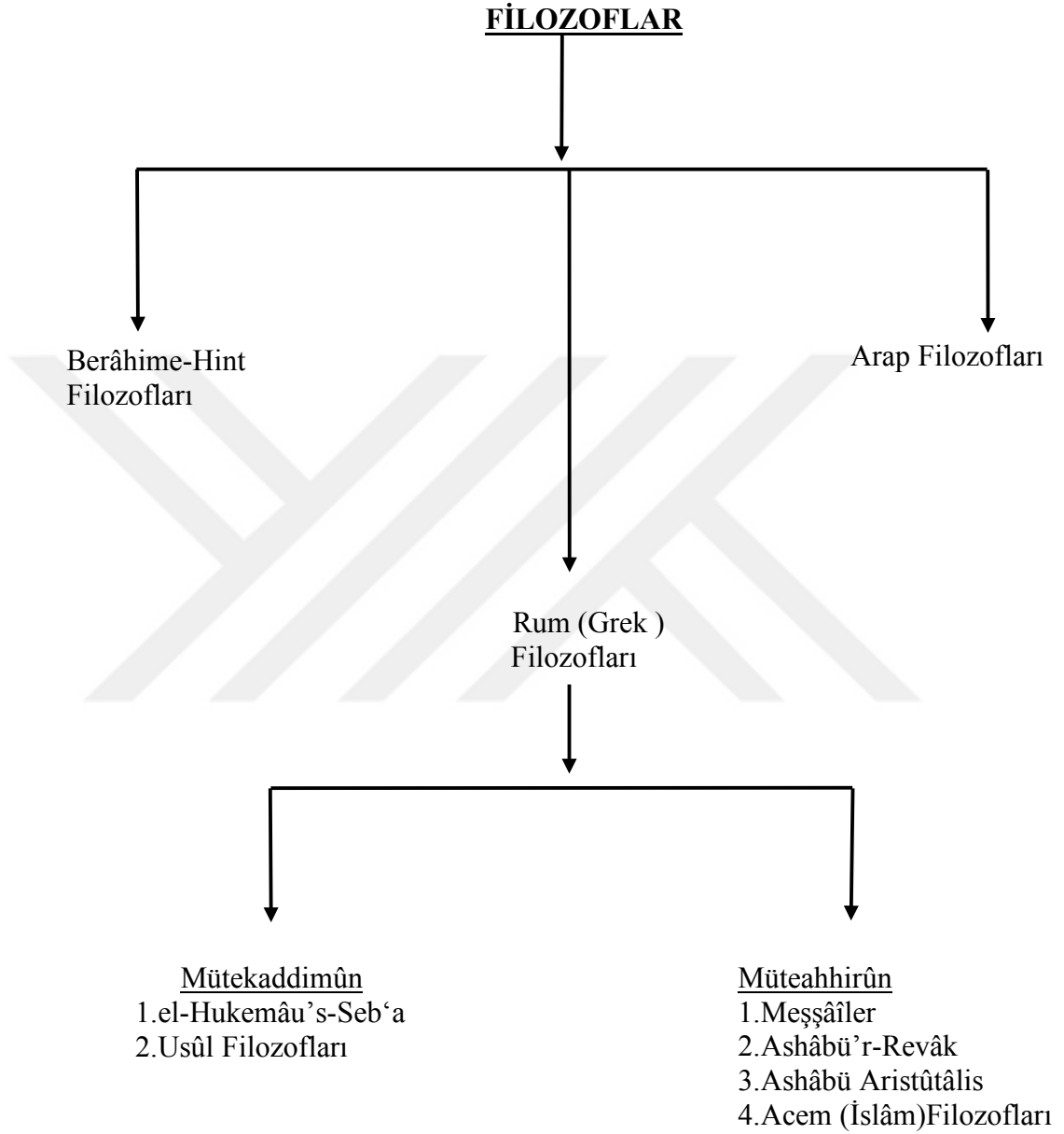
¹⁴¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 369.

¹⁴² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 526.

Şehristânî'nin yukarıda tahlilini yaptığımız filozof tasnifi, vâkıya uygun gözükmemektedir. Zira Stoacıları farklı terminoloji ile birbirinden ayrı gruplar olarak görmesi ve Müteahhirûn dönemi filozofları Meşşâî, Aristo Ashabı ve İslâm filozofları olarak tasnif etmesi kategorik olarak yanlıştır. Nitekim Aristo ve onu takip edenlere genel olarak verilen Meşşâî kavramını birbirinden ayrı ekoller olarak sunmuş olması hatalıdır. Dolayısıyla onun bu şemayı bir kurgu ile yaptığı akıllara gelmektedir.



Şema üzerinden Şehristânî'nin filozof tasnifi;



Şehristânî'nin filozof tasavvurunu ortaya koyabilmek için, değinilmesi gereken önemli bir konu da onun kullanmış olduğu hakîm kavramıdır. Müellif, *el-Milel*'de çok sayıda kişi için, herhangi bir özel ayrıma gitmeden bu sıfatı kullanmaktadır. Şehristânî öncesinde feylesûf/hakîm kavramının kimler için kullanılabileceği farklı kişilerce açıklanmıştır. Örneğin İslâm dünyasında hakîm-filozof kişiliğini belirlemeye çalışan ilk kişilerden olan Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Razî (ö. 313/925), *es-Sîretü'l-felsefiyye* adlı eserinde Sokrat prototipinde bir filozof çizmektedir. Razî de, filozofça yaşamak için hangi erdemlere ve ahlâki ilkelere sahip olunması gerektiğini belirtmiştir.¹⁴³ Benzer şekilde İbn Miskeveyh de filozof ismini almaya hak kazanmış hiçbir metafizikçi filozofun Tanrı'nın varlığını ve birliğini inkâr etmediğini ve öğretilerinin peygamberin getirdiği mesajlara aykırı olmadığını vurgulamıştır.¹⁴⁴ İbn Miskeveyh'in filozof tasavvuruna göre muvahhid bir Tanrı inancı olması ve öğretilerinin peygamberlerin öğretilerine aykırı olmaması gerçek manada bir filozofun ayrılmaz vasıflarıdır.

Şehristânî, hakîmlik için filozofta bulunması gereken nitelik ve vasıflara özel olarak değinmemekte fakat kitabında farklı nitelikteki kişiler için hakîm vasfını kullanmış olması, onun bu kavramı genel olarak kullandığını, özel şartlar belirlemediğini göstermektedir.

el-Milel yazarının, kitabında yer verdiği kişilere için genel olarak hakîm vasfını kullanmışsa da onları incelerken her birini aynı metotla ele aldığını söylemek mümkün değildir. Özellikle temsil kabiliyeti yüksek olan filozoflar üzerinde daha detaylı olarak durmaktadır (Aristo ve İbn Sînâ'da yaptığı gibi). Filozofların görüşlerini anlatırken kitabın başında zikrettiği gibi makâlât tarzı eserlerde iki tür metot takip edilmektedir. Bunlardan birincisi meseleleri ortaya koyup daha sonra grupların/fırkaların görüşlerine yer verilmesi, ikinci ise kişiler ve makale sahiplerini zikrederek muhtelif konulardaki görüşlerini zikretmektir. Kendisinin ikinci metodu benimsediğini ve filozofları da bu minval üzerinden anlattığını söylemek mümkündür.¹⁴⁵

¹⁴³ Ebû Bekir er-Razî, "Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye", *Felsefe Risâleleri, (Filozofça Yaşama)*, trc. Mahmut Kaya, TYEKB Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2016, s. 196-216.

¹⁴⁴ Mehmet Bayraktar, "İbn Miskeveyh", *DİA*, İstanbul 1999, c. XX, s. 204.

¹⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 28.

Müellif, bir filozofun görüşlerini anlatırken sadece onun görüşlerini aktarmamaktadır. Yeri geldiğinde felsefe konusunda diğer filozofların da aynı konu hakkındaki görüşlerini zikredip aralarında kıyaslamalar yapmaktadır. Meselâ Empedokles'i ele aldığı bölümde birçok filozofun ismine yer verip onların görüşlerini mukayeseli olarak aktarmakta, bazı filozofların da konu ile ilgili farklı görüşlerini nakletmektedir. Ayrıca ele aldığı bir filozofa başka filozofun görüşlerinin açıklarken değinebilmektedir. Örneğin Aristo'nun görüşlerini sadece Aristo bölümünde işlemeyip başka yerlerde zikretmiş olması gibi. Müellifin böyle bir yola başvurmuş olmasının, felsefe tarihinde iç tartışmalara ve farklı yorumlarla bir felsefî geleneğe işaret ettiği söylenebilir.

Şehristânî'nin eserinin yapısı ve takdimine baktığımızda onun seçici bir tavır içerisinde olduğu çok aşikârdır. Bazı filozoflar hakkında detaylı, bazıları hakkında ise kısa ve öz bilgiler verdiği görülmektedir. Buradan yola çıkarak her filozofa aynı önemi vermediğini söylemek mümkündür. Ancak Şehristânî'nin Grek filozoflarını aktarmadaki temel gayesi göz önünde bulundurulduğunda, onun amacının filozofların biyografisini anlatmaktan ziyade onların düşüncelerini anlatmak ve aktarmak olduğu söylenebilir. Bununla birlikte filozofların felsefî görüşlerine geçmeden önce bazı filozofların nereli olduklarını, hangi tarihte doğduklarını, seyahatlerini, hocalarını, talebelerini, hangi ilmi alanda meşhur olduklarını ve bazı filozofların önemli şârihlerine yer vermektedir.

el-Milel' de felsefe tarihi yazımının bir başka özelliği, Şehristânî'nin filozofların bizzat yazdıkları eserlere atıf yapmasıdır. Müellif, bazı filozofların eserleri hakkında da bilgi vermekle birlikte, onun gayesi filozofların eserlerini tanıtmak veya sayısını belirtmek değildir. Filozofların görüşlerini anlatırken konu ile ilgili bilgiyi onların eserlerine atıflar yapmaktadır. Bu durumun Şehristânî'nin onların eserlerinden habersiz olmadığı izlenimini verdiği söylemek mümkündür.

Felsefe tarihçilerinin üzerinde ittifak edemedikleri bir konu olan “ilk filozofun” kim olduğu hakkındaki tartışmaların Şehristânî'de tam bir açıklığa kavuşmuş olduğu söylenemez. Hikmetin yedi sütunundan olan Thales'i anlatırken onu Milet'te felsefe yapan ilk kişi olarak aktarmaktadır. Burada ilk felsefe yapanın Milet'le kayıtlanmış

olması onun sadece Milet şehrindeki ilk filozofu aktardığına da delalet etmektedir.¹⁴⁶ Yazar, Yunanlıların içinde ilk filozofun Hz. Musa'nın vefatından 951 yıl sonra ortaya çıktığını Kurfes'in (Cyrille) kitabına dayanarak söylemektedir.¹⁴⁷ Plutarkhos'un görüşlerini anlatırken onun felsefe ile şöhret bulan ilk kişi olduğunu zikretmektedir. Altaş, buradaki kişinin Şehristânî'nin biyografileri ele alış tarzına göre Plutarkhos değil Heraklitos olması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁴⁸ Buna göre ilk filozofun kim olduğu konusunda net bir bilgi vermemektedir.

İlk filozofun kim olduğu konusuna bir başka açıdan baktığımızda Şehristânî şiirin felsefeden önce var olduğunu ve şairlerin de şiirleriyle istidlallerde bulduklarını ifade etmektedir. Hukemâ kavramını genel olarak kullanan Şehristânî, Thales'ten önce yaşamış olan Homeros ve Salon gibi şairleri de filozof olarak görmekte, fakat onların ilk filozof olduklarına dair herhangi bir ifade kullanmamaktadır. Dolayısıyla Şehristânî felsefeyi Yunanlılarla başlatmasına rağmen ilk filozofun kim olduğu konusunda açık bir isim vermemektedir.

Şehristânî'nin filozofları işleyişindeki bir başka özellik de yapmış olduğu filozof taksimine uygun olarak konular seçmesidir. Şehristânî filozofların ilgilendiği konular üzerinden bir felsefe tarihi sunma gayretindedir. el-Hukemâu's-Seb'a filozoflarının ilâhiyat konularındaki görüşlerinde, Allah'ın birliği, onun ilmi, kâinatın keyfiyeti, âlemin oluşması, ilk prensiplerin kaç adet oldukları ve ahiretin mâhiyeti çerçevesinde bir konu sınırlandırmasına gitmektedir. Kendisi de bu minval üzerine filozofları anlatırken zikrettiği metafizik konular çerçevesinde ilk yedi filozofu anlatmaktadır. Özellikle bunları işlerken kelâm ilminin terminolojisini kullanmakta, onları muvahhid ve münezzeş bir Tanrı anlayışına sahip olarak aktarmaktadır.¹⁴⁹ Arkhe konusunda

¹⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 287.

¹⁴⁷ Şehristânî'nin verdiği bilgilerin sıhhat-doğruluk durumları daha sonraki bölümlerde ilgili yerlerde yapılacaktır. Ancak ilk filozof konusuna, onun verdiği bilgileri göz önünde bulundurarak yorumlanabilir. Hz Musa'nın vefatı kesin olmamakla birlikte yaklaşık olarak milattan önce 1407 olarak geçmektedir, bu tarihten 951 sene sonra 456 tarihine denk gelmektedir. Felsefe kaynaklarında Thales'in i.ö 624-546 yılları arasında yaşadığı aktarılmaktadır. Buna göre Thales'ten sonra bir filozoftan bahsetmiş olabilir. Fakat Hz. Musa'nın ölüm tarihi kesin olmadığı için daha önceki bir tarihte öldüğünü varsaydığımızda ve yukardaki ifadelerden sonrada konuyu Thales'e getirildiğini göz önünde bulundurarak Şehristânî'nin, sistemli bir filozof olarak felsefeyi Thales ile başlattığı söylenebilir.

¹⁴⁸ Eşref Altaş, *a.g.m.*, s. 18.

¹⁴⁹ Jaeger'in belirttiğine göre Varro, teolojiyi üçe ayırıyordu. Mitsel, siyasal ve filozofların alanı olan doğal teoloji. Özellikle presokratik filozoflarının felsefenin doğal teolijiden ibaret olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla Antikçağ filozoflarının ilâhiyat konusundaki görüşleri mutlak manada "Tanrı", "tanrısal olan" ve teoloji gibi sözcüklerin herhangi bir dinin (Hıristiyanlık) bağlamı içinde anlaşılması gerektiğini söylemektedir. (Bkz. Werner Jaeger, *İlk*

birbirlerine farklı şeyler söylemesine rağmen Şehristânî onların görüş birliği içinde olduklarını ima etmektedir.

Usûl Filozofları'nı, el-Hukemâu's-Seb'a'nın takipçileri olarak gören Şehristânî, dolaylı olarak onların da Mişkâtü'n-nübüvve'den faydalandıklarını zikretmektedir. Fakat Şehristânî onların görüşlerini dağınık bir şekilde bulduğunu ve amelî hikmet dışında düşüncelerini bulamadığını aktarmaktadır. Ardından onların fikirlerinin değerli olduğunu bunları aktarmadığı takdirde kitabının bu görüşlerden hali kalmasının bir eksiklik olacağı için zikretme ihtiyacı duyduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁰ Şehristânî Usûl Filozofları'nı bu bilinçle anlatırken genel olarak amelî hikmet çerçevesinde çoğunlukla bir hikmet antolojisini andıracak şekilde farklı konularda hikmetli sözlerini aktarmaktadır.

Yukarıda değinildiği üzere Şehristânî'nin tasavvurunda filozof profilinin tezahür ettiği yer Usûl Filozofları'nı işlediği bölümdür. Şehristânî Usûl Filozofları başlığı altında yer verdiği kişilerin sadece filozof olmadıklarını, onların içerisinde şair ve zahitlerin de olduğunu özellikle aktarmaktadır. Solon ve Homeros, şairler grubundandır. Şehristânî Yunanlılarda şiirin felsefeden önce var olduğunu ve şiiri Homeros'un ortaya koyduğunu zikretmektedir.¹⁵¹ Şairlerin şiirlerinde vezin ve kafiyenin yer almadığını ve bunun da bir zorunluluk olmadığını, onların, şiirleriyle istidlallerde bulduklarını belirtmektedir. Yazar, daha sonra onların şiirlerinin nasıl burhanî delil olduklarını açıklamaktadır. Buna göre, eğer kıyastaki öncüller sadece hayali olursa, kıyas-ı şiirî olur; buna iknâî bir söz ilave edilirse, öncül, şiirî ve iknâî olmak üzere mürekkep olur, eğer ona ilave edilen yakîni bir söz ise öncül şiirî ve burhanîden mürekkep olur.¹⁵² Ancak mantık kitaplarında şiirsel ifadelerin burhanî seviyeye çıkarılmayacağı veya kesin bilgi verilemeyeceği aktarılmaktadır. Şehristânî'nin şairleri de hakîm grubundan sayması, onun felsefe amelîyesini sadece burhanî yolla ulaşılan bir faaliyet olarak görmediğine delalet etmektedir. Müellif, şiirleriyle Tanrı, âlem, ahlâk gibi konuları işleyen şairleri de birer

Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi, çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2012.) İslâm dünyasında yapılan felsefe eserlerinin tercümelemlerini ilâhiyat konusundaki meseleleri yaygın olan İslâmî terminoloji karşılık bulmuş olması Yunan filozoflarının din hakkındaki görüşlerinin doğru bir anlayışa sahip olmadığını kanaatindeyiz. Şehristânî ve ondan önceki bazı müelliflerin Yunan filozoflarını tevhidî bir anlayışla aktarması bunun örneğidir. Çünkü modern felsefe tarihi eserlerinde geçtiği gibi Yunan filozoflarından bazıları tek tanrı anlayışına dair bazı eğilimlerin izleri görülse de onların popüler din anlayışları politeist ve paganlıktı.

¹⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 313.

¹⁵¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 324.

¹⁵² Ömer Mahir Alper, *a.g.m.*, s. 28.

filozof olarak görmekte ve onların düşünsel faaliyetlerini de felsefi faaliyet olarak nitelenmektedir.

Müellif, yukarıdaki gruba ek olarak zahitleri de hukemâdan saymaktadır. Onların ibadetlerinin kaynağının şer'î olmayıp akıl ile belirlenmiş olduğunu aktarmaktadır. Onların daha çok amelî hikmette, nefis terbiyesine, kötü huylardan uzaklaşmak, erdemli şehrin siyaset ve idarelerine dair fikirlerini aktarmaktadır. Şehristânî, bunlarla beraber onların metafizik ile alakalı konularda da görüş beyan ettiklerini ifade etmektedir.¹⁵³

IV. ŞEHRİSTÂNÎ'NİN KAYNAKLARI

Şehristânî *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserini yazdığı dönemde, kaynak olarak kullanabileceği, farklı literatürlerde yer alan, felsefe ve filozoflara dair birçok kaynak bulunmaktaydı. Sadece felâsife bölümünde değil kitabının diğer bölümlerini yazarken de faydalandığı kaynaklara, bir âlimin ismine veya eserini belirterek atıf yaptığı görülmektedir. Özellikle bazı fırkaları yazarken açık bir şekilde istifade ettiği kaynakların müelliflerini zikretmektedir.¹⁵⁴

Bu başlık altında Şehristânî'nin felâsife bölümünü telif ederken kullandığı kaynaklara değinilecektir. Giriş bölümünde ana hatlarıyla belirtilen, belli başlı tabakat kitaplarını, mâkâlat ve el-milel ve'n-nihal tarzı kitapları, tercüme edilen felsefe tarihi kitaplarını, hikmet antolojilerini, hem Şehristânî'nin eserine kaynak olması açısından hem de onun eserinden farklılığı açısından özetle bahsedilmiştir. Burada ise Şehristânî'nin özel olarak atıf yaptığı felâsifenin kitaplarına ve Müslüman filozofların yazdığı felsefe kitaplarına ve muhtemel olarak kullandığı kaynaklara değinilecektir. Ayrıca Şehristânî'nin bir kelâmcı olması nedeniyle konuları yorumlarken kelâmcılara benzer ifadeler kullandığı görülmektedir. Her ne kadar felâsife bölümünü işlerken herhangi bir kelâm âliminin kitabına atıf yaptığı görülme de satır aralarında onlardan faydalandığı anlaşılmaktadır. Bütün bunlarla birlikte Şehristânî'nin kaynakları nasıl kullandığı,

¹⁵³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 314.

¹⁵⁴ Şehristânî'nin fırkaları yazarken kullanmış olduğu kaynaklar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, *Dinler Tarihi Açısından Şehristânî ve el-Milel ve'n-Nihal*, (Öğretim Üyeliği Tezi), s. 1-63.

yorumladığı ve eleştirdiği de bu başlık altında ele alınacak konular arasında yer almaktadır.

A. Temel Kaynak Kitaplar

Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* isimli hacimli eserinde kullandığı kaynakları belirtme konusunda ketum davransa da yer yer istifade ettiği kitapları ve müellifleri dile getirmektedir. Kitabının el-milel bölümünde İslâmî fırkalara dair bilgi verirken, Ebû'l Kâsım Abdullah b. Ahmed b. el-Ka'bi el-Belhî (ö. 319/931), Muhammed b. Yahya er-Râvendî, Eşâr'i, Câfer b. Harb, Ebû Hâmid ez-Zevzenî, Hasan el-Basrî, Ebû Mansur Bağdadî gibi âlimlerin eserlerini kaynak olarak kullanmıştır.¹⁵⁵ Bu durumun, istifade ettiği kaynaklarının müelliflerini veya eserlerini belirtme, felâsife bölümü içinde geçerli olduğunu söylenebilir. Ancak Şehristânî, çoğunlukla kaynak olarak kullandığı kişilerin isimlerine atıf yaparak -Aristo felsefesini anlattığı yer hariç- bilgi aktarımında bulunmaktadır.

Şehristânî felâsife bölümünde çok sayıda müellife açıkça atıf yapmasına rağmen *el-Milel*'in felâsife bölümü bir bütün olarak değerlendirildiğinde çok az kaynak zikretmiştir. Özellikle vermiş olduğu biyografik bilgiler ve filozoflardan naklettiği hikmetli sözler hakkında herhangi bir kaynağa işaret etmemekte veya filozofların görüşlerini umumi bir atıf ifade ile iktibasta bulunmaktadır. Şehristânî'nin felâsife bölümünde istifade ettiği kaynakların belirsizliği konusuna Rudolp da dikkat çekmiştir. Rudolp'a göre Şehristânî'nin başyapıtı olan *el-Milel ve'n-Nihal* kendi dönemi için başarılı bir eserdir. Ancak İslâm dışında verdiği bilgiler konusunda onun yetkin olduğunu söylemek zordur. Özellikle felâsife bölümünü işlerken hangi eserlerden faydalandığının bugün bile tam olarak bilinmediğini zikretmektedir.¹⁵⁶ Söz konusu belirsizliğin farkında olarak burada, Şehristânî'nin kaynak olarak kullandığı kitapları tespit etmeye çalışılacaktır.

¹⁵⁵ Ömer Faruk Harman, *Şehristânî ve el-Milel ve'n-Nihal*, s. 59-60.

¹⁵⁶ İsmail Taşpınar, *a.g.m.*, s. 41.

Yukarıda belirtildiği üzere, Şehristânî *el-Milel ve'n-Nihal*'ini geç sayılabilecek bir dönemde, hicrî altıncı asırda kaleme almıştır. Bu nedenle onun zengin bir kaynak literatürüne sahip olduğunu felâsife bölümünün satır aralarını yorumlayarak ve kaynak olarak zikrettiği farklı kitaplardan çıkartabilmek mümkündür. Aşağıda Şehristânî'nin kullanmış olduğu kaynaklara değinilecek fakat bu eserlerden nasıl yararlandığına değinmeye buna tezin ilgili bölümlerinde işaret edilecektir.

Müslüman felsefe tarihi yazıcılarının felsefe ve filozoflara dair bazı tercüme kitapları temel alarak ve onlardan istifade ederek felsefe tarihi eserleri yazdıkları bilinmektedir. Bu kitaplar, Batlamyus el-Garib'in *Fihristu Kütübi Aristotâlis ve Sîretuhu*, Plutarkhos'un *Ârâ'ü't-tabî'yye'si*, Porphyrius'un *Ahbâru'l-felâsife'si* ve Huneyn b. İshak'ın *Nevâdirü'l-felâsife ve'l-hukemâsi*'dir.¹⁵⁷ Son üç eseri Şehristânî dolaylı veya doğrudan kaynak olarak kullanmaktadır. Söz konusu kaynak eserlere kısaca bakacak olursak:

Plutarkhos'un, *Ârâ'ü't-tabî'yye* (الارء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة) Latince'de *Placita Philosophorum*) adlı kitabı,¹⁵⁸ birçok filozofun tabiat felsefelerine dair görüşlerini içeren, beş bölümden oluşan ve Müslümanlar arasında bilinen bir kitaptır. Yanlışlıkla (menhul/pseudo) Plutarkhos'a atfedilen bu kitabı (aslında Aetius'un eseri), Arapçaya Hristiyan mütercim Kustâ b. Lûkâ el-Ba'lebekî (ö. 300/912-3) çevirmiştir.¹⁵⁹ Şehristânî Plutarkhos'u, Usûl Filozofları arasında Kadîm'e tâbi olan hakîmlerden biri olarak saymakta, fakat bu eser de dâhil olmak üzere onun hiçbir kitabından bahsetmemektedir. Müellif kaynak olarak Sokrates ve Büyük Zenon bölümlerinde açık bir biçimde Plutarkhos'a atfı yapmış olsa da tespitlerimize göre bu kitap onun filozoflara dair verdiği birçok bilginin kaynağıdır. Söz konusu kaynak günümüze ulaşmış olup Abdurrahman Bedevi tarafından Aristoteles *Fi'n-Nefs* adlı eserinin içerisinde neşredilmiştir.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Mahmut Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 12.

¹⁵⁸ *el-Milel*'in Türkçeye iki tercümesinde de bu bölümün tercümesinde “mebâdî” olarak çevrilmiş ve sanki bir kitap ismi olarak aktarılmıştır. Fakat mebâdî kitap ismi olmayıp felsefenin bir konusudur. Müellif, Sokrat'ın görüşlerini açıklarken kullandığı bilgileri Plutarkhos'un meşhur olarak bilinen *Kitâbü'l-Ârâ* adlı eserinde bulmaktayız.

¹⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Aristotalis, *Fi'n-Nefs*, thk. Abdurrahman Bedevi, Vekaletü'l-Matbuat, Beyrut: Dârü'l-Kalem, Kuveyt 1980, “tasdîr”, s. 24-40.

¹⁶⁰ Bu kitap bir önceki dipnotta adı geçen *Fi'n-Nefs* eserde sayfa 90-188 arasında, Kustâ b. Lûkâ'nın tercüme ettiği metin yer almaktadır. Bundan sonra söz konusu olan kitaba yapılacak atıflarda “Plutarkhos, *Ârâ'ü't-tabî'yye*” şeklinde olacaktır.

Porphyrus'un *Ahbâru'l-felâsife* adlı eseri, Batı kaynaklarında *Philosophos Historia* olarak bahsedilen bu kitabın yalnızca bazı bölümleri günümüze ulaşmıştır. İbnü'n-Nedim, söz konusu eserin iki makalesinin Ebü'l-Hayr İbn'l-Hammâr (ö. 410/1019-[?]) tarafından Arapçaya çevrildiğini,¹⁶¹ kendisinin de eserin dördüncü bölümünün Süryânîce'sini gördüğünü aktarmaktadır. İbnü'l-Kiftî de İbnü'n-Nedim'e benzer bir şekilde *Ahbâru'l-felâsife*'nin Süryânîce dördüncü bölümünü bulduğunu aktarmakta, fakat eserin Arapça'sına dair herhangi bir şey zikretmemektedir.¹⁶² Müellif bu kitaptan bahsetmeksizin yazarına atıf yaparak birkaç defa aktarımda bulunmaktadır. Bununla birlikte Porphyrius'un eserinin, felâsife bölümünün önemli bir kaynağı olduğu, bazı araştırmacılar tarafından da dile getirilmiştir. Bu konuda Altheim-Stiel'in Şehristânî'nin el-Hukemâu's-Seb'a başlığı altında zikrettiği isimleri Porphyrius'tan aldığını daha önce belirtmiştik. Bu araştırmacılara göre Porphyrius'un yedi filozof olarak zikrettiği kişiler listesinin Platon ile bittiğini bilinmektedir.¹⁶³ İbnü'n-Nedim'in mezkûr eserden aktardığına göre Yunanlıların ilk yedi filozofunun birincisinin Thales olduğunu da tespit etmiş durumdayız. Dolayısıyla sayı olarak uygunluk ve birinci sırada Thales'in son sırada ise Platon'un zikredilmesi gibi bilgilerden yola çıkarak, Şehristânî'nin hikmetin yedi filozofu konusunda bu kaynağa dayandığını iddiasını daha da güçlendirmektedir. Müellifin *Ahbâru'l-felâsife* kitabından tam olarak ne şekilde ve ne kadar yararlandığını, eser günümüze tam olarak ulaşmadığı için belirlenmemektedir. Lakin Şehristânî'nin temel kaynakları arasında yer aldığını ikna edici deliller bulunmaktadır.

Huneyn b. İshak'ın *Nevâdirü'l-felâsife* adlı eseri, Şehristânî kitabın müellifine doğrudan bir atıf yapmamaktadır. Müellif, Huneyn b. İshak'ı bir İslâm filozofu olarak adletmektedir. Fakat *Nevâdirü'l-felâsife* Şehristânî'nin doğrudan olmasa da dolaylı olarak kaynağı durumunda olduğunu söylenebilir. Bedevi, Şehristânî ile birlikte birçok âlimin ismini zikrederek *Nevâdirü'l-felâsife*'yi kaynak olarak kullandıklarını fakat hiçbir şekilde kaynak olarak göstermediklerini hayretle ifade etmektedir. Kitabın aslı günümüze

¹⁶¹ İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhamed b. İshak, *el-Fihrist*, thk: Rıza Teceddüd, 2. Baskı, Marvi Offset, Tahran 1971, s. 305-6.

¹⁶² İbnü'l-Kiftî, *Târihu'l-hükemâ*, thk. Abdulmecid Diyab, Mektebetu İbn Kuteybe. Kuveyt 2001, c. 2, s. 348. İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 313.

¹⁶³ Franz Altheim- Ruth Stiel, *a.g.m.*, s. 187-189.

ulaşmamışsa da eserin Arapça ve İbranice muhtasarı günümüze ulaşmış olup Bedevi, bu metinlere dayanarak söz konusu muhtasarların Arapça bir neşrini yayımlamıştır.¹⁶⁴

Ebû Süleyman Sicistânî, (*Müntehabü*) *Sivânü'l-hikme* kitabı da müellifin temel kaynaklarından birisidir. Şehristânî iki defa “Siczî” nisbesiyle ona atıf yapmakta, çoğu yerde ise ne esere ne de müellifine herhangi bir atıf yapmaksızın faydalanmaktadır. Bu eserin *el-Milel*'in felâsife bölümünün kaynağını oluşturduğunu, klasik dönemde Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) dile getirmiştir.¹⁶⁵ Fakat Râzî, Şehristânî'nin bu kitaptan az bir miktarda istifade ettiğini yazmaktadır. Aslında yaptığımız kıyaslamalardan anlaşıldığı kadarıyla azımsanmayacak¹⁶⁶ şekilde ondan istifade ettiği görülmektedir.¹⁶⁷

Yukarıdaki felsefe tarihi kaynakları olarak zikredebilecek eserlerin yanı sıra, Şehristânî bizzat filozofların kitaplarını da kaynak olarak kullanmıştır. Özellikle Aristoteles ve İbn Sînâ onun en önemli kaynakları arasında yer almaktadır.

Aristoteles'in *Mâ ba'd't-tabî'a*'sı, eserin asıl ismi *İlk Felsefe* (Prote Philosophia) olmasına karşın Rodoslu Andronikos'un Aristo'nun eserlerini sıralarken fizikten sonra bu esere yer vermiş olması, ona isim olmuştur. Bu eseri Arapça'ya bir bütün halinde Astas çevirmişse de, eserin bazı bölümlerinin farklı kişilerce de tercüme edildiği bilgisine sahibiz. Şehristânî bu eserin *el-Elifü'l-kübra* bölümüne açık bir şekilde atıf yapmaktadır. Fakat onun hangi tercümeyle kullandığını tespit etmek zordur.¹⁶⁸ Ayrıca müellif, kitabın

¹⁶⁴ Huneyn b. İshak'ın bu eseri hakkında geniş bilgi için bkz. Huneyn b. İshak, *Nevâdirü'l-felâsife ve'l-hükema*, thk. Abdurrahman Bedevi, Dar ve Mektebetü Babylon, Lübnan 2014, “tasdır”, s. 72-96.

¹⁶⁵ Fathalla Kholeif, *Münazaratu Fahreddin er-Râzî fî biladi Mâverâi'n-nehr*, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986. s. 39.

¹⁶⁶ Ebû Süleyman Sicistânî'nin bu kitabı kayıp olup, Ömer b. Sehlân es-Savî tarafından özetlenip *Muhtasarı Sivânî'l-hikme* adında günümüze ulaşmıştır. Eser iki kısımdan oluşmaktadır, birinci kısımda tıp tarihi, ikinci kısımda felsefe tarihi ile ilgili olup Yunan ve İslâm dönemi olarak iki bölümden oluşmaktadır. Bu eserin Abdurrahman Bedevi ve Douglas Morton Dunlop tarafından iki farklı neşri yapılmıştır.(Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, “Ebû Süleyman Sicistânî” *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVII, s. 141-144.) Eserin Sicistânî'ye aidiyeti ve daha sonraki dönemlerde bu esere dayanılarak yazılan *Tetimmetü Sivânü'l-hikme* ve *İtmâm Tetimmetü Sivânü'l-hikme* için bkz. Frank Griffel, “On the Character, Content, and Authorship of Itmâm Tatimmat Siwân al-hikma and the Identity of the Author of Muntakhab Siwân al-hikma”, *American Oriental Society*, vol. 133, no. 1. (January-March 2013)

¹⁶⁷ *Sivânü'l-hikme* 'nin Ebû Süleyman es-Sicistânî'ye aidiyeti konusuna ve eserin felsefe tarihi hakkındaki önemi için bkz. İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989, s. 48-60. Ayrıca *Müntehabü Sivânü'l-hikme* 'nin felsefe tarihi açısından değeri için bkz. Şahin Filiz, “Tarih Felsefesi Açısından İslâm Felsefesi Tarihi ve Müntehap Sivânü'l-Hikme”, *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2006, Sy: 2, s. 56-75, (D.M. Dunlop'un Yazdığı Giriş)

¹⁶⁸ Şehristânî'nin *Mâ ba'd't-tabî'a* 'nın *el-Elifü'l-Kübra* bölümüne atıf yaparak aktardığı bilgiyi, İbn Rüşd'ün aynı esere yaptığı şerhin asıl metninde yer almaktadır. Müellif muhtemelen eserin başka bir tercümesine veya iktibasta bulunduğu bölümü yorumlayarak kendi ifadeleriyle aktarmaktadır. Bkz. İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi=Tefsiru mâ-ba'de't-tabîa*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 125-289.

Harfi'l-Lâm bölümüne atıf yaparak Aristo'nun *Üsûlûcya*¹⁶⁹ eserinin bölümü olarak zikretmektedir. Ancak bu kitap Aristo'nun eseri olmadığı gibi *Harfi'l-Lâm* bölümü de *Üsûlûcya*'nın değil Aristo'nun *Metafizik* kitabının bir bölümüdür. Yukarıdaki eserlerin yanı sıra Şehristânî, açık bir şekilde Aristo ismini zikrederek bazı görüşleri aktarmakta, fakat hangi eserlerine atıf yaptığı belli değildir.

Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın eserlerini kaynak olarak kullanmasına bakıldığında, öncelikle şunu belirtmek gerekir ki o, Aristo'nun görüşlerini aktarırken açık bir şekilde İbn Sînâ'nın *Metafizik* şerhine dayanarak anlatacağını söylemektedir. Bunun haricinde onun herhangi bir eserine atıf yapmamakta, ancak Pythagoras'ın bir görüşünün açıklaması için İbn Sînâ'dan nakilde bulunmaktadır. Ayrıca Şehristânî'nin felsefe bölümünün girişinde vermiş olduğu bilgilere bakarak, felsefe ayrımı, felsefî ilimler ve peygamberlik anlayışında da İbn Sînâ'nın eserlerinden faydalanmış olduğunu söylenebilir.

Müellif *el-Milel*'de uzun bir şekilde İslâm filozoflarını anlattığı bölümde yine İbn Sînâ'nın eserlerini kaynak olarak kullanmaktadır. Birçok araştırmacının belirttiği üzere Şehristânî bu bölümde İbn Sînâ'nın *en-Necât* kitabına dayanarak bunun bir nevi onun özetini yapmıştır. Müellifin bazı konularda İbn Sînâ'nın eserlerine bakılmasına salık vermesinden hareketle kendisinin onun birçok eserinden haberdar olduğunu ve kaynak olarak faydalandığını söylemek mümkündür.¹⁷⁰

Şehristânî'nin herhangi bir isim vermeksizin bazı kaynaklardan istifade ettiğini satır aralarından çıkartmak mümkündür. Kapalı bir şekilde onların-filozofların- kitapları *كتبهم*¹⁷¹ ve *كتاب المتفرق*¹⁷² gibi ifadelerle belirttiği bu kaynakların, bizzat filozofların kitapları olabileceği gibi filozof ve felsefe hakkında Arapça yazılmış eserler olması da

¹⁶⁹ İslâm felsefesinin kurucu eserlerinden biri olan *Üsûlûcya*, apokrif bir Aristoteles metnidir. Kindî tarafından halife Mu'tasım'a sunulmak üzere, Abdülmeşih b. Abdullah b. Nâime el-Hımsî'ye tercüme edilen bu eser, Plotinus'un *Enneadlar* kitabının IV-V-VI bölümlerinin özetidir. Bu özetin yazarı hakkında bilgi mevcut olmasa da, Arapçaya Aristoteles'in eseri olarak aktarılmış ve onun külliyatına dâhil edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Üsûlûcya (Aristoteles'in Teolojisi)*, İnceleme- Çeviri, Cahid Şenel, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2017, 15-23.

¹⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 538.

¹⁷¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 369.

¹⁷² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 464. Şehristânî, Aristo'nun görüşlerini aktarımının sonlandırırken “*كتاب المتفرق*” farklı kitaplardan istifade ettiği bu tabiri kullanmaktadır. Dolayısıyla Aristo'nun bizâtihi eserleri ve bu eserlerin şerhleri müellifin temel kaynakları arasındadır.

muhtemeldir.

Şehristânî'nin hiçbir şekilde şahıs ismi zikretmeden veya herhangi bir kitaba atıf yapmadan bilgiler verdiği de görülmektedir. O, bilgileri naklederken muhtemel bazı kaynaklardan dolaylı olarak yararlanmış olmalı, vermiş olduğu bazı bilgilerin, özellikle el-Hukemâu's-Seb'a'nın felsefî doktrinlerinin izlerini, Âmiri'nin *Kitâbü'l-Emed ale'l-ebed*'e bulmaktayız. Genel olarak filozofların biyografileri hakkında vermiş olduğu bilgilerle birlikte, geniş bir şekilde aktardığı hikmetli sözlerde, Arapça hikemiyât/*gnomologia* literatürü¹⁷³ eserlerinden olan Ebü'l-Ferec İbn Hindu'nun (ö. 423/1032) *el-Kelimü'r-ruhanîyye fi hikemi'l-Yunaniyye*'sini,¹⁷⁴ İbn Miskeveyh'in *Cavidan-hired*'ini, Mübeşşir b. Fatik'in *Muhtârü'l-hikem ve mehasinü'l-kelim* adlı eserlerini kaynak olarak kullandığı söylenebilir.

Bütün bunlarla birlikte Şehristânî'nin temel kaynakları arasında olmayıp atıf yaptığı bazı eserler de bulunmaktadır. Bu eserler şunlardır: Aristoteles'in *el-Âsârü'l-ulviyye* ve *es-Sema ve'l-âlem*, Eflâtun'un *Phaidon*, *Kitâbü'n-Nevâmîs* ve *Timaos*, Porphyrius'un *Aban Risâlesi*, İskender Afrodisî'nin *Kitâbü'n-Nefs*, Themistius'un Aristo'nun *Metafizik* kitabının *Harfi'l-Lâm* şerhi ve hakkında herhangi bir bilgiye rastlamadığımız Kurfes'e (Cyrille) ait bir eser.¹⁷⁵ Adı geçen eserler hakkındaki bilgilere bu bölümde yer verilmeyip eserlerin geçtiği yerlerde kısaca değinilecektir.

B. Şehristânî'nin Kaynakları Kullanmadaki Metodu ve Tutumu

el-Milel müellifi objektif bilgi aktarımı konusunda kendisinin diğer araştırmacılardan farklı olduğunu, firkaların eserlerini bizzat okuduğunu belirtmiş ve onların görüşlerini kendi kitaplarından hareketle ele aldığını eserinin farklı yerlerinde

¹⁷³ Hikemiyât literatürü hakkında geniş bilgi için bkz. Eşref Altaş, "Hikemiyât Literatürü ve Ahlâk", *İslam Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker-Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Basım, Ankara 2016, s. 103-135.

¹⁷⁴ İbn Hindu ve onun eseri olan *el-Kelimü'r-ruhanîyye* hakkında bilgi için bkz. İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, s. 76-82.

¹⁷⁵ Yazar, Kurfes (Cyrille) olarak zikrettiği bu müellifin kimliği ve eseri hakkında herhangi bir bilgi bulamadık. Şehristânî Homeros bölümünde Yunanlılar içinde ilk filozofun kim olduğuna dair bilgini bu kitapta geçtiğini söylemektedir.

belirtmiştir.¹⁷⁶ Nitekim o, kitabını telif ederken en önemli iddialarından birisi de kitabını objektif bir şekilde yazacağına dairdir. Onun bu savının tetkiki hem genel olarak hem de özel olarak felâsife bölümünde kaynakları nasıl işlediği önemli bir husus olmaktadır.

Kitabının başında Şehristânî, ele aldığı bütün fırkaları ihtiva edecek şekilde temel bir kaideyi vurgulu bir şekilde açıklamaktadır. Aşağıda yer verdiğimiz pasaj onun sadece ilmî bir gaye içerisinde olacağına ve hiçbir fırka hakkında menfi veya müspet niyetle hüküm vermeyeceğine dairdir:

...her fırkanın düşüncesini, lehte veya aleyhte taassup göstermeksizin olduğu gibi belirtmek, görüşlerinin doğrusunu yanlışından ayırma gibi bir çabaya girmemek, bâtil olana karşı hak olan şöyledir şeklinde bir ifade kullanmamak ve sadece kitaplarında yazılı olan ne ise onu kaydetmek olacaktır. ...¹⁷⁷

Şehristânî'nin yukarıdaki ifadelerinde zikrettiği temel ilke, eserinde ele aldığı bütün grupları kapsayacak şekilde onların kitaplarında geçtiği hâl üzere aktarmaktır. Fakat Şehristânî'nin bu kaideye sıkı bir şekilde bağlı kaldığını söylemek mümkün değildir. Ayrıca yukarıdaki ifadelerin devamında Şehristânî şöyle devam etmektedir; *“Zira aklî deliller ortaya konulduğunda, hakkın görüntüleri ve bâtilin emareleri, zeki ve anlayış sahibi olanlara gizli kalmayacaktır”*.¹⁷⁸ Bu ifadeleriyle Şehristânî dolaylı olarak kitabında zikrettiği fırkaların bazılarının görüşlerinin doğru olmadığına işaret etmektedir.

Özel olarak felâsife bölümü için zikrettiği tarafsızlık ilkesine baktığımızda, Şehristânî felâsife bölümünün farklı yerlerinde buna değinmektedir. Felâsife bölümünün giriş kısmında şu ifadeleri kullanmaktadır: *... eski Rum ve Yunan hakîmlerinin doktrinlerini kitaplarındaki tertip ve düzene göre belirtip, daha sonra diğer filozoflara değineceğiz. ...¹⁷⁹* Yer verilen cümlede özel olarak filozofların kitaplarındaki tertip ve düzene göre anlatacağı ifadesi ile tarafsızlık ilkesine bağlı olacağını ifade etmektedir. Fakat Şehristânî aşağıda sunulacağı üzere kendi ifadeleriyle onlara dair bilgileri aktarmaktadır. Yani kaynaklardan yararlanırken yeniden bir üretimle yer vermekte, bu üretim esnasında Şehristânî, kaynaklardakini bazen aynıyla sunmakla birlikte çoğu

¹⁷⁶ Şaban Kuzgun, “Şehristânî'nin, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-Milel ve'n-Nihal İsimli Eserinin Dinler Tarihi İle İlgili Önemli Bölümlerin Tercümesi”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy: 2, 1985, s. 182-183.

¹⁷⁷ Şehristânî, *Milel ve'n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi)*, trc. Mustafa Öz, Yayına Haz., Mehmet Dalkılıç, Litera Yayıncılık, İkinci Basım, İstanbul 2011, s. 29.

¹⁷⁸ Şehristânî, *Milel ve'n-Nihal (tercüme)*, s. 29.

¹⁷⁹ Şehristânî, *Milel ve'n-Nihal (tercüme)*, s. 286.

zaman farklı ilavelerde de bulunmaktadır. Şehristânî kaynaklardan faydalanırken temelde eleştiri, tahlil ve yorumlama şeklinde farklı tutumlar sergilemektedir.

Şehristânî'nin felâsife bölümünde tarafsızlık ilkesinin içerisinde olmadığını en açık örneği Aristoteles'in takipçilerini anlattığı kısımdır. Söz konusu metinde Şehristânî şunları ifade etmektedir:

... zira sonrakiler Aristoteles'e hiçbir görüşte muhalefet etmemişler, hiçbir hükümde onunla tartışmada bulunmamışlar, bir bakıma onun mukallidi ve ona koşanlardır. Hâlbuki hakikat onların zannettiği gibi değildir.¹⁸⁰

Yukarıdaki ifadelerde Şehristânî her ne kadar hakikatin ne olduğundan ve taraftarlarından bahsetmese de o, Aristo takipçilerinin zannedildiği gibi olmadığını açıkça söylemektedir. Dolayısıyla buradaki ifadelerine ve genel olarak Müteahhirûn dönemi filozofları ve İslâm filozofları karşısındaki tutumuna bakıldığında Şehristânî'nin tarafsızlık kaidesine sıkı bir şekilde bağlı kaldığı söylemek mümkün değildir.

Herhangi bir müellifte olduğu gibi Şehristânî'nin kaynaklar karşısındaki tutumu da sabit bir konumda değildir. Kaynakları kullanma konusunda her zaman aynı tavır içerisinde olduğu söylenilemez. Onun atıf yaptığı eser veya müellife yaklaşımı, eserinde kullandığı yere göre farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıklarda görüşünü destekleme, eleştiri (tenkit), tahlil (yorumlama), takrib (görüşleri birbirine yakınlaştırma) şeklinde tezahür etmektedir. Aşağıda Şehristânî'nin kaynakları nasıl kullandığı yer yer örnekler verilerek detaylandırılacaktır.

Modern dönemde olduğu gibi klasik dönemde de bir müellif, görüşünü sağlamlaştırmak için bir âlimin eserine veya ismine atıf yapmaktaydı. Aynı durum Şehristânî için de söz konusudur. Ancak müellif, bazen açıkça faydalandığı eseri ve yazarını birlikte zikrederken¹⁸¹ bazen sadece yazar ismini¹⁸² vermektedir. Böyle durumlarda ise Şehristânî'nin kaynak olarak atıf yaptığı âlimin hangi eserinden istifade ettiği açık olmadığı için nakillerin asıl kaynağından araştırılmasında güçlük ortaya çıkmaktadır.

¹⁸⁰ Şehristânî, *Milel ve 'n-Nihal* (tercüme), s. 333.

¹⁸¹ Bu kullanıma örnek "وقال افلاطون في كتاب النواميس" vb. örnekler de olduğu gibi.

¹⁸² Şehristânî daha çok "وحكى ارسطوطاليس. قال الرئيس ابو علي الحسين بن سينا" kullanım şekillerini tercih etmektedir.

Özel olarak Şehristânî'nin kaynaklar karşısındaki en önemli tutumunun başında tenkit gelmektedir. Kaynaklara yaklaşımında belli bir tertibe bağlı kalacağını ardından eleştirel olarak aktaracağını bizzat kendisi nakletmektedir (نحن تتبعناها، تعقبناها نقداً). Şehristânî'nin bu tutumunu özenli bir şekilde seçtiği konuya göre kullandığı görülmektedir. O, aktardığı bilgiyi sadece aktarmakla kalmamakta aynı zamanda tenkit de etmektedir. Bu yönüyle Şehristânî daha önce bahsettiğimiz üzere tarafsızlık ilkesi ile bağdaşmayan bir tutuma sahiptir.

Şehristânî'nin *el-Milel*'deki eleştirel tavrı onun mücerret bir nakilci olmadığına ispatıdır. Fakat Şehristânî'nin bu eserindeki eleştiri şekli daha sonra yazmış olduğu *Müsâraatü'l-felâsife* ve *Nihâyetü'l-ikdam fî ilmi'l-keîâm* adlı eserlerinden farklıdır. Söz konusu iki eserde açıkça bir eleştiri söz konusu iken *el-Milel*'de daha çok dolaylı ve özet bir şekilde olup doktrinsel bir eleştiriye girmemektedir. Örneğin “Proklus’un Şüpheleri” başlığı altında onun görüşlerini özet bir şekilde, kendi ifadeleriyle aktardıktan sonra, bu şüphelerin cevaplandırılarak yanlışlığının ortaya koyulmasının mümkün olduğunu dile getirmektedir. Zikrettiği sekiz şüphenin her birinde bir tür demagojinin bulunduğunu, çoğunun delilsiz olduğunu ve zorlama ile bir sonuca ulaşma niteliği taşıdığını aktarmaktadır (نوع مغالطة واكثرها تحكمات).¹⁸³ Bu ifadelerle Proklus’un görüşlerinin eleştirilebileceğine işaret etmekte ardından bu konuya dair bir kitabının mevcut olduğunu söylemekte ve oraya müracaat edilmesini salık vermektedir.¹⁸⁴

Şehristânî kaynaklara atıf yaparken her zaman aynı ifadeleri kullanmamaktadır. Şehristânî'nin bilinçli olarak farklı lafızları tercih ettiğini, bunu bir yöntem olarak kullandığını düşünülebilir. Şehristânî'nin kaynaklara atıfta kullandığı lafızlara baktığımızda çoğunlukla “ hikâye edildi/etti”¹⁸⁵ veya bir kitap ismini zikredip “dedi”¹⁸⁶ ifadesiyle alıntı yapmaktadır. Müellif nadir de olsa alıntının bizzat geçtiği

¹⁸³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 485.

¹⁸⁴ Misem Cenabi, *İlmü'l-Milel ve'n-Nihal*, s. 237.

¹⁸⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 376.

¹⁸⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 391.

yere işaretle “رأيت/gördüm”,¹⁸⁷ ifadesini, bunların dışında da “ذكر/zikretti/edildi”¹⁸⁸ veya “اخباره/haber etti”¹⁸⁹ lafızlarını da kullandığını görmekteyiz.

Bir başka açıdan Şehristânî'nin kaynaklar karşısındaki tutumu, onun kaynakları yorumlayarak aktarmasıdır. Kendi ifadeleriyle yorumlayıp aktardığı bilgileri bazen literal olarak nakletmekte bazen de değişiklikler yapmaktadır. Bunu, felsefî dil ve Arap dillinin farklı kavramlarından istifade ederek gerçekleştirmektedir. Örneğin Sokrat'ın eşyanın asılları hakkındaki görüşlerini aktarırken Plutarkhos'u kaynak göstererek bilgi aktarımında bulunmaktadır. Fakat Şehristânî'nin kitabına aldığı pasaj ile asıl kaynaktan geçen ifadeler arasında farklılıklar mevcuttur. İki eser arasındaki farka baktığımızda, Şehristânî Plutarkhos'un mebdâfî konusundaki ifadelerini “*eşyanın asılları, fail illet, unsur ve sûret olmak üzere üçtür. Allah faildir*” (ان مبادئ اصول الاشياء ثلاثة وهي العلة الفاعلة .) şeklinde aktarmaktadır. Kaynak olarak düşündüğümüz metinde, yani Plutarkhos'un *el-Ârâû't-tabîyye*'sinde ise söz konusu ifade şu şekildedir; “*eşyanın asılları, fail illet, unsur ve sûret olmak üzere üçtür. Allah akıldır...*” (ان مبادئ .) (اصول الاشياء ثلاثة وهي العلة الفاعلة والعنصر والصورة. والله هو الفاعل). Görüldüğü üzere Şehristânî aktardığı pasajda küçük bir değişiklik yapmıştır. Fakat yaptığı bu değişiklik ile o, Sokrat'ın eşyanın asılları konusunda görüşünü farklı bir boyuta taşımıştır.

Yukarıdaki örneğe benzer bir durum, Eflâton'un şans konusundaki görüşlerini Aristo'ya dayanarak aktarırken görülmektedir. *el-Milel*'de Eflâtonun görüşlerinin geçtiği bölümde... (Eflâton) *talihi altıncı ilke olarak kabul etmiştir, bu akli bir söylem ve küllî tabiatının gizemidir* (اثبت البخت ايضا مبدا سادسا هو نطق عقلي وناموس لطبيعة الكل).¹⁹⁰ Benzer ifadelerin Plutarkhos'un *el-Ârâû't-tabîyye*'sinde ise Herakleitos'un benzer ifadelerle aktarıldığı görülmektedir (ايراقليطس يقول بان جوهر البخت هو النطق العقلي الذي ينفذ في جوهر الكل).

Yukarıdaki örneklerden yola çıkarak Şehristânî'nin bazen bilgi aktarımında asıl kaynaklara sadık kalmadığı ve metinlerde bireysel tercihler yaparak değiştirdiği söylenebilir.¹⁹¹ Şehristânî'nin bu şekilde davranmış olmasından dolayı onun felâsife

¹⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 412.

¹⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 432.

¹⁸⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 432.

¹⁹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 412.

¹⁹¹ Misem Cenabi, *İlmü'l-Milel ve'n-Nihal*, s. 331.

bölümünde verdiği bilgilerin sıhhatine dair daha ihtiyatlı olmak gerekmektedir.

Şehristânî'nin kaynakları kullanımı hususunda değinilmesi gereken diğer bir konu da bazen kaynaklardaki bilgiyi aktardıktan sonra kendisinin aktardığı bilgiler çerçevesinde sentez ve yorumlama yapmasıdır. Örneğin Büyük Zenon'un hikmetli görüşlerini aktarırken şöyle demektedir: ... *Aklı daima cehalete hizmet eder gördük. Siczî'nin rivayetinde, akli daima cedde (baht, talih) hizmet eder gördük.*¹⁹² Şehristânî bu iki görüş arasında derin farkların olduğunu aklın bazen cehalet tarafından kullanıldığını, bazı durumlarda talihin (baht, şans) akli kullandığını yazmaktadır.¹⁹³ Bu şekilde bir yorumlama ile Şehristânî'nin naklettiği bilgileri kendi entelektüel bilgileri çerçevesinde yorumladığı görülmektedir.

Şehristânî bazı filozofların görüşlerini aktarırken o filozofun bizzat eserlerine başvurmakta zaman zaman da söz konusu olan filozofun kitaplarına yapılan şerhler üzerinden onun görüşlerini aktarmaya çalışmaktadır. Meselâ *el-Milel*'de geniş bir bölümde açıkladığı Aristo felsefesini, İbn Sînâ'nın ve Themistius'un şerhine dayanarak naklettiğini söylemektedir.¹⁹⁴ Bu nedenle Aristo'nun görüşlerini ikincil kaynaklar üzerinden yapmış olduğu okumalarla aktardığı görülmektedir. Şehristânî'nin şerhlere dayanarak Aristo felsefesini aktarmış olmasından ötürü hakiki bir Aristo felsefesini hulasa ettiği söylenemez.

Şehristânî'nin bir Eşârî kelâmcısı olması nedeniyle *el-Milel*'de kullandığı dil ve seçtiği kavramların kelâm geleneğine ait olduğu yoğun bir şekilde hissedilmektedir. Müellif felâsife bölümünü işlerken açıkça bir kelâm kitabına başvurmasa da dolaylı olarak ve bazen kıyaslamalar yaparak kelâmcıların görüşlerini aktarmaktadır. Örneğin Empedokles'in görüşlerini naklettiği bölümde Tanrı'nın hareket ve sükûn konusunda filozofların görüşlerinden sonra bazı din mensuplarının da benzer ifadelerle Allah'ın hareket ve sükûn açısından görüş beyan ettiğini söylemektedir.¹⁹⁵ Onun burada kullandığı din mensupları (ارباب الملل) tâbiri ile bazı İslâmî fırkaları kastetmektedir. Bununla birlikte açık bir şekilde Kadîm filozoflarının bazı konulardaki ihtilaflarına değinirken, benzer

¹⁹² Şehristânî, *Milel ve 'n-Nihal (tercüme)*, s. 317.

¹⁹³ Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, s. 420.

¹⁹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, s. 333.

¹⁹⁵ Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, s. 384.

konularda İslâm mütakellimlerinin de yaratma, yaratılan, irade gibi konularda ihtilafa düştüklerini belirtmektedir. Buna dayanarak onun, dolaylı olarak kelâm geleneğindeki görüşlere atıf yaparak kelâm eserlerini kaynak olarak kullandığı söylenebilir. Dolayısıyla Şehristânî filozofların görüşlerine daima kelâmcı kişiliğinin eşlik ettiği söylenebilir.

Netice olarak Şehristânî'nin kaynakları kullanım tarzına bakıldığında, onun sadece bir nakilci olmadığı, yer yer bir tarihçiden çok felsefe yapan, görüşünü açıklayan biri olarak karşımıza çıktığını, tarafsızlık ilkesine bağlı kalmayıp yaptığı eleştiriler ve yorumlarında yönlendirici olduğunu söylemek mümkündür.



İKİNCİ BÖLÜM

el-MİLEL ve'n-NİHAL'de KADÎM FİLOZOFLAR

(HUKEMÂÜ'L-KUDEMÂ)

Tezin birinci bölümünde Şehristânî'nin genel olarak felsefe ve filozof algısına, tercih ettiği metoduna ve kullandığı kaynaklara yer verdik. Çalışmanın bu ve bundan sonraki bölümünde ise onun doğrudan filozofları işleyiş tarzı ve değerlendirmesi amaçlanmaktadır.

Müellif, *el-Milel*'de felsefe anlatımına kısa bir girişten sonra presokratiklerden başlayıp Yeni Eflâtuncu okulun son büyük filozoflarından olan Porphyrius'a kadarki Yunan filozoflarıyla beraber İslâm filozoflarını anlatma girişiminde bulunmaktadır. Felsefe tarihinin bu uzun döneminde yer alan filozof, şair, bilim insanı ve felsefe ekollerini, belirlediği metot çerçevesinde aktarmakta, kimi zaman filozofların felsefi doktrinlerini ayrıntılı bir şekilde aktarmayı tercih ederken kimi zaman da bazı filozofların sadece bir konu hakkındaki düşüncesine yer vermekle yetinmekte veyahut bazı özdeyişlerini aktarmaktadır.

Şehristânî'nin Rum filozofları olarak zikrettiği kişilerin işleneceği ikinci ve üçüncü bölümlerde, müellifin bu filozofları ele alış tarzı incelenecektir. Bu bölümlerde yapılacak incelemelerde, bir Yunan felsefe tarihi veya Yunan filozoflarının bütün görüşlerinin sunumu amaçlanmamakta, bunun yerine hicrî altıncı asırda yaşamış olan bir Müslüman âlimin, Grek felsefesi ve filozofları hakkında naklettiği bilgilerin incelenmesi hedeflenmektedir.¹⁹⁶

I. THALES'TEN EFLÂTUN'A: YEDİ BİLGE

Bu bölümde Şehristânî'nin, kitabı boyunca olumlu bir bakış açısıyla işlediği ve el-Hukemâu's-Seb'a filozofları olarak nitelendirdiği filozofların görüşleri ele alınacaktır.¹⁹⁷ Birinci bölümde bu filozoflar hakkında gerekli olan genel bilgiler verildiği

¹⁹⁶ Burada zikrettiğimiz "Grek Felsefesi" tâbirindeki birinci kavram olan Grek (Yunan, Rum), sadece Thales'ten Aristo'ya kadar olan filozoflar değil, ikinci ve üçüncü bölümde yer vereceğimiz bütün filozofları (İslâm filozofları hariç) kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Klasik anlamda Antikçağ felsefesi, i.ö 600 yıllarında Thales'ten başlayıp Roma imparatoru Justinianus'un i.s. 529 yılında Atina okulunun kapatması arasındaki dönemi kapsayacak şekilde bu terimin kullanıldığı görülmektedir. Müellifimiz bir bütün olarak bu dönemi Rum filozofları olarak nitelemekte, bir nevi İslâm öncesi felsefenin serüvenini anlatmaktadır.

¹⁹⁷ Antik Yunan felsefesi -Thales'ten Sokolastik felsefenin başlangıcına kadar- için birçok farklı sınıflandırma yapılmıştır. Bunlardan en yaygın olanı, Presokratik filozoflar (Doğa filozofları: Milet ve Elea okulu filozofları, Pythagorasçılar, Atomcular, vb.), Klasik ve Sistematik Yunan Felsefesi (İnsan felsefesi: Sofistler, Sokrates, Eflâtun,

için burada tekrar edilmeyecektir. Lakin bu noktada hikmetin yedi filozofu olan bu kişileri, yöntem olarak nasıl işleneceği belirtmek icap etmektedir.

Tezin amacı gereği bu bölüm üç temel prensibe bağlı kalınarak işlenecektir. Öncelikle Şehristânî'nin taksiminde zikrettiği, el-Hukemâu's-Seb'a'dan olan Thales, Anaksagoras, Anaksimenes, Empedokles, Pythagoras, Sokrat ve Eflâtun'la birlikte onlara tâbi olan "Usûl Filozofları" işlenecektir.¹⁹⁸ Müellifin özenli bir şekilde ilk yedi filozofu anlattığı, bu fasılda söz konusu ilke takip edilerek adı geçen filozoflara teferruatlı bir şekilde yer verilecektir. Ancak Usûl Filozofları faslında zikrettiği filozoflar hakkında verdiği bilgiler detaylı olmadığından, kendi ifadesiyle onlar hakkında aklî hikmet konusunda yeterli malumat bulamadığından, tezin hacminin de büyütülmek istenmemesi nedeniyle, Usûl Filozofları'nın felsefî görüşleri özel olarak işlenmeyip onlardan genel olarak bahsedilecektir.

İkinci prensip olarak, müellifin filozofları işleme tarzına uygun bir yöntem izlenecektir. Müellif, bir filozofu ele alırken evvelâ, söz konusu filozofun kısa biyografisine yer vermekte ardından da onun felsefî görüşlerini zikretmektedir. Kronolojik bir sıralamayı takip etmeden filozofların yaşamları hakkında verdiği bilgiler, Şehristânî'nin ana gayesini oluşturmasa da verdiği mâlumatın doğruluk açısından değerlendirilmesi bu bölümde gerçekleştirilecektir.

Takip edilecek üçüncü prensip ise müellifin özet olarak değindiği felsefî konuların işlenmesi olacaktır. Felsefe tarihi kitaplarında presokratik filozofların genellikle, tabiatın ilkesi ve nedenleri gibi konular hakkındaki görüşlerine yoğunlaşmış ve bu sebepten ötürü maddeci (materyalist) olarak nitelendirilmişlerdir. Ayrıca değişen evrende değişmeyen ilke arayışında oldukları ve arkhe anlayışlarıyla birlikte her şeyi canlı olarak düşündükleri için onlar *hylozoist* (maddenin canlılığı) şeklinde vasıflandırılmışlardır. Bundan ötürü filozofların meşgul oldukları temel konular, onları

Aristo), Helenistik dönem felsefesi (Epikürcüler, Stoacılar, Şüpheçiler, Yeni Eflâtunculuk) gibi tasniftir. Şehristânî bir bütün olarak, bu dönemler içinde yer alan filozoflara yer vermiştir.

¹⁹⁸ Şehristânî *Nihayetü'l-ikdam* eserinde hikmetin yedi sütunu olan filozofları küçük farklılıklarla zikretmektedir. Bu farklardan birincisi, sıralamada olmaktadır. *el-Milel*'de Empedokles Pythagoras'tan önce zikredilirken, adı geçen eserde ise Pythagoras Empedokles'ten önce gelmektedir. Bir başka fark ise filozofların şehirlerine nisbette görülmektedir. *Nihayetü'l-ikdam*'da Hukemâu's-Seb'a'dan olan filozofların, Milet şehriden; Thales, Anaksagoras ve Anaksimenes, Atina şehriden; Pythagoras, Empedokles, Sokrat ve Eflâtun'u zikretmektedir. *el-Milel* kitabında zikrettiği Sisam'ı kentini adı geçen eserde zikretmediği görülmektedir. Bkz. Şehristânî, *Nihayetü'l-ikdam*, s. 5.

tanımlayacak bir kavrama dönüşmüştür. *el-Milel* yazarı bu gurubun yoğun olarak sınırlı konularda felsefî görüş içinde olduklarını belirtmiş olsa da odaklaştıkları konuların onları kapsayacak bir isim altında vasıflandırmamaktadır. Şehristânî bu filozofları ele alırken tabiat ve arkhe konularına yer vermekle birlikte hikmetin yedi sütununu mükerrer konularda işlemekte; Tanrı ve sıfatları, nefis, âlem hareket ve sükûn gibi konular üzerinden ele almaktadır.¹⁹⁹ Çalışmada Şehristânî'nin değindiği konular çerçevesinde kalınarak filozofların görüşlerine yer vermeye özen gösterilecektir. Bununla birlikte Şehristânî'nin Grek filozofları karşısındaki tutumuna, verdiği bilgilerin modern felsefe kitaplarındaki bilgiler ile karşılaştırılmasına; aralarındaki fark ve benzerliklere, bazı filozoflarla özdeşleşmiş konulara yer vermemesine, örneğin siyaset felsefesi ile özdeşleşmiş Eflâtun'un bu konu ile alakalı herhangi bir görüşünü zikretmemesine, farklı bir anlayışla bilgilerin aktarmasına zaman zaman işaret edilecektir. O, filozofları her ne kadar bazı kaynaklara dayandırarak anlatsa da kendi anlayışı çerçevesinde, onların görüşlerini kelâmî bir terminoloji ile sunmaktadır. Ayrıca müellifin, açıkça belirttiği bilgilerin asıl kaynaklarla mukayesesi, kaynağı zikredilmeyen bilgilerin kaynağının tespiti ve kıyaslanması da bu bölümde ele alınan konular arasındadır.

A. PRESOKRATİKLER

1. *Thales*

Yedi filozoftan biri olarak Thales (تاليس /Tâlis), Şehristânî'nin *el-Hukemâ's-Seb'a*'dan birinci sırada yer verdiği bilge olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁰⁰ Thales'in yazılı herhangi bir metninin olmadığı bilinmekle birlikte, Şehristânî farklı kaynaklara

¹⁹⁹ Şehristânî'nin bazı konulara yoğun bir şekilde yer vermiş olması, yer vermediği diğer konuları gizleme saklama açısından değil, eserin yazma amacı ile ilgili varsayımını da göz önünde bulundurumuz doğru olacaktır. Zira bu gün için bazı felsefe konuları bizim için büyük bir anlam taşıırken aynı konuların, müellifin ilgisini çekmemiş olması mümkündür.

²⁰⁰ İbnü'l-Kıftî, alfabetik sırayla yazdığı *Tarihü'l-hükemâ* eserinde, Thales'i "ث" harfinin altında "تاليس" versiyonu ile zikretmektedir. İbnü'l-Kıftî, *Tarihü'l-hükemâ*, c. 1, s. 149.

dayanarak Thales'in Tanrı, yaratılış, ikinci yaratılış, mebbe-i ûlâ, unsur ve benzeri konulara dair felsefî görüşlerini özetlemektedir.²⁰¹

Müellif, Thales'in (i.ö. 625/4-546/5)²⁰² hayatı hakkında bilgi verirken sadece, onun Milet'te felsefe ile uğraşan ilk kişi olduğuna değinmektedir.²⁰³ Bununla birlikte Şehristânî'nin kaynakları arasında yer alan Sicistânî, Thales ile alakalı daha ayrıntılı bilgi vererek onun Mısır'da felsefe öğrendiğini,²⁰⁴ Yunanistan'da filozof fırkasının onunla başladığını, ay tutulmasının vaktini hesap ettiğini ve bir öğrenci grubunun olduğunu aktarmaktadır.²⁰⁵ Sicistânî'nin verdiği bu bilgilerle günümüzde Thales hakkında verilen bilgilere uygunluk arz etmektedir.

Ardından Şehristânî Thales'in Tanrı hakkındaki görüşlerini aktarmaktadır. Âlemin bir yaratıcısının olduğunu, onun zâtıyla bilinemeyeceğini ancak sıfatları ve fiilleriyle bilinebileceğini, onun zâtı bir yana isminin dahi bilinmez olduğunu, âlemin sıfatlarıyla idrak edilebileceği bir yaratıcı anlayışı olduğunu zikretmektedir. Müellif ilerleyen satırlarda, Tanrı varken hiçbir şeyin olmadığını, Bârî Teâlâ'nın yaratmadan önce tek bir şeyin varlığından dahi bahsedilemeyeceğini hatta sonradan yaratılanların sûretlerinin mevcudiyetinin de söz konusu olamayacağını açık bir şekilde aktarmaktadır.²⁰⁶ Müellif, Thales'in yaratıcı hakkındaki görüşlerini veciz bir şekilde ifade ettikten sonra, ilk varlığın Bârî Teâlâ olduğunu ve beraberinde hiçbir şeyin olmadığı düşüncesinin, insanoğlunun zihninde Tanrı hakkında oluşabilecek sûret, cihet, mekân

²⁰¹ Felsefe tarihinin presokratiklerden patristik döneme kadarki zaman diliminde yazılmış belli başlı felsefe tarihi kaynakları için bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi Felsefe Metafizik Bilim*, çev. H. Vehbi Eralp, Kabalcı Yayıncılık, Birinci Baskı, 2015, s. 13-14, Eduard Zeller, *Grekt Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 3. Baskı, 2017, s. 32-35. Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, Günümüzün Diline Aktaran, Yüksel Kanar, İz yayıncılık, İstanbul 2017, 3. Baskı, s. 30-32.

²⁰² Tez boyunca, önemli bir husus belirtilmediği sürece, özel başlık olarak yer verilen filozofların yaklaşık doğum ve ölüm tarihlerini Ahmet Arslan'ın *İlk Çağ Felsefe Tarihi* kitabına göre verilmesine özen gösterildi. Ancak farklı kaynaklarda filozofların yaşamları hakkında verilen tarihler değişiklik gösterilebilir.

²⁰³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 370.

²⁰⁴ Klasik İslâm kaynakları ve Yunan felsefesini ele alan bazı modern kitaplar antik dönem filozofların Hindistan, İran, Bâbil ve Mısır gibi eski kültür ve uygarlık merkezlerine ilmî seyahatlerde bulduklarını ve oralarındaki mevcut bilimsel ve dini görüşlerden etkilendiklerini belirtirler. İslâm dünyasındaki âlimler özellikle bu seyahatleri zikretmeleri Antikçağ filozofların görüşlerini Müslümanlara bir aşinalık ve onların görüşlerini kabul ettirmek için başvurdukları bir yol olduğu dile getirilmektedir. (Bkz. Bekir Karlığa, *Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, s. 24) Müellif Şehristânî ise Empedokles ve Pythagoras'ın Hz. Lokman, Hz. Süleyman ve Hz. Davud gibi peygamberlerden hikmet öğrendiğini belirtmiş olsa da hiçbir şekilde filozofların seyahatlerine değinmemektedir. Sadece Plutarkhos başlığı altında, onun Mısır'da felsefe öğrendiğini aktarmaktadır.

²⁰⁵ Ebû Süleyman Sicistânî, *Sivânü'l-hikme*, thk. Abdurrahman Bedevi, Dâru Bibliyon, Paris 2004, s. 92-111.

²⁰⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 370.

gibi düşüncelerin halis tevhit anlayışına aykırı olduğu için mevzubahis olamayacağını söylemektedir.

Müellif, adeta İslâmî bir fırkanın Allah hakkındaki görüşlerini anlatır gibi Thales'in Bârî hakkındaki görüşlerini tenzihçi ifadelerle aktardığı görülmektedir. Şehristânî zihnindeki tevhidin, Thales'in unsur (ilk basit madde) hakkındaki görüşlerinin yorumladığını göstermektedir. Ayrıca yazarın anlatımındaki Thales'in birlik hakkındaki bu cümleleri, İskender Afrodisî'nin Tanrı hakkındaki "Bir" konusundaki düşüncelerini çağrıştırmaktadır.²⁰⁷

Şehristânî, Thales'in Tanrı'nın birliği konusundaki görüşlerinden müteakiben Bârî Teâlâ'nın mutlak birliği düşüncesine bağlı olarak ibdâ (örneksiz olarak yaratma) konusuna geçmektedir.²⁰⁸ Öncelikle yaratma kavramını, "mevcut olmayan bir şeyi var etmek" olarak açıklamaktadır. İbdânın mâhiyeti konusunda, "bir şey, mevcut kılmada daha önceki bir şeyden olmadığına" göre, Bârî Teâlâ'nın var ettiği şeylerin sûretinin yanında bulundurmasına ihtiyacı yoktur demektedir. Eğer böyle bir durum söz konusu olacaksa sûretlerin de onun yanında mevcut bulunması gerektiğini, böyle bir düşüncenin de tevhide aykırı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Tanrı'nın ibdâ etmesi ve bunun mâhiyeti hakkında, onun yarattığı eylemde düşüncenin sûretten önce var olmadığını, mutlak manada tevhide aykırı olduğu için böyle bir şeyin düşünülemeyeceğini aktarmaktadır.²⁰⁹ Görüldüğü üzere müellif, tevhide aykırı anlayışlara mahal vermeyecek şekilde yaratma konusunun mâhiyetini açıklamaktadır. Şehristânî'nin yaratma konusunda Thales'ten aktardığı bu düşünceler, mutekellimûnun Allah'ın yoktan yaratma görüşlerinin mantığıyla ele aldığı görülmektedir.²¹⁰

²⁰⁷ Bkz. Kamil Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Metafiziziği*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2010, s. 100-125.

²⁰⁸ Şehristânî, Thales'in yaratma konusundaki görüşlerini aktarırken herhangi bir kaynak belirtmeksizin aktarmaktadır. Fakat yaptığımız kıyaslamalar neticesinde bu konudaki görüşlerinin kaynağı, *Sivânî'l-hikme* eseridir. Şehristânî çoğunlukla aynı ifadeleri kullanmakla birlikte yer yer kendi açıklamaları da bulunmaktadır. Karşılaştırma için bkz. Ebû Süleyman Sicistânî, *Sivânü'l-hikme*, s. 112-116 ve Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 371.

²⁰⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 371.

²¹⁰ İyonya filozofları ve genel olarak Yunan filozofları "hiçten hiçbir şey çıkmayacağı" (*nihil ex nihilo fit*) görüşündedirler. Bu düşüncenin bir gereği olarak madde veya evren ezeli olmakta, âlemin zaman içerisinde bir başlangıcı olduğunu söz konusu olmamaktadır (Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 39.). Ancak Şehristânî, Thales başta olmak üzere hikmetin yedi sütunu işlerken yaratma ile ilgili konuları daima Müslüman bir kelâmcı kişiliğiyle, yoktan yaratma paradigmasıyla aktarmaktadır.

Sûretlerin Bârî Teâlâ'nın varlığıyla birlikte aynı anda var olamayacağını ikame ettikten sonra müellif, sûretlerin mevcudiyetinin Allah'ın yarattığı ilk unsurda varlığını ortaya çıkardığını ifade etmektedir. Bir yönden Eflâatun'un idealar teorisini anımsatan, öbür yandan Şehristânî'nin kendi deyimiyle levh-i mahfûz'a²¹¹ benzettiği bu “unsur” varlık âleminde bulunan bütün mevcûdâtın mükemmel bir sûretini barındırır ve bu âlemde onun misalleri var kılınır. Bu unsur, ruhanî şeylerin unsuru olmayıp, cismanî şeylerin unsuru, evvel, âhir, kemâl vb. nitelikleri taşımaktadır.

Şehristânî'nin Thales'in felsefesine ilişkin anlattığı en önemli konulardan birisi de *arkhe* (*âlemin temel maddesi*) anlayışıdır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Şehristânî, hem Thales hem de diğer filozoflar için zikrettiği arkhe anlayışında farklı bir tasavvura sahiptir. Müellif filozofların arkhesi olarak zikrettiği su, hava, ateş ve sayı gibi şeyler, felsefe tarihinde filozoflara izafe edilen arkhelere uygunluk arz etmekle beraber, bu arkhelerin neliği, işlevi ve mâhiyeti hakkında ciddi farklılıklar söz konusudur.

Şehristânî, felsefe bölümünde günümüzdeki arkhe kelimesinin karşılığı olarak “أول الأوائل, المبدأ الأول, مبدأ الموجودات, المبدع الأول” gibi kavramları kullanmaktadır. Bu kavramlarla birlikte farklı bir bağlamda “العنصر /unsur” ifadesine de yer vermektedir. Hem arkhenin karşılığı olarak kullandığı kavramları hem de unsur kelimesini Tanrı'nın yarattığı ikili âlemin ilkesi olarak yorumlamaktadır. Buna göre unsur, ruhanî âlemin; arkhe ise maddî âlemin ilkesi olmaktadır. Ancak Şehristânî'nin ısrarla ön plana çıkarmak istediği şey, arkhe ve unsurun bir yaratıcısının bulunduğu ve bunun da Bârî Teâlâ olduğudur.

Şehristânî, yukarıdaki kavramlarla birlikte Empedokles'in felsefesini anlattığı bölümde “ustukus”²¹² kavramını kullanmaktadır. Plutarkhos'un naklettiğine göre Aristo

²¹¹ Kur'an'da sadece el-Buruc (85/21-22) sûresinde geçen bu terim, “yazı yazmaya uygun yassı ve düzgün yüzey” anlamında olan levh ile “korunmuş” mahfûz kelimelerinden oluşan bir teriptir. Terim olarak “bütün nesne ve olaylara ilişkin ilâhî ilim ve takdirin kayıtlı bulunduğu kitap” diye tanımlanmaktadır. İslâm âlimleri levh-i mahfuz hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. (Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 197.) Şehristânî el-Hukemâu's-Seb'a'yı anlatırken bazı felsefî kavramların İslâmî kavramlarla muhtemel karşılığına dikkat çekmektedir. Örneğin Thales'in unsur kavramını levh-i mahfûza yorumlamıştır. Şehristânî'nin böyle bir amaç içerisinde olmasının iki tane sebebi olabilir. Birincisi filozofların özel kavramlarını seçerek Müslüman okuyucunun aşına oldukları kavramlarla konuyu anlaşılır kılmak, ikincisi filozofların görüşlerini vahyin haber verdiği bilgilerle (nebevî bilgiler) benzerliğini ortaya koymak olduğu söylenebilir.

²¹² Maddî nesnelere atıf, ilk basit madde, dört unsurdan her biri, çoğulu ustukussâttr.

ve Eflâton unsur (ustukus) ve arkhe arasında fark görmüşlerdir. Fakat Thales bu farklılığı gözetmeyip ikisinin aynı şey olduğu görüşüne sahip olmuştur. Ustukus mürekkep olup ateş, hava, su ve topraktan oluşmaktadır. Mebde (varlığın ilkesi) ise basit olup kendisinden önce hiçbir şeyin olmadığı şeydir.²¹³ Bütün mevcûdâtın ilkelerini veren bu üç prensibi müellif, yaratıcı Tanrı çerçevesinde anlatmaktadır.

Müellif birbirine yakın olarak kullandığı arkhe ve unsur aslında birbirinden farklı kavramlardır.²¹⁴ Arkhe, şeylerin kendisinden sadır olduğu esas şey olup bir birleşik değildir. Unsur ise yakın tanımı içerse de mürekkeptir. Ancak Şehristânî'nin, söz konusu iki terimi aralarındaki farktan bîhaber şekilde birbirinin yerine kullandığı görülmektedir. Bu anlayış içerisinde kavramlara yaklaşıldığında Şehristânî, su arkhesinin ancak mürekkep varlıkların ilkesi olduğunu, ruhanî âlemde yer alan varlıkların ise ilkesi olmayacağını açıklamaktadır. Ruhânî âlemdeki varlıkların ilkesinin, mürekkep olan unsurun olabileceğini zikretmektedir. Buna göre basit olan ilkeden mürekkep varlıklar, mürekkep ilkeden ise basit varlıklar ortaya çıkmaktadır.

Filozoflar değişen evrende, bütünüyle değişmeyen, sabit kalan bir madde arayışında olmuşlardır. Felsefe tarihi eserlerinde hem mitolojinin hem de filozofların, yaşadığı çevreden etkilenerek farklı görüşler beyan ederek çoğu zaman somut, bazen de soyut olarak zikrettikleri ilke/arkhe, her zaman değişmeyen bir şey olarak bahsedilmektedir. Fakat Şehristânî'nin arkhenin yerine kullandığı kavramlarla, günümüz felsefesindeki arkhe anlayışının çok farklı bir anlam arz ettiği görülmektedir.²¹⁵

Müellif, felsefe tarihi boyunca Thales'e izafe edilen "su" arkhesini aktararak, cismanî âlemde bulunan her şeyin, yeryüzü ve gökyüzü arasında bulunan, bütün cevherlerin sudan yaratıldığını aktarmaktadır. Yazar, suyun donması ve çözülmesi niteliğine bağlı olarak yeryüzü, hava, ateş ve göklerin oluşumunu mitolojik bir dille Thales'in kozmolojisini nakletmektedir.²¹⁶ Şehristânî'ye göre Thales'in arkhe olarak kabul ettiği su, sadece varlıkların temeli ve ilkesi değil aynı zamanda yoktan var edilen (mubda) ilk objedir. Bu anlayış üzere temellendirdiği kozmoloji görüşüne göre, su

²¹³ Plutarkhos, *Ârâ'ü't-tabî'yye*, s. 96.

²¹⁴ Bekir Karlığa, *Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, s. 208.

²¹⁵ Plutarkhos, *Ârâ'ü't-tabî'yye*, s. 96.

²¹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 372.

yalnızca bir ilke olmaktan çıkmakta aynı zamanda bir illet olmaktadır. Bu noktada Şehristânî ne Grek filozoflarında ne de Batı felsefe literatüründe görülen bir şekilde Tanrı'nın arkheyi yaratmasını söz konusu etmekte ve fail illet olarak arkhenin yaratıcısı üzerinde durmaktadır. Filozofların varlıkların ilk ilkesi olarak düşündükleri arkheyi, Şehristânî onun muhdisini söyleme gayreti içindedir. Ayrıca o, kutsal kitaplara atıf yaparak, arkhe olan su düşüncesini büyük dinlerin yaratılış konusundaki görüşlerine yaklaştırma çabası içerisine girişmektedir.²¹⁷

Hem modern felsefe tarihi kitaplarında hem de Şehristânî'nin kaynakları arasında bulunan Aristo, Plutarkhos, Sicistânî gibi müelliflerin metinlerinde, Thales'in su arkhesini kabule sevk eden muhtemel sebepler üzerinde durulmaktadır.²¹⁸ Thales'in bu düşüncesinin kaynağı olarak çevre faktörü, Yunan tanrısı olan Okeanos (bütün ırmakların babası sayılan tanrı) olarak görülmektedir.²¹⁹ Şehristânî ise adeta bu bilgiyi görmezlikten gelip Bârî Teâlâ ile alakalı olarak anlatmaktadır. O, semavî kitaplara benzerliğine dikkat çekmek için bu kitaplardan su ile ilgili pasajları nakletmektedir.

Müellif yedi filozofun görüşlerinin ilâhî bilgilere benzerliğine dikkat çekmek için oluşturacağı anlayışın ilk nüvelerini Thales'in görüşlerini sunarken tezahür etmektedir.²²⁰ Şehristânî, Thales'in arkhesinin vahiy kaynaklı bilgilerle benzerliğini göstermek için sadece Müslümanların kutsal kitabı olan Kur'ân-ı Kerîm ile yetinmemiş Tevrat'tan da yararlanmıştır. Şehristânî'nin naklettiğine göre Tevrat'ın Tekvîn kitabının başında Tanrı'nın bir cevher yarattığını, ona heybetiyle nazar ettiğini, onun eriyip suya dönüştüğünü, bu sudan buharın, buhardan da gökyüzünün oluştuğunu, köpüren sudanda

²¹⁷ Bekir Karlığa, *Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, s. 209.

²¹⁸ Ebû Süleyman Sicistânî, *Sivânü'l-hikme*, s. 78. Plutarkhos, *Ârâ'ü't-tabî'yye*, s. 97.

²¹⁹ Thales'in arkhe anlayışının dini kaynaklı olduğu görüşü meşhur olunmakla birlikte, aslında İlk Çağ Yunan filozoflarının birçoğunun felsefî teorilerinin kökenin dini olduğunu iddiası da bulunmaktadır. Özellikle zamansal olarak dinin felsefeden önce geldiği argümanı üzerinden F.M. Cornford detaylı bir şekilde bu mevzuyu ele almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Francis Macdonald Cornford, *From Religion to Philosophy: A study in the Origins of Western Speculation*, Harper Torchbook, London 1957.

²²⁰ Müslümanları ve özellikle Şehristânî'nin önemli bir dinler tarihçisi olarak gören M. Wasserstrom, onun dünya dinlerini Müslüman bir teolog olarak yaklaşımda bulunduğu için *el-Milel*'i İslâmlaştırılmış dinler tarihi (Islamicate history of religions) olarak değerlendirmektedir. (Bkz. Steven M. Wasserstrom, "Islamicate History of Religions", *History of Religions*, Chicago 1988, Sy: 27/4, s. 405-411) Bu genel değerlendirmenin dinler tarihi yönü bir tarafa, Müellif genel olarak felsefe bölümünü özellikle de Kadîm filozofları islâmî bir bakış açısıyla ele aldığı açıkça söylenebilir.

yeryüzünün ve dağların meydana geldiğini²²¹ aktarmaktadır.²²² Tevrat'ta zikredilen bu yaratılış silsilesi ile Thales'in yukarıda suyun donması ve çözülmesi hallerine göre yeryüzü ve gökyüzünün oluşumu tasvirinin benzerliğinden dolayı Şehristânî, onun bu görüşlerini Mişkâtü'n-nübüvve'den almış olduğuna kanaat getirmektedir. Şehristânî'nin Tevrat'tan yapılan iktibasla Thales'in kozmolojisi arasında bir yakınlıktan ve benzerlikten söz edilebilir. Öte yandan Şehristânî'nin Thales'in arkhesi ile Kur'an-ı Kerim'in Hud sûresinde geçen "Arşı su üzerinde idi" (Hud 11/7) âyetiyle ilişki kurmaktadır.²²³ Fakat müellifin zikretmiş olduğu ayette arkhe anlayışıyla uygun bir bağlamın olduğu söylenemez. Kanaatimizce hem arkhenin bütün mevcûdâtın yaratıldığı ilk ilkeye hem de Şehristânî'nin arkhenin yaratıcısı olan Bârî Teâlâ yaratıcılığına dikkat çekmek için, Enbiya sûresinin 30. âyetinde geçen "her şeyi sudan yarattık" ve Nur sûresinin 45. âyetinde geçen "Allah bütün canlıları sudan yarattı" gibi âyetleri zikretmiş olsaydı, bu âyetlerin anlamlarının Thales'in su arkhesi düşüncesine bir benzerlikten söz edilebilirdi.

el-Milel'de geçen Thales anlatımını genel olarak değerlendirildiğinde, Şehristânî'nin Thales'e dair yaptığı bazı nakiller doğru olmakla birlikte Thales'in bazı görüşlerini Aristo'nun görüşleriyle karıştırdığı ortaya çıkmaktadır. Örneğin müellif Thales'in görüşleri olarak aktardığı yıldızların merkezin etrafında döndükleri, yer kürenin ilk muharrik etrafında dönmesi gibi görüşler aslında Thales'in görüşü olmayıp Aristo'nun görüşleridir. Mâhiyetine dair bilgi vermeden, insanî boyutun dışında iki kere zikrettiği neş'eti's-sâni (meâd) konusunda Thales'ten bir görüş nakledildiği bilinmemektedir. Ayrıca onun Tanrı hakkında aktardığı görüşlerin hiçbiri, günümüz felsefe tarihi kitaplarında yer almamaktadır. Müellif, Thales'in felsefî görüşlerinin ulûhiyetle

²²¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 373.

²²² Şehristânî'nin Tevrat kitabının tekvin bölümüne atıf yaptığı pasaj ile günümüz Tevrat'taki bölümün ilgili pasajını kıyasladığımızda ciddi farklar gözükmemektedir. Adı geçen bölümde su merkezli bir yaratılış söz konusu olmakla birlikte, Tanrı'nın öncelikle cevher yarattığı daha sonra ondan suyun oluştuğu ve o suyun buharının köpüğü gibi kavramlar üzerinden anlatılmamaktadır. (Bkz. Kitabı Mukaddes, "Tekvin Bölümü", *Kitabı Mukaddes Şirketi*, 489, İstiklal Caddesi, İstanbul 1972, s. 1) Bu farklılığın birkaç tane muhtemel sebeplerinden bahsedilebilir. Örneğin Şehristânî kendi döneminde mevcut olan Tevrat kitabından doğrudan nakletmiştir-bu kaynağı tespit etmek zordur-ve o kaynakta onun aktardığı şekliyle geçmektedir. İkinci bir ihtimal ise -kanaatimizce- Şehristânî'nin tekvin kitabındaki yaratılış ile ilgili bölümü, Thales'in görüşlerine benzerliğine dikkat çekmek gayesiyle söz konusu konunun yorumlamasından ibarettir.

çelişmediğini, semavî kitaplardan benzerlikler getirmeye çalışarak onun bilgilerinin kaynağını nebevî mişkatten aldığını vurgulama gayreti içinde olduğu görülmektedir.

2. Anaksagoras

Şehristânî'nin ikinci sırada zikrettiği filozof Anaksagoras'tır (انكساغورس/Anaksâgûrus). O, bu filozofun da Thales gibi Milet'li²²⁴ olduğunu söylemektedir.²²⁵ Modern kitaplarda onun hayatının ilk kısmını Klazomena şehrinde geçirdiğinden ve felsefeyi Atina'ya getiren ilk kişi olduğundan söz edilmektedir.²²⁶

Şehristânî'nin ilk yedi filozofu anlatırken kronolojik bir sıralamayı takip etmeyerek Anaksimenes'in yerine bu filozofa yer verdiği görülmektedir. Anaksagoras (i.ö. 500-428), Anaksimenes'in ölümünden 28 yıl sonra doğmuştur. Şehristânî, Anaksagoras'ın görüşlerini Thales'ten sonraya almasını, iki filozofun Milet'li olması ve felsefî görüşlerinin birbirlerine yakınlığı sebebiyle olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda müellif, ilk unsurun ispatı, sûretlerin onda şekillenmesi ve mürekkep varlıkların ilk cisimde gizli olarak bulunması gibi konularda iki filozofun hemfikir olduklarını belirtmektedir.

Şehristânî hikmetin yedi sütunu düşünürlerinin, felsefî konulardan biri olan teoloji konusuna yoğunlaştıklarını ve kendisinin de onların görüşlerini bu konu çerçevesinde anlatmaya öncelik verdiği zikredilmişti. Fakat Anaksagoras'ın doktrinini aktarmaya başladığında onun bu konuyu detaylı bir şekilde işlemeyerek sadece atıflarla yetindiğini görülmektedir.²²⁷ O, bu filozofun tevhid konusunda Thales'le aynı görüşte

²²⁴ Şehristânî'nin kaynakları arasında bulunan Plutarkhos ve Ebû Süleyman Sicistânî, Anaksagoras'ın Milet şehir devletinden bahsetmeksizin, onun Lazumaniyaslı (Aklazumanya) olduklarını belirtmektedirler. (Bkz. Plutarkhos, *Ârâ'ü'l-tabî'yye*, s. 98, Ebû Süleyman Sicistânî, *Sivânü'l-hikme*, s. 79.) Modern felsefe kitaplarında "Klazomen" olarak geçen şehir, İzmir yakınlarında bulunan bir bölgede yer almaktadır. Aslında Lazumaniyas Milet şehir devletinin sınırları içerisinde bulunan bir yerin ismidir. Müellif Anaksagoras'ın yaşadığı dönem ile ilgili herhangi bir bilgi vermemektedir. Önemli bir kültür tarihçisi ve devlet adamı olan İbnü'l-Kiftî, Anaksagoras'ın yaşadığı zaman ile ilgili olarak onun Aristoteles'ten önce yaşadığını ve ömrünün belli bir döneminde ise onun çağdaşı olduğunu söylemektedir. (Bkz. İbnü'l-Kiftî, *Tarihü'l-hukemâ*, c. 1, s. 80.)

²²⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 374.

²²⁶ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 65, Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, Dördüncü Baskı, İstanbul 1994, s. 155.

²²⁷ B. Russell, Anaksagoras'ın görüşlerin yorumlayarak onun kozmolojisinde, Tanrı'ya yer vermediğini, teoloji konusu ile pek fazla ilgilenmediğini söylemektedir. Belki de kendisini dava edenlerin ileri sürdükleri gibi o, ateist bir inanca

olduğunu, ancak Allah'ın sükûn halinde bulunduğunu söyleyerek diğer filozoflara muhalefet ettiğini ifade etmektedir. Şehristânî, ardından Allah'la ilgili hareket ve sükûn kavramlarının ve hangi açıdan Allah'a nisbet edildiğinin açıklamasını ileride yapacağını söylemekte ve bu konuya Empedokles'i anlatırken yer vermektedir.²²⁸

Şehristânî'nin aktarımına göre Anaksagoras'ın arkhesi, cüzleri birbirine benzeyen türdeş parçacıklarından oluşan ilk cisimdir (*homoiomerien*).²²⁹ Bu ilk cisim latif olup akıl ve hislerin idrak edemediği ve bütün kâinatın kendisinden olduğu bir şeydir.²³⁰ Şehristânî, bu arkheyi anlaşılır kılmak için, beslenen hayvanat ve bitkilerin farklı cüzlerdeki besinlerden yediğini daha sonra bunların çeşitli aşamalardan geçerek bir parça oluşturduğunu söylemektedir.²³¹ Aynı şekilde bütün varlıkların benzer biçimde küçük parçacıklardan meydana geldiğini bildirmektedir.

Şehristânî, Anaksagoras'ın diğer filozofların faal akılı, arkhe olarak kabul eden kişilerle aynı düşüncede olduğunu da söylemektedir. Bu durumda Şehristânî'nin nakline göre Anaksagoras'ın yukarıda aktarıldığı gibi türdeş parçacıklardan oluşan ilk cisim ve faal akıl olmak üzere iki arkheden bahsettiği görülmektedir. Fakat bu birbirinden farklı olarak zikrettiği arkhe anlayışının, Şehristânî'nin tasavvurunda tam olarak neye karşılık geldiği muallaktır. Zira her iki durum için de “المبدأ الأول” tâbirini kullanmıştır. Muhtemelen farklı kaynaklara dayanarak yaptığı aktarımların bir sonucu olarak böyle bir durum ortaya çıkmaktadır.

sahip idi. Bu yönden Sokrates'e benzediğini ve dini küçümsediğinden dolayı memleketinden kaçtığını yazmaktadır. Bkz. Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, s. 157.

²²⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 375.

²²⁹ Şehristânî'nin arkhe olarak Anaksagoras'a izafe ettiği, “varlığın ilkesi cüzleri birbirine benzeyen ilk cisim” onun sıkça kullandığı kaynaklarda farklı bir şekilde geçmektedir. Bu ifadeler Plutarkhos “أن مبدأ الموجودات هو المتشابه الأجزاء” (Plutarkhos, *Ârâ'ü't-tabî'yye*, s. 98.) Ebû Süleyman Sicistanî “ان مبدأ الموجودات التي خلقها الله تعالى هو المتشابهة الأجزاء” (Ebû Süleyman Sicistanî, *Sivânü'l-hikme*, s. 79.) olarak büyük bir değişikliklerle geçmektedir. Müellifimizin aktarımında ise “ان مبدأ الموجودات هو جسم أول متشابه الأجزاء” olarak nakletmektedir. (Bu ibare Vekil ve Kilânî nüshalarında geçmektedir, tezde esas olarak kullandığımız Ahmed Fehmi nüshasında ise Plutarkhos'un zikrettiği şekilde geçmektedir.) Yapılan değişikliklerle Anaksagoras'ın arkhe anlayışının çok farklı bir boyutta yorumlanmasına imkân vermektedir. Şehristânî'nin eklediği “cisim” lafzı ve onun yorumlamasında bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Çünkü cisim duyular ve akıl tarafından hissedilir. Ancak müellifimiz bu arkhenin latif olduğunu duyuların ve aklın onu idrak edemeyeceğini belirtmektedir. Bu örnekte açıkça görüldüğü üzere Şehristânî dayandığı kaynaklara büyük bir değişiklik yaparak aktarmaktadır. Şehristânî'nin Porphyrius'tan yaptığı atıfta ise “cüzleri birbirine benzeyen ilk cisim” arkhesinin mâhiyeti hakkında açık bir bilginin olmadığını aktarmaktadır. (Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 376.)

²³⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 375-376.

²³¹ Bu ifadelerde Şehristânî'nin kaynağı muhtemelen Plutarkhos'tur. Her ne kadar aynı lafızlarla nakletmese de meseleyi anlaşılır kılmak için izlediği yol büyük bir benzerlik içermektedir. Karşılaştırma için bkz. Plutarkhos *Ârâ'ü't-tabî'yye*, s. 98-99, Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 375.

Şehristânî'nin anlatımında, Anaksagoras'ın bu anlayışı, elcüz' ellezî lâ-yetecezzâ (cismin bölünemeyen en küçük parçası) teorisini andırırsa da, onun sonsuz ölçüde bölünebilirliğine kanaat getirmiştir.²³² Modern kitaplarda, maddenin tek bir elemente indirilmeyeceği ve Empedokles'in dörtlü maddeleri ile sınırlanamayacağını savunan Anaksagoras, eşyanın olduğu şey küçük ve sayılmayacak kadar çok olan tohumlardan (*spermeta*) meydana geldiği görüşüne yer verilmektedir.²³³ Bu teorisinden dolayı Aristoteles bu görüşte olanlara "*homoimerien*" adını vermiştir.²³⁴

Şehristânî'nin, Anaksagoras'ın akıl konusundaki düşüncelerini aktarımına bakıldığında aklın mâhiyetine değinmeden onu iki yerde zikrettiği görülmektedir. Bunlardan birincisinde aklın mebde-i ula (varlığın ilk ilkesi) olduğuna değinilmekte, ikincisinde ise aklın fonksiyonuna delalet ederek onun sükun olan âlemi tertipleyen şey olduğu zikredilmektedir.²³⁵ Modern felsefe kitaplarında ise Anaksagoras'ın felsefî sisteminin merkezinde bulunan temel kavramlardan birini oluşturan akıl (*nous*), maddî bir cevher, eşya arasında en incisi ve en hafifi olup basittir. Özellikle kendinde kâim, türdeş parçacıklardan oluşan evrenin hareketlerini sağlayan, âlemi kaostan kozmosa tertipleyen olarak zikredilmektedir. Bu yönüyle Anaksagoras'ın zihnî bir ilkeyi Grek felsefesine sokmasıyla yeni bir bakış açısı getirdiğinden bahsedilmektedir. Bu anlayış doğrultusunda Şehristânî'nin faal akıldan mebde-i ula olarak bahsetmiş olması anlam kazanmaktadır. Ayrıca Şehristânî'nin bu filozofa nisbet ettiği akıl anlayışının modern felsefe kitaplarındaki Anaksagoras'ın akıl görüşlerinin tasvirinde paralellik olduğu da belirtilmelidir.

Şehristânî'nin aktarımında filozof aklın fonksiyonu hususunda, evrenin başlangıcında mevcûdâtı kaostan düzene çıkaran, onu tertipleyen ve bütün bu hareketleri başlatanın aklın etkinliği olarak görmektedir. Eşyanın başlangıçta sükun olduğunu daha sonra aklın onu düzene koyduğunu söylemekte²³⁶ bir nevi o evrendeki tüm devinimin

²³² B. Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, s. 156.

²³³ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 41.

²³⁴ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 66.

²³⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 375-376.

²³⁶ Şehristânî'nin Anaksagoras'ın için akla yüklediği anlama benzer şekilde Ernest von Aster de yakın ifadelerle dile getirmektedir. Evrenin kaostan kozmosa doğru bir düzen içerisinde geliştiğini, parçacıklardan oluşan evrenin bir plana göre tertipleyen adeta bir mimar olarak aklı (Nous) görmektedir. Bu nous Anaksagoras göre, kutsal olup adeta Tanrı'dır. Fakat bu Tanrı evreni yoktan var eden olmayıp onu bir düzen içerisine sokandır. Anaksagoras nousu

kaynağıdır.²³⁷ Ancak bu aklın niteliklerinin nasıl bir yapıya sahip olduğu, ruhanî bir yönünün olup olmadığı, maddelikten arındırılmış bir şey mi olduğu konusunda herhangi bir açıklama yapmamaktadır.²³⁸ Fakat bahsedilen bu faal aklın, Meşşâî gelenekte bulunan ve kozmoloji anlayışlarında onuncu sırada yer alan faal akli kastetmediğini söylenebilir. Şehristânî muhtemelen Plutarkhos'un eserinde aktarımda bulunduğu fail illetini değiştirerek, faal akıl olarak ona yukarıdaki fonksiyonu yüklemiştir.

Şehristânî yukarıda aklın mürettip olduğunu söylemesine rağmen daha sonra tertip edenin tabiat olduğunu söylemektedir.²³⁹ Yani akla yüklediği anlamı, işlevi bu sefer de tabiata yüklemektedir. Birbirinden uzak olan bu iki teoriyi bir filozofun görüşleri olarak zikretmesi daha önce belirtildiği gibi yazarın istifade ettiği kaynaklardan ötürü olma olasılığını taşısa da Şehristânî'nin bu filozof hakkında onun hangi görüşü savunduğuna vakıf olmadığı ihtimalini de ihtiva etmektedir.

Müellif akıl ve tabiata yüklediği işlevin farkında olduğu için bu filozofun görüşünü Tanrı ile irtibatlandırmaktadır. Âlemin düzenleyicisi, müdebbiri, Müslüman bir kişinin zihninde ancak Allah olabilmektedir. Bu bilinçle Şehristânî de Anaksagoras'a nisbet ettiği bu düşünceyi ilâhî bir yöne nisbet ederek Bârî Teâlâ ile ilişkilendirmektedir. Anaksagoras'ın akıl ve tabiat için uygun gördüğü işlev, Şehristânî'nin zihninde ancak Tanrı olarak yer edinmektedir. Netice olarak Şehristânî'nin anlatımında Anaksagoras'a göre mürettibin kim olduğu açıklık kazanmamaktadır.

Müellif, bir cismin bir cisimde var olması olarak tanımlanabilecek kümûn (الكمون) ve gizli iken ortaya çıkmak anlamına gelen zuhûr (الظهور) teorisini ortaya atan ilk kişi olarak Anaksagoras'ı zikretmektedir.²⁴⁰ O, bütün eşyanın ilk cisimde gizlenmiş

varlıkların en ince ve hassası olarak görse de onun somut ve nesnel olduğu düşüncesindedir. Bkz. Ernest von Aster, *Felsefe Tarihi İlk Çağ ve Orta Çağ*, s. 82.

²³⁷ Plutarkhos, bu konuda aklın müdebbir olduğunu yazmaktadır. (Plutarkhos, *Ârâ'ü't-tabî'yye*, s. 99.)

²³⁸ Zeller, Anaksagoras'ın bu aklın niteliği hakkında şöyle demektedir: akıl mutlak bir biçimde basit ve yalın olup, mürekkep olmadığı gibi kendi başına bulunur ve en saf olandır. Her şeyin bilgisine sahip olan bu akıl en büyük güce sahip olduğunu belirtmektedir. Bu ifadelerle birlikte Zeller yine de bu aklın gayri cismanî olduğunu ileri sürmenin doğru olmadığını, filozofun düşüncelerinin bunlardan uzak yetersiz olduğunu, bunun yerine Parmenides kastettiği şey olduğunun en doğru görüş olduğunun söylenilebilmesidir. Ayrıntı bilgi için bkz. Eduard Zeller, *Gerek Felsefi Tarih*, s. 84 ve Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 33.

²³⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 376.

²⁴⁰ Bazı araştırmacılar Şehristânî'nin Anaksagoras'ın kümûn ve zuhûr teorisi hakkında zikrettiği bu ifadelerinden yola çıkarak, Nazzam'ın Allah'ın yaratma konusundaki görüşlerinin kaynağı bu filozofun olabileceğini söylemişlerdir. Şehristânî'nin tabiatçı olarak vasıflandırdığı Nazzam'ı, bu görüşlerini kümûn ve zuhûr ehli filozoflardan aldığını zikretse de açıkça bir filozof ismini zikretmemiştir. Bkz. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, *İbrahim Seyyar en-*

olduğunu analogilerle açıklamaya gitmektedir. Şehristânî'ye göre kümûn ve zuhûr teorisi, ilk cisim olan arkhenin türdeş parçacıklar çerçevesinde anlam bulmaktadır. Zuhûrun her şeyi muhteva eden ilk unsurdan çıkış olduğunu, kümûnun da bütün şeylerin geri dönüş olduğunu beyan etmektedir. Şehristânî'nin aktarımındaki bu ifadeler, aslında hiçbir şey yoktan var edilmez ve hiçbir şey de mutlak olarak yok olmaz düşüncesini barındırmaktadır.

Yukarıdaki teoriye bağlı olarak evrenin varlığa gelişi ve yok oluşu konusuna da yer veren Şehristânî, ilk yaratılış ve ikinci yaratılış kavramlarını da bu manada kullanmaktadır. Ona göre zuhûr yani neş'eti ûla ile âlemin meydana gelmesi, kümûn ile de bu âlemin yok olması geri çekilmesi yok oluş manasına gelip neş'eti's-sâni olmaktadır.²⁴¹ Böyle bir görüş Anaksagoras'tan nakledilmiş olmayıp Şehristânî'nin yorumlanmasıyla ulaştığı bir düşüncedir. Müellif bu teoriyi farklı açılardan değerlendirerek, yeni bir anlam yüklediği çok açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere müellif bu teoriyi de yine bir karşılığını bulup dinî kavramlarla sunmaktadır.²⁴²

Müellif, Porphyrius'a dayanarak Anaksagoras'ı ilk defa “kümûn” ve “zuhûr” teorisini ortaya atan kişi olarak dile getirirse de Porphyrius'tan aktarılan pasajda “kümûn” ve “zuhûr” terimleri geçmemektedir. Zikredilen pasajlarda bu konuda “şeylerin kökü sadece tek bir cisimdir ve o tek cisimden bütün cisimlerin, cismanî güçlerin, türlerin ve cinslerin ortaya çıktığı” bilgileri yer almaktadır. A. Wolfson, Şehristânî'nin Anaksagoras'ı bu teoriyi ilk defa ortaya atan kişi olarak zikrettiği cümlesinin doğru sayılamayacağını söylemektedir. Nitekim Şehristânî, iki paragraf sonrasında Anaksagoras ve Thales'in ilk unsurun ve onun içindeki sûretlerin yahut o ilk unsurdaki varlıkların gizlenmiş olduğu konusunda hemfikir olduğunu yazmaktadır. Aynı konuda bir

Nazzâm ve Ârâühü'l-kelebiyyeti'l-felsefiyye, Lecnetü't-Te'lifve'tercüme ve'n-neşr, Kahire 1946, s. 140-146. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 47-53. Yusuf Şevki Yavuz, “Kümûn” *DİA*, İstanbul 2002, c. 26. s. 552.

²⁴¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 377.

²⁴² Neş'et “النشأة” kelimesi, Bir nesneyi ihdâs etmek, icat etmek, ilk defa, daha önce yokken varlık sahasında taşımak, yapmak veya üretmek ve besleyip büyütme veya yetiştirmek anlamlarına gelmektedir. (Bkz. Râğîp el-İsfahani, *Müfredât*, çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, Birinci Basım, İstanbul 2007, s. 1450). Kur'an'da neş'eti ûla (Vakıa 56/62) ve neş'eti uhrâ (Ankûb 29/20 ve Necm 53/47) ibareleriyle geçen terimleri müellifimiz neş'eti uhrâ yerine neş'eti's-sâni kavramıyla yer vermektedir. Neş'eti ûla'nın geçtiği ayet bağlamı insanın yaratılışı ile ilgilidir, neş'eti uhrâ ise Allah'ın yeni bir yaratma ile mahlûkatı tekrardan nasıl yaratacağı ile ilgilidir. Şehristânî Kur'an'ın bu terimlerden mülhemle, bir bütün olarak evrenin varlığa gelişi ve yok oluşuna yorumladığı görülmektedir.

filozofa iki tane teorinin nispet edilmesi hatalıdır. Şehristânî'nin burada kullandığı ilk unsur ve sûretler teorisi ile kümûn ve zuhûr teorisi birçok Grek filozofun dile getirdiği teorilerdir.²⁴³ Şehristânî'nin kümûn ve zuhûr teorisinin sahibi olarak zikrettiği filozof Anaksagoras olmayıp İlk Çağ felsefesinde bilinen bir teoridir.

Şehristânî Anaksagoras bölümünü bitirirken Aristo'dan nakil yapmakta, ilk cismin yani arkenin çokluğunu kabul etmediğini ve bu yönüyle çokluğa işaret ederek bunun Bârî Teâlâ tarafından olduğunu söylemektedir.²⁴⁴ Burada da görüldüğü üzere onun peygamberlik kaynağından doğrudan bir yön bulmasa da genel olarak dini düşünceyle benzerlik gösterdiği bir görüşü hemen dikkat çekmektedir. Özellikle Şehristânî'nin bu tutumunun filozofların felsefî görüşlerini Müslümanların Tanrı veya sıfatları konusundaki görüşlerine benzerlik bulduğu zaman ortaya çıkmaktadır.

Şehristânî'nin Anaksagoras'ı anlatımını genel olarak değerlendirildiğinde, farklı kaynaklara dayanarak yaptığı aktarımın etkisiyle olsa gerek aynı konuda birbirinden farklı düşünceleri, söz konusu filozofa nispet ettiği görülmektedir. Günümüzdeki veriler dikkate alındığında Şehristânî'nin Anaksagoras'a nispet ettiği kümûn ve zuhûr teorisinin de ona aidiyetinin doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. *el-Milel*'in Anaksagoras bölümünde yer alan bilgilerin çoğu günümüz felsefe kitaplarında yer almamakta ve yer verilen müşterek konularda çok farklı bir boyutta işlendiği görülmektedir.

3. Anaksimenes

Şehristânî'nin el-Hukemâu's-Seb'a arasında zikrettiği, İyonya okulunun son filozofu olan Anaksimenes'i (انكسمان/Anaksimân) neden yedi filozof arasında yer verdiği şeklinde bir yoruma gitmek güçtür. Zira bu filozofun görüşleri ne klasik İslâm kaynaklarında ne de modern felsefe tarihi kitaplarında ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Büyük bir ihtimalle Porphyrius'un zikrettiği yedi filozofun arasında yer aldığı için ona

²⁴³ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy Of The Kalam*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts and London, England, 1976. s. 508. Ayrıca Şehristânî'nin bu konudaki görüşlerinin farklı bir yorumu için bkz. S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşçı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 40-45.

²⁴⁴ Şehristânî'nin kitap ismi vermeden Aristo'dan alıntı yaptığı bu pasaj büyük ihtimalle *Metafizik* kitabının giriş bölümünde geçen "Varlığın bir halde olması ve her şeyin söylenenin hilafına ilkeyle/ilkle karışık bir biçimde olması ne çirkin bir durumdur" cümlesidir. Karşılaştırma için Bkz. İbn Rüşd, *Tefsiru mâ be'de't-tabîa (Metafizik Büyük Şerhi)*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayınları, İstanbul 2016, s. 182 ve Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 377.

yer ayırmıştır. Müellif kendisine ulaşan kaynaklar ışığında, onun görüşlerini aktarmada tercihler yaparak Tanrı, arkhe ve evren anlayışını sunmaktadır.

Şehristânî Anaksimenes'in (i.ö. 585-528) Milet'li olduğunu, felsefe ile iştiğal ettiğini ve hemşehrîleri arasında iyi bilinen bir zat olduğunu²⁴⁵ bildirmektedir.²⁴⁶ O, bu filozoftan önce bahsettiği Thales ve Anaksagoras ve bu grupta geriye kalan dört filozofun bütün insanların kabul edeceği olumlu vasıflarını zikrederek, onların görüşlerinin kabulüne zemin oluşturma gayreti içinde olduğu görülmektedir.

Anaksimenes'in Tanrı hakkındaki görüşünü, Şehristânî kendi ifadeleriyle aktarmaya girişmektedir. Tanrı'nın sonsuz (lâ mütenâhi) olduğu konusuna keskin ifadeler kullanarak giriş yapan müellif, ona benzeyen bir hüviyetin olmadığını, eşyanın ilkesi ve prensibi olduğunu aktarmaktadır. Ardından Tanrı'nın birliğini veciz bir şekilde ifade etmekte, onun mutlak bir olduğunu, fakat sayı olarak bir ile ayrımını yaparak mâhiyet farkını ortaya koymaktadır. Sayı olan "bir" in çoğalmayı barındırdığı için Tanrı'nın birliğinden farklı bir anlama geldiğini zikretmektedir.²⁴⁷ Aslında Anaksimenes'ten böyle bir görüş nakledilmiş değildir. İleride Pythagoras felsefesinin anlatılacağı bölümde Tanrı'nın birliği ve sayı arasındaki ilişkiyi Şehristânî, Anaksimenes'e atfetmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla müellif mutlak vahdaniyeti izah etmek için birlik teorisine dayanarak mutlak monoteistliği ortaya koyma çabası içerisinde olduğu aşikârdır.

Anaksimenes'in Tanrı'nın bilgisi-yaratması konusundaki düşüncesine gelince, öncelikle Şehristânî bu konu hakkında konuşmanın üslubuna ve sınırlarına değinmektedir. Bârî Teâlâ'nın ilminde olmadığı bir şeyi yaratması ifadesinin çirkinliğini belirttikten sonra, Şehristânî kısa ifadeler kullanarak yaratmanın mâhiyetini açıklamaya başlamaktadır. Şehristânî Tanrı'nın ilmi ve yaratması arasında bağlantı kurarak, sonradan yaratılan her şeyin sûretinin onun ilminde var olduğunu, bu var oluşun bir ezelflik

²⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 377.

²⁴⁶ Bir gelenek olarak Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes Milet felsefe okulunun önemli filozofları olarak birlikte zikredilmektedir. *el-Milel*'de Şehristânî Anaksimandros'u hiçbir yerde zikretmemektedir. Buna rağmen Sâmî Neşşâr, Şehristânî'nin onun düşüncelerini Anaksagoras ve Anaksimenes teorileri ile karıştırdığını iddia etmektedir. Hatta Şehristânî'nin Porphyrius'a dayanarak aktardığı Anaksimenes'in "Eşyanın aslı tek bir cisim olup küllün mevzuudur ve sonsuzdur. Ancak bu cismin ne olduğunu, unsurlardan biri mi yoksa bunların dışındaki bir şey mi olduğunu bilmiyoruz" ifadelerini Anaksimandros'un mezhebine en yakın görüş olduğunu söylemektedir. Bkz. Ali Samî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, s. 162-163.

²⁴⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 377.

içermediğini, Bârî'nin mevcut ilmindeki sûretlere göre yarattığı ifadesinin doğruluğunu aktarmakla birlikte Allah'ın birliği ile unsurun sûretini yarattığını, ondan da aklın sûretinin ortaya çıktığını belirtmektedir. Yazar devam eden aktarımında unsur, akılda bulunan sûretlerin zamansız ve hiyerarşi olmaksızın nurlara göre yaratmıştır. Fakat bu yaratma aşaması heyûlaya (şekilsiz ilk madde) gelince değişmektedir. Çünkü heyûla bütün sûretleri bir anda kabul edemeyeceği için sûretler tertip üzerine var olmuşlardır. Bu durum âlemlerden sonraki âleme, o âlemdeki tabakaların miktarına göre, heyûlanın azalmasına kadar devam etmektedir.²⁴⁸ Bundan insanî, hayvanî, nebatî nefsi kabul etmeyen kötü, aşağılık ve yoğun sûretler hâsıl olur.²⁴⁹

Şehristânî'nin Anaksimenes'in yukardaki zikrettiğimiz Tanrı ve yaratma konusundaki veciz aktarımını hangi kaynağa dayanarak anlattığına dair bir bilgiye rastlayamadık. Anaksimenes'ten böyle bir düşünceye sahip olduğu da aktarılmış değildir. Fakat dereceli yaratma düşüncesine benzerliğinden dolayı ve yazarın anlatma biçimi bakımından Yeni Eflâtuncuların görüşleri ile büyük bir benzerlik içerdiği ortadadır.

Modern felsefe tarihi kitaplarında, Şehristânî'nin aksine, Anaksimenes'in Tanrı ile ilgili düşüncelerine dair bir şey aktarılmamaktadır. Söz konusu eserlerde onun öncelikli olarak doğaya yoğunlaştığı ve teolojik yorumlardan uzak durduğu nakledilmektedir.²⁵⁰ Şehristânî'nin özenli bir şekilde anlattığı tevhidi bir anlayışın aksine birçok tanrıdan bahsedilmekte ve bu tanrılar da her şeyin ilkesi olan havayla biçimlendirilmektedir.²⁵¹

Şehristânî, daha önce de belirtildiği üzere arkhe meselesini yaratıcı ile bağlantılı olarak işlemektedir. Buna göre müellif, Anaksimenes'in ilklerin ilki olarak yaratılan

²⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 378.

²⁴⁹ Şehristânî Thales, Anaxagoras ve Anaksimenes'in evren anlayışını anlatırken kullandığı lafızlar (esir, cirm vb.) ve anlatış şekli açısından Aristo'nun ikili âlem anlayışı çerçevesinde değerlendirdiğini görmekteyiz. Ruhânî âlemin sürekli deveren halinde olduğu sermedilik (devamlılığın) ezeli olduğu, semanın üstündeki âlemin oluş ve bozuluşun sirayet etmediği gibi ifadelerle anlatılmaktadır. Ancak bu filozoflardan hiçbirinin âlem hakkındaki görüşlerine dair detaylı bir bilgi mevcut değildir. Aristo'nun kozmolojiye dair *Metafizik*, *Sema ve Âlem*, *Oluş ve Bozuluş Üzerine* adlı kitaplarında filozofların görüşlerine yer vermekle birlikte yukarıdaki filozofların konu ile ilgili düşüncelerinin, Şehristânî'nin aktardığı şekilde bir bilgiye rastlamadık.

²⁵⁰ Ernst von Aster, *Ernst Von Aster'in Ders Notları Felsefe Tarihi İlk Çağ ve Orta Çağ*, Derleyen: Vural Okur, Sentez Yayıncılık, Birinci Basım, İstanbul 2015, s. 49.

²⁵¹ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça, Kocabalı Yayınevi, Birinci Baskı, İstanbul 2011, s. 152.

şeyin hava olduğunu söylediğini ifade etmektedir.²⁵² Felsefe tarihinde bu onun arkhesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazar bu filozofun, âlemdaki her şeyin, havanın niteliğine göre latif ruhanî ve cismanî nesnelere ana maddesini oluşturduğu düşüncesinde olduğunu söylemektedir. Bu nitelikler, havanın seyrekliğinde (temizliği), oluş ve bozuluşa uğramayan âlem; havanın yoğunluğundan (kirli hava), oluş ve bozuluşun gerçekleştiği âlem meydana gelmektedir.²⁵³ Havanın niteliklerine dayanarak ikili bir âlem anlayışı ortaya çıkmaktadır. Daha önce Thales'te işlendiği gibi ikili âlem anlayışını bu filozofun görüşlerini aktardığı yerde benzer şekilde zikretmektedir. Havanın üstündeki âlem, saf âlemden meydana gelmektedir. Asıl itibarıyla Allah'ın yarattığı unsurun bu âlemin ilkesi olduğunu, havanın altındaki âlemin ise bulanık havadan oluştuğunu ve cismanî olarak bilinen bu âlemin de ilkesinin hava olduğudur. Bu âlem diğer âlemlerden aşağı ve ağır olması nedeniyle yok olacaktır.²⁵⁴

Ardından Şehristânî, Anaksimenes'in arkhe görüşünü yorumlayarak Thales'te su ne ise Anaksimenes için de havanın o olduğunu belirtmektedir. Müellif unsur ve akıl kavramlarının, İslâmî kavramlar olan "İlk Kalem" ve "Levh'e"²⁵⁵ karşılık geldiğini ve mevcûdâtın bu tertip üzerine olduğunu söylemektedir. Şehristânî'nin bu benzetmesi, onun filozofları ele alışında İslâmî kavramlarla bağlantı kurma çabasının başka bir örneğidir. Yine bu filozofun da felsefî görüşlerini peygamberlik kandilinden faydalanarak ortaya koyduğunu, bir kısım insanların ifadesiyle onlarla karıştırdığını belirtmektedir.²⁵⁶

Şehristânî'nin Anaksimenes ile alakalı aktardığı bilgiler ile günümüzdeki felsefe kitaplarında geçen malumatlar arasındaki tek ortak nokta arkhenin hava olmasıdır. Ancak bu arkhenin yorumlanması hususunda da farklılıklar mevcuttur. Diğer yandan

²⁵² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 378.

²⁵³ *el-Milel ve'n-Nihal*'in Türkçeye farklı iki tercümesi olan, Mustafa Öz-Mehmet Dalkılıç ve Muharrem Tan, yaptıkları tercümelede "صفو الهواء المحض" ve "كدر الهواء" kavramlarını birbirlerine yakın olarak "havanın temizliği/saflığı" ve "havanın pisliği/bulanıklığı" diye tercüme etmişler. Ancak modern felsefe kitaplarında Anaksimenes'in felsefî düşüncesinde havanın nitelikleri, yoğunlaşma ve seyrekleşme kavramları ile anlatılmaktadır. Aslında Şehristânî'nin ilgili bölümün devamında yaptığı açıklamalar ile modern felsefeye kitaplarında anlatıldığı üzere havanın niteliğinin yoğunlaşma ve seyrelmesi olarak ifade edilmesi daha doğru olacağına düşünmekteyiz.

²⁵⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 379.

²⁵⁵ Şehristânî ömrünün sonlarına doğru yazdığı, *Mefâtihu'l-esrâr ve Mesâbihu'l-ibrâr* adlı tefsir kitabında Ulûmü'l-Kur'ân'a dair bazı bilgilerle birlikte Fatiha ve Bakara sûrelerinin tefsirini yapmaktadır. Thales'in arkhesine işaret ettiği Hud suresinde geçen âyet, Empedokles'in görüşlerini bitirirken Nur sûresinde geçen âyet ve Levh-i Mahfuz, Kalem ve Neş'et ibarelerinin geçtiği sûrelerin tefsirini yapmadığı için bu konuda el-Hukemâu's-Seb'a'nın görüşlerini yer verip vermeyeceği konusunda herhangi bir yorumlama imkânı tanımamaktadır.

²⁵⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 379.

Şehristânî'nin naklettiği, Anaksimenes'in Tanrı ve âlem görüşlerinin de modern dönemdeki felsefe kitaplarında yer almadığı görülmektedir.

4. Empedokles

Buraya kadar işlenen filozoflara nazaran Empedokles'in (انبادوقليس/Enbâzuklis) klasik İslâm dönemindeki kaynaklarda daha fazla yer aldığı söylenebilir. Âmirî ile başlayan bu anlatma serüveni, Sâid el-Endelûsî, İbnü'l-Kiftî, Ebû Usaybia, Şehrezûrî gibi âlimlerin eserlerinde onun hayatına ve felsefesine dair bilgilere yer vermesiyle devam etmiştir. Ayrıca İbn Meserre'nin (ö. 319/931), onun felsefî görüşlerinin sıkı bir takipçisi olması,²⁵⁷ Sühreverdi'nin onu kadîm İşrâk geleneğinin önemli bir temsilcisi olarak görmesi²⁵⁸ gibi nedenlerden ötürü onun, Müslümanlar tarafından daha fazla tanındığı ve etkiye sahip olduğu söylenebilir.²⁵⁹ Ayrıca o, el-Hukemâu'l-Hamse görüşünde olan âlimlerin birinci sırada yer verdiği filozoftur. Şehristânî de kitabında onun felsefî görüşlerine geniş bir şekilde yer vermektedir.

Şehristânî'nin, filozofları ele alırken onlar hakkında kısa biyografik bilgilere yer verdiğine değinilmişti. Empedokles'in (i.ö. 490-430) yaşamına dair bilgi verdiği ilk cümlelerde, onun yaşadığı toplumun büyüklerinden olduğu, ilimlerdeki dikkatli nazarı, ameller konusunda inceliği ile bilenen bir hakîm olduğunu söylemektedir. Hayatına dair önemli bilgiler vermese de onun karakterini methettiği görülmektedir.²⁶⁰

Şehristânî'nin, felâsife bölümünün girişinde yedi filozofun genel olarak Milet, Sisam ve Atina'lı olduğuna dair bir ifadesi yer almakta, ancak Empedokles'in Şehristânî

²⁵⁷ İbn Meserre'nin gerçekten Empedokles veya sahte-Empedoklesçi felsefî öğretinin bir takipçisi olup olmadığı meselesi araştırmacılar tarafından vuzuha kavuşturulmuş değildir. Bu konu hakkında bilgi için bkz. Lenn E. Goodman, "İbn Meserre", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, Açılımkitap, İstanbul 2007, c. 1, s. 327-343.

²⁵⁸ Şihâbüddin es-Sühreverdi, *Hikmetü'l-işrâk*, çev. Eyüp Bekir Yazıcı, TYEKB Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2015, s. 8.

²⁵⁹ Bazı İslâm kaynaklarında Empedokles'e ait bazı kitaplar zikredilmektedir. İbnü'l-Kiftî kitap ismi vermeden Kudüs'te Ebû Nasr el-Makdisi kütüphanesinde ona ait bir kitabı okuduğunu söylemektedir. (İbnü'l-Kiftî, *Tarihü'l-hükemâ*, c. 1, s. 26.). Aynı şekilde İbn Usaybia'da Empedokles'e ait nazım şeklinde yazılmış ve tabiat konularını ihtiva eden *Mâ-ba'de't-tabîa* ile arınma içerikli *Meyamir* adında iki kitabından bahsetmektedir (İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ fi Tabakâti'l-etibba*, thk. Amir en-Neccar, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Amme li'l-Kitap, Kahire 2001, c. 1, s. 231.). Bunlarla birlikte Empedokles'e isnat edilen Arapçaya *el-Cevahiru'l-hamse* olarak tercüme edilmiş bir eserinden de bahsedilmektedir. Georges Vajda'ya göre İbn Meserre'nin felsefesinin temel kaynağı bu eserdir. (Ali Sâmî Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, s. 189-190.)

²⁶⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 379.

öncesi klasik kaynaklarda ve günümüz felsefe kitaplarında Agrigenteli (Sicilyalı) olduğu belirtilmektedir. Müellif genel olarak zikrettiği şehirlerden başka bir kentte olduğu bilgisi ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Şehristânî onun nereli olduğuna dair bir bilgiye özel olarak yer vermemiştir.²⁶¹

Şehristânî, bu filozofun yaşadığı devir konusunda iki yanlışa düşmekte, günümüz bilgileriyle uyuşmayan bilgiler sunmaktadır. İlk olarak Empedokles'in yaşadığı çağ olarak müellif, onun Hz. Davud ile muasır olduğunu, ona gidip geldiğini,²⁶² aynı zamanda Hz. Lokman ile de görüşüğünü ve onlardan da hikmetler öğrendiğini aktarmaktadır. Fakat Şehristânî'nin önceki kaynaklara dayanarak verdiği bu bilgilerin, günümüz bilgileri çerçevesinde değerlendirildiğinde doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar elimizde kesin bir tarihi veri olmasa da felsefe kitaplarında Empedokles'in, yaklaşık olarak i.ö. 490-420 yılları arasında yaşamış olduğu belirtilmiştir. Hz. Davud'un ise i.ö 1000-960 yıllarında, Hz. Lokman'ın da Hz. Davud ile aynı dönemde yaşayan, onun çağdaşı bir peygamber olduğu ifade edilmektedir. Bu nedenle müellifin bu iki peygamberle görüştüğüne dair ifadelerin doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır.

İkinci olarak müellif, *el-Milel*'de, Tanrı'nın hareket ve sükûn konusunu işlediği bölümde Pythagoras'tan, Empedokles'ten sonra yaşamış bir filozof olarak bahsetmektedir (*kendisinden (Empedokles) sonra Pythagoras'tan Eflâtun'a kadar...*). Günümüz kaynakları, Pythagoras'ın i.ö 500'de öldüğünü, Empedokles'in 10 sene sonra doğduğunu söylemektedir. Empedokles'in, Pythagoras'tan sonra doğduğu bilindiğine göre Şehristânî'nin bu filozof hakkında vermiş olduğu mekân ve zamana dair bilgiler güncel bilgilerimiz çerçevesinde doğru değildir.

Şehristânî'nin el-Hukemâu's-Seb'a'yı anlatırken hikmeti, peygamberlik menşei ile ilgili ilkeyi, Empedokles'te açık bir şekilde devam ettirme gayreti içindedir. Fakat bu

²⁶¹ Ebû Süleyman es-Sicistânî, *Sivânü'l-hikme*, s. 81, Plutarkhos, *Ârâ'ü't-tabî'yye*, s. 103. Ayrıca Plutarkhos (انبادقليس) (بن مادن/ماتن) nisbesiyle birlikte zikrederek babasının ismini de bildirmektedir. Bu filozofun ismi de Arapçaya farklı versiyonlarla aktarılmıştır. İbnü'l-Kıftî "ابيدقليس" şeklinde yer verirken (İbnü'l-Kıftî, *Tarihü'l-hükemâ*, c. 1, s. 25), İbn Usaybia ise "بندقليس" şeklinde yer vermektedir. (İbn Usaybia, *Uyünü'l-enbâ*, c. 1, s. 230)

²⁶² Klasik İslâm kaynakları, Antikçağ filozoflarının Bâbil ve Mısır gibi eski kültür ve uygarlık merkezlerini ziyaret ettiklerini ve oradaki mevcut dini ilimlerden faydalandıklarını, bunu kültür ve uygarlığın insanlığın ortak malı olduğunu ortaya koymak istemelerinin yanında, Antikçağ filozofların görüşlerini İslâm milletlerinde kabul ettirmek için başvurdukları bir yöntem olarak da yorumlanmaktadır. Bkz. Bekir Karlığa, *Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, s. 24.

bilgileri aktardığını düşündüğümüz kaynaklara sadık olmamaktadır. Nitekim Âmirî Empedokles'in Hz. Lokman ile görüşüğünü ve ondan hikmet öğrendiğini belirtmekle birlikte onun Yunanistan'a döndüğünde bazı konularda keyfi yorumlamalarda bulunduğunu ve ahiret konusunda aykırı görüşler serdettiğini belirtmektedir.²⁶³ Bu ifadelerdeki filozofun olumsuz tavırlarını, Şehristânî hiçbir şekilde zikretmeyip sadece Yunanistan'da düşüncelerini ortaya koyduğunu söylemektedir.²⁶⁴ Görüldüğü üzere burada müellif, Empedokles'in peygamberlik kaynağından edinmiş olduğu hikmete halel getirecek bir ifadeden kaçınarak onun hakkında olumsuz bir yargı uyandıracak ifadeleri aktarmaktan kaçınmıştır.

Şimdi Şehristânî'nin, Empedokles'in Tanrı ve sıfatları, arkhe anlayışı, sevgi ve hâkîmiyet (المحبة والغلبة), nefis gibi felsefî konuları nasıl ele aldığına geçilebilir. Modern felsefe kitaplarında Empedokles, her ne kadar doğa bilgini olarak tanınmış olsa da dini konularla da ilgilendiği, din düzenleyicisi ve peygamber olarak görüldüğü ifade edilmektedir.²⁶⁵ Görüşlerinin arasında ulûhiyet anlayışının izlerinin takip edilebileceği,²⁶⁶ tek tanrı anlayışına meyilli olduğu zikredilmiş olsa da kaynaklarda bu konuda yeterli bilgiler yer almamaktadır.²⁶⁷ Müellif ise onunun Tanrı hakkındaki görüşlerini neredeyse İslâmî bir fırkanın konu hakkındaki görüşlerini anımsatacak bir şekilde ele almaktadır.

Empedokles'in ilâhiyat konusundaki görüşlerinde Şehristânî şöyle demektedir: Allah'ın hüviyeti ezelîdir. Onun, sırf ilim, izzet, hak, kudret, cömert olduğunu söylemektedir.²⁶⁸ Bârî Teâlâ'yı, tenzihçi ifadelerle anmakta ve salt sıfatlarını aktarmaktadır.²⁶⁹ Yaratma konusunun keyfiyetine gelince Bârî'nin aklen benimsenen

²⁶³ Ebû Süleyman Sicistânî, Âmirî'nin ismini ve *el-Emed ale'l-ebed* adlı eserini zikrederek Empedokles'in Hz. Lokman -anlatıldığına göre- hikmet öğrendiğini aynı pasajı zikrederek hiçbir ifade değişikliğine gitmeden aktarmış bulunmaktadır. Yalnız hem Âmirî hem de Sicistânî de geçen “تكلم في جيلة العالم، إلا أنه لما عاد إلى بلاد يونان، فوجدت ظواهره قاذحة في أمر المعاد. وبأخذ منه حكمته. إلا أنه لما عاد إلى بلاد يونان، تكلم في جيلة العالم” (Lokman) ondan hikmet öğrendi. Fakat o, Yunanistan'a döndüğünde âlem'in yaratılışı hakkında istediği gibi konuştu ve onun görüşlerinin zahiri boyutu itibarıyla ahiretle aykırı olduğu görüldü.” *el-Milel*'de bu ifadelerin yer almadığı dikkat çekmektedir. Kanaatimizce müellif, yukarıdaki ifadelere yer vermemiş olması bilinçli bir tercihin sonucudur. Karşılaştırma için Bkz. Âmirî, *el-Emed ale'l-ebed*, s. 34. Ebû Süleyman Sicistânî, *Sivanü'l-hikme*, s. 83. ve Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 379.

²⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 379.

²⁶⁵ Ernst von Aster, *Felsefe Tarihi İlk Çağ ve Orta Çağ*, s. 74.

²⁶⁶ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 65.

²⁶⁷ W.T. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, Birinci Basım, İstanbul 2006, c. 1, s. 46.

²⁶⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 380.

²⁶⁹ Şehristânî'nin Allah'ın sıfatları konusundaki Empedokles'ten aktardığı ifadelerin kaynağı için Bkz. Âmirî, *el-Emed ale'l-ebed*, s. 46. Âmirî'de neredeyse literal olarak nakleden Ebû Süleyman Sicistânî benzer bir durum söz konusudur

basit nesnelere ilk unsur olanını var ettiğini, daha sonra eşyayı bu ilk unsurdan yarattığını ifade etmektedir. Ayrıca Bârî'nin sûretleri yaratma mâhiyetini de irade-illet çerçevesinde aktarmaktadır.²⁷⁰ Dereceli bir yaratmadan bahsetmekte yani Tanrı'nın önce bir şeyi yarattığını daha sonra ondan başka şeyler yarattığını ortaya koymaktadır. Mantık (Konuşma-dil)²⁷¹ ve akıl Bârî Teâlâ hakkında konuşma imkânına, sınırlılığına ve bu iki aracın hangi açıdan Allah'ı tarif edebileceğine açıklık getirmektedir.

Hareket ve sükûn konusuna gelince, felsefe tarihinde töz meselesi ortaya atıldıktan sonra oluş bozuluş, cismin durumları gibi konular çerçevesinde işlenmiştir. İlk ilke etrafında işlenen bu konuda Tanrı'nın hareket ve sükûn açısından incelenmesi söz konusu edilmemiştir. Kelâm ilminde bu konu cismin hareketleri ile birlikte Tanrı ile farklı bir boyutta yani kelâmî metodoloji çerçevesinde ele alınarak işlenmektedir. *el-Milel* yazarı ise konuyu tamamen Tanrı odaklı olarak ele almaktadır.

Şehristânî, Bârî Teâlâ'nın hareket ve sükûnuna açıklık getirmekte, bu konudaki diğer filozofların görüşlerini de kısaca belirtmektedir. Bârî'nin hangi açıdan hareket ve sükûnundan bahsedilebileceğini Şehristânî, bir filozof edasıyla şöyle aktarmaktadır:

“Bütün bu filozoflar, hareket ve sükûn ile bir mekândan diğerine intikali, bir mekânda durmayı kastetmedikleri gibi, hareketle de değişme ve dönüşmeyi, sükûn ile de cevherin bir hâl üzere sebat ve devamını kastetmemişlerdir. Oysaki ezellilik ve kıdem bütün bu anlamlara karşıdır. Çokluktan bu şekilde bir sakınma içine giren kimse, değişme konusunda nasıl ileri geri söz söyleyebilir? Hareket ve sükûn, akıl ve nefstedir. Onlar sükûn ve hareketle fiil ve infiali kastettiler. Akıl bilfiil mevcut ve kâmil bulunduğu, onun fail olması için hareketten müstağni tek sakın olmasını, nefsin ise nakıs olup kemale yönelmiş bulunmasını belirterek, nefsin akıl derecesini talep ettiği için harekette geçtiğini söylediler. Daha sonra akıl bir tür hareket ile sakin, yani o zâtından dolayı bilfiil kâmil, nefsi kuvveden fiile çıkararak faildir, fiilde bir hareket ve sükûn çeşididir, kemal ise hareketteki sükûnün bir türüdür, yani o kâmil ve başkasını kemale ulaştırıcıdır, dediler. İşte bu mana üzerine mezheplerinin hükmüne göre, hareket ve sükûnün Allah'a izafesi caiz olur.”²⁷²

Yukarıdaki ifadelerden yola çıkarak Şehristânî, hareket ve sükûnün Tanrı'ya izafetinin hangi manada caiz olduğuna açıklık getirmiş bulunmaktadır. O, ilginç bir

(Bkz. Ebû Süleyman Sicistânî, *Sivânî'l-hikme*, s. 87.). Müellif adı geçen kaynaklardaki ifadeleri aynısıyla aktarmasa da, konunun geçtiği yerlerin yorumu ve benzer ifadelerle dile getirilmesinden ibaret olduğu söylenebilir.

²⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 380.

²⁷¹ Şehristânî'nin burada kullanmış olduğu “mantık” (المنطق) kelimesini sözlük manasını, Arapça “nutk” kelimesinden türetilen konuşma anlamında kullandığını belirtmek gerekir, zira eserin Türkçeye iki çevirisinde de mantık olarak tercüme edilmiş. Şehristânî'nin belirttiğine göre, konuşma bileşik olduğu için yalın olan akli daha büyüktür. Dilin Tanrı'yı vasfetmesi ancak, Tanrı'nın var olduğunu, onun eşi ve benzerinin olmadığını, onun basit olduğu şeklinde olabilmektedir. Bu ifadelerde aslında saf aklın Tanrı'yı nitilemede daha üst bir derecede imkân sahip olduğunu belirtmektedir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 380.

²⁷² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (tercüme) s. 296.

şekilde din ehlinin de bu konuda görüşler beyan ettiğini söylemektedir.²⁷³ Şehristânî'nin din ehli dediği grubun Allah'ın mekân tutmasının mümkün olduğunu ileri süren fırkalar olması ihtimal dahilindedir. O, kitabının birinci bölümünde Şia'dan bir grup ve Ashabu'l-hadis haşviyyesinden bir topluluğun, Allah'ın bir mekândan başka bir mekâna hareket ettiği görüşünde olduğunu aktarmaktadır.²⁷⁴ Kelâmî terimler olarak “nüzul”, “ityan” ve “meci” gibi kavramlar, genel olarak ele alındığında, Allah'ın bir tür hareketi ile ilgili olduğu söylenebilir.²⁷⁵ Şehristânî böylelikle felâsife ile din ehlinin bir konuda benzer görüşlerine yer vererek buna dikkat çekmiştir.

el-Milel yazarı, Empedokles'in unsur/arkhe anlayışını evrenin oluştuğu dört unsur ve bu unsurları bir araya getiren ve ayıran güçlerle birlikte anlatmaktadır. Yukarıda Allah'ın bir ilk unsur yarattığını ve geri kalan eşyayı ondan yarattığından bahsedilmişti. Fakat Şehristânî ilk unsurun nasıllığı/neliği hakkında hiçbir bilgiye yer vermemektedir. Bunun yerine o ilk unsurun mâhiyetinde bulunan iki güç üzerinden mevcûdâtın nasıl oluştuğunu aktarmaktadır. Bu güçler modern felsefe kitaplarında Empedokles'in felsefesinin orijinalliğinin göstergesi olarak zikredilen iki psikolojik kavram olan sevgi ve nefrettir.²⁷⁶ Müellif, sevgi ve nefret, teorisini modern felsefe tarihi kitaplarından çok da farklı olmadan uyumlu bir şekilde aktarmaktadır.

Yazar bu konuda Empedokles'in ilk unsurun zâtı, sevgi ve hâkimiyet teorisi üzerinden ruhanî ve cismanî varlıklarının, bu iki kavramın niteliğinden varlığa geldiğini, bundan dolayı sevgi ve hâkimiyet ilkelerinin bütün mevcûdâtın ilkeleri olduğu görüşünde olduğunu belirtmektedir. Ruhanî âlemdeki varlıkların hepsinin halis sevgiden meydana geldiğini, cismanî âlemdekilerinin de hâkimiyetten oluştuğunu aktarmaktadır. Bunlardan mürekkep olanlar ise sevgi ve hâkimiyetin birleşimdeki yoğunluğuna göre vücut bulmaktadırlar.²⁷⁷

²⁷³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 384.

²⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 93.

²⁷⁵ Ayrıntılı bilgi için Bkz. M. Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları, (Ashabu'l-hadise göre Allah'ın sıfatları meselesi)*, Otto Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2011, s. 265-288

²⁷⁶ Ernst von Aster, *Felsefe Tarihi İlk Çağ ve Orta Çağ*, s. 77.

²⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 381-382.

Oluş ve değişmeyi imkân görmeyen Empedokles'i Şehristânî, anâsıru'l-erbaa²⁷⁸ teorisine de yer vererek, onun felsefesindeki en önemli yönüne de atıfta bulunmuştur. Empedokles'in kendinden önceki filozoflara muhalefet ederek tek bir maddeden oluşa imkân olmadığı için su, hava, ateş ve toprağı âlemin temel bileşenleri olarak zikretmektedir. Çünkü Empedokles her şeyin tek bir cevherden oluştuğu kanısında değildir.

Şehristânî'nin, Empedokles'e isnad ettiği nefis nazariyesinden bahsetmekte fakat gerçekten bu nazariyenin ona ait olduğu şüphelidir. Modern felsefe tarihi kitaplarında onun nefis/ruh görüşüne dair bir şey aktarılmış değildir. Neşşâr'ın belirttiğine göre Şehristânî'nin Empedokles'e atfettiği nefis teorisi, aslında Aristo ve Yeni Eflâtuncu filozofların nefis teorilerinin bir karışımından ibarettir.²⁷⁹ Müellifin ifadelerinde nefis-i nâmi'ye, hayvanî nefis, mantikî nefis ve aklî nefis şeklinde dörtlü bir tasnifle zikredilen bu nefisler, aktarılan sıra ile her biri diğerine olan konumu, kabuk-öz şeklindedir. Gerçekte Empedokles'ten böyle bir nefis nazariyesi aktarılmış değildir, bu nazariye Aristotelyen ve Eflâtuncu'ların görüşüdür. Muhtemelen bu nazariye aktarılırken Porphyrius kaynaklı olarak aktarılmıştır. Ancak Empedokles'in nefis konusundaki hakiki görüşleri Şehristânî anlatımından farklıdır.²⁸⁰

Ayrıca Şehristânî, küllî nefis ve küllî tabiat kavramlarının Empedokles felsefesindeki ilişkilerine değindikten sonra cüz'î nefisler olan insanî nefsi, sevgi ve hâkîmiyet teorisiyle birlikte açıklamaya devam etmektedir. İnsanî nefislerin, aldatıcı âlemlere kanıp yeme, içme ve lüks hayata kapıldıklarını, böylece asıl olan ruhanî kemalliklerini unuttuklarını belirtmiştir. Bunun üzerine küllî nefis, insanî nefslere asıllarını yani özlerini bildirecek veya hatırlatacak olan kendinden bir parça/cüz gönderir.²⁸¹ Buna göre Şehristânî, bu cüz'în her devirde gönderilen peygamberler olduğu kanaatini taşımaktadır. Yani önemli bir şekilde küllî nefsten peygamberliğe kadar inen bir yöne ve yüklenmiş olduğu bir göreve açıklık getirmektedir. Peygamber, ilk unsur ve

²⁷⁸ İlk Çağ Yunan, Orta Çağ İslâm ve Hristiyan felsefesinde tabii varlıkların ilkesi sayılan dört madde.

²⁷⁹ Ali Sami Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, s. 194.

²⁸⁰ Franz Altheim, *a.g.m.*, s. 190. Şehristânî'nin Empedokles yorumu temelde Yeni Eflâtunculuk felsefesinin etkisiyle olduğu belirten Kohlschitter, bunun özellikle Porphyrius'un etkisi olduğunu söylemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Silke Kohlschitter, "Parmenides and Empedocles in Porphyry's History of Philosophy", *Hermathane*, Trinity College Dublin, No. 150 (Summer 1991), s. 43-53.

²⁸¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 382.

aklın, sevgi ve hâkîmiyeti takip ederek nefslerin olması gereken konumlarına/asıllarına davet eder. Bu davet de bazen sevgi üzere lisan ile olmakta bazen de hâkîmiyet yolu ile olup kılıçla olmaktadır.²⁸² Ancak Şehristânî'nin bu açıklamaları, Empedokles'in felsefesinde yer almamaktadır. Bu örnekte de görüldüğü üzere Şehristânî'nin mücerret bir tarihçi olmadığını göstermektedir. Ayrıca müellifin bu yorumu felsefe bölümünün girişinde peygamberlik hakkında sarf ettiği cümleleriyle uygunluk arz etmektedir.

Şehristânî'nin, bazı antik filozofların ikinci yaratılış veya ahiret konusundaki görüşlerini de aktardığına değinilmişti. Nitekim Empedokles'in meâd konusundaki görüşünü de mitolojik bir dille aktarmaktadır. Bu hayatta tabiata takılıp kalan nefsler belli bir süre varlıklarına devam ettikten sonra, küllî neftsen yardım isterler. Nefs akla, akıl da Allah'a yalvarır. Bunun üzerine Allah, doğrudan değil de kendisinden yardım isteyen silsileye doğru feyizde bulunur. Nefse ulaşana kadar en nihayetinde nefste almış olduğu feyizle âlemde feyz de bulunur ki, âlemde bulunan bütün nefsler bu feyizle aydınlanır. Bütün nefsler kendilerini saran ağlardan kurtulup küllîleriyle buluşurlar ve böylece kurtulmuş olurlar.²⁸³ Thales'te olduğu gibi Şehristânî yine Empedokles'in felsefî görüşlerini bitirirken anlattığı en son konuya uygun olarak "Allah'ın nur vermediği kimsenin, aydınlıktan nasibi yoktur" mealindeki Nur sûresinin 66. ayetine yer vermektedir.

en-Neşşâr, Müslüman âlimlerin Empedokles'e dair iki farklı biçimde görüşe yer verdiğini belirtmektedir. Birinci olarak tabakât tarzı kitaplarda ve genel olarak yanlış bir biçimde İslâm dünyasına girmiş olan bir Empedokles tipi, ikinci olarak Aristo'nun *Sem 'u'l-kiyân, Mâ bâ 'de 't-tabî 'a, Kitâbü 'n-Nefs, et-Tabî 'a* ve Plutarkhaos'un *el-Ârâ 'ü 't-tabî 'yye* adlı kitaplardan alıntılar yaparak doğru bir Empedokles profilinin olduğunu söylemektedir. O, Şehristânî'nin Empedokles'in görüşlerini doğru bir şekilde aktarmadığını, yararlandığı kaynakları doğru kullanmayıp yanlış bir Empedokles profilini çizdiğini belirtmektedir. en-Neşşâr'ın bu iddiasını haklı çıkartacak yönlerin oldukça fazla olduğu söylenebilir.

²⁸² Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, s. 382.

²⁸³ Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, s. 382.

Günümüz felsefe tarihi kitaplarında Empedokles'in temel dört element ile sevgi ve galebe/hâkîmiyet teorileri üzerinden anlattığı görülmektedir. Müellif de bu iki teoriye yer vermekle birlikte farklı bir minvalde konuyu işlemektedir. Sevgi ve nefrete yakın ifadeler kullanan Şehristânî anâsıru'l-erbaa konusunda ise yeterli bir felsefî analiz yapmamaktadır. Empedokles'e kadar ilke olarak su, hava ve ateş dile getirilmiştir. O, bunlara ilaveten toprağı da katarak çoklu bir ilkeye dayanmaktadır. Bununla birlikte ortaya çıkan bu elementlerin birleşip ayrışmasını, sevgi ve nefret teorisi ile çözmektedir. Fakat Şehristânî böyle bir analiz yapmamakta o, dört unsuru zikretmekle birlikte sevgi ve nefret teorisinin gereğı olarak bu dört maddenin ayrılıp birleşmesi ile ilişkili olarak felsefî bir analizle ortaya koymadan yer vermektedir. Modern felsefede dört elementin getirdiğı bir problem üzerine Empedokles'in sevgi ve nefret teorisini ortaya attığı bilgisi verilmektedir.²⁸⁴

5. Pythagoras

Birçok felsefe tarihi kitabının ısrarla belirttiğı üzere Pythagoras'ın (i.ö. 590/570-500) yaşamı ve kişiliğı konusunda pek az şey bilinmektedir.²⁸⁵ Onun hakkındaki bilgiler kısıtlıdır ve bu kısıtlı bilgiler efsane biçimde olup muhkem bilgiler sunmamaktadır. Ayrıca Pythagorasçılar olarak zikredilen kişilerin kimler olduğu ve bu ekole atfedilen felsefî düşüncelerin kişilere mi yoksa ekole mi ait olduğu gibi müphemliklerden ötürü konu hakkında yorum yapmanın çeşitli zorlukları olduğu dile getirilmektedir.

Şehristânî, Pythagoras'ın (فیثاغورس/Fisâgûrus) hayatı hakkında, Sisam adası halkından Minsârihs'in (منسارخس) oğılu olarak dünyaya geldiğini aktarmaktadır.²⁸⁶ Daha önceki filozoflarda olduğu gibi methedici sözlerle, onun sağlam görüşlü ve sağlıklı

²⁸⁴ Ernst von Aster, *Felsefe Tarihi İlk Çağ ve Orta Çağ*, s. 75.

²⁸⁵ Pythagoras'ın hayatına dair eski iki tane biyografi günümüze ulaşmıştır. Bunlardan birincisi, Yeni Eflâtuncu Porphyrius'un yazdığı ikincisi ise İamblikhos'un yazdığı eserdir.(Eduard Zeller, *GreK Felsefe Tarihi*, s. 60). Fakat Müslümanların bu eserlerden haberleri olup olmadığını dair bir bilgiye sahip olmadığımız gibi bu eserlerin, Arapçaya tercüme edilip edilmediğine dair bilimiz de yoktur.

²⁸⁶ İsrâkî felsefeye mensup olan eş-Şehrezûrî, Sühreverdî'nin çizdiği felsefe tarihi perspektivini takip ederek bazı filozofları özel olarak "müteellih" sıfatı ile birlikte zikretmektedir. Bu çalışmamızda özel olarak işlediğimiz isimlerden, Pythagoras, Sokrat ve Kinik Diyojen için bu vasfı kullandığı görülmektedir. Ayrıca Şehrezûrî, Pythagoras isminin Romalıların dilinde "Allah" ve "Genç" kelimelerden birleşmiş olup "Allah'ın genci" anlamına geldiğini, fakat bu tamlamanın sıralamasının Arapçadaki isim tamlamasından farklı olduğunu belirtmektedir. Bkz. Şemsüddin eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, s. 199.

düşünen bir akla sahip olduğunu belirtmektedir. Pythagoras'ın ifadelerine dayanarak onun mistik bir biçimde ulvî âlemi müşahede ettiğini, meleklik makamına ulaştığını belirterek²⁸⁷ onun mistik hayatından bir kesit sunmak suretiyle insanüstü formdaki tecrübesine yer vermektedir. Şehristânî, herhangi bir kritik yapmadan bu tecrübeyi adeta inanmışçasına nakletmektedir.

Şehristânî'nin, Pythagoras'ın hayatını aktarırken dikkat çeken bir nokta da onu Hz. Süleyman'ın çağdaşı olarak arz etmesidir. Müellif, Pythagoras'ı Hz. Süleyman'ın çağdaşı olarak zikrederek ondan bizzat²⁸⁸ hikmet öğrendiğini ve bilgilerinin de Mişkât-ı Ma'denü'n-Nübüvve kaynaklı olduğunu aktarmaktadır.²⁸⁹ Fakat tarihsel olarak Hz. Süleyman'ın i.ö. 971-928 yılları arasında hükümdar olduğu bilgisi ile Pythagoras'ın i.ö. 570-495 yılları arasında yaşadığı bilgisi birlikte düşünüldüğünde bunların çağdaş oldukları iddiasının yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. Şehristânî'nin önemli bir kaynağı olan Âmirî, benzer konulara değinirken, Pythagoras'ın Mısır'a seyahatinden bahsetmiş ve onun Hz. Süleyman'ın ashabından tabiat ilimleri ve dini ilimleri öğrendiğini belirtmiştir.²⁹⁰ Şehristânî ise bu bilgileri, Pythagoras'ın bizzat Hz. Süleyman'dan hikmet aldığı şeklinde yorumlamıştır. Her ne kadar Şehristânî, Pythagoras'ın seyahatlerinden söz etmese de hem İslâmî kaynaklarda hem de modern dönem felsefe tarihi kitaplarında onun Fenike, Mısır ve Bâbil'e ilmi gezilerinin olduğu söylenmektedir.²⁹¹ Muhtemelen bu gezileri sırasında edinmiş olduğu bilgileri Yunanistan'a gidip bir topluluğa aktarmıştır. Bütün bu bilgiler dikkate alındığında, Şehristânî'nin yedi filozofa peygamberlik kandilinden kaynak bulma eğiliminin bir neticesi olarak, Pythagoras'ı Hz. Süleyman'ın

²⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 385.

²⁸⁸ Âmirî, Pythagoras'ın Mısır'da Hz. Süleyman'ın ashabını sık sık ziyaret ettiğini yazmaktadır (Âmirî, *el-Emed ale'l-ebed*, s. 34.). Sicistânî ise adı geçen filozofun Hz. Süleyman'ın arkadaşlarından bilgiler edindiğini yazmaktadır (Ebû Süleyman Sicistânî, *Sivâni'l-hikme*, s. 83). Bu iki kaynaktaki "أصحاب - ashap" kelimesini yer vermeyen Şehristânî *el-Milel*'de onun hikmetin peygamberlik kandilinden aldığını yazmaktadır.

²⁸⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 385.

²⁹⁰ Endülüs'ü kadî, tarihçi ve matematikçi Sâid, *Tabakâtü'l-Ümem* kitabında Pythagoras'ın hikmeti, Hz. Süleyman'ın ashabından öğrendiğini aktarmaktadır. Ancak Şeşen'nin yaptığı Türkçe tercümede "ashap" kelimesinin tercüme edilmediği veya tercümeye hiçbir şekilde yansıtılmadığı görülmektedir. (Bkz. Âmirî, *el-Emed ale'l-ebed*, s. 34 ve Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, s. 80.)

²⁹¹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 34. Guthrie, *Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, s. 184 ve 228. Pythagoras'ın Mısır'a seyahati belli bir döneme kadar inkâr edildiğini söyleyen Kingsley, bu iddiaların artık geçerli olmadığını söylemektedir. Bununla birlikte Pythagoras felsefesini Mısır ile ilişkisini farklı bir yaklaşımda bulunan Kingsley bu yaklaşımın İtalya üzerinden gerçekleşmiş olabileceğini de söylemektedir. Bkz. Peter Kingsley, "From Pythagoras to the Turba Philosophorum: Egypt and Pythagorean Tradition", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, The Warburg Institutes, Vol. 57 (1994), s. 1-13.

çağdaşı olarak gösterme ve onun da hikmet pınarından yararlandığına ikna etme gayretinde olduğunu söylenebilir.²⁹²

Modern felsefe tarihi kitaplarında²⁹³ ve İslâmî kaynaklarda²⁹⁴ Pythagoras'ın öğrencileri ve takipçileri adı altında çok farklı isimler zikredilmektedir.²⁹⁵ Şehristânî'nin yaptığı bazı atıflarda, Pythagoras'ın öğrencilerinden ve Pythagorasçı olan (طائفة من الفثاغورسيين) bir gruptan bahsettiği görülmektedir.

Şehristânî, Heraklit ve Ebasis'in (Hippasos),²⁹⁶ onun görüşlerini benimseyen iki filozof olduğunu aktarmaktadır. Şair Zenon ve Harinos'un (Chrysippe) ise onun takipçileri olduğunu, yaratıcı ve yaratılan konusunda Pythagoras'ın düşüncelerini benimsemekle birlikte ona muhalif görüşlerini de serdetmektedir.²⁹⁷ Hatta bir sonraki başlıkta düşüncelerine yer verilecek olan Sokrates'i bile Pythagoras'ın öğrencilerinden saymaktadır. Ancak bu kişilerin Pythagoras ile ilişkilerinin hangi seviyede olduğuna dair herhangi bir ifade kullanmamaktadır.

Yukarıdaki isimlerle birlikte Şehristânî, Pythagoras'ın ayrıca iki tane gözde talebesinden bahsetmektedir. O, bunlar için "tilmiz/öğrenci" ifadesini kullanmakta, fakat zikrettiği bu iki filozofun birinci dereceden öğrencileri mi olduğu yoksa takipçileri mi olduğuna dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Şehristânî'nin verdiği bilgilere göre bu öğrencilerden birincisi, Merzinuş olarak tanınan Filonikos (Philonikos), İran'a giderek

²⁹² Modern İslam felsefe tarihi yazımının öncüllerinden olan De Boer, Şehristânî'nin Empedokles ve Pythagoras'ın hakkında verdiği bilgiler, özellikle de onların peygamberlere ilişkisine dayanarak Müslümanların bu iki filozofun felsefesine dair doğru bilgilerinin olmadığını söylemektedir. Bu ve benzeri görüşlerinden dolayı Müslümanların bu filozoflar hakkında yanlış bilgiye sahip olduklarını aktarmaktadır. Bkz. T.J de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara 1960, s. 21.

²⁹³ Aster, Pythagoras'ın okulunu felsefî bir ekol okuldan ziyade bir dini bir tarikat olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte tarikatta sistemli bir okuldan bahsedilmese de en azından ilk dönemler için felsefede, bilimde ve sanatta yarattıkları katkıyı da kimse inkâr etmemektedir. Bkz. Ernst von Aster, *Felsefe Tarihi İlk Çağ ve Orta Çağ*, s. 52.

²⁹⁴ İslâm dünyasında farklı kaynaklarda Pythagoras'ın talebe ve onun mensupları için bkz. Bekir Karlığa, *Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, s. 52-59.

²⁹⁵ Şehristânî, Pythagorasçılardan bir grup dediği kişilerden iki görüşü zikretmektedir. Onlara atıf yaptığı ilk yerde, ilke ile sayı üzerine dayalı geometrinin uzlaşması konusu, ikinci yer ise cismin ilkesinin üç boyutluluğuna yöneldikleri yerdir.

²⁹⁶ Şehristânî, Herakleitos olarak bahsettiği bu bilge ateşi varlıkların ilkesi (arkhe) önermesini dile getiren filozoftur. Herakleitos ile Pythagoras aynı dönemde yaşamışlarsa da Heraklit'in onun görüşlerini benimsediğine dair modern kitaplar bize herhangi bir veri sunmamaktadır. Evrene hükmeden bir düzenleyicisi var olduğunu, onun hesapla belli bir ölçüyle işlediği gibi görüşlerinde Pythagorasçı unsurlar bulunmakla birlikte, onun Pythagorasın bütün görüşlerini benimseyen bir filozof olarak sunmak doğru değildir. (Bkz. Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 52-56.) Şehristânî'nin Pythagoras bölümünde Ebasis, Heraklit ve Demokritos döneminde yaşayan Epikür'ün felsefî görüşlerini zikretmesi, Plutarkhos benzer ifadelerle zikretmiş olması Şehristânî'nin bu aktarımındaki kaynağına işaret eder. (Kıyaslama için bkz. Plutarkhos, *Ârâ'ü't-tabî'yye*, s. 101-103. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 395-398.)

²⁹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 394.

insanları hocasının görüşlerine çağırılmış ve onun hikmetli görüşlerini Mecûsilig'e katmıştır.²⁹⁸ İkinci talebesi olan Kalanos²⁹⁹ ise Hindistan'a giderek³⁰⁰ onları Pythagoras'ın felsefesine davet etmiş ve hocasının görüşlerini Berâhimî düşünceye idhal etmiştir.³⁰¹

Müellifin zikretmiş olduğu bu iki öğrencinin gittikleri coğrafya ile bağlantıları günümüzde de söz konusu edilmektedir. Pythagoras ile Hint ve Fars düşüncesi arasındaki ilişkinin mâhiyeti üzerine iki temel görüşten bahsedilmektedir. Bu görüşlerden birincisi, Pythagorasçı felsefenin doğuya özgü ilişkisinde, söz konusu felsefenin Hint ve Fars düşüncesinden etkilendiği yönündedir.³⁰² İkinci görüş ise tam tersi bir yönde olup Hint ve Fars düşüncesinin Pythagorasçı felsefeye tesir ettiği şeklindedir. Şehristânî'nin anlatımından da Pythagorasçı felsefenin hem İran hem de Hindistan'da etki yaptığı sonucu çıkarılmaktadır. Ayrıca bu iddia, yani Pythagorasçılığın söz konusu bölgelerde yarattığı felsefî gelenek, modern zamanda farklı kişiler tarafından sıkça dile getirilmektedir.³⁰³

Modern felsefe tarihi kitaplarında, Şehristânî'nin Pythagorasçı veya onun öğrencileri arasında saydığı isimlerden neredeyse hiçbirine rastlanmamaktadır. Söz konusu kitaplarda Pythagorasçı filozof olarak Arkhippos, Philolaos, Krotonlu

²⁹⁸ Pythagoras uzmanı olan Guthrie, Pythagorasçı felsefenin doğuya özgü öğelerin daima ilgi uyandırdığını ve bu felsefî ekolün Çin, Hint felsefesiyle ilgili bağlantılar kurulmaya çalışıldığını söylemektedir. Bununla birlikte bu ekolün görüşlerinin Pers dini-Zerdüştlük- arasında etkinin daha ciddiye alınmasını söylemektedir (Bkz. Guthrie, *Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, s. 259.). Müellifimiz de (Pythagoras'ın talebeleri bu konuda önemli) Pythagorasçı felsefenin Mecûsilig'e etki ettiğini söylemiş olması önem arz etmektedir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 398.

²⁹⁹ Şehristânî'nin bu iki talebe dair verdiği bilginin kaynağını tespit edemedik. Modern felsefe kitaplarında da bu isimlerde Pythagoras ekölüne mensup kişiler yer almamaktadır.

³⁰⁰ Pythagoras felsefesinin Fars ve Hint bölgelerinde mevcut olduğuna işaret eden Max Meyorhof, el-Kindî'nin öğrencisi olan Ebû Zeyd el-Belhi'nin bu bölgelerde seferler ettiğine değinerek yani Pythagorasçı fikirlere sahip olduğunu söylemektedir. Aslında bu ifadelerden yola çıkarak müellifimizin Pythagoras'ın felsefesinin bulunduğu yerler arasında zikrettiği Hint ve Fars bölgelerinin de maruf olan bir düşünce olduğu söylenebilir. Bkz. Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, s. 177.

³⁰¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 398.

³⁰² Guthrie, *Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, s. 259.

³⁰³ Budizm ve Pythagorizm felsefesinin ilişkisi daha ilk çağlardan beri yapılmaktadır (Bkz. Bekir Karlığa, *Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, s. 57-58.). Şehristânî'nin yapmış olduğu filozof taksiminde -yukarıda görüldüğü üzere- Hint filozoflarında yer vermiş idi. Ayrıca yazarımız kitabının en-nihal bölümünün son kısmında Hint filozofları başlığına yer vermektedir. Bu bölümde Şehristânî sadece Kalanos ve onun öğrencisi olan Brahmanın adlı iki filozoftan bahsetmektedir. Pythagoras'ın öğrencisinden önce Hindistan'da bir felsefî gelenekten bahsetmeyen Şehristânî, verdiği bilgiler çerçevesinde Hindistan'da felsefî hareketin ilk nüvelerini bu filozofun başlattığı fikrine sahip olduğu söylenebilir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 730-732

Demokedes, Krotonlu Alkmaion, Metapontumlu Hippiasos, Kratonlu Philolaos, Lysis, Sophokles, Perikles Hippodamos, Polyklitos gibi isimler zikredilmektedir.³⁰⁴

Şehristânî'nin, Pythagoras'ın felsefî görüşleri olarak aktardığı konulara geçmeden evvel iki hususu belirtmemiz gerekmektedir. Birinci husus, modern araştırmalarda Pythagoras'a ait yazılı bir şeyin günümüze ulaşmadığıdır.³⁰⁵ Fakat bazı Müslüman âlimler, Pythagoras'ın *Zehebiyyat* (altın mısralar) adı altında kendilerine ulaşan bir kitabından bahsetmiş ve bu kitaptan çokça nakilde bulunmuşlardır. Burada dikkat çeken nokta Şehristânî'nin bu kitaptan hiçbir şekilde alıntı yapmamış hatta eserin mevcudiyeti ile ilgili bir beyanda bulunmamış olmasıdır. Diğer taraftan bu kitabın Pythagoras'a aidiyeti hakkında şüphelerin bulunduğu da ayrıca belirtilmelidir.³⁰⁶

Zikredilmesi gereken ikinci husus ise Şehristânî'nin naklettiği felsefî görüşlerin bizâtihi Pythagoras'a mı yoksa takipçilerine mi ait olduğu meselesidir.³⁰⁷ Zira bir ekolün görüşlerinin, bu ekolün kurucusuna nispet edilerek aktarılması, bilginin intikali konusunda bir problem olarak görülmekte, benzer probleme Şehristânî'de de rastlanılmaktadır. Şehristânî'nin "Pythagorasçılardan bir grubun" (طائفة من الفثاغوريين) ve benzeri spesifik ifadeler kullanarak yaptığı nakiller hariç olmak üzere, doğrudan Pythagoras'a nispet ederek aktardığı fikirlerin ona mı yoksa onun ekolüne mi ait olduğunun ayırt edilmesi imkânsız gibi gözükmektedir. Oysa Şehristânî'nin kullandığı "Pythagoras'tan nakledilenlerden" (و مما نقل عن فيثاغورس) ifadesine bakılırsa bu nakillerinin hepsinin bizzat Pythagoras'tan sâdır olduğu gibi bir izlenimle karşı karşıya kalmaktayız.

Söz konusu problem, muhtemelen Şehristânî'nin bilginin nakli konusunda kendinden önceki geleneği takip etmesinden kaynaklanmaktadır.³⁰⁸ Söz gelimi Aristo üzerinden düşünüldüğünde, onun Pythagorasçılar'ı kastederek doğrudan Pythagoras'ın

³⁰⁴ Bkz. Eduard Zeller, *Gerek Felsefî Tarih*, s. 64-70.

³⁰⁵ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 43.

³⁰⁶ Pythagoras'ın hikmetli görüşlerini içeren bu kitap hakkında detaylı bilgi için Bkz. İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, Abdurrahman Bedevi "tasdîr", s. 44-47.

³⁰⁷ Felsefe tarihi kitaplarında Pythagoras'ın görüşlerini belirlemenin güçlülüğünden bahsedilir. Ernst von Aster, *Felsefe Tarihi İlk Çağ ve Orta Çağ*, s. 53. Ayrıca bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 33.

³⁰⁸ Huneyn b. İshak'ın yaptığı felsefe ve filozof tasnifinde felsefe hocalarının ismiyle anılan veya kendisine inanılan kişiye nispetle adlandırılan gruba örnek olarak Pythagorasçılar zikretmektedir. Fârâbî de *Risale fima yenbağî en yukaddeme kable te'allüm'l-felsefe* adlı risalesinde benzer ifadeler yer verildiği görülmektedir (Bkz. Huneyn b. İshak, *Nevâdiru'l-felâsife ve'l-hükemâ*, s. 105, Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 109-10.)

ismini kullanarak atıflar yaptığı görülmektedir. Kaynakların belirttiğine göre Yeni Eflâtuncuların doğrudan isim kullanarak atıf yapmaları büyük olasılıkla daha sonra İslâm dünyasını da etkilemiş ve onlar da ‘atıf sistemini’ bu şekilde kullanmışlardır. Dolayısıyla Şehristânî’nin doğrudan Pythagoras’a atıf yapmış olması bir hatadan ziyade var olan bir geleneğe dayanmasından kaynaklanmaktadır.

Şehristânî, Pythagoras’ın ilâhiyat konusundaki görüşlerini, Thales’in Bârî Teâlâ hakkındaki düşüncelerine benzer bir şekilde, Allah’ın akıl ve nefis cihetinden idrak edilemeyeceğini, onun zâtının değil, ancak eserleriyle, yaratması ve fiilleriyle idrak edilebileceğini ve bu idrakin de âlemde bulunan onun sanatlarının belirlediği miktarda tavsif edilebileceğini söylemektedir. *el-Milel* yazarına göre bu filozof, her varlık bulunduğu kategoriye göre Bârî Teâlâ’yı tanımaktadır.³⁰⁹ Allah’ın bilgisinin, sayı ve miktarlar olan sebepleri ihata etmesiyle olduğunu ve bu sayılar değişmeyeceği için onun ilminin de değişmeyeceğini açıklamaktadır.³¹⁰ Şehristânî bu yorumuyla Allah’ın bilgisinin değişip değişmeyeceği konusunda özgün bir görüş ortaya koymaktadır.

Daha sonra Şehristânî, Bârî Teâlâ’nın farklı açılardan mutlak birliğini ortaya koyma gayreti içine girmektedir. O, diğer filozofların ilâhiyat görüşlerinde de yaptığı gibi Pythagoras’ın görüşlerini de Bârî’nin mutlak olarak birliği ile ilişki kurarak yorumlama çabasıdır. Fakat ne Pythagoras’ın ne de takipçilerinden hiçbirinin tevhidî bir anlayış içerisinde olduğu söylenebilir. Hatta onlar çok tanrıcılığı reddetmeyip Pythagoras’ın özel bir ilişki içerisinde olduğu Apollon’u (ışığın ve sanatın tanrısı) kendilerinin koruyucu tanrısı olarak görmekteydiler.³¹¹ Tanrı’nın bir ile ilişkilendirmesi bizzat Pythagoras’ın değil daha sonraki geç kaynakların Pythagorasçılara atfederek ortaya attıkları bir teoridir.³¹² Muhtemelen bu filozofa nispet edilen söz konusu görüş, İslâm dünyasına geçmiştir.

Şehristânî’nin, Pythagoras’ın felsefesini aktarırken üzerinde durduğu önemli bir konu da sayı ve arkhe meselesidir. Arkhe meselesine değinen Şehristânî, Pythagoras’ın

³⁰⁹ Şehristânî’nin Pythagoras bölümünde, Tanrı’nın sıfatları ve onun zâtı yönüyle bilinmesi gibi konuları benzer şekilde İhvan-ı Safa risalelerinde geçmektedir. Bkz. Enver Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1998, s. 101.

³¹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 386.

³¹¹ Guthrie, *Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, s. 214-216.

³¹² Guthrie, *Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, s. 256.

mevcûdâtın başlangıcı olarak sayıları gördüğünü aktarmaktadır.³¹³ Daha önceden belirtildiği üzere arkheyi yine Allah'ın yarattığı olarak tasavvur etmektedir. Şehristânî'nin, daha önce işlediği filozoflardan Anaksagoras dışındaki diğer filozofların arkhesi maddî olan bir şey iken, Pythagoras'ta arkhe sayı olup soyut bir mâhiyettir. Pythagoras'ın bu konudaki temel öğretisinde, şeylerin mâhiyetleri ya da asli ilkesi sayıdır ve maddî olmayan zihni bir şey olarak tasavvur edilmektedir. Söz konusu maddî arkhe anlayışından soyut arkhe anlayışına geçişi bir felsefe tarihçisi olarak dikkatleri celp edecek şekilde sunması gerekirken o, buna dair herhangi bir şey zikretmemektedir. Zira Pythagoras'ın arkhe anlayışına, her ne kadar mevcûdâtın ilk ilkesi olarak tek bir varlık olup önceki filozofların arkhe görüşleriyle ilintili olsa da bu anlayışta maddî olmayan soyut bir şeye geçiş ortaya çıktığı için, ayrıca dikkat çekilmelidir.

Şehristânî, Pythagoras'ın sayı metafiziğinde kendisinden önceki ve sonraki filozoflardan ayrı düşüğünü belirtmektedir.³¹⁴ Pythagorasçılar, Şehristânî'nin nakline göre sayı metafiziğini, 1'den 10 kadar olan sayıları matematiksel analizler yaparak açıklamaya yeltenmişlerdir.³¹⁵ Ayrıca Şehristânî'nin aktarımına göre Pythagorasçılar sayıların karşısında ontolojik kavramları yerleştirmeye de girişmişlerdir. Buna göre kendisinde ikilik bulunan iki sayısının sayıların başlangıcı olduğunu kabul etmiş ve bu sayının karşılığında akli, üç sayısının karşısında nefsi, dört sayısının da mukabilinde tabiatın olduğunu ifade etmişlerdir.³¹⁶

Müellif, Pythagorasçıların harfleri maddeden soyutlayıp her birinin karşısına belirli sayıları yerleştirdiğini ifade etmektedir. Buna göre elif (ل) harfini birin karşısına, be (ب) harfini ikinin karşısına ve bu şekilde geriye kalan harfleri de sıraladıklarından bahsetmektedir. Ancak Şehristânî bu konuda insanların konuştukları dillerin buldukları

³¹³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 387.

³¹⁴ İzdebska, Şehristânî'nin *el-Milel*'de işlediği Pythagoras bölümünün temelde üç kaynağa dayanarak yazdığını ifade etmektedir. Bunlardan ikisi daha önce bahsettiğimiz Plutarkhos ve Sicistânî'nin mezkûr eserleridir. Üçüncü bir kaynak olarak zikrettiği eser, Ammonius'a atfedilen *The Opinions of the Philosopher* eseridir. Muhtemelen bu eser Arap bir yazar tarafından Hippolytus'un *Refutatio omnium haeresium*'de geçen bilgilere göre toplanmıştı. Ayrıca İzdebska göre Şehristânî, bu kaynakları kullanırken asıl kaynakla uyumuna sıkı bir şekilde bağlı kalmayarak, bazen birkaç cümle hatta bazen bir paragraf kadar eklemelerde bulunduğunu söylemektedir. Bkz. Anna İzdepska, "The Pythagorean Metaphysics of Numbers in the Works of the Ikhwân al-Safâ' and Shahrastânî", *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, ed. Almut-Barbara Ränger-Alessandro Stavru, Otto Harrassowitz GmbH& Co. Kg, Wiesbaden, 2016. s. 365-372.

³¹⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 388.

³¹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 389.

coğrafyaya göre farklı terkiplerden oluştuğunu ve harflerin değişikler gösterdiğini söylemektedir. Şehristânî *el-Milel* kitabının beşinci mukaddimesinde kendisinin iyi bir hesap/matematik ilmine sahip olduğuna binaen, harflerin her dile göre değiştiğini, sayıların ise değişmez olduğunu söylemektedir. Aslında yazar, Pythagoras'ın ve takipçilerinin sayılar hakkında yaptıkları yorumlamaların keyfi olduğunun, bilginin kesinliğinden uzak olduklarının ve bu konuda spekülasyonlar yaptıklarının farkındadır. Fakat bunu açıkça bir tenkit getirmeksizin kapalı bir şekilde yapmaktadır.³¹⁷ Modern dönemde bazı araştırmacılarda Pythagorasçılar'ın matematik ilmine yaptıkları katkıları inkâr edilmemekle beraber, sayılar konusunda olguları ve olayları kendi teorilerine uydurmak için tahrifler yapmaları sebebiyle benzer şekilde tenkit edilmişlerdir.³¹⁸

Şehristânî, Pythagoras'ın kozmoloji hakkındaki görüşlerine de kısa bir şekilde değinmektedir. Onun anlatımında Pythagoras'a göre âlem yalın nağmelerden oluşmuştur.³¹⁹ Evreni sayıların çokluğu ve bu evreni, Yeni Eflâtuncu sudur teorisine benzer şekilde, mertebeli olarak Bârî Teâlâ'nın nuru sayesinde ve yoğunluğuna göre devam ettiği fikrindedir.

İslâm kaynaklarında Pythagoras'ın ve mezhebinin ruh/nefs hakkındaki görüşleri bulunmakla birlikte Şehristânî, onların nefis görüşlerini sistemli bir şekilde aktarmamaktadır. O kesin bir üslup kullanmadan, Pythagoras'ın insan nefsinin sayılar ve nağmelerden oluştuğu fikrinde olduğunu ifade etmektedir. Buna göre ilk yaratılan sayısal uzlaştırmalardan (telifat) sonra nefsin bedenle ittisali gerçekleşir. Şehristânî, Pythagoras'ın aktardığımız bu görüşlerini de dinî bir bakış açısı ile yorumlayarak, nefsin bedende yerleşmesi ve nefsin tezkiyesinin (katharsis) keyfiyeti üzerinde durmakta; namaz, oruç, zekât ve diğer ibadetleri getiren şeriatların, nefsin ve sayısal uzlaşımlar arasındaki münasebeti gerçekleştirdiğini, nefsin kemal derecesine ulaşmada bunları bir tür riyazet olarak aktarmaktadır.³²⁰

Pythagoras'ın felsefesini ele alan modern felsefe kitapları bu ekolün, özellikle ilk dönemlerinde, dini bir tarikat olduğu aktarmaktadır. Pythagorasçılar'ın nefislerinin

³¹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 390.

³¹⁸ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 46.

³¹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 392.

³²⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 394.

tezkiyesi için çeşitli katı riyazetlere tâbi olduklarından bahsedilmektedir. Etili yiyeceklerden uzak durma, bakliyatın yasaklanması³²¹ ve benzeri davranışlarla birlikte daha sonraları zihni arınma³²² üzerinde durdukları belirtilmektedir. Bedenden nefse etki edecek kötü hasletlerin minimuma indirilmesinden sonra artık nefis, zihni arınmaya müzikle ve ilimle geçecektir. Bütün bu bilgilerden hareketle Şehristânî'nin, o her ne kadar özel olarak bu yasakları zikretmemiş olsa da, bunlardan haberdar olduğu ifade edilebilir. Çünkü yukarıdaki nakilde görüldüğü gibi kendisi nefsin tezkiyesi için -dinî bir bakış açısı da katarak- ibadetleri söz konusu riyazetlerin yerine zikretmiştir.

Son olarak Orphik (mitolojik ozan Orpheus'a bağlanan arkaik çağın gizemsel dini) inançlarda yer alan insanın küçük bir âlem olduğu görüşünü de zikretmeyi ihmal etmeyip ruhunu arındıran kimselerin evrendeki ahengi ve nağmeyi duyacaklarını belirtmektedir.³²³

Şehristânî'nin Pythagoras'ın felsefî doktrinlerine dair nakilleri sınırlı konulardan ibarettir. Ancak ruh göçü/tenasüh meselesine de burada değinmek gerekmektedir. Şehristânî, neredeyse bütün felsefe tarihi kitaplarında, Pythagorasçılar'ın anlatıldığı yerlerde vazgeçilmez bir konu olarak işlenen ruh göçü meselesini hiçbir şekilde Pythagorasçılar'la ilişkili olarak zikretmemektedir. Müellif kitabının el-milel kısmının farklı yerlerinde "Tenasühiyye" ile ilgili yerde ruh göçünün mâhiyetine dair bilgi vermekte ayrıca tenasüh ve hulul inancının aslının Harrânîler olduğunu ve bütün dinlerde bu inancın farklı şekillerde mevcut olduğunu zikretmektedir. Fakat bu düşüncenin Pythagorasçılar'la ilişkisine dair herhangi bir bilgi vermemektedir.³²⁴

Müellifin filozoflardan çeşitli hikmetli sözler aktardığını belirtilmişti. Yoğun olarak bu hikmetlere Usûl Filozofları'nı anlattığı bölümde yer vermekle birlikte Pythagoras ve Sokrates'ten de çeşitli hikmetli sözler nakletmektedir. Şehristânî öncesi yaşamış olan Huneyn b. İshak, Ebû Süleyman es-Sicistânî, İbn Miskeveyh kitaplarında

³²¹ Eduard Zeller, *Gerek Felsefî Tarih*, s. 62. Pythagorasçı felsefenin doğulu kaynaklı olduğu görüşünde olan kişilerin en önemli argümanlarından biri olan, dini topluluklara var olan bazı kurallara benzerliklerini öne sürülmektedir. Bkz. Michael Forster, *a.g.m.*, s. 147.

³²² Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 43.

³²³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 393.

³²⁴ Müellifimiz *el-Milel*'in farklı yerlerin de bazı fırkaların görüşlerini Tenâsühiyye'nin fikirlerine benzediğini söylemektedir. Ayrıca özel olarak bir başlıkta yer vererek bazı görüşlerini aktarmaktadır. Fakat hiçbir şekilde konuyu Pythagorasçılarla ilişkili olarak anlatmamaktadır. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 281-287.

Pythagoras'tan *Zehebiyyat* adı altında çeşitli hikmetleri nakletmektedirler. Bu âlimlerin kitaplarında yer verdikleri sözler ile Şehristânî'nin aktardığı hikmetler arasında anlam bakımından benzer ifadeler bulunmakla birlikte aynı ifadelerle hikmetleri zikretmemektedirler.³²⁵

Felsefe tarihi kitaplarında buraya kadar anlatılan filozoflar, genel olarak presokratik filozoflar başlığı adı altında anlatılmaktadır. Özellikle bu filozof topluluğunun yoğunlaştığı konuların başında doğa felsefesi gelmektedir. Şehristânî her ne kadar yer yer doğa felsefesine yer vermiş olsa da onun önceliği ilâhiyat konularıdır. Şehristânî daha çok Tanrı merkezli bir aktarıma sahip olup bu filozofları birer teolog gibi anlattığı söylenebilir.

B. SOKRATES VE PLATON

1. Sokrat

Sokrates, (سقراط/Sokrat) felsefesi olarak olmasa da Müslümanların en aşına oldukları Yunan filozofları arasında başta gelen filozof olduğu söylenebilir.³²⁶ Özellikle, hikmet antolojisi kitaplarında kendisinden çokça edebi söz aktarılmıştır. Kendisi hiçbir şey yazmamakla birlikte onun felsefesi Eflâtun ve Ksenphones kaynaklı olarak Müslümanlara ulaşmıştır.³²⁷ Şehristânî de bu filozofun dağınık bir yaşam öyküsünü ve felsefesine dair bazı nakilleri aktarmaktadır.

³²⁵ Karşılaştırma için bkz. Huneyn b. İshak, *Nevâdirü'l-felâsife*, s. 180-183, İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l hâlîde*, s. 225-228, Ebû Süleyman Sicistânî, *Sivânü'l-hikme*, s.119-124.

³²⁶ İbn Fâtik, Sokrates'in ismini "سقراطيس الزاهد" versiyonuyla zikredip, isminin manasının da "adalete sarılan" anlamına geldiğini belirtmektedir. Bkz. Mübeşşir İbn Fâtik, *Muhtârü'l-Hikem*, çev. Osman Güman, ed. Abdulkadir Coşkun, TYEKB Yayınları, İstanbul 2013, s.163.

³²⁷ Sokrates'e ait bilgiler iki yoldan İslâm dünyasına girmiştir. Birinci yol; Plato-Alexandria-Christan Tradition-Syriac, ikinci yol; Cynics; Stoics; Gnostics-Porphyrus-Iamblichus. Muhtemelen Şehristânî'ye gelen kaynak Eflâtun kaynaklı Ebû Bekir Razî, Bîrûnî, Mübeşşir b. Fatik üzerinden gelmektedir. Ayrıca Kindî, Cabir b. Hayyan gibi âlimler de Sokrates'e çokça atıfta bulunmuşlar ve daha sonraki âlimlere kaynaklık etmişlerdir. Bkz. Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar, *A Companion to Socrates*, (içinde), "Socrates in Arabic Philosophy" Ilai Alon, Blackwell Publishing 2006, s. 317.

Sokrat'ın (i.ö. 470-399) biyografisine çok kısa bir şekilde değinen Şehristânî, onun Sofroniskûs'un (سفر نيسقوس) oğlu Atinalı Sokrat olarak tanıtmaktadır.³²⁸ Onun ilgilendiği ahlâk felsefesine uygun bir şekilde, faziletli ve zahit bir kişiliğe sahip olduğunu ve inzivaya çekildiğini bildirmektedir.³²⁹

Şehristânî, Sokrat'ın felsefeyi Pythagoras ve Arselustan'tan (Archellaos) öğrendiğini belirterek felsefe hocalarına işaret etmekte fakat Sokrat'ın ders aldığı bu hocalarla olan ilişkisi hakkında detaylı bilgi vermemektedir. Onun kullandığı ifadeler, Sokrat'ın bu hocalara doğrudan öğrenci olmuş gibi bir izlenim oluşturmaktadır.³³⁰ Ancak Pythagoras'ın i.ö. 580-500 yılları arasında, Sokrates'in de i.ö 470-399 yılları arasında yaşamış olduğu veriler göz önünde bulundurulduğunda, iki filozof arasında yaklaşık 30 yıllık bir zaman farkı oluşmakta ve Şehristânî'nin zikrettiği şekliyle doğrudan bir hoca talebe ilişkisi mümkün gözükmemektedir. Şehristânî'nin filozoflar arasında böyle bir bağ kurmasının, kendisi için bir anlam taşıdığı söylenebilir. Zira Pythagoras'ın hikmeti Hz. Süleyman ve Hz. Lokman'dan aldığına inanan Şehristânî, bu hikmetin kesintisiz bir şekilde Sokrates'e geçtiğini, ondan da Eflâtun'a geçecek şekilde devamlılığını koruduğunu ifade etmek için hoca talebe bağı gösteren bir silsile oluşturma gayretine girmiş gibi gözükmemektedir.

Müellif, Sokrates'in savunması etrafında gelişen hadiselere işaret ederek bu konunun meşhur olduğunu ifade etmiş ve olayları zikretme gereği duymamıştır. Sokrates'in ölümü hakkında Şehristânî'nin aktardığı bilgiler ile günümüzdeki kaynaklarda zikredilen Sokrates'i idama götüren nedenler arasında benzerlik bulunmakla birlikte, müellifin bu bilgileri farklı bir şekilde yorumladığı görülmektedir.³³¹ Modern kaynaklarda Sokrates'i idama götüren sebeplerin başında, onun yeni ilahlar ortaya

³²⁸ Şehristânî'nin Sokrates biyografisine dair verdiği bilgiler kaynağı, Âmirî ve Sicistânî'dir. Her iki müellifin de Sokrates'e hayatına dair verdikleri bilgiler ve üslubun Şehristânî benzer ifadeler kullanarak onun aktardığı görülmektedir. Karşılaştırma için Bkz. Âmirî, *el-Emed ale'l-ebed*, s. 36. Ebû Süleyman Sicistânî, *Sivâni'l-hikme*, s. 83.

³²⁹ Şehristânî Sokrates'in inzivaya çekildiğini söylemektedir. Modern kaynaklarda Sokrates'in inzivaya çekildiği bilgisi yer almamakta, aksine onun devamlı halkın içinde olduğu, çoğu zaman halk meydanlarında, gezinti yerlerinde toplumun herhangi bir bireyine çetrefilli felsefe problemini tartıştığını, bir nevi onun sokak filozofu olduğu yazılmaktadır. Müellifte, genel olarak Sokrates'in "zahid" vasfını binaen onun diğer zahitler gibi inzivaya çekilmiş olabileceği düşüncesinden dolayı böyle bir izlenim oluştuğu söylenebilir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 400.

³³⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 400. Şehristânî Sokrates'in felsefe öğrendiği hocası olarak Pythagoras'ı zikretmektedir. (وكان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس...) Şehristânî öncesi kaynaklarda (Bkz. Ebû Süleyman Sicistânî, *Sivâni'l-hikme*, s. 83.) geçen bu bilgi, ondan sonraki kaynaklarda da tekrarlanmaktadır.

³³¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 401.

çıkarma (*daimon*) ve gençleri öğretileriyle yoldan çıkarma zikredilmektedir. Fakat müellif Şehristânî ise Sokrat'ın bürokratları Allah'a şirk koştuktan men ettiği ve onların putlara olan ibadetlerini onaylamadığı için kralın onu hapse attığını daha sonra da zehir içirilerek öldürüldüğünü bildirmektedir.³³² Şehristânî'nin bu ifadelerinde kullanmış olduğu dil ve lafızlar, Sokrates'in Müslüman muhatapların zihinlerinde muvahhid bir kişi olarak tasavvur edilmesini sağlama çabasının bir sonucu olarak görülebilir.

Birçok felsefe tarihçisi Sokrat'la birlikte felsefenin konusunun doğadan, insana doğru evrildiğini belirtmektedir. Bu söylemin emarelerini Şehristânî'nin Sokrates'i işlediği bölümdeki aktarımında da bulabilmek mümkündür. O, Sokrat'ın yoğun olarak erdemli insanı ilgilendiren ahlâk ve bunun geliştirilmesi için nefsin terbiyesi ile ahlâkın güzelleştirilmesi gibi konulara yoğunlaştığını aktarmaktadır.³³³ Ardından onun Tanrı hakkındaki görüşlerini ve insanın erdemli olmasını teşvik edici öğütlerini sunmaktadır.

Müellif, Sokrates'ten naklettiği Tanrı hakkındaki görüşlerin, daha önce anlatılan filozofların konu ile alakalı görüşlerinin hemen hemen tekrarından ibaret olduğunu söylenebilir. Ancak onun Sokrat bölümünde özellikle vurguladığı sıfat, Tanrı'nın hay ve kayyum olmasıdır. Çünkü yazarın nakliyle Sokrat'a göre Tanrı'nın diğer sıfatları hay ve kayyûm sıfatıyla mevcut olurlar.³³⁴

Modern felsefe kitaplarında, Sokrat zamanında tek tanrı anlayışına doğru bir istidadın ortaya çıktığı fakat mutlak olarak bir monoteist anlayışın yerleşmediği belirtilmektedir.³³⁵ Sokrates de bu eğilimden etkilemiş olmalı ki insanın yeterli olmadığı her konuda ulûhiyete tevekkül ederdi. Hatta onun, ulûhiyetin ona seslendiği gizemli

³³² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 401.

³³³ Felsefe tarihi kitaplarında Sofistler/Sokrat'la beraber felsefe için yeni bir dönemin başlangıcı olarak zikredilir. Önceki filozofların yoğun olarak üzerinde durdukları doğa felsefesi yerine, insan odaklı meseleler ve yoğun olarak etik üzerine yoğunlaşmıştır. Bu geçişin nedeni önceki dönemin problemlerinin iç dinamikleri kısmen de politik koşullardan kaynaklanmaktadır. Önceki filozofların bıraktığı miras, birden fazla felsefî duruş, birbiriyle çelişen teoriler ve hepsinin birden doğruluk iddası, gösterişçi ve temeli çürük bir kozmolojik görüşleri insanların tedrici bir biçimde şüpheli durumuna getirmişti. Artık mutlak bilginin koşulu nedir? veya herhangi bir şeyi hakkında kesin bilgiye sahip olabilir miyiz? tarzındaki sorularla her şeyden - epistemolojik olarak - şüphe eden (septisizm) temel felsefî sorunlar haline gelmişti. Bununla birlikte ahlâki sorularla göreceli ahlâk teorilerinden ve evrensel bir ahlâktan bahsedilebilir mi temel sorular bu dönemin düşünürlerinin uğraştıkları meseleler olmuştu. (Bkz. G. Skirbekk-N.Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, Kesit Yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul 2013, s.52-54) Şehristânî açıkça böyle bir değişimi ifade etmemişse de satır aralarında Sokrates'in ilahiyat ve ahlâk konularıyla ilgilendiğini söyleyerek bir nevi değişimin farkında olmuştur.

³³⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 401.

³³⁵ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 94.

“daimon” inancının bile bu anlayışından kaynaklı olduğu dile getirilir. Tanrı fikrinin Sokrat’ın felsefesinde özel bir yeri olsa da dar anlamıyla onun tek tanrı anlayışına ve Şehristânî’nin anlatımındaki Tanrı’nın sıfatları hakkında bir inanca sahip olduğu söylenemez.³³⁶

Şehristânî, felsefe bölümünün girişinde bazı filozofların amelî hikmetin ilmî hikmetten önce geldiğine inandığını, bazılarının da bunun aksi görüşte olduğunu ve bunun açıklamasını ileride yapacağını ifade etmekte ne var ki bu açıklamayı yapmamaktadır.³³⁷ Ancak benzer kavramlarla hak ve hikmetin önceliği konusunda Sokrates ve hocası Pythagoras’ın bu konuda ihtilafa düştüklerini belirtmektedir. Buna göre Sokrates’in görüşü, hakkın hikmetten daha kapsamlı olduğunu, açık ve gizli olabileceğini, hikmetin ise daima açık bir şekilde geldiğini ve daha özel olduğunu belirtmektedir. Hakkın âleme yayılmış olduğunu, hikmetin de onun açıklayıcısı olduğunu ifade etmektedir.³³⁸

Sokrates’in mebâdî (ontolojik ilkeler) konusundaki görüşlerine yer veren müellif, Plutarkhos’tan naklen mebâdînin Sokrat’a göre üç tane olduğunu ve bunların, fail illet, unsur ve sûret olduğunu söylemektedir.³³⁹ Görüldüğü üzere mebâdî meselesi artık tek bir unsur üzerinden değil çokluk üzerinden düşünülmektedir. Şehristânî, üçlü mebâdîden fail illeti, Allah olarak yorumlamaktadır. Şehristânî’nin bu yorumunda Sicistânî’ye tabî olduğu düşünülebilir. Çünkü Sicistânî’nin de Plutarkhos’ın bu konudaki görüşlerini yorumlayarak fail illeti Allah olarak belirlediği görülmektedir.³⁴⁰ Ayrıca adı geçen iki müellif; Plutarkhos ve Sicistânî, Sokrates ve Eflâtun’un mebâdî konusunda hemfikir olduğunu aktarırken, Şehristânî Eflâtun’u zikretmemektedir.

Şehristânî, Sokrates’in öğrencisi Arsicanes’e (Ekhekrates [?]) tevcih ettiğini ve Eflâtun’un eserlerinden olan *Phaidon* kitabında bulunan birçok özdeyişlerini nakletmeyi uygun bulduğunu söyleyerek onlardan bir kısmını zikretmiştir.³⁴¹ Şehristânî’nin, *Phaidon*

³³⁶ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 94.

³³⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 367.

³³⁸ Şehristânî’nin hiçbir kaynak vermediği hak-hikmet tartışması, aynı lafızlarla Âmirî *el-Emed* kitabında zikretmektedir. Ayrıca Âmirî Pythagoras ve Sokrates arsındaki hikmet-hak evveliyatı tartışmasını Aristoteles kaynaklı aktarmaktadır. Kıyaslama için Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 403, Âmirî, *el-Emed ale’l-ebed*, s. 54.

³³⁹ Plutarkhos, *Ârâ’ü’t-tabî’yye*, s.104.

³⁴⁰ Ebû Süleyman Sicistânî, *Sivânü’l-hikme*, s. 81.

³⁴¹ Eflâtun, *Phaidon ve Menon*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, 2. Basım, İstanbul 2011, s. 9-146.

diyaloğuna dayanarak aktardığı hikmetli sözler ile eserin orijinalinin Türkçe çevirisi mukayese edildiğinde, tespit edebildiğimiz kadarıyla, benzer ifadelere rastlayamadık. Buna göre Şehristânî, her ne kadar *Phaidon*'da bulunan sözleri aktaracağını söylese de bize göre Sokrates'e atfedilen ve genel olarak bilinen veciz sözleri aktarmış gibi gözükmektedir.

İslâm dünyasında Sokrates'e nispetle söylenmiş birçok hikmetli söz bulunduğu için bu sözlerin nispeti yanlış atıflara sebep olmuştur. Bu konuya dikkat çeken Macit Fahri, Kindî'nin *Elfâzu Sokrat*'ının,³⁴² Kinik Diyojen'in sözleri ile karıştırıldığını belirtmekte, ayrıca bu yanlışlığı Şehristânî'nin de devam ettirdiğini söylemektedir.³⁴³

Aşağıda Şehristânî'nin Sokrates'e nispetle naklettiği hikmetli sözlerin aslında tarihte yaşamış herhangi bir bilgeye de nispeti mümkün gözükmektedir:

“...ayıpları görmeyen arkadaş ol, şartlara göre dost olma, yaşayıp dururken hayırdan mahrum oluşuna razı olup kalma. Kalbin iki afeti vardır, bunlar gam ve sıkıntıdır. Gamdan dolayı insana uyku arız olur, sıkıntıdan dolayı uykusu kaçar. Hikmete yönelip teveccüh ettiğinde arzular akla hizmet eder, çekilip gittiğinde akıl şehvetlere hizmet eder. Çocuklarınızı sizi izlemeye mecbur etmeyin, zira onlar sizin zamanınızdan başka zaman için yaratılmışlardır.”³⁴⁴

Müellif, Sokrates bölümünü bitirirken ne nazarî ne de amelî hikmet açısından herhangi bir felsefî boyutu olmayan bir bilgi aktarmaktadır. Yunanlıların inşa ettikleri üç mâbedden bahsederek bu mâbedlerden Mısır'da ki mâbedte bulunan putlara tapıldığını belirtmektedir. Muhtemelen böyle bir bilgiyi aktarmasının sebebi, kitabında zikrettiği çeşitli grupların mâbedleri hakkında da bilgi vermesi nedeniyledir.

Şehristânî'nin genel olarak amelî hikmet açısından ele aldığı Sokrates'in Tanrı hakkındaki görüşleri günümüz felsefe kitaplarında yer almamaktadır. Şehristânî'nin

³⁴² Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 116.

³⁴³ İslâm kaynaklarında *Fadin* (*Phaidon*) veya eserin konusuna işaretle *Fadin fi'n-nefs* olarak bahsedilen bu kitap, İbnü'n-Nedîm'in belirttiğine göre, Proclus Süryani dilinde bu kitaba bir şerh yazmıştır, İbn Zür'a tarafından bir kısmının Arapçaya tercüme edildiği bilgisini vermektedir. (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 313) Eser bir bütün olarak Arapçaya tercüme edilmemişse de birçok İslâm âlimi eserden alıntı yapmaktadır. Ancak Olguner'in belirttiğine göre, İslâm aleminde bahsedilen bu kitap ile bu gün elimize Batı'dan gelen *Phaidon* diyalogu değildir. Eğer Batı kaynaklı *Phaidon* diyalogunu otantik olarak varsayarsak İslâm kaynaklarında bahsedilen *Phaidon* bir bütün olarak bilmiyorlardı. (Bkz, Fahretin Olguner, *Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Platon*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 1989, s. 278-300). Bedevi, Bîrûnî'nin *Tahkiku mâ li'l-Hind* eserine dayanarak ilgili yerleri, *Eflatun fi'l-İslâm* adlı eserinde neşretmiştir. (Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Eflatun fi'l-İslâm*, s. 123-129) Şehristânî'nin *Phaidon*'dan nakil yaptığı yerler ile Bedevi'nin yayımladığı yerler arasında yaptığımız karşılaştırmada bir benzerliğe rastlanılmadı.

³⁴⁴ Şehristânî, *Milel ve'n-Nihal* (tercüme), 306-307.

insanî nefsin bedenlerden önce var olduğu görüşünü kesin olarak Sokrates'e atfetmesi problemlili gözükmektedir. Felsefe araştırmalarında bu görüş Eflâtun'a nispet edilmektedir. Şehristânî'nin bu görüşleri birbirine karıştırmaması normaldir. Zira Sokrates'in felsefesine dair çoğu bilgilerimiz Eflâtun'un diyalogları üzerinden gelmektedir. Bundan dolayı da Sokrates ile Eflâtun'un görüşleri net olarak ayırt edilememekte, bu durumun günümüz felsefecilerinin de tam çözemedikleri bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

2. Eflâtun

Şehristânî'nin el-Hukemâ's-Seb'a'dan saydığı son filozof Eflâtun'dur (أفلاطون /Eflâtun el-Îlâhî).³⁴⁵ O, felsefe dönemleri taksiminde Eflâtun'la beraber Kadîm Dönemi'nin kapandığını belirtmektedir. Müellif İslâm dünyasında Eflâtun için kullanılan "hekim",³⁴⁶ "tabip", "feylesof" gibi sıfatları zikretmeksizin "ilâhî" sıfatına bir kere yer vererek, onun tevhit ve hikmetle bilinen bir kişi olduğunu aktarmaktadır. Şehristânî Eflâtun'un hayatına dair, doğumuna, hocalarına, öğrencilerine ve birkaç eserine; felsefesine dair ise Tanrı konusu başta olmakla birlikte idealer nazariyesine, epistemolojisine, mebâdî hakkındaki görüşlerine özet bir şekilde yer vermektedir.

Eflâtun'un doğum yılı olarak İslâm kaynaklarında farklı tarihler yer almaktadır.³⁴⁷ Bu konudaki anlatısına bakıldığında Şehristânî, tabakât kitaplarının bir filozofun veya bir bilgenin doğum tarihini çağdaşı olan bir hükümdarın dönemiyle irtibatlı olarak belirleme yöntemini kullanarak Eflâtun'un doğum tarihini tayin etmeye çalışmaktadır. Müellif, Atinalı olan Eflâtun'un (i.ö. 427-347) Pers hükümdarı Erdeşir b. Dârâ'nın hükümdarlığının 16. yılında doğduğunu, 26. senesinde de Sokrates'in talebesi olduğunu belirtmekte, Sokrates'in ölümünden sonra da onun yerine geçtiğini

³⁴⁵ Eflâtun'un isminin telaffuzunun zorluğunda dolayı İslâm kaynaklarında farklı versiyonlarla geçmiştir. Bu farklılığa dikkat çeken İbn Ebû Usaybia "أفلاطون, أفلاطن, أفلاطن" versiyonlarını toplu olarak aktarmaktadır. (Bkz. İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, c. 1, s. 261.) Eflâtun isminin manasını da Mübeşşir, "kâmil ve geniş" anlamında olduğunu bildirmektedir. (Bkz. Mübeşşir İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, s. 240.)

³⁴⁶ Bkz. İbn Cülcül, *Tabakatü'l-etibba ve'l-hükema*, s. 23.

³⁴⁷ Fahrettin Olguner, *Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Eflâtun*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Birinci Basım, Ankara 1989, s. 20.

söylemektedir.³⁴⁸ Şehristânî Eflâtun'un doğum tarihine dair bilgileri kesin ifadelerle bildirmektedir.

Şehristânî'nin kaynakları arasında yer alan Sicistânî'nin *Sivâni'l-hikme*'sinde ki ifadelerle baktığımızda Eflâtun'un Erdeşir b. Dara'nın 16. yılında Sokrates'e talebe olduğu yazmaktadır. Buna göre Sicistânî'nin, Eflâtun'un Sokrates'e talebe olduğu yılı Şehristânî, Eflâtun'un doğum yılı olarak vermektedir. Bu çelişkidен yola çıkarak Şehristânî'nin bu konuda Sicistânî'den istifade etmediğini ya da bir zühul eseri olarak bu şekilde naklettiğini ifade edebiliriz. Ayrıca Şehristânî'nin bu konuda başka bir kaynaktan alıntı yapma olasılığı da bulunmaktadır.

Müellif, Eflâtun'un hocaları ve talebeleri konusunda dağınık şekilde birçok isim nakletmektedir. Şehristânî, Eflâtun'un hocaları olarak ilk başta birçok İslâm kaynağının da belirttiği gibi Sokrates'i zikretmektedir. Bununla birlikte Timaios, onun Atina ve Nates'in yabancısı olarak bilinen (والغريبين غريب أثينية و غريب الناطس) iki kişiden de ders aldığı daha sonra tabiat ve matematik ilimlerini de öğrendiğini aktarmaktadır.³⁴⁹ Ayrıca Aristo'dan nakille Eflâtun'un gençliğinde sık sık Akretilis'a gittiğini ve Heraklitos'tan rivayetler yazdığını aktarmaktadır.³⁵⁰ Şehristânî'nin, Eflâtun'un hocaları olarak zikrettiği bu isimlerin çok farklı felsefî etkilerin altında olduğu akılda tutulmalıdır.

Müellif, Eflâtun'un talebeleri ve takipçileri hakkında detaylı bilgi vermemekle birlikte şu filozofları zikretmektedir: Timaios, Perikles, Harosis, Zenon, Themistius ve Aristoteles. Şehristânî, özellikle talebesi Aristo'nun birçok konuda Eflâtun'a muhalefet ettiğini belirtse de³⁵¹ Eflâtun ve Aristo'nun mezheplerinin bir ve aynı olduğunu da söylemektedir.³⁵² Aristo'nun, Demokritos'un görüşlerini hocasına tercih ettiğini de belirtmektedir.

³⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 405.

³⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 406.

³⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 413.

³⁵¹ Şehristânî'nin *el-Milel*'de Aristo'nun Eflâtun'a muhalefet ettiği konular; insan nefisler, âlemin sonradan olduğu, nefislerin bedenden önce vb. konularda olduğunu zikretmiştir.

³⁵² Fahrettin Olguner, *Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Eflâtun*, s. 81.

Şehristânî, Usûl Filozofları arasında Akademya filozofları adı altında bir gruptan bahsetmektedir.³⁵³ Fakat bu gruptakilerin kimler olduğuna dair bir bilgi vermemekte ve bu grubun Eflâtun'la bağlantısına dair herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Akademya'nın Eflâtun'la ilişkisi düşünüldüğünde, Şehristânî'nin bu ilişkiyi konu edinmemesinin nedeni muhtemelen böyle bir bilgiye sahip olmamasıdır.

Şehristânî, İslâm dünyasında Eflâtun'un kitapları bilindiğinden ve kısmî olarak tercüme edildiğinden olsa gerek onun birkaç kitabına atıfta bulunmaktadır. Onun, atıf yaptığı kitaplardan biri *Timaios*'tur.³⁵⁴ Bu kitapta *Timaios*'a yönelttiği sorular, âlemin küllî bir şekilde yok olamayacağına dair sorulardır. Hudûsu olmayan şey nedir? Hadis olup bâkî olmayan şey nedir? Bilfiil mevcut olup, ebedî olarak bir halde kalan mevcut nedir? soruları bunlar arasındadır. Ardından Şehristânî, bu soruların cevabını, sırasıyla Allah, kâinat ve değişmeyen yalın ilkelerden olduğuna yorumlamıştır. Ancak Şehristânî'nin atıf yaptığı eserde günümüzdeki *Timaios*'a³⁵⁵ benzer sorular olmakla birlikte,³⁵⁶ Şehristânî'nin naklettiği cevaplara rastlanmamaktadır.³⁵⁷

Müellif, Eflâtun'un kitapları arasında İslâm dünyasında en çok bilinen eserlerden biri olan *Kitabü'n-Nevâmîs*'i de zikretmektedir.³⁵⁸ Şehristânî kitabın içeriği

³⁵³ Akademi'a filozofları olarak Huneyn b. İshak Xenocrates ve Speusippus adlı iki isim zikretmektedir. Ayrıca İshak hem Aristocuları hem de Eflâtuncuları Meşşâî olarak zikretmektedir (Bkz. Huneyn b. İshak *Nevâdirü'l-felâsife*, s. 102). Mahmut Kaya, Huneyn'nin bu yanlış telakkisinden dolayı bazı kaynaklarda- *el-Milel*'de olduğu gibi- bu ismin iki takipçisine de verildiğini belirtmektedir. Mahmut Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 50-60.

³⁵⁴ İbnü'n-Nedîm'e göre, Eflâtun'un *Timaos* diyalogunu İbnü'l-Batrik ve Huneyn b. İshak Arapçaya tercüme ettiler. Ancak Nedîm ayrı ayrı tercümelerin olup olmadığından emin olmadığı için tereddütlü bir şekilde İbnü'l-Batrik'in kitabı tercüme ettiğini, Huneyn b. İshak'ın edisyonunu yaptığını zikretmektedir. (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Marvi Offset, Tahran 1971, s. 307) Bedevi, Bîrûnî'nin *Tahkîku mâ li'l-Hind* eserine dayanarak bazı bölümlerini, *Eflâtun fi'l-İslâm* adlı eserinde neşretmiştir.(Abdurrahman Bedevi, *Eflâtun fi'l-İslâm*, s. 129-132.) Bununla birlikte Olguner, bir bütün olarak eseri, Arapçaya mütercimi belli olmayan bir yazmayı ve eserin Batı kaynaklarında geçen *Timaios* ile birlikte yayınlamıştır. (Fahrettin Olguner, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun'un Timaios'u*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya 1990.)

³⁵⁵ Platon'un *Timaios*'u diyalogu hakkında genel bilgi ve bu diyalogda Tanrı ve evrenin oluşumu için Bkz. Şamil Öçal, *Plato'nun Timaios Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu*, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Sy: 7/1, s. 65-83.

³⁵⁶ Batı kaynaklarında geçen *Timaios* diyalogunda *Timaios* şu soruları sormaktadır, hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir? Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir? Bu iki sorunun cevabında belirli bir varlık olarak belirlemekten ziyade bu soruların algılama vasıtaları üzerinde durulmaktadır. Birinci sorunu cevabı akıl tarafından seziliyorken, ikinci soruya da duygular tarafından düşünüldüğünden bahsedilir. Ancak yukarıda belirttiğimiz üzere Şehristânî'nin kendisi bu sorulara karşılık cevap bulmaktadır. (Bkz. Eflâtun, *Timaios*, çev. Erol Günay, Lütfi Ay, Maarif Matbaası, İstanbul 1943, s. 22.)

³⁵⁷ Fahrettin Olguner, *Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Eflâtun*, s. 267.

³⁵⁸ Eflâtun'un İslâm dünyasında en çok ıktibasta bulunan eserlerin başında gelen *Kitabü'n-Nevâmîs*'i, İbnü'n-Nedîm'in belirttiğine göre Huneyn (?) ve Yahya b. Adî Arapçaya nakletmişlerdir. (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 306). Bununla birlikte Fârâbî bu eseri, *Telhîsü'n-Nevâmîs* adı altında özetlemiştir. Fârâbî'nin bu özetini Bedevi *Eflâtun fi'l-İslâm* adlı eserinde neşretmiştir. (Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Eflâtun fi'l-İslâm*, s. 34-83)

hakkında bilgi verirken, Eflâtun'un bu kitapta insanın bir yaratıcısının olduğundan ve bu yaratıcının onun yaptığı her türlü eylemden haberdar olduğunu bilmesinin gerekliliğinden, Allah'ın ancak selb yoluyla bilinebileceğinden, Allah'ın âlemi zamansız ve yoktan yarattığından bahsettiğini ifade etmektedir. Tanrı'nın varlığı ve âlemin ibdâ'sı gibi konular *Kitabü'n-Nevâmîs*'te yer almaktadır.³⁵⁹ Ancak Tanrı'nın selb yoluyla bilinebileceği meselesi ve Tanrı'nın âlemi kaostan kozmosa götürmesi gibi konular söz konusu eserde yer almamaktadır. Bu hususlar Şehristânî'nin kendi düşüncelerinin yansıması olarak yorumlanabilir. Şehristânî, Eflâtun'a ait olarak bilinen ve kendisinin de Sokrates'in hikmetli sözlerini naklettiği Arapça kaynaklarda *Fadun fi'n-nefs* veya *Fadun* olarak bilinen *Phaidon* isimli kitaba, Eflâtun'un eserleri arasında yer vermemiştir.

Şehristânî, ders anlatım tarzı olarak Meşşâî'liğin ilk önce Eflâtun'la başladığını, onun derslerini yürüyerek anlattığını, daha sonra talebesi Aristo'nun bu metodu takip ettiğini ve isim olarak onlara kaldığını, asıl Meşşâîler'in Aristocular olduğunu söylemektedir.³⁶⁰

Şehristânî, Eflâtun'un iki tane öğretiyeye sahip olduğunu, bunlardan birincisinin Kelis (تعليم كليس) olup gözle görülmeyen, latif fikirlerle idrak olunan ruhanî bir öğreti; ikinci öğretisinin de Talis (تعليم طاليس) olup mevcut hakkında olup heyûlanı şeyler olduğunu aktarmaktadır.³⁶¹

Şehristânî'nin aktarımında Eflâtun'un felsefî görüşlerine baktığımızda öncelikli olarak Tanrı ile ilgili, âlemin bir yaratıcısının olmasının zorunlu olduğunu, yaratıcı ile beraber hiçbir şeyin bulunmadığını sadece misal-idealar bulunduğunu yazmaktadır. Tanrı'nın aşamalı olarak önce akıllı yarattığını, akıl aracılığıyla küllî nefsi, her ikisinin aracılığıyla da unsuru yarattığını söylemektedir.³⁶² Şehristânî, Eflâtun'un ilâhiyat

³⁵⁹ Şehristânî, Eflâtun'un Tanrı'ya ilişkin görüşlerini -insanın Tanrı'ya karşı vazifeleri (IV/ 716c), tanrıların varlığının inkârın suçları (X 888d), tanrıların varlığının ispatı (891b) tanrıların varlığını inkâr edenlere redde (X 888d) – vb. konuları ayrı bir bağlamda bulmak mümkündür. Bkz. Eflâtun, *Yasalar*, (I. –XII. Kitaplar), çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, Kocabalı Yayınevi, İkinci Basım, İstanbul 1994.

³⁶⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 424.

³⁶¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 424. Şehristânî'nin zikrettiği Kelis-Talis kavramları tam olarak neye karşılık geldiğine dair bir bilgiye rastlamadık. Bu iki kavramdan, öğretilerin metot mu olduğu yoksa kitap tarzında mı olduğunu konusunda kaynaklarda herhangi bir açıklamaya rastlamadık.

³⁶² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 406.

konusunda zikrettiği bu özet mâhiyetindeki bilgileri Aristo, Theophrastos ve Timaios üzerinden, yani şârihler üzerinden aktarmaktadır.

Eflâtun felsefesinde önemli bir konu olan idealar teorisini de zikreden müellif, bu nazariyeyi “el-Müsülü’l-Eflatuniyye” (المثل الأفلاطونية) olarak bilinen kavramla ele almaktadır. Şehristânî düalist âlem anlayışı çerçevesinde duyular âleminde bulunan her varlığın misalinin akıl âleminde bir ideada karşılığının bulunduğunu aktarmaktadır. İdeaların özelliklerinin, basit, küllî ve ezeli olduğunu, bu âlemdeki mevcûdâtın ise ideaların eserleri ve izleri olduğunu belirtmektedir.³⁶³ Müellif iyilik idesi, güzellik idesi gibi zikredilebilecek somut veya soyut herhangi özel bir ideye değinmemektedir.

İdealar görüşüyle bağlantılı olarak, insan aklı, akıl âleminde olduğu için duyuların verilerini soyutlayarak şeyleri bir misal olarak kavramaktadır. Akıl âlemindeki küllîler ile duyu âlemindeki cüziler birbirine mutabık olduğu için insan aklı her şeyi, hakikatine uygun bir şekilde idrak eder. Duyularla algıladığımız şeyler zaman ve mekânla sınırlandırılmıştır. Fakat akıl bunlarla bir kayıtlanmadığı için misal âleminde dir.³⁶⁴

Şehristânî’nin, Eflatun’un felsefesinden kesitler aktardığı bir başka konu da epistemoloji anlayışına dairdir. Bu kısımda Şehristânî, onun epistemolojisine bir nevi açıklık getirmekte, nefsin nasıl idrak ettiğini ortaya koymaktadır. Buna göre nefis, bileşik ve bileşiklerin türü ve fertlerini, yalın nesnelere yani heyulanî çizgi, nokta, yüzey gibi matematiksel cisimleri idrak eder. İnsan zihni bunları bazen basit bazen de mürekkep olarak bilir. Eflâtun insan zihninde bulunan kavrama uygun olarak dış dünyada da bu mutabık cüzlerin varlığının olmasının gerekli olduğunu söylemektedir. Akılda bulunan tümel kavramlar dış dünyadaki cüzlerden daha önce mevcut olan cevherdir yani bir ideadır.³⁶⁵ Eflâtun’un bu anlayışı modern felsefede kavram realizmi olarak yorumlanmaktadır. Şehristânî, bu konuda Aristo ve Meşşâî filozofların küllî kavramların ispatı konusunda Eflâtun’a karşı çıkmasalar da onların bu kavramların dış dünyada fertlerde bulunmasının tasavvur edilemez olduğunu söylediklerini ifade etmiştir. Ayrıca Aristo ve takipçileri, küllî bir kavramın mevcut olduğunu söylemekte ve bunun dış

³⁶³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 407.

³⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 407.

³⁶⁵ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 409.

dünyadaki Ali, Zeyd ve Amr gibi bireylerle mutabık olmasının aynı şey olduğu için zikredilmesinin anlamsız olduğunu kabul etmektedir.³⁶⁶

Eflâtun'un Şehristânî'nin naklettiği şekliyle âlem anlayışı konusunda, bu âlemin düzenleyicisinin Allah olduğu, onun var olan bir şeyden yaratılmadığı ve küllî olarak fesada uğramayacağı şeklinde özetlenebilir. Âlemin hudûsu meselesi ise Eflâtun'un ve Aristo'nun hudûs, unsur, ezellik ve zaman kavramları üzerinden aktarılmaktadır.³⁶⁷ Müellif, Porphyrius bölümünde Eflâtun'a isnat edilen, *âlemin başlangıcına bir zamanî başlangıç koyduğu* bilgisinin doğru olmadığını belirtmektedir.³⁶⁸ Şehristânî'nin bu ifadelerle yer vermiş olması, hikmetin yedinci sütunu olan Eflâtun'un felsefî görüşünün yanlış anlaşılabilme ihtimalinin önüne geçmek istediği şeklinde yorumlanabilir.

Şehristânî'nin Mütakadimûn'un sonuncusu olarak nitelendirdiği Eflâtun'a bakışı olumludur. Felsefesini ağırlıklı olarak idealar teorisi üzerinden işlemekle birlikte, Tanrı, epistemoloji, nefis ve âlem görüşü hakkında da çok kısa bilgiler vermektedir. Bu sunumu yaparken zaman zaman Eflâtun'un kitaplarını kaynak göstermiş, çoğu zaman da Aristoteles aracılığıyla bilgileri aktarmıştır. Diğer taraftan, kaynak vermeden aktardığı bilgiler de mevcuttur.

Şehristânî'nin Eflâtun bölümünde anlatmayı ihmal ettiği önemli konular mevcuttur. Hem genel felsefe tarihinde hem de İslâm dünyasında Eflâtun daha çok ahlâk ve siyaset konularında yoğun bir şekilde anlatılırken müellifimiz bu konularda tek bir cümle dahi sarf etmeyip idealar nazariyesini de özet bir şekilde sunmaktadır.

II. USÛL FİLOZOFLARI

Müellif bu bölümde farklı alanlarda temayüz etmiş kişileri/grupları kapsayacak şekilde kendine özgü bir isimlendirme olan Hukemâü'l-Usûl (حکماء الأصول) başlığı altında yer vermektedir. Bilim insanları (Hipokrat, Öklid, Batlamyus), Şairler (Solon, Homeros), filozoflar (Demokritos, Epikür) ile birlikte felsefî ekoller (Akademia filozofları,

³⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 409.

³⁶⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 411.

³⁶⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 492.

Stoacılar, Demokritos taraftarları) zikretmektedir. Ayrıca Şehristânî özel bir kavram olarak zikrettiği “en-Nüssâk” yani zahitleri de bu gruba dahil etmektedir. Fakat o, özel olarak bunların kim olduğuna dair herhangi bir isim aktarmamaktadır. en-Nüssâk’ı bir gruptan ziyade bir tavır olarak ele almamız mümkündür. Zira müellif, bu gurubun ibadetlerinin aklî olduğunu, kötü huylardan uzaklaştıklarını ve nefsin terbiyesi ile uğraştıklarını söylemektedir. Ancak *el-Milel* yazarı Usûl Filozofları başlığı altında zikrettiği 14 kişiyi/grubun hepsini de özel olarak bu sıfatla nitelendirmemiştir.

Şehristânî’nin Usûl Filozofları başlığı altında zikrettiği birbirinden farklı kişilere/gruplara hangi ortak özelliğine göre yer vermiş olduğu müphemdir. Bu grupta yer verdiği kişileri birlikte sınıflamayı mümkün kılan ortak bir özellik yoktur. Kendisi bu konuda, onların Kadîm filozoflardan olduklarını onların nazarî görüşlerini tespit edemediğini ve dağınık ameli hikmetlerini farklı kaynaklarda bulunduğunu zikretmektedir. *Nihayetu’l-ikdam* eserinde Usûl Filozofları tâbirini kullanmadan, şairler ve nüssâkların Kudemâu’l-felâsife’den saymakta ancak bu eserinde de herhangi bir bilgi vermemektedir.³⁶⁹

el-Milel’de Usûl Filozofları’na baktığımızda, müellifin neyi kastetmiş olabileceğine dair birkaç yorum yapmak mümkündür. Öncelikle Şehristânî’nin, onların zamansal olarak aynı dönemi değil, benzer görüşleri paylaştıkları için onları bu isim altında zikretmiş olması mümkündür. Çünkü bu grupta olan bazı kişiler yedi filozoftan önce gelmekte, bazı kişiler de Aristo takipçilerinden sonra gelmektedir. Dolayısıyla Şehristânî bunları her ne kadar Kadîm hukemâsından saymakta ve onların takipçileri olarak görmekte de bu takibiyet kronolojik bir takibiyet olmayıp düşünce açısından benzer görüşlerin olduğu, ihtilafın çok az olduğuna bir mütebaattır.³⁷⁰

İkinci bir ihtimal olarak onların felsefî görüşlerine binaen bir grup içinde zikretmiş olmasıdır. Bu grupta olanların yaratıcı, onun ilmi, yaratma, ilk yaratmanın ne

³⁶⁹ Şehristânî, *Nihayetu’l-ikdam*, s. 5.

³⁷⁰ Şehristânî’nin filozofları işlerken bazen kronolojik hataları yaptığından bahsetmiştik. Usûl Filozofları bölümünde zikrettiği bazı kişilerin yedi filozoftan önce yaşadıklarına dair bazı bilgiler vermektedir. Örneğin Hipokrat ve Demokritos’un Eflâtun’dan önce yaşadığını, Şair Solon’un Sokrates’ten önce yaşadığını, Eflâtun ve Aristo’nun Homeros’tan övgüyle bahsettiklerini dolayısıyla onlardan önce yaşamış biri olduğunu söylemektedir. Müellif her ne kadar Usûl Filozofları’nı el-Hukemâu’s-Seb’a’ya tâbi olduklarını söylese de zamansal bir tâbiyet olmayıp fikri bir tâbiyet söz konusudur.

olduğu, ilk ilke konusunda ve meâd konusunda bazı görüşlerinin olduğunu belirten müellif,³⁷¹ bu konulara dair genellikle yedi filozofa muvafık görüşlerinin olduğunu söylemektedir. Şehristânî bu grupta olanların bu nazârî felsefî görüşlerini çok az zikretmektedir. O, daha çok onların amelî hikmetten olan ahlâka dair hikmetli görüşlerini zikretmektedir. Hikmetin yedi sütununun amelî hikmete dair çok az işlediği veya ihmal ettiği görüşlerini bir nevi Usûl Filozofları üzerinden anlattığı söylenebilir. Dolayısıyla Usûl Filozofları'nın anlatımındaki Şehristânî, amelî felsefenin altına girebilecek ahlâk, idare, siyaset konularına dair teorik bilgiler vermeksizin onların veciz sözlerine yer vermektedir. Bir hikmetler antolojisini andırarak kadar hikmetli söz nakletmektedir. Bunların herhangi bir teorik yönünü açıklamaya gitmeden farklı kaynaklardan derlediği hikmetli sözleri aktarmaktadır. Eserin bu bölümü hikmetli sözleri seçmede/seçkide bir özgünlük oluştursa da var olan hikmetleri aktardığı için otantikliğine gölge düşürmektedir. Bundan dolayı Usûl Filozofları, belirli kişilerinin özdeyişlerinin toplandığı bir grup olarak karşımıza çıkmaktadır. Şehristânî'nin bu grup altında, filozof olmayan isimlere de yer vermiş olması ayrıca şu yoruma da kapı aralamaktadır: Felâsife bölümü dolayısıyla felsefe tarihi sadece belli başlı filozofların yer aldığı bir tarih değil, filozoflarla birlikte tarihte önemli bilim insanlarının da yer aldığı bir düşünce tarihi yaklaşımını yansıtmaktadır.

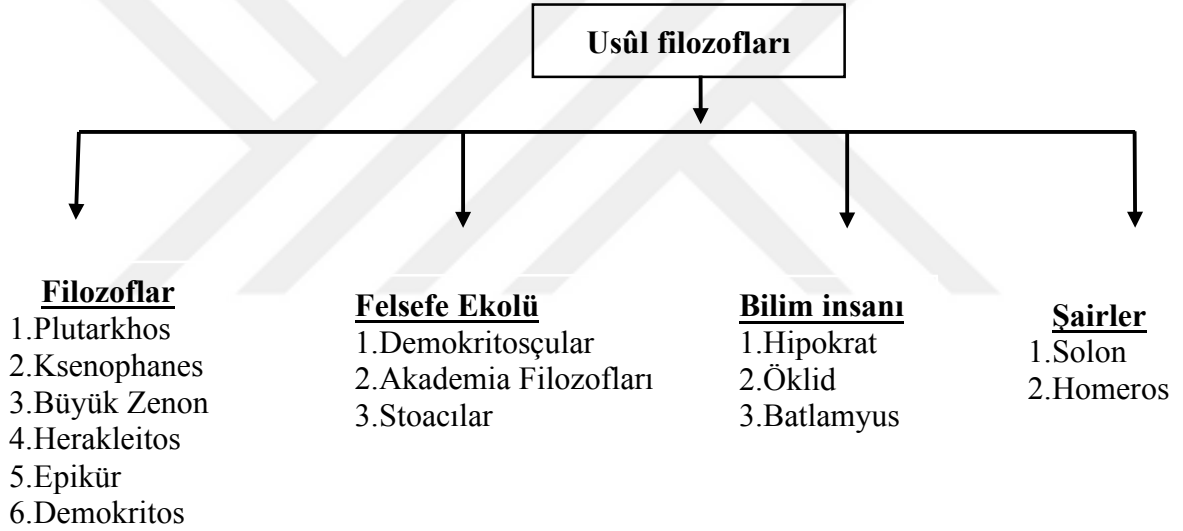
Müellif bu grupta yer verdiği bütün kişileri kapsayacak şekilde el-Hukemâ/hakîm kavramını kullanmaktadır. İslâm kaynaklarında hakîm/filozof niteliğinin kimin için kullanılacağına yer verilmiştir. Âmirî bu konuda, hakîm sıfatı tavsif edecek kişilere sınırlama getirmektedir. Âmirî, Empedokles, Pythagoras, Sokrat, Eflâtun ve Aristoteles dışındaki kişiler dışında Yunanlıların hakîm ifadesini kullanmadığını vurgulamaktadır. O, Şehristânî'nin Usûl Filozofları arasında zikrettiği Hipokrat, Homeros, ve Demokritos'u ile Aristotelesçi Kinik Diyojen için bu niteliğin kullanılmadığını, aksine onların uzman oldukları alan veya yaşam tarzlarına göre nitelendirdiğini söylemektedir.³⁷² Şehristânî'nin cömertçe kullandığı bu nitelik, onun filozof tasavvurunun genişliğiyle ilgilidir.

³⁷¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 415.

³⁷² Âmirî, *el-Emed ale'l-ebed*, s. 38.

Şehristânî'nin bu grupta ele aldığı filozofların işleme yöntemine bakıldığında sistemli bir metot takip etmediği görülmektedir. Aslında *el-Milel* yazarı bizzat kendi ifadeleri ile bu grupta zikrettiği kişilerin tekrardan ibaret oldukları bilinciyle yer verdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Şehristânî'nin onlara sistemli bir şekilde yer verdiğini söylenilemez. Örneğin bazen bir kişi hakkında biyografik bilgiye yer verirken (Plutarkhos, Büyük Zenon) bir başka filozof için aynı hassasiyeti göstermeyip doğrudan felsefi görüşlerine yer verebilmekte (Ksenophanes, Herakleitos) veyahut bir kişinin yoğun olarak hikmetli sözlerini nakletmekle yetinmektedir.

Şehristânî'nin Usûl Filozofları başlığı altında zikrettiği kişileri günümüz çerçevesinde değerlendirildiğinde şöyle bir şema ortaya çıkmaktadır:



Yukarıdaki şemadan hareketle Şehristânî'nin Usûl Filozofları hakkında yer verdiği bilgilere ana hatlarıyla değinilecektir. Şehristânî filozof grubu adı altında zikrettiği kişilere bakıldığında, bu grubu anlatmaya Plutarkhos ile başlamaktadır. Onun felsefeyi Mısır'da öğrendiğini daha sonra Milet'e yerleştiğini zikretmektedir. Şehristânî'nin felsefe bölümünde kaynak olarak birkaç kere atıf yaptığı bu filozofun, herhangi bir eserini zikretmemektedir.³⁷³ Yazar, Plutarkhos'un Tanrı'nın yaratması ve

³⁷³ Şehristânî'nin özel olarak bir başlık altında yer verdiği Plutarkhos kimliği hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Bununla birlikte *el-Milel*'de birkaç kere onun ismine atıf yaparak kaynak olarak kullanmaktadır. İslâm kaynaklarında Plutarkhos isminde farklı kişilerin olduğunu bilmekteyiz. Örneğin İbnü'n-Nedîm Plutarkhos'tan bahsederken onun eserlerinden, *Kitabu'l-Ârâ'ü't-tabî'yye*, *Kitabu'l-Ğadeb*, *Kitabu'r-Riyadeh*, *Kitabu'n-Nefs ve Kitap (Muryaliya)[?]* adında beş tane eserini zikretmektedir. Ardından "Plutarkhos Ahar" adında bir başka kişiden

onun bilgisi konusunda mümkün düşüncelerine yer verip, hangi sözün söylenilmesinin doğru olduğunu aktarmaktadır.³⁷⁴

Ksenophanes hakkında Şehristânî, herhangi bir bilgi vermeksizin doğrudan yaratıcı meselesinde, el-Hukemâu's-Seb'a'nın bu konudaki görüşlerine benzer ifadelerle, onun görüşlerinden aktarımda bulunmaktadır. O, Büyük Zenon³⁷⁵ hakkında ise, Manaseas'ın oğlu ve Kontus halkından olduğunu belirtmekte, farklı konularda çeşitli hikmetli sözlerini aktarmaktadır.³⁷⁶

Pythagoras bölümünde Herakleitos'un arkhesinin ateş olduğunu belirten Şehristânî, özel olarak filozofun görüşlerine yer ayırdığı bu bölümde ise onun Allah'ın ilk nur olduğunu söylediğini ifade etmekte, “sevgi ve münâzaa” (المحبة و المنازعة) teorisi çerçevesinde görüşlerine yer vermektedir.³⁷⁷ Modern felsefe kitaplarında Herakleitos'un her şeyin zıddıyla birlikte varlığa geldiği, âlemde değişimin hakim olduğu görüşüne, müellif yer vermemektedir. Bununla birlikte Şehristânî'nin özel kavramlarla belirttiği sevgi ve münâzaa teorisi de günümüz felsefe kitaplarında söz konusu edilmemektedir. Müellif bir başka önemli filozof olan Epikür'den ise iki görüş nakletmektedir. Bunlardan biri onun mebâdî konusunda önceki filozoflara muhalefet ederek, halâ ve sûretin mebâdî olduğu ve bunlardan mevcûdâtın meydana geldiğidir. İkinci görüşü ise bu âlemde her şeyin bozuluşa uğrayacağını, nefslere varit olan her şeyin nefsin işlemiş olduğu fiillerden ötürü olduğudur.³⁷⁸ Son olarak Demokritos'a değinen müellif onun, İsfendiyar oğlu

bahsetmekte, onun da bazı eserlerinin olduğunu zikretmektedir (Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 314.). Muhtemelen Şehristânî'nin bahsetmiş olduğu kişi *Ârâ'ü't-tabî'yye* müellifidir. Felsefe tarihlerinde Atinalı Plutarkhos'tan ayırmak için “kaironeialı” lakabıyla anılan Plutarkhos, 50-125 yılları arasında yaşamış eskiçağın en değerli biyografi kaynaklarından biridir. (Bkz. Orhan Hançerlioğlu, “Plutarkhos”, *Felsefe Ansiklopedisi, (Düşünürler Bölümü)*, Remzi Kitapevi Yayınları, İstanbul 1985, c. 2, s. 152.) Hayatı ve eserleri için ayrıca Bkz. Plutarkhos, *Hayatlar (Perikles-Fabius Maximus)*, çev. Oliver Davies, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1945, s. IX-XIV.

³⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 416.

³⁷⁵ İslâm dünyasında Zenon isminde birden fazla kişi zikredilmekte ve görüşleri birbirlerine karıştırılmaktadır. Karlığa'ya göre Müslümanlar Elealı Zenon'u diğerlerinden ayırt etmek için isminin başına “büyük” niteliğini getirmişlerdir. (Bkz. Bekir Karlığa, *Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, s. 249.) Tespit ettiğimize göre müellifimiz Şehristânî, *el-Milel*'de Zenon adında üç farklı kişiden bahsetmektedir. Bunlar Büyük Zenon, Küçük Zenon ve Şair Zenon (Şehristânî'nin herhangi niteleyici bir sıfat kullanmadan bahsettiği Zenon, daha önce Pythagoros bölümünde “şair” sıfatını kullandığı Zenon.)'dur. Şehristânî sadece büyük Zenon hakkında bilgi vermekte, diğer ikisi için herhangi bir bilgi vermemektedir.

³⁷⁶ Büyük Zenon'un babasının ismi ve Kontus halkından olduğu bilgisi Ahmed Fehmi Muhammed nüshasında geçmemektedir. Vekil ve Kilânî nüshalarında bu bilgi geçmektedir.

³⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 424-425.

³⁷⁸ Şehristânî Pythagoras bölümünde, Epikür'ün Demokritos döneminde felsefe yaptığını dair bir ifade kullanmaktadır. Bu ifadeden, müellifin iki filozofun muasır olduğu kanaatinde olduğu ortaya çıkmaktadır. Fakat günümüz bilgileri ışığında Demokritos ve Epikür'ün aynı dönemde yaşamış olması mümkün gözükmemektedir. Demokritos i.ö. 470-360, Stoacı Epikür ise 342-270 yılları arasında yaşamışlardır. Şehristânî muhtemelen kendinden önceki kaynaklara

Behmen zamanında değerli bir filozof olduğunu ve Eflâton'dan önce yaşadığını söylemektedir. Oluş ve bozuluş ilkeleri konusunda felsefi görüşlerinin olduğunu belirtmekle³⁷⁹ birlikte onun felsefesine dair herhangi bir konuyu işlemeyip hikmetli sözlerini aktarmaktadır.³⁸⁰

Şehristânî felsefe ekolü başlığı altında zikrettiği gruplara gelince, öncelikle şunu belirtmek gerekir ki bu başlık altında olanların bir ekol olup olmadığına dair herhangi bir bilgi vermemektedir. Yazar, Demokritos taraftarları başlığı altında bizatihi Demokritos'un görüşlerine yer vermektedir. Sadece Plutarkhaos'un bu gruptan olduğunu söylemektedir. Akademia filozofları hakkında ise o, bunların Akademia Meşşâîleri olduğu mutlak Meşşâîler olmadığı bilgisini vermektedir. Müellif, Stoacılar grubu hakkında Hirisippos (Chrysippos) (i.ö. 280-208) ve Zenon'un (i.ö. 336-264) bu gruptan olduğunu, ikisinin bütün düşüncelerini özeti, Allah'ın ilk yaratıcı ve sırf bir hüviyetle tek olduğu görüşünde olduklarını ifade etmektedir.³⁸¹

Şehristânî, günümüz açısından bilim insanı olarak ön plana çıkan Hipokrat, Öklid ve Batlamyus'u da hukemâ arasında zikretmektedir. Yazar Öklid'in matematik (geometri) ilminden söz eden ilk kişi olduğunu, onu faydalı bir ilim olarak belirleyen

dayanarak bu yanlış bilgiyi aktarmaktadır. (Bkz. Plutarkhos, *Ârâ'ü't-tabî'yye*, s. 102). Ayrıca müellif, Demokritos'un Eflâton'dan önce yaşadığını, dolaylı olarak Epikür'ün de Eflâton'dan önce yaşamış bir düşünür olarak görmektedir. Bu bilgiler neticesinde Şehristânî, ya farklı bir Epikür'den (Stoacı Epikürden başka) bahsetmekte ya da yanlış bilgileri aktarmaktadır. Modern felsefe tarihi kitaplarında Epikür'ün ilk dönemlerinde Demokritos'un görüşlerinin etkisi altında olduğu bilgisi aktarılsa da daha sonra kendi okulunu kurduğunu ve ölümüne kadar yönettiğini söylenilmektedir. (Bkz. Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 176-180.)

³⁷⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 435.

³⁸⁰ Felsefe tarihinde Atomcu filozoflar denildiğinde ilk olarak akla gelen Miletli Leucippus ve öğrencisi Abderalı Demokritos akla gelmektedir. Demokritos'un hocası hakkında bilgiler kısıtlı olduğu için genel olarak atomculuk Demokrit üzerinden anlatılmakta ve dolayısıyla bu filozofun ismi daima atomculuk teorisiyle birlikte anılmaktadır. Şehristânî Demokritos ve ayrı olarak Demokritos'un taraftarları başlıkları altında bu filozofan bahsetmesine rağmen onun atom fikrine dair herhangi bir bilgi vermemektedir. Eşârî bir kelâmcı olan müellifimiz *Fî İsbati Cevherü'l-ferd* olarak günümüze ulaşan risalesinde, konuyu kelâmcılar ve felâsife çerçevesinde tartışmakta fakat herhangi açık bir isim vermemektedir. (Bkz. Şehristânî, *Nihayetü'l-ikdam*, (zeyl) s. 505-514.). Modern çalışmalarda kelâm atomculuğunun kaynaklarına dair farklı görüşler ortaya konulmuşsa da en fazla taraftar toplayan görüş, Yunan kaynaklı olduğu görüşüdür. İslâm âleminde atomculuk sadece belli başlı kelâmcıların savunduğu görüş olarak kalmamış, İslâm medeniyetinde hakim görüş olmuştur. Bu kadar yaygın olan bir düşüncenin, *el-Milel*'de Yunan filozoflarını anlatan Şehristânî'nin hiç bahsetmemiş olması tuhaftır. Nazzam'ı anlattığı bölümde cüz'-i lâ yetecazzâ fikrinin reddi konusunda filozoflarla uygun görüş belirttiğini yazmaktadır. Ancak bu düşüncenin kaynağına dair herhangi bir söyleme yer vermemektedir. (Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 49) Ayrıca Kelâm atomculuğu hakkında geniş bilgi için Bkz. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015.

³⁸¹ Şehristânî'nin Ehlü'l-mezâl başlığı altında zikrettiği kişiler günümüzde Eski Stoacılar olarak bilinen iki önemli kişidir. Bunlarda birincisi olan Zenon, Stoa okulunun kurucusudur, Chrysippos ise Stoa düşüncesini her yönden onarması ile bilinen hatta eğer Chrysippos olmasaydı Stoa olmazdı, dedirtecek kadar önemli bir kişidir. Onun çok sayıda eserinin olduğu fakat günümüze çok azının ulaşmış olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Bkz. Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 168-170.

filozof olarak bahsetmektedir. Yine o, bu alanda kendi isminde bir kitabının olduğunu zikretmektedir.³⁸² Onun hikmetli ifadelerini farklı kaynaklarda dağınık bir şekilde bulduğunu söyleyerek hikmetli sözlerinden kesitler vermektedir. Benzer şekilde Hipokrat'tan bahseden Şehristânî, herkesin onun üstünlüğünü kabul ettiğini ve tıp ilminin kurucusu olduğunu, şöhretinin bu alanda olduğunu belirtmektedir. Tıp konusunda yoğun olarak hikmetlerinin bulunduğunu ve kendisi de bu bölümde buna riayet ederek, tıp konusunda çeşitli sözlerini aktarmaktadır. Batlamyus'tan da kısa ifadelerle bahseden Şehristânî, onun hey'eti felek (Astronomi) konularını içeren *el-Mecestî* adında bir kitabının bulunduğunu, geometriyi (hendese) kuvveden fiile çıkaran kişi olduğunu belirtir.³⁸³

Müellif, son olarak günümüz kaynaklarında hukukçu, şair olarak geçen Solon ve Homeros'u da Usûl Filozofları arasında zikretmektedir. O, bu iki kişi için filozof vasfını kullanmadan, aslında her ikisinin de ön plana çıkan yönlerine göre yani şair niteliğini kullanmaktadır. Solon'nun Hermes'ten sonra Sokrates'ten önce yaşadığını, büyük bir peygamber olduğunu, ona herkes tarafından büyük bir saygı gösterildiğini söylemektedir.³⁸⁴ Kaynaklarda Solon'un meşhur yedi bilgeden biri olduğuna dair bilgiler geçmekte,³⁸⁵ fakat onun peygamber olduğuna dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Ayrıca Solon hukukçuluğu ile bilinmektedir. Fakat müellif onu özel olarak "şair" yönünü belirtmekle yetinmektedir.³⁸⁶ Müellif şair Homeros'tan da övücü sözlerle bahsetmektedir. Eflâtun ve Aristo'nun onun şiirleriyle istidlalde bulduklarını belirtmektedir.

Şehristânî Usûl Filozofları başlığı altında zikrettiği isimlerin çoğunun hikmetli görüşlerine yer verdiğini belirtmiştik. Müellif bu kişilerden çokça hikmetli sözler nakledildiğinin ve kendisinin onların hikmetlerini sunmada tercih yapacağını

³⁸² Müslüman müellifler Öklides'i geometrinin (هندسة) kurucusu olarak zikretmektedir. Fakat Şehristânî genel olarak muhtemelen geometriyi de içine alacak şekilde matematik (الرياضيات) kavramını kullanarak aktarmaktadır. Ayrıca onun kendi adındaki eser ile meşhur olduğunu, herhalde bahsetmiş olduğu eser, ünü yaygın olan *Elementler* eseridir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 436.

³⁸³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 432-435.

³⁸⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 427-429.

³⁸⁵ Mübeşşir, yedi bilge konusu ile ilgili detaylı bilgi vermektedir. Bkz. Mübeşşir b. Fatik, *Muhtârü'l-hikem*, s. 86.

³⁸⁶ Şehrezûrî *Nüzhetü'l-ervah* kitabında Solon'a yer vererek, öncelikle onun Atina kanunlarının koyucusu olarak bahsetmektedir. Sapkın Dracon'un yasalarına kaldırarak Atinalılar için yeni kanunlar koyduğunu söylemektedir. Şehrezûrî onun bu hukukçu yönünü ifade ettikten sonra, yaşadığı dönemde savaşlarda askerlere cesaret veren/teşvik eden şiirlerinin olduğunu bahsetmektedir. Ardından "Şair Solon" adabı başlığı altında onun hikmetli sözlerini aktarmaktadır. Şehristânî'nin sadece şair olarak zikrettiği Solon, Şehrezûrî hem hukukçu hem de şair olarak aktarmaktadır. Bkz. Şemsüddîn eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervah*, s. 422-424.

söylemektedir. Bunun en güzel örneği Homeros'un hikmetlerini zikretmeye başladığı yerdir. Şehristânî Homeros'tan naklettiği "Reislerin çok olamasın da fayda yoktur" cümlesine İslâm dinine uygun bir şekilde izahlar getirmektedir. O, reislerin birden fazla olması durumunda ihtilafların çoğalacağına ve hikmetin bulunamayacağına yorumlamaktadır. Ardından buna bezer bir şekilde tevhid konusunda, birden çok tanrının bulunması durumunda muhalefetin olacağını, dolayısıyla tek bir ilahın var olduğuna delil olarak getirilebileceğini söylemektedir.³⁸⁷ Müellifin yaptığı bu yorumlamada hikmetli sözler ile İslâmî inanç arasında bir yakınlık kurmaya çalıştığı açıkça görülmektedir.

³⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 429.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

**el-MİLEL ve'n-NİHAL'de MÜTEAHHİRÛN
FİLOZOFLARI: ARİSTO VE ARİSTOTELESÇİLER**

Müteahhirûn dönemi felâsifenin işleneceği bu bölüm, Şehristânî'ye göre Aristo'dan başlayıp İbn Sînâ'ya kadar olan filozofları kapsamaktadır. *el-Milel* yazarı için Aristo ile birlikte, felsefe bir dönüm noktası geçirmiştir. O, Aristo ve sonrası için onun felsefesinin yegane hakim olduğu bir dönem olarak tasavvur etmektedir. Eflâtun'un öğrencisi olan Aristo'nun felsefeye yeni bir yön vererek ilerlediğini benimseyen Şehristânî, onu ve takipçilerini daha çok Kadîm dönemi filozoflara muhalefet açısından ele almakta, zımnen Müteahhirûn filozoflarının hakikatin takipçileri olmadığını yazmaktadır.

el-Milel'in geniş bir bölümünü kapsayan Müteahhirûn dönemini müellif, Aristo felsefesini detaylı işledikten sonra, temsil kabiliyeti yüksek olan Meşşâîler'i ve İslâm filozoflarının temsilinde İbn Sînâ'nın görüşlerini uzun bir şekilde aktarmaktadır. Aslında bu bölümde her ne kadar farklı isimleri zikretmiş olsa da o, hep Aristo'yu anlattığını yazmaktadır.

Şehristânî, kitabı boyunca takip ettirdiği ilkeye, girişte ele alacağı grup hakkında genel bilgiler vererek, bağlı kalarak Müteahhirûn'un geneli hakkında bilgiler vermektedir. Müteahhirûn'un zamansal olarak el-Hukemâu's-Seb'a'dan sonra geldiğini, Aristo ve onun takipçileri olduğunu söylemektedir. Bu grupta olanların hepsi görüş konusunda Aristo'yu takip ederek öncekilere muhalefet etmişlerdir. Bununla birlikte onların sıkı bir şekilde Aristo'nun takipçileri olduklarını ısrarla belirtmektedir. Ancak Şehristânî hakikatin onların düşündüğü gibi olmadığını açıkça ifade etmektedir.³⁸⁸

I. ARİSTO

Âmirî ve Sâid el-Endelüsî gibi âlimlerin el-Hukemâu'l-Hamse arasında zikrettiği Aristo, Şehristânî'nin tasavvurunda, devam eden hikmet geleneğini farklı bir yönde ilerletmesinin baş aktörü konumundadır. O, Müteahhirûn dönemini felsefesini tamamen Aristo'nun şekillendirdiğini söylemekte ve bu bilinçle onları işlemektedir. Bu

³⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 445.

başlık altında Şehristânî'nin verdiği bilgiler çerçevesinde önce Aristo'nun hayatı ardından felsefesine dair görüşler özet bir şekilde işlenecektir.

Aristoteles'in İslâm dünyasında hem felsefesine hem de yaşamına dair geniş bilgiler mevcuttur. Öyle ki onun soyu, doğumu, ölümü, fizyonomisi, gençlik yılları, öğretim metodu, eserleri hakkında geniş ve birbirinden farklı pek çok bilgi bulunmaktadır.³⁸⁹ *el-Milel* müellifi de öncelikle Aristo'nun yaşamına dair bilgiler vermekte ardından onun felsefesinin temel konularını on altı başlıkta işlemektedir. Ayrıca onun diğer konulardaki görüşlerine de mensuplarını anlatırken yer yer değineceğini belirtmektedir. Durum böyle olunca Aristoteles (أرسطوطاليس/Aristûtâlîs),³⁹⁰ *el-Milel*'de en fazla işlenen filozof konumuna gelmektedir.

Müellif, Nikomakhos (نيقوماخوس) oğlu Aristo'nun Stageira'lı (اسطاخر:Estahar, bu günkü Stavro) olduğunu ve doğum senesinin Erdeşir b. Dara'nın hükümdarlığının ilk senelerine rastladığını ifade etmektedir.³⁹¹ Kaya, Şehristânî'nin kesin tarih vererek Aristo'nun doğum yılı hakkında vermiş olduğu bu bilgiyi yanlış bulmaktadır. Zira Dara (i.ö 424-402) oğlu Erdeşir 404 tarihinde tahta geçmiş ve kırk iki yıl saltanat sürdürdükten sonra i.ö 358 yılında onun yerine III. Ardeşir geçmiştir. Kaynakların belirttiğine göre Aristo i.ö 384 yılında doğmuştur. Buna göre Erdeşir b. Dara'nın hükümdarlığının ilk senesinde değil de onun hükümdarlı döneminde doğmuştur.

Kaynaklarda Aristo'nun Eflâtun'a ne zaman öğrenci olduğu ve ne kadar süre birlikte kaldıkları konusunda farklı görüşler mevcuttur. Müellif, Aristo'nun babası onu

³⁸⁹ Bkz. Mahmut Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 13-72.

³⁹⁰ Fonetik zaruretten dolayı Aristo'nun ismi Arapça kaynaklarda farklı şekillerde geçmektedir. Mübeşşir "Aristûtâlîs/أرسطوتاليس" (Mübeşşir b. Fatik, *Muhtârü'l-hikem*, s. 340), Nedîm, "Aristâlîs/أرسطاليس" (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 307), Huneyn "Aristâtâlîs/أرسطاطاليس" (Huneyn b. İshak, *Nevâdirü'l-felâsife*, s. 144), ve birçok eserde yaygın bir şekilde isminin kısaltması olarak "Aristo/أرسطو" olarak geçmektedir. Şehristânî ise "Aristûtâlîs/أرسطوطاليس" versiyonunu kullanmaktadır. Bazı Müslüman müellifler Aristoteles isminin etimolojik anlamı üzerinde durarak onun hangi anlamda olduğunu açıklamaya çalışmışlardır. İbnü'n-Nedîm Aristoteles isminin "hikmeti seven", "tümüyle faziletli", "kâmil faziletli" olduğu anlamlarına geldiğini, Şehrezûrî ise Aristoteles ismini birleşik bir isimden oluştuğuna işaret ederek, "Aristo" güzellik, "te" bağlaç ve son ek olan "les" ise söylüyorsun anlamındadır. Buna göre bu ismin taşıdığı anlam, "söylediğin güzeldir" anlamına gelmektedir. Ayrıca bu ismin "erdemli kemale ermiş" kişi anlamında geldiğini belirtmektedir (Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, s. 348-350). Mübeşşir ise benzer bir anlam vererek onun "üstün yetkinlik" anlamına geldiğini söylemektedir.

³⁹¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 444.

17 yaşındayken Eflâtun'a teslim ettiğini,³⁹² onun yanında yirmi küsur yıl kaldığı bilgisini de vermektedir.³⁹³

Yazar, Aristo'nun bilinen farklı lakaplarını, “meşhur öncü”, “mutlak filozof” ve “el-muallimü'l-evvel” olduğunu zikretmektedir. Özellikle el-muallimü'l-evvel niteliğini, onun mantıkî öğretilerin ortaya koyucusu ve onları fiilden kuvveye çıkararak kimse olduğu için verildiğini söylemektedir. Şehristânî mantık konusunda şerefine ona ait olduğunu zikrederek bu konuda onun konumunun, nahiv ilminin ortaya koyucusunun ve arûz ilminin ortaya koyucusu durumunda olduğunu belirtmektedir.³⁹⁴ Şehristânî'nin mantık konusunda yapmış olduğu vurgu onun bu ilmin ne kadar önemli olduğuna dair bilincinde olduğunun göstergesidir. Ancak mantık konusunda onun herhangi bir kitabını zikretmemektedir. Kendinden önceki kaynaklarda ise onun mantık ilminin kuruculuğu üzerinde durulmaksızın mantık eserleri zikredilmektedir. Aristo bölümünde mantık konusunda sonrakilerin mantığı açıkladıklarını, yani çeşitli eklemeler ve şerhler yapıldığını ima ederek, mantığın tarihsel serüvenine işaret etmektedir.

Şehristânî Aristo'nun tabiiyyât, metafizik ve ahlâk konusunda eserlerinin olduğunu ve bu eserlerine de pek çok şerh yazıldığını belirtmektedir. Özel olarak kitaplarını zikretmeye de *el-Milel*'de *Mâ ba'de't-tabî'a*'nın *el-Elifü'l-kübra* makalesinden ve *Üsûlücyâ* kitabının *Lam harfi* den alıntı yapmaktadır. Ancak daha önce belirttiğimiz gibi büyük bir yanlışlık yapmaktadır. Zira *Üsûlücyâ* kitabı harflerden oluşmamaktadır. Şehristânî'nin zikrettiği ve iktibasta bulunduğu eser Aristo'nun *Metafizik* kitabıdır. Ayrıca göksel etkileri anlattığı bölümde Aristo'nun bu konuları *el-*

³⁹² *el-Milel* yazarı, Aristo'nun yetimliğine dair bir ifadeye yer vermeksizin babasının onu, 17 yaşında Eflâtun'a teslim ettiğini yazmaktadır. Fakat bazı müellifler, onun yetim olduğunu ve eğitimini babasının vekili Proksenos'un üstlendiğini söylemektedir. (İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, c. 1, s. 272). Ayrıca Aristo'nun Eflâtun'a talebe olmadan önce Atina'da belâgatçı, gramerci ve şairlerle temas içinde olduğunu ve farklı ilimler okuduğunu bildirmektedirler. (Bkz. Mübeşşir b. Fatik, *Muhtârü'l-hikem*, s. 340). Bu konuda ilginç bir anekdot da İbnü'n-Nedîm Batlamyus'tan nakille, Aristo'nun Eflâtun'a teslim edilmesinin ilâhî bir boyut katarak vahiy ile olduğunu söylemesidir. (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 307)

³⁹³ İslâm kaynaklarında Aristo'nun hayatına dair verilen bilgiler karışıktır. Bununla birlikte farklı bilginler eserlerinde onun hayatına dair verdikleri bilgiler ile Batı kaynaklarında geçen bilgilerin çoğu örtüşmektedir. Örneğin doğum yeri, anne ve babasının isimleri ve meslekleri, yetim kalması, 8 yaşında Atina'ya eğitim için gittiği, 18 yaşında Eflâtun'a talebe olması, 20 yıl onun yanında kalması, Lykeon okulunu kurması, yürüyerek ders vermesi ve yaşam süresi -farklılıklarla birlikte- gibi biyografik bilgiler dağınık bir şekilde geçmektedir. (Bkz. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı yayınevi, Birinci Baskı, İstanbul, 2011, s.17-26)

³⁹⁴ Mantık ilminin işlevinin, dilde nahiv ve şiirde aruz ile benzerliği birçok İslâm âlimi tarafından dile getirilmiştir (Ör. bkz, İbn Sinâ, *Mantûğa Giriş*, s. 14). Özellikle Ebû Sâid es-Sirafi ve Mattâ b. Yunus arasında gerçekleşen münazaradan sonra mantık ile gramer arasındaki ilişki herkesçe artık bilinen bir mesele haline gelmişti, *el-Milel*'de de bunun izlerini görmek mümkündür.

Âsârü'l-ulviyye ve *es-Semâ ve'l-âlem* eserlerinde geniş bir şekilde işlediğini belirtmektedir.

Aristo'nun felsefî görüşlerine geçmeden önce bir hususun belirtilmesi gerekmektedir. Onun felsefesini Şehristânî, İbn Sînâ ve Themistius üzerinden anlatması bir açıdan kendi içinde tutarlı olmakta, zira bunların taassup derecesinden Aristo'ya bağlı olduğunu belirtmekte, dolayısıyla onların görüşleri Aristo'nun görüşleri olacaktır. Fakat vâkıada böyle bir şey söz konusu değildir. Yeni Eflâtuncu filozoflar ve İbn Sînâ birçok konuda Aristo'dan farklı görüşler beyan etmişlerdir. Aslında Şehristânî de yer yer buna değinmekte, zikrettiği filozofların bazı konularda Aristo'ya muhalefet ettiklerini aktarmaktadır.

Aristo'nun farklı alanlarda eserlerinin olduğunu zikretmesine rağmen onun felsefesini metafizik ve tabiat konuları üzerinden anlatmaktadır. Onun mantık alanındaki görüşlerini de İbn Sînâ üzerinde anlatmakta ve ahlâka dair görüşlerini teorik yön üzerinde durmaksızın yalnızca bazı hikmetli görüşlerini aktarmaktadır. Şehristânî 16 maddede genel olarak Tanrı, âlem ve insanî nefis ile ilgili meseleleri özet bir şekilde aktarmaktadır. Bununla birlikte felâsife bölümü boyunca Aristo'nun görüşlerine yer yer değinmektedir. Dolayısıyla *el-Milel*'de Aristo felsefesi, sadece Aristo bölümüyle sınırlı kalmayıp *el-Milel*'in felâsife bölümünün tümüne yayılmış bir şekilde bulunmaktadır. Şehristânî'nin 16 maddede zikrettiği felsefî konulara, bu çalışmanın çerçevesi Aristo felsefesini detaylı bir şekilde anlatmayı mümkün kılmadığı için, özet bir şekilde değinilecektir. Zira her bir mesele çok geniş bir felsefe konusu oluşturduğu için tezin sınırlarını aşacaktır.³⁹⁵

Müellif, Aristo'nun Tanrı konusunda özet olarak zikrettiği konular; vâcibü'l-vücûdun ispatı, tekliği, onun lizâtihi akl-âkil-ma'kûl olduğu, yaratması ve onun akletmesiyle değişmeyeceğini, zâtı ile hay, bâkî ve mesrur olduğu gibi görüşlerden ibarettir.³⁹⁶ (Maddeler:1,2,3,4,5,8)

³⁹⁵ Şehristânî'nin *el-Milel*'in de sadece Aristo felsefesini işlendiği bir yüksek lisans çalışması mevcuttur. Bkz. Mustafa Aydın, *Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Aristoteles Felsefesi ve Kaynakları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, On dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1994.

³⁹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 445-452.

Aristo felsefesini anlatan eserler öncelikli olarak tabiat, riyâziyyât ve metafizik konularını takip eden bir sıralama ile anlatılmaktadır. Şehristânî böyle bir sırlamayı takip ettirmeden ilk önce Tanrı ile ilgili hususları zikretmektedir. Müellif, Aristoteles'in öncelikle Tanrı'nın varlığının ispatını, hareket eden her varlığın bir muharrike ihtiyacı olduğunu³⁹⁷ ve bunun da sonsuza kadar devam edemeyeceği-teselsüle imkân yok düşüncesinden hareketle onun zorunlu olarak mevcut olduğu düşüncesine sahip olduğunu belirtmektedir.³⁹⁸ Ardından el-Muharriku'l-evvel'in yani Tanrı'nın bir olduğunu beyan etmektedir.³⁹⁹ Themistius'tan nakille yazar, Aristo'nun âlemin bir olduğunu dolayısıyla onun muharrikinin de bütün yönleriyle bir olacağını söylemektedir.

Şehristânî, Tanrı'nın ispatı ve birliğini zikrettikten sonra, Aristo'nun Tanrı'nın bilgisi meselesini iki maddede açıklamaya çalışmaktadır. Zatı bakımından zorunlu varlığın akl, âkil ve ma'kûl olması düşüncesi ve onun akletmesi, yaratmasıyla herhangi bir değişikliğe uğramayacağı temelinde konuyu açıklık getirmektedir.⁴⁰⁰ Yazarın aktarmında Aristo, Tanrı'nın ebedîyete kadar zatını düşünmekle olduğunu⁴⁰¹ ve bununda değişmeyeceğini söylemine karşı, onun bu görüşünü eleştirenlerin yani ebedîyete kadar zatını düşünmesiyle bu filinden dolayı bıkip yorulacağını ve değişeceğini söyleyen kişilerin olduğuna söylemektedir. Şehristânî bu konuda Themistius ve İbn Sînâ'nın görüşlerini ayrı ayrı zikrederek şârihlerin düşüncesine yer vermektedir.

Tanrı'nın sıfatları ile ilgili özel olarak onun bâkî, ezeli, bizâtihi âlim ve diri olduğunu ve kendi zâtının kemaliyle mesrur olduğunu aktarmaktadır. İnsanlar için geçici olan bütün bu özellikler, Tanrı söz konusu olduğunda değişiklik bulunmaksızın ebedîdirler.

³⁹⁷ Aristoteles'in ezeli-ebedî bir ilk hareket ettiricinin zorunluluğu hakkında düşüncesi için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s. 497-501.

³⁹⁸ Aristoteles *Metafizik* kitabında sonsuz bir nedenler dizisinin imkânsızlığı ve bir ilk nedenin varlığının zorunluluğu hakkındaki görüşleri için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s. 147-151.

³⁹⁹ Müellif Şehristânî'nin aktarmış olduğu bu görüşlerin kaynağı için bkz. İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Harfi'l-lâm*, Abdurrahman Bedevi, *Aristo inde'l-Arab* (içinde), Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, Kahire 1947, c. 1, s. 22-33. Ayrıca İbn Sînâ Şifa kitabının ilahiyat bahislerinde zorunlu varlığın ispatı ve birliği hakkında benzer görüşleri için bkz: İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik I*, trc. Ömer Türker-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 35-45

⁴⁰⁰ Aristo'nun ilk hareket ettiricinin doğası üzerine (akl-âkil-ma'kûl) karşılaştırma için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s. 502-509.

⁴⁰¹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 522.

el-Milel yazarı, Aristo'nun âlem konusunda; sudur teorisinin özeti olan birden bir çıkar, mufârikaların sayısı, küllî nizamın tertibi, âlemde hayrın asıl olduğu şerrin ârizîliği, ulvî eserler ve unsurların terkibi hakkında görüşlerini sunmaktadır.⁴⁰² (Maddeler: 6,7,9,10,11,12,13)

Müellifin Aristo'nun felsefesine dair âlem konusundaki görüşlerine bakıldığında görüşlerini bir nevi Tanrı-âlem ilişkisi çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Öncelikle sudûr teorisinin Aristo felsefesinde yeri olmadığı, Yeni Eflâtuncu Plotinus'a ait bir teori olduğu için bu konu işlenmeyecektir.⁴⁰³ Bununla birlikte Şehristânî'nin aktarımında Aristo'nun, fiilin ilk haktan sudûru zât itibariyle sonra olduğu zaman itibariyle olmadığı düşüncesinde olduğunu bildirmektedir. Fiil yoklukla öncelenmiş olmayıp, ancak failin zâtı ile öncelenmiştir. Hareketlerin sermedi olduğunu, hadislerin ezeliği konusunda izahlarda bulunmaktadır.

Sudur teorisi ile bağlantılı olarak mufârik akılların sayısı hakkında, Şehristânî Aristo'nun, hareket edenlerin ve bunları harekete geçiren muharrikler arasındaki aşk çerçevesinde ele almaktadır. Müellifin aktarımına göre Aristo, muharriklerin sayısı kürelerin hareketlerinden elde edildiği ve gözlemlerinde belirlediği gibi bunların sayısını 9 olduğu ve mufârik akıllar da -faal akılla birlikte- 10 olduğunu ifade etmektedir. O, mufârik akılların sayısı meselesinin Aristo döneminde bilinen bir mesele olmadığını daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan bir bilgi olduğunu söylemektedir. Müellifin verdiği bu bilgi ile her ne kadar Aristo felsefesini anlatsa da daha sonraki dönemlerde onun felsefesine eklenen bir konuya dikkat çekmektedir.

Âlemin düzeni hakkında Şehristânî Aristo'dan nakille, evrenin içinde bulunduğu durumun bir tertip üzere olduğunu belirtmektedir. Bu düzenin menşei de ilk ilkenin inayetiyle olup, en güzel ve sağlam bir şekilde olmaktadır. Yazarın bildirdiğine göre Aristo, varlıklar arasında bulunan bağın inkârın mümkün olmadığı, evrende bir kaostan bahsedilemeyeceği düşüncesinin taraftarı olduğunu zikretmektedir. Âlemde bulunan

⁴⁰² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 450-460.

⁴⁰³ Sudur, varlığın mutlak birden çıkıp bir sıra düzeni içinde evreni oluşturması anlamına gelen felsefe teriminin geçtiği iki temel kaynak, İslâm kaynaklarında *Üsûlücyâ (Aristoteles'in Teolojisi)* ve *Kitâbü'l-İzâh fi'l-Hayri'l-mahz* olarak geçen eserlerdir. Bu teorinin geçtiği metinler için bkz. *Üsûlücyâ (Aristoteles'in Teolojisi)*, İnceleme- çev, Cahid Şenel, Abdurrahman Bedevi, *el-Eflâtüniyyetü'l-muhdese 'inde'l-'Arab (içinde), Kitâbü'l-İzâh fi'l-Hayri'l-mahz*, s. 3-33.

bütün mevcûdâtın hayr üzerine olduğunu, şerrin ise ârizî bir vâkıa olduğunu belirtmektedir. Âlem küllî nizama tâbi olduğu için şer gibi gözüken durumlarında bir bütün içerisinde düşündüğümüzde hikmet içerisinde değerlendirilirse onun da hayrın bir parçası olduğunu kanısına varırız.⁴⁰⁴ Müellif bir kelâmcı olarak, Aristo'nun evrende var olan düzen hakkındaki görüşünü onaylamakta, bu konuda Seneviyye'nin (âlemi birbirine zıt iki kadim aslın yarattığına inanan) görüşleriyle kıyasta bulunmakta ve onların görüşlerini geçersizliğine işaret etmektedir.⁴⁰⁵

Şehristânî Aristo'dan nakille bazı meteoroloji olayların yapısı ve gelişimi hakkında bilgiler nakletmektedir. Havaya yükselen, ateş kökenli dumanlar ve su menşeli buharlar neticesinde sis, bulut, yağmur, kar ve dolu oluşur.⁴⁰⁶ Gök gürültüsü, şimşek, meteor ve yıldız kuyruğunun oluşumu hakkında bilgi veren müellif, Aristo'nun bu konuları *el-Âsârü'l-ulviyye* ve *es-Semâ ve'l-âlem* kitaplarında geniş bir şekilde işlediğini söylemektedir.⁴⁰⁷

el-Milel müellifi, Aristo'nun felsefesini anlattığı ilk cümlelerde kaynak olarak İbn Sînâ'nın dayandığı Themistius'un *Metafizik* şerhini kullanacağını söylemektedir. Fakat unsurların meydana gelişi ve nasıl birleştiği konusunda Porphyrius kaynaklı bir anlatıyla başlamaktadır.⁴⁰⁸ Cevherin varlığı ve hareketi, ateş, hava, su ve toprağın meydana nasıl geldiğini aktarmaktadır.⁴⁰⁹ Bu unsurlar belirli miktarlarda bir araya gelerek mürekkep cisimleri oluşturur ve böylece duyu organlarıyla algılanan insan, hayvan, nebat ve madenler gibi varlıklar ortaya çıkar. Ardından Bârî Teâlâ'nın takdiri üzere her türlü varlık, onun feyzini kabul edecek özel bir tabiata sahip olurlar.

⁴⁰⁴ İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Harfi'l-lâm*, s. 32-3.

⁴⁰⁵ Şehristânî'nin buradaki aktarımına baktığımızda sanki kendisi Aristo'nun bu görüşünü Seneviyye inancıyla kıyaslamaktadır. Ancak bu tartışmaya İbn Sînâ yer vermektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Harfi'l-lâm*, s. 33.

⁴⁰⁶ Şehristânî sis, çiy, yağmur, kar ve dolu gibi meteorolojik olaylarda detaya inmeden aktarmaktadır. Aristoteles *el-Âsârü'l-ulviyye* adlı kitabında ayrıntılı bir şekilde bu göksel olayların oluşumunu açıklamaktadır. Bkz: Aristoteles, *el-Âsârü'l-ulviyye li-Aristotalis=The Arabic version of Aristotle's Meteorology*, Casimir Petraitis, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1967, s. 35-41.

⁴⁰⁷ Şehristânî'nin meteorolojiye dair verdiği bilgiler ve Aristoteles'in *el-Âsârü'l-ulviyye* eserinde bazı farklılıklar bulunmaktadır. Meselâ *el-Milel*'de havaya yükselen sıcaklık ve buhardan kaynaklı iki buhardan bahsedilirken (*el-Milel ve'n-Nihal*, s. 459-460) söz konusu Aristo'nun eserinde atmosfere yükselen üç tür buharı zikretmektedir. Bunlar nemsiz-kuru-sıcak, nemli-sıcak ve suyun yoğunlukta olduğu üçüncü bir tür olan soğuk ıslak buharlardır. (Aristoteles, *el-Âsârü'l-ulviyye*, s. 30-31)

⁴⁰⁸ Şehristânî, Porphyrius'un doktrinini anlattığı bölümde de unsurlar ve Tanrı'nın fiili hakkında benzer ifadeler yer vermektedir.

⁴⁰⁹ Aristo dört unsurun (hava-ateş-su-toprak) varlığı ve arasındaki ilişkileri *el-Âsârü'l-ulviyye* birinci makalesinde geniş bir şekilde yer vermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Aristoteles, *el-Âsârü'l-ulviyye*, s. 11-22.

Şehristânî'nin, Aristo felsefesine değindiği ve özel olarak işlediği konu nefstir. İnsanî nefis konusunda müellif, özel olarak Aristo'dan nakille nefsin cisim olmadığını ispatlanması, nefsin bedenle birleşme şekline, birleşme vaktine ve onun bedenden ayrıldıktan sonraki durumu hakkındaki görüşlerine üç başlıkta yer vermektedir.⁴¹⁰ (Maddeler:14,15,16)

Şehristânî'nin aktarımında Aristo, nefsin cisim olmadığını iki delil ile ortaya koymaktadır. Birincisi nefsin sahip olduğu ihtiyarî hareketlerde bulunması ve daha sağlam bir delil olan ikincisi ise bilginin tasavvurunun mahalli olmasıyla ilişkilidir. İnsan nefsi, herhangi bir konuda düşündüğünde onun küllî kavramlarla bir bütün olarak idrak edilmesinin yerinin bir cisim olamayacağı için bunun ancak mürekkep olmayan bir şey olması gerekir. Müellifin anlatımında, Aristo'nun uzun tahliller sonucu ulaştığı şey nefstir.⁴¹¹

Şehristânî Aristo felsefesinin anlatımına, nefsin bedenden ayrı ve mürekkep bir şey olmadığını aktardıktan sonra, nefsin beden ile olan irtibatı gibi bir konuya geçmektedir. Nefsin cisim olmadığı için bedenle birleşmesi, iki maddî cismin birleşmesi durumunda ortaya çıkan ona karışma ve hulul şeklinde olmayacaktır. Nefis, bedeninin herhangi bir organında bulunmadığı gibi bir bütün olarak da bedene yerleşmiş değildir. Nefsin bedenle birleşmesi ancak onu yönetmesi ve tasarruflarda bulunması şeklinde olmaktadır. Ardından müellif nefsin ne zaman varlık kazandığına değinmektedir. İlk başta kesin bir hüküm vererek nefsin ne bedeninin öncesinde ne de sonrasında var olduğunu, onun bedenle eş zamanlı olarak vücuda geldiğini söylemekte, daha sonra bu görüşünü ispatlamak için uzunca bir açıklamaya girişmektedir.⁴¹²

Şehristânî son olarak Aristo'ya attığı nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki akıbetine değinmektedir. Aristo'dan nakille müellif insanî nefeslerin ilim ve amelî kuvvelerini tamamladıktan sonra bu derecelerine göre ilâha benzeyeceklerini

⁴¹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 460-463.

⁴¹¹ Şehristânî'nin verdiği bilgilere benzer bir şekilde Aristoteles, *Kitabü'n-Nefs* adlı eserinin birinci bölümünde, onun bir konuyu işleme metodu gereği gibi, kendinden önceki filozofların nefis hakkındaki görüşlerini incelemektedir. Bu bölümde nefsin hareketli olduğunu ve onun herhangi bir terkitten (cisim) veya unsurdan olmadığı görüşünü söylemektedir. Bkz. Aristoteles, *Fi'n-Nefs*, thk. Abdurrahman Bedevi, s. 3-28.

⁴¹² Nefsin bedenden önce var olmayacağını aktaran Şehristânî, muhtemelen İbn Sînâ'nın görüşlerini aktarmıştır. İbn Sînâ nefsin bedenden önce var olmayacağını farklı eserlerinde belirtmiştir. Bkz. İbn Sînâ, *en-Nefs min Kitabi's-Şifa*, thk. Hasan Hasanzâde Âmülî, Müessesese-i Bustân-ı Kitâb, Kum h. 1395, s. 286.

söylemektedir. Bedenden ayrılan nefsler mukarreb melekler seviyesine ulaşacak ve ruhanîlerle birleşecektir. Aklî ve cismanî lezzetlerin tamamını elde edecektir. Şehristânî'nin aktarımındaki bu ifadeler, Aristo'nun felsefesinde yer almamakta, daha doğrusu Aristo'da nefsin âkibeti konusu da bu kadar açık bir ifade yer almamaktadır.⁴¹³ Şehristânî'nin nefsin âkibeti konusundaki aktarımında kullandığı ifadelere bakıldığında onun İbn Sînâ metinlerini yorumladığı ve bu şekilde Aristo'ya atfettiğini söylenebilir.

el-Milel yazarı, felâsife bölümünde Aristo'nun bazı konularda Eflâtun'la ihtilafa düştüğü yerleri zikretmektedir. Özel olarak Aristo bölümünde ise onun hocası Eflâtun'a muhalefet ettiği şu iki konuyu zikretmektedir: Birinci olarak Eflâtun için insan tabiatı gereği belli bir şey için hazırlanmıştır, bunun dışına çıkmaz. Müellifin belirttiğine göre Aristo bu görüşte olmayıp, insanın tabiatı selim olduğu zaman belirlenmiş tabiatın dışına çıkabilir. İkinci görüş ayrılığı ise Eflâtun'un insan nefslerinin farklı türleri olduğunu ve her türünde ayrı bir şey için hazırlanmış olduğu görüşüne karşılık, Aristo'nun insan nefslerinin tek bir tür olduğunu ve nefse taalluk eden her şeyin yapabilecek bir hazırlığı olduğu görüşüdür.

Şehristânî'nin Aristo felsefesine dair özet olarak toplu bir biçimde zikrettiği konular yukarıda bahsedilen meselelerden ibarettir. Ancak müellifin felâsife bölümünün farklı yerlerinde Aristo'nun felsefî görüşlerini zikrettiğini daha önce belirtilmişti.

Sonuç olarak Şehristânî, Aristo'nun ilmî kişiliği hakkında müsbet bir tavır içerisindedir. Onun felsefesini özetlediği maddeleri Porphyrius, Themistius, Yeni Eflâtuncu şârihler ve İbn Sînâ'nın üzerinden aktarmaktadır. Durum böyle olunca Şehristânî, saf bir Aristo felsefesini naklettiği söylenilemez.⁴¹⁴ Onun felsefesini özel olarak *el-Milel*'de eleştirmese de, *Kitâbu'l-Musâraa*'da İbn Sînâ üzerinden varlığın kısımları, zorunlu varlığın varlığı, birliği bilgisi ve âlemin sonradan oluşu gibi konularda eleştirmektedir.

⁴¹³ Abdurrahman Bedevi'nin tahkik ve neşrettiği *Kitabü'n-Nefs*'te böyle bir görüşe rastlamadık. Mahmut Kaya, Şehristânî'nin verdiği bu bilgilerin Aristo'nun nefis hakkındaki görüşlerini Yeni Eflâtuncu filozofların görüşleriyle karıştırdığını söylemektedir. Bkz: Mahmut Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 191-192.

⁴¹⁴ Mahmut Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 231

II. ARİSTONUN ÖĞRENCİLERİ

Felsefe tarihi kitaplarında Aristo'nun birçok talebesi olduğu zikredilse de özel olarak birkaç isim üzerinde durulmakta, daha çok onu takip eden Peripatetiklerden (Meşşâîler) bahsedilmektedir. Müellif, Aristo'nun mensupları arasında ona doğrudan talebe olmuş iki ismi zikretmektedir. Bunlardan birincisi özel hocalığını yaptığı Büyük İskender olarak bilinen Makedonyalı kral İskender, ikincisi de felsefe tarihçiliği açısından ilk örnek eseri yazması ile bilinen ve Aristo'nun ölümünden sonra Leykeion'un başına geçmiş olan Theophrastos'tır.⁴¹⁵

A. İskender er-Rûmî

Felsefe tarihi kitaplarında, Helenistik felsefesinin başlama nedeni olarak, İskender'in Asya'ya yaptığı seferlerin etkisi üzerine durulmaktadır. Bizzat İskender'in kendi ilmi kişiliğine dair bir şey söylenmese de yaptığı seferlerle, bilimin ve felsefenin daha geniş coğrafya yayılmasına, eklektik bir düşünce olan Helenizm'in ortaya çıkmasına yol açtığı zikredilir. *el-Milel* yazarı ise farklı bir bakış açısıyla onu, bir hakîm olarak görmekte ve onun çeşitli sözlerine yer vermektedir.

Şehristânî'nin Büyük İskender'i (el-İskender er-Rûmî/الإسكندر الرومي) felâsife içinde zikretmiş olmasının birkaç nedeni üzerinde durulabilir.⁴¹⁶ Öncelikle onu, Aristo'nun talebesi ve bir dünya imparatoru olması nedeniyle hakîm olarak görüp ona kitabında bir fasıl açmış olması muhtemeldir.⁴¹⁷ Ayrıca daha önce Şehristânî'nin felsefe anlayışına paralel bir şekilde, felsefe yapmanın metodu olarak aklî yolun yanında, çeşitli hikmetlerin sadır olduğu kişilerin de felsefî faaliyet içerisinde bulunduğu binaen onu

⁴¹⁵ Theophrastos felsefe tarihine dair yazdığı kitapta, üstadı Aristo'nun bir konu hakkında öncekilerin görüşlerine yer verme metodunu kullanarak yazmıştır. (Aristo'nun *Metafizik* kitabında kendinden önceki filozofların görüşlerine yer verip ardından kendi görüşünü belirtmektedir.) Bu kitabında filozofların Tanrı, kozmos, meteora, psikoloji ve fizyoloji gibi çeşitli konularda ilgili görüşlerini düzenli bir şekilde aktarmaktadır. Bu eser ilk çağda felsefe tarihi kaynağı olarak kullanılmış ve günümüzde Yunan felsefesine dair bilgilerimiz çoğu bu kaynağa dayanmaktadır. Fakat eser günümüze sadece bazı parçaları ulaşmış olduğu için onun hakkında dolaylı yollardan bilgi sahibi olabiliyoruz. Bkz. Eduard Zeller, *Gerek Felsefî Tarih*, s. 34 ve Ernst von Aster, *Ders Notları*, s. 197.

⁴¹⁶ İslâm kaynaklarında İskender-i Rûmî'nin ismi farklı şekillerde geçmektedir. Huneyn "İskender b. Philippos el-Mâkedonî/الإسكندر بن فيلپوس الماقدوني" (Huneyn b. İshak, *Nevâdirü'l-felâsife*, s. 151), Mübeşşir "Zülkarneyn el-Mâkedonî/ذو القرنين المقدوني" (Mübeşşir b. Fatik, *Muhtârü'l-hikem* s. 423)

⁴¹⁷ Mahmut Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 39.

felâsifeden biri olarak saymış olması, onun hikmetli ifadelerinde felsefi bir yön bularak onu zikretmiş olması muhtemeldir. Zira İslâm kaynaklarında efsanevi bir figür olan İskender'e çok sayıda hikmetli görüş atfedilmektedir.

Şehristânî, İskender'e yer verdiği bölümün başında, hemen bir bilgi tashihine giderek onun Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen Zülkarneyn olmadığını belirtmektedir.⁴¹⁸ Huneyn b. İshak, Âmirî gibi müellifler, İskender'in Zülkarneyn olduğunu belirtmektedirler.⁴¹⁹ Fakat adı geçen iki müellif de İskender'in Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen Zülkarneyn olup olmadığını dair herhangi bir ifadeye yer vermemektedirler. Fakat Şehristânî buna açıklık getirerek, kati bir şekilde Kur'ân'da geçen kişi olmadığını ve böyle bir vehme kapılmasının önüne set çekmektedir.

Şehristânî, İskender'in yaşamına dair, Kral Filip'in (فيلفوس الملك) oğlu ve hükümdar Büyük Dârâ'nın hükümdarlığının 13. senesinde doğduğuna yer vermektedir. Babası onu İnas'ta, Aristoteles'ten eğitim alması için teslim etmiştir. Müellif, İskender'in Aristoteles'in yanında beş yıl kaldığını, ondan çokça ilim öğrendiği, diğer talebeleri arasında onun en çok hikmet ve edep öğrendiğini vurgulamaktadır. Şehristânî, onun 12 yıl hükümdar kaldığını ve ömrünün 32. senesinde de Rûmîyetü'l-medâin'de⁴²⁰ öldüğünü bildirmektedir.⁴²¹ *el-Milel*'in yazarı, İskender'in hikmetli görüşlerini, hocası Aristo ile yazışmalarını ve öldükten sonra filozoflardan bir grubun (Polemon, Philotos, Küçük Zenon, İkinci Eflâtun, Photas, Mestûr, Theon ve Sous ve isim vermeksizin “bir başkası dedi” ifadesini kullanarak) onun cenaze merasiminde söyledikleri hikmetli görüşleri aktarmaktadır.

⁴¹⁸ İslâm âlimleri Kehf sûresinin 83-98. âyetlerinde geçen kıssada zikredilen Zülkarneyn'nin kim olduğuna dair farklı görüşlerde bulunmuşlardır. Onun peygamber, sâlih bir kul, melek ve Büyük İskender olduğuna dair görüşler mevcuttur. Bkz. Mustafa Öztürk “Zülkarneyn” *DİA*, c. XLIV s. 564-567.

⁴¹⁹ Huneyn b. İshak, *Nevâdirü'l-felâsife*, s. 151. Âmirî, *el-Emed ale'l-ebed*, s. 38.

⁴²⁰ Günümüzde Bağdat'a 30 km güneydoğusunda olan bu şehir, Sâsânîler'in başşehriydi. Rûmîye veya Rûmegân olarak nitelendirilmesinin nedeni ise Antakya'dan getirilen Rum kölelerin ikamet ettirildiği yer olmasından dolayıdır. Bkz. Casim Avcı “Medâin” *DİA*, c. XXVIII, s. 289-290.

⁴²¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 467.

B. Theophrastos

Şehristânî, Theophrastos'u (ثاوفرسطيس: Sâvufersitis) hem Eflâtun'un öğrencisi hem de Aristoteles'in en önemli talebesi olduğunu belirtmektedir.⁴²² Yazar, Aristo'nun onu kendi yerine bizzat halef olarak bıraktığını zikretmektedir. Müellif, onun çok sayıda şerh, muteber tasniflendirmeler ve özellikle musikî alanda çok sayıda eser telif ettiğini söylemektedir.⁴²³ Onun bir nevi musannif, müellif ve müfessir/müşerrih bir filozof olduğunu kaydetmektedir.

Şehristânî, Theophrastos'ın Aristo ile akrabalık bağına dair herhangi bir şey zikretmemesine karşın, İslâm kaynaklarında bu konu ele alınmış ve birbirinden farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İlk olarak İbnü'n-Nedîm onun Aristo'nun kız kardeşinin oğlu,⁴²⁴ İbnü'l-Kiftî erkek kardeşinin oğlu,⁴²⁵ İbn Ebû Usaybia ise Theophrastos'u Aristo'nun halasının oğlu⁴²⁶ olarak zikretmektedir. Ayrıca her iki müellif de, - İbnü'n-Nedîm ve Usaybia- onun *Kitâbü'l-âsâri'l-'ulviyye*, *Kitâbü'n-Nefs*, *Kitâbü'l-Edep*, *Kitâbü'l-Esbâbü'n-nebât* gibi eserlerin yazarı olduğunu bildirmektedirler.

Müellif, onun ilâhlıkta hareketliliğin bulunamayacağına, onun zât ve fiillerin de bir değişiklik olmadığı felsefî görüşüne yer vermektedir. Gökyüzünün, gezegenlerin yeri, yeryüzünün ise insanın yeri olduğunu, semadakilerin mümeyyiz akıl ve nefsleri olduğu için artma ve eksilmenin bahsedilemeyeceğini söyler. Onun musikî alanındaki eserlerine binaen bu konuda görüşlerini aktarmaktadır.⁴²⁷

⁴²² Asıl adı Tyrtamos olan Theophrastos i.ö. 372 yılında Eresos'ta doğmuştur. Eğitimine kendi yurdunda başlayan filozof, daha sonra Atina'ya giderek Platon'un derslerine katılmış, onun ölümünden sonra Aristoteles'in Lykeion derslerine katılmıştır. Aristo ona önce "güzel konuşan" manasında Euphrastos adını vermiş sonra Theophrastos yani Tanrı gibi konuşan ismini vermiştir. Aristo'nun ölümünden sonra Lykeion'un başına geçen Theophrastos 35 yıl bu görevini sürdürmüştür. Theophrastos yaklaşık iki yüz kitap yazdığını, bu kitapların metafizik, etik, politika, felsefe tarihi, siyaset, tabiat, retorik, sanat alanında olup günümüze çok sayıda fragmentlerle birlikte *Bitkiler Üzerine Araştırmalar*, *Bitkilerin Nedeni* ve *Karakterler* adlı üç eseri ulaşmıştır. (Theophrastos, *Karakterler*, çev. Candan Şentuna, Dost Kitapevi, 1. Baskı, Ankara, 1998, s. 7-8.

⁴²³ Theophrastos hakkında detaylı bilgi için bkz. Eduard Zeller, *Grek Felsefe Tarihi*, s. 277.

⁴²⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 312.

⁴²⁵ İbnü'l-Kiftî, *Târîhu'l-hükemâ'*, c. 1, s. 149.

⁴²⁶ İbn Ebû Usaybia, *Uyünü'l-enbâ*, c. 1, s. 303.

⁴²⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 482.

III. ŞÂRİHLER

Rodoslu Andronikos'un, Aristoteles'in kitaplarını yayımlamasından sonra onun kitaplarına giderek artan ilgi ile birlikte kitaplarını anlaşılır kılmak için bir girişim başlatılmıştı. İskender Afrodisî ile başlayan bu faaliyet, eklektik bir felsefe akımı olan Yeni Eflâtunculuğun kurucusu Plotinus ile devam ettirilmiş, ardından Porphyrius, Themistius ve Proklus gibi şârihlerin eserlerinde devam etmişti. Bir gelenek haline dönüşen bu faaliyet, İslâm dünyasında Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi filozofların kitaplarında sürdürülmüştür.

Müellif, Aristo'nun mensupları arasında zikrettiği grupta, onun felsefesinin açıklayıcısı (şârihi) olarak Themistius ve Porphyrius gibi önemli isimleri zikretmektedir. Ancak İskender Afrodisî ve Proklus'un şârihliğine dair bir şey söylememektedir.⁴²⁸ Aşağıda bu iki filozofu da kapsayacak şekilde, Şehristânî'nin kronolojik bir sırayı takip etmeden *el-Milel*'de zikrettiği şârihlere, kronolojik olarak yer verilecektir.⁴²⁹

A. İskender Afrodisî

Şehristânî, İskender Afrodisî'nin (الإسكندر الافروديسى)⁴³⁰ (ölümü yaklaşık olarak III. yüzyılın ilk yarısı) Aristo'nun şârihliğine dair bir ifadeye yer vermeksizin, onun bilgi ve düşünce bakımından hakîmlerin önde gelenlerinden olduğunu, fikirlerinin sağlam ve güçlü olduğunu zikretmektedir.⁴³¹ Onun görüşlerinin birçoğunda Aristo'yu takip ettiğini, bazı konularda da kendi fikirlerini sunduğunu bildirmektedir.⁴³²

⁴²⁸ Proklus'u şârih olarak nitelememizin nedeni mutlak olarak, Aristo'nun herhangi bir kitabına şerh yazdığı için değil, onun genel olarak felsefesini Aristo ve Eflâtun görüşleri çerçevesinde oluşturduğunu ve Eflâtun'nun eserlerine yaptığı şerhlerden ötürü bu başlık altında yer verdik.

⁴²⁹ Aristo'nun önde gelen şârihleri ve felsefe okulları için bkz Halil İbrahim Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi*, ed. Cüneyt Kaya, s. 69.

⁴³⁰ İskender Afrodisî'nin ismini Usaybia "İskender Afrodisî ed-Dimeşki" "الإسكندر الافروديسى الدمشقي", (İbn Ebû Usaybia, *Uyünü'l-enbâ*, s. 303) Sâid "İskenderos/الإسكندروس" (Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 91.) şeklinde yer vermektedir.

⁴³¹ Ebû Süleyman es-Sicistânî, *Sivânü'l-hikme*, s. 261. İskender Afrodisî'nin Aristo'nun bütün kitaplarını açıkladığını yazmaktadır. Şehristânî'nin böyle bir açıklamayı kayıt düşmemiş olması muhtemelen İskender Afrodisî'nin meşhur şârih olarak bilindiğinden ötürüdür.

⁴³² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 491.

Müellif, Aristo'nun takipçilerinin, hocalarına hiçbir konuda muhalefet etmediğine yer vermesine rağmen, Afrodisî'nin nefsin bedenden ayrıldıktan sonra hiçbir kuvveye sahip olamayacağı düşüncesinden dolayı, hocasına açık bir şekilde muhalefet ettiğini belirtmektedir. Şehristânî'nin, Aristocuların ona muhalefet etmediklerini hem de açık ifadelerle ona muhalefet ettiğini söylemesi bir çelişkidir. Muhtemelen *el-Milel* müellifi, cüzzi konulardaki görüş farklılığının düşüncenin serüveninde tabi bir durum olarak görmüştür. Ancak o genel felsefî anlayış çerçevesinde Aristocuların el-muallimü'l-evvele muhalefet etmedikleri anlayışındadır.

Şehristânî, İskender Afrodisî'nin Tanrı'nın bilgisi konusunda Aristo'nun bu konudaki görüşlerine ek olarak, eşyanın küllîsinin cüz'isinin Allah tarafından bilindiğini, olan ve olacak olan her şeyin onun bilgisi dahilinde olduğunu, malumun değişmesiyle onun ilminde bir artmanın olamayacağı görüşünde olduğunu zikretmektedir.⁴³³ Felsefe tarihinin en tartışmalı konulardan biri olan, Tanrı'nın tikelleri bilip bilmediği meselesinde Şehristânî'nin aktardığı şekliyle Afrodisî'ye nispet edilen yukarıdaki görüşün gerçekten ona ait olup olmadığı şüphelidir. Sarıtaş'a göre, Afrodisî'nin günümüze ulaşan eserlerine dayanarak onun böyle bir görüşte olduğu söylenilemez. Ancak onun Tanrı'nın bilgisi konusunda Aristo'yu takip etmekle birlikte ondan farklı olarak ay-altı âlemdeki varlıkları ve semavî varlıkları bildiği görüşünde olduğu ifade edilebilir.⁴³⁴

Şehristânî, İskender Afrodisî'nin *en-Nefs*⁴³⁵ adlı kitabına atıf yaparak, onun nefis ve tabiata dair bazı görüşlerini aktarmaktadır. Ancak müellif atıf yaptığı bu eserin bir şerh mi yoksa müstakil bir eser mi olduğu konusunda tam bir netlik yoktur. İbnü'n-Nedîm Aristo'nun *Kitâbü'n-Nefs* adlı eserinin şerhlerini zikrederken İskenderanîler'de yüz sayfalık bir özetinin olduğunu söylemektedir. Ayrıca İskender Afrodisî bölümünde de onun *Kitâbü'n-Nefs* adında bir makaleden oluşan kitabının olduğunu bildirmektedir.⁴³⁶ Ebû Usaybia'da İbnü'n-Nedîm'in zikrettiği gibi bir makaleden oluşan *Kitâbü'n-Nefs*'ini zikretmektedir. Macit Fahri bu eserin şerh olduğuna işaret ederek, onun Themistius

⁴³³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 490.

⁴³⁴ Kamil Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Metafizikî*, s. 124.

⁴³⁵ İbn Usaybia, İskender Afrodisî'ye ait 49 eser zikretmekte ve bu eserlerin arasında *Kitâbü'n-Nefs* adlı bir eserde bulunmaktadır. (İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, c. 1, s. 304.) Ayrıca İskender Afrodisî'nin günümüze ulaşmış risaleleri hakkında Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Şüruh 'alâ Aristo mefkûde fi'l-Yûnaniyye ve resâ'il uhrâ*, Dârü'l-meşrik, Beyrut 1971.

⁴³⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 313.

şerhiyle birlikte, Aristoteles'in nefis ve akıl düşüncesiyle İslâm filozoflarının bu konudaki düşünceleri üzerine mutlak bir etkisinin olduğunu ifade etmektedir.⁴³⁷ Bazı Batılı araştırmacılar arasında da bu konuda farklı düşünceler mevcuttur. Todd'a göre, İskender'in bu eseri Aristo'nun şerhi iken, Sharples'e göre onun kendine özgü bir eseridir.⁴³⁸ Dolayısıyla kaynaklarda *Kitâbü'n-Nefs*'in İskender'e ait müstakil bir eser mi yoksa Aristo'nun *De Anima*'sına yazmış olduğu bir şerh mi olduğu konusunda tartışma açıklığa kavuşmuş değildir. Müellifin aktarımına göre, İskender Afrodîsî'nin müstakil bir eseri olduğu izlenimini vermektedir.

B. Porphyrius

Aristoteles'in önemli şârihlerinden olan Porphyrius (فرفور يوس/Furfûrîyus)⁴³⁹ (i.s. 232-305), Şehristânî için iyi bir şârih olmakla birlikte, aynı zamanda *el-Milel*'in felâsife bölümünün önemli bir kaynağını oluşturmaktadır.⁴⁴⁰ Müellif, onun Aristoteles'in görüşlerini benimsemiş ve itimat edilen bir şârih olduğunu vurgulamaktadır. Onun açıklamalarının güvenilir olmasını, Aristo'nun felsefesine bütünüyle hakim olmasına bağlamaktadır.⁴⁴¹

⁴³⁷ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987, s. 16.

⁴³⁸ Kamil Sarıtaş, *İskender Afrodîsî ve Metafizîği*, s. 19.

⁴³⁹ Bu filozofun isminin yazılışını farklı versiyonları, Usaybia "Furfûriyûs es-Surî/فرفور يوس الثوري" (İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, c. 1, s. 229), Kiftî, "Furfûriyûs es-Surî/فرفور يوس الصورى" (İbnü'l-Kiftî, *Târîhu'l-hükemâ*, c. 2, s. 347) şeklinde geçmektedir.

⁴⁴⁰ Asıl adı kral anlamında Malchus olan Porphyrios (morluklarla kaplı) 232 de Suriye'de doğmuştur. Saygın bir ailenin çocuğu olan Porphyrios, iyi bir eğitim almıştır. Çoğu günümüze ulaşmayan felsefe, felsefe tarihi (*Pythagoras'ın Yaşamı*), din (*Hiristyanlığa Karşı*) astronomi ve müzik gibi konularda eserler yazmıştır. Bunların yanı sıra Platon, Aristo ve Theophrastos'un eserlerine şerhler kaleme almıştır. Özellikle Ariston'un *Kategoriler*'ine girişine yazdığı, *İsâgûcî* eseri hem orta çağ skolastizmi hem de İslâm dünyasında büyük şöhret bulmuştur. Felsefe tarihi açısından önemi, Plotinus'a talebe olmuş ve hocasının hayatını ve eserlerine dair bilgi kaynağı olmasıdır. Hocasının ölümünden sonra onun felsefî görüşlerini, her biri dokuz kitaptan(Ennead) oluşan altı ciltlik bir külliyatta toplamıştır. Porphyrius'un hayatı ve felsefesi için Bkz. Celal Türer, "Porphyrios" *Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, c. 2, s. 507-520.

⁴⁴¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 492. Ahmet Fehmi Muhammed nüshasında Porphyrius'un Aristonun şârihi olduğuna dair bir ifade geçmezken Kılânî (c. 2, s. 155) ve Vekil (c. 2, s. 214) neşirlerde "وهو الشارح لكلام أرسطوطاليس" ibaresi yer almaktadır. Ayrıca Anâbü risalesinin imlası, Kılânî ve Vekil nüshalarında: "أبانوا" şeklinde geçmektedir.

Şehristânî, Porphyrius'un Anâbû'ya⁴⁴² (أنابانو) yazdığı risaleden alıntı yaparak, onların (Mısırlı rahipler) Eflâtun'un âlemin hudûsu hakkında yanlış bilgi sahibi olduğunu belirtmektedir. Eflâtun'unun bu konudaki sözlerine şöyle açıklık getirmektedir:

... Eflâtun'unun âlemin zamansal bir başlangıç belirlediğinin anlamı, âlemin hudûsuna değil, onun illet cihetinden bir başlangıcının olduğunu kastetmiştir. Dolayısıyla yanlış bir yorumlamayla Eflâtun'a nispet edilen âlemin hudûsu görüşünde olduğu düşüncesi yanlış bir iddiadan ibarettir.⁴⁴³

Şehristânî'nin böyle bir bilgiyi aktarmasının amacı Eflâtun'un bu görüşü çerçevesinde ihtilafların olduğunu göstermekte, onun görüşlerinin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamak, ayrıca Porphyrius'u doğru bir yorumcu olarak ön plana çıkarmak olduğu söylenebilir.

Şehristânî, Porphyrius bölümünde onun fiiller konusundaki görüşlerine yer vermektedir. Buna göre bütün mevcûdâtın sadır olan fiiller, o varlığın tabiatına uygun olarak basit veya birleşik olurlar. Basit varlıktan basit fiilin sadır olacağını, mürekkep varlıktan da birleşik fiilin ortaya çıkacağını söylemektedir. Konuyu Allah'ın fiili çerçevesinde aktaran müellif, onun zâtı gibi fiilin basit, bu özel fiilin de var etmek olduğunu belirtmektedir. Tanrı'nın işlediği fiilde mevcuda gelen âlemin, ma'dum iken mevcuda gelmesinin mümkün olduğunu, bunun da heyûlânın tabiatında var olduğunu dile getirmektedir. Eğer varlığa gelmiş olan bir şeyin önceden bulunması gerekir denilirse bunun Tanrı'nın yaratma fiili üzerinden düşünülemediğini ve onun bir şeyden olmaksızın âlemi yarattığı söylenir.⁴⁴⁴ Şehristânî'nin yorumunu içeren bu ifadeler, yoktan yaratma düşüncesinde muvahhitlerin de bu görüşte olduğunu belirtmektedir.

C. Themistius

Müellif, Themistius'un (ثامسطيوس/Sâmistiyûs) (i.s. 390) hayatına dair bilgi vermeksizin, onun da Porphyrius gibi Aristo'nun en iyi şârihlerinden biri olduğunu

⁴⁴² Bu risale/mektubu İbnü'n-Nedîm, "كتابين له إلى ادمو" şeklinde yer vermektedir. Fakat kitabın içeriği hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 313.) Zeller, Porphyrius'un Mısırlı bir rahip olan Anebon'a yazdığı mektubun içeriği hakkında, Porphyrius'un tanrılar, kehanet, kurbanlar ve teurjiye karşı sırtını dönmüş biri olarak karşımıza çıktığını söylemektedir. (Eduard Zeller, *Gerek Felsefi Tarih*, s. 396.)

⁴⁴³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 493.

⁴⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 493.

belirtmektedir.⁴⁴⁵ Themistius'un yaptığı şerhlerde Aristo'nun işaret ve remizlerini en iyi şekilde açıklayan biri olduğunu ve bu nedenle insanların onun kitaplarına itimat ettiklerini söylemektedir. Nitekim bizzat kendisi de Aristo felsefesini anlattığı bölümde İbn Sînâ ve Themistius'un *Metafizik* şerhlerine dayanarak anlatacağını ifade etmektedir. Böylece yazar onun en iyi şârihlerden birisi olduğunu teyit ettirmektedir. Ayrıca onun Theon (ثاون),⁴⁴⁶ Eflâton, Theophrastos, Porphyrius ve Plutarkhos'tan nakillerde bulunduğunu söylemekte, yani bir nevi onun felsefesinin kaynaklarına işaret etmektedir.⁴⁴⁷

Şehristânî, Themistius'un ilk illet (el-illetü'l-ülâ: Tanrı) konusunda Aristo ile aynı görüşte olduğunu belirtmektedir. Onun felsefesine dair tabiat konusuna yer vermektedir. Buna göre âlemde tek ve genel bir tabiatın bulunduğunu, her türün kendine has bir tabiatının bulunduğunu söylemektedir. Tabiat diri olmadığı için kuvvet ve seçme gibi özelliklerine sahip değildir. Fakat tabiatın hikmete uygun ve düzenli bir şekilde işlediğini belirtmektedir.

Şehristânî, Themistius'un Aristoteles'in *Metafizik* kitabının *Lamb* 'a bölümünde, tabiatın canlılık özelliğine sahip olmasa da onun yaptıklarını hikmete uygun ve doğru bir şekilde yaptığını yazmaktadır. Çünkü tabiat, kendisinden daha değerli bir varlıktan ilham almaktadır. Tabiat bir sebepten kendisinden mülhem olan varlığın, Allah olduğunu söylemektedir.⁴⁴⁸ Daha önce müellif filozofların görüşlerini, Tanrı'ya izafesi mümkün durumlarda Bârî Teâlâ'ya yorumladığını belirtmiştik. Şehristânî'nin bu tavrının sadece el-Hukemâu's-Seb'a'nın görüşleriyle sınırlı kalmayıp Aristotelesçilerin de görüşlerine bu bağlamda yer verdiği görülmektedir.

⁴⁴⁵ Themistius'un şârihliği, Plato ve Yeni Eflâtonucu bağlamında şerhler yaptığı vb. görüşler için Bkz: Henry j. Blumenthal, "Themistius: the last Peripatetic commentator on Aristotle," *Aristotle transformed the ancient commentators and their influence* Ed. Richard Sorabji, Second editions. s. 119-129.

⁴⁴⁶ Kılânî ve Vekil neşirlerinde bu isim yer alırken, Ahmed Fehmi Muhammed neşrinde bu isim zikredilmemektedir.

⁴⁴⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 489.

⁴⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 490.

D. Proklus

Müellif, Proklus'u (برقليس/Buruklis) (i.s. 411-485) ele alırken onu tamamen âlemin kıdemliliği üzerinden anlatacağını ilk cümlelerinden belli etmektedir.⁴⁴⁹ Öyle ki, hemen girişte *Proklos'un Âlemin Kıdemi Hakkında Şüpheleri* başlığını/ibaresini kullanmış olması bunun bir işaretidir.⁴⁵⁰

Şehristânî hem felsefede hem de kelâmda bir problem olan âlemin kıdemi meselesinin kaynağına değinerek, konunun Aristo'dan sonra başladığını iddia etmektedir.⁴⁵¹ Daha sonra onun takipçileri olan İskender Afrodisî, Themistius ve Porphyrius'un gibi filozofların da bu konuda onun görüşünü devam ettirdiğini söylemektedir.⁴⁵² Bayraktar'a göre, Şehristânî'nin *el-Milel*'de Proklus'a yer vermesinin nedeni, onun bu konudaki fikirlerinin geçersizliğini ortaya koymaktır.⁴⁵³

Şehristânî, Eflâtun'a müntesip⁴⁵⁴ olan Proklus'un âlemin kıdemi hakkında bir eser yazdığını belirterek, ardından 8 madde⁴⁵⁵ halinde onun şüphelerine kendi ifadeleri

⁴⁴⁹ İsmi için farklı versiyonları için bkz. İbnü'n-Nedîm ve İbnü'l-Kiftî, "Didhus Proklus el-Eflâtûnî/ديدوخس برقليس الافلاطوني" (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 312, İbnü'l-Kiftî, *Târîhu'l-hükemâ*, c. 1 s. 119.)

⁴⁵⁰ Kılânî ve Vekil bunu başlık olarak kullanmışlar, Ahmed Fehmi Muhammed ise metin olarak zikretmiştir.

⁴⁵¹ Şehristânî *Nihâyetü'l-ikdâm*'da hak din ehlinin ve Kadîm filozoflarının (el-Hukemâu's-Seb'â ve Usûl Filozofları) âlemin hudusu konusunda ittifak ettiklerini belirtmektedir. Aristo ve takipçilerinin özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın âlemin hudusu konusunda onlara muhalefet ettiklerini söylemektedir. Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdam*, s. 5.

⁴⁵² Müslümanlar, âlemin kıdemi konusunun İslâm'dan önce tartışıldığını biliyorlardı. Nitekim Yahya en-Nahvi'nin Proklus'a karşı yazdığı reddiyeden Müslümanlar haberdardı. (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 310) Nedîm bu kitabın 18 makaleden oluştuğunu zikrediyor, Kiftî, ise bu eserin 16 makaleden oluştuğunu muhtemelen yanlışlıkla yazmaktadır (İbnü'l-Kiftî, *Târîhu'l-hükemâ*, c. 2, s. 482). Ayrıca bazı araştırmacılara göre, kelâmcıların ve Gazzâlî'nin âlemin kıdemi hakkında Yahya en-Nahvi'nin görüşlerinden istifade edildiği zikredilmektedir. (Bkz. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 410-434.) Daha özel olarak Gazzâlî'nin *Filozofların Tutarsızlıkları* kitabında onun âlemin ezeliyeti konusundaki argümanlarından yararlandığını yazıldığını söyleyen araştırmacılar bulunmaktadır. Bkz. Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, c. 5, s. 470.

⁴⁵³ Mehmet Bayraktar, *İslâm felsefesine Giriş*, s. 58.

⁴⁵⁴ Şehristânî'nin kullandığı (المنتسب إلى أفلاطون) müntesip kavramını hangi anlamda yer verdiği açık değildir. Şehristânî kullanmış olduğu bu ifadeden iki ihtimal bulunmaktadır. İlk olarak Eflâtun görüşlerini benimseyen bir filozof olarak varsaydığımızda, müellif onu Aristo'nun takipçileri arasında neden zikretti? Eğer âlemin kıdemi konusunda Eflâtun'a görüşünü paylaştığını kastetmişse Eflâtun böyle bir görüşü yoktur. Nitekim bizzat müellifimizde Eflâtun'un âlemin hudusu görüşünde olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla *el-Milel* yazarı ya hataen ya da istifade ettiği kaynaklardan dolayı bu kelimeyi kullanmıştır. Zira hem İbnü'n-Nedîm (*el-Fihrist*, s. 312) ve İbnü'l-Kiftî (*Târîhu'l-hükemâ*, c. 1, s. 119) Proklus'tan bahsederken Eflâtûnî (أفلاطوني) nisbesini kullanmaktadırlar.

⁴⁵⁵ Proklus'un şüpheleri Yunanca asılları kayıp olup, Yahya en-Nahvi'nin ona karşı yazdığı reddiyede -birinci şüphe hariç- Arapçaları bulunmaktadır. Modern bazı araştırmacılar İbnü'n-Nedîm, İbnü'l-Kiftî ve İbn Ebû Usaybia gibi âlimlerin Proklus'a ait olan bir eserden ve müterciminden bahsi geçmediği için bu eserin Arapçaya çevrilmemiş olduğunu iddia etmektedirler. Ancak Abdurrahman Bedevi, Proklus'un bu eserinin müstakil bir şekilde İshak b. Huneyn tarafından iyi bir tercümesi ve başka kişiler tarafından iyi olmayan tercümesinin yapıldığını söylemektedir. Bedevi *el-Eflâtunîyetü'l-muhdesa inde'l-Arap* (s. 32-42) bu kitabı nakletmektedir. Fakat Proklus'un 18 olan eleştirisinin yalnızca 9 tanesini yer aldığı metni zikretmektedir.

ile yer vermektedir.⁴⁵⁶ Daha sonra müellif genel olarak bu şüpheleri çürütecek bir durumda olduğunu, zira bunların çoğunun delilsiz, zorlayarak bir hükme varıldığını söylemektedir. Müellif bu ifadeleriyle Proklus'un görüşlerini genel olarak tenkit etmektedir. Nitekim Şehristânî, bizzat kendisinin bu konuda bir kitap yazdığını ifade etmekte ve kitabın muhtevassından bahsetmektedir. Söz konusu eserinde Aristo'nun konu hakkındaki görüşlerini, Proklus'un şüphelerini ve İbn Sînâ'nın takrirlerini mantıkî bir çerçevede, sağlam bir şekilde eleştirdiğini söylemektedir.⁴⁵⁷ Şehristânî mezkûr eserin ismini vermeksizin, dileyenlerin oraya müracaat edebileceklerini de belirtmektedir. Fakat Şehristânî'nin günümüze ulaşan eserleri arasında yukarıdaki konuları içeren bir kitap yer almamaktadır. Eğer bu eser günümüze ulaşmış olsaydı Şehristânî'nin Aristo ve İbn Sînâ'nın eleştirilerine, ayrıca Bedevi'nin de belirttiği gibi Proklus'un İslâm dünyasına etkisi üzerine daha belirgin fikirlere sahip olabilirdik.⁴⁵⁸

Müellif maddeleri aktardıktan sonra, Proklus'u takip eden bir grubun hocalarının bu sözlerinde mazur olduğunu ve doğru bir şekilde anlaşılmadığını söylediğini aktarmaktadır. Çünkü onlara göre Proklus, insanlarla, basit ruhanî ve cismanî mürekkep diye iki şekilde konuşurdu. Onun dönemindeki insanlar, avamdan olduğu için o da cismanî bir dille onlara hitap ediyordu. Dolayısıyla Proklus'u âlemin kıdemine götüren neden, insanların ona karşı anlayışsız tavırları ve muhataplarının anlayış düzeylerindedir. Şehristânî, Proklus'un âlemin kıdemi meselesinde bu şekilde bir hükme varmış olması, onu hikmet ve felsefe yolundan çıktığını söyleyenlerin olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Şehristânî özet bir şekilde, kendi okuması çerçevesinde Proklus'un şüphelerini 8 madde olarak aktarmaktadır. Abdurrahman Bedevi'nin verdiği metinle kıyaslamasında (Michael Chase, "Shahrastani on Proclus", ed. David D. Butorac and Danielle A. Layne, *Proclus and His Legacy*, s. 323-335. Michael, Şehristânî'nin kaynağının Huneyn b. İshak'ın çevirisi olabileceğini söylemektedir) çeşitli farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıklar söz konusu Bedevi'nin aktardığı nüshada 9 maddeden oluşmakta, ayrıca 2. ve 7. maddelerinde Şehristânî aktarımından yer almamaktadır. Bununla birlikte *el-Milel*'de ki metinde 8. Madde ise Huneyn b. İshak çevirdiği metinde yer almamaktadır. Bütün bu farklılıklar göz önünde bulundurduğumuzda Şehristânî'nin Proklus'un şüphelerini aktarırken İshak'ın nüshasından ayrı bir kaynağa dayandığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Şehristânî'nin Proklus'un bu konu hakkındaki görüşlerini, Yahya en-Nahvi üzerinden yorumlayarak aktardığı görüşü de bulunmaktadır. Bkz. Eivra Wakelnig, "The Other Arabic Version of Proclus' De Aeternitate mundi. The Surviving First Eight Arguments", *Oriens*, Vol. 40. No. 1(2012), s. 58-59.

⁴⁵⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 485. Bazı kaynaklarda Şehristânî'nin eserleri arasında *Şübühâtü Aristütalis ve İbn Sina ve Nakzuhâ* adlı bir eser yer almakta, muhtemelen müellifin bahsettiği eser mezkûr olan eserdir.

⁴⁵⁸ Abdurrahman Bedevi, *Eflatuniyyetü'l-muhdese inde'l-Arap*, "tasdır", s. 35.

⁴⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 486.

Ardından müellif, Proklus'un ruhanî üslubunun bilincinde olarak onu takip edenlerin ve Proklus'un bu konu hakkında yazdığı kitabını okuyanlar, onun yazma üslubunu bilenlerin Dehriyye'yi eleştirdikleri bazı kişilerin olduğunu söylemektedir.⁴⁶⁰ Aslında Şehristânî bu bilgiyi vererek, Proklus'un âlemin kadimliği fikrinin taraftarı olarak görülmesini, konuşma üslubundan kaynaklı olarak ulaşılmış bir düşünce olduğunu söylemektedir. Çünkü ilerleyen satırlarda onun kitabına atıflarda bulunarak, öz ve kabuk âlemi diye ikili bir anlayış çerçevesinde ve bu iki âlem arasındaki temastan ötürü onun baki olduğunu söylemektedir.

Şehristânî, filozofları anlatırken sık sık Allah'ın bilgisi konusuna değindiğini farklı bağlamlarda zikredilmişti. Yine o, Proklus'un bu konu hakkında görüşlerini, Tanrı'nın mevcûdâtın tümünü, bütünüyle bilebileceği görüşünde olduğunu söylemektedir. Bu konuda Aristo'ya muhalefet ettiğini de zikretmektedir.⁴⁶¹ Zira Aristo'ya göre Tanrı'nın ilminin küllîyata taalluk ettiğini, dolayısıyla tikelleri bilemeyeceği görüşünde olduğunu aktarmaktadır.⁴⁶² Aslında Şehristânî'nin, Proklus konusunda net bir fikri yoktur. Müellif onun âlemin kıdemi konusunu savunup savunmadığı bile açık olmamaktadır. Müellif onun bu konudaki görüşlerinin sebebinin muhataplarına karşı yazdığı üsluptan kaynaklı olduğunu söylemektedir.⁴⁶³

⁴⁶⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.486.

⁴⁶¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.488.

⁴⁶² Metafizik XII. kitabında Aristoteles, "tanrısal aklın mâhiyeti" bölümünde konunun bazı güçlükler içerdiğini bildirerek konuyu giriş yapmaktadır. Tanrı ya bir şeyi düşünendir ya da düşünmez. İkinci ihtimale mümkün görmeyip onun düşünür olduğunu, fakat onun bu düşüncesi başka bir ilkeye bağımlı ise töz gereği bil fiil değil basit bir kuvve olacağından en yüksek töz olmaz. Ardından Tanrı neyi düşünür sorusunu sormaktadır? Ya kendini ya da başka bir şeyi düşünmektedir. Eğer başka bir şeyi düşündüğünü varsaydığımızda ya sabit bir şeyi ya da değişen bir şeyi düşünmektedir. Değişen bir şeyin Tanrı'nın düşüncesinin nesnesi olamayacağı görüşüne ulaşan Aristo "en tanrısal ve en değerli olan şeyi düşünür (Tanrı) ve (onun) düşüncesinin konusu da değişmez. Çünkü bu, daha kötüye doğru bir değişme olacaktır ve böyle bir şeyin kendisi de zaten bir hareket olacaktır." Tanrı en iyi olduğu için kendisini bilir ve kötülüğe dair bilgisi yoktur. Böylelikle Tanrı sadece kendisini bilir, evreni ve insanın fiilleri gibi cüzzi şeyleri de bilemez. Şehristânî muhtemelen yaygın olarak Aristo'nun bu görüşte olduğunu varsayarak Proklus'un Tanrı'nın bilgisi konusunda ona muhalefet ettiğini yazmaktadır. (Bkz, Aristo, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, (Ege Üniversitesi Yayınları) Birinci Baskı, İstanbul, 1985, s. 519.)

⁴⁶³ Proklus'un âlemin kıdemi konusundaki görüşleri için bkz. Cemalettin Erdemci, "Proclus'un Âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1, Sy: 9, s. 153-170.

IV. KİNİK DİYOJEN

Modern felsefe kitaplarında Sokrates'e bağlı, felsefî okullardan Antisthenes ve Kynikler okulunun önemli bir filozofu olarak bahsedilen Sinoplu Diyojen (ديوجانس الكلبي/Diyucânis el-Kelbî) (i.ö. 412/440-323) hakkında Şehristânî, onun kimliğine dair herhangi bir bilgi vermemektedir.⁴⁶⁴ Sadece onun benimsemiş olduğu yaşam tarzının zâhîdâne olduğunu,⁴⁶⁵ felsefî görüşlerinin de kaderiyeye meyilli olduğunu söyleyerek, onu felâsifenin kaderiyyesine benzetmektedir.⁴⁶⁶

Müellif, Diyojen'i neden Aristo takipçisi olarak gördüğü konusuna bakıldığında *el-Milel*'de herhangi bir ilişki zikredilmemektedir. Ayrıca müellif, Aristocular gurubunda zikrettiği kişileri, Yunanlı Şeyh hariç, Aristo'nun talebesi, şârihi veya onun takipçileri olduğu özel bir ilişkiyi bilhassa vurgulamaktadır. Fakat Diyojen konusunda herhangi bir ilişkinin varlığına dair bir şey zikretmemektedir. Modern felsefe kitaplarında ise Diyojen'in düşüncesinin kaynakları olarak Antisthenes, Sokrat, Gorgias ve Eflâtun gibi kişiler zikredilirken, Aristo ile ilgili herhangi bir ilişki üzerinde durulmamaktadır.⁴⁶⁷ Dolayısıyla yazarın hangi saikle onu Aristo'nun takipçisi saydığı konusunda açık bir sebep görünmemektedir.

Hikmet antoloji kitaplarında Kelbi Diyojen'e çok fazla söz atfedilmektedir. Şehristânî de Diyojen'e ayırdığı bölümde -neredeyse tamamında- onun hikmetli sözlerini aktarmaktadır. Ancak Diyojen'in adıyla meşhur olan, İskender'e hitaben söylediği, *Gölge etme başka ihsan istemem* ve gündüz vakti elinde fenerle kalabalık arasında gezerken kendisine ne yapıyorsun diyenlere, *Bir insan arıyorum*, sözlerine yer vermemektedir.

⁴⁶⁴ *Muhtârü'l-hikem* yazarı, Diyojen hakkında onun Apollonialı olduğunu ve doğa üzerine konuşan bir filozof olduğunu yazmaktadır. Ayrıca onun muhtemelen Anaksimandros'un talebesi olduğunu da yazmaktadır. Diyojen Kelbi (Sinoplu Diyojen), kendisine Kelbi denilmesini konusunda da, *Doğruyu insanların yüzüne vurduğu ve kimseden çekinmediği için kendisine "köpek" denildiğini, "neden sana köpek diyorlar?" sorusu ile muhatap olunca da "Çünkü ben iyilere kuyruk salar, kötülere hırlarım" demişti.* Bir başka yerde ise "Çünkü ben yanlış yapanın yanlışını yüzüne vururum, onlara gerçek neyse onu söylerim" dediği için kendisine bu lakabın verildiğini aktarmaktadır. Ayrıca Mübeşşir, onun hikmetli sözlerinde muhatap olan İskender'in Aristo döneminde yaşayan Makedonyalı İskender olmadığı bilgisini de aktarmaktadır. Bkz. Mübeşşir b. Fatik, *Muhtârü'l-hikem*, s. 144-161.

⁴⁶⁵ Kelbi Diyojen hakkında benzer ifadeler için bkz. Ebû Süleyman Sicistânî, *Sivânü'l-hikme*, s. 169.

⁴⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 472.

⁴⁶⁷ Cafer Sadık Yaran, "Sinoplu Diyojen", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, c. 2. s. 157.

V. PLOTİNUS: eş-ŞEYHÜ'L-YÛNÂNÎ

Şehristânî *el-Milel*'de eş-Şeyhü'l-Yûnânî (الشيخ اليوناني) (i.s. 204-270) hakkında herhangi bir bilgi vermeksizin onu Aristotelesçi filozoflar arasında zikretmekte, ardından onun kinayeli sözleri ve hikmetli ifadelerini aktarmaya başlamaktadır.

Şehristânî öncesi kaynaklara bakıldığında eş-Şeyhü'l-Yûnânî nisbesinde, İbn Miskeveyh Diyojen'in talebesi olarak ondan bahsetmektedir. Ayrıca onun hikmetlerinin olduğunu ve onun bu hikmetlerini içeren bir kitabının mevcut olduğunu zikretmektedir. Benzer ifadeleri es-Sicistânî de tekrarlamakta ayrıca ona özel bir fasıl açarak sözlerini aktarmaktadır.⁴⁶⁸

Modern araştırmacılar yukarıdaki kaynaklarda ve özellikle de Şehristânî'nin verdiği bilgiler çerçevesinde eş-Şeyhü'l-Yûnânî'nin Plotinus olduğunu iddia etmişlerdir. Araplar tarafından Plotinus olarak bilinmese de İbnü'n-Nedîm, Filotinus (فلوطينس)⁴⁶⁹ olarak tabiatçı filozoflar arasında bir kişiyi zikretmektedir. Fakat bunun Plotinus olup olmadığını şüphelidir. eş-Şeyhü'l-Yûnânî'nin Plotinus olduğunu ilk defa Haarbrücker söylemiştir. Ardından gelen Renan, Dieterici ve Franz Rosenthal gibi araştırmacılar da Haarbrücker'le aynı görüşü paylaşmışlardır.⁴⁷⁰ Bu araştırmacılar Şehristânî ve onun kaynağı olan es-Sicistânî'nin zikrettiği metinler ile *Üsûlücyâ* arasında yaptıkları kıyaslamalardan ulaştıkları sonuçlar neticesinde bu yargıya varmışlardır.

Müellif, Plotinus'u Aristoteles'in takipçileri arasında neden zikrettiği konusuna değinmemiz önem arz etmektedir. Bu konuda Burhan Köroğlu şu ifadelere yer vermekte:

*“Plotinus ve taraflarında kendini gösteren Yunan rasyonalizmi, Numenius'un gnostisizmini ve meşriki teolojisini reddetmektedir. Dolayısıyla Şehristânî'nin Plotinus'u Aristoteles'in takipçileri arasında zikretmesi ne bir tesadüf eseri nede bir hataydı. Çünkü Plotinus Yunan rasyonalizimden hareketle doğu gnostisizmine karşı mücadele etmiş bir filozoftur.”*⁴⁷¹

⁴⁶⁸ Ebû Süleyman Sicistânî ve muhtemelen onun kaynağı olan İbn Miskeveyh, Kelbi Diyojen'i eş-Şeyhü'l-Yûnânî'nin talebesi olduğu bilgisini aktarmaktadırlar. Eğer eş-Şeyhü'l-Yûnânî'yi Plotinus olarak ele alırsak bu ifadeler sahil değildir. Çünkü günümüz bilgileri çerçevesinde Kelbi Diyojen i.ö. 412/440-323 yıllarında yaşamıştır, Plotinus ise i.s. 204-270 yılları arasında yaşamıştır. Dolayısıyla bunları hoca talebe ilişkisi olduğunu söylemek yanlıştır. Adı geçen iki müellifte eş-Şeyhü'l-Yûnânî'nin bir kitabının mevcut olduğunu söylemeleri onun en azından Arapçaya çevrilmiş bir kitabının olduğunu söylenebilir. (İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, s. 216, Ebû Süleyman es-Sicistânî, *Sivânü'l-hikme*, s. 169, 172-176.)

⁴⁶⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 315.

⁴⁷⁰ Burhan Köroğlu, *İslâm Kaynakları Işığında Yeniplatoncu Felsefe*, s. 126.

⁴⁷¹ Burhan Köroğlu, *İslâm Kaynakları Işığında Yeniplatoncu Felsefe*, s. 54.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere Koroğlu, Şehristânî'nin Plotinus'u Aristotelesçiler arasında zikretmesini onun rasyonalist bir düşünceye sahip olmasına bağlamaktadır. Fakat Şehristânî'nin Plotinus'u Aristo mensubu olarak zikretmesini onun akılcı tavrına bağlamak, müellifin en azından bu bilinçle onu Aristo'nun takipçisi olarak zikrettiğini söylemek güçtür. Şehristânî'nin kendisi buna dair açık bir ifadeyi kitabında yer vermemektedir. Dolayısıyla *el-Milel* yazarının hangi sebepten dolayı Plotinus'u Aristo'nun takipçisi olarak zikrettiği meselesi kapalı kalmaktadır.

Plotinus'un felsefesine dair bölümde Şehristânî, onun kinayeli sözlerine uygun olarak, ilk başta onun veciz bir sözünü aktarmakta ardından bunun felsefî boyutta hangi manaya geldiğini açıklamaktadır. Örneğin annen seni özlemiş, fakat fakir ve ne dediğini bilmiyor, baban ise genç, takdir edici, cömerttir. Bu sözden anne heyulayı temsil etmekte, baba ise sûrete karşılık gelmektedir. Bu sözlerin açıklayıcısı bizzat Şehristânî değildir, muhtemelen yararlandığı kaynaktan doğrudan aktarmıştır. Çünkü bir başka örnekte yine filozofun veciz bir sözün açıklamasında Ebû Süleyman Sicistânî'nin açıklamasına yer vermektedir.

VI. İSLÂM FİLOZOFLARI

Şehristânî, Müteahhirûn filozoflarının ve Aristo'nun son takipçileri⁴⁷² olarak İslâm filozoflarına (المُتَأَخَّرُونَ من فلاسفة الإسلام) yer vermektedir. İslâm filozoflarını Müteahhirûn'a eklemlenmiş bir grup olarak sunmakta, onları genel olarak felâsifenin kavramsal ve tarihsel bir devamlılığı içinde görmektedir. Daha önce filozof tasnifi başlığı altında onların acem (İslâm) filozofları oldukları konusuna değinilmişti.

Şehristânî *el-Milel*'de, İslâm filozofları grubu altında birçok isme yer vermektedir. Fakat bu isimler arasında hatalar bulunmaktadır. Şehristânî'nin yer verdiği

⁴⁷² *el-Milel* yazarının İslâm filozoflarını, Aristo'nun mutlak takipçileri olarak görmesi, modern dönemde İslâm felsefesini sadece Meşşâiler olarak gören anlayışa paralel olduğu söylenebilir. Modern dönemde birçok araştırmacı İslâm felsefesinin sadece Aristo kaynaklı olmadığını söylemiştir. Örneğin Cemil Saliba, *Min Eflatun İla İbn Sînâ* adlı eserin birinci muhadarasın da bu konuya açıklık getirmektedir. Kitabın adından anlaşılacağı üzere Saliba bu konuşmalarında özel olarak İbn Sînâ felsefesinin Platon'un etkilerini dikkat çekmekte ve genel olarak İslâm felsefesinin sadece Aristocu Meşşâî olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Cemil Saliba, *Min Eflatun İla İbn Sînâ: Muhadarat fi'l-felsefeti'l-Arabîyye*, Darü'l-Endelüs, Bayrut 1983, s. 20.

isimler üzerinden detaylı açıklamalar yapmadan genel olarak bu isimler zikredilecektir.

Müellif, herhangi bir kronolojik sıralamayı takip etmeden ilk olarak Ebû Yakup b. İshak el-Kindî'yi (ö. 252/866) saymaktadır. Herhangi bir ilişkinin varlığına değinmeksizin, günümüzde Kindî ekolü olarak bilinen, Ahmed b. Tayyip es-Serahsî (ö. 286/899), Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî (ö. 322/934) ve onun öğrencisi olan ve aynı zamanda dolaylı olarak Şehristânî'nin kaynakları arasında yer alan, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yusuf el-Âmirî'yi zikretmektedir. Şehristânî'nin yer verdiği bu isimler neredeyse Kindî okulunun bütün üyelerini -Ebû Ma'şer el-Belhî (ö. 272/886) hariç kapsamaktadır.

İslâm filozofları arasında zikrettiği ve günümüz açısından da İslâm dünyasında ortaya çıkan felsefi faaliyetin nasıl isimlendirileceğine dair önem arz eden, bazı Hristiyan filozofları ve Sâbiî inancına sahip olan birkaç âlimi de saymaktadır. İlk başta tarih bilincinden yoksun olarak, Batı kaynaklarında John Philoponus olarak geçen ve İslâm kaynaklarında da Yahyâ en-Nahvî (ö. VI. yüzyılın ikinci yarısı) olarak bilinen Hristiyan ilâhiyatçıyı yer vermektedir. Günümüz bilgilerine göre İslâm dini gelmeden önce Yahyâ en-Nahvî ölmüştü. Dolayısıyla müellif tarihsel bir hata yaparak ona İslâm filozofları arasında yer vermiştir. Müellifin zikrettiği başka bir Hristiyan âlim, birçok kaynakta mütercim ve hekim olarak bilinen, Huneyn b. İshak'tır (ö. 260/873). Mantıkçı ve felsefeci kimliği ile meşhur olan Hristiyan teolog Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Adî es-Saymerî'yi de (ö. 364/975) İslâm filozofları arasında saymaktadır. Son olarak hekim, filozof ve Hristiyan ilâhiyatçı Ebû'l-Ferec el-Müfessir'e (Ebû'l-Ferec Abdullah b. Et-Tayyib el-Bağdadî ö. 435/1044) yer vermektedir. Adı geçen Hristiyan âlimlerle birlikte Sâbiî dinine mensup olan Ebû Bekir Sâbit b. Kurre el-Harrânî'yi de (ö. 288/901) İslâm filozofları arasında anması gariptir.⁴⁷³

Müellif, İslâm filozofları arasında zikrettiği ilginç isimlerden bir başkası da Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'şer el-Makdisî'dir. Birçok kaynakta İhvân-ı Safâ'nın bir üyesi olarak anılan bu filozofu, müellif İhvân-ı Safâ'dan bahsetmeksizin yer vermektedir.

⁴⁷³ Asıl adı Ebû'l-Hasan Sâbit b. Kurre b. Zehrûn es-Sâbi el-Harrânî olan bu âlim matematik, astronomi, filozof ve mütercim olarak bilinen çok yönlü bir kişidir. Özellikle kadîm mirasın tercümelerinde ve İslâm matematiğine büyük katkısı olmuştur. (Ayrıntılı bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Sâbit b. Kurre", *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 353-356.)

Ebû Hayyan et-Tevhidî'nin (ö. 414/1023) kitaplarında adı geçen Ebû Temmâm Yusuf b. Muhammed en-Nisâburî, İsa b. Ali b İsa el-Vezir,⁴⁷⁴ Ebû Muhârib el-Kummî gibi âlimler de Şehristânî'nin İslâm filozofları arasına dahil ettiği kişilerdir.⁴⁷⁵ Ebû Hamid Ahmed b. Muhammed el-İsfezârî⁴⁷⁶ ile birlikte hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz Talha b. Muhammed en-Neseffî'yi de zikretmektedir.

Müellifin en önemli kaynaklarından *Sivânü'l-hikme* yazarı, Ebû Süleyman es-Siczî (Sicistânî) (ö. 391/1001) ile dolaylı olarak kaynağını oluşturan Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Miskeveyh'i (ö. 421/1030) de önemli İslâm filozofları arasında zikrettiği görülmektedir. *el-Milel* yazarının İslâm filozoflarına yer verdiği bu uzun listenin son iki filozofunu, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî (ö. 339/950) ve bu zümrenin allamesi olarak Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Sînâ (ö. 428/1037) ile bitirmektedir. Ancak Şehristânî'nin ğayruhum (غيرهم) ifadesine bakılırsa saydığı isimlerle birlikte zihninde başka filozofların da olduğu anlaşılmaktadır.

el-Milel'de İslâm filozofları olarak listelenen isimlerin günümüzde İslâm felsefe tarihi kitaplarında zikredilen isimlerle ortak olan filozoflar görülmektedir. Ancak Şehristânî'nin, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Razî (ö. 313/925), Ebû Hayyan et-Tevhidî (ö. 414/1023) gibi kişilere ve İhvân-ı Safâ⁴⁷⁷ kolektif bir biçimde felsefe yapan gruba yer vermemesi dikkat çekicidir.

el-Milel yazarı İslâm filozoflarının allamesi olarak, dönemin kabul ettiği gibi İbn Sînâ'yı (eş-Şeyhü'r-reîs) görmekte ve onun felsefesinin sistemli ve en derin düşünceye sahip olduğunu belirtmektedir.⁴⁷⁸ Ayrıca İbn Sînâ'nın Aristoteles'in görüşlerine taassup

⁴⁷⁴ Bu iki filozofun hayatı ve ilmi kişiliği hakkında bkz. Ebû Hayyan et-Tevhidî, *el-İmtâ ve'l-muânese*, thk. Ahmed Zeyn-Ahmed Emin, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1953, c. 1, s. 36, c. 2, s. 15. Aslında Şehristânî'nin İslâm filozofları arasında zikrettiği neredeyse bütün isimler, Tevhidî'nin farklı eserlerinde geçmektedir.

⁴⁷⁵ Ebû Hayyan et-Tevhidî, *el-Mukâbesât*, thk. Muhammed Tefik Hüseyin, Dâru'l-Âdâb, Beyrut 1989, s. 265.

⁴⁷⁶ Beyhakî bu kişi hakkında muttaki bir hakîm ve üstün bir filozof olduğunu, riyâzî ve aklî ilimlerde çeşitli tasniflerinin olduğunu ve birkaç veciz sözünü zikretmektedir. Fakat onun biyografisine dair herhangi bir bilgi vermemektedir. Bkz. Muhammed Beyhakî, *Târîhu hükemai'l-İslâm=Tetimmetu Sivânü'l-hikme*, thk. Memduh Hasan Muhammed, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 1996, s.96.

⁴⁷⁷ Hicrî IV. yüzyılda Basra'da ortaya çıkan, ansiklopedik risâleleriyle bilinen felsefe topluluğu.

⁴⁷⁸ Şehristânî, İbn Sînâ'yı felsefî bilgisinden dolayı methetmesi sadece *el-Milel* eserinde kalmamaktadır. O *Kitâbu'l-Musarâa*'da onun hakkında şu ifadelere yer vermekte; "*Hikmet ilimlerinde önde gelen ve felsefede zamanın âlimi olan kişinin Ebû Ali Hüseyin İbn Abdullah İbn Sînâ olduğu konusunda ittifak vardır. Hiç kimse bu konuda, ne kadar tetkik ederse etsin, hatta kendini harap etse bile, onun ulaştıklarına ulaşamaz ve yine hiç kimse bu konuda yarış atını koştursa bile, aynı seviyeye gelemez. Onlar, onun sözlerinin anlamına her kim vukuşiyet sağlar ve onun meramındaki gizli anlamlarını bilirse, o kişinin en yüksek pay alacağı ve en yüksek dereceye ulaşacağı konusunda ittifaka vardılar. Ret ve kabul bağlamında ona yapılacak itiraz, iptal ve çelişme bağlamında onun sözlerinin takibi ahmaklıktır. Çünkü*

derecesine bağılı olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ, Şehristânî için önemli bir kaynak durumundadır. Zira Aristoteles ve diğere bazı filozofların –Pythagoras, Eflâtun gibi- görüşlerini açıklarken kapalı yerleri izahta ondan alıntı yapmakta olduğunu kaynaklar bölümünde ifade edilmişti. Kendisi de onun düşüncelerini İbn Sînâ'nın kitaplarından özetleyip sunacağını söylemektedir. Bazı araştırmacılara göre, Şehristânî'nin kitap ismi vermeden istifade ettiği kaynak, İbn Sînâ'nın felsefenin temel konularını ihtiva eden *en-Necât* adlı eseridir.⁴⁷⁹ Şunu belirtmek gerekir ki, Şehristânî, İbn Sina felsefesini başarılı bir şekilde özetleyerek sunmaktadır.

Müellif, felâsife bölümünde zikrettiği filozoflara karşı iyi bir tavır sergilemesine rağmen İslâm filozoflarına karşı bazı pasajlarda hakir bir tavır takınmaktadır. Şehristânî İslâm filozoflarının bazı görüşlerde Eflâtun'un ve öncekilerin (Kadîm filozofları) görüşlerini benimsediklerini söylese de İslâm filozofları çoğu görüşlerinde Aristo'yu takip etmişlerdir. Yazar İslâm filozoflarının, hikmetin yedi sütunu olan filozofların görüş ve düşüncelerine doğrudan yer vermediklerini, onlara atıf yaptıkları zamanda da tezyif olarak değindiklerini belirtmektedir.⁴⁸⁰

Şehristânî, İslâm filozoflarını *el-Milel*'de yıkıcı şekilde eleştirmese de eleştirisini onlar için serdettiği cümlelerde kinayeli şekilde gerçekleştirmektedir.⁴⁸¹ Onların, mukallid olduğunu, Mütakaddimûn filozoflarını takip etmediklerini, onların görüşlerini zikretmeyi ihmal ettiklerini ve sadece atıflarla yetindiklerini, dolaylı olarak Mişkâtü'n-nübüvve'den uzaklaştıklarını ima etmektedir. Böylelikle denilebilir ki Şehristânî'nin *el-Milel*'de İslâm filozoflarına karşı menfi tavrının temelinde onların el-Hukemâu's-Seb'a'ya gereken önemi vermedikleri ve Aristo'nun sıkı takipçileri olması

bu altında barikatların bulunduğu, korumalar ve gözcüler tarafından kuşatılmış bir kapıdır." Bkz. Şehristânî, *Kitabu'l-Musaraa*, s. 3.

⁴⁷⁹ Şehristânî'nin *el-Milel*'de İslâm filozoflarını İbn Sînâ'nın *en-Necât* kitabına göre yazdığını söyleyenler için bkz. Muhammed Tancî, "Şehristânî", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul Milli Eğitim Basımevi, 1. Baskı, İstanbul 1970, c.11, s. 395, Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, Kitabevi Yay. İstanbul, 2003, s. 24-27. Ayrıca Câbirî Şehristânî'nin felsefeye karşı tutumunu sakın ve soğukkanlı bir kelâmcı olarak görmektedir. Şehristânî bu konuda herhangi bir kitap ismini zikretmemektedir. Müellif, İbn Sînâ'nın kitaplarından (من كتبه) ifadesiyle onun birkaç kitabından yararlandığını söylenebilir. Şehristânî İbn Sînâ'nın görüşlerini mantık, ilâhiyat ve tabiiyyat sırasına göre aktarırken, *en-Necât*'ta, bu konular mantık, tabiiyyat ve ilâhiyat sıralaması takip edilerek anlatılmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Macid Fahri, Dârü'l-Âfâkî'l-Cedide, 1985.

⁴⁸⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 287.

⁴⁸¹ Şehristânî *Kitabu'l-Musaraa*'da İbn Sînâ'nın bazı felsefi düşüncelerini, *Nihâetü'l-ikdâm* da ise genel olarak İslâm filozoflarını eleştirirken kullanmış olduğu felâsife kelimesiyle İslâm Filozoflarını muhatap almaktadır. *el-Milel*'de ise felâsife bölümünün dışında kullandığı "felâsife" teriminin karşılığı Yunan filozoflarıdır.

yatmaktadır. Bu bakış açısıyla meseleye bakıldığında Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdam* ve *Kitâbu'l-Musâraa* eserlerinde her ne kadar İslâm filozoflarını ve İbn Sînâ'yı eleştirmiş olsa da temelde Aristo felsefesini eleştirdiği söylemek mümkündür.



SONUÇ

İslâm düşünce geleneğinde, yazdığı *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eseriyle en önemli dinler ve mezhepler tarihçisi olarak ün yapan Şehristânî, aynı zamanda mühim bir Eş'arî kelâmcısı ve felsefe eleştirmenidir. O, hicrî altıncı asrın başlarında telif ettiği söz konusu eserinde, daha önce çok az işlenen felâsifeye özel bir bölümde yer vermiş, bu ameliyeyi alan dışından bir kimsenin gerçekleştirebileceği şekilde yerine getirmiştir.

Şehristânî, yaklaşık olarak bin beş yüz yıl ile ifade edilebilecek felsefi bir miras devralmıştır. Müslümanlar, kendilerinin tercüme hareketleriyle haberdar olduğu felsefe ve filozoflara dair bilgilere, çeşitli evrelerin müktesebatı, eklemeler yapılan ve tahriflere uğrayan eserlerden ulaşmıştı. Şehristânî, tevarüs ettiği bu eksik ve yanlışlarla dolu mirası, elinde herhangi bir kıtas olmadığı için bazı doktorinsel ve biyografik yanlışları tekrarlamıştır. Bununla birlikte ciddi bir ilmi çalışma ile telif ettiği *el-Milel*'in birinci bölümünde gösterdiği hassasiyeti, özel olarak felâsife kısmında sürdürdüğü de söylenemez. Müellifimizin ilm-i bâhiresi felsefe alanı olmaması ve herhangi bir felsefi geleneğe de bir tabiyetinin bulunmaması gibi nedenler de hata yapma olasılığını artırmıştır. Ayrıca, bir felsefe tarihçisinde var olması gereken felsefe tarihi bilinci yoksunluğu saikiyle aktardığı bilgilerin ciddi hatalar taşıyor olması kaçınılmaz olmuştur.

Şehristânî, kendisine has felsefe ve filozof anlayışı çerçevesinde *el-Milel*'de yer ayırdığı felâsifeyi ideolojik bir yaklaşımla sunmaktadır. Her şeyden evvel, onun felsefe algısı, reddedici ve bidat kabilinden bir tutum olmayıp, insanlığın ortak tecrübesi olarak şekillenmektedir. O, filozofların doktrinlerini entelektüel ve eleştirel bakış açısı, uyanık bir tarihçi psikolojisi, fenomenen çok anlamın dikkate alınması gerektiği şuuruyla yorumlamaktadır. *el-Milel*'in müellifi, felâsifenin kendilerine has ilimlerinin olduğu, akli metotla bilgiye ulaştıkları, bu bilgilerinin aslının bir yönüyle peygamberlik kaynağından geldiği görüşündedir. Kendi dönemine kadarki bütün felsefe tarihini, önce Kadîm ve Müteahhirûn şeklinde ikiye ayıran Şehristânî, sonra kendisi nezdinde felsefi otoritesi yüksek olan filozofların görüşlerinden tercihler yaparak aktarmaktadır. Bu yönüyle onun felsefe tarihçiliğinin, filozofları merkeze alan, onların felsefi düşüncelerini ve dünyayı anlamlandırma tasavvurlarını ortaya koyan bir çaba mâhiyetinde olduğu söylenebilir.

Müellifimiz, Kadîm dönemi filozofları arasında el-Hukemâu's-Seb'a'ya ve onlarla temelde aynı görüşleri paylaşan Usûl Filozofları'na yer vermektedir. *el-Milel*'in yazarı, Kadîm döneminden bazı filozofların arkhe anlayışlarını yani her şeyin kökeninin monist bir düşünce ile açıklama yaklaşımlarını, onların Tanrı fikirleriyle özdeşleştirmiş ve bu konuda yanılığa düşmüştür. Şehristânî'nin özellikle ilahiyat konuları merkezinde, yedi filozofun görüşlerine yer vermesi, bu görüşleri İslâm dini bağlamında yorumlaması, onların görüşlerinin kaynağının açıkça peygamberlik kandilinden olduğunu birçok kez söylemesi, bu dönemdeki filozoflara karşı tavrının müsbet olduğuna delalettir. Felsefe tarihi kitaplarında, Yunan filozoflarının çoğunun belli bir dini inanca sahip olduğundan bahsedilse de yaygın olarak tek bir yaratıcıya inandıkları söylenemez. Ancak yazarımız, hikmetin yedi sütununu olan filozofların tevhidî bir inanışta olduğu anlayışına mahal vermektedir. Çünkü o, filozofların felsefî görüşleri arasında ihtilafın olduğunu zikrediyor olsa da tevhit konusunda onların herhangi bir fikri ayrılığında söz etmemektedir. Eser boyunca hakim olan kelâmî terminolojinin bu bölümde de sürdürülmesi, müellifimizin kelâmcı yönünü ön plana çıkartmakta ve yedi filozofun birer teolog olarak görülmesine sebep teşkil etmiştir.

Şehristânî'ye göre Mütahhirun dönemi felsefesi tamamıyla Aristoteles'in felsefî anlayışının hegemonyası altındadır. O, Aristoculardan her ne kadar övücü sözlerle bahsetse de onları Aristo'nun mutlak mukallitleri oldukları için eleştirmektedir. Bu dönemdeki filozofların, Aristo başta olmak üzere, Kadîm'un görüşlerine temelde muhalefet ettiklerini, ancak hakikatin onların düşündüğü gibi olmadığını söylemektedir. Şehristânî *el-Milel*'de, benimsediği anlatının gereği olarak, onların felsefî doktrinlerini eleştirmese de genel olarak bir tenkitte bulunduğu aşikardır. Ancak o, daha sonra yazmış olduğu *Nihâyetü'l-ikdâm* ve *Musâra'atü'l-felâsife* adlı eserlerinde Mütahhirûn dönemi filozoflarına yönelik kendisinin yaptığı eleştirilere yer vermektedir. Bu konuda nazar-ı dikkatleri celbeden önemli bir husus da kitabın felâsife bölümünün satır aralarında Gazzâlî'nin filozofları eleştirdiği en önemli meselelerden olan âlemin ezeliyeti ve Tanrı'nın ilmi konularına sıklıkla yer vermiş olmasıdır.

Sonuç olarak, Şehristânî felâsifeyi her ne kadar kategorik olarak en-nihal bölümünde yer vermiş olsa da onları bu bölümde zikrettiği diğer gruplarla aynı kefeye

koyduğu söylenemez. O, filozoflardan bazılarının, görüşlerini Mişkâtü'n-nübüvve'den aldığını söylemiştir. Birçok filozoftan naklettiği hikmetli sözler de bu filozoflar ile söz konusu grubu eş değer vaziyette görmediğinin göstergesidir. Bununla birlikte o, bazen herhangi bir ayırım gözetmeksizin mutlak olarak filozofların nübüvveti inkâr ettiğini de söylemektedir. Bu nedenle el-Hukemâu's-Seb'a'yı ve özellikle de İslâm filozoflarını hangi bağlamda ele aldığı hususu açık değildir. Dolayısıyla Şehristânî'nin, felâsifenin konumu hakkında tenakuza düşecek ifadelere yer vermiş olması onlara karşı ne tür tavrı takındığı konusunda bir belirsizliğe neden olmaktadır. Ayrıca, felâsifenin felsefi görüşlerini bir bütünlük içinde aktarmaması, sıkça tekrara düşmesi, konuları sistemli bir şekilde işlememesi gibi hususlar da birer sorun olarak yer almaktadır.

el-Milel'in felsefe tarihi açısından önemi, eserin mutlak olarak orijinalliğinden çok, filozofları kapsamlı bir şekilde konu edinmiş olmasıdır. Eserin felâsife bölümünde, müellifimizin özel bir seçki ile geniş şekilde yer verdiği hikmetli sözler bu kitabın bir hikmet antolojisi telifi olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Bu özelliğinin yanı sıra eser, ağırlıklı olarak feylesofların doktrinlerinin ele alındığı, kelâmi-dini bir terminoloji ile sunulduğu, klasik dönemde Müslüman bir âlimin felsefe tarihi düşüncesini barındırmaktadır.

el-Milel'de Şehristânî'nin felsefe tarihçiliği söz konusu edildiğinde, onun mücerret bir nakilci olmadığı görülmektedir. Bu bağlamda müellifimiz, felsefeyi anlamaya ve açıklamaya çalışan, filozofların görüşlerini tenkit, tahlil ve takrip çerçevesinde değerlendiren, biyografik bir metot ile felsefe tarihi yazıcılığından ziyade felsefe tarihini doktrinsel bir yöntemle ortaya koyan bir tarihçi konumundadır. Şehristânî'nin gerçekleştirdiği bu faaliyet onu, çağımızın anlayışı ile bir felsefe tarihçisi olarak değerlendirme olanağı sunmakta mıdır? Araştırmamızın bizlere bu soruya müspet şekilde cevap verme olanağı tanımadığı yönündedir. Bununla birlik o felsefe ve filozofları kendine has anlama ve aktarma uslûbu ile felsefe tarihine dair önemli bilgiler aktaran bir âlimdir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdulhâdi Ebû Rîde, Muhammed, *İbrahim Seyyar en-Nazzâm ve Ârâühü'l-kelâmiyyeti'l-felsefiyye*, Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, Kahire 1946.

Abdülcebbar, Abdullah - Abdülmün'im Hafacî, Muhammed, *Kıssatü'l-edeb fi'l-Hicaz fi'l-asri'l-cahili*, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire 1980.

Abdürrazık, Mustafa, *Temhid li-tarihi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 1944.

Ahbel, Sara Rappe-Kamtekar, Rachana, *A Companion To Socrates* (içinde), "Socrates in Arabic Philosophy" Ilai Alon, Blackwell Publishing 2006.

Akkanat, Hasan, "İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi" *Dini Araştırmalar*, s. 195-234, c. 11, Sy: 31, 2008.

Alper, Ömer Mahir "Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefi Hesaplaşmaya" *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, s. 9-36, Sy: 5 (1 Ocak-Nisan), 2008.

....., *İbn Sînâ*, İsam Yayınları, İstanbul 2014.

Altaş, Eşref, "Fî Zuhûri'l-Felsefe: İslâm'ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü'n-Nübüvve Teorisi", *İÜİFD*, s. 7-56, Sy: 31, 2014.

....., "Hikemiyât Literatürü ve Ahlâk", *İslam Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker-Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Basım, Ankara 2016.

Altheim, Franz - Stiel, Ruth "New Fragments of Greek Philosophers: Empedocles, Democritus, Theophrastus in Arabic Translation", *Islamic Philosophy*, ed.

Fuat Sezgin, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, c. 110, 2000.

el-Âmirî, Ebü'l-Hasan, *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed*, çev. Yakup Kara, Ed. İlhan Kutluer, TYKEB Yayınları, İstanbul 2013.

Angehrn, Emil, “On the Meaning of the History of Philosophy”, eds. Hartung, Gerald-Pluder, Valentin, *From Hegel to Windelband (Historiography of Philosophy in the 19th Century)*, De Gruyter, 2015.

Aristo, *el-Asarü'l-ulviyye li-Aristotalis=The Arabic version of Aristotle's Meteorology*, Casimir Petraitis, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1967.

....., *et-Tabia*, thk. Abdurrahman Bedevi, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmme li'l-Kitâb, Kahire 1984.

....., *Fi'n-Nefs*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Vekaletü'l-Matbuat: Darü'l-Kalem, Beyrut 1980.

....., *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.

Arslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.

Atay, Hüseyin, *Fârâbî'nin Üç Eseri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.

Austryn Wolfson, Harry, *The Philosophy Of The Kalam*, Harvard University Press Cambridge, England Massachusetts and London 1976.

Avcı, Casim, “Medâin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXVIII, s. 289-290.

....., “Rum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXV, s. 222-225.

Aydın, Mustafa, *Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Aristoteles Felsefesi ve Kaynakları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1994.

Aydınlı, Yaşar, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”, ed. M.Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, İsam Yayınları, İstanbul 2014.

....., *Fârâbî*, İsam Yayınları, İstanbul 2008.

Bakar, Osman, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.

Bayraktar, Mehmet, “İbn Miskeveyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XX, s. 201-208.

....., Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.

Bedevi, Abdurrahman, *Eflatun fi'l-İslâm*, Darü'l-Endelüs, Beyrut 1982.

....., *el-Eflatuniyyetü'l-muhdes inde'l-Arab*, Vekaletü'l-Matbuuat, Kuveyt 1977.

....., *Şüruhu al Aristo mefkude fi'l-Yunaniyye ve resail uhra*, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1971.

Bernal, Martin, *Kara Atena Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi*, çev. Özcan Buze, Kaynak Yayınları, Dördüncü Basım, Ankara 2016.

Beyhakî, Muhammed, *Târîhu hükemai'l-İslâm=Tetimmetu Sıvani'l-hikme*, thk. Memduh Hasan Muhammed, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 1996.

el-Bîrûnî, *Tahkîku Mâ li'l-Hind*, çev. Kıvameddin Burslan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015.

Bulğen, Mehmet, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul 2001.

....., *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, Kitabevi Yay. İstanbul 2003.

Calder, Norman, “The Barahima: Literary Construct and Historical Reality”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 57, no. 1, In Honour of J. E. Wansbrough 1994.

el-Cahız, *el-Muhtâr Fi ’reddi alê’n Nasârâ (Hirisryanlığa Reddiye)* çev. Osman Cilacı, Tekin Kitapevi, Konya 1992.

Cenabi, Misem, *İlmü’l-milel ve’n-Nihal*, Müessesutu İbal, Nicosia (Lefkoşa) 1994.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a*, Say Yayınları, İstanbul 2014.

Chase, Michael, “Shahrastani on Proclus”, Ed. David D. Butorac and Danielle A. Layne, *Proclus and His Legacy*, s. 323-335.

Çağrı, Esra, “Doksografi”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Babil Yayıncılık, c. 4, Ankara 2006.

Çağrı, Mustafa, “Hevâ” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XVII, s. 274-276.

Çelebi, Kâtip, *Keşfü’z-Zunûn*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014.

Çurak, Halil, *Abdülkerîm Şehristânî’nin Kelâmî Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas 2017.

Ebû Bekir er-Razî, *Kitâbu’s-Sîreti’l-felsefiyye*, Felsefe Risâleleri (içinde), trc. Mahmut Kaya, TYKBE Yayınları, İstanbul 2016.

Ebû Sa‘de, M. Hüseyinî, *eş-Şehristânî ve menhecühü'n-nakdi: dirâse mukârene me‘a ârâi'l-felâsife ve'l-mütekellim'in*, Müessesetü'l-Câmi‘iyye, Beyrut 2002.

Ebû Usaybia, *Uyunul enba fi tabakatul etibba*, thk. ve dirase: Amir en-Neccar, el-Hey‘etü'l-Mısriyyetü'l Amme Li'l-Kitâb, Kahire 2001.

el-Endelüsî, Sâid, *Tabakâtü'l Ümem Milletlerin Bilim Tarihi*, çev. Recep Şeşen, TYKEB Yayınları, İstanbul 2014.

Emin, Ahmet-Necib Mahmud, Zekeriyya, *Kıssatü'l-Felsefeti'l-Yunaniyye*, Mektebetü Dârü'l-Kitâb'l-Mısriyye, Kahire 1935.

Erdemci, Cemalettin, “Proclus’un Âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 153-170, Sy: 9, 2006/1.

Erdoğan, İsmail, “Felsefenin Menşei İle İlgili Görüşler”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 59-74, Sy: 8, 2003.

Ernst von Aster, *Ernst Von Aster’in Ders Notları Felsefe Tarihi İlk Çağ ve Orta Çağ*, Derleyen: Vural Okur, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2015.

Fahri, Macit, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

....., *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987.

....., *Metafiziğin Konusu: Aristoteles ve İbn Sînâ*, çev. Ömer Mahir Alper, İstanbul Üniversitesi İlahiyata Fakültesi, s. 195-206, Sy: 4, 2001.

Fârâbî, *Risâltü't-Tenbih ala sebili's-saade*, thk. Sehban Halifat, el-Câmiatü'l-Ürdünniyye, Amman 1987.

Fâtik, Mübeşşir İbn, *Muhtâru'l-Hikem*, çev. Osman Güman, ed. Abdulkadir Coşkun, TYEKB Yayınları, İstanbul 2013.

Fazlıoğlu, İhsan, “Sâbit b. Kurre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXV, s. 353-356.

Fazlurrahman, *Prophecy in İslâm: Philosophy and Orthodoxy*, George Allen & Unwin Ltd, London 1958.

Filiz, Şahin, “Tarih Felsefesi Açısından İslâm Felsefesi Tarihi ve Müntehap Sivanu’l-Hikme”, *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, s. 43-75, Sy: 2, 2006.

Forster, Michael, “Does Western Philosophy Have Non-Western Roots?”, *From Hegel to Windelband: Historiography of Philosophy in the 19th Century*, ed. Gerald Hartung, Valentin Pluder.

G. Skirbekk-N.Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul 2013.

el-Gazzâlî, *el-Munkız Mine’d-Dalâl*, trc. Abdurrezak Tek, Emin Yayınları, Bursa 2015.

....., trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğu, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Gilson, Etienne, *Orta Çağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, Açılım Kitap, İstanbul 2005.

Griffel, Frank, “İsmâ‘îlîte Critique of Ibn Sinâ al-Shahrastânî’s Wrestling Match with the Philosophers”, *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, ed. Khaled el-Rouayeb-Sabine Schmidtke, Oxford University Press, 2017.

....., “On the Character, Content, and Authorship of İtmâm Tatimmat Siwân al-hikma and the Identity of the Author of Muntakhab Siwân al-hikma”, *American Oriental Society*, vol. 133, no. 1, (January-March 2013)

Guthrie, W.K.C, *Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. E Akça, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011.

Goodman, Lenn E., “İbn Meserre”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, Açılımkitap, İstanbul 2007.

Hançerlioğlu, Orhan, “Plutarkhos”, *Felsefe Ansiklopedisi, (Düşünürler Bölümü)*, Remzi Kitapevi Yayınları, c. 2, İstanbul 1985.

Harman, Ömer Faruk, *Dinler Tarihi Açısından Şehristânî ve el-Milel ve 'n-Nihal*, Öğretim Üyeliği Tezi (Yayınlanmamış).

Hartung, Gerald, “Philosophical Historiography in the 19th century: A Provisional Typology”, eds. Hartung, Gerald-Pluder, Valentin, *From Hegel to Windelband (Historiography of Philosophy in the 19th Century)*, De Gruyter, 2015.

Hartung, Gerald-Pluder, Valentin, *From Hegel to Windelband (Historiography of Philosophy in the 19th Century)*, De Gruyter, 2015.

Izdepska, Anna , “The Pythagorean Metaphysics of Numbers in the Works of the Ikhwân al-Safâ’ and Shahrastânî”, *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, ed. Almut-Barbara Ranger-Alessandro Stavru, Otto Harrassowitz GmbH & Co. Kg, Wiesbaden 2016.

İbn Cülcül, *Tabakatü'l-etibba ve'l-hükema*, thk. Fuad Seyyid, Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, Beyrut 1985.

İbn Hindu, Ebü'l-Ferec, *el-Kelimü'r-ruhaniyye fi hikemi'l Yunaniyye*, nşr. Mustafa Kabbani, Matbaatü't-Terakki, Kahire 1900.

İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, thk. Abdurrahman Bedevi, İntişarat-ı Danişgah-ı Tahran, Tahran h. 1358.

İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi=Tefsiru mâ-ba'de't-tabîa*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.

İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Macid Fahri, Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut 1985.

....., *en-Nefs min Kitabi's-Şifa*, thk. Hasan Hasanzâde Âmülî, Müessesesi i Bustân-ı Kitâb, Kum h. 1395.

....., *Kitâbu's-Şifâ Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2013.

....., *Kitâbü's-Şifa:II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.

....., *Şerhu Kitâbi Harfi'l-lam*, Abdurrahman Bedevi, *Aristo inde'l-Arab* (içinde), Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1974.

....., *Tefsîru kitâbi esûlûcya (Aristoteles İnde'l-arap içinde)* nşr: Abdurrahman Bedevi, Vekâletü'l-matbûat, Kuveyt 1977.

İbnü'n-Nedim, Ebü'l Ferec Muhamed b. İshak, *el-Fihrist*, thk: Rıza Teceddüd ' . Baskı. Marvi Offsett. Tahran 1971.

İbnü'l-Kıftî, *Tarihü'l-hükema*, thk. Abdulmecid Diyab, Mektebetü İbn Kuteybe, Kuveyt 2001.

el-İsfahani, Râğıp, *Müfredât*, çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007.

İshak, Huneyn b., *Nevâdirü'l-Felâsife*, thk. Abdurrahman Bedevi, Dâr ve Mektebet'ü-byblion, Cubeyl 2014.

İsmail, Semir, “Mevkiu ve ehemmiyetü'l-felsefe inde müerrihi'l-firaki'l-İslâmiyye”, *Mecelletü Dırasat Tarihiyye*, Dimeşk 2002.

J. Blumenthal, Henry “Themistius: te last Peripatetic commentator on Aristotle,” *Aristotle transformed the ancient commentators and their influence* ed. Richard Sorabji, s. 119-129. Second editions.

Jaeger, Werner, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, trc. Ayşe Ayas, İthaki Yayınlar, İstanbul 2012.

Jones, W.T. *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hüner, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2006.

Karaman, Ramazan, “Bir İslâm İlimleri Klasığı Olarak eş-Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Üzerine Düşünceler” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 61-74, c.7, 2008/2.

Karlığa, Bekir, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, Basılmamış Doktora Tezi, 1979.

Kaya, Mahmut, “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XII, s. 145-162.

....., “Sicistânî, Ebû Süleyman” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXVII, s. 141-144.

....., *Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

....., *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983.

Kholeif, Fathalla, *A study on Fakhr al-Din el-er-Râzî and his Controversies in Transoxina=Münazaratu Fahriddin er-Râzî fî Biladi Maverâ'nnehr*, Darü'l-Meşrik, Beyrut 1986.

Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları, (Ashabu'l-hadise göre Allah'ın sıfatları meselesi)*, Otto Yayınları, Birinci Baskı, Ankara 2011.

Kindî, *Kitâb fî'l-Felsefeti'l-Ula*, Kindî Felsefî Risâleler (içinde), trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

....., *Risâle fî'l- İbâne 'an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ ve ta'tihî li'llâhi Teâlâ*, Kindî Felsefî Risâleler (içinde), trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Kingsley, Peter, “From Pythagoras to the Turba Philosophorum: Egypt and Pythagorean Tradition”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, The Warburg Institutes, vol. 57 (1994).

Kitabı Mukaddes, “Tekvin Bölümü”, Kitabı Mukaddes Şirketi, 489, İstiklal Caddesi, İstanbul 1972.

Kohlschitter, Silke, “Parmenides and Empedocles in Porphyry’s History of Philosophy”, *Hermathene*, Trinity College Dublin, no. 150 (Summer 1991)

Koroğlu, Burhan, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Eflâtuncu Felsefe*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2004.

Kutluer, İlhan, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XVII, s. 503-511.

....., *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989.

....., *İslâmın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

Kuzgun, Şaban, “Şehristânî’nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserler ve el-Milel ve’n-Nihal isimli eserinin Dinler Tarihi ile ilgili Bölümlerin Tercümesi”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 179-208, c. 2, 1985.

Laertius, Diogenes, *Lives of Eminent Philosophers*, trc: R. Hicks, Harvard University Press, London 2006.

Liberia, Alain de, *Orta Çağ Felsefesi*, çev. A. meral, Litera Yayıncılık, İstanbul 2015.

M. Wasserstrom, Steven, “Islamic History of Religions”, *History of Religions*, Chicago 1988, Sy: 27/4.

Macdonald Cornford, Francis, *From Religion to Philosophy: A study in the Origins of Western Speculation*, Harper Torchbook, London 1957

Medkur, İbrahim, *Fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye Menhec ve Tatbıkuh*, Dârü'l-Maârif, Kahire 1983.

Muhammed eş-Şirazî, Sadruddîn, *el-Hikmetü'l-müte'aliye fi'l-esfari'l akliyyeti'l-erba'a*, thk. Rızâ Lütfî, Menşuratu Mustafevi, Kum h.1386.

Nedvi, Seyit Süleyman, “Muslims and Greek Schools of Philosophy” *Islamic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, c. 95, 2000.

en-Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.

Olguner, Fahrettin, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflatun'un Timaios'u*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Konya 1990.

....., *Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Platon*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989.

Oskar Kristeller, Paul, “Philosophy and its Historiography”, *The Journal of Philosophy*, vol. 82, no. 11.

Öçal, Şamil, “Felsefe-Kelâm İlişkisi”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2012.

....., “Plato'nun Timaios Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, s. 65-83, Sy: 7/1, 2017.

Öz, Mustafa, *Başlangıcından Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ensar Neşriyat, Birinci Basım, İstanbul 2011.

Öztürk, Mustafa, “Zülkarneyn” , *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XLIV s. 564-567.

P. Lamprecht, Sterling, "Historiography of Philosophy", *The Journal of Philosophy*, vol. 36, no. 17, 1939.

Platon, *Phaidon ve Menon*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, 2. Basım, İstanbul 2011.

....., *Diyaloglar*, çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kitapevi, İstanbul 1986.

....., *Timaios*, çev. Erol Günay, Maarif Matbaası, 1943.

....., *Yasalar, (I. –XII. Kitaplar)*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1994.

Plutarkhos, *Hayatlar (Perikles-Fabius Maximus)*, çev. Oliver Davies, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1945.

R. Adrados, Francisco, "Indian and Greek Philosophy," *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. 58/59, Diamond Jubilee Volume 1977-78.

Rainer Mann, Wolfgang, "The Origins of the Modern Historiography of Ancient Philosophy", *History and Theory*, Wiley for Wesleyan University, vol. 35, no. 2 (May, 1996).

Rorty, Richard, "The Historiography of Philosophy: Four Genres", *Philosophy in History Essays on the Historiography of philosophy*, ed. Quentin Skinner, J.B. Schneewind, Richard Rorty, Cambridge University Press 1984.

Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınevi, Birinci Baskı, İstanbul 2011.

Russell, Bernart, *Batı Felsefesi Tarihi İlk Çağ*, çev. M. Sencer, Say Yayınları, İstanbul 1994.

Sadık Yaran, Cafer, "Sinoplu Diyojen", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yayınları, c. 2, İstanbul 2015.

Saliba, Cemil, *Min Eflatun ila İbn Sînâ: Muhadarat fi 'l-felsefeti 'l-Arabiyye*, Darü'l-Endelüs, Bayrut 1983.

Sarıtaş, Kamil, *İskender Afrodisi ve Metafiziği*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2010.

Scholtz, Gunter, "From Philosophical Historiography to Historical Philosophy", eds. Hartung, Gerald-Pluder, Valentin, *From Hegel to Windelband (Historiography of Philosophy in the 19th Century)*, De Gruyter, 2015.

Sicistânî, Ebû Süleyman, (*Müntehabu*) *Sıvanü'l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevi, Dâr Byblion, Paris 2004.

Süheybani, Muhammed b. Nasır b. Salih, *Menhecü'ş-Şehristânî fi Kitabihî'l-Milel ve'n-Nihal*, Darü'l-Vatan, h. 1417.

es-Sühreverdî, Şihâbüddin, *Hikmetü'l-İşrâk*, çev. Eyüp Bekir Yazıcı, TYKEB Yayınları, İstanbul 2015.

eş-Şehrezûrî, Şemsüddîn, *Nüzhetü'l-Ervâh (Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri)*, çev. Eşref Altaş, TYEKB Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 2015.

Şehristânî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi "el-Milel ve'n-Nihal"*, Çev. Muharrem Tan, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2006.

....., *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Dârü'l-Kitap İlimiyye, Beyrut 1990.

....., *Kitabu'l Musaraa*, çev. Aygün Akyol, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010.

....., *Milel ve'n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi)*, trc. Mustafa Öz, Yayına Hazırlayan, Mehmet Dalkılıç, Litera Yayıncılık, İstanbul 2011.

....., *Nihâyetü'l- ikdâm*, thk. Alfred Guillaume, Oxford University, London 1934.

....., *Tefsirü'ş-Şehristânî=Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhul'l-ebrar*, thk. Muhammed Ali Azerşeb, Merkezü'l-Buhus ve'd-Dirasat li't-Türasi'l-Mahtut, Tahran 2008.

....., *el-Milel ve'n-Nihal*, thk, William Cureton, Leipzig: Otto Harrassowitz 1923.

....., *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdulazîz Mehammed Vekil, Müessesetü'l-Halebi, Kahire 1968.

....., *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî, Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire 1961.

Şenel, Cahid, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2012.

Şeşen, Ramazan, *Harran Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.

T.J de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara 1960.

Tancî, Muhammed, “Şehristânî”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970.

et-Tevhidî, Ebû Hayyan, *el-İmtâ ve'l-muânese*, thk. Ahmed Zeyn-Ahmed Emin, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1953.

....., thk. Muhammed Tefvîk Hüseyin, Dâru'l-Âdâb, Beyrut 1989.

Theophrastos, *Karaterler*, çev. Candan Şentuna, Dost Kitapevi, Ankara 1998.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.

Türer, Celal, “Porphyrios” *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yayınları, c. 2, s. 507-520, İstanbul 2015.

Uysal, Enver, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1998.

Üçer, İbrahim Halil, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, *İslâm Felsefesi*, ed. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, İstanbul 2014.

Üsûlûcyâ (Aristoteles’in Teolojisi), İnceleme- Çeviri, Cahid Şenel, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2017.

Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, çev. Orhan Saadeddin, Günümüzün Diline Aktaran. Yüksel Kanar, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.

Wakelnig, Eivra, “The Other Arabic Version of Proclus’ De Aeternitate mundi. The Surviving First Eight Arguments”, *Oriens*, vol. 40. no. 1, 2012.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi Felsefe, Metafizik ve Bilim*, çev. H.V. Eralp, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2014.

Yaman, Hikmet, “Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslâm Felsefe Tarihinin Mâhiyeti ve Dini Muhtevası Üzerine, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 195-212, c. 51, 2010.

....., *Prophetic Niche in the Vituous City The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought*, BRILL, Leiden-Boston 2011.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Kumûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, XXVI. s. 552.

Zeller, Eduard, *Grek Felsefe Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2017.

EK: Şehristânî'nin *Felâsife* Bölümünde Yer Verdiği İsimler

Şehristânî, söz konusu bölümde meşhur filozofların isimlerinin yanı sıra onların hocalarının, öğrencilerinin ve daha başka bilgelerin isimlerine de yer vermiştir.

Aşağıdaki tabloda Arap olmayan kişilerin isimlerinin karşılığı olduğu durumlarda, Yunanca, İngilizce, Arapça ve Türkçe dillerindeki yazılışları ile birlikte listesi verilecektir. Arapça isimler ise tablonun peşinde sıralanacaktır.

Şehristânî'nin zikrettiği bazı isimleri Yunanca ve İngilizce kaynaklardan tespit edemediğimiz için karşılığını boş bıraktık ve “?” simgesi ile bunları belirttik.

Şehristânî'nin ismini zikrettiği ancak meşhur olmayan kişiler hakkında, onun nitelermeleri çerçevesinde parantez içinde kısa bilgiler verdik.

Arapça imlâlarda *el-Milel* neşirleri arasında bir farklılık görüldüğünde bu farklılıklar söz konusu neşirlerin rumuzları ile belirtilmiştir. Bu bağlamda “Kîlânî” neşri için “ك”, “Vekil” neşri için “و” rumuzunu kullandık. Çalışmada esas aldığımız “Ahmed Fehmi Muhammed” neşri için herhangi bir rumuz kullanmadık. Türkçe imlâlarda ise yaygın kullanımı dikkate aldık.⁴⁸²

	Yunanca	İngilizce	Arapça	Türkçe
1.	Θαλής	Thales	تاليس	Thales
2.	Ἀναξίμενης	Anaximenes	انكسمان أنكسيمانس (ك-و)	Anaksimenes
3.	Ἀναξαγόρας	Anaxagoras	انكساغورس	Anaksagoras
4.	Ἐμπεδοκλής	Empedocles	انبادوقليس انبادوقليسك (ك-و)	Empedokles
5.	Δημόκριτος	Democritus	ديمقراطيس ديمقريطيس	Demokritos
6.	?	?	ديمقراطيس وشيعته ديمقريطيس وشيعته (ك)	Demokritos ve Taraftarları
7.	Πυθαγόρας	Pythagoras	فيثاغورس	Pythagoras/Pisagor
8.	Φιλόνικος	?	مرزنوش (فلنكس)	Filonikos (Pythagoras'ın İran'a giden öğrencisi)

⁴⁸² Bu tablonun hazırlanmasında yardımda ve öneride bulunan Hümeýra Özturan'a teşekkür ediyorum.

9.	Καλανός	Kalanos	قلانوس	Kâlânûs (Pythagoras'ın Hindistan'a giden öğrencisi)
10.	Ίππασος	Hippasos	أباسيس	Hippasos (Pythagoras'ın görüşlerini benimseyen bir filozof)
11.	Χορονος	Khoronos	خرينوس	Khoronos (Pythagoras'ın görüşlerinden bazılarını benimseyen bir filozof)
12.	Ήρακλειτος	Heraclitus	هرقل الحكيم	Herakleitos
13.	Γοργίας	Gorgias	جرجيس	Gorgias
14.	Σωκράτης	Socrates	سقراط	Sokrat/Sokrates
15.	Άρκεσιλαος	Arcesilaus	ارسالوس	Arsâlâos (Sokrates'in felsefe öğrendiği hocalarından biri)
16.	?	?	أزخانس أرسجانس(و-ك)	Ezhânîs (Şehristânî'nin Sokrates'in öğrencilerinden biri olarak zikrettiği kişi)
17.	Ξενοφάνης	Xenophon	اكسنوفانس	Ksenofanes
18.	Πλάτων	Plato	أفلاطون الإلهي	Eflâtun/Platon
19.	Άθηναίος ξένος	Athenian Stranger	غريب أثينية	Atina'nın Yabancısı (Eflâtun'nun ders aldığı hocalardan biri)
20.	Έλεάτης ξένος	Eleatic Stranger	غريب الناطس	Elea'nın Yabancı (Eflâtun'nun ders aldığı hocalardan biri)
21.	Κρατύλος	Cratylus	أقرطيلوس أقراطيلوس (ك-و)	Kratylus (Eflâtun'un gençliğinde sık sık yanına gittiği ve ondan Herakleitos'a dair rivayetler naklettiği kişi)
22.	Τίμαιος	Timaeus	طيماوس	Timaios (Şehristânî'nin bu isimde hem Eflâtun'un hocası hem de öğrencisi olarak iki farklı kişiden bahsetmektedir)
23.	Οιφιλόσοφοι της Ακαδημίας	Philosophers of Academy	فلاسفة أكادمية فلاسفة أكادمية (ك)	Akademia Filozofları
24.	Άριστοτέλης	Aristotle	أرسطوطاليس	Aristo/Aristoteles

25.	Θεόφραστος	Theophrastus	ثاوفرستيس	Theophrastus (Eflâton ve Aristo'nun öğrencisi aynı zamanda Aristo'nun bizzat kendi yerine halef olarak belirlediği filozof)
26.	Ἀλέξανδρος ὁ Μακεδόνas	Alexander of Macedon	الإسكندر الرومي	İskender er-Rumî
27.	Πολέμων	Polemon	بليموس	Polemon (İskender er-Rumî'nin ölümünden sonra yas tutan hakîmlerden biri)
28.	?	?	سيلاطوس ميلاطوس (ك-و)	Milatus ? Mîlâtûs (İskender er-Rumî'nin ölümünden sonra yas tutan hakîmlerden biri)
29.	?	?	أفلاطن الثاني	İkinci Eflatun (İskender er-Rumî'nin ölümünden sonra yas tutan hakîm bir kimse)
30.	?	?	فوطس	Fotus (Photas) (İskender er-Rumî'nin ölümünden sonra yas tutan hakîmlerden biri)
31.	?	?	مطور مسطورس (ك-و)	Mestorus (Mestur) (İskender er-Rumî'nin ölümünden sonra yas tutan hakîmlerden biri)
32.	?	?	سوس	Sous (İskender er-Rumî'nin ölümünden sonra yas tutan hakîmlerden biri)
33.	?	?	أطوسايس الكلبى	Kelbî Atusâyis (Şehristânî İskender er-Rumî ile geçen bir diyalogunu aktardığı kişi)
34.	Θέων	Theon	ثاون	Theon Aynı isimde iki farklı kişi (İskender er-Rumî'nin ölümünden sonra yas tutan hakîmlerden biri, Themistius'un nakilde bulunduğu kişilerden biri)
35.	Θεμιστιος	Themistius	ثامسطيوس	Themistius
36.	Ἐπικούρος	Epicurus	أبيقورس	Epikür/Epiküros
37.	Οι Στωικοί φιλόσοφοι	Stoics	أهل المظال	Stoacı filozoflar
38.	Χρύσιππος	Chrysippus	خرسيوس	Hırsippos (Stoacı felsefe ekolünü benimseyen bir filozof)

39.	Ζηνων ὁ Κιτιεύς/ Ζηνων	Zeno of Citium	زينون الأكبر الشاعر زينون زينون	Zênôn (Kıbrıslı), Büyük Zênôn, Küçük Zênôn ve Şair Zênôn. <i>Şehristânî el-Milel'de üç farklı Zênôn'dan bahsetmektedir. Bunlardan biri Küçük Zênôn(İskender er-Rumî'nin ölümünden sonra yas tutan hakîm birkimse), Şair Zênôn Pythagoras'ın bazı konularda görüşlerini benimseyen bir filozof)</i>
40.	Διογένης ο Κυνικός	Diogenes the Cynic	ديوجانس الكلبي	Kinik Diyojen/Diyogenês
41.	Παρμενίδης	Parmenides	برميندس الأصغر برميندس الأصغر (ك)	(Küçük) Parmenides
42.	Πλούταρχος	Plutarch	فلوطرخس فلوطرخيس (ك-و)	Plutarkhos
43.	Αλεξάνδρος ὁ Αφροδίσιευσ	Alexander of Aphrodisias	الإسكندر الافروديسى	İskender Afrodisî
44.	Προκλος	Proclus	برقليس برقلس(و-ك) فورقلس(ك)	Proklos
45.	Πλωτίνος	Plotinus	الشيخ اليوناني	eş-Şeyhü'l-Yûnânî/Plôtinos
46.	Πορφύριος	Porphyry	فرفور يوس فرفر يوس (و)	Porfiriyus
47.	Ἑρμής	Hermes	هرمس تيرس(ك)	Hermes
48.	Ὅμηρος	Homer	أوميروس الشاعر	Homeros
49.	Σόλων	Solon	سولون الشاعر	Solôn
50.	Πτολεμαίος	Ptolemy	بطليموس بطلمیوس(و-ك)	Batlamyus
51.	Εὐκλείδης	Euclides	أوقليدس	Öklid
52.	Ἱπποκράτης	Hippocrates	أبقراط بقراط(و-ك)	Hipokrat
53.	?	?	عاذيمون القادميون(و-ك)	Gazîmon/Elkâdimûn ? <i>(Bu isimde bir düşünüre dair herhangi bir bilgi bulunamadı)</i>

Arapça İsimler

54.	Ahmed b. Tayyib es-Serahsî
55.	Ali b. İsa el-Vezir
56.	Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Miskeveyh
57.	Ebu Bekir Sâbit b. Kurre el-Harranî
58.	Ebu Hamid Ahmed b. Muhammed el-İsfezârî
59.	Ebu Muhârib Hasan b. Sehl b. Muhârib el-Kummî
60.	Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân el-Fârâbî
61.	Ebu Süleyman es-Siczî (Sicistânî)
62.	Ebu Süleyman Muhammed b. Ma‘şer el-Makdisî
63.	Ebu Temmâm Yusuf b. Muhammed en-Nisâburî
64.	Ebu Yakub b. İshak el-Kindî
65.	Ebu Zekeriyya Yahya b. Adî es-Saymerî
66.	Ebu Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî
68.	Ebu'l Hasan Muhammed b. Yusuf el-Âmirî
69.	Ebu'l-Ferec el-Müfessir
70.	Huneyn b. İshak

