T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

ŞEHRİSTÂNÎ'NİN MEFÂTÎHU'L-ESRÂR VE MESÂBÎHU'L-EBRÂR ADLI TEFSİRİNDEKİ YÖNTEMİ

(DOKTORA TEZİ)

Recep ARPA

BURSA 2023

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

ŞEHRİSTÂNÎ'NİN MEFÂTÎHU'L-ESRÂR VE MESÂBÎHU'L-EBRÂR ADLI TEFSİRİNDEKİ YÖNTEMİ

(DOKTORA TEZİ)

Recep ARPA

Danışman:

Prof. Dr. Celil KİRAZ

BURSA 2023

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsîr Bilim Dalı'nda, **710822003** numaralı **Recep ARPA**'nın hazırladığı "**Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi**" konulu Doktora çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 27 / 10 / 2023 günü 10.00:12.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Celil KİRAZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof.Dr. Remzi KAYA
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Abdülhamit BİRIŞIK
Marmara Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ
Kocaeli Üniversitesi

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Ali İhsan AKÇAY
Bursa Uludağ Üniversitesi

Tarih: 27/10/2023

YEMİN METNİ

Doktora olarak sunduğum "Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usûlüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

27.09.2023

Adı Soyadı:	Recep ARPA
Öğrenci No:	710822003
Anabilim Dalı:	Temel İslâm Bilimleri
Programı:	TİB (Tefsîr) Doktora
Statüsü:	☐ Y.Lisans ☒ Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Recep ARPA
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	: Tefsir
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Mezuniyet Tarihi	: / / 2023
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Celil KİRAZ

"Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi"

"Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi" isimli bu tez üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde tezin ana konusuna altyapı oluşturması ve Şehristânî'nin ilmi şahsiyetinin oluşmasında içinde bulunduğu çevrenin rolünü ortaya koymak amacıyla yaşadığı asrın siyâsî, ilmî ve sosyo-kültürel durumu ele alınmış, daha sonra İslam tarihi, tabakât ve terâcim kaynakları ışığında Şehristânî'nin hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyeti hakkında bilgi verilmiştir. Yine bu bölümde *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr*'ın on iki bölümden oluşan *Mefâtîhu'l-furkân fî ilmi'l-Kur'ân* isimli mukaddimesi başta olmak üzere eserin genel bir tanıtımı yapılmış, muhtevası ana hatlarıyla tahlil edilmiş, *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın Şehristânî'ye âidiyeti noktasında ortaya çıkan bazı şüpheleri ortadan kaldırmak suretiyle eserin Şehristânî'ye âidiyeti kesinleştirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu bölümde tefsirin kaynakları tespit edilirken Şehristânî'nin mezhebî kimliğiyle alakalı iddiaları da göz önünde bulundurarak 'esrâr' kısmının kaynaklarının tespitine daha fazla önem verilmiştir.

Mefâtîhu'l-esrâr, 'Sünnî tefsîr' ve 'Şiî/Bâtınî te'vîl' şeklinde isimlendirdiğimiz eklektik anlayışla yazılmış bir tefsirdir. Bu sebeple tezimizin ikinci bölümünde *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın Sünnî/Ortodoksî tefsir anlayışının hakim olduğu bölümlerin tefsir metodu rivâyet, dirâyet ve ulûmu'l-Kur'ân yönünden incelenmiştir.

Üçüncü ve son bölümde ise *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın büyük çoğunluğunu oluşturan 'Şiî/Bâtınî te'vîl' boyutu ele alınmış ve bizzat müellif tarafından Ehl-i Beyt kaynaklarının referans alınarak meydana getirildiği ifade edilen 'esrâr' kısmında yer alan Şiî ve Bâtıniyye/İsmâiliyye'ye özgü irfânî te'vîle dair örneklere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler:

Şehristânî, Mefâtîhu'l-esrâr, İsmâilî, Bâtınî Yorum, Tefsir.

ABSTRACT

Name and Surname	: Recep ARPA
University	: Bursa Uludag University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Islamic Sciences
Branch	: Tafsir
Degree Awarded	: PhD
Degree Date	: / / 2023
Supervisor	: Professor, Celil KİRAZ

“The Method of Shahrastānī in his Named Mafātīh al-asrār wa-masābīh al-abrār”

This research, titled “Shahristānī’s Method in Mafātīḥ al-asrār wa-maṣābīḥ al-abrār” consists of three chapters. The first chapter discussed the political, scientific, and socio-cultural situation of the century in which he lived. So, the role of the historical context in the formation of Shahristānī’s intellectual personality is analyzed, and also, a basis for the main subject of there search is constructed. Then in the light of Islamic history, ṭabaqāt and tarājim sources, his life and works, as well as his scientific personality, are presented. Again in this section, a general introduction to the work, especially “Mafātīḥal-furqān fī ʿilm al-Qurʾān”, the preface of the work, which consists of twelve chapters, is made and its contentis analyzed regarding its main topics. It is attempted to be certain that the work belongs to Shahristānī, by removing some doubts about the author of Mafātiḥ al-asrār. Furthermore, in this section, while determining the sources of the commentary, greater emphasis is placed on determining the sources of the ‘mystery’ part, taking into account the claims about Shahristānī’s sectarian identity. Mafātīḥ al-asrāris a commentary written in an eclectic approach known as ‘Sunnī tafsīr’ and ‘Shiʿī/Bāṭinītaʾwīl’. Given that, the exegesis method of the sections in which Mafātīḥ al-asrā’s Sunnī/Orthodox commentary understanding is dominant is examined in terms of narration (riwāya), reasoning (dirāya) and ulūm al-Qurʾān in the second part of there search. In the third and last chapter, the dimension of ‘Shīʿite/Bāṭinī taʾwīl’, which constitutes the vast majority of Mafātīḥ al-asrār, is discussed. Besides, examples of irfānī ta’wīl, peculiar to the Shīʿite and Bāṭiniyya/Ismāʿiliyya, are addressed in the ‘asrār’ section, which is constructed by referring to the Ahl al-Bayt sources, as stated by the author himself.

Keywords:

al-Shahrastānī, Mafātīh al-asrār, Ismā’īlī, Esoteric Commentary, Tafsir.

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerîm gönderildiği andan itibaren tüm zamanlara hitap eden, her devirde insanların ihtiyacına ve sorularına cevap verebilen ilahî bir kaynaktır. Bu sebeple Kur'ân çağlar boyunca doğru anlaşılmaya çalışılmış; başta Hz. Peygamber ve sahâbe olmak üzere çeşitli devirlerde kendisini bu alana vermiş ehil kişilerce tefsîr edilegelmiştir. Değişik sebeplerden dolayı insanların Kur'ân'ı anlayış şekilleri her zaman aynı olmamış, zaman ve şartlar değiştikçe buna paralel olarak yeni yeni yorumlar yapılmış ve XV asırlık İslâm tarihinde azımsanamayacak ölçüde tefsir kitapları yazılmıştır. Bu alanda eser verenlerden biri de dinler ve mezhepler tarihi alanında yazdığı *el-Milel ve'n-nihal* adlı eseriyle dünya çapında haklı bir şöhrete ulaşan Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî'dir. Hicrî V. asrın son çeyreği ve VI. asrın ilk yarısında, Horasan bölgesinde Büyük Selçuklu Devleti'nin hükümranlık sürdüğü (1040-1308) ve Hârizmşahlar'ın egemen olduğu (1097-1231), Büyük Selçukluların en parlak zaman dilimi olan Sultan Sencer'in altmış yıllık uzun saltanat dönemine (1097-1157) denk gelen yıllarda yaşamıştır. Daha ziyade dinler ve mezhepler tarihi, kelâm ve felsefe alanlarında yazdığı eserleriyle öne çıkan Şehristânî'nin müfessirlik yönü tam olarak bilinmiyordu. Bu sebeple *Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi* isimli bu çalışmamızla Şehristânî'nin müfessirlik yönünü ele almaya, bir müfessir olarak tefsir ilmine katkılarını ve *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr*'ın tefsir tarihindeki yerini ve önemini ortaya koymaya çalıştık.

Tezimiz bir giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde tezin ana konusuna altyapı oluşturması amacıyla Şehristânî'nin ilmî şahsiyetinin oluşmasında içinde bulunduğu çevrenin rolünü ortaya koyabilmek amacıyla yaşadığı asrın siyâsî, ilmî ve sosyo-kültürel durumu ele alınmış, İslam tarihi, tabakât ve terâcim kaynakları ışığında Şehristânî'nin hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyeti hakkında bilgi verilmiştir. Yine bu bölümde "*Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr*"ın on iki bölümden oluşan *Mefâtîhu'l-furkân fî ilmi'l-Kur'ân* isimli mukaddimesi başta olmak üzere eserin genel bir tanıtımı yapılmış, muhtevası ana hatlarıyla tahlil edilmiş, *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın Şehristânî'ye âidiyeti noktasında ortaya çıkan bazı şüpheleri ortadan kaldırmak suretiyle eserin Şehristânî'ye âidiyeti kesinleştirilmeye çalışılmıştır. *Mefâtîhu'l-esrâr* 'Sünnî

tefsîr' ve 'Şiî/Bâtınî te'vîl' şeklinde isimlendirdiğimiz eklektik anlayışla yazılmış bir tefsirdir. Bu sebeple tezimizin ikinci bölümünde *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın Sünnî/Ortodoksî tefsir anlayışının hakim olduğu bölümlerin tefsir metodu rivâyet, dirâyet ve ulûmu'l-Kur'ân yönünden incelenirken üçüncü ve son bölümde ise *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın büyük çoğunluğunu oluşturan 'Şiî/Bâtınî te'vîl' boyutu ele alınmış ve bizzat müellif tarafından Ehl-i Beyt kaynaklarının referans alınarak meydana getirildiği ifade edilen 'esrâr' kısmında yer alan Şiî ve Bâtıniyye/İsmâiliyye'ye özgü irfânî te'vîle dair örneklere yer verilmiştir. Ayrıca bu bölümde tefsirin 'esrâr' kısmının kaynakları tespit edilirken Şehristânî'nin mezhebî kimliğiyle alakalı iddiaları da göz önünde bulundurarak 'esrâr' kısmının kaynaklarının tespitine daha fazla önem verilmiş ve ayrıntı kabilinden sayılabilecek bazı hususların ortaya konması amaçlanmıştır.

Öncelikli olarak tezimin son iki yılında danışmanlık yükünü üstlenerek bana rehberlik eden danışman hocam Prof. Dr. Celil KİRAZ'a gösterdiği anlayış ve sabır için teşekkürü bir borç bilirim. Çalışmamızın ilk aşamalarından itibaren, başta tezimizin konusunun belirlenmesi olmak üzere rehberliğinden yararlandığım, tezimin daha önceki döneminde danışmanlığını üstlenen ancak yaş haddinden dolayı emekli olan kıymetli hocam Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN'e müteşekkirim. Ayrıca tezimizin izleme komitesinde bulunarak çalışmamızın olgunlaşmasına tavsiyeleriyle katkıda bulunan, bilgi birikimlerinden istifade ettiğim değerli Prof. Dr. Remzi KAYA, Prof. Dr. Aytekin ÖZEL, Dr. Öğr. Üyesi Ali İhsan AKÇAY hocalarıma ve tez jürisinde bulunarak katkı sunan Prof. Dr. Abdulhamit BİRIŞIK ve Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ'a şükranlarımı arz ederim. Ayrıca akademik hayatın zorluklarını birlikte paylaştığım ve bu çalışmayı hitâma erdirebilmem için bazı sorumluluklarımı üstlenerek desteğini gördüğüm eşim ve meslektaşım Ufuk Arpa'ya teşekkürü bir borç bilirim. Uzun süre devam eden bu çalışma süresince vakitlerinden çaldığım kızlarım Asude Betül, Meryem Hafsa, oğullarım Muhammed Yahya, Muhammed Salih ve bu önsözü yazmadan kısa bir süre önce dünyaya gelen Muhammed Erkam'a yeteri kadar ayıramadığım vakitleri telâfî etmek temennisiyle… Gayret bizden başarı Allah'tandır.

Recep ARPA
BURSA 2023

KISALTMALAR

b.	: Bin, İbn
bk.	: Bakınız
bs.	: Baskı
bt.	: Bintü, ibnetü
b.y.	: Basım Yeri Yok
a.mlf.	: aynı müellif
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
Hz.	: Hazreti
İA	: İslam Ansiklopedisi
İFAV.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
r.a.	: Radiyallâhu anh
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
sy.	: Sayı
thk.	: Tahkik Yapan
ts.	: Basım Tarihi Yok
vb.	: Ve Benzeri
vd.	: Ve Diğerleri
yay.	: Yayınları

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ iii

ÖZET v

ABSTRACT vii

ÖNSÖZ vii

KISALTMALAR ix

GİRİŞ 1

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI 1

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI 6

BİRİNCİ BÖLÜM
MUHAMMED B. ABDÜLKERÎM EŞ-ŞEHRİSTÂNÎ'NİN
YAŞADIĞI ASIR, HAYATI VE ESERLERİ

I. ŞEHRİSTÂNÎ'NİN YAŞADIĞI ASIRDA SİYÂSÎ, İLMÎ VE SOSYO-KÜLTÜREL ORTAM 12

A. Siyâsî Ortam 12

B. İlmî ve Sosyo-Kültürel Ortam 14

II. ŞEHRİSTÂNÎ'NİN HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ 18

A. HAYATI 18

1. İsmi ve Nesebi 18

2. Doğum Yeri ve Tarihi 19

3. Vefatı 21

B. İLMÎ KİŞİLİĞİ VE SEYAHATLERİ 22

C. HOCALARI 24

D.TALEBELERİ 27

E. MEZHEBİ 27

1. Amelde Mezhebi 27

2. İtikadda Mezhebi 28

F. ESERLERİ VE MEFÂTÎHU'L-ESRÂR ADLI TEFSİRİ 45

1. ESERLERİ 45

a. Mevcut Eserleri 45

b. Mevcut Olmayan Eserleri 53

2. MEFÂTÎHU'L-ESRÂR ADLI TEFSİRİ 55

a. MEFÂTÎHU'L-ESRÂR'IN TANITIMI VE MUHTEVA TAHLİLİ 55

b. MUKADDİMESİ: MEFÂTİHÛ'L-FURKÂN FÎ İLMİ'L-KUR'ÂN 57

c. MEFÂTÎHU'L-ESRÂR'IN ŞEHRİSTÂNÎ'YE ÂİDİYETİ MESELESİ 64

d. MEFÂTÎHU'L-ESRÂR'IN SÜNNÎ KAYNAKLARI 85
da. Tefsir Kaynakları 87
db. Diğer Kaynakları 118

İKİNCİ BÖLÜM
MEFÂTÎHU'L-ESRÂR'DA ZÂHİRÎ BOYUT: RİVÂYET, DİRÂYET VE KUR'ÂN İLİMLERİ

I. RİVÂYET METODU 121
A. KURÂN'IN KURÂN'LA TEFSÎRİ 121
1. Âyetin Anlamını Desteklemede Kur'ân'la Tefsir 123
2. Kelimenin Anlamını Açıklamada Kur'ân'la Tefsir 123
3. Mücmelin Tafsîlinde Kur'ân'la Tefsir 124
4. Mübhemin Tebyîninde Kur'ân'la Tefsir 125
5. Mutlakın Takyîdinde Kur'ân'la Tefsir 127
B. KUR'ÂN'IN HADİS VE SÜNNETLE TEFSÎRİ 128
1. Âyetin Umûmî Anlamını Açıklamada Hadislerden Faydalanması 129
2. Kelimenin Anlamını Açıklamada Hadisleri Şâhid Olarak Kullanması 131
3. Mücmelin Tafsîlinde Hadislerden Faydalanması 133
4. Mübhemin Beyânında Hadislerden Faydalanması 134
5. Müşkîlin Tavzîhinde Hadislerden Faydalanması 135
6. Mutlakın Takyîdinde Hadislerden Faydalanması 136
C. KUR'ÂN'IN SAHÂBE KAVLİYLE TEFSÎRİ 137
D. KUR'ÂN'IN TÂBİÛN KAVLİYLE TEFSİRİ 141
E. ŞİİRLE İSTİŞHÂD 144
1-Lugavî İzahlarında Şiirle İstişhâd 146
2. Sarfla İlgili İzahlarında Şiirle İstişhâd 149
3. Nahvî İzahlarında Şiirle İstişhâd 150
4. Belâgatle İlgili İzahlarında Şiirle İstişhâd 152
5. Âyetin Manasıyla İlgili İzahlarında Şiirle İstişhâd 153
II. DİRÂYET METODU 154
A. ARAP DİLİNDEKİ METODU 156
1. Lugat 158
a. Âyetlerdeki Kelimelerin Anlamlarını Kısaca Açıklaması 158
b. Kelimenin Anlamı Hakkında Kur'ân, Hadis ve Şiirle İstişhâdı 159
ba. Kelimelerin Anlamları Hakkında Kur'ân'la İstişhâdı 159
bb. Kelimelerin Anlamları Hakkında Hadisle İstişhâdı 160
bc. Kelimelerin Anlamları Hakkında Şiirle İstişhâdı 162

c. Kelimelerin Zıt Anlamlarını Açıklaması 163
d. Kelimelerin Asıllarını Açıklaması 165
e. Arapça Asıllı Olmayan Kelimeleri Açıklaması 167
2. Sarf 168
a. Kelimelerin Vezinlerini Açıklaması 168
b. Kelimelerin Müfred ve Cemî Oluşlarına İşaret Etmesi 169
c. Kelimelerin Müennes ve Müzekkerliklerine İşaret Etmesi 171
d. Kelimelerin İştikâkını Beyan Etmesi 172
e. Kelimelerin Gayri Munsarif Oluşuna İşaret Etmesi 172
3. Nahiv 173
a. Kelimelerin Cümle İçindeki Durumlarını Belirtmesi 173
aa. Mübtedâ ve Haberleri Belirtmesi 173
ab. Mef'ûl ve Mef'ûl Çeşitlerini Belirtmesi 174
ac. Hâl, Temyîz, İstisnâ ve Tahsîsleri Belirtmesi 175
ad. Bedel ve Atıfları Belirtmesi 177
b. Âyetlerdeki Harf ve Edatların Anlamlarına İşaret Etmesi 179
c. Âyetlerdeki Hazflere İşaret Etmesi 180
d. Âyetlerdeki İzmâr ve İhtisâra İşaret Etmesi 181
4. Belâgat Açısından Âyetlerdeki Edebî Sanatlara İşaret Etmesi 182
a. Teşbîh 183
b. İstiâre 183
c. Kinâye 184
B. KELÂM İLMİNDEKİ METODU 186
1. Kelâmî Konulara Genel Yaklaşımı 188
2. Bazı Kelâmî Meselelerle İlgili Görüşleri 199
a. İnsanın Fiilleri (Ef'âlu'l-İbâd) 199
b. Hidâyet ve Dalâlet 200
c. Kalplerin Mühürlenmesi 211
d. Kader ve Kaza 216
e. Hüsün ve Kubuh 220
f. İmanın Tanımı 222
g. Cennet-Cehennem 222
h. Büyük Günah Meselesi 224
ı. Şefaat 227
j. Allah'ın Kelâm Sıfatına Bakışı: Kelâmullâhın Mâhiyeti 230
C. FIKIH İLMİNDEKİ METODU 234
1. Ahkâm Âyetlerine Genel Yaklaşımı 235

2. Bazı Fıkhî Meselelerle İlgili Görüşleri 239
a. İbâdât 239
aa. Namaz 239
ab. Oruç 240
c. Hac 242
b. Muâmelât 246
c. Ukûbât 250
III. KUR'ÂN İLİMLERİNDEKİ METODU 251
A. ESBÂB-I NÜZÛL 251
1. Bir Âyet İçin Birden Fazla Nüzûl Sebebi Zikretmesi 252
2. Sebeb-i Nüzûl Rivâyetlerinin Farklı Varyantlarını Zikretmesi 256
3. Nüzûl Rivâyetleri Arasında Tercihte Bulunması 258
4. Sebebin Husûsî Hükmün Umûmî Oluşu 259
5. Sebeb-i Nüzûl Olarak Zikredilen Rivâyetlerden Bazılarını Reddetmesi 260
6. Kelimenin Anlamını İzahta Sebeb-i Nüzûlden Faydalanması 261
B. NÂSİH VE MENSÛH 261
1. Şehristânî'nin Nesh Konusuna Teorik Yaklaşımı 263
2. Şehristânî'nin Bazı Âyetler Üzerindeki Nesh İddialarına Pratik Yaklaşımı 273
C. KIRAATLERE YAKLAŞIMI 278
1. Kıraat İmamları ve Ravilerinin İsimlerini Zikretmesi 280
2. Zikrettiği Kıraatleri Değerlendirmesi 281
3. Kıraat Farklılıklarının Anlam Üzerindeki Etkisine İşaret Etmesi 283
4. Şâz Kıraatlere Yer Vermesi 286
5. Kıraât Farklılıklarından Neş'et Eden Fıkhî İhtilafları Beyân Etmesi 287
6. Kıraât Farklılıklarını Âyetle Delillendirmesi 288
7. Müşkilin Tavzîhinde Kıraatlerden Yararlanması 289
D. FEZÂİLÜ'L-KUR'ÂN 289
1. Sûrelerin Faziletleri ile İlgili Rivâyetleri Zikretmesi 290
2. Âyetlerin Fazileti ile İlgili Rivâyetleri Zikretmesi 292
E. KUR'ÂN KISSALARI 292
F. İSRÂİLİYATLA TEFSİR 295
G. SÛRELERİN VE ÂYETLERİN SAYISI 295
H. SÛRELERİN TERTÎBİ 297
1. Kur'ân'ın Nüzul Tertibiyle İlgili Rivâyetler 298
2. Mushaf Tertibine Göre Rivâyetler 301
İ. TEFSİR VE TE'VÎL 305

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MEFÂTÎHU'L-ESRÂR'DA BÂTINÎ BOYUT:
ŞİÎ/İSMÂİLÎ TE'VÎL

I. 'ESRÂR BÖLÜMÜNE GİRİŞ 312
II. MEFÂTÎHU'L-ESRÂR'IN ŞİÎ/İSMÂİLÎ KAYNAKLARI 317
III. 'ESRÂR BÖLÜMÜNÜN ANAHTAR KAVRAMLARI 351
A. Mefrûğ ve Müste'nef 352
B. Tezât ve Terettüb 357
C. Umûm-Husûs ve Teşhîs 365
D. Yaratma ve Emir (el-Halk ve'l-emr) 377
IV. MEFÂTÎHU'L-ESRÂR'DA TE'VÎL-TENZÎL KARŞITLIĞI VE 378
ŞİÎ-İSMÂİLÎ GÖRÜŞLER 378
A. MEFÂTÎHU'L-ESRÂR'DA TE'VÎL-TENZÎL KARŞITLIĞI 378
B. MEFÂTÎHU'L-ESRÂR'DA ŞİÎ GÖRÜŞLER 399
1. İmâmet 400
2. Vasiyyet 409
3. Tevellî-Teberrî 414
4. Kur'ân'ın Tahrîf Edildiği İddiası 419
5. Hz. Ali'nin Kur'ân'ı Cem'le Görevlendirildiği İddiası 424
6. Ehl-i Kisâ 427
C. MEFÂTÎHU'L-ESRÂR'DA İSMÂİLÎ GÖRÜŞLER 428
1. İsmâilî İmâmet 428
2. Harflerin Esrârı 432
3. Sayıların Esrârı 440
4. Yedi Devir Nazariyesi 447
5. Yedi Aşamalı Yaratılış Nazariyesi ve Nesh 450
6. Ta'lîm Öğretisi 453
7. Nâtık-Sâmit 456
8. Her Peygamberin Bir Düşmanı Olduğu İddiası 457
9. Fırka-i Nâciye 458
10. İsmâilî Istılâhlar 460

SONUÇ 465

KAYNAKLAR 473

ÖZGEÇMİŞ 486

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi isimli tezimizin konusu hicrî VI. (XII) asırda yaşamış olan Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153)'nin *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr* isimli tefsirinin tefsir metodolojisi açısından incelenmesi, eserin tefsir tarihindeki yerinin ve öneminin belirlenmesidir.

Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi isimli bu tezin öncelikli amacı Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr* adlı tefsirinin genel muhtevasını ortaya koymak, kaynaklarını tespit etmek, rivâyet, dirâyet yönünü inceleyerek tefsirinde takip ettiği metodunu ortaya çıkarmak; ayrıca dinler tarihi, mezhepler tarihi, kelâm ve felsefe alanlarındaki eserleriyle öne çıkan Şehristânî'nin bir müfessir olarak tefsir ilmine katkılarını ve *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr'*ın, tefsir tarihindeki yerini ve önemini ortaya koymaktır. İkinci olarak tezimizde Şehristânî'nin Şiî veya İsmâilî düşüncelere sahip olduğu yönündeki iddiaların gerçek olup olmadığı, gerçek ise tefsirinde bu düşüncelere yer verip vermediği hususunun araştırılması amaçlanmaktadır.

İslam düşünce tarihinde diğer mezheplerin inançlarına ve fikirlerine meyletmek, sempati duymak ve onlara tâbî olmakla itham edilmiş tercüme-i haller nadir de olsa vardır. Bu durum, kimi alimlerin mezhebî kimlikleri hakkında bazı şâyiaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu şahsiyetlerin en önemlilerinden biri de el-Milel ve'n-nihal adlı dinler ve mezhepler tarihi eseriyle tanınan Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî'dir. Ehl-i Sünnet akîdesini güçlendirmek için Nizâmülmülk tarafından kurulan Nizâmiye medreselerinde ve Şâfiî-Eş'arî alimler elinde yetişen ve oralardan beslenen, bu sebeple alimler arasında Eş'arî mezhebine mensubiyetiyle tanınan ve genel kabule göre itikatta Eş'arî/Sünnî olarak kabul edilen Şehristânî'nin, aynı zamanda felsefeye meylettiği, itikadı bozuk olduğu, Şiî/İmâmî veya İsmâilî/Bâtınî olduğu yönünde de ciddi iddialar bulunmaktadır. *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinde fırkaların görüşlerini ve mezheplerin inançlarını açıklarken mezhebi taassuptan uzak bağımsız bir düşünceye sahip oluşu ve Kurân'ın sırlarını (esrâr) ortaya koyma amacına matuf yazdığı

tefsirinde bâtınî te'vîle yönelmesi sebebiyle çağdaşları tarafından Eş'arîyye'den yüz çevirmek, Şiîlik'te (teşeyyü') aşırıya gitmek ve Nizârî İsmâilî'lere meyletmekle itham olunmuştur. Şehristânî'nin Şiî-Bâtınî-İsmâilî olduğu yönündeki bu iddia ve ithamlar onun muâsırları olan Ebû Sa'd es-Sem'ânî (ö. 562/1166)'nin *et-Tahbîr*'i ve *el-Müntehab'ı* ile Ebû Muhammed İbn Arslan el-Hârizmî'nin (ö. 568/1172) günümüze ulaşmayan *Târîhu Havârizm*'i -ki bu kaynaktaki ifadeler Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-Büldân*'ında nakledilmektedir- ve Zahîrüddîn el-Beyhakî'nin (ö. 565/1169) *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme*'si olmak üzere üç kaynaktan gelmektedir. el-Hârizmî, Şehristânî'yi itikad hususunda bocalama, ilhada meyletme ve şeriatın nurundan yüz çevirip felsefenin karanlıklarına dalmakla suçlamış, aynı zamanda Şehristânî'nin öğrencisi de olan Ebû Sa'd es-Sem'ânî ise onun Ehl-i Kal'a'ya (Alamut kalesindekilere-Bâtıniyye-İsmâiliyye'ye) meyletmek, bu fırkanın propagandasını yapmak ve Şiîlik'te (teşeyyü') aşırı gitmekle, diğer bir eserinde ise onun ilhadla ve mülhidlere meyletmekle itham edildiğini haber vermiştir. Zahîrüddîn el-Beyhakî (ö. 565/1169) de -diğer iki çağdaşı kadar çok açık olarak ifade etmese de- *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme* adlı eserinde Şehristânî'nin bir tefsir yazdığını ve âyetleri kâh şeriatın kâidelerine, kâh felsefenin kurallarına, kâh daha başka unsurlara dayanarak yorumladığını, kendisinin 'Bu tarz bir tefsir doğru metottan sapmadır.' şeklinde itirazda bulunduğunu, Şehristânî'nin ise kendisine kızdığını nakletmiştir.

Şehristânî'nin çağdaşları tarafından ortaya atılan bu iddia ve ithamlardan yaklaşık bir asır geçtikten sonra Şehristânî'nin İsmâilî davanın önemli bir üyesi olduğu yönündeki en önemli iddia ise ömrünün yaklaşık otuz yılını Nizârî-İsmâilî hareket içinde geçiren ve daha sonra Şiî-İmâmî itikadı benimseyen Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274)'den gelmiştir. O, *es-Seyr ve's-sülûk* adlı eserinde Şehristânî'nin çağdaşları tarafından ortaya atılan iddia ve ithamları daha ileri bir noktaya taşıyarak Şehristânî'den Bâtınî-İsmâilî davet hiyerarşisinde önemli bir statüyü ifade eden 'dâi'd-duât' olarak söz etmiş ve kendisinin bizzat Şehristânî'nin devamlı hizmetinde bulunan bir şâkirdi ve müstefîdi olan babasının dayısı tarafından eğitildiğini söyleyerek Şehristânî'nin İsmâilî davanın önemli bir üyesi olduğunu haber vermiştir. Tûsi'nin Şehristânî hakkındaki dâi'd-duâtlık nitelemesi mecazi bir anlama hamledilerek onursal bir anlam taşıdığı ifade edilmişse de, kanaatimizce uzun süre İsmâilî davet içinde yer alan Tûsî tarafından gündeme getirilen bu iddia aynı zamanda 'içerden' bir itiraf niteliği de taşımaktadır. Her

ne kadar çağdaşları tarafından İsmâilîliğe meyille suçlansa da Tûsî dışında hiç kimse Şehristânî'nin İsmâilî davanın resmi hiyerarşisi içinde yer alan bir ferdi olduğunu iddia etmemiştir. Bununla birlikte Tûsî tarafından ortaya atılan bu iddia ve itirafın, en temel prensibi 'gizlilik/setr' olan bir fırkanın (Bâtıniyye-İsmâiliyye) eski bir üyesi tarafından dile getirilmesi de ciddiye alınmayacak bir husus değildir. Ancak Şehristânî'den sonra yaşayan pek çok Eş'arî terâcim ve tabakât âlimi Şehristânî'nin çağdaşları tarafından ortaya atılan ve yukarıda zikredilen iddiaları çürütmek, onu bu töhmetten kurtarmak ve onu savunmak sadedinde yoğun çaba sarfetmiş, eserlerinde kendini itham edenlerin iddialarını temellendirecek delillerin bulunmadığı ve Şehristânî'nin bir Sünnî ve Eş'arî taraftarı olduğunu ifade etmişlerdir.

Şehristânî'nin İsmâilî/Bâtınî olduğu yönünde çağdaşları tarafından ortaya atılan bu iddia ve ithamlar yukarıda ifade edilen Eş'arî terâcim ve tabakât alimlerinin de gayretiyle zamanla unutulmaya yüz tutmuş, ancak uzun bir süre üzeri küllenen bu tartışmanın ilk fitili 1964 yılında Muhammed Rıza Celâlî Nâinî tarafından Şehristânî'nin *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eseri yayımlanarak yeniden ateşlenmiştir. Nâinî eserin başına yazdığı giriş yazısında Şehristânî'nin "Kur'ân ilminin Ehl-i Beyt'e mahsus olduğu hususunda sahabenin ittifak etttiğine dair" iddialarından ve tefsirinde bazı İsmâilî kavram ve görüşleri kullanmasından dolayı onun İsmâilî olabileceği iddiasını ortaya atmış, Muhammed Tâkî Dânişpajûh da Şehristânî'nin mezhebi kimliğiyle alakalı yazdığı iki seri makalede, Nâinî'nin başlattığı bu tartışmayı yeniden gündeme taşımış, Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr* ve *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* eserleri ışığında onun hayatının başlangıcından beri İsmâilî olduğu fikrine ulaşmıştır. Şehristânî'nin daha Hârizm'de ve Büyük Selçuklu hükümdarı Sultan Sencer'in (ö. 552/1157) sarayında iken İsmâilî olduğu iddiasını ortaya atan Dânişpajûh'un böyle bir iddiada bulunmasının arkasında yatan sebep ise, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'de hem Eş'arîliğe hem de İsmâilîliğe karşı sempatik bir tavır takınmış olmasıdır. Ona göre *Mefâtîhu'l-esrâr* pek çok İsmâilî kavramı içermektedir. et-Tûsî'nin es-Seyr ve's-sülûk adlı eserinde ortaya attığı iddiayı da göz önünde bulunduran Dânişpajûh, Şehristânî'nin Horasan bölgesinin İsmâilî dâi'd-duâtı olduğuna inanmış ve bu sebeple makalesinin adını "Dâi'd-duât Tâcüddîn Şehristânî" koymuştur. Nâinî ve Dânişpajûh tarafından yeniden başlatılan bu tartışma, *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın 1987 yılında tıpkıbasım şeklinde yayınlanmasıyla birlikte daha da alevlenmiş, bunun neticesinde özellikle İsmâilîlik

üzerine çalışan bazı batılı ve Şiî araştırmacılar Şehristânî'nin eserlerini bu gözle yeniden tahlil etmeye başlamışlardır. Bu araştırmalar neticesinde *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eserinde ve *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı tefsirinde yer alan bazı düşüncelerden hareketle Şehristânî'nin genelde Şiî, özelde ise Bâtınî-İsmâilî olduğuna dair ciddi argümanlar ortaya koymuşlardır.

Buna mukabil kimi araştırmacılar tarafından Şehristânî'nin aleyhindeki ithamlara rağmen akide bakımından tam bir Sünnî olup Ebü'l-Hasen el-Eş'arî taraftarı olduğu tezi savunulmaya devam edilmiştir. Zira muhtelif vesilelerle Eş'arî'den üstâdımız (üstâzünâ) diye bahsetmesi, Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında ihtilaf mevzularını teşkil eden hilafet meselesi ve dört halifenin hilafette ve efdaliyet bakımından sıraları gibi meşhur meselelerde ve Şîa'nın sahabeye ta'nı, sövmesi, hatta ifrata varıp onları tekfir etmesini şiddetle reddetmesi gibi gerekçelerle itikâdî bakımdan fikirlerinin Ehl-i Sünnet'in görüşlerine tamamıyla uygun olduğu ifade edilmiştir. Çünkü Şehristânî'nin İsmâilî olduğu yönündeki iddia ve ithamların, rekabetin yoğun olduğu ve rakipleri zayıflatmak için çeşitli isnatların yapıldığı bir ortamda ortaya atıldığı, özellikle Selçuklular döneminde bir kimseyi karalamanın yolunun onun İsmâilî olduğunu iddia etmekten ibaret olduğu, Bağdat'ta zındıklık, Merv ve Nişâbur'da ise İsmâilîlik iki önemli suçlama vasıtası olduğunu, dolayısıyla gerek Hârizmî gerekse Sem'ânî'nin iddialarının bu durumu yansıtmış olmasının muhtemel olduğu savunulmuş; bütün bunlara rağmen Şehristânî'nin eserlerinde kendini itham edenlerin iddialarını temellendirecek delilleri bulmanın zor olduğu ve Şehristânî'nin bir Sünnî ve Eş'arî taraftarı olduğu ifade edilmiştir.

Gerçekten de Şehristânî'nin tezimizin konusunu oluşturan Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr ve Meclis fi'l-halk ve'l-emr adlı eserlerinin dışındaki el-Milel ve'n-nihal, Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm ve Musâraatü'l-felâsife adlı eserlerinde bu iddiaları doğrulayacak düşüncelerin açıkça bulunmaması, haklı olarak hakkındaki Şiî/İmâmî veya İsmâilî/Bâtınî olduğu iddialarına şüpheyle bakılması sonucunu doğurmuş, fikirlerinin tamamıyla Ehl-i Sünnet fikirlerine uygun olduğu ve eserlerinde bu iddia ve ithamları haklı çıkaracak bir düşüncenin olmadığı ifade edilmiştir. Ancak bütün bunlar Şehristânî'nin çağdaşları tarafından ortaya atılan iddia ve ithamların tekrar gündeme gelmesine vesile olan ve tezimizin de konusunu teşkil eden Mefâtîhu'l-esrâr adlı tefsiri hesaba katılmadan yapılmış değerlendirmelerdir. Kanaatimizce Mefâtîhu'l-

esrâr adlı tefsiri gözönünde bulundurularak yapılacak yeni değerlendirmelerde çağdaşları tarafından ortaya atılan bu iddia ve ithamların hiç de yersiz olmadığı görülecektir.

Tezimizin önemli amaçlarından biri de Şehristânî'ye nisbet edilen *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı tefsirin müellife âidiyetini netleştirmek olacaktır. Zira Şehristânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren eski kaynaklarda Şehristânî'ye ait *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı bu tefsirden ismen söz edilmemiş olması, 548/1153 yılında vefat eden Şehristânî'nin bu eserinden ilk defa Şiî-İmâmî Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698) nakilde bulunması, dolayısıyla müellifin vefatından sonraki beş yüz küsur yıl boyunca hiçbir âlimin bu esere atıfta bulunmamış olması, eserin Şehristânî'ye âidiyeti noktasında bazı kuşkulara yol açmıştır. Zira genel kabule göre fıkıhta Şâfiî, itikatta Eş'arî mezhebine mensup olarak kabul edilen ve bu yönünü eserlerine de yansıtan Şehristânî'nin diğer eserlerinin aksine bu eserinde Şiî/İmâmî veya İsmâilî sayılabilecek bazı görüşler serdetmesi ve Kur'ân'ın tahrif edildiği iddiasını olumlayan bazı ifadelere yer vermesi bu kuşkuyu daha da artırmıştır. Eserin Şehristânî'ye âidiyeti konusunda ortaya çıkan bu kuşkuları ortadan kaldırmak amacıyla ona âidiyetinde şüphe bulunmayan *el-Milel ve'n-nihal, Nihâyetü'l-ikdâm, Musâraatu'l-felâsife, Meclis fi'l-halk ve'l-emr* gibi diğer eserleriyle karşılaştırılmış, *Mefâtîhu'l-esrâr'*da diğer eserlerine atıfta bulunması, eserleri arasında konu, üslup ve yöntem benzerlikleri gibi pek çok hususu tespit etmek suretiyle *Mefâtîhu'l-esrâr'*ın Şehristânî'ye âidiyeti şüpheye mahal bırakmayacak şekilde kesinleştirilmeye çalışılmıştır.

Tezimizin diğer önemli amaçlarından biri de âyetlerin derin manalarını ve hikmetlerini Şiî/İsmâilî tarzda Bâtınî açıdan izah ettiği tefsirin 'esrâr' kısmında kullandığı kaynaklarını tespit etmektir. Zira Şehristânî tefsirinde her âyeti önce tefsir ilminin konusu olan dil, nahiv, belağat, lügat, meânî, kıraat, fıkhî ahkâm, kelâmî yorum gibi zâhirî anlam açısından, ardından da te'vîl ilminin konusu olan âyetlerin esrârını/derin manalarını ve hikmetlerini Şiî/İsmâilî tarzda Bâtınî açıdan izah etmiş ve bu iki farklı izah tarzına göre de farklı kaynaklar kullanmış, zâhirî anlam boyutuyla ilgili tefsir kısmında yararlandığı kaynakların bir kısmını tasrih ederken Bâtınî anlam boyutuyla ilgili esrâr başlığı altında ele aldığı kısımda yararlandığı kaynaklarını ise maalesef açıklamamıştır. Şehristânî'nin burada kullandığı kaynakların hüviyeti aynı zamanda Şehristânî'nin Şiî, Bâtınî/İsmâilî olduğu yönündeki iddiaları da doğrudan

ilgilendirmektedir. Dolayısıyla tefsirin ‘esrâr’ kısmının kaynaklarını tespit ederken -Şehristânî’nin mezhebî kimliğiyle alakalı iddiaları da göz önünde bulundurarak- ayrıntı kabilinden sayılabilecek bazı hususlara da odaklanılmıştır.

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Şehristânî’nin Mefâtîhu’l-Esrâr ve Mesâbîhu’l-Ebrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi isimli bu tez üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde tezin ana konusuna altyapı oluşturması amacıyla Şehristânî’nin ilmî şahsiyetinin oluşmasında içinde bulunduğu çevrenin rolünü ortaya koymak amacıyla, yaşadığı asrın siyâsî, ilmî ve sosyo-kültürel durumu ele alınmış, daha sonra İslam tarihi, tabakât ve terâcim kaynakları ışığında Şehristânî’nin hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyeti hakkında bilgi verilmiştir. Yine bu bölümde *Mefâtîhu’l-esrâr ve mesâbîhu’l-ebrâr*’ın on iki bölümden oluşan *Mefâtîhu’l-furkân fî ilmi’l-Kur’ân* isimli mukaddimesi başta olmak üzere eserin genel bir tanıtımı yapılmış, muhtevası ana hatlarıyla tahlil edilmiş, *Mefâtîhu’l-esrâr*’ın Şehristânî’ye âidiyeti noktasında ortaya çıkan bazı şüpheleri ortadan kaldırmak suretiyle eserin Şehristânî’ye âidiyeti kesinleştirilmeye çalışılmış; ayrıca bu bölümde tefsirin kaynakları tespit edilirken Şehristânî’nin mezhebî kimliğiyle alakalı iddiaları da göz önünde bulundurarak ‘esrâr’ kısmının kaynaklarının tespitine daha fazla önem verilmiş ve ayrıntı kabilinden sayılabilecek bazı hususların ortaya konması amaçlanmıştır. *Mefâtîhu’l-esrâr* ‘Sünnî tefsîr’ ve ‘Şiî/Bâtınî te’vîl’ şeklinde isimlendirdiğimiz eklektik anlayışla yazılmış bir tefsirdir. Bu sebeple tezimizin ikinci bölümünde *Mefâtîhu’l-esrâr*’ın Sünnî/Ortodoksî tefsir anlayışının hakim olduğu bölümlerin tefsir metodu rivâyet ve dirâyet yönünden incelenirken üçüncü ve son bölümde ise *Mefâtîhu’l-esrâr*’ın büyük çoğunluğunu oluşturan ‘Şiî/Bâtınî te’vîl’ boyutu ele alınmış ve bizzat müellif tarafından Ehl-i Beyt kaynaklarının referans alınarak meydana getirildiği ifade edilen ‘esrâr’ kısmında yer alan Şîa ve Bâtıniyye/İsmâiliyye’ye özgü irfânî te’vîle dair örneklere yer verilmiştir.

Tezimizi oluşturacak malzeme kaynaklar okunarak elde edilmiş, bu okuma işleminde tezimizin birincil kaynağı durumunda olan *Mefâtîhu’l-esrâr ve mesâbîhu’l-ebrâr* esas ittihaz edilmiştir. Bunun dışında A’râf sûresi 54. âyetinde geçen ‘halk’ ve ‘emr’ kavramlarının tefsirine dair, *Mefâtîhu’l-esrâr*’ın ‘esrâr’ kısmıyla aynı üsluba sahip ve adeta tefsirin bir parçası gibi olan *Meclis fi’l-halk ve’l-emr* adlı eseri başta

olmak üzere zaman zaman *el-Milel ve'n-nihal*, *Nihâyetü'l-ikdâm* ve *Musâraatu'l-felâsife* gibi diğer eserlerine de müracaat edilmiştir.

Tezin birinci bölümünde Şehristânî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti, eserleri ve mezhebî kimliği etrafında oluşan tartışmalar hakkında bilgi verilmesi hedeflendiğinden, İslam tarihi, tabakât ve terâcim kaynaklarından faydalanılmış, bu cümleden olmak üzere Şehristânî hakkında birinci elden bilgiler içerdiği belirtilen en eski kaynaklardan olan Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed es Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebîr*, *el-Müntehab ve el-Ensâb* adlı eserleri ile Beyhâkî'nin (ö. 566/1170) *Tetimme Sivânü'l-hikme*'sine mürâcaat edilmiştir. Ayrıca Şehristânî'nin çağdaşı olan Mahmûd b. Muhammed b. Abbâs el-Hârizmî (ö. 568/1173)'nin günümüze ulaşmayan *Târîhu Havârizm* adlı eserinden nakilde bulunan Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1228)'nin *Mu'cemu'l-büldân*, Sem'ânî'nin günümüze ulaşmayan *Zeylü Târîh-i Bağdât*'ından ve *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebîr* adlı eserlerinden nakille Sehristânî'nin hayatı hakkında bilgiler veren ikinci derecedeki kaynaklardan İbn Hallikan (ö. 608/1282)'ın *Vefeyâtü'l-a'yân*, Tâcuddîn es-Subkî (ö. 771/1369)'nin *Tabakâtü'ş-Şfiyyeti'l-kübrâ*, Safedî (ö. 764/1363)'nin *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, Hâfız ez-Zehebî (ö. 748/1347)'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, *Târihu'l-İslâm* ve *el-İber fi haberi men ğaber*, İbn Salâh (ö. 643/1245)'ın *Tabakâtü'l-fukahâi'ş-Şâfiiyye*, Ebû Bekr İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1448)'nin *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, Yâfiî (ö. 768/1367)'nin *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*, İbn Hacer (ö. 851/1448)'in *Lisânü'l-mîzân* ve İsnevî'nin *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye* adlı eserleri de bu bölümde faydalanılan kaynakların başında gelmektedir. Ayrıca *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın kaynaklarını tespit ederken, rivâyet ve dirâyet yönünden metodunu incelerken Ebû İshâk es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî (ö. 427/1035)'nin *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed en-Nîsâbûrî el-Vâhidî (ö. 468/1076)'nin *et-Tefsîrü'l-basît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zeccâc (ö. 311/923)'ın *Meâni'l-Kur'ân=Meâni'z-Zeccâc*, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923)'nin *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*; Mefâtîhu'l-esrâr'ın 'esrâr' başlıkları altında zikredilen görüş ve yorumların bâtınî boyutunu incelerken de Şiî/İsmâilî kaynaklardan Şiî müellif Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) tarafından derlenen ve Hz. Ali'ye nisbet edilen çeşitli söz ve hutbelerden oluşan *Nehcü'l-belâğa*, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî (ö. 329/941)'nin *el-Kâfî fî ilmi'd-dîn*, Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî (ö. 320/932 [?])'nin *Tefsîrü'l-Ayyâşî*,

Fâtımî İsmâilîliği konusunda önemli bilgiler içeren Kâdî Nu'mân (ö. 363/974)'ın *Deâimü'l-İslâm, Esâsü't-te'vîl, Te'vîlü'd-deâim, el-Mecâlis ve'l-müsâyerât*, Ca'fer b. Mansûrü'l-Yemen (ö. 360/970 [?])'in *Kitâbü'l-Keşf, Esrârü'n-nutakâ* ve *Serâirü'n-nutakâ*, Hamîdüddîn el-Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra)'nin *Râhatü'l-akl* ve *Mecmûatü'r-resâil*, Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (ö. 393/1003 [?])'nin *Keşfü'l-mahcûb* ve *Kitâbü'l-İftihâr*, Muiz-Lidînillâh'a nisbet edilen *Teʾvîlü'ş-şerî'a* ve *Kitabu'r-radâ'* gibi pek çok Bâtınî-İsmâilî eser müracaat ettiğimiz kaynaklardan bazılarıdır.

Doğrudan Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı tefsiri ile ilgili yapılan çalışmalardan Abdulalim Demir'in *Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-Esrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi* isimli yüksek lisans tezi, Mehdî Fermâniyân'ın Şehristânî'nin mezhebî âidiyetini incelediği ve *Mefâtîhu'l-esrâr*'daki Şiî/Bâtınî görüşlerin izini sürdüğü "Şehristânî beyne'l-Eşâirati ve'l-İsmâiliyyeti=Eş'arîlik ve İsmâililîk Arasında Şehristânî", Toby Mayer'in "Şehristânî'ye Göre Kur'ân'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme (çev. Mehmet Kaya)", Mustafa Öztürk'ün "Mefâtîhu'l-Esrâr Adlı Kur'ân Tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebi Kimliği Üzerine Bir İnceleme", Ömer Dinç'in "Şehristânî'nin Kur'ân'ın Toplanması Sürecine İlişkin Yorumları Ehl-i Beyt Merkezli Bir Okuma ve Sünni-Şiî Tezleri Arasında Bir Kur'ân Tarihi Okuması, Şehristânî Örneği" isimli makalelerini saymak mümkündür. Ayrıca *Mefâtîhu'l-Furkân fî İlmi'l-Kur'ân* isimli on iki bölümden oluşan mukaddimesinin ilk üç faslı "Şehristânî, Kur'ân İlimlerine Giriş-1" ve "Şehristânî, Kur'ân İlimlerine Giriş-2" adıyla Ömer Dinç tarafından, dokuzuncu faslı ise Selim Türcan tarafından "Umûm, Husûs, Muhkem, Müteşabih, Nâsih ve Mensûh Hakkında" adıyla tercüme edilmiştir. Mesut Okumuş ise "Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr [Kitap Tanıtımı]" adlı makalesinde *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı tefsiri tanıtmıştır. Bu çağdaş çalışmalar da tezimizin dolaylı kaynaklarını oluşturmaktadır. Muhammed Rıza Celalî Nâinî'nin *Şerh-i Hâl ve Âsâr-ı Hüccetü'l-Hak Ebü'l-Feth eş-Şehristânî* (Tahran 1343hş/1964) ve *Emr ve Halk ve İlmü Vâcibi'l-Vücûd* (*Dû Mektûb*) (Tahran 1382/2003) adlı eserleri de Sehristânî'nin hayatı ve eserleri hakkında derli toplu bilgi vermesi açısından kayda değerdir.

Şehristânî, başta dinler ve mezhepler tarihi olmak üzere, kelâm ve felsefe alanlarında eser veren çok yönlü bir şahsiyet olması hasebiyle değişik ilim dallarına mensup çağdaş araştırmacılar tarafından yapılan kitap, yüksek lisans-doktora tezi ve

makale düzeyinde pek çok araştırmaya konu olmuştur. Bu noktada, Muhammed Hüseynî Ebû Sa'de'nin *eş-Şehristânî ve menhecühü'n-nakdi: Dirâse mukârene maa ârâi'l-felâsife ve'l-mütekellimîn* (Beyrut 2002), Muhammed b. Nâsır es-Sühaybânî'nin *Menhecü'ş-Şehristânî fi kitabihi'l-Milel ve'n-Nihal'*i, Ömer Faruk Harman'ın *Dinler Tarihi Açısından Şehristânî ve el-Milel ve'n-Nihal,* Ömer Ali Yıldırım'ın *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul 2012), Halil Çurak'ın *Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri* (Sivas 2017) adlı doktora tezleri, Aygün Akyol'un, *Müsâraatü'l Felâsife'ye Göre Şehristânî'nin Felsefi Görüşleri,* Ahmet Ak'ın *Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'inde İslam Mezheplerinin Tasnifi* (Elazığ 1996), Mustafa Aydın'ın *Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Aristoteles Felsefesi ve Kaynakları* (Samsun 1994), Yusuf Kahraman'ın *Abdulkâhir el-Bağdâdî, Şehristânî ve İbn Hazm'ın İslam Mezheplerini Tasnif Yöntemleri* (İstanbul 2003), Hakan Coşar'ın *Nihâyetü'l-ikdâm'a Göre Şehristânî'nin Felsefî Görüşleri* (Ankara 2003), Yaşar Toker'in *Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Sâbiîlik* (Konya 2004), Mustafa Yüce'nin *Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserine Göre Şîa ve Görüşleri* (Rize 2018), Mustafa Koçak'ın *İslâm Düşüncesinin Etkileşim Sürecinde Gazâlî ve Şehristânî'nin Filozoflara Eleştirilerinin Karşılaştırılması* (Kastamonu 2018), Abdullah Çakır'ın *Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Grek Filozofları: Felsefe Tarihi Yazıcılığı Açısından Bir İnceleme* (İstanbul 2019), Mevlüt Çakmak'ın *Şehristânî ve İmam Birgivî'nin İslam Mezheplerini Tasnifi* (Kahramanmaraş 2019), Zeynep Rençber'in *Ebu'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî'de Mu'tezile ve Kolları* (Şırnak 2019) ve M. Selim Balcin'in *Şehristânî'ye Göre İsbât-ı Vâcib* (Van 2020) adlı yüksek lisans tezlerini saymak mümkündür.

Ayrıca Yusuf Ziya Yörükan'ın "Şehristânî-I" ve "Şehristânî XIV: Milel ve Nihal'de Mezhepler Nasıl Yazılmıştır" adlı iki seri makalesi, Muhammed b. Tavit et-Tancî'nin "Şehristânî'nin Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal'i (Arapça Metinlerde Neşredilmeyen Kısımlar)", Şaban Kuzgun'un, "Şehristânî'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-Milel ve'n-Nihal isimli eserinin Dinler Tarihi ile İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi", Abdurrahman Küçük vd., "el-Milel ve'n-Nihal (Mukaddimeler)", İsmail Taşpınar'ın "Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metotlar", Mehmet Dalkılıç'ın "Abdulkerim eş-Şehristânî'nin İslam Mezheplerini Tasnif Metodu", Ramazan Karaman'ın "Bir İslam

İlimleri Klasiği Olarak eş-Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Üzerine Düşünceler", Orhan Ateş'in "el-Milel ve'n-Nihal'in Mukaddimesi Çerçevesinde Şehristânî'nin Fırka Yazıcılığının Bazı Sorunları", Mehmet Nadir Özdemir'in "Şehristânî'nin el-Milel ve'n Nihal'ine Göre İslam Öncesinde Arapların Yaşayışları Hakkında Bazı Tespitler", Mehmet Alıcı'nın "Şehristânî'nin 'el-Mecûs' Tasnifinin Mecûsî Kutsal Metinlerinden Hareketle Tahkiki", Ahmet Çapku'nun "Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'inde Felsefe ve Filozoflar", Kadir Gömbeyaz'ın "İbâdî Fırak Literatüründe Şehristânî Etkisi -Kalhati Örneği", Hüseyin Doğan'ın "Ebu'l-Feth Abdilkerim eş-Şehristâni'ye Göre İnsan ve Fiilleri", Ersan Özten'in "Şehristânî'ye Göre Kelâmî Problemlerin Menşei", Ömer Ali Yıldırım'ın "Hudûs Delilinin Gelişimi ve Şehristânî'nin Bu Delile Katkısı", Osman Karadeniz'in "Selçuklu Dönemi Bilginlerinden Şehristânî'nin Kelâm Ekollerine Bakışı", Ömer Mahir Alper'in "Şehristânî'nin Felsefe ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefi Hesaplaşmaya" ve "Şehristânî'nin İbn Sîna Eleştirisi: İbn Sîna'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?", Tahir Aşirov'un "Selçuklular Döneminin Felsefî ve Düşünce Yapısı: Şehristânî Örneği", Aytekin Özel'in "Mantığı Geleneksel Kelâma Uygulamak: Şehristânî'nin Kitâbu'l-Musâraati'l-Felâsife Adlı Eseri Üzerine Bir Çalışma", Fehrullah Terkan'ın "İblîs'in Kötülük Problemi'ne Dair Felsefi Argümanları ve Şehristânî'nin Bilinmezcilik Teodisesi", Hasan Hüseyin Bircan'ın "Selçuklu Emirlerinden Ebu'l-Kâsım el-Musevi'ye İthaf Edilmiş Bir Eser: Şehristânî'nin Kitâbu'l-Musâraa'sı" ve "İbn Sînâ Eleştirisi", Halil Çurak'ın "Şehristânî'nin Ahvâl Teorisini Eleştirisi", Cengiz Çuhadar - Mustafa Koçak'ın "Eş'arî Mütekellimi Şehristânî'nin İslâm Düşüncesinin Etkileşim Sürecine Yaklaşımı", Halil Öztürk'ün "İslam Medeniyetine Katkısı Bakımından Bir Kelâmcı Olarak Şehristânî" adlı makaleleri Şehristânî hakkında yapılmış çalışmalardan bazılarıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MUHAMMED B. ABDÜLKERÎM EŞ-ŞEHRİSTÂNÎ'NİN YAŞADIĞI ASIR, HAYATI VE ESERLERİ

I. ŞEHRİSTÂNÎ'NİN YAŞADIĞI ASIRDA SİYÂSÎ, İLMÎ VE SOSYO-KÜLTÜREL ORTAM

A. Siyâsî Ortam

Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî h. V. asrın son çeyreği ve h. VI. asrın ilk yarısında, Büyük Selçuklu Devleti'nin hükümranlık sürdüğü (1040-1308) ve Hârizmşahlar'ın egemen olduğu (1097-1231) Horasan bölgesinde yaşamıştır. Büyük Selçukluların en parlak zaman diliminde yaşayan ve sırasıyla I. Melikşah 465 (1072), Berkyaruk 485 (1092), II. Melikşah 498 (1104), Muhammed Tapar 498 (1105) ve Sultan Sencer 511-552 (1118-1157) dönemlerine şâhit olan Şehristânî'nin şöhrete kavuştuğu, eserlerini telif ettiği ve hayatının büyük bir kısmını içine alan zaman dilimi ise kendisiyle dostluk kurduğu ve himâyesinde bulunduğu; 1097-1118 tarihleri arasında Horasan Selçuklu Sultanı, 511-552 (1118-1157) yılları arasında ise Büyük Selçuklu Sultanı olarak hüküm süren Sultan Sencer'in altmış yıllık uzun saltanat dönemine (1097-1157) denk gelir.

Henüz altı yaşında iken babası Melikşah'ın ölümünün ardından hânedan mensupları arasında cereyan eden taht kavgaları sebebiyle yeterince eğitim alamadığı anlaşılan Sencer'in küçük yaşlardan itibaren devlet idaresinde önemli tecrübeler edindiği söylenebilir. Sencer üvey abisi Sultan Berkyaruk'la birlikte amcası Arslan Argun'un isyanını bastırmak için 490'da (1097)'e Nîşâbur'a, oradan Belh şehrine geçtiler. Bu seferin sonunda Sultan Berkyaruk, merkezi Merv olmak üzere Gazne sınırlarına kadar uzanan Horasan topraklarını Melik Sencer'e iktâ etmesiyle birlikte 1118 tarihine kadar sürecek olan Horasan Selçuklu Sultanı ünvanını elde etti. Öz kardeşi olan Büyük Selçuklu sultanı Muhammed Tapar'ın ölümünden (511/1118) sonra on dört yaşındaki oğlu Mahmud'un Büyük Selçuklu sultanı ilân edilmesine karşı Sencer de 1118'de kendi hükümdarlığını ilân etti, yeğeni Mahmud'un ordusunu bozguna uğratarak Büyük Selçuklu sultanı oldu ve devletin idarî merkezini Irâk-ı Acem'den Horasan'a naklederek Selçuklu tarihinin ikinci imparatorluk devrini başlattı.[1]

536/1141 tarihindeki Karahıtaylarla Selçuklular arasında meydana gelen Katvân Savaşı ise gerek Şehristânî gerekse hâmîsi Sultan Sencer'in hayatında dönüm noktası

[1] Özaydın, Abdülkerim, "Sencer", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 507-511.

olmuştur. Yeh-lü Ta-şi (Gürhan) kumandasındaki Karahıtay ordusunun Sultan Sencer tarafından tayin edilen Batı Karahanlı Hükümdarı Mahmûd b. Muhammed'i Hucend yakınlarında mağlûp etmesi (531/1137) sonucunda Karahanlılar'la onlara tâbi olan Karluklar arasında anlaşmazlık çıktı ve Karahanlı Hakanı Mahmûd b. Muhammed Sultan Sencer'den yardım isterken, Karluklar da Karahıtay hükümdarı Gürhan'a başvurdu. Gürhan, Sultan Sencer'e mektup yazarak Karluklar için af dilemişse de Sencer onun isteğini geri çevirdiği gibi kendisini de tehdit etmişti. Bunun üzerine Gürhan 100.000 kişilik orduyla yola çıktı ve Semerkant civarındaki Katvân sahrasında meydana gelen savaşta Sultan Sencer idaresindeki Selçuklu ordusu ağır bir yenilgiye uğradı ve (536/1141) 30.000 kayıp veren Sencer, 300 süvariyle Tirmiz'e kaçarken eşi Terken Hatun ve önde gelen emîrleri ise Karahıtaylara esir düştü. Sultan Sencer'in Katvân yenilgisi Büyük Selçuklular'ın yıkılışına zemin hazırladığı gibi bütün İslâm dünyasının siyasî, içtimaî ve iktisadî buhranlara sürüklenmesine de yol açmıştır.[2] Şehristânî de Büyük Selçuklular'ın yıkılışını başlatan bu olay üzerine Merv'de geçen yirmi yılın ardından doğduğu şehir olan Şehristân'a geri dönmüş ve orada yaklaşık on iki yıl daha yaşamıştır.

Müellifimizin doğduğu ve yetiştiği Şehristân, ilmî seyahatlerde bulunduğu ve ömrünün büyük bir kısmını geçirdiği Nîşâbur, Hârizm, Bağdat, Tirmîz ve Merv gibi şehirleri bünyesinde barındıran, Şehristânî'nin doğduğu ve vefat ettiği zaman diliminde Büyük Selçuklu Devleti'nin ve Hârizmşahlar'ın egemenliği altında bulunan Horasan, tarihte İran'ın kuzeydoğusunda yer alan ve çok geniş bir coğrafî bölgenin adı olarak geçer. Nîşâbur, Merv, Belh, Herat, Ta'lekan, Nesâ, Ebyurd, Serahs ve Maveraünnehir gibi belde ve kasabalar ise bu geniş Horasan coğrafyasının 'ümmühât' denilen ana bölgeleridir. Horasan'ın sınırları idarî bakımdan zaman içerisinde büyüyüp küçülmesine bağlı olarak tarih boyunca farklılıklar gösterse de Horasan toprakları günümüzde üç parçaya ayrılmış olup Merv, Nesâ ve Serahs bölgesi Türkmenistan, Belh ve Herat bölgesi Afganistan, diğer kalan en geniş kesimleri ise İran sınırları içinde bulunmaktadır.[3]

Horasan, İran ve Orta Asya arasında sınır bölgesi olması dolayısıyla tarihte çeşitli devletlerin idaresi altına giren ve X. yüzyılın sonlarına doğru Gazneliler'in eline geçen

---

[2] Özaydın, "Sencer", *DİA*, XXXVI, 507-511.

[3] Çetin, Osman, "Horasan", *DİA*, Ankara 1998, XVIII, 235.

Horasan, 427'de (1036) Selçuklular'ın buraya girmesine kadar onların hâkimiyetinde kalmış ve Dandanakan Savaşı'nın (431/1040) ardından bütünüyle bir Selçuklu toprağı haline gelmiştir. Horasan, 100 yılı aşan bir süre Selçuklu devletinin en önemli eyaleti olarak barış ve sükûn içinde yaşamış, Alparslan ve Melikşah döneminde Selçuklu yönetiminde kalan Horasan bölgesi, Sultan Sencer'in bölgenin önemli şehirlerinden biri olan Merv'i başşehir seçmesiyle birlikte altmış yıl süren hükümdarlığı döneminde de refah düzeyini korumaya devam etmiştir. Fakat Sultan Sencer'in saltanatının son yıllarında doğudan gelen kalabalık Oğuz göçerlerinin (Türkmenler) Horasan bölgesine yerleşmeleri ve merkezî yönetimle ters düşmeleri neticesinde 548'de (1153) meydana gelen savaşta yenilen Sultan Sencer'in üç yıl boyunca Oğuzlar'ın elinde esir kalıp ölümünden (552/1157) sonra Oğuzlar'ın Horasan'ı tahrib etmiş ve nihâyet Hârizmşahlar bölgeyi ele geçirmiştir.[4]

B. İlmî ve Sosyo-Kültürel Ortam

Bazı kaynaklarda 'Şehrestâne', 'Şehristâne' ve Şeristân' şeklinde de anılan Horasan coğrafyasının önemli kasabalarından ve müfessirimiz Şehristânî'nin doğduğu yer olan Şehristân, Horasan'ın kuzeybatısında, Nîşâbur ile Hârizm arasındaki bölgede bulunan Nesâ şehrinin bir fersah kuzeyinde, bugünkü Türkmenistan'ın başkenti Aşkabad'ın yakınındaki Karakum Çölü sınırında yer alan bir şehirdir. Halife Me'mun'un hilafeti zamanında (813-833) Horasan emiri Abdullah b.Tâhir tarafından kurulmuştur. Şehristân, kaynaklarda biri Türkistan bölgesinde, diğer ikisinin ise İran bölgesinde olmak üzere Orta Asya'da üç farklı yerin adı olarak geçmekte, müellifimiz Şehristânî'nin de Türkistan bölgesinde bulunan Şehristân'da doğduğu ifade edilmektedir.[5] İbn Hallikân, Türkistan bölgesinde, Nîşâbur ile Havârizm arasında, Horasan hududunun sonunda Havârizm'e bitişik çölün başında bulunan bu Şehristân'ı 'Horasan Şehristânı' olarak ifade etmiş, Şehristân olarak anılan diğer şehirler arasında meşhur olanın da burası olduğunu belirtmiş, burasının bir çok âlim çıkardığını ve Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî'nin de buralı olduğunu söylemiştir. İkincisi, Fars topraklarındaki Sâbûr nahiyesinin Şehristân kasabası, üçüncüsü ise

---

4 Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 235.

5 Hamevî, Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut 1990, III, 428; İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemsüddîn, *Vefeyâtü'l-a'yân* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut trs., IV, 273; es-Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, Wiesbaden 1974, III, 278.

İsfahan'daki Çay şehridir ki buraya da Şehristân denir.[6] Bunlardan başka Orta Asya'da Şehristân ismiyle anılan bir çok şehir ve köy bulunduğu ifade edilmektedir.[7]

Şehristânî'nin doğup büyüdüğü Şehristân'dan sonra ilk ilmî seyahatte bulunduğu ve kaynaklarda Nîsâbur, Neysâbûr gibi isimlerle de anılan Nîşâbur, Ortaçağ'da Horasan bölgesindeki dört büyük şehrin en önemlisi olup bugün İran'ın Horasan idarî bölümünde bulunan bir şehirdir. Nîşâbur, Selçuklular'ın Gazneliler'e karşı Serahs yakınlarında kazandığı zaferin ardından 429 (1038) yılında Selçuklu Hükümdârı Tuğrul Bey'in eline geçmiş, ancak ertesi yıl Horasan'ı kurtarmak amacıyla sefere çıkan Gazneli Hükümdârı Sultan Mesud'un Nîşâbur, Serahs ve Merv'in kendilerinde kalması şartıyla geçici bir barış antlaşması imzalamasından sonra 431'de (1040) geçici olarak Nîşâbur'a girmiş, fakat ilkbaharla birlikte nihaî mücadele için yeniden Selçuklular'ın üzerine yürüyen Sultan Mesud'un Dandanakan Savaşı'nda (1040) büyük bir hezimete uğramasından sonra ise şehir tekrar Selçuklular'ın eline geçmiş ve bu dönemde Nîşâbur Tuğrul Bey'in idare merkezi olmuştur. Selçuklu ve Gazneliler arasında geçen mücadeler esnasında yaşanan kıtlık ve savaşlar yüzünden büyük yıkıma uğrayan şehir Selçuklu hâkimiyetiyle birlikte yeniden toparlanmaya başlamıştır.[8] Şehristânî'nin dini ilimleri öğrenmek amacıyla gittiği Nîşâbur'da ders okuduğu hocası Ahmed el-Medenî'nin 490/1096 tarihinde vefat ettiği göz önünde bulundurulduğunda Şehristânî'nin Nîşâbur'a bu tarihten ve yirmi yaşından önce gitmiş olması kuvvetle muhtemel görülmüştür.[9]

Şehristânî'nin Nîşâbur'dan sonra gittiği ve hayatının bir kısmını sürdürdüğü Hârizm ise başlangıçta özerk bir eyalet iken sonraları Selçuklular'a tâbi bir devlet ve nihâyet çok geniş bir sahaya hükmeden bir imparatorluğun kurulduğu yer olmuştur. Tuğrul Bey zamanında Selçuklu hâkimiyetine giren Hârizm, Büyük Selçuklu hükümdarları Alparslan ve Melikşah dönemlerinde genellikle mahallî reisler arasından seçilen valiler tarafından idare edilmiş, Selçuklu sultanı Berkyaruk'un Horasan valiliğine atadığı Habeşî b. Altuntak'ın Kutbüddîn Muhammed'i Hârizm valisi tayin etmesiyle Hârizm'de Hârizmşahlar hânedanlığı kurulmuştur (490/1097). Selçuklular adına bölgeyi fiilen idare eden ilk Hârizmşah Kutbüddîn Muhammed olmuş, daha sonra

---

6 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 273.

7 Mesela Büchner altı farklı yerin Şehristân olarak isimlendirildiğini söyler. bk. V. F. Büchner, "Şehristân", *MEB İslam Ansiklopedisi(İA)*, XI, 392-393.

8 Özgüdenli, Osman Gazi, "Nîşâbur", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 149-151.

9 Tancî, Muhammed Tavit, "Şehristânî", *MEB İslam Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul 1970, XI, 393.

iktidara gelen Sultan Sencer de Kutbüddîn Muhammed'in Hârizm'deki görevinin devamını sağlamıştır.[10] Şehristânî'nin Hârizm'de bulunduğu zaman dilimi ise büyük oranda Hârizmşah Kutbüddîn Muhammed'in hüküm sürdüğü yıllara (1097-1128) denk gelir.

Şehristânî'nin asrındaki mezheplere baktığımızda o büyük oranda Hanefî ve Mâturîdî mezhebine mensup Selçuklular zamanında yaşadı. Bu asırda İranlıların çoğunluğunun Ehl-i Sünnet mezhebi üzere olduğunu görüyoruz. İsfahan, Azerbeycan ve Hemedan'daki insanların çoğu ise Selefiyye, yahut Müşebbihe ve Ehl-i Hadis mezhebindendi. Selçuklu Türkleri'nin İran'ı fethedip yönetimi devralmasıyla birlikte Selefiyye mezhebi yerini Mâturîdîliğe bırakarak günden güne zayıfladı. Mu'tezile ile diğer bütün Şiî fırkalar arasında şiddetli ihtilaflar mevcuttu.[11] Selçuklular, İslâm dünyasının siyasî liderliğini üstlendikten sonra iç politikada Şiî Fâtımîlerle mücadele etmeyi temel ilke kabul etmişler, Şiî Fâtımîler'e karşı Sünnîliğin hâmisi olmuşlar ve bu sayede Sünnîlik ülkenin her tarafına gelişip yayılmıştı. Aynı zamanda Selçuklu Devleti'nin Eş'arîlere yardım ederek onları benimseyip desteklemesi ve Nizamülmülk tarafından kurulan Nizâmiye medreselerinde Bâkıllânî, İbn Fûrek, İsferâinî, Cüveynî, Gazâlî ve Fahreddîn Râzî gibi şahsiyetlerin ortaya çıkması sonucunda Eş'arîlik inancı İran'ın hatta İslam dünyasının dört bir tarafına hakim oldu.[12]

Selçuklular'ın batı tarafı olan Irak ve Suriye kesiminde Sünnî mezheplerden Hanefî, Şafiî ve Hanbelî mezhepleri ortak etkinlik göstermekle birlikte, doğu kesiminde Hanefîlik daha ağırlıklı bir yer işgal etmektedir. Özellikle Türklerin olduğu bölgelerde sufîlikle mezcolmuş bir Hanefîlik göze çarpmaktadır. Maverânünnehir ve Horasan bölgesi ağırlıklı olarak Sünnî olmasına karşın, Kum, Kâşân, Save, Ave ve Rey gibi şehirler çoğunluk itibariyle Şiîlerden oluşmaktaydı. Hilâfet merkezi olan Bağdat'ta Şiî nüfusun oranı Sünnîlere yakınken Irak'ın çoğunluğu Şiî-Büheyhîlerin etkisinde Şiî mensuplarından teşekkül etmekteydi. Şehristânî'nin dini ilimleri öğrenmek amacıyla gittiği önemli merkezlerden biri olan Nîşâbur'un çoğunluğunu ise Hanefî ve Şafiîler oluşturuyordu. Nitekim 488 ve 595 senelerinde Nîşâbur'daki Şâfiîler ve Hanefîlerle

---

10 Taneri, Aydın, "Hârizmşahlar", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 228-229.

11 Fermâniyân, Mehdî, "Şehristânî beyne'l-Eşâirati ve'l-İsmâiliyyeti', *el-Minhâc*, 2006 Beyrut, sayı 43, s. 166-167.

12 Özaydın, Abdulkerim, "Nizamiye Medresesi", *DİA*, Ankara 2007, XXXIII,188-191; Ocak, Ahmet, "Selçuklular", *DİA*, Ankara 2009, XXXVI, 376.

olan mezhep kavgaları bunun en büyük kanıtıdır. Bu merkezlerin dışında, Yemen'e Zeydiyye Şîası, Mısır ve Şam bölgesine Fatımîlerin temsil ettiği İsmâilî-Bâtınîler hâkim olmakla birlikte bu bölgelerde yoğun bir Sünnî nüfus da bulunmaktaydı. Sünnîliğe karşı açık düşmanlık besleyen İsmâilî-Fatımîlerin uzun süre Mısırda iktidarda bulunmalarına rağmen Sünnîlik buralarda da varlığını korumayı başarabilmiştir.[13]

Öte taraftan Horasan bölgesinde Şâfiîlik ve Hanefîlik fıkhî açıdan en güçlü iki mezhebi teşkil ediyordu. Aynı şekilde Horasan bölgesinde Kerrâmiyye de büyük bir nüfûz sahibiydi. Mu'tezile'ye gelince onların da Horasan'da bir takım nüfûzları varsa da asıl güçleri sakinlerinin büyük bir çoğunluğu Mu'tezile mezhebine mensup olan Hârizm'dedir. Şiî fırkalara gelince, üçüncü asırdan itibaren Şehristânî'nin yetiştiği ve şöhretinin parladığı Horasan bölgesinde Şiî nüfûzu artmaya, Tûs ve Meşhed gibi bazı şehirlerde Şiî nüfusu çoğalmaya başladı. Ancak Nîşâbur'da insanların çoğu Ehl-i Sünnet mezhebi üzere idi. Fakat bununla birlikte Şiîlerin de güçlü olduğu bir dönemdi. Zaman zaman aralarında fikri münakaşalar cereyan ediyordu. Horasan'ın güneyindeki Kuhistân kalesi İsmâiliyye'nin tasarrufu altındaydı. Aynı şekilde İran'da Dâmgân yakınlarındaki Girdkûh, Kirman'daki Şâhdiz, İsfehân'daki Lincân, Rûdbâr'daki Târim kaleleri de onların elindeydi. Aynı zamanda Tâlikân, Demâvend, Fîrûzkûh, Mâverâünnehir gibi merkezlerde de İsmâilî hareket aktif bir şekilde yer almaktaydı. Bu asırlarda Âmil, Verâmîn, Cürcân, Abe -veya Ave- Teferrüş, Rey, Kâşân ve Kum gibi merkezler İmamiyye'nin nüfûzu altında idi.[14]

---

[13] Karadaş, Cağfer, "Selçukluların Din Politikası", *İSTEM*, İstanbul 2003, yıl:1, sayı: 2, s. 98.

[14] Fermâniyân, "Şehristânî beyne'l-Eşâirati ve'l-İsmâiliyyeti', s. 157

II. ŞEHRİSTÂNÎ'NİN HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

A. HAYATI

1. İsmi ve Nesebi

Müellifimizin tam adı Ebü'l-Feth Muhammed b. Ebi'l-Kâsım Abdülkerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî'dir.[15] Künyesi 'Ebül-Feth'dir. Doğduğu yere nisbetle Şehristânî, fıkhî mezhebine nisbetle eş-Şâfiî, itikâdî mezhebine nisbetle de el-Eş'arî olarak bilinir. Şehristânî, aklî, naklî ve felsefî ilimlerdeki hâkimiyetinin yanı sıra ahlâkî üstünlüğü sebebiyle de tarihte 'Efdal', 'Şehristânî Efdâl', 'Alâmet', 'Tâcuddîn', 'Tâcü'l-Milel/Mille ve'd-Dîn' 'Lisânüddîn', 'Hüccetü'l-Hak' ve 'İmâm' gibi unvanlarla anılmıştır. Kaynakların ittifakla belirttiğine göre Şehristânî soy itibari ile Arap değil, baba ve atadan Acemdir. O Horasan bölgesinin Şehristân beldesindendir. Terâcim kitaplarında bunun hilafına bir söz vârid olmadığı gibi, Şehristânî de nesebi ile alakalı olarak bunun aksine bir şey söylememiştir.[16]

---

[15] Şehristânî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. el-Beyhakî, Ebü'l-Hasen Zahîruddîn Ali b. Zeyd, *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme =Târîhu Hukemâi'l-İslâm* ((thk. Refik el-Acem), Beyrut 1994, s. 119-120; es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm, *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-Kebîr*, Bağdat 1975, s. 227-228; a.mlf., *el-Müntehab min mu'cemi şüyuhi'l-İmam el-Hafız Ebî Sa'd Abdülkerim İbn Muhammed b. Mansur es-Sem'ani et-Temîmî* (dirase ve tahkik: Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir), Riyad 1996/1417, I, 1503; Hamevî, Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut 1990, III. 427-428; a.mlf., *el-Müşterik vazʿan ve'l-müfterik (muhtelif) sukʿan* (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen 1846. s. 279; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 273-275; es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, III, 278-279; es-Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ* (nşr. M. Muhammed et-Tanâhî-A. Muhammed el-Hulv), Kahire 1964-1976, VI, 128; Ebû Bekr İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*, Beyrut 1987, I, 323-324; İsnevî, el-İmâm Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasan b. Ali b. Ömer el-Emevî, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye* (thk. Kemâl Yusûf el-Hût), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1407/1987, II, 22-23; Yâfiî, Abdullah b.Esâd, *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*, thk. Abdullah Muhammed el-Cüburî, Şâm1984, II, 31; Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (thk. Şuayb el-Arnaut-Hüseyin el-Esed) Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985/1405, XX, 288; a.mlf., *el-İber fî haberi men ğaber* (thk. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, III, 7; Ebü'l-Fidâ' el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî, *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer=Târîhu Ebi'l-Fidâ*, Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, Kahire tsz, III, 28; İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalani, *Lisânü'l-mîzân* (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde-Selman Abdülfettah Ebû Gudde), Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, Beyrut 1423/2002, VII, 312; eş-Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed b. Mahmûd el-İşrâkî, *Târîhü'l-hükemâ'=Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh* (thk. Abdülkerim Ebû Şüveyrib), Dâru Biblion, Paris 2007, s. 329-30; el-Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Mûsevî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât* (nşr. Muhammed Takî el-Keşfî), Tahran-Kum 1390-1392, VIII, 27; Nâinî, Muhammed Rıza Celalî, *Şerh-i Hâl ve Âsâr-ı Hüccetü'l-Hak Ebü'l-Feth eş-Şehristânî*, Tahran 1343hş/1964, s. 50-51.

[16] Süheybânî, *Menhecü'ş-Şehristânî*, s. 32.

2. Doğum Yeri ve Tarihi

Kaynakların ittifakla belirttiğine göre müellifimiz Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, Şehristân'da (Şehrestâne) dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda 'Şehrestâne', 'Şehristâne' ve Şeristân' şeklinde de anılan Şehristân, Horasan'ın kuzeybatısında, Nîşâbur ile Harizm arasındaki bölgede bulunan Nesâ şehrinin bir fersah kuzeyinde, bugünkü Türkmenistan'ın başkenti Aşkabad'ın yakınındaki Karakum Çölü sınırında yer alan bir şehirdir. Halife Me'mun'un hilafeti zamanında (813-833) Horasan emiri Abdullah b.Tâhir tarafından kurulmuştur. Şehristân, kaynaklarda Orta Asya'da üç farklı yerin adı olarak geçmekte, birisinin Türkistan bölgesinde, diğer ikisinin ise İran bölgesinde bulunduğu belirtilmektedir. Müellifimiz Şehristânî'nin Türkistan bölgesinde bulunan Şehristân'da doğduğu ifade edilmektedir.[17] İbn Hallikân, Türkistan bölgesinde, Nîşâbur ile Havârizm arasında, Horasan hududunun sonunda Havârizm'e bitişik çölün başında bulunan bu Şehristân'ı 'Horasan Şehristânı' olarak ifade etmiş, Şehristân olarak anılan diğer şehirler arasında meşhur olanın da burası olduğunu belirtmiş, burasının bir çok âlim çıkardığını ve Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî'nin de buralı olduğunu söylemiştir.[18] Bunlardan başka Orta Asya'da Şehristânî ismiyle anılan bir çok şehir ve köy bulunmaktadır.[19]

Şehristânî'nin doğum tarihi konusunda ihtilaf edilmiş, tabakât ve terâcim kitaplarında onun doğum tarihiyle alakalı olarak 467/1074, 469/1076 ve 479/1086 gibi üç farklı tarih verilmiştir. Talebesi Abdülkerîm es-Sem'ânî *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebîr* ve *el-Müntehab* isimli eserinde Şehristânî'nin 469/1076'da doğduğunu yazmakta,[20] Yâkût el-Hamevî de Ebû Muhammed İbn Arslan el-Hârizmî (ö. 568/1172)'nin *Târîhu Havârizm* adlı eserinden nakille 469/1076 tarihini vermektedir. İsnevî de onun 469/1076 tarihinde doğduğunu söyler.[21] İbn Hallikân Şehristânî'nin doğum tarihini önce 467/1074 olarak belirtmiş ve bu tarihi kendi el yazısıyla müsveddelerine kaydettiğini ancak bunu hangi kaynaktan naklettiğini bilmediğini

---

17 Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, III, 428; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 273; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, III, 278.

18 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 273.

19 Mesela Büchner altı farklı yerin Şehristân olarak isimlendirildiğini söyler. bk. V. F. Büchner, "Şehristân", *MEB İslam Ansiklopedisi*, XI, 392-393.

20 Sem'ânî, *et-Tahbîr*, II, 162; a.mlf., *el-Müntehab* III, 1503.

21 İsnevî, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye*, II, 22-23.

söylemiştir. İbn Hallikân buna ilaveten Sem'ânî'nin *Zeyl* adlı eserinden Sem'ânî'nin hocası Şehristânî'ye doğum tarihini sorduğunu, Şehristânî'nin de kendisine 479/1086 tarihinde doğduğunu söylediğine dair ifadelerini nakletmiştir. Tâceddîn es-Subkî *Tabakât*'ında,[22] İbn Hacer Askalânî *Lisânü'l-mîzân*'da,[23] Safedî de *el-Vâfî bi'l-vefeyât*'da[24] Sem'ânî'nin *Zeyl-ü Târîh-i Bağdâd*'ından nakille onun doğum tarihini 479/1086 olarak zikretmişlerdir.[25] Zehebî ise *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'da yukarıda nakledilen eserlerin aksine Sem'ânî'nin *Zeyl-ü Târîh-i Bağdâd*'ından nakille Şehristânî'nin doğum tarihini 467/1074 olarak belirtmiş[26] *Târihu'l-İslâm*'ında ise onun doğum tarihini önce 467/1074 şeklinde, ardından da yine Sem'ânî'nin *et-Tahbîr*'inden hareketle 469/1076 olarak vermiştir.[27] Fakat Sem'ânî'nin *Zeyl-ü Târîh-i Bağdâd*'ı günümüze ulaşmadığı için ondan nakille 479/1086 tarihini veren kaynaklar mı yoksa Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'da verdiği 467/1074 tarihi mi doğrudur bilemiyoruz. Muhtemelen Zehebî'nin ifadelerinde yanlış bir nakil veya istinsâh hatası söz konusudur. Ebû Bekr İbn Kâdî Şühbe *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*'de,[28] Ebü'l-Fidâ da *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer* adlı eserinde Şehristânî'nin doğum tarihini 467/1074 olarak kabul eder.[29] Yusuf Ziya Yörükan Şehristânî'nin doğum tarihi ile yukarıda nakledilen söz konusu rivâyetleri değerlendirmiş ve 467/1074 tarihinin vakıaya daha uygun olduğunu belirtmiştir. Zira şâyet onun doğum tarihi olarak Sem'ânî'nin söylediği 479/1086 tarihine itibar edilecek olursa bu durumda Şehristânî'nin otuz yaşlarında Bağdat'ta kendisini tanıtmış olması lazım geldiğini, âlim olma nokta-i nazarından bu yaşın kabul edilebilir bir durum olmakla birlikte otuzlu yaşların avam nazarında kabul görmek ve şöhret kazanma açısından ise uzak bir durum olduğunu söylemiştir. Şâyet bu hususta bir fevkaladelik olsaydı, yani o yaşlarda Bağdat'ta tanınmış olsaydı tarihçiler onun genç yaşında meşhur bir vâiz olduğunu kaydetmeyi ihmâl etmezlerdi.[30] Muhammed Tavit Tancî de Şehristânî'nin doğum tarihinin 467/1074 olduğu kanaatindedir. Zira onun

---

22 Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, VI, 128.

23 İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, V, 298.

24 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, III, 279.

25 Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, II, 31.

26 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XX, 287.

27 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXVII, 328.

28 Ebû Bekr İbn Kâdî Şühbe, Ebü's-Sıdk Takıyyüddîn, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, I, 57.

29 Ebü'l-Fidâ' *el-Muhtasar*, III, 28.

30 Yörükan, "Şehristânî" s. 277.

doğum tarihi ile ilgili olarak zikredilen 467 ve 469 şeklinde iki farklı tarihin bulunuşunu Arapça'da yedi ile dokuz rakamlarının birbirine benzemesinden kaynaklanan bir hata olabileceğini söyleyen Tancî, Şehristânî'nin doğum tarihi olarak zikredilen 479/1086 tarihinin de tarihî verilere ters düştüğü gerekçesiyle kabul edilemeyeceğini düşünür. Çünkü Şehristânî dini ilimleri öğrenmek için gittiği Nîşâbur'da ders okuduğu hocası Ahmed el-Medenî 490/1096 tarihinde vefat etmiştir. Şehristânî'nin Nîşâbur'a yirmi yaşından önce gitmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Onun doğum tarihi olarak 479/1086 yılı kabul edilirse bu durumda ilim yolculuğuna on yaşından önce çıkmış olması gerekir ki bu da pek mümkün değildir. Dolayısıyla onun doğum tarihinin 467/1074 olması hem akla hemde tarihi verilere daha uygun düşmektedir.[31] Süheybânî ise yukarıda zikredilen tarihleri verdikten sonra, Şehristânî'nin muâsırı ve öğrencisi olan Sem'ânî'nin hocası Şehristânî'ye doğum tarihini sorduğunu, Şehristânî'nin de kendisine 479/1086 tarihinde doğduğunu söylediği şeklindeki ifadelerini esas alarak 479/1086 tarihinin tercihe şayan olduğunu kabul etmiştir.[32]

3. Vefatı

Şehristânî uzun yıllar süren ilmî seyahatlerinin ve devlet görevlerinin neticesinde ömrünün sonlarına doğru tekrar doğduğu şehre Şehristân'a döndü ve orada vefat etti.[33] Şehristânî'nin memleketine ne zaman döndüğü tam olarak belli olmamakla birlikte Toby Mayer, Şehristânî'nin memleketi Şehristân'a dönüşünün Merv'de geçen yirmi yılın ardından, Büyük Selçuklular'ın yıkılışını başlatan Semerkand yakınlarında Sultan Sencer'in güçlerinin Karahitaylar tarafından mağlup edildiği 536/1141 tarihinden sonra gerçekleştiğini, bu gelişmenin Şehristânî'yi doğduğu şehir olan Şehristân'a geri gitmeye zorladığı ve orada yaklaşık olarak on iki yıl daha yaşadığını söyler.[34] Kaynaklarda Şehristânî'nin vefatına dair 548 ve 549 olmak üzere iki farklı tarih verilmiş, başta talebesi Abdülkerîm es-Sem'ânî ve muâsırı Beyhakî olmak üzere, Tâceddîn es-Subkî, İbn Hacer Askalânî ve İbn Hallikân ve Safedî gibi pek çok kimse Şehristânî'nin

---

31 Tancî, Muhammed Tavit, "Şehristânî", *İA*, İstanbul 1970, XI, 393.

32 Süheybânî, *Menhecü'ş-Şehristânî*, s. 41.

33 Sem'ânî, *et-Tahbîr*, II, 162; a.mlf., *el-Müntehab*, III, 1503; Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, III, 428; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 273; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXVII, 328; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XX, 287.

34 Mayer, Toby, "Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme" (çev. Mehmet Kaya), *Milel ve Nihal*, 5/1 (Ocak–Nisan 2008), s. 103.

548/1153 senesi Şa'ban ayında vefat ettiğini haber vermiştir.[35] Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemu'l-büldân*'da naklettiğine göre ise Şehristânî'nin diğer bir çağdaşı olan Ebû Muhammed İbn Arslan el-Hârizmî (ö. 568/1172) bize ulaşmayan *Târîhu Havârizm* adlı eserinde onun 549/1154 tarihinde vefat ettiğini söyler.[36] Ancak çoğunluk tarafından onun 548/1153 yılında vefat ettiği kabul edilmiştir.[37] İbn Hallikân'ın Sem'ânî'nin *Zeyl-ü Târîh-i Bağdâd*'ından naklettiğine göre Sem'ânî kendisi Buhâra'da iken Şehristânî'nin vefat haberinin kendisine ulaştığını haber verir.[38] Zehebî de *el İber fi haberi men ğaber* isimli eserinde Şehristânî'nin 81 yaşında öldüğü kaydını düşmüştür.[39]

B. İLMÎ KİŞİLİĞİ VE SEYAHATLERİ

Şehristânî'nin büyük şöhretine rağmen, hayatının ilk dönemleri, âilesi ve çocukluk hayatı ile tahsil devresine dâir kaynaklarda her hangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bununla birlikte, gerek eserlerinin muhtevasından, gerekse yetiştiği muhitin önemli bir ilim merkezi olmasından hareketle Şehristânî'nin iyi bir tahsil gördüğünü söylemek mümkündür. Tabakât ve terâcîm kitaplarındaki atıflardan anlaşıldığı kadarıyla Şehristânî tahsil hayatına memleketi Şehristân'da başlamış, burada çeşitli hocalardan Arap dili ve edebiyatı, mantık ve matematik gibi bazı âlet ilimlerini öğrendikten sonra dönemin diğer mütedâvil ilimlerini de erbabından almak maksadıyla genç yaşlarında Nîşâbur'a gitmiş ve burada büyük çoğunluğu İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) öğrencisi olan bazı hocaların derslerine iştirak etmiştir. İmam Gazâlî'nin (ö. 505/1111) ders arkadaşlarından, Şâfiî fakihi ve Tûs kadısı olan Ebü'l-Muzaffer Ahmed b. Muhammed el-Hâfî (ö. 500/1106) ve Ebû Nasr Abdurrahîm b. Abdülkerîm el-Kuşeyrî'den (ö. 514/1120) fıkıh ve usûl-i fıkıh, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Medînî (Medâinî) (ö. 490/1096)'den hadis, Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân el-Ensârî en-Nîsâbûrî (ö. 512/1118)'den tefsir, cedel usulü, Eş'arî kelâmı ve

---

35 Sem'ânî, *et-Tahbîr*, II, 162; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, VI, 128; İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, V, 298; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 274; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, III, 278.

36 Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, III, 428.

37 Süheybânî, *Menhecü'ş-Şehristânî*, s. 42.

38 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 275.

39 Zehebî, *el İber*, III, 7.

ilahiyat felsefesi okudu.[40]

Şehristânî'nin Nîşâbur'da ne kadar kaldığı tam olarak bilinmemekle beraber burada kaldığı süre içerisinde ilim tahsilini tamamladığı ve ilmî seviyesinin kemâl derecesine burada ulaştığı anlaşılmaktadır. Zira Nîşâbur'dan ayrıldıktan sonra gittiği Hârizm'de tedris ve tezkir (hocalık ve vaizlik) faaliyetlerinde bulunması, aklî, naklî ve felsefî ilimlerdeki derinliği ile ahlâki sâhadaki üstünlüklerinden dolayı kendisine 'el-efdal' ve 'el-İmam' lakaplarının verilmiş olması da bu hususu teyit eder mâhiyettedir.[41] Şehristânî hac farîzasını îfâ etmek ve ilmî faaliyetlerde bulunmak üzere 510/1116 tarihinde Hârizm'den ayrılarak Hicaz'a gitti. Hac dönüşünde Bağdat'a uğrayan Şehristânî burada kadim dostu Es'ad b. Muhammed el-Mihenî (ö. 527/1132)'nin aracılığıyla Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'nde ders verme imkânı buldu. Ayrıca burada vaaz ve irşad faaliyetlerinde de bulunan Şehristânî özellikle vaazlarından dolayı halkın büyük takdirini kazandı. Bu sırada 40 yaşlarında bulunan Şehristânî, üç yıl kadar Bağdat'ta kaldıktan sonra 514/1120'de büyük bir ihtimalle Horasan'a gitti ve burada Büyük Selçuklu hükümdarı Sultan Sencer'in (ö. 552/1157) veziri Ebü'l-Kâsım Nasîrüddîn Mahmûd b. Muzaffer el-Mervezî (ö. 530/1135)'nin hizmetine girerek Dîvânü'r-resâil'de nâiblik görevine getirildi. Aynı zamanda Sultan Sencer'in yakın çevresinde yer alan Şehristânî onun sırdaşı oldu. Meşhur eseri *el-Milel ve'n-nihal*'i on iki yıl kadar ikamet ettiği Horasan'da yazan Şehristânî, söz konusu eserini vezir Ebü'l-Kâsım el-Mervezî'ye ithâf etti. Ancak Sultan Sencer'in 526/1132 tarihinde el-Mervezî'ye karşı tavır alıp onu azletmesinden sonra Tirmiz'e giden Şehristânî burada devrinin çeşitli ilimlerine vâkıf, ulemâ ve hukemâya karşı özel bir ilgisi ve yakınlığı bulunan Tirmiz Nakîbüleşrâfı seyyidü'ş-şark ve'l-ğarb Seyyid Mecdüddîn Ebü'l-Kâsım Ali b. Fahreddîn Ca'fer b. Ali el-Musevî (ö. 550/1155)'nin[42] hizmetine girdi ve hem *Musâra'atü'l-felâsife* adlı eserini hem de *el-Milel*'in ilk mukaddimesindeki el-Mervezî'ye yazılan ithâfı çıkarıp esere yeni bir ithâf yazmak suretiyle bir nüshasını el-Musevî'ye takdim etti. Şehristânî'nin Tirmiz'de ne kadar kaldığı ve memleketine ne

---

40 Sem'ânî, *et-Tahbîr*, II, 162; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, VI, 128; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 274; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXVII, 328; a. mlf., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XX, 287; a. mlf., *el İber*, III, 7; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, III, 278; Tancî, "Şehristânî", XI, 393; Harman, "Şehristânî", *DİA*, XXXVIII, 468.

41 Tancî, "Şehristânî", XI, 393.

42 Hayatı ile ilgili bk. Beyhakî, İbn Funduk Ebü'l-Hasan Ali, *Lübâbü'l-ensâb ve'l-elkâb ve'l-a'kâb* (thk. es-Seyyid Mehdî er-Recâî) Kum 1410, I, 573.

zaman döndüğü kesin olarak bilinmemekle birlikte, ölümüne dair kayıtlar ömrünün son yıllarını Şehristan'da geçirdiğini göstermektedir.[43]

C. HOCALARI

Şehristânî'nin şöhretine ve pek çok alanda ulaştığı ilmî yetkinliğine rağmen kaynaklarda onun yetişmesinde emeği olan hocalardan sadece bir kaçının adı zikredilmiştir. Bunların çoğu İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)'nin öğrencisi ve Nîşâbur'daki Nizâmiye Medresesi müderrislerinden oluşmaktadır. Kaynaklarda Şehristânî'nin hocaları arasında zikredilen isimler arasında kendisinden Şâfiî fıkhı ve usûl-i fıkıh okuduğu Tûs kadısı ve Şâfiî fakihi olan Ebü'l-Muzaffer Ahmed b. Muhammed el-Hâfî (ö. 500/1106) ve Ebû Nasr Abdurrahîm b. Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 514/1120), kendisinden hadis okuduğu Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Medînî (Medâinî) (ö. 490/1096) ve yine kendisinden tefsir, cedel usulü, ilm-i kelâm ve ilahiyat felsefesi okuduğu Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân el-Ensârî en-Nîsâbûrî (ö. 512/1118)'nin isimleri zikredilmektedir. Şehristânî'nin hocalarının üzerindeki etkisini görmek ve onları daha yakından tanımak için hayatları hakkında kısaca malumat vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. Ali b. Ahmed el-Medînî (ö. 494/1100)

Şehristânî'nin Nîşâbur'da hadis okuduğu hocalarından olup kaynaklarda hakkında fazla bir bilgi yoktur.[44] Tam adı Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Ahzem/Ahrem el-Medînî (Medâinî) en-Nîsâburî olup hicrî 400'den sonra doğmuş, müezzin, zâhid, imâm, vera sahibi faziletli bir kişidir. Meşhur sûfî müfessir Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, Ebû Zekeriyya el-Müzekkî, Ebû Bekr el-Cebrî ve Ebu'l-Kâsım es-Serrâc gibi âlimlerin meclislerinde hadis imlâ etmiş ve daha başka kimselerden de hadis okumuştur. Sem'ânî de babasının Ali b. Ahmed el-Medînî'den hadis dinlediğini, Horasan ve Irak'lı pek çok topluluğun da kendilerine el-Medînî'den hadis rivâyet ettiklerini belirtmiştir. Ali b. Ahmed el-Medînî 494/1100 senesi Muharrem ayında vefat etmiştir.[45]

---

43 Tancî, "Şehristânî", XI, 393; Harman, "Şehristânî", *DİA*, XXXVIII, 468.

44 Sem'ânî, *et-Tahbîr*, II, 162; Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, III, 428; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, VI, 128; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 274; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, III, 278.

45 Hayatı ile ilgili bk. Zehebî, *el İber*, II, 370; Süheybânî, *Menhecü'ş-Şehristânî*, s. 63.

2. Ahmed b. Muhammed el-Hâfî (ö. 500/1106)

Kaynaklarda Şehristânî'nin hocaları arasında zikredilenlerden biri de Ebu'l-Muzaffer Ahmed b. Muhammed b. el-Muzaffer el-Hâfî/Havâfîdir. Şâfiî fakihi ve Tûs kadısı olan el-Hâfî, Cüveynî'nin en seçkin öğrencilerinden ve aynı zamanda İmam Gazâlî (ö. 505/1111)'nin de ders arkadaşlarındandır. Ali Ebû İbrâhîm ed-Darîr ve Cüveynî'den fıkıh okumuş, yaşadığı asrın fıkhını ve cedel usulünü en iyi bilenlerden biri olarak kabul edilmiş, Şehristânî de kendisinden Şâfiî fıkhını öğrenmiştir. Fesâhatıyla hocası Cüveynî'nin dikkatini çekmiş, münazaralardaki güzel tavrı ve fazileti sebebiyle hocası tarafından övülmüş, daha Cüveynî hayattayken ders okutmaya başlamıştır. Hatta onun hakkında şöyle denmiştir: "Gazâlî'nin eser te'lif etmekten duyduğu mutluluğu, Havâfî münâzara etmekten duymuştur". Havâfî, 500/1106 tarihinde Tus'ta vefat etmiştir.[46]

3. Ebû Nasr el-Kuşeyrî (ö. 514/1120)

Risâle-i Kuşeyriyye ve *Letâ'ifü'l-işârât* adlı tefsirin müellifi, meşhur sûfî Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin oğlu olan Abdurrahîm b. Abdilkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, babasından tasavvuf ilmini öğrendikten sonra Nîşâbûr Nizâmiye Medresesi'nde İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin öğrencisi olmuştur. Kuşeyrî, Arap dili ve edebiyâtı, kelâm, tefsir, fıkıh, matematik, usul, riyazet ve hesap ilmi gibi konularda Eş'arî âlimlerinin önde gelen isimleri arasında yer aldı. Bağdat'a yolculuk yaparak Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde ders okutmuş ve aynı zamanda Bağdat'ta düzenlediği vaaz meclisleri halk tarafından büyük kabul görmüş ve geniş katılımlar olmuştur. Bağdat'ta yapılan bu vaaz meclislerinde itikadi konulardaki görüş ayrılıklarından dolayı Hanbelîlere karşı yapmış olduğu sert eleştiriler nedeniyle Eş'arîler ve Hanbelîler arasında büyük bir karışıklığın çıkmasına sebep olmuş, yaşanan bu olaylardan sonra tekrar Nîşâbur'a dönmek zorunda kalmış ve burada vaaz ve derslerine devam etmiştir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin vefatından sonra Nîşâbûr'da Eş'arîler'in reisliğini yapmıştır. Kendisine burada ömrünün son dönemlerinde felç geçiren Ebû Nasr el-Kuşeyrî, bu şekilde bir ay kadar yaşamış ve Nîşâbur'da 514/1120-21 tarihinde 80

---

[46] Hayatı ile ilgili bk. Zehebî, *el-İber*, III, 380; Yafiî, *Mir'âtü'l-cenân*, I, 472.

yaşında iken vefat etmiştir.[47] Şehristânî Nîşâbur'daki Nizâmiye Medresesi'nde kendisinden fıkıh, usûl ve Eş'arî kelâmı okumuştur.[48]

4. Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî (ö. 512/1118)

Şüphesiz Şehristânî'nin hocaları arasında en meşhuru ve Şehristânî üzerinde etkisi en fazla olan, ayrıca 'Şehristânî'nin hocası' sıfatını en fazla hakeden kişi, Eş'arî kelâmcısı Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed b. İsmâil b. İshâk b. Yezîd b. Ziyâd b. Meymûn b. Mihrân el-Ensârî en-Nîsâbûrî'dir. Bazı kaynaklarda adı Süleymân olarak geçiyorsa da bunun bir istinsâh hatası olabileceği ifade edilmiştir.[49] Künyesi Ebü'l-Kâsım'dır. Kaynaklarda Ensârî'nin doğum târihi hakkında bir bilgi yoktur. Ancak V. asrın ilk çeyreğinde h. 430'lu yıllarda doğmuş olabileceği değerlendirilmiştir. Nisbesinden de anlaşılacağı üzere Nîşâbur'da doğmuştur. Ebü'l-Kâsım el-Ensârî, genellikle 'İmâmü'l-Haremeyn'in öğrecisi' ve 'Şârihu İrşâd' olarak tanınır. Şehristânî onun en büyük öğrencisidir. Bu sebeple o 'Şehristânî'nin hocası' olarak şöhret bulmuş ve bilinir olmuştur. Şehristânî'nin yanısıra Fahreddîn Râzî'nin babası, Eşarî kelâmcısı Ebu'l-Kâsım Ziyâeddin Ömer er-Râzî (ö. 559/1164) ve Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'nin oğlu Ebu'l-Feth Nâsır b. Selmân (ö. 552/1157) ve aynı zamanda Şehristânî'nin de öğrencisi olan Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî (ö. 562/1166) öğrencileri arasında zikredilmiştir.[50] Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır üçüncü tabaka Şâfiî âlimleri arasında gösterilmiş, sûfî, zâhid, Şâfiî fıkhı ve Eş'arî kelâmında temayüz etmiş, döneminin değerli bir şahsiyeti olup evini irşâd yurdu haline getirdiği belirtilmiştir. Nîsâbûrî bir müddet Nîşâbur'da Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'den ders okuduktan sonra Hicaz'a gitmiş daha sonra tekrar Nîşâbur'a dönerek İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den kelâm/usûlü'd-dîn ve fıkıh okumuştur. Nîsâbûrî, tefsir ve usul ilimlerinin önde gelenlerinden sayılmış, ince tefekkür ve yumuşak bir üslûba sahip, döneminin seçkin bir şahsiyeti olduğu, ayrıca mânevî hayatının maddî yaşantısından daha zengin olduğu da kaydedilmiştir. Tabakât ve terâcim kitaplarında 'sûfî fakih' ve 'sûfî mütekellim' şeklinde nitelendirilen Nîsâbûrî'nin kaynaklarda

---

47 Hayatı ile ilgili bk. Zehebî, *el-İber*, II, 403; Yafiî, *Mir'âtü'l-cenân*, I, 495.

48 Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, III, 428; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, VI, 128; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 274; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXVII, 328; a. mlf., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XX, 287; a. mlf., *el İber*, III, 7.

49 el-Ensârî, Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır, *el-Ğunye fi'l-kelâm* (nşr. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî), Dâru's-Selâm, Kahire 2010, I, 37, [Nâşirin mukaddimesi].

50 el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelâm*, I, 39, 43-45, [Nâşirin mukaddimesi].

cinlerle konuştuğuna ve onlara va'z u nasihatlerde bulunduğuna dair bazı bilgilere rastlanmaktadır.[51] Edebiyatla da ilgilenen Ensârî'nin kaynaklarda bazı şiirleri zikredilmiştir. Ebü'l-Kâsım el-Ensârî, 511/1117 veya 512/1118 tarihi Şâban ayında, 94 yaşında iken vefat etmiştir. Kaynaklarda Nîsâbûrî'nin kelâm, tefsir ve fıkıh ilimlerine dair eserler telif ettiği belirtilmekle birlikte bunlardan sadece ikisi günümüze ulaşmıştır. Bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (III. Ahmed, nr. 1916) *el-Ğunye fi'l-kelâm* adlı eseri Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî'nin tahkîkiyle basılmıştır (Dâru's-Selâm, Kahire 2010). Selmân b. Nâsır el-Ensârî'nin diğer bir eseri ise hocası Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ına yazdığı iki cüzden oluşan ve bir kısmı bize ulaşan *Şerhu'l-İrşâd*'dır.[52]

D.TALEBELERİ

Şehristânî ilim dünyasında kazandığı onca şöhrete rağmen kendisinden faydalanan ve yetiştirdiği talebeler arasında isimleri bilinen sadece Ebû Sa'd es-Semânî (ö. 562/1166) ve meşhur kelâmcı Mücîrüddîn el-Bağdâdî'nin (ö. 592/1196)'dir. Büyük ilmî şöhretine rağmen Şehristânî'nin fazla sayıda talebesinin bulunmaması, ömrünün büyük bir kısmını ilmî seyahatlerde ve devlet ricaliyle birlikte geçirmiş olmasına hamledilmiştir.[53]

E. MEZHEBİ

1. Amelde Mezhebi

Kaynaklarda Şehristânî'nin fıkıhta hangi mezhebe mensup olduğuna dair açık bir şey söylenmemekle birlikte Şâfiî mezhebine mensup bir âlim olduğu kabul görmüştür. Nitekim Ebû Bekr İbn Kâdî Şühbe, İsnevî, İbn Salâh ve Tâcuddîn es-Subkî gibi kimseler Şâfiî tabakâtına dair yazdıkları eserlerde Şehristânî'nin de adını zikretmeleri zımnen onu Şâfiî mezhebinden kabul ettiklerini gösterir. Ayrıca Şehristânî'nin farklı bir fıkhî mezhebe bağlı olduğuna dair de kaynaklarda bir kayıt yoktur. Nitekim

---

[51] Hayatı ile ilgili bk. Zehebî, *el-İber*, II, 400; Yafiî, *Mir'âtü'l-cenân*, I, 492; el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelâm*, I, 37-53, [Nâşirin mukaddimesi]; Çelebi, İlyas, "Nîsâbûrî, Selmân b. Nâsır", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 141-142.

[52] İkinci cüzün bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde Lâleli, nr. 2247'de kayıtlıdır

[53] Tancî, "Şehristânî", XI, 393.

Sehristânî'nin fıkhî görüşlerinin oluşmasında doğrudan etkili olan ve Şehristânî'nin kendisinden Şâfiî fıkhı okuduğu Tûs kadısı ve Şâfiî fakihi olan Ebü'l-Muzaffer Ahmed b. Muhammed el-Hâfî (ö. 500/1106), kaynaklarda mutaassıp bir Şâfiî olduğu söylenen Ebû Nasr Abdurrahîm b. Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 514/1120), Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Medînî (Medâinî) (ö. 490/1096) ve Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân el-Ensârî en-Nîsâbûrî (ö. 512/1118) gibi hocaları da hep Şâfiîdir.[54]

2. İtikadda Mezhebi

Şehristânî'nin fıkhî mezhebi konusunda kaynaklarda herhangi bir ihtilaf bulunmamakla birlikte itikâdî-mezhebî kimliği hakkında birbirinden farklı, hatta birbirinin zıddı birçok iddia ve görüş mevcuttur. Genel kabule göre itikatta Sünnî/Eş'arî olarak kabul edilen Şehristânî'nin Şiî/İmâmî veya İsmâilî/Bâtınî olduğu yönünde de ciddi iddialar bulunmaktadır. Bu iddialar ilk olarak Şehristânî'nin muâsırları olan Ebû Sa'd es-Sem'ânî (ö. 562/1166), Zahîrüddîn el-Beyhakî (ö. 565/1169) ve Ebû Muhammed İbn Arslan el-Hârizmî (ö. 568/1172) tarafından ortaya atılmıştır. Şehristânî hakkındaki suçlamalar iki noktada toplanmaktadır. 1. Felsefeye meyletmek, onların başarısı için çalışmak ve onlara arka çıkmak. 2. Bâtıniyye'ye meyletmek ve Şiîlik'te (teşeyyü') aşırı gitmek. Şehristânî'nin itikadı bozuk ve/veya Bâtınî-İsmâilî olduğu yönündeki iddia ve ithamlar Ebû Sa'd es-Sem'ânî'nin *et-Tahbîr*'i ve *el-Müntehab'ı* ile Ebû Muhammed İbn Arslan el-Hârizmî'nin *Târîhu Havârizm*'i -ki bu kaynaktaki ifadeler Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-Büldân*'ında nakledilmektedir- olmak üzere iki kaynaktan gelmektedir. el-Hârizmî Şehristânî'yi itikad hususunda bocalama, ilhada meyletme ve şeriatın nurundan yüz çevirip felsefenin karanlıklarına dalmakla suçlar. Şehristânî'nin itikad konusunda tökezlememiş ve ilhada meyletmemiş olması durumunda kesinlikle dinî-ilmî sahada önde gelen (imam) biri olacağını, faziletli bir kişiliğe ve mükemmel bir aklî yetiye sahip olmasına rağmen aslı astarı olmayan düşüncelere meyletmesi ve gerek aklî gerek naklî açıdan hiç bir delili bulunmayan görüşleri tercih etmesinin kendileri açısından çok şaşılacak bir durum olduğunu söyleyen Hârizmî, Şehristânî'nin böyle bir duruma düşmesinin sebebini ise şeriatın nurundan yüz çevirip felsefenin karanlıklarıyla meşgul olmasına bağlar. Şehristânî ile aralarında muhavere ve müzakereler olduğunu ifade eden Hârizmî, Şehristânî'yi hep

[54] Süheybânî, *Menhecü'ş-Şehristânî*, s. 89.

filozofların görüş ve düşüncelerinden yana tavır almak ve onlara arka çıkmakla suçlar. Birkaç kez Şehristânî'nin vaaz meclislerinde bulunduğununu da söyleyen Hârizmî, bu meclislerde hiçbir zaman "Allah şöyle dedi", "Rasûlullah şöyle dedi" dedi gibi bir ifade işitmediğini, şer'î-dinî meselelere cevap mahiyetinde bir söz de duymadığını ve Şehristânî'nin gerçek durumunu en iyi Allah'ın bileceğini söyler."[55]

Zehebî (ö. 748/1348) de Sem'ânî'den nakille el-Hârizmî'nin onun Ehl-i Kal'a'ya (yani İsmâiliyye'ye) meyletmek, bu fırkanın propagandasını yapmak ve onların sapkınlıklarına yardım etmekle itham edildiği şeklindeki ifadelerini naklettikten sonra Şehristânî'nin ilhada meyilli oluşuna dair ek olarak şunları söyler: "Bir gün birisi ona gelip 'Diğer alimler meclislerinde şer'î/dînî meselelerden bahsediyorlar ve bu meselelere Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin sözleriyle cevap veriyorlar, sen ise bunu yapmıyorsun' deyince, Şehristânî 'Sizinle benim misalim Benî İsrâîl'in misali gibidir. Onlara bıldırcın eti ve kudret helvası gelir, ancak onlar sarmısak ve soğan ister' dedi."[56] Zehebî bir diğer eserinde ise Şehristânî'nin Bâtıniye mezhebinden olmakla itham edildiğini haber vermiştir.[57]

Zahîrüddîn el-Beyhakî'nin (ö. 565/1169) *Tetimmetü Sıvâni'l-Hikme'*deki şu ifadeleri de Hârizmî'nin söyledikleriyle örtüşür niteliktedir: "Şehristânî bir tefsir yazıyor ve fakat âyetleri kâh şeriatın kaidelerine, kâh felsefenin kurallarına, kâh daha başka unsurlara dayanarak yorumluyordu. Bunun üzerine, "Bu tarz bir tefsir doğru metottan sapmadır. Kur'ân ancak sahabe ve tâbiûndan gelen nakiller ışığında tefsir edilir. Kur'ân'ın tefsir ve te'vîlinde felsefenin yeri yoktur. Kaldı ki din ile felsefeyi (şeriat ve hikmet) İmam el-Gazâlî'den daha güzel biçimde harmanlayan kimse de yoktur" dedim ve fakat Şehristânî bu sözüme çok kızdı".[58]

Şehristânî'nin öğrencisi Ebû Sa'd es-Sem'ânî ise *et-Tahbîr*'de onun Ehl-i Kal'a'ya (Alamut kalesindekilere-Bâtıniyye-İsmâiliyye'ye) meyletmek, bu fırkanın propagandasını yapmak ve Şiîlik'te (teşeyyü') aşırı gitmekle itham edildiğini haber verirken,[59] diğer bir eserinde ise onun ilhadla ve mülhidlere meyletmekle, Şiîlik'te

---

55 el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 377.

56 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XX, 288.

57 Zehebî, *el-İber*, III, 7.

58 Beyhakî, *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme*, s. 120.

59 es-Sem'ânî, *et-Tahbîr*, s. 227-228.

(teşeyyü') aşırı gitmekle itham edildiğini ifade eder.[60]

Şehristânî'nin İsmâilî davanın önemli bir üyesi olduğu yönündeki en önemli iddia ise ömrünün yaklaşık otuz yılını Nizârî-İsmâilî hareket içinde geçiren ve daha sonra Şiî-İmâmî itikadı benimseyen Nasîruddîn et-Tûsî (ö.672/1274)'den gelmiştir. O *Seyr ve Sülûk* adlı eserinde Şehristânî'nin çağdaşları tarafından ortaya atılan iddia ve ithamları daha ileri bir noktaya taşıyarak Şehristânî'den Bâtınî-İsmâilî davet hiyerarşisinde önemli bir statüyü ifade eden "dâi'd-duât"[61] olarak söz etmiş ve[62] kendisinin bizzat Şehristânî'nin devamlı hizmetinde bulunan bir şâkird ve müstefîdi olan babasının dayısı tarafından eğitildiğini söyleyerek Şehristânî'nin İsmâilî davanın önemli bir üyesi olduğunu haber vermiştir.[63] Her ne kadar W. Madelung "... hiç şüphe yok ki buradaki dâi'd-duât ünvani tamamıyla onursal (honorary) bir niteleme olarak anlaşılmalıdır. Şehristânî, İsmâilî davânın bir üyesi olmamışken bu pasaj onun öğretisinin ve eserlerinin İsmâilî düşünce içerisinde yayıldığını ve Tûsî'nin Nizârî topluluğa katılmasını teşvik ettiğini göstermektedir."[64] şeklinde Tûsi'nin Şehristânî hakkındaki dâi'd-duâtlık nitelemesini hakikate değil, mecazi bir anlama hamlederek onursal bir anlam taşıdığını ifade etse de, kanaatimizce uzun süre İsmâilî davet içinde yer alan Tûsî tarafından gündeme getirilen bu iddia aynı zamanda 'içerden' bir itiraf niteliği de taşımaktadır. Her ne kadar çağdaşları tarafından İsmâilîliğe meyille suçlansa da Tûsî dışında hiç kimse Şehristânî'nin İsmâilî davanın resmi hiyerarşisi içinde yer alan bir

---

60 es-Sem'ânî, *el-Müntehab*, III, 1503.

61 İsmâilî davet/propaganda hiyerarşisinde İmam, dâiler arasından en yetkin, en bilgili olanını seçer ve bu seçkin dâî "Dâi'd-duât" diye anılır. Bütün bölgelerdeki propaganda faaliyetlerini denetleme işi bu baş dâîye tevdi edilir. Ayrıca bu baş dâi, İmam ile dâîler arasındaki irtibatı sağlayan bir köprü konumundadır. Te'vile dayalı hikmet/felsefe toplantılarını organize görevi de ona aittir. Bazen "Dâî-yi ekber" ve "Bâb" diye de anılan bu en yüksek dâî bir üst rütbeyi temsil eden Hüccet'e karşı sorumludur. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Ankara 2003, s. 98-99.

62 Şehristânî'nin mezhebî kimliği hakkında tartışmalar için bk. Mustafa Öztürk, "The Different Stances of al-Shahrastānī: A Study of the Sectarian Identity of Abūl-Fath al-Shahrastānī in Relation to his Qurānic Commentary, Mafātīh al-asrār", *Ilahiyat Studies*, cilt: I, sayı: 2, Bursa 2010, s. 195-239; Makalenin gözden geçirilmiş Türkçe çevirisi için Bk. "Mefâtîhu'l-esrâr Adlı Kur'ân Tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 12, sayı: 1, 2012, s. 7-12, (Bundan sonra makalenin Türkçe versiyonuna atıfta bulunulacaktır).

63 et-Tûsî, Nasîr al-Dîn, *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*, (ed. ve çev. S.J. Badakhchani), London 1998, s. 26-7 (İngilizce), s. 6 (Farsça).

64 Madelung, Wilferd , "Introduction: Al-Shahrastanî, Ismacilism and Philosophy", Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics. A New Arabic Edition and English Translation of Muhammad b. Abd al-Karîm al-Shahrastânî's Kitâb al-Musâra'a, I.B. Tauris with the Institute of Ismaili Studies, London&New York 2001, s. 6.

ferdi olduğunu iddia etmemiştir. Bununla birlikte bu iddia ve itirafın, en temel prensibi 'gizlilik/setr' olan bir fırkanın (Bâtıniyye-İsmâiliyye) eski bir üyesi tarafından dile getirilmesi de ciddiye alınmayacak bir husus değildir.

Şiî-İmâmî müellif İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) ise Şehristânî'nin *el-Milel*'inden bir nakilde bulunurken parantez arasında onun İmâmiyye'ye kin besleyen, muhalefet edenlerin en şedidlerinden biri olduğunu iddia etmekte fakat hangi mezhepten olduğuna dair bir beyanda bulunmamaktadır.[65]

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise Hillî'nin *Minhâcü'l-Kerâme*'sine reddiye mahiyetinde yazdığı *Minhâcü's-Sünne* adlı eserinde, Şehristânî'nin İsmâiliyye'ye değil İmâmiyye'ye daha yakın durduğunu, Hillî'nin iddiasının tam aksine Şehristânî'nin İmâmiyye'ye muhalefet etmediğini, bilakis İmâmiyye'ye meylettiğini iddia ederek şöyle der:

> "Hillî'nin Şehristânî'nin İmâmiyye'ye kin besleyenlerin en şedidlerinden biri olduğu iddiasına gelince, işin gerçeği onun söylediği gibi değildir. Doğrusu şu ki Şehristânî çoğu zaman İmâmiyye Şîası'nın görüşlerine meylediyor, hatta kimi zaman da Bâtıniyye-İsmâiliyye'nin görüşlerini zikrediyor ve onlara yöneliyordu. Bu yüzden kimileri onu -gerçekte İsmâilî olmadığı halde- İsmâiliyye'ye mensup olmakla itham etmişler ve bu kimseler söz konusu ithamla ilgili olarak onun görüşleri ve siretinden birtakım deliller serdetmişlerdir. Şehristânî'nin bir yönüyle Şiî, bir yönüyle Eş'arî olduğu da söylenir ki kelâmcılar ve vaizler zümresinde bu duruma çokça rastlanır. Nitekim bu zümreler Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in (ö.94/713) sahifesinde [Sahîfe-i Seccâdiye] nakledilen dualarla niyazda bulunurlar. Oysa bunların pek çoğu Ali b. el-Hüseyin adına uydurulmuş dualardır. Özetle, Şehristânî ya gerçekten ya da kendilerine şirin görünmek için Şiîlere mütemayil bir tavır sergilemiştir. Nitekim el-Milel ve'n-nihal adlı kitabını Şîa'nın önde gelen ve yönetimde ağırlığı bulunan bir kişi için [Nakîbüleşraf Ebü'l-Kâsım Mecdüddîn Ali b. Ca'fer el-Mûsevî'yi kastediyor] yazmıştı ki Şehristânî'nin [bu eseri yazma] amacı söz konusu kişinin yakın çevresinde yer almaktı. Yine Şehristânî Şiîlik ve felsefeye meylinden ötürü, el-Musâra'a adlı kitabını -ki bu kitap İbn Sinâ'nın görüşlerini tenkide yöneliktir- sözü edilen kişi için yazdı. Bu kitapların ithaf edildiği kişi [Ali b. Ca'fer el-Mûsevî] İsmâilî değilse bile Şiîdir. Bu yüzden

---

[65] el-Hillî, İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddîn Hasen b. Yûsuf b. Alî, *Minhâcü'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme* (thk. Abdurrahim Mübârek) Müessesetü âşûrâ, Meşhed 1379, s. 109.

Şehristânî de eserinde Şiîliğini açıkça izhar etmiştir."[66]

Ancak Şehristânî'den sonra yaşayan pek çok Eş'arî terâcim ve tabakât âlimi Şehristânî'nin çağdaşları tarafından ortaya atılan ve yukarıda zikredilen iddiaları çürütmek, onu bu töhmetten kurtarmak ve onu savunmak sadedinde yoğun çaba sarfetmiş, eserlerinde kendini itham edenlerin iddialarını temellendirecek delillerin bulunmadığı ve Şehristânî'nin bir Sünnî ve Eş'arî taraftarı olduğunu ifade etmişlerdir. Örneğin İbn Hallikân Şehristânî'den bahsederken Semani'nin Zeyl'ini kaynak olarak kullanmakla beraber Semani'nin Şehristânî'nin ehl-i kıla'ya meyletmekle itham edildiği iddiasına hiçbir şekilde yer vermemekte, Şehristânî'nin akide bakımından tam anlamıyla Eş'arî ve Eş'arî kelâmcılardan biri olduğunu söylemektedir.[67]

Tâceddîn es-Sübkî ise Sem'ânî'nin zikrettiği İsmâilîlik ithamını tuhaf karşılamış ve Sem'ânî'nin bu bilgiyi nereden aldığını bilmediğini ifade ettikten sonra bu ithamın Sem'ânî'nin *et-Tahbîr* adlı eserine sonradan sokuşturulmuş olma ihtimali üzerinde durmuştur. Şehristânî'ye ait eserlerin bu ithamı çürüttüğünü belirten Sübkî şöyle der: "Sem'ânî'nin *Zeyl* adlı kitabından bende iki nüsha var. Fakat Şehristânî'nin bu durumu ile ilgili her hangi bir kayıt yok. Bu ifade Sem'ânî'nin *et-Tahbîr* adlı eserinde bulunmaktadır. Ancak bunu nereden aldığını bilmiyorum. Bana bu ifade Sem'ânî'nin bu eserine sonradan sokulmuş gibi gelmektedir. Şâyet bu ifade Sem'ânî'den kaynaklanıyor idiyse bunu *Zeyl*'inde niye ifade etmedi". Sübkî, bu cümlelerin akabinde *Kâfî* sahibinin (İbn Arslan el-Hârizmî) Şehristânî'nin itikâd konusunda tökezlememiş ve ilhada meyletmemiş olsaydı kesinlikle dinî-ilmî sahada önde gelen biri olacağına dair sözlerini naklederek Sem'ânî ve İbn Arslan el-Hârizmî'nin iddialarının birbirine benzediğini söyler.[68]

İbn Hacer el-Askalânî de es-Sem'ânî'nin *Mu'cemu'ş-şüyûh* adlı eserinden nakille onun İsmâiliyye'ye (Ehl-i Kal'a) meyletmek, bu fırkanın propagandasını yapmak ve onların sapkınlıklarına yardım etmekle itham edildiğini ifade ettikten sonra Harizmî'nin "Şâyet itikad hususunda tökezlememiş ve ilhada meyletmemiş olsaydı önder/imam olurdu." şeklindeki sözüne yer vererek Harizmî'nin Şehristânî'yi küçük düşürme hususunda mübalağalı davrandığını söyler. Bununla birlikte Şehristânî'nin eserlerinde

---

66 Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne* (nşr. M. Reşad Salim), Riyad 1986, VI, 305-306.

67 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 274.

68 Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, VI, 130.

sahih İslamî akide açısından aleyhinde kullanılabilecek herhangi bir kaydın mevcut olmadığını söyler.[69]

Yâkût el-Hamevî,[70] Ebü'l-Fidâ[71], İbnü'l-Verdî[72], es-Safedî[73] ve Yâfiî[74] gibi terâcîm yazarları da onun Eş'arî kelâmcılardan biri olduğunu söylerler. Şehrazûrî de Beyhakî'nin Şehristânî ile ilgili ifadelerini nakleder ancak kendisi konuyla ilgili bir değerlendirmede bulunmaz.[75] Mirza Muhammed Bâkır el-Hânsârî ise İbn Hallikan'ı kaynak göstererek Şehristânî'nin Eş'arî kelâmcısı olduğunu söyler.[76]

Ahmed Mahmud Suphi, Şehristânî'nin Eş'arî mezhebinin önde gelenlerinden biri olduğunu söyler ve ona *Münâzarât maa'l-İsmâîliyye* adında bir kitap nisbet eder ki bu kitap sadece Suphî'nin eserinde zikredilir.[77] Allâme el-Emînî, Şehristânî'nin Ehl-i Sünnet'e mensup olduğunu ifade ederek Harizmî'nin ortaya attığı ilhad ve İsmâilîliğe meylettiği iddiasına uzak durur. Şiî müellif Cafer es-Sübhânî ise Şehristânî'nin mutaassıp bir Eş'arî olduğuna inanır ve onun İsmâilîliğe meylettiği iddiasını reddeder. Şehristânî'den bahseden bazı kaynaklar onu tanıtırken mezhebî aidiyyetini ifade etmeksizin mütekellim, filozof demekle yetinirlerken, Muhammed Ali Müderris Âyetullah Rızâ Üstâdî, Kehhâle, Rabbânî Kelbayekânî, Ali Asgar el-Halebî, Butrus el-Bustânî gibi ansiklopedik yazarlar da es-Subkî ve İbn Hallikân gibi terâcim ve ricâl kitaplarına dayanarak onun Eş'arî kelâmcısı olduğu noktasında birleşmektedirler.[78]

Şehristânî'nin *Musâra'atü'l-Felâsife* adlı eserini neşreden ve Şehristânî hakkında bir doktora tezi hazırlayan Süheyr Muhammed Muhtar da Şehristânî hakkındaki Hârizmî ve diğer çağdaşları tarafından ortaya atılan iddia ve ithamların gerçeği yansıtmadığını, Şehristânî'nin Sultan Sencer Melikşah ve Tirmiz Nakîbüleşrafı Ebü'l-

---

69 İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân* (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde-Selman Abdülfettah Ebû Gudde), Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Beyrut 1423/2002, VII, 312.

70 Hamevî, Yâkût, *el-Müşterik vaẓ'an ve'l-müfterik (muhtelif) sukʿan* (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen 1846. s. 279.

71 Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, III, 27.

72 İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, II, 86.

73 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, III, 278.

74 Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, II, 31.

75 Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed b. Mahmûd el-İşrâkî, *Târîhü'l-hükemâ'=Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh* (thk. Abdülkerim Ebû Şüveyrib), Dâru Biblion, Paris 2007, s. 329-30.

76 el-Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Mûsevî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât* (nşr. Muhammed Takî el-Keşfî), Tahran-Kum 1390-1392, VIII, 27.

77 Subhî, Ahmed Mahmud, *Fî ilmi'l-kelâm*, Beyrut 1985, II, 239.

78 Fermâniyân, Mehdî, "Şehristânî beyne'l-Eşâirati ve'l-İsmâiliyyeti', s. 166-167.

Kâsım Mecdüddîn Ali b. Ca'fer el-Mûsevî gibi yöneticiler ve sultanlar nezdindeki itibarından ve eserlerinin herkes tarafından bilinmesinden ve meşhur olmasından dolayı bu iddianın akranlar arasındaki çekememezlikten ve rekabetten kaynaklandığını düşünmektedir.[79]

Montgomery Watt da Şehristânî'nin İsmâiliyyeye meylettiği ve onlara yardım ettiği iddiasıyla itham edildiğini, muhtemelen bu ithamın Şehristânî'nin bütün eserlerini veli nimeti olan Şiî Tirmîz Nakîbi adına telif etmesinin neticesinde geldiğini düşünür. Watt'a göre Şehristânî *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı tefsirini yazmaya başladığında Tirmîz Nakîbi hayata gözlerini yummuş, Şehristânî de saraydaki bütün resmi görevlerinden ve sır katipliğinden ayrılmış, kağıt, kalem ve divitten kurtulmuş evinin bir köşesinde uzlet halinde idi. Ünlü oryantalist Bernard Levis ise Şehristânî'nin fırkalarla ve mütekadimînin inançları ve İsmâiliyye'nin itikadları konusunda kendinden önce bu hususlarda eser yazanlardan daha çok ve güçlü bir bilgisinin olduğunu ifade ettikten sonra onun İsmâilî akideyi benimsemekle itham olunduğunu söylemekle birlikte bir görüş belirtmekten kaçınır.[80] Abdurrahman Bedevi de Şehristânî'nin memleketinin İsmâiliyye'nin nüfûz alanındaki bölgelere yakın olduğunu ifade ederken onun mezhebi kimliğine dair bir değerlendirmede bulunmaz.[81]

Şehristânî'nin İsmâilî olduğu yönünde çağdaşları tarafından ortaya atılan bu iddia zamanla unutulmaya yüz tutmuş, ancak uzun bir süre üzeri küllenen bu tartışmanın ilk fitilini Muhammed Rıza Celâlî Nâinî 1964 yılında Şehristânî'nin *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eserini yayınlayarak yeniden ateşlemiştir. Nâinî eserin başına yazdığı giriş yazısında ve *Şerh-i hâl ve âsâru'ş-Şehristânî* adlı eserinde Şehristânî'nin "Kur'ân ilminin Ehl-i Beyt'e mahsus olduğu hususunda sahabenin ittifak etttiğine dair" iddialarından ve tefsirinde bazı İsmâilî kavram ve görüşleri kullanmasından dolayı onun İsmâilî olabileceği iddiasını ortaya attı.[82] Âgâ Büzürg et-Tahrânî'nin naklettiğine göre Muhît et-Tabâtabâî de *Zendegân-ı Şehristânî* adlı risâlesinde Şehristânî'nin İsmâilî

---

79 Muhtar, Süheyr Muhammed, *eş-Şehristânî ve ârâuhü'l-kelâmiyyeve'l-felsefiyye*, s. 362. Suheybânî, Menhecü'ş-Şehristânî, s. 124'den naklen.

80 Fermâniyân, "Şehristânî beyne'l-Eşâirati ve'l-İsmâiliyyeti', s. 170.

81 Fermâniyân, "Şehristânî beyne'l-Eşâirati ve'l-İsmâiliyyeti', s. 171.

82 Nâinî, Muhammed Rıza Celalî, *Şerh-i Hâl ve Âsâr-ı Hüccetü'l-Hak Ebü'l-Feth eş-Şehristânî*, Tahran 1343hş/1964, s. 50-51.

olduğunu iddia etmiştir.[83]

Muhammed Tâkî Dânişpajûh da Şehristânî'nin mezhebi kimliğiyle alakalı yazdığı *Dâi'd-duât Tâcüddîn Şehristânî* adlı iki seri makalede Nâinî'nin başlattığı bu tartışmayı yeniden gündeme taşımış, Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr* ve *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* eserleri ışığında onun hayatının başlangıcından beri İsmâilî olduğu fikrine ulaşmıştır. Şehristânî'nin daha Hârizm'de ve Büyük Selçuklu hükümdarı Sencer'in (ö. 552/1157) sarayında iken İsmâilî olduğu iddiasını ortaya atan Dânişpajûh'un böyle bir iddiada bulunmasının arkasında yatan sebep ise Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'de hem Eş'arîliğe hem de İsmâilîliğe karşı sempatik bir tavır takınmış olmasıdır. Ona göre *Mefâtîhu'l-esrâr* mefrûğ-müste'nef, tezat-terettüb, emr-halk, umûm-husûs gibi pekçok İsmâilî kavramı içermektedir. et-Tûsî'nin *es-Seyr ve's-sülûk* adlı eserinde ortaya attığı iddiayı da göz önünde bulunduran Dânişpajûh Şehristânî'nin Horasan bölgesinin İsmâilî dâid-duatı olduğuna inanmış ve bu sebeple makalesinin adını "Dâi'd-duât Tâcüddîn Şehristânî" koymuştur.[84]

Nâinî ve Dânişpajûh tarafından başlatılan bu tartışma neticesinde özellikle İsmâilîlik üzerine çalışan bazı batılı ve Şiî araştırmacılar Şehristânî'nin eserlerini bu gözle yeniden tahlil etmeye başladılar ve *Meclis fi'l-Halk ve'l-Emr* ve *Mefâtîhu'l-esrâr*'da yer alan bazı düşüncelerden hareketle Şehristânî'nin genelde Şiî, özelde Bâtınî-İsmâilî olduğuna sonucuna vardılar. Örneğin Wilferd Madelung Şehristânî'nin *Musâra'atü'l-Felâsife* adlı eserinde İbni Sina'nın 'varlığın kısımları' konusundaki nazariyelerini alışılmışın dışında bazı İsmâilî argümanlarla tenkit ettiğini iddia ederek Şehristânî'nin İsmâilî düşüncelere sahip olduğunun açıklıkla görülebildiği için bazı çağdaşları tarafından İsmâilîlikle olan ilişkisi konusunda yapılan suçlamaların doğru olduğunu ve Şehristânî'nin İsmâilî davanın bir parçası olduğunu savundu. Şehristânî'nin Eş'arî bir mütekellim olarak tanınmakla birlikte diğer mezheplerin fikirlerine de objektif olarak bakabildiğini, ancak onun kalbî meylinin İsmâiliyye'den yana olduğunu ve İsmâilî görüşleri hayatı bounca savunan biri olduğunu ifade eden Madelung, Şehristânî'yi İbni Sina'ya reddiye yazan ilk İsmâilî kelâmcısı olarak niteledi.

---

83 Tahrânî, Âgâ Büzürg, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi'ş-Şîa*, Dâru'l-edvâ, Beyrut 1983, VII, 206. Ayrıca bk. Fermâniyân, "Şehristânî beyne'l-Eşâirati ve'l-İsmâiliyyeti', s. 181.

84 Dânişpajûh, Muhammed Tâkî, "Dâi'd-duât Tâcüddîn Şehristânî", *Nâme-yi Âsitân-i Kuds*, Meşhed 1346şh/1968, VII, s. 73-74, 1347şh/1969, s. VIII, s. 62-63; Fermâniyân, "Şehristânî beyne'l-Eşâirati ve'l-İsmâiliyyeti', s. 169.

Şehristânî'nin *Musâratü'l-felâsife* adlı kitabının İbni Sina'nın *Mâ ba'de't-Tabîa* adlı kitabına reddiye mahiyetinde olduğunu ifade eden Madelung *Musâratü'l-felâsife'*deki düşüncelerin tamamının bozulmamış orijinal İsmâilî akideye muvâfık ve mutâbık olduğunu, aynı şekilde Şehristânî'nin tefsirinin başında zikrettiği sadık hocasının İsmâilî şahsiyetlerden biri olmasının da ihtimal dahilinde olduğunu iddia etti.[85]

Daniel Gimaret, Guy Monnot ve Jean Jolivet bazı notlar ilave ederek yaptıkları *el-Milel* tercümesinde Şehristânî'nin sahip olduğu problemli dini kimliği üzerindeki çelişkileri açıklamak için onun düşünce ve fikirlerindeki değişik etkileri analiz ettiler. Öyle ki, Şehristânî'nin eserinin Fransızca tercümesini birlikte yapan iki araştırmacıdan biri olan Guy Monnot'a göre Şehristânî 'bir İsmâilîdir'.[86] 1983-1988 yılları arasında *Mefâtîhu'l-esrâr* üzerinde uzun ve verimli araştırmalar yapan ve bulgularını bir konferanslar serisi halinde paylaşan Guy Monnot, Şehristânî'nin aslında İsmâilî olduğunu, ancak içinde bulunduğu özel şartlar ve konumu gereği İsmâilî kimliğini gizlediği iddiasını ortaya attı. Monnot, *Mefâtîhu'l-esrâr* üzerinde yaptığı detaylı araştırmalarında Nâinî, Dânişpajûh ve Madelung tarafından da savunulan Şehristânî'nin İsmâilî kimliğini destekleyen birçok İsmâilî öğe ve kanıt buldu. Şehristânî'nin Şiî terminolojide olduğu gibi dünyada 'hâzır kâim imam'a inandığını keşfedince büyük bir şaşkınlık yaşadı. Çünkü Şehristânî'nin zamanında 'yaşayan imam'a inanan tek fırka Nizari İsmâilîleri'ydi. Monnot daha sonra yaptığı çalışmaları sayesinde 1987 yılında Şehristânî'nin aslında bir İsmâilî olduğuna kesinkes ikna oldu. Çünkü Şehristânî *Mefâtîhu'l-esrâr'*da 'ilâhımız Muhammed'in ilâhıdır' şeklindeki bir ifadeyi gerçek inananlara atfediyordu.[87] Bu ifadeler, *el-Milel*'in İsmâiliyye bölümünde İsmâilîlere nisbet edilmiştir. Bu noktada Monnot, Şehristânî'nin her iki eserin de (*el-Milel* ve *Mefâtîhu'l-esrâr)* yazarı olduğuna ve onun kesinlikle Nizari İsmâilî geleneğin bir parçası olduğuna karar verdi. Monnot'un bu kesin kararı, Şehristânî'nin eserleri üzerinde yapılacak olan bütün çalışmalarda bu pencereden bakılması yönünde bir değişiklik yaptı. Belki de Guy Monnot'un bu keşfi, Muhammed Rıza Celâlî Nâinî'nin o

---

85 Fermâniyân, "Şehristânî beyne'l-Eşâirati ve'l-İsmâiliyyeti', s. 169.

86 Şehristânî, *Livre des religions et des sectes* (çev. Daniel Gimaret-G. Monnot), Leuven 1986, [G. Monnot'un yazısı], I. 9-10, 59-63; Taşpınar, "Şehristânî'nin Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metotlar", s. 42-43.

87 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 655.

ilk teşebbüsü olmasaydı mümkün olmayabilirdi.[88]

el-Milel ve'n-nihal'in diğer bir mütercimi Daniel Gimaret'e göre ise o 'tam bir Sünnî'dir. Gimaret'in değerlendirmesine göre Şehristânî'nin farklı konularda farklı bir yüzünü göstermesi, İslam düşünürlerinde genellikle rastlanan bir durumdur. Şehristânî ilâhî vahiy ve felsefeye dayanan iki bilgi kaynağını birbirinin alternatifi olarak görmez. Onun felsefeye ilgi duyduğu ve düşünce özgürlüğünden yana olduğu doğrudur; ancak bu anlayış tarzı onun İsmâilî olmasını gerektirmez. Nitekim buna benzer bir duruma Gazalî (ö. 505/1111) ve Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210)'de de rastlamak mümkündür. Gerçekte Şehristânî hem kendine özgü bir Eş'arî kelâmcısı, hem bir Şiî, hem bir filozof ve hem de bir sûfîdir. İsmâilî olduğu iddiasına gelince, belki bir zamanlar İsmâilî çevrelerle irtibatı olmuştur; fakat bu durum onun Sünnî olduğu gerçeğini gölgelemez.[89]

el-Milel ve'n-nihal adlı eseri üzerine derinlikli bir araştırma yapan Süheybânî de Şehristânî'nin çağdaşları tarafından ortaya atılan iddia ve ithamların doğru olduğunu kabul eder. Her ne kadar *el-Milel*'de Bâtıniyye'ye meylettiği iddiasını teyid edici bazı yönler bulunsa da asıl olarak *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı tefsirinin bunun en büyük şâhidi ve en açık delili olduğunu söyleyen Süheybânî, Şehristânî'nin ömrünün sonlarına doğru Bâtıniyye'ye meylettiği iddiasında olan Muhammed Rıza Celâlî Nâinî ve Muhammed Tâkî Dânişpajûh'un aksine Şehristânî'nin başlangıçta İsmâilî olduğunu ancak daha sonra Eş'arîliğe döndüğüne inanır. Şehristânî'nin hayatının bir döneminde Bâtıniyye'yle bir etkileşim halinde olduğunu düşünen, tercihe şayan ve doğruya en yakın olan görüşün bu olduğunu savunan Süheybânî, ancak Şehristânî'nin daha sonra bu düşünceden vazgeçtiği ve *Nihâyetü'l-ikdâm*'da Eş'arî mezhebine dönüşünü tam bir kararlılıkla gösterdiğini iddia eder.[90]

---

88 Steigerwald, Diana, Al-Shahrastānī's Contribution to Medieval Islamic Thought, (*Reason and inspiration in Islam: theology, philosophy and mysticism in Muslim thought: essays in honour of Hermann Landolt* içinde), ed. Todd Lawson, The Institute of Ismaili Studies, London 2005, s. 265.

89 Şehristânî, *Livre des religions et des sectes*, (çev. Daniel Gimaret-G. Monnot), Leuven 1986, [D. Gimaret'in giriş yazısı], I. 9-10, 59-63. Nakleden: Harman, "Şehristânî", DİA, XXXVIII. 467; Taşpınar, "Şehristânî'nin Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metotlar", s. 42-43.

90 Süheybânî, *Menhecü'ş-Şehristânî*, s. 195. Süheybânî'yi bu düşünceye götüren husus, *Nihâyetü'l-ikdâm* ile *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın hangisinin daha önce te'lif edildiği konusundaki bir neticeye varamamasıdır. Zira *Nihâyetü'l-ikdâm* tam bir Eş'arî mantığıyla yazılmışken *Mefâtîhu'l-esrâr*'da ise pek çok Şiî ve bâtınî görüş bulunmaktadır. Dolayısıyla bu eserlerden hangisi sonra yazılmışsa Şehristânî'nin hayatının son dönemlerinde o mezhep üzere olmuş olur. Süheybânî bu iki eserden hangisinin daha önce olduğu konusunda tam kara veremediğini, bununla birlikte bazı deliller dolayısıyla *Nihâyetü'l-ikdâm*'ın daha önce yazılmış olabileceğini ve bu sebeple de İsmâilî düşünceden vazgeçip Eş'arî mezhebine dönmüş olabileceğini düşünür.

1989 yılında *Mefâtîhu'l-esrâr*'ı bir indeks ekleyerek tıpkıbasım olarak neşredenlerden biri olan Perviz Ezkâî ise konuyla ilgili yazdığı bir çok makalede Şehristânî'nin İsmâiliyye'nin kurucu metinlerinden olan Hasan Sabbâh'ın *el-Fusûlü'l-erbaa* -ki bu eser Bâtınî hareketin en önemli dâhilî vesikalarından kabul edilir- adlı eserini ele geçirip Arapça'ya tercüme etmesinin Şehristânî'nin İsmâiliyye mezhebini benimsediğinin en güçlü ve en açık delili kabul eder.[91] Aynı şekilde *Mefâtîhu'l-esrâr*'da İsmâilî müelliflerin kullandığı İsmâilî kavramları kullanmasının da kelimenin tam anlamıyla onun İsmâilî olduğuna delalet ettiğini söyleyen[92] Ezkâî'ye göre Şehristânî aynı zamanda İhvân-ı Safâ ekolüne de meylediyordu.[93] Şiî müelliflerden Muhît et-Tabatabâî'ye göre ise Şehristânî aslında iç dünyasında İsmâiliyye mezhebine mensuptu ancak mezhebini gizliyordu.[94]

Muhammed Behrâmî de Şehristânî'nin mezhebî temâyülünü ele aldığı makalesinde onun tam anlamıyla İsmâilîlerin takipçisi olduğuna emin olmuştur. Şehristânî'nin başlangıçtan beri İsmâilî-Bâtınî olduğunu savunan Behrâmî, şiddetli mezhep çatışmalarının yaşandığı bir dönemde yaşayan ve itham edildiği Nizârî İsmâilîlerin mülhidlikle suçlanmasından dolayı devlet idaresinde bulunduğu dönemlerde takiyye yaptığını ve bu dönemlerde yazmış olduğu eserlerde Sünnî-Eş'arî yönünü ortaya koyduğunu, ancak idari görevlerden ayrıldıktan sonra ömrünün sonlarına doğru yazmış olduğu *Mefâtîhu'l-esrâr* ve *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eserlerinde gerçek yüzünün gösterdiğini savunur. Behrâmî, Sem'ânî, Beyhakî ve Harezmî gibi çağdaşlarının hiçbirinin Şehristânî'yi Eş'arî ve Şâfiî fıkhının takipçisi olarak tanıtmamalarından ve onu daha yaşarken mülhidlikle suçlamalarından hareketle onun bâtınîliğinin sadece *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı tefsirini yazdığı yıllarla sınırlı olmadığını, aksine onun hayatı boyunca bâtınîliğe meylettiğini gösteren delillerden biri olduğuna inanır. Hatta Behrâmî daha da ileri giderek *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinde devlet

---

Süheybânî'nin Şehristânî'nin başlangıçta İsmaili olduğu daha sonra Eşariliğe döndüğü iddiası pek mümkün görünmemektedir. Zîrâ eserlerinin telif sıralarını göz önünde bulundurduğumuzda Şehristânî'nin İsmailililikle itham edilmesine sebep olan fikirlerin hayatını sonlarına doğru yazdığı *Mefâtîhu'l-esrâr* ve *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eserlerde bulunması Şehristânî'nin ömrünün sonlarına doğru İsmailiyye/Batıniyye'ye meylettiği iddiasında olan Celâlî Nâinî ve Dânişpajûh'un görüşünün daha isabetli olduğu sonucuna varılabilir.

91 Ezkâî, Pervîz, "Nikâtî-yi Çend ez Tefsîr-i Şehristânî", *Maârif*, sayı: 15, 1367hş, s. 119.

92 Ezkâî, "Nikâtî-yi Çend ez Tefsîr-i Şehristânî", s. 122-125.

93 Ezkâî, "Nikâtî-yi Çend ez Tefsîr-i Şehristânî", 121; Fermâniyân, "Şehristânî beyne'l-Eşâirati ve'l-İsmâiliyyeti', s. 171.

94 Fermâniyân, "Şehristânî beyne'l-Eşâirati ve'l-İsmâiliyyeti', s. 168.

nezdinde kabul gören Ehl-i Sünnet'in düşüncelerini savunarak Büyük Selçuklu hükümdarı Sultan Sencer'in (ö. 552/1157) veziri Ebü'l-Kâsım Nasîrüddîn Mahmûd b. Muzaffer el-Mervezî (ö. 530/1135)'ye ithâf etmesini, onun hizmetine girerek Dîvânü'r-resâil'de nâiblik görevine getirilmesini ve aynı zamanda Sultan Sencer'in yakın çevresinde yer alarak onun sırdaşı olmasını, Şehristânî'nin takiyye yoluyla hilafetin merkezine nüfuz edip diğer İslam mezheplerinin düşünceleriyle birlikte İsmâilî düşünce ve inançlarının da devlet nezdinde kabul görmesini sağlamak amacıyla yaptığını iddia eder. Böylelikle Şehristânî takiyye yaparak Bâtınîlere mülhid diyen kendi döneminin insanlarına İsmâilî inançlarını kolaylıkla ve sorunsuz bir şekilde sunabilir ve onların Nizârî İsmâilîleri mülhid olarak adlandırmalarını ve onları öldürmelerini engelleyebilirdi. Ayrıca Sultan Sencer'i de etkileyerek İsmâilîlere olan tacizlerini azaltmayı başarabilir, padişah ve vezirlerin Bâtınîleri mülhid olarak görmemeleri ve onların kalelerine saldırmamaları tavsiyesinde bulunabilirdi. Ayrıca Behrâmî Şehristânî'ye kucak açan ve himâye eden vezir Ebü'l-Kâsım el-Mervezî ve *Musâra'atü'l-felâsife* adlı eserini ithâf ettiği Tirmiz Nakîbüleşrâfı Seyyid Mecdüddîn Ebü'l-Kâsım Ali b. Fahreddîn Ca'fer b. Ali el-Musevî (ö. 550/1155)'nin de saraya sızan iki İsmâilî ajan olduğunu savunur.[95]

Tefsirin muhakkiki Âzerşeb'e göre ise Şehristânî nev'i şahsına münhasır, özel bir mezhebe mensubiyyeti olmayan, bağımsız ilmî bir kişiliktir. Fakat bununla birlikte Nizârî İsmâilîleri'ne ve Eş'arîyye mezhebine meyyâldir. Âzerşeb'e göre Şehristânî başlangıçta aslında Eş'arî ve Sünnî idi. Subki'nin de dediği gibi Şehristânî'nin eserlerinin hakkındaki iddiaların tersine olduğunu, nitekim *el-Milel*'de İsmâilîlerle münakaşa ve münazaraya giriştiğini fakat onların her seferinde "sana muhtaç mıyız? Bunları senden dinlemek zorunda mıyız? Senden mi öğreneceğiz?" şeklinde karşılık verdiklerini, *Nihâyetül-ikdam*'da ise birçok konuda Ehl-i Sünnet'i savunduğunu ifade etmiştir.[96] Fakat *el-Milel* adlı eserinin de tanıklık ettiği geniş birikiminden dolayı Şehristânî her mezhep ve fırkaya hakikati arayan/araştıran bir âlim tavrıyla yaklaşmış, bunun sonucunda, İslam'ın Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in şahsında ete kemiğe büründüğünü anlamış ve Ehl-i Beyt'in usul ve furûda nebevî ilmin varisleri olduğu gerçeğini

---

95 Behrâmî, Muhammed, "Girâyeş-i Mezhebî-yi Şehristânî Sâhib-i Mefâtîhu'l-Esrâr", *Pejûheşhâ-yi Kur'ânî*, sayı: 21-22, 1379hş., s. 358-59.

96 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 29, [Nâşirin mukaddimesi].

kavramıştır. Âzerşeb'e göre haddi zatında Ehl-i Sünnet yolunu tutmuş bir müslümanın sağlam ve sahih metinler temelinde böyle bir sonuca ulaşması zor olmasa gerektir. Şehristânî çeşitli kaynaklardan Ehl-i Beyt'e ait bilgileri araştırmaya koyulmuş ve nitekim Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfî*'si ve Ayyâşî'nin (ö. 320/932[?]) tefsiri gibi Şiî-İmâmî kaynaklara başvurduğunu açıkça zikretmiştir. Onun İsmâilî kaynaklara başvurmuş ve bu kaynaklardan Ehl-i Beyt'e âidiyetine inandığı bilgileri almış olması da uzak bir ihtimal değildir. Kuvvetle muhtemeldir ki Kur'ân tefsirinde Ehl-i Beyt'e ait gizli ilimler (esrâr) olduğu düşüncesiyle aktarılan görüş ve yorumlarda İsmâilî kaynaklar önemli bir pay sahibidir.[97]

Mehdî Fermâniyân ise Şehristânî'nin mezhebî âidiyetini incelediği ve *Mefâtîhu'l-esrâr*'daki Şiî/Bâtınî görüşlerin izini sürdüğü *Eş'arîlik ve İsmâililîk Arasında Şehristânî* adlı önemli makalesinde Şehristânî'nin mezhebi ile alakalı söylenenleri naklettikten sonra *Mefâtîhu'l*-esrâr'da yer alan İsmâilî sayılabilecek öğelerden örnekler sunar. Fermâniyân -Süheybânî'nin de iddia ettiği gibi- Şehristânî'nin hayatının büyük bir bölümünde İsmâilî olduğunu ancak ömrünün sonlarına doğru Eş'arî mezhebine döndüğüne inanır.[98] Şehristânî'nin düşünce sistemini eklektik olarak nitelendiren Toby Mayer ise bu eklektik sistemdeki baskın unsurun İsmâilîlik olduğu kanaatindedir.[99]

Muhammed Tancî, Şehristânî'nin aleyhindeki ithamlara rağmen akide bakımından tam bir Sünnî olup Ebü'l-Hasen el-Eş'arî taraftarı olduğunu, muhtelif vesilelerle Eş'arî'den üstâdımız (üstâzünâ) diye bahsetmesini, Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında ihtilaf mevzularını teşkil eden hilafet meselesi ve dört halifenin hilafette ve efdaliyet bakımından sıraları gibi meşhur meselelerde, Şîa'nın sahabeye ta'nı, sebbi, hatta ifrata varıp onları tekfir etmesine karşıt görüşlerinde, sünnet ehlinin görüşleri ile tam bir mutabakat halinde olup, Şîa'nın bunlara müteallik fikirlerini şiddetle reddettiğini ve itikâdî bakımdan fikirlerinin tamamıyla sünnet ehli fikirlerine uygun olduğunu ifade etmektedir. Tancî, İbn Teymiyye'nin Şehristânî hakkındaki 'hitap ettiği kitleye göre fikir ve mezhep değiştiren bir kişi olduğu' şeklindeki sözlerinin ise ister doğru ister yalan olsun, hasmının sözlerini cerh etmeyi gaye edinen bir cedelcinin sözlerine

---

97 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 33-34, [Nâşirin mukaddimesi].

98 Fermâniyân, "Şehristânî beyne'l-Eşâirati ve'l-İsmâiliyyeti', s. 179-180.

99 Mayer, "Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları, s. 103; Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", s. 9.

benzetmektedir.[100]

Diyanet İslam Ansiklopedisi "Şehristânî" maddesini yazan Ömer Faruk Harman da Şehristânî'nin İsmâilî olduğu yönündeki iddia ve ithamların Sem'ânî'nin *et-Tahbîr*'i ile Hârizmî'nin *Târîh*'i olmak üzere iki kaynaktan geldiğini, rekabetin yoğun olduğu ve rakipleri zayıflatmak için çeşitli isnatların yapıldığı bir ortamda ve bilhassa Selçuklular döneminde bir kimseyi karalamanın yolunun onun İsmâilî olduğunu iddia etmekten ibaret olduğunu, Bağdat'ta zındıklık, Merv ve Nişâbur'da ise İsmâililîk iki önemli suçlama vasıtası olduğunu, gerek Hârizmî gerekse Sem'ânî'nin metinlerinin bu durumu yansıtmış olması muhtemel olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Şehristânî'yi itham edenlerin bazı haklı gerekçelerinin olabileceğini, çünkü Şehristânî'nin felsefeye düşkünlüğünün kimi çevrelerde onun şeriatın nurundan uzaklaşıp felsefe karanlığına dalması şeklinde değerlendirildiğini söyleyen Harman, Şehristânî'nin bu iddia ve ithamlara maruz kalmasının bir sebebinin de *el-Milel ve'n-nihal*'i bilimsel tarzda objektif olarak yazması ve döneminin diğer müellifleri gibi İslâmî ölçülere göre eleştiriye yer vermemesi olarak açıklar. Bütün bunlara rağmen Şehristânî'nin eserlerinde kendini itham edenlerin iddialarını temellendirecek delilleri bulmanın zor olduğunu, bu suçlamaların sebeplerini onun eserini yazarken takip ettiği usul ile felsefî ilimlere olan alaka ve derin vukufunda aramanın daha doğru olacağını, bütün ithamlara rağmen Şehristânî'nin bir Sünnî ve Eş'arî taraftarı olduğunu ifade etmektedir.[101]

Şaban Kuzgun da kimilerinin onu Şiîlik ve Bâtınî-İsmâilîlikle ithâm ettiğini, eserlerinde yer yer Şiî izlere tesadüf olunmakla beraber ona Şiî demek, hele hele Bâtınî-İsmâilî demenin mümkün olmadığını ifade ettikten sonra "Bize göre, esas itibarı ile Ehl-i Sünnet görüşlere sahip olan Şehristânî, hür fikirli bir ilim adamı olup, felsefe ile ilgilenmiş olması yüzünden akla önem vermiş, bu durumu ise onu zaman zaman ehli sünnet dışı bazı mezheplerin paraleline götürmüş olmalıdır." diyerek bu ithamları reddeder.[102]

Şehristânî'nin mezhebî kimliği üzerine nitelikli bir inceleme yapan Mustafa Öztürk ise *Mefâtîhu'l-esrâr'ın* genel Şiî düşünce kalıpları içinde telif edilmiş, Bâtınî-

---

100 Tancî, "Şehristânî", *İA*, XI, 396.

101 Harman, "Şehristânî", *DİA*, XXXVIII, 467-468.

102 Kuzgun, Şaban, "Şehristânî'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve "el-Milel ve'n-Nihal" İsimli Eserinin Dinler Tarihi İle İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, sayı: 2, s. 183-184.

İsmâilî kimlikten ziyade Şiî-İmâmî-Ahbârî bir kimliğe sahip bir eser hüviyetinde olduğunu ve en genel çerçevede eklektik bir tefsir olarak nitelendirilebileceğini söyler. Şehristânî'nin bazı kavramları İsmâilî terminolojiye paralel biçimde isti'mal etmesinin onun Bâtınî-İsmâilî olduğuna değil, İmâmiyye-Şîası'nın Ahbârî kanadına felsefî bir derinlik kazandırma yolunda İsmâilî ıstılahları bir enstrüman olarak kullandığına hamledilmesi gerektiğini ve Şehristânî'nin Bâtınî-İsmâilî olduğu hususunda kesin bir yargıda bulunmanın ise pek mümkün gözükmediğini ifade eder.[103]

Mesut Okumuş ise Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı tefsirini tanıttığı yazısında gerek muhakkik Âzerşeb gerekse de esere giriş yazan Toby Mayer'in Şehristânî'nin tefsirinde yer alan bazı izahlardan ve Eşarî geleneği ile uyuşmayan kimi farklı görüş ve yaklaşımlarından hareketle onda Şiî/İsmâilî eğilimlerin varlığını ispatlamaya yönelik çaba ve zorlama içine girdiklerini, bu zorlama ve tahrif eğilimli girişimler üzerinde ciddiyetle durulması gerektiğini belirtir. Her ne kadar Şehristânî'nin el-Küleynî'nin (ö. 328/940) *el-Kâfî* adlı eserinden ve Cafer-i Sadık'tan birtakım rivâyetler nakletmesi, Ehli Beyt imamlarına büyük saygı göstermesi gibi benzeri örneklerden hareketle onun Şiî hele de İsmâilî eğilimler içinde olduğunu söylemenin doğru ve insaflı bir yaklaşım olamayacağını belirtir. Özellikle Toby Mayer'in Şehristânî'nin tefsirinde adını zikretmediği bir hocadan tefsir konusunda ders aldığını belirtmesinden hareketle burada adı zikredilmeyen zatın Hasan Sabbâh olmasa da onun dâîlerinden biri olma ihtimalinden bahsetmesini ise son derece yanlı, yanlış ve art niyetli bir değerlendirme olduğunu düşünür.[104]

Gerçekten de bazı araştırmacılar tarafından iddia edilen Şehristânî'nin Şiî veya İsmâilî olduğu yargısı, art niyetli, tarafgirâne, olmayan şeyleri varmış gibi gösteren, sadece birkaç parametreye bakılarak ve mezhebî saiklerle hareket edilerek neticeye ulaşılmış bir yargı mı, yoksa araştırmacıları bu yönde düşünmeye sevkedecek ciddi argümanların varlığı mıdır? Şüphesiz çağdaş Şiî ve İsmâilî araştırmacıların bazı önemli şahısları küçük bir ipucundan hareketle kendi mezheplerine mal etme çabaları müsellem bir husustur. Bununla birlikte araştırmacıları bu yönde bir görüş serdetmeye

---

103 Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", s. 35, 37.

104 Okumuş, Mesut, "Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî, Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr", tahkik ve ta'lik: Muhammed Ali Azerşeb, Merkezu'l-buhûsi ve'd-dirasâti li't-türâsi'l-mahtut, II cilt, Tahran 1429/2008, (Kitap Tanıtımı), *İslami İlimler Dergisi*, yıl 5, sayı 1, Bahar 2010, s. 215-220.

sevkedecek, İsmâilî/Bâtınî değilse bile en azından bir kişinin Şiî sayılabilmesi için gereken Şîa'nın temel inanç sistemiyle paralellik arzeden bir hayli argümanın tefsirinin 'esrâr' kısmında varlığı da inkar edilemeyecek bir gerçektir. Gerçekten de Şehristânî'nin tezimizin konusunu oluşturan *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr* ve *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eserlerinin dışındaki *el-Milel ve'n-nihal*, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm* ve *Musâraatü'l-felâsife* adlı eserlerinde bu iddiaları doğrulayacak düşüncelerin açıkça bulunmaması, haklı olarak hakkındaki Şiî/İmâmî veya İsmâilî/Bâtınî olduğu iddialarına şüpheyle bakılması sonucunu doğurmuş, fikirlerinin tamamıyla Ehl-i Sünnet fikirlerine uygun olduğu ve eserlerinde bu iddia ve ithamları haklı çıkaracak bir düşüncenin olmadığı ifade edilmiştir. Ancak bunlar ömrünün sonlarına doğru yazdığı *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* ve *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı eserleri hesaba katılmadan yapılmış değerlendirmelerdir.

Burada en azından şu kadarını söyleyebiliriz ki Şehristânî'nin diğer eserleri üzerinden 'kendini itham edenlerin iddialarını temellendirecek delilleri bulmanın zor olduğu' yargısına varanlara hak vermekle birlikte *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın 'esrâr' kısmını okuyup da onda Ehl-i Sünnet'in düşüncesine muhalif fikirleri bulmanın zor olduğunu iddia etmek ya Şîa/İsmâiliyye/Bâtıniyye'nin inanç esaslarını bilmemek, ya da ters cepheden yanlı/savunmacı bir okuma demektir. İşin hayret verici olan tarafı *Mefâtîhu'l-esrâr* üzerine yüksek lisans tezi hazırlayan bir araştırmacının Şehristânî'nin tefsirine müttali olamayan tabakât-terâcim yazarları ve bazı çağdaş araştırmacıların diğer eserleri üzerinden ulaştıkları "Şehristânî'nin eserlerinde kendini itham edenlerin iddialarını temellendirecek delilleri bulmanın zor olduğu" yargısını tekrar etmesidir.[105]

Kanaatimizce *Mefâtîhu'l-esrâr* ve *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eserleri gözönünde bulundurularak yapılacak yeni okumalarda çağdaşları tarafından ortaya

---

105 "Şehristânî, her ne kadar bazı yazarlar tarafından İsmâilî görüşlerle itham edilse de bizim incelemelerimiz sonucunda onun İsmâilî bir akideye sahip olmadığını, *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı eserinde elinden geldiğince, Kur'ân'ı her yönü ile incelemeye çalıştığını, Kur'ân'ın hiçbir harfinin bile boş bir şekilde yazılmadığını; her harfin, kelimenin ve âyetin kendine göre sırlar barındırdığını belirtmektedir. Esrâr kısmında sır olarak belirttiği şeylerin çoğu âyetlerden çıkarılan hikmetler olduğunu, insan aklını zorlayan ütopik şeyler olmadığını belirtebiliriz. Hz. Ali, İbn Abbas ve Cafer-i Sadık'ın hayranı bir müfessir olduğunu söyleyebiliriz. Onun fıkhi mezhebi Şâfiîlik, itikadi mezhebi de Eş'arîlik olduğu eserinden ve ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bizler niyet okuyucusu olmadığımız için yazarın eserinde yazdıklarından yola çıkarak onun aşırı bir uç noktada bulunan İsmâilî görüşlere sahip olamadığını söyleyebiliriz. Esrâr kısmında ifrât ve tefrit olarak ifade edebileceğimiz düşünce ve görüşlere neredeyse rastlanmamaktadır." Demir, Abdulalim, *Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-Esrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi*, (Yüksek Lisans Tezi), DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2012, s. 152-3, 156.

atılan bu iddia ve ithamların yersiz olmadığı görülecektir. Nitekim *Mefâtîhu'l-esrâr*'da Kur'ân'ın tahrif edildiği fikrini onaylar tarzda pekçok ifadeye yer vermesi,[106] tefsir ilminin sadece Ehl-i Beyt'e mahsus olduğu hususunda sahabenin müttefik olduğunu iddia etmesi,[107] Hz. Ali'yi diğer sahabeye takdim etmesi,[108] imâmet,[109] vasiyyet,[110] velâyet,[111] tenzîl-te'vîl ayrımı, Ehl-i Beyt'e özel vurgu, âyetlerdeki bazı kavramları Hz. Ali ve imamlarla müşahhaslaştırma[112] gibi daha pek çok konu çağdaşları tarafından gündeme getirilen hakkındaki iddia ve ithamları adeta doğrular niteliktedir.

Son olarak şunu ifade etmek gerekir ki, Şehristânî, İslam düşünce tarihinde itikâdî mezhebi konusunda bu kadar tartışmanın yaşandığı nadir şahsiyetlerden biridir. Haddizatında Şehristânî'nin eserleri üzerinden onun mezhebî kimliğiyle alakalı olarak farklı, hatta biribirine zıt yargılara varan kimselerin haklılık payı da yok değildir. Şüphesiz bu hususta Şehristânî'nin payı da yadsınamaz. Zira Şehristânî'nin her bir eserinde onun ayrı bir yüzünü görmek mümkündür. O, el-*Milel ve'n-nihal*'de objektif bir dinler ve mezhepler tarihçisi, *Nihâyetü'l-ikdâm*'da tam bir Sünnî/Eş'arî kelâmcı rolünde iken *Musâraatü'l-felâsife*'de filozofların piri olarak kabul edilen İbn-i Sînâ ve onun felsefe sistemi üzerinde onunla güreşe tutuşan alanında yetkin felsefeci bir kişilik sergiler. Hatta tek bir eserinde -*Mefâtîhu'l-esrâr*- dahi onun itham edildiği bütün farklı vechelerini görmek mümkündür. O, *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı tefsirinin 'esrâr' kısmının dışında kalan yerlerde tam bir Sünnî müfessir, 'esrâr' kısmında ise kâh Kur'ân'da tahrîfi savunan müfrit Ahbârî bir Şiî, kâh İsmâilî/Bâtınî bir te'vîlci, kâh felsefeyi ve filozofları yerden yere vuran ve onları şeytanlıkta suçlayan 'felsefe düşmanı' bir selefî, kâh da bütün bu felsefe karşıtlığına rağmen tefsirinde 'kelâmî-felsefî' tefsir örnekleri sunmaktan da geri durmayan ve değme filozoflara taş çıkartacak felsefî yorumlarda bulunan bir felsefeci. Şüphesiz burada bizim amacımız bir niyet okuyuculuğu veya Şehristânî'yi İsmâilî/Bâtınî veya Şiî şeklinde mahkum edici bir yargıda bulunmak değil, aksine tefsirinde hakkındaki iddia ve ithamları haklı çıkaracak düşüncelere yer verip vermediği ve bu düşünceleri benimseyip benimsemediğini tespit etmek şeklinde

---

106 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 12-15.

107 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 5.

108 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 658.

109 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 235, 280, II, 612, 682, 814.

110 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 131, 278, II, 905, 925.

111 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 850, 858, 974.

112 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 50, 107, 171, II, 808, 1006.

olacaktır ki buna dair örneklere *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın bâtınî boyutunu ele aldığımız tezimizin üçüncü bölümünde yer verilecektir.

F. ESERLERİ VE MEFÂTÎHU'L-ESRÂR ADLI TEFSİRİ

1. ESERLERİ

Şehristânî, kelâm, fıkıh ve usûl-i fıkıh, hadis ve tefsirdeki derin bilgisinin yanında çok yönlü ilmî ve entelektüel kişiliğe sahip, filozof, vâiz ve Ortaçağ İslâm dünyasının en büyük dinler tarihçisi olarak kabul edilmektedir. Şehristânî bu çok yönlü kişiliğine mütenasip olarak başta dinler ve mezhepler tarihi olmak üzere kelâm, felsefe ve tefsire dair farklı alanlarda nitelikli eserler vermiştir. Kaynaklarda Şehristânî'ye ait pek çok eser nisbet edilmiştir. Örneğin Beyhakî, Şehristânî'ye ait eserlerin yirmi ciltten fazla olduğunu belirterek bunlardan birkaçının adını zikretmekte, Şehristânî'nin çağdaşı Harizmî ve ondan nakille Hamevî de Şehristânî'nin kelâm ilmiyle alakalı pek çok eser tasnif ettiğini ifade ederek bu eserlerden birkaç tanesinin ismini vermektedir. Bağdatlı İsmail Paşa da *Hediyyetü'l-ârifin*'de Şehristânî'nin kırk kadar eseri olduğunu ifade ederek bazı eserlerini zikretmektedir.[113] Şehristânî'nin irili ufaklı pek çok eserinden bir kısmı günümüze ulaşmış ve tab' edilmiş, ancak büyük çoğunluğu günümüze ulaşmayı başaramamıştır. Şehristânî'nin eserlerini mevcud eserleri ve mevcud olmayan eserleri şeklinde iki başlık altında ele alınabilir.

a. Mevcut Eserleri

1. el-Milel ve'n-nihal: Şehristânî'yi dünya çapında şöhrete kavuşturan ve onun baş yapıtı sayılan bu eserin ne zaman tamamlandığı belli olmamakla birlikte I. cildin sonuna doğru verilen tarihe göre hicrî 520-521 (1127-1128) yılları arasında telif edilmiş görünmektedir. Eser, Şehristânî'nin *Musâraatü'l-felâsife*'deki ifadesine göre Tirmiz Nakîbüleşrâfı Ebü'l-Kâsım Mecdüddîn Ali b. Ca'fer b. Ali el-Mûsevî (ö. 550/1155)'ye, *el-Milel ve'n-nihal*'in diğer bazı yazma nüshalarındaki ifadelere göre ise Selçuklu veziri Ebü'l-Kâsım Nasîrüddîn Mahmûd b. Muzaffer el-Mervezî (ö. 530/1135)'ye ithâf edilmiştir. *el-Milel ve'n-nihal*, kısa bir süre içerisinde bu sahanın bir klasiği haline gelmiş ve Tacüddîn es-Sübkî gibi bazı müelliflerce dinler ve mezhepler

[113] Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 91.

tarihi alanında yazılan kitapların en iyisi olarak kabul edilmiştir.[114] İbn Teymiyye de *el-Milel ve'n-nihal*'i mezheplere dair telif edilen eserler içerisinde muhtevası en zengin ve nakli en sağlamkitap sayıldığını belirtmiştir.[115] Eserin bu kadar meşhur olmasının ve geniş kitleler tarafından kabul görmesinin bazı sebepleri vardır. Bunlardan biri eserin âdeta bir dinler ve mezhepler tarihi ansiklopedisi olarak görülmesi, ikincisi de konuları işlerken müellifin oldukça tarafsız kalmaya çalışmasıdır. Nitekim gerek Bağdâdî gerekse İbn Hazm'da görülen sert ve katı tutum Şehristânî'de görülmemektedir. Şehristânî'nin söz konusu yazarlardan farklı olarak fırkaların fikir ve görüşlerini olduğu gibi nakledip günümüz dinler tarihi araştırmalarında uygulanan deskriptif metodu erken sayılabilecek bir dönemde kullanmış olması *el-Milel ve'n-nihal*'in objektiflik yönünden önemini arttıran bir özellik olarak görülmüştür.[116]

el-Milel ve'n-nihal'in çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası mevcuttur.[117] Bu yazma nüshalar iki noktada farklılık göstermektedir ki bunlardan biri Sultan Sencer'in veziri Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Muzaffer el-Mervezî'ye ithâfın bulunduğu önsöz, diğeri ise Ceyhânî (ö. 330/942)'den nakledilen Zerdüştîliğe dair bölümdür. Bu kısımlar pek çok yazma nüshada bulunmamaktadır. *el-Milel ve'n-nihal*'in birçok baskısının yanısıra, Farsça ve Türkçe'yle birlikte İngilizce, Fransızca ve Almanca gibi batı dillerine de tercümesi yapılmıştır. İlk olarak William Cureton tarafından birinci cildi 1842'de, ikinci cildi ise 1846'da Londra'da yayımlanan *el-Milel ve'n-nihal* 1923'te Leipzig'de tıpkıbasım olarak yeniden neşredilmiştir. Cureton'dan sonra eserin Mısır'da ilk baskısı 1847, ikinci baskısı ise 1871'de yapılmış, eser aynı tarihlerde Tahran'da da yayımlanmıştır. 1899-1903 (h.1317-1321) yılları arasında Mısır'da İbn Hazm'ın *Kitâbü'l-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ'i ve'n-nihal*'inin kenarında yeniden neşredilmiş (Hancî neşri), bunu 1347-1348'deki (1929-1930) başka bir neşir (Subeyh neşri) takip etmiştir. Ayrıca Muhammed Fethullah Bedrân tarafından eserin edisyon kritiği yapılarak tekrar yayımlanmıştır (1947-1955). Bu neşirden sonra eserin daha pek çok tahkikli baskısı yapılmıştır. Muhammed Seyyid Kilanî (Geylânî) eserin tahkîkîni yaparak iki cilt halinde (Kahire 1961, Beyrut 1961, 1975), ayrıca Abdulazîz

---

114 Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, VI, 128.

115 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, V, 269.

116 Harman, "el-Milel ve'n-Nihal", *DİA*, XXX, 60.

117 Eserin yazma nüshaları ile ilgili ayrıntılı bilgi içinbk. Harman, "el-Milel ve'n-Nihal", *DİA*, XXX, 60.

Muhammed el-Vekîl tarafından üç cilt halinde neşredilmiştir (Kahire 1968). Bunları Mektebetü'l-Enclo'l-Mısriyye neşri (Kahire 1977), Emîr Alî Mühennâ-Alî Hasen Fâûr neşri (iki cilt, Beyrut 1996), Muhammed Abdulkadir el-Fazılî neşri (Beyrut 2006) ve Ahmed Fehmî Muhammed neşri takip etmiştir (üç cilt, Beyrut 1413/1992, Daru'l-Kütübi'l- İlmiyye). *el-Milel ve'n-nihal*'in ilk Farsça çevirisi Turka-i İsfahânî tarafından 1440'ta *Tenkîhu'l-edille ve'l-ʿilel fî tercemeti Kitâbi'l-Milel ve'n-nihal* adıyla yapılmış ve Sultan Şâhruh'a ithâf edilmiştir. Bunu 1611'de Mustafa b. Hâlikdâd el-Hâşimî el-Abbâsî *Tavzîhu'l-Milel* adıyla gerçekleştirilen diğer bir Farsça tercüme takip etmiştir. Theodor Haarbrücker *el-Milel ve'n-nihal*'i Almanca'ya tercüme etmiştir (Halle 1850-1851). Eserin sadece İslâm'a dair olan bölümü A. K. Kazi ve J. G. Flynn tarafından İngilizce'ye çevrilmiş ve önce *Abr-Nahrain* mecmuasında ardından da *Muslim Sects and Divisions* adıyla kitap olarak neşredilmiştir (London 1984). Aynı bölümün Fransızca tercümesi ise Jean Claude Vadet tarafından *Les dissidences de l'Islam* adıyla yayımlamıştır (Paris 1984). *el-Milel ve'n-nihal'in* batı dillerine en son ve tam tercümesi ise İbrâhim Medkûr'un teşvikiyle I. cildi Daniel Gimaret-Guy Monnot, II. ise cildi Jean Jolivet-Guy Monnot tarafından *Livre des religions et des sectes* adıyla Fransızca yapılmıştır (Paris 1986, 1993). *el-Milel ve'n-nihal*'in Türkçe'de birkaç tercümesi yapılmıştır. Eserin ilk tercümesi Nûh b. Mustafa el-Mısrî (1070/1659) tarafından yapılmış ve bu tercüme 1847'de Mısır'da, 1862'de İstanbul'da basılmıştır.[118] Ancak mütercim eserin aslına sadık kalmamış, kitabın başında bulunan mukaddimeleri tercüme etmemiş, ayrıca kimi ilaveler ve kısaltmalar yapmak suretiyle eser üzerinde bazı tasarruflarda bulunmuştur.[119] Eserin girişinde bulunan mukaddimelerden ikisi Lütfi Doğan[120], tamamı ise Abdurrahman Küçük, Mustafa Erdem ve Âdem Akın[121], ayrıca dinler tarihiyle ilgili önemli bazı bölümleri ise Şaban Kuzgun tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.[122] Muhammed b. Tavit et-Tancî de *el-Milel ve'n-nihal*'in diğer Arapça

---

118 Harman, "el-Milel ve'n-Nihal", *DİA*, XXX, 60.

119 Nuh b. Mustafa, *Tercüme-i el-Milel ve'n-Nihal*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1279/1862, s. 4.

120 Doğan, Lütfi, "el- Milel ve Yazarı: Beş Önsöz Tercümesi", *İslam Mecmuası*, Ankara 1956, 1957, c. I, sayı: 8, 9, (Ancak bu tercüme ilk iki mukaddime ile sınırlı kalmış ve devam etmemiştir).

121 Şehristânî, "el-Milel ve'n-Nihal" (Mukaddimeler), (trc. A. Küçük-M. Erdem-A. Akın), *AÜİFD*, Ankara 1998, XXX, 1-33.

122 Kuzgun, Şaban, Şehristânî'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve 'el-Milel ve'n-Nihal' İsimli Eserinin Dinler Tarihi İle İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi", *EÜİFD*, Kayseri 1985, sy. 2, s.179-208.

metinlerde neşredilmeyen bazı kısımlarını neşretmiştir.[123] Eserin Türkçe'ye tam tercümelerinin ilki Mustafa Öz tarafından *İslam Mezhepleri (el-Milel ve'n-Nihal)* (İstanbul 2005, Ensâr Neşriyat), ve *Milel ve Nihal, Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi* adıyla yapılmıştır (Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, 2011). Ayrıca eserin ikinci tam bir tercümesi ise Muharrem Tan tarafından *Dinler ve Mezhepler Tarihi, 'el-Milel ve'n- Nihal'* adıyla yapılmıştır (Yeni Akademi Yayınları İstanbul 2006). Son olarak *el-Milel ve'n-Nihal*'in Fatih Sultan Mehmet'in mütâlaası için arzedilen nüshası tıpkıbasım ve Muharrem Tan'ın çevirisiyle birlikte Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından neşredilmiştir (İstanbul 2015).

2. Nihâyetü'l-ikdâm (Nihâyetü'l-akdâm) fî ilmi'l-kelâm: Eserin tam adı *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm* olup İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) kitabın ismini *Nihâyetü'l-ikdâm fi'l-usûl* şeklinde kaydetmiştir.[124] Eserin mukaddimesinden ve sonundaki ifadelerden isminin *Nihâyetü'l-akdâm fî ilmi'l-kelâm* şeklinde olabileceği anlaşılıyorsa da *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm* adıyla meşhur olmuştur. Tabakat kitaplarının yanı sıra, Şehristânî'nin eserin birinci ve on birinci bölümlerinde *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserine atıfta bulunmasından hareketle eserin Şehristânî'ye ait olduğu ve *el-Milel ve'n-nihal*'den sonra kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Birçok kütüphanede yazma nüshaları[125] bulunan eser, giriş, Arapça metin, özet şeklinde İngilizce tercümesi ve indekslerle birlikte Alfred Guillaume tarafından neşredilmiştir (London 1934). Ayrıca nâşir tarafından kitabın sonuna bazı nüshalarda bulunduğu kaydedilen Şehristânî'nin cevher-i ferd (atom) hakkında bir risâlesi eklenmiştir. Guillaume tarafından yapılan bu neşrin Arapça metninin Bağdat (1964) ve Kahire'de (1992) ofset baskısı yapılmıştır.[126] Ancak Muhammed Tancî, Guillaume tarafından yapılan bu neşirde kullandığı yazma nüshalardan ve yanlış okumalardan kaynaklanan bazı hatalar

---

123 Tancî, Muhammed b. Tavit, "Şehristanî'nin Kitabü'l-Milel ve'n-Nihal'i (Arapça Metinlerde Neşredilmeyen Kısımlar)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1956, cilt: V, sayı: 1-4, s. 1-16.

124 İbnü'l-Esîr, İzzeddin, *el-Kâmil fi't-târîh*, I, 332.

125 Meselâ bk. Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2154; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 666; TSMK, III. Ahmed, nr. 1845; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3164; Oxford Bodleian Library, MS, Marsh, nr. 356; Paris Bibliothèque Nationale, MS, Arabe, nr. 1246; Berlin Preussische Staatsbibliothek, MS, Petermann, II, 579.

126 Harman, "Şehristânî", *DİA*, XXXVIII, 468; Çelebi, İlyas 'Nihâyetü'l-İkdâm', *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 102.

bulunduğunu belirtmiştir.[127] Eser son olarak Ahmed Ferîd el-Mezîdî tarafından tahkik edilerek Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (Beyrut 2004) müessesesince yayımlanmıştır.

Klasik Sünnî kelâma dair yirmi temel konuyu içeren *Nihâyetü'l-ikdâm*'da İslâm mezheplerinin kelâm alanındaki görüşleri mukâyeseli bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır. *el-Milel ve'n-nihal*'deki tasvirî üslûbun aksine bu eserde Ehl-i Sünnet'in itikadî anlayışı Eş'arî akîdesi çerçevesinde ortaya konularak diğer mezheplere karşı savunulmuş olmakla birlikte kimi yerde Eş'arî akîdesine de tenkitler yöneltilmiştir. Muhammed Tancî, *Nihâyetü'l-ikdâm*'da Eş'arî'nin akîdesi esas alınmakla beraber yer yer onun da tenkit edildiğini, hatta bazan kelâmcıların görüşleri de aşılarak felsefî telakkilere yer verildiğini kaydeder.[128] 'Ehl-i Hak' olarak nitelendirilen Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), Ebû Bekir el-Bâkıllânî (ö. 403/1013), Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) gibi meşhur Eş'arî mensubu âlimlere sık sık atıfta bulunulmuş; buna karşın Eş'arî mezhebinin karşısında yer alan Sâbie, Berâhime, Seneviyye, Mu'tezile, Felâsife, Kerrâmiyye ve Cehmiyye gibi telakkiler eleştirilmiştir. Şehristânî'nin zaman zaman Şîa hakkında sempatik ifadelere yer vermesi ve *Nihâyetü'l-ikdâm*'ı Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelâbidîn'in bir duasıyla bitirmesi ve Ehl-i Beyt'e büyük bir sempati duyması gibi bazı sebeplerle kimi çevrelerde Şîa'ya, hatta Bâtıniyye/İsmâiliyye'ye mütemâyil olduğu şeklinde yorumlanmışsa da bu ithamlar özellikle *Nihâyetü'l-ikdâm* açısından haklı görülmemiştir. Zira Şehristânî bu eserinde, Şîa kelâmının farklılığını en belirgin şekliyle yansıtan imâmet konusunda onların görüşlerini kaydettikten sonra bu görüşleri eleştiriye tâbi tutmuştur (s. 484-497). Kelâmın felsefeden etkilenmeye başladığı zaman dilimine ait eserlerden biri olan *Nihâyetü'l-ikdâm*'da yer yer felsefeye karşı çıkılırken kimi zaman da müellifin felsefeden etkilendiği görülmüştür.[129]

3. Musâraatü'l-felâsife: Eserin Şehristânî'ye âidiyeti noktasında bir şüphe bulunmamakla beraber bazı kaynaklarda *el-Musâraa, el-Musâraât, Kitabu'l-Mudâraa* ve *Kitâbu'l-Musâraa ve'l-Mudâraa* gibi isimlerle kaydedilmiştir.[130] Eser, *el-Milel ve'n-*

---

127 Tancî, "Şehristânî", *İA*, XI, 395.

128 Tancî, "Şehristânî", *İA*, XI, 395.

129 Çelebi, 'Nihâyetü'l-İkdâm', *DİA*, XXXIII, 102.

130 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 273; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, III, 278; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II,1703; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 91; Gannûcî, *Ebcedü'l-ulûm*, III,112; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 215; Yörükan, "Şehristânî" s. 277; Süheybânî, *Menhecü'ş-Şehristânî*, s. 77.

nihal'den sonra kaleme alınmış ve Tirmiz Nakîbüleşrâfı Ebü'l-Kâsım Mecdüddîn Ali b. Ca'fer el-Mûsevî (ö. 550/1155)'ye ithâf edilmiştir. Aynı zamanda Şehristânî'nin felsefeci kimliğini de ortaya koyan *Musâraatü'l-felâsife,* İbn Sînâ (ö. 428/1037)'nın *eş-Şifâ, et-Taʿlîkât, en-Necât* ve *el-İşârât* adlı eserlerinde yer alan ilâhiyyât konularına dair olan fikirlerine reddiye mahiyetinde yazılmıştır. Şehristânî, eserde ele aldığı yedi meselenin (1.Varlığın kısımlarının belirlenmesi 2. Zorunlu varlığın varlığı 3. Zorunlu varlığın birliği 4. Zorunlu varlığın bilgisi ve tümel-tikel ile ilişkisi 5. Âlemin sonradan oluşu 6. İlkelerin belirlenmesi 7. Zorlu meseleler ve şüpheli konular) İbn Sînâ'ya ait mezkûr eserlerde yer alan yetmiş meseleden seçildiğini belirtmiştir. Müellif kitabın beşinci meselesinin sonunda kendi döneminde ortaya çıkan karışıklıklarından bahsetmiş ve bu sebeple eserini süratle tamamladığını ifade etmiştir. Eser, Süheyr Muhammed Muhtâr tarafından neşredilmiştir (Kahire 1976). Wilferd Madelung-Toby Mayer tarafından İngilizce'ye çevrilerek *Struggling With the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics* adıyla Arapça metin ve İngilizce tercümesi ile birlikte yayımlanmıştır (London 2001). Ayrıca Şiî-İmâmî filozof Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) de esere *Musâriu'l-Musâri* adıyla bir reddiye yazmıştır.[131]

4. Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr fî tefsiri'l-Kur'ân: Tezimizin konusunu teşkil eden bu eser hakkında aşağıda ayrıntılı bilgi verilecektir.

5. Meclis fi'l-Halk ve'l-Emr=Meclis-i mektûb-i Şehristânî-i mun'akid der Havârizm: Şehristânî tarafından Hârezm'de gerçekleştirilen vaaz meclisinin ürünü olan bu eser, A'râf sûresi 54. اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ "Bilesiniz ki, halk/yaratma da emir/yönetme de yalnız O'na aittir." âyetinde geçen 'halk' ve 'emr' kavramlarının tefsirine dairdir. *Mefâtîhu'l-esrâr'*la aynı üsluba sahip, adeta tefsirin bir parçası gibidir. Bilindiği kadarıyla Şehristânî'nin elimizde mevcud eserleri içerisinde Farsça telif edilen tek eseridir. Beyhakî, Harezm'de akdedilen vaaz meclisinin neticesinde yazılan bu eseri gördüğünü, içinde hikmet usulüne işâretler olduğunu ve bu duruma hayret ettiğini belirtir.[132] Muhtemelen 538/1145 tarihinde telif edilmiştir.[133] Eserin bir yazma nüshası Tahran'daki Meclis-i Şûrâ-yı İslamî Kütüphanesi'nde 593 numarada kayıtlı mecmuanın

---

131 Eserle ilgili bk. Harman, "Şehristânî", *DİA*, XXXVIII, 468.

132 Beyhakî, *Tetimmetü Sıvani'l-hikme*, s. 120.

133 Steigerwald, *La pensée philosophique et theologique*, s. 297; Mayer, "Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları, s. 95.

60-86 sayfaları arasında, diğer bir nüshası ise Süleymaniye Kütüphânesi Bağdatlı Vehbi koleksiyonu 2023 numarada kayıtlı mecmuanın 133-147 varakları arasında *Meclisü'ş-Şehristânî* adıyla yer almaktadır. Eser ilk olarak Muhammed Rıza Celalî Nâinî tarafından *Şerh-i Hâl ve Âsâr-ı Hüccetü'l-Hak Ebü'l-Feth eş-Şehristânî* adlı eserin sonunda (Tahran 1343hş/1964), daha sonra *Emr ve Halk ve İlmü Vâcibi'l-Vücûd* (*Dû Mektûb*) (Tahran 1382/2003) içinde (s. 101-155) tekrar yayımlanmıştır. *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın muhakkiki ve nâşiri Muhammed Ali Azerşeb de söz konusu eseri Nainî'nin bu neşrini esas alarak *Tercemetü Meclisin Müdevvenin li'ş-Şehristânî fi Havârizm* adıyla Arapça'ya tercüme ederek *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın ekler kısmında yayımlamıştır. Ayrıca eser, Diane Steigerwald tarafından Fransızca'ya çevrilerek orijinal Farsça metniyle birlikte *Majlis: Discours sur I'ordre et la création* adıyla neşredilmiştir (Québec 1998). Ayrıca Diane Steigerwald, Şehristânî'nin bu eserde "Kelime" (Divine Word) kavramını İsmâilî terminolojiye uygun şekilde kullandığı tezini savunan bir makale yazmıştır.[134]

6. Mes'ele (Bahs) fî isbâti cevheri'l-ferd (el-Cüz'üllezî lâ Yetecezzâ): Maddenin bölünemeyen en küçük parçası olan atomla ilgili kelâmcılarla filozofların ihtilaflarını ortaya koymak amacıyla telif edilen bu küçük risâle ilk olarak Alfred Guillaume tarafından *Nihâyetü'l-ikdâm*'ın 505-514 sayfaları arasında zeyl olarak yayımlanmış (Oxford-London 1934), eserin bir başka neşri ise Ahmed Saîd ed-Demürdâş tarafından gerçekleştirilmiştir.[135] Ayrıca eser, Alfred Guillaume'nin neşri esas alınarak *Cevheri Ferdin İspatı Hakkında* adıyla Ömer Ali Yıldırım tarafından Türkçe'ye çevrilerek yayımlanmıştır.[136] Araştırmacılar eserin Şehristânî'ye âidiyeti noktasında şüphe duymuyorlarsa da müstakil bir te'lif mi yoksa *Nihâyetü evhâmi'l-hukemâi'l-İlâhiyyîn* adlı eserinin bir bölümü mü olduğu noktasında kararsız kalmışlardır. Muhammed Fethullah Bedran ve M. Tâkî Dânişpejûh eseri müstakil bir te'lif saymış, *Musâra'atü'l-felâsife*'yi neşreden Süheyr Muhammed Muhtâr ise *Nihâyetü evhâmi'l-hukemâi'l-İlâhiyyîn* adlı eserinde ele alınan yirmi meseleden biri olarak kabul

---

134 Steigerwald, Diane, "The Divine Word (Kalima) in Shahrastani's Majlis", *Studies in Religion/Sciences Religieues*, 25/3 (1996), s. 335-352.

135 Demürdâş, Ahmed Saîd, 'Mahtûtu'ş-Şehristânî ani'l-cevheri'l-ferd: ve Irtitâmu menheci'l-cevheri'l-ferd meal-fikri'l-ilmiyyi'l-ûrubbiyyi fî asrı't-tenvîr', *Mecelletü'l-Ma'hedi'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye*, Kahire 1399/1979, XXV/I-II/195-218.

136 Şehristânî, Abdulkerîm, 'Cevheri Ferdin İspatı Hakkında' (çev. Ömer Ali Yıldırım), *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (Şırnak Aralık 2012): 155-160 .

etmiştir.[137] Süheybânî de *Nihâyetü evhâmi'l-hukemâi'l-İlâhiyyîn* adlı eserin Şehristânî'ye âidiyetinin kesin olmadığını ifade ederek *Mes'ele (Bahs) fî isbâti cevheri'l-ferd'*i müstakil bir te'lif olarak kabul etme eğilimindedir.[138]

7. Şerhu/Tefsîru Sûreti Yûsuf=Kıssatu Seyyidinâ Yûsuf Aleyhisselâm: Şehristânî'nin tefsire dair eserlerinden biridir. Pek çok kaynakta eser Şehristânî'ye nisbet edilmiştir.[139] Hamevî, Yûsuf sûresinin latîf bir ibâre ve felsefî bir üslupla (*bi-ibâretin latîfetin felsefiyyetin*) telif edilmiş bir tefsir olduğunu belirtirken[140], İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise Şehristânî'nin bu tefsiri Bâtınîyye-İsmâiliyye mezhebinin anlayışına göre (*alâ mezhebi'l-İsmâiliyye*) yazdığını nakleder.[141] Yörükan ise eserin ismini *Şerhu Sîret-i Yûsuf* olarak vermiş ancak bazı nüshada *Şerhu Sûre-i Yûsuf* olarak geçtiğini de belirtmiştir.[142] *Musâra'atü'l-felâsife*'nin nâşiri Süheyr Muhammed Muhtâr ise içinde sûfilerden bazı rivâyetlerin bulunduğunu ifade ederek bir eserin bir el yazma nüshasının Ezher Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olduğunu söyler ancak hangi numarada kayıtlı olduğunu belirtmez.[143] Muhammed Hüseyni Ebû Sa'de de "el-İtticâhü'n-nakdî inde'ş-Şehristânî" adlı makalesinde eserin el yazma bir nüshasının Ezher Üniversitesi Kütüphanesi 2485 numarada kayıtlı olduğunu söyler.[144] Tefsirin muhakkiki Âzerşeb de muhtemelen Ebû Sa'de'ye dayanarak eserin bir nüshasının Ezher kütüphanesinde mevcut olduğunu nakleder ancak bir numara belirtmez.[145] Ancak eserin bir kopyasını temin için Mısır'da bulunan bir arkadaşımızdan ricacı olduğumuzda mezkûr numarada kayıtlı Şehristânî'ye ait böyle bir eserin olmadığı bilgisini aldık. Ezher kütübhanesi yazmalar kataloğunda da 2485 numarada *Kıssatu Seyyidinâ Yûsuf Aleyhisselâm* adında bir eser kayıtlı olmakla birlikte müellif ismi belirtilmez.[146]

8. Risâle fî Mevdûi İlmi Vâcibi'l-Vücûd (Risâle ilâ Muhammed el-Îlâkî):

---

137 Süheybânî, *Menhecü'ş-Şehristânî*, s. 78.

138 Süheybânî, *Menhecü'ş-Şehristânî*, s. 78.

139 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 91; Ziriklî, *a.g.e.* ,VI, 215; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, İstanbul 1974, II, 477.

140 Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, III, 428.

141 İbn Teymiyye, Takiyyüddîn, *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, (nşr. M. Reşâd Sâlim), 2. bsk., Riyad 1991, V, 173.

142 Yörükan, "Şehristânî", s. 277.

143 Şehristânî, *Musâra'atü'l-felâsife*, s. 19, [Nâşirin mukaddimesi].

144 http://azarshab.com/Default.asp?Page=ViewData&Dir=Thaqafatona01&File=06, (erişim 01.10.2016).

145 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, [Nâşirin mukaddimesi], I, 23.

146 *Fihrisü'l-Mektebeti'l-Ezheriyye*, Matbaatü'l-Ezher, Kahire 1949, V, 521.

Şehristânî'nin çağdaşı ve dostu tabip-filozof Şerefü'z-zamân Ebû Abdillah Muhammed el-Îlâkî (ö. 536/1141)'ye hitaben yazdığı ve vâcibü'l-vücûd konusunda bazı sorularının yer aldığı birkaç varaklık bu küçük risâle, M. Rıza Celâlî Nâinî tarafından Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan yazma nüshası esas alınarak *Emr ve Halk ve İlmü Vâcibi'l-Vücûd (Dû Mektûb)* (Tahran 1382/2003) içinde (s.157-167) tıpkıbasım olarak neşredilmiştir.

b. Mevcut Olmayan Eserleri

1. Risâle ile'l-Kâdî Ömer b. Sehlân fi'r-Red 'alâ İbn Sinâ (Risâle ilâ Muhammed es-Sehlânî): Her ne kadar kaynaklarda *Risâle ile'l-Kâdî Ömer b. Sehlân fi'r-Red 'alâ İbn Sinâ* ve *Risâle ilâ Muhammed es-Sehlânî* şeklinde iki ayrı eser olarak zikrediliyorsa da[147] aynı iki eserin farklı isimlendirilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın *en-Necât*'ındaki bazı metafizik konulara dair muâsırı Kâdî Zeynüddîn Ömer b. Sehlân es-Sâvî (es-Sâvecî) (ö. 540/1145 [?])'ye sorduğu soruları içeren bu esere es-Sâvî de *Cevâb 'ale'ş-Şehristânî* adıyla bir risâle yazmıştır.

2. el-Menâhic ve'l-âyât (el-Menâhic ve'l-beyân): Beyhakî'nin naklettiğine göre Şehristânî bu eserinde İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirmiştir. Beyhakî, Şehristânî'nin bu kitaptan bazı fasılları Mirzetuvan'nın evinde kendisine okuduğunu, kendisinin ise Şehristânî'ye her bir fasıl ve bunlara getirilen itirazları etraflıca ele alınıp tartışılması gerektiği şeklinde cevap verdiğini, fakat zamanın müsait olmaması ve yolculuk vaktinin yaklaşması nedeniyle bunu gerçekleştiremediklerini söyler.[148] İbn Hallikân eseri Şehristânî'ye nisbet eder ve ismini *el-Menâhic ve'l-beyyinât* olarak kaydeder.[149] Safedî de eseri Şehristânî'ye nisbet etmekte ve eserin ismini *el-Menâhic* olarak belirtmektedir.[150] Gannûcî eseri Şehristânî'nin te'lîfâtı arasında saymakta,[151] Yusuf Ziya Yörükan[152] ve Kehhâle ise eserin ismini el-*Menâhic ve'l-beyân* olarak zikretmektedir.

3. Telhîsu'l-aksâm li mezâhibi'l-enâm (a'lam): Eser pek çok kaynakta Şehristânî'ye nisbet edilmekle birlikte eserin konusu ve mevcudiyetiyle ilgili bir şey

147 Harman, "Şehristânî", XXXVIII, 468.

148 Beyhakî, *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme*, s. 120.

149 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 273;

150 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, III, 278.

151 Gannûcî, *Ebcedü'l-ulûm*, III,112.

152 Yörükan, "Şehristânî" s. 277.

söylenmemiştir.[153]

4. el-Uyûn ve'l-enhâr: Beyhakî bu eseri Şehristânî'nin eserleri arasında sayar.[154] Şehristânî de *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı tefsirinde "*Kitâbu'l-uyûn ve'l-enhâr*'da Âdem'in ayağının kaymasının hikmetini kırk yönden ve şeytanın tökezlemesindeki hatayı kırk yönden açıkladık" diyerek bu eserine atıfta bulunur.[155] Bununla birlikte eserin günümüze ulaştığına dair bir kayıt yoktur.

5. el-İrşâd ilâ akâidi'l-ibâd: Hamevî[156], Bağdatlı İsmail Paşa[157] ve Ziriklî[158] eseri Şehristânî'ye nisbet etmiş, Şehristânî de *Nihâyetü'l-ikdâm'*da bu eserine atıfta bulunmuştur.[159]

6. Risâle fi'l-mebde' ve'l-me'âd: Kaynaklarda[160] Şehristânî'nin te'lîfâtı arasında zikredilen bu esere Şehristânî de *Nihâyetü'l-ikdâm*'da *Risâle fi'l-Meâd* adıyla atıfta bulunmuştur.[161]

7. Nihâyâtü evhâmi'l-hukemâi'l-ilâhiyyîn (Nihâyetü'l-evhâm): Şehristânî *Nihâyetü'l-ikdâm'*da bu eserine atıfta bulunmuştur.[162]

8. Dekâiku'l-evhâm: Hamevî[163] ve Bağdatlı İsmail Paşa[164] bu eseri Şehristânî'ye nisbet etmiş, Süheybânî de bu eserin yukarıda zikredilen *Nihâyâtü evhâmi'l-hukemâi'l-ilâhiyyîn* adlı eserle aynı eser olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur.[165]

9. Kıssatu Mûsâ ve'l-Hıdr: Beyhakî ve muhtemelen ondan nakille Şehrezûrî bu eseri Şehristânî'nin eserleri arasında saymıştır.[166] Eserin günümüze ulaştığına dair bir

---

153 Yafiî, *Mir'atü'l-cenân*, II, 31; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 273; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, III, 278; İbn Şühbe, *Tabakatü'ş-Şafiiyye*, I, 57; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VI, 246-247; Gannûcî, *Ebcedü'l-ulûm*, III,112; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 215.

154 Beyhakî, *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme*, s. 120.

155 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 291.

156 Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, III, 428.

157 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn, esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, İstanbul 1951, II, 91.

158 Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 215.

159 Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm* (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 2004, s. 36.

160 Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, III, 428; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 215

161 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 261.

162 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 36.

163 Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, III, 428.

164 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 91.

165 Süheybânî, *Menhecü'ş-Şehristânî*, s. 83.

166 Beyhakî, *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme*, s. 120; eş-Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd, *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh*, II, 58.

kayıt yoktur.

10. Târîh (Târîhu'l-Hukemâ): Kâtib Çelebi *Keşfü'z-zunûn*'da ve Bağdatlı İsmail Paşa da *Hediyyetü'l-ârifin*'de bu eseri Şehristânî'ye nisbet eder.[167] Şehristânî de *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı tefsirinde "Biz *Târîh(u'l-Hukemâ)* ve *Kitâbu'l-uyûn ve'l-enhâr*'da Âdem'in ayağının kaymasının hikmetini kırk yönden ve şeytanın tökezlemesindeki hatayı kırk yönden açıkladık" diyerek *Târîhu'l-Hukemâ*'ya atıfta bulunur.[168] Bununla birlikte eserin günümüze ulaştığına dair bir kayıt yoktur.

11. Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm: Adından anlaşıldığına göre göre kelâma dair bir eserdir. Kaynaklarda Şehristânî'nin te'lîfâtı arasında zikredilen bu eserin günümüze ulaştığına dair bir kayıt yoktur.[169]

12. Esrârü'l-ibâde: Muhammed Bâkır el-Hânsârî (ö. 1313/1895) *Ravzâtü'l-Cennât*'da eseri Şehristânî'ye nisbet etmiştir.[170] Bununla birlikte eserin günümüze ulaştığına dair bir kayıt yoktur.

13. Kitâbu's-sıfât: Şehristânî bu eserine *Nihâyetü'l-ikdâm*'da atıfta bulunmuştur.[171]

2. MEFÂTÎHU'L-ESRÂR ADLI TEFSİRİ

a. MEFÂTÎHU'L-ESRÂR'IN TANITIMI VE MUHTEVA TAHLİLİ

Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr fî tefsîri'l-Kur'ân, Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî'ye nisbet edilen, Kur'ân ilimlerine dair on iki bölümlük bir mukaddime ile ilk iki sûrenin (Fâtiha ve Bakara) tefsirini içeren ve henüz ilim çevrelerinde pek tanınmayan bir Kur'ân tefsiridir. Tefsirin şimdilik bilinen tek yazma nüshası Tahran'daki Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'nde 8086/B78 numarada kayıtlıdır. Eser iki cilt bir arada olmak üzere 434 varak (868 sayfa) ve her varak 25 satırdan oluşmaktadır. I. cilt 240 varak olup *Mefâtihû'l-furkân* isimli on iki bölümlük mukaddimeyi (26^{b}), Fâtiha (vrk.45^{b}) ve Bakara sûresinin 123. âyetine kadar olan kısmı

---

167 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 291; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 91. Kâtib Çelebi başka bir yerde ise bu eserin ismini *Tabakâtü'l-Hukemâ* şeklinde zikreder. bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1097.

168 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 291.

169 Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, III, 428; Yörükan, "Şehristânî" s. 277; Süheybânî, *Menhecü'ş-Şehristânî*, s. 82.

170 el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, VIII, 27.

171 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 77.

ihtiva eder (240[b]). II. cilt ise Bakara sûresinin 124. âyetinden başlar (vrk.241[a]) ve Bakara sûresinin son âyetiyle nihâyete erer. Eserin ünvan sayfasında "*Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr fî tefsîri'l Kur'ân* kitâbı İmâmü'l-hucce Tâcü'l-mille ve'd-dîn Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî'nin tasnifindendir. Allah onun ravzasını gufran sağanaklarıyla sulasın ve onu cennet bahçelerinin en yücesine yerleştirsin" ibaresi bulunmaktadır. Bunun altında "Ubeydullah el-Vâsık b. İbrâhîm b. Muhammed b. el-Müeyyed Ebu'l-Mecâmî el-Hamevî el-Cüveynî kendi için istinsâh etti. Bu satırların yazılışı 4 Şaban 667'de (1268) tamamlandı." notu vardır.[172] Yine ünvan sayfasının üzerinde "Bu tasnifin başlangıcı 538 (1143) yılının aylarına denk gelir", bunun altında ise "musannif hattından naklettim" ibaresi bulunmaktadır. İkinci cildin ilk varağının yan boşluğunda ise bunun tefsirin ikinci cildinin başlangıcı olduğu ve bu cildin 540 (1145) senesi Muharrem ayında tamamlandığı ve nüshanın aslının musannif hattı olduğu bildirilmektedir. II. cildin sonunda ferağ kaydının alt tarafında bu nüshanın Kur'ân'ın sırlarına vakıf olan Tâcüddîn eş-Şehristânî'nin musannif hattı olan nüshasından istinsâh edildiği ve eserin aslının iki cilt olduğu yazmaktadır. Özetle ifade etmek gerekirse elimizdeki eser Şehristânî'nin 538 (1143) yılında başlayıp 540 (1145) senesi Muharrem ayında tamamladığı müellif hattı nüshadan Ubeydullah el-Vâsık b. İbrâhîm b. Muhammed b. el-Müeyyed Ebu'l-Mecâmî el-Hamevî el-Cüveynî için 4 Şaban 667'de (1268) kâtip Muhammed b. Muhammed ez-Zâncî tarafından istinsâh edilen nüshadır. Maalesef bu nüshanın istinsâh edildiği müellif nüshasına şu an için sahip değiliz.

Bu yazma nüsha ilk olarak Abdülhüseyn el-Hâirî'nin önsözü ve Perviz Ezkâî'nin indeksiyle tıpkıbasım olarak neşredilmiştir (Merkez-i İntişâr-ı Nüsah-ı Hattî, Tahran 1989). Daha sonra mukaddime ve Fâtiha sûresini muhtevî bölüm Muhammed Ali Âzerşeb tarafından tahkik edilerek tek cilt halinde yayımlanmış (İhyâ-i Kitâb, Tahran 1997) ve bu baskı Toby Mayer tarafından *Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an* ismiyle İngilizceye çevrilmiş ve orijinal Arapça metni ile birlikte Londra'daki İsmâilî Araştırmalar Enstitüsü'nün (The Institute of Ismaili Studies) katkılarıyla neşredilmiştir (Oxford University Press, Oxford&New York 2009). Eser son haliyle Muhammed Ali Âzerşeb tarafından önceki edisyonun devamı olarak

---

172 Bu satırlar muhtemelen eserin yazımı tamamlandıktan sonra yazılmıştır. Zira eserin ferağ kaydında "Kitabın yazılması Allah'ın yardımı ve inayetiyle 667 (1268) senesi Recep ayında tamam oldu. Allah'ım sen eserin kâtibi Muhammed b. Muhammed ez-Zâncî'nin günahlarını bağışla" kaydı vardır.

tamamı iki cilt halinde yayımlanmıştır (Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2008). Yazma nüshada olduğu gibi, *Mefâtihû'l-furkân* isimli on iki bölümlük mukaddimeyi Fâtiha ve Bakara sûresinin 123. âyetine kadar olan kısmı ihtiva eden ilk cildi 600 sayfadan oluşmakta, 460 sayfadan oluşan II. cilt ise Bakara sûresinin 124. âyetinden başlar ve Bakara sûresinin 286. âyetiyle sona erer. Eserin baş tarafında tefsirin muhakkiki Muhammed Ali Âzerşeb tarafından Şehristânî'nin hayatı, eserleri, ilmî mevkii, hocaları, tefsirin nüshası, tahkikte takip ettiği metod gibi yaklaşık 60 sayfa tutarında bir giriş vardır. Tefsirin sonunda da yine muhakkik tarafından eklenen iki ek bölüm bulunmaktadır. Bunlardan birinci ek Şehristânî'nin *Meclis fi'l-Halk ve'l-Emr* adlı Farsça telif ettiği ve Celal Nâinî tarafından *Şerh-i Hâl ve Âsâr-ı Hüccetü'l-Hak Ebü'l-Feth eş-Şehristânî*'nin sonunda yayımlanan (Tahran 1343/1964) eserin, tefsirin muhakkiki Âzerşeb tarafından yapılmış Arapça tercümesidir. İkinci ek ise Şehristânî'nin mukaddimesinin 3. bölümünde bazı şahsi mushafların sûre tertiplerini içeren bölümün yine tefsirin muhakkiki Âzerşeb tarafından başka eserlerde yer alan şahsi mushafların sûre tertipleriyle ilgili mukayeseli mütalaalarından oluşmaktadır. Tefsirin muhakkik tarafından oluşturulan oldukça mufassal bir fihrist ve indeksi bulunmaktadır. Ayrıca tefsirin sonunda Şehristânî üzerine çalışmaları bulunan ve eserin mukaddime ve Fâtiha sûresini muhtevî bölümünü İngilizceye tercüme eden eserin editörü Toby Mayer'in İngilizce bir giriş yazısı bulunmaktadır.

b. MUKADDİMESİ: MEFÂTİHÛ'L-FURKÂN FÎ İLMİ'L-KUR'ÂN

Yukarıda da ifade edildiği üzere *Mefâtîhu'l-esrâr*, bir önsöz, on iki fasıllık bir mukaddime (60 sayfa) ve ilk iki surenin (Fâtiha-Bakara) tefsirini içeren bir eserdir. Mündericâtında çok ilginç ve bir o kadar da tartışmalı bilgi, görüş ve değerlendirmelerin yer aldığı tefsire giriş mahiyetindeki bu on iki fasıldan oluşan önemli mukaddimede, tefsir usulü, Kur'ân tarihi ve Kur'ân ilimlerine dair birçok konuya yer verilmekle birlikte klasik tefsir usulü konuları içinde yer almayan mefrûğ-müste'nef, tezat-terettüb, el-halk ve'l-emr, umûm-husûs ve taşhîs gibi Şiî/İsmâilî olduğu iddia edilen ve tefsirini bu ilkeler üzerine oturttuğu bazı kavramların açıklamalarına da yer vermektedir.[173] Tefsir ilmi açısından önemli olduğunu düşündüğümüz ve Şehristânî'nin Kur'ân tarihi ve

[173] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 4-5 [Müellifin önsözü].

bazı Kur'ân ilimlerine dair görüşlerini içeren on iki bölümlük[174] mukaddimede yer alan bu konuları kısaca tanıtmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Şehristânî, yaklaşık dört sayfadan müteşekkil önsözünde hamdele ve salveleden sonra sahâbenin Kur'ân ilminin Ehl-i Beyt'e mahsus olduğunda ittifak ettiğini iddia etmesi, Ehl-i Beyt imamlarını mutlak otorite görerek onları Kur'ân'ın varisleri, iki büyük emanetin/sekaleyn biri, iki varlık âleminin ve iki cihanın bilgisine sahip oldukları yönünde birçok üstün sıfatla tavsif etmesi adeta bize tefsirinde izleyeceği yöntemin ipuçlarını vermektedir. Şehristânî'ye göre melekler Kur'ân'ın tenzîline her açıdan nezaret ettikleri gibi gerçek hidâyet önderi olan imamlar da onun tefsir ve te'vîlini her yönüyle muhafaza ederler. "Zikri/Kur'ân'ı indiren şüphesiz biziz; onu koruyacak olan da elbet yine biziz!" meâlindeki Hicr 15/9. âyette geçen zikrin/Kur'ân'ın tenzîli koruyucu/nezaretçi melekler sayesinde gerçekleşir. Zikrin muhafazası ise onun tenzîlini, te'vîlini, muhkemini müteşabihini, nâsihini mensuhunu, âmm ve hâssını, mücmel ve mufassalını, mutlak ve mukayyedini, zâhirini bâtınını, emirlerini yasaklarını, helalini haramını, hudûd ve ahkâmını zan ve tahminle değil kesin bilgiyle bilen âlimler (Ehl-i Beyt imamları) sayesinde gerçekleşir.[175]

Devamında Şehristânî tefsir sahasında kendisini nasıl yetiştirdiğine dair bilgiler vermekte, gençlik yıllarında hocalarından Kur'ân tefsirini sadece dinlediğini ve muvaffakiyete mazhar olduğunu daha sonra hocası Nâsıru's-Sünne Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî'nin öğrettiklerinden tefsirle ilgili notlar aldığını, daha sonra Ehl-i Beyt ve dostlarından gelen Kur'ân ilminin gizli sırlarına ve sağlam esaslarına ilişkin değerli sözlerin künhüne muttali olduğunu haber vermektedir. Bu arada bir zatın "Ey Müminler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve sadıklarla birlikte olun" (Tevbe 9/119) şeklindeki çağrısına olumlu cevap veren Şehristânî bunun üzerine tıpkı Hz. Musa ile yanındaki genç yoldaşının yollara düşüp araması ve "Kendisine katımızdan rahmet bahşettiğimiz ve yine kendi katımızdan ilimle donattığımız bir kulumuza rastladılar" (Kehf 18/65) âyetinde ifade edildiği veçhile sonunda aradıkları kişiyi bulmaları gibi, âşıklara özgü biçimde o sadık kulları aramaya koyulduğunu ve nihâyet Allah'ın salih bir

---

[174] Mukaddimeyle ilgili bir diğer ayrıntı ise mukaddimenin on iki bölümden oluşmasıdır. Bunun tamamen bir tesadüf mü yoksa hakkındaki on iki imamcı (İsnâ Aşeriyye) olduğu yönündeki şüpheleri de haklı çıkaracak şekilde on iki başlığa ayırması bilinçli bir tercih midir bilemiyoruz. Ancak şu da var ki aslında müstakil başlık altında ele alınabilecek bazı konuları tek başlık altında ele alarak sanki bu on iki sayısına denk getirme gibi bir gaye güdülmüş izlenimi vermektedir

[175] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 4-5 [Müellifin önsözü]..

kulunu bulduğunu haber vermektedir. O salih kuldan halk-emr, tezat-terettüb, mefrûğ-müste'nef umûm-husûs gibi temel kavramları ve tefsirin özgün yönünü oluşturan esrâr kısmındaki Ehl-i Beyt'le ilgili bilgileri öğrendiğini ve böylece, farklı kaynaklardan beslenmesi sebebiyle yollarını şaşıran ve cahilliğe saplanan kimselerin aksine tek bir kaynaktan (Ehl-i Beyt) beslenip doyduğunu ve bu sayede Kur'ân diline, yani onun nazım ve tertibine, belâğat, cezâlet, fesahat ve harikulâdeliğine vakıf olduğunu bildirmektedir.[176]

Tefsirin mukaddimesine gelince, *Mefâtîhu'l-Furkân fî İlmi'l-Kur'ân* isimli mukaddime on iki bölümden oluşmakta ve sırasıyla şu konular ele alınmaktadır:

1. İlk ve Son Nazil Olan Âyetler ve Kur'ân'ın Nüzul Müddeti

Şehristânî bu bölümde Kur'ân'dan ilk ve son nazil olan sure ve âyetlerin hangisi olduğunu tespit konusunda birtakım rivâyetlere yer vermektedir. Burada dikkat çeken en önemli husus Şehristânî'nin sayfanın hemen başında bir bakıma itikadi kimliğini de ızhar edecek şekilde Şiî eserlerden nakillerle işe başlamaktadır. Şehristânî burada Kur'ân'dan ilk nazil olan sure ve âyetlerin ne olduğu konusunda el-Küleynî'nin (ö.328/940) *el-Kâfî* adlı eserinden Cafer-i Sadık'tan nakledilen birtakım rivâyetlere yer vermektedir.[177]

2. Kur'ân'ın Cem' Keyfiyeti

Mukaddimede yer alan konular içinde üzerinde en fazla tartışmaya konu olacak iddiaların yer aldığı bölüm burasıdır. Şehristânî bu bölümde Yemame savaşlarından sonra Hz. Ebû Bekir'in emriyle Zeyd b. Sabit başkanlığında oluşturulan mushaf komisyonunun faaliyetleri ile ilgili tartışmalı bir çok rivâyet zikretmektedir. Kur'ân'ın Hz. Ebû Bekr ve Hz. Osman devrinde cem ve istinsâh ediliş sürecini anlatırken asla Ehl-i Sünnet'e mensup bir müellifin kaleminden çıkması mümkün olmayan ve özellikle Şîa'nın Ahbarî kanadına mensup müfessirler tarafından savunulan Kur'ân'ın tahrif edildiği fikrini onaylar tarzda pek çok ifadeye yer vermiştir.[178] Şehristânî'nin Kur'ân'ın cem'i ve tahrif iddiaları ile ilgili görüşlerine tefsirin bâtınî boyutunun ele alındığı

---

176 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 5 [Müellifin önsözü].

177 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 7-8.

178 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 10-15.

üçüncü bölümde geniş bir şekilde yer verilecektir.

3. Kur'ân Sûrelerinin Nüzûl Sırası ve Sıralama Konusunda Râvilerin İhtilafı

Şehristânî mukaddimenin 3. bölümünü Hz. Osman devrinde istinsâh edilen ve bazı şehirlere gönderilen mushaflar ve bu mushaflar arasındaki yazım farklılıkları, bazı şahsi mushafların sûre tertipleri, sûrelerin uzunluk ve kısalıklarına göre sıralanışı gibi konulara ayırmıştır. Şehristânî burada Kur'ân'ın nüzul ve mushaf tertiplerine dair iki tabloya yer vermiştir. Bunları sûrelerin tertibi konusunda ilim sahibi olan birinin hazırladığı tablolardan üzerinde hiç bir tasarrufta bulunmadan aynen naklettiğini söyleyen Şehristânî, rivâyetlerin nakledildiği ravilerin güvenilir, eserlerin de muteber olduğunu belirtmiş fakat bu listeleri naklettiği kaynağını açıklamamıştır. Şehristânî bu listelerin başka tefsirlerde görülemeyebileceğini zira müfessirlerin bunları bilmedikleri ve güvenmedikleri için değil de bunlardan daha önemli konularla meşgul oldukları için eserlerinde bunlara yer vermediğini ifade etmiştir.[179]

4. Kıraatler

Bu bölüm kıraat alanında şöhret bulup muteber kabul edilen on kıraat imamının isimlerini, hayatları, neseblerini, kıraat ilmini kimden aldığını ve kıraat rivâyetinin kimlere nisbet edildiği ile ilgili kısa bilgileri içermektedir. Şehristânî sahâbe ve tabiûn neslinden hiç kimsenin kendi icatları olan bir kıraat şekliyle Kur'ân okumadığı gibi aynı şekilde meşhur kıraat imamlarından hiçbirinin de kendi tercihlerine göre kıraat icat etmediklerini, bilakis bu kıraatlerin kıraat imamlarının kendilerinden önceki kimselerden işitmiş oldukları okuyuş şekillerini seçmelerinin neticesinde ortaya çıktığını ve tamamının sahih nakille Hz. Peygamber'e dayandığını, dolayısıyla kıraat konusunda kişisel tercihe cevaz olmadığını ifade etmektedir.[180]

5. Kur'ân Okuyan Kişiye Müstehap ve Mekruh Olan Hususlar

Şehristânî Kur'ân okuyan kimse için müstehab olan şeylerin en başında meşhur kıraatlerden lafız olarak en fasîh, mana bakımından en câmi, nazım ve intizam bakımından en güzelini, dil ve irab açısından en iyisini tercih etmesi gerektiğini ifade etmiş, şaz kıraatlerle Kur'ân okunmayacağını ancak ilmî olarak kıraat konusunda araştırma yapan kimselerin ilmî amaçla okuyabileceğini ifade eder. Kur'ân okuyan

---

179 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 16-30.

180 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 31-37.

kimse tilavet esnasında ne alçak ne de yüksek sesle okumalı ve Kur'ân'ı ne şiir gibi ne de nesir gibi okumamalı, aynı zamanda dinleyenin tüylerini ürpertecek ve kalbini Kur'ân'dan uzaklaştıracak bir şekilde de sesini yükseltmemesi gerektiği gibi yakınındakilerin duyamayacağı kadar sesini alçaltmamalı orta bir yol izlemelidir. Kur'ân okuyan kimse için en uygun olan, abdestli bir biçimde kıbleye yönelerek tazim ve hürmetle en hüzünlü ses tonuyla, en dingin bulunduğu hal ve vakitte, kalbin ve aklın en huzurlu olduğu bir zaman diliminde Kur'ân'ı okumasıdır. Şüphesiz Allah Teâlâ, güzel sesle Kur'ân okuyan herkesi can kulağıyla dinlemektedir.[181]

6. Kur'ân'daki Sûrelerin, Âyetlerin, Kelimelerin, Harflerin Sayısı

Şehristânî burada Kur'ân'daki sûrelerin, âyetlerin, kelimelerin, harflerin sayısı ve hangi harfin Kur'ân'da kaç defa geçtiğine dair bazı ayrıntılara yer vermektedir.[182]

7. Tefsir ve Meânî Sahasında Telif Edilen Eserler

Şehristânî bu fasılda sahâbeden Kur'ân tefsîri hususunda temâyüz etmiş kişilerin Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mesud, Übey b. Ka'b, Saîd b. Müseyyeb, Ömer b. Hattab, Muaz b. Cebel olduklarını haber verdikten sonra tabiinden başlayarak Şehristânî'nin yaşadığı döneme kadar tefsir yazan yaklaşık 50 kadar isme yer vererek ilk beş asra ait tefsir kitabiyyâtının genel bir dökümünü sunmuştur. Şehristânî'nin burada verdiği isim listesi her ne kadar isim belirtmese de Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân*'ından alınmıştır. Sa'lebî her seferinde isnatları zikretmemek için kaynak olarak kullandığı tefsirleri ve ilgili isnatlarını tefsirinin başında topluca vermektedir. Şehristânî'nin verdiği liste birkaç istisna dışında Sa'lebî'ninki ile aynıdır. İlginçtir Şehristânî burada el-Ferrâ, ez-Zeccâc, el-Kisâî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, el-Ahfeş, Ebû Ubeyde Mamer b. Müsenna, el-Cürcânî, İbn Kuteybe, Kutrub, Kaffâl eş-Şâşî ve Ebû Müslim el-İsfahani gibi müellifleri her ne kadar tefsîr sahasında eser vermiş olsalar da onların müfessir olarak kabul edilemeyeceğini, onların ashâbü'l-meânîden sayılması gerektiğini iddia etmiştir.[183]

8. Tefsir ve Te'vîlin Anlamı

Şehristânî tefsirinin mukaddimesinin sekizinci faslını tefsir ve te'vîl kavramlarına

---

181 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 38-40.

182 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 41-42.

183 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 43-45.

ayırır. Öncelikli olarak dil âlimlerinin bu iki kavramla ilgili tanımlarına yer veren Şehristânî, bu kavramlar arasındaki farkları, hangisinin daha şumullü olduğu, birbirlerinin yerine kullanılıp kullanılamayacağı gibi konulara temas ettikten sonra te'vîl kavramının Kur'ân'daki kullanım alanıyla ilgili örneklere yer verir. Şehristânî te'vîl kavramının Kur'ân'da altı farklı anlamda kullanıldığını âyetlerden getirdiği örneklerle desteklemektedir.[184] Şehristânî'nin tefsir ve te'vîl ile ilgili görüşlerine ulûmu'l-Kur'ânla ilgili konuların ele alındığı ikinci bölümde geniş bir şekilde yer verilecektir.

9. Umûm-Husûs, Muhkem-Müteşâbih ve Nâsih-Mensuh

Şehristânî bu fasılda umûm-husûs, muhkem-müteşabih, Nâsih-mensuh gibi üç farklı konuyu ele almaktadır. İlk olarak umûm ve husus konusunu ele alan Şehristânî konuyu klasik fıkıh usûlündeki muhtevasından daha kapsamlı bir boyuta taşımış bu iki kavrama ek olarak üçüncü bir kavramı (teşhîs) eklemiştir. Şehristânî ilim ehlinin çoğunun Kur'ân'da hâs olarak zikredilmiş birtakım kelime ve kavramların kişiye/kişilere özel delaletlerini belirleme (teşhîsu'l-mahsûsât) konusunda bîhaber olduklarını ifade etmiştir.[185]

Şehristânî'nin bu fasılda değindiği ikinci konu muhkem-müteşabih kavramlarıdır. Kur'ân'daki âyetlere dair ilk taksimatın Al-i İmrân sûresi 7. âyette bildirilen muhkem ve müteşâbih ayrımı olduğunu söyleyen Şehristânî, umûm-husûs kavramlarında olduğu gibi muhkem-müteşabih kavramlarına da yeni anlamlar yükleyerek tefsir usulündeki kullanımından daha geniş bir anlamda kullanmıştır. Âyetleri onuncu fasılda ayrıntılarıyla incelediği halk-emr ve mefrûğ-müste'nef kavramlarıyla ilintili olarak halkî ve emrî âyetler olarak ikiye ayıran Şehristânî, ayrıca halkî ve emrî âyetleri de kendi içinde yaratmayla ilgili (halkî) muhkem ve müteşabih âyetler, emirle ilgili muhkem ve müteşabih âyetler olmak üzere iki kısımda ele alır. Muhkem âyetler kesinleşmiş (mefrûğ), değişmez, dönüşmez zatında hiçbir eksiği olmayan kâmil ve herhangi bir ayıp taşımayan mukaddes âyetler, müteşâbih âyetler ise nakıs olup kendisine dönüşüm ve değişimin geldiği, yenilenmeye açık (müste'nef) kemal yolunda olan âyetlerdir.[186]

Şehristânî'nin bu fasılda ele aldığı son konu nesh meselesidir.[187] Şehristânî burada

---

184 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 46-49.

185 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 50-51.

186 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 51-52.

187 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 52.

neshin klasik anlayışta en çok kabul gören tanımlarını devre dışı bırakıp nesh tartışmalarında pek yer verilmeyen üçüncü bir tanım üzerinde yoğunlaşmakta ve nesh anlayışını bu tanım üzerine oturtmaktadır.[188] Şehristânî'nin neshle ilgili görüşlerine ulûmu'l-Kur'ânla ilgili konuların ele alındığı ikinci bölümde geniş bir şekilde yer verilecektir.

10. Halk ve Emr Kaidelerine Göre Mefrûğ-Müste'nef Hükümler ve Tezat-Terettüb İlkesi

Şehristânî'nin bu fasılda ele aldığı hususlar tefsir metodunu üzerine bina ettiği Kur'ân'daki sırların kapısını açan mefrûğ-müste'nef, tezat-terettüb gibi Ehl-i Beyt kaynaklı anahtar kavramları ele alır.[189] Şehristânî'nin bu kavramlarla ilgili görüşlerine tefsirin bâtınî boyutunun ele alındığı üçüncü bölümde geniş bir şekilde yer verilecektir.

11. Nazım, Fesâhat, Cezâlet, Belâğat ve Hidâyet Yönlerinden Kur'ân'ın İ'câzı

Şehristânî mukaddimenin on birinci faslında nazım, fesâhat, belâğat, cezâlet ve hidâyet kavramlarını açıklayarak Kur'ân'ın i'câzı üzerinde durur. Kur'ân'ın i'câzının bazılarının iddia ettiği gibi tek bir yönden olmadığını, onun i'câzının bütün vecheleriyle birlikte düşünülmesi gerektiğini ifade eden müellif, Kur'ân'ın Hz. Peygamberin en büyük mucizesi olduğunu kabul etmiş ve ikisini birlikte değerlendirmiştir. Kur'ân ve peygamberin birbirini tasdik ettiğini, peygamberin doğruluğunun Kur'ân, Kur'ân'ın doğruluğunun da peygamberle bilindiğini ve ikisinin birbirine şahitlik ettiğini belirtir.[190]

12. Kur'ân Tefsirinin Şartları

On ikinci fasılda Kur'ân'ı tefsir ederken dikkat edilmesi gereken şartlara ve müfessirin bilmesi gereken ilimlere değinen Şehristânî, müfessirin birinci sınıf dilbilgisi ve nahiv bilmesi, Arapların istiâre metotlarına ve ibareleri (lafızları) kullanış tarzlarına vakıf olması, sahâbe ve tabiinden olan müfessirlerin sözlerine tabi olarak bu sözleri muteber ravilerden nakletmesi, hadisleri ise ancak hadis ashabı nezdinde müttefekun aleyh olan sünen ve sahihlerden alması, tefsir ettiği bütün kelime ve âyetleri sahih rivâyetlere haberlere ve hadislere dayandırması gerektiğini ifade etmiştir. Hz.

---

188 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 52.

189 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 54-58.

190 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 59-62.

Peygamber'in (s.a.v.) "Kim Kur'ân'ı kendi re'yiyle tefsir ederse isabet etse bile hata etmiş olur. Şâyet hata etmişse cehennemdeki yerine hazırlansın" buyruğuna istinaden rey ile tefsirden uzak durulması gerektiğini, her dil bilene Kur'ân'ı tefsir etme izni verilmediğini, Arapların Arapça'yı bilmesinin Kur'ân'ı tefsir etmek için yeterli bir sebep olmadığını belirtmiştir.[191]

c. MEFÂTÎHU'L-ESRÂR'IN ŞEHRİSTÂNÎ'YE ÂİDİYETİ MESELESİ

Şehristânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren eski kaynaklarda Şehristânî'ye ait *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı bu tefsirden ismen söz edilmemiş olması eserin Şehristânî'ye âidiyeti noktasında bazı kuşkulara yol açmıştır.[192] Zira genel kabule göre fıkıhta Şâfiî, itikatta Eş'arî[193] mezhebine mensup olarak kabul edilen ve bu yönünü eserlerine de yansıtan Şehristânî'nin diğer eserlerinin aksine bu eserinde Şiî/İmâmî veya İsmâilî sayılabilecek bazı görüşler serdetmesi ve Kur'ân'ın tahrif edildiği iddiasını olumlayan bazı ifadelere yer vermesi bu kuşkuyu daha da artırmıştır. Şehristânî'den bahseden kaynaklarda *Mefâtîhu'l-esrâr*'dan söz edilmemiş olmasının kuvvetle muhtemel sebebini Şehristânî'nin bu eseri hayatının son döneminde, himayesinde bulunduğu Sultan Sencer'in Katafan'da Karahitaylar karşısında hezimete uğramasından sonra memleketi Şehristân'da uzlete çekildiği zaman diliminde yazmış olmasına bağlayan Âzerşeb, bu yüzden Şehristânî'nin muâsırı olan Beyhakî, Hârizmî ve Sem'ânî gibi müelliflerin bu eserin telifinden tam anlamıyla haberdar olamadığını, dolayısıyla Şehristânî ile ilgili bilgileri bu üç şahıstan nakleden diğer bütün kaynakların da eserden söz etme imkânı bulamadığını ve eserin meşhur olamadığını ifade etmektedir.[194]

Tefsirin muhakkiki Âzerşeb'in tespitine göre *Mefâtîhu'l-esrâr* isminin geçtiği en eski kaynak Şîî-İmâmî müellif Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698) *Bihâru'l-envâr* adlı eseridir. Meclîsî *Bihâru'l-envâr*'ın "zikr" ve "ehlü'z-zikr"in Ehl-i Beyt imamlarına delalet ettiğiyle ilgili babda "…*şâyet bilmiyorsanız zikir ehline*

---

191 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 63-67.

192 Eserin Şehristânî'ye âidiyeti ile ilgili geniş bilgi için bk. Arpa, Recep, "Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr Adlı Tefsirin Şehristânî'ye Âidiyeti Meselesi", *Usûl: İslam Araştırmaları*, sayı, 27 (2017), s. 19-48.

193 Bk. el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 427-428; es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, VI, 128; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 273-275.

194 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 33, [Nâşirin mukaddimesi].

sorun"[195] âyetinde geçen zikir ehlinin kimler olduğuna dair "Şehristânî *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı tefsirinde rivâyet eder" (*rave'ş-Şehristânî fî tefsîrihi'l-müsemmâ bi Mefâtîhi'l-esrâr*) diyerek *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın mukaddimesinin on ikinci bölümünde İmam Cafer-i Sadık'tan gelen "… Vallâhi Allah'ın problemleri götürülmesini emrettiği zikir ehli biziz" rivâyetini naklederek Şehristânî'nin tefsirine atıfta bulunmuştur.[196] Tespitlerimize göre el-Meclisî *Mir'âtü'l-ukûl* adlı eserinde de *Mefâtîhu'l-esrâr*'dan aynı rivâyeti nakletmiştir.[197]

Meclisî'den sonra *Mefâtîhu'l-esrâr*'dan söz eden diğer bir zat Şihâbuddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854)'dir. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* adlı tefsirinin iki yerinde, "*hakâhu Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî fî evâili tefsîrihî Mefâtîhi'l-esrâr"* ifadesiyle Şehristânî'nin tefsirinden nakilde bulunmuştur.[198] Âlûsî, Ahzâb sûresi 34. âyeti izah ederken Şehristânî'nin tefsirinden Bakara sûresi 129. âyetin tefsirine atıfta bulunarak hikmet kavramının nebevî sünnete karşılık geldiğini belirtmiş,[199] ve yine Ahzâb sûresi'nin "*Muhammed içinizden herhangi bir adamın babası değil, Allah'ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur*" şeklindeki 40. âyetini izah ederken Gulat-ı Şîa'dan bazı fırkaların vahyin sona ermediğini ve imamlara vahyedildiğine dair bazı sözler söylediklerini zikretmiştir.[200]

Mefâtîhu'l-esrâr'a atıfta bulunan bir diğer şahıs ise son devir Şiî alimlerinden Ebû Abdillah ez-Zencânî (ö. 1940)'dir. O, *Târîhu'l-Kur'ân* adlı eserinde *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın bilinen tek nüshası olan Tahran'daki Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'ndeki (nr. 8086/78b, 434 vrk.) nüshayı kısaca tanıtarak Kur'ân ilminin Ehl-i Beyt'e mahsus olduğu ve Cafer-i Sâdık ve diğer şahsî mushafların tertibi gibi konularda Şehristânî'nin tefsirinden alıntılar yapmıştır.[201]

Şüphesiz bir eserin müellife âidiyetini tespit etme noktasında önemli hususların başında müellifin diğer eserleriyle üslup, yöntem, düşünce birlikteliği, diğer eserlerine

---

195 Nahl 16/43, Enbiyâ 21/7.

196 Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-envâr*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1403/1983, XXIII, 172.

197 Meclisî, Muhammed Bâkır, *Mirâtü'l-ukûl fî şerhi ahbâri âli'r-Resûl*, Darü'l-Kütübi'l-İslamiyye Tahran 1410, II, 428.

198 Âlûsî, Ebü'l-Fazl Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-meânî*, Beyrut 2005, XXII, 20.

199 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXII, 41.

200 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 65.

201 Zencânî, Ebû Abdillâh, *Târîhu'l-Kur'ân*, Beyrut 1388/1969, s. 48, 68, 76, 78, 79.

atıf gibi konular büyük önem arzetmektedir. Nitekim *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın Şehristânî'ye âidiyetinden kuşku duymayan tefsirin nâşiri Âzerşeb de bu eserin gerek üslup gerek muhteva bakımından Şehristânî'nin diğer eserleriyle uyum içinde olduğunu ifade etmiş[202] Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı eseri üzerine derinlikli bir araştırma yapan Süheybânî de *el-Milel* ve *Nihâyetü'l-ikdâm* gibi muhtelif eserlerine mukayese yoluyla ifade ve üslup benzerliğinden hareketle *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın Şehristânî'ye âidiyetini belirlemeye çalışmış ve bu bağlamda *Mefâtîhu'l-esrâr* ile diğer eserleri arasındaki benzerlik noktalarına dair örnekler vermiştir.[203]

Mustafa Öztürk ise yukarıda zikredilen tespitlere katılmakla birlikte "Ne var ki bunca veriye rağmen eserin Şehristânî'ye âidiyeti konusunda kesin bir yargıda bulunmak yerine, aksinin mümkün olduğuna dair bir ihtiyat payı da bırakmak gerekir. Çünkü hicrî 548 (m.1153) yılında vefat eden Şehristânî'nin bu eserinden -Âzerşeb'in tespitine göre- ilk defa Şiî-İmâmî Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698) nakilde bulunması, dolayısıyla müellifin vefatından sonraki beş yüz küsur yıl boyunca hiçbir âlimin bu esere atıfta bulunmamış olması gariptir" diyerek temkinli olunması gerektiğini ifade etmiştir.[204]

Şüphesiz Öztürk'ün belirttiği bu çekincelere katılmamak mümkün değildir. Bununla birlikte bu kadar uzun bir süre bu eserden bahsedilmemiş olmasının kanaatimizce çeşitli sebepleri de olsa gerektir. Her şeyden önce Beyhakî her ne kadar eserin ismini vermemişse de Şehristânî'nin bir tefsir yazdığından bahsetmiştir. Malum olduğu üzere eser tam bir tefsir olmayıp sadece ilk iki surenin tefsirini içermektedir. Dolayısıyla Beyhakî'nin onu ziyaret ettiği esnada Şehristânî henüz tefsir yazımının başlarında bulunuyordu ve muhtemelen tefsirinin ismini bile koymamıştı. Bu sebeple Beyhakî bu eseri net olarak tanıtamamış olabilir. Âzerşeb'in de ifade ettiği üzere[205] Şehristânî bu eserini hayatının son dönemlerinde yazmış; bu yüzden Şehristânî'nin muâsırı olan Beyhakî, Hârizmî ve Sem'ânî gibi müelliflerin bu eserin telifinden tam anlamıyla haberdar olamamış; dolayısıyla Şehristânî ile ilgili bilgileri bu üç şahıstan nakleden diğer bütün kaynaklar da eserden söz etme imkânı bulamadığından dolayı eser de meşhur olamamıştır.

---

202 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 35-36, [Nâşirin mukaddimesi].

203 Süheybânî, *Menhecü'ş-Şehristânî*, s. 139-154.

204 Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", ss. 14-15.

205 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 33, [Nâşirin mukaddimesi].

Kanaatimizce eserin şöhret bulamamış olmasının muhtemel sebeplerinden biri de özel şahıs koleksiyonunda bulunuyor olmasıdır. Zira Tahran'daki Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'nde 8086/B78 numarada kayıtlı olan ve şu an için bilinen tek nüshası durumundaki tefsiri Ubeydullah el-Vâsık b. İbrâhîm b. Muhammed b. el-Müeyyed Ebu'l-Mecâmî el-Hamevî el-Cüveynî (644/1247-722/1322)[206] bizzat kendisi için müellif nüshasından istinsâh ettirmiştir. Yukarıdaki mezkur şahıs ise Şehristânî'nin bir tefsir yazdığını söyleyen Beyhakî ile Şehristânî'yi bir mecliste buluşmalarını sağlayan ve Şehristânî'nin meclis arkadaşlarından olan el-İmam Ebü'l-Hasan b. Hamuye (ö. 539/1144)'nin torunlarındandır. Dolayısıyla tefsirin müellif nüshası uzun bir süre Nîşâbur'un bu köklü sûfî ailesinin elinde kalmış olabilir ve bu durum, eserin şöhret bulmasına engel olmuş olabilir.

Bilindiği gibi Şehristânî'ye ait pek çok eserin isimleri kaynaklarda yer almamakta ve ancak biz bunları Şehristânî'nin yazdığı eserlerde diğer eserlerine yaptığı atıflardan öğrenebilmekteyiz. *Mefâtîhu'l-esrâr* müellifin yazdığı son eserlerden biri olması dolayısıyla -her ne kadar bu eserinde diğer eserlerine atıfta bulunuyorsa da- bu eserine diğer eserlerinde atıf yapamamıştır.

Şüphesiz yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gerekçeler tefsirin şöhret bulmamasına dair bazı ipuçlarından hareketle yapılmaya çalışılmış bir tahminden öteye gitmemektedir. Bununla birlikte bir eserin bir şahsa âidiyetini belirlemede tek geçerli yol, o eserin o kişinin müellefâtı arasında zikredilmiş veya zikredilmemiş olması değildir. *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın Şehristânî'nin eserleri arasında zikredilmemiş olması bu eserin ona ait olmasına engel değildir ve bunu belirlemenin daha bir çok yolu vardır. *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın Şehristânî'ye âidiyeti konusu bundan sonra eser üzerine yapılacak olan çalışmalar açısından büyük önem arzetmesi sebebiyle biz de burada gerek Süheybânî'nin verdiği örneklerden hareketle[207] gerekse onun değinmediği diğer bir takım hususlara da değinerek Şehristânî'ye âidiyetinde kuşku bulunmayan *el-Milel ve'n-nihal, Nihâyetü'l-ikdâm, Musâraatü'l-felâsife, Meclis fi'l-halk ve'l-emr* gibi diğer

---

206 Âlim, sufi, muhaddis, Şeyhü'l-İslam, Şemsü'd-din Ebu İshak İbrahim Sadeddin Muhammed b. el-Müeyyed Ebi Bekir b. Ebi Abdillah Muhammed b. Hamûye b. Muhammed el-Cüveyni el-Horasânî (644/1247-722/1322) Hoca Nasıruddin et-Tûsî'nin talebesi ve *Ferâitu's-sımteyn* adlı eserin sahibidir. Hayatı hakkında bk. el-Askalânî, İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*, Beyrut, 1414/1993, I/67-68; Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 61 [Nâşirin mukaddimesi]. Burada ayrıca Nasıruddin et-Tûsî'nin Şehristânî'yi dâi'd-duât olarak nitelemesini hatırlamakta fayda var.

207 Süheybânî, *Menhecü's-Şehristânî*, s. 139-154.

eserleriyle de karşılaştırarak aralarındaki benzerlikleri tespit etmek suretiyle *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın Şehristânî'ye âidiyeti sorununu şüpheye mahal bırakmayacak şekilde bir çözüme kavuşturmaya çalışacağız. *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın Şehristânî'ye âidiyetini şu başlıklar altında ele alabiliriz:

ca. Muâsırı Zahîrüddîn el-Beyhakî'nin Bir Tefsir Yazdığını Söylemesi

Şehristânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren eski kaynaklarda her ne kadar ismen bu tefsirden söz edilmemişse de, çağdaşı el-Beyhakî onun bir tefsir yazdığını ve âyetleri şeriatın kaidelerine, felsefenin kurallarına daha başka unsurlara dayanarak yorumladığını zikretmiştir.[208] Şehristânî'nin kaynaklarda adı geçen *Kıssatu Seyyidinâ Yûsuf Aleyhisselâm (Şerhu/Tefsîru Sûreti Yûsuf*) adlı Yûsuf sûresinin tefsirine dair bir eseri daha vardır. Beyhakî her ne kadar burada Şehristânî'nin yazdığı tefsirin hangisi olduğu hususunda net bir açıklamada bulunmuyorsa da gerek *Mefâtîhu'l-esrâr* gerekse *Tefsîru Sûreti Yûsuf* Beyhakî'nin tavsifine uymaktadır. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Şehristânî'nin bu tefsiri (*Tefsîru Sûreti Yûsuf)* Bâtınî-İsmâilî anlayışa göre (*alâ mezhebi'l-İsmâiliyye*) telif ettiğini haber vermektedir.[209] Buna göre İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi Şehristânî'nin İsmâilî anlayışa göre bir tefsir yazdığı müsellem bir husustur. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin bu ifadeleri, içinde pek çok Şiî/Bâtınî/İsmâilî görüşler bulunan ve muhtemelen aynı metotla yazılan *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın Şehristânî'ye âidiyetine bir delildir.

cb. Kütüphane Kayıtlarında ve Kaynaklarda Şehristânî'ye Nisbet Edilmesi

Tahran Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'nde (nr. 8086/B78, 434 vr.) bulunan ve müellif nüshasından istinsâh edildiği iddia edilen tefsirin bilinen tek nüshası durumundaki eserin unvan sayfası ve ferağ kaydında eserin Şehristânî'ye ait olduğu net bir şekilde ifade edilmiştir. Bununla birlikte bugüne kadar eserin başkasına nisbet edildiğine dair bir bilgi sahibi de değiliz. Aynı zamanda Brockelman[210] ve Ziriklî[211] *Mefâtîhu'l-esrâr*'ı Şehristânî'nin müellefâtı arasında sayarken Süheyr Muhammed

---

208 el-Beyhakî, Ebü'l-Hasen Zahîruddîn Ali b. Zeyd, *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme* (thk. Refik el-Acem), Beyrut 1994, s. 119-120.

209 İbn Teymiyye, *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, (nşr. M. Reşâd Sâlim), 2. bsk., Riyad 1991, V, 173.

210 Brockelmann, Carl, *Supplement,* Leiden 1937, I, 762.

211 Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm kâmûsu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, 15 bs., Beyrut 2002, VI, 215.

Muhtar,[212] Muhammed Tâkî Dânişpejûh,[213] Muhammed Rıza Celâlî Nâinî[214] gibi çağdaş araştırmacılar da eserin Şehristânî'ye âidiyetinin sıhhatı noktasında hemfikirdirler.

cc. Diğer Eserleri ile Konu ve Üslup Benzerliği

Şüphesiz bir eserin bir şahsa âidiyetini belirlemede en mühim hususlardan biri de müellifin te'lif ettiği diğer eserlerine atıfta bulunması ve diğer eserleriyle konu benzerliğinin bulunmasıdır. *Mefâtîhu'l-esrâr* ile *Meclis fi'l-halk ve'l-emr*, *el-Milel ve'n-nihal*, *Nihâyetü'l-ikdâm* ve *Musâraatü'l-felâsife* adlı diğer eserleri arasındaki üslup benzerliği, yöntem benzerliği ve eserlerde zikredilen bazı görüş ve meselelerin birbiriyle uyumlu olması, diğer eserlerine atıfta bulunması, bu eserlerin müellifinin tek bir kişi olduğuna delâlet eder. Eserler arasındaki benzerlikler şunlardır:

1. Mefâtîhu'l-esrâr'da Diğer Eserlerine Atıfta Bulunması

Mefâtîhu'l-esrâr, Şehristânî'nin ömrünün sonlarına doğru yazdığı bir eser olduğundan bu eserinin bir çok yerinde daha geniş bilgi için *el-Milel ve'n-nihal*, *Târîhu'l-hukemâ*, ve *el-Uyûn ve'l-enhâr* gibi daha önce yazdığı diğer eserlerine atıfta bulunmaktadır. Mesela Bakara sûresi 62. âyette geçen 'sâbiîn' kavramını açıklarken yaklaşık üç sayfa Sâbiîlik'ten bahsettikten sonra "İşte bu Sâbiîlerin mezhebidir. Onun uzun bir açıklaması vardır. Bunun için *el-Milel ve'n-nihal* adlı kitaba müracaat et" diyerek *el-Milel*'e atıfta bulunur.[215] Yine Bakara 36. âyetin tefsirinde Âdem'in cennetten çıkarılması, şeytanın tökezlemesi hususunda on madde zikrettikten sonra "Biz *Târîh(u'l-Hukemâ)*, ve *Kitâbu'l-uyûn ve'l-enhâr*'da Âdem'in ayağının kaymasının hikmetini kırk yönden ve şeytanın tökezlemesindeki hatayı kırk yönden açıkladık" diyerek diğer eserlerine atıfta bulunur.[216]

2. Bütün Eserlerine Aynı Hamdele ve Salveleyle Başlaması

Şehristânî *el-Milel ve'n-nihal*'e şu cümlelerle başlar: **الحمد لله حمد الشاكرين بجميع محامده كلها**

---

212 eş-Şehristânî, *Musâraatü'l-felâsife* (nşr. Süheyr Muhammed Muhtar), Kahire 1396/1976, s. 19 [Naşirin mukaddimesi].

213 Dânişpejûh, Muhammed Tâkî, "Dâi'd-duât Tâcüddîn Şehristânî", *Nâme-yi Âsitân-i Ḳuds*, Meşhed 1969, VIII, s. 61-63.

214 Nâinî, Muhammed Rıza Celâlî, Şerh-i hâli ve âsâr-ı Hüccetü'l-Hak Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed Şehristânî, Tahran Çâp-ı Taban 1343hş/1964, s. 47-52.

215 *Nihâyetü'l-ikdâm* ve *Musâraatü'l-felâsife* adlı eserlerinde de yine *el-Milel*'e atıf yapmaktadır. bk. eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 9; a.mlf., *Musâraatü'l-felâsife* (nşr. Süheyr Muhammed Muhtar), Kahire 1396/1976, s. 14.

216 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 291.

على جميع نعمائه[217] كلها حمدا كثيرا طيبا مباركا كما هو أهله وصلى الله على محمد المصطفى، رسول الرحمة خاتم النبيين، وعلى اله الطيبين الطاهرين صلوةً دائمةً بركتها إلى يوم الدين، كما صلى على إبراهيم و ال إبراهيم إنه حميد مجبد.

> "Verdiği tüm nimetlere şükreden kullarının hamd ettiği gibi hamd olsun Allah'a. Lâyık olduğu tüm güzel ve kutlu övgüler O'nadır. Salat, rahmet peygamberi ve peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed ve onun temiz pak ehline olsun. Alah'ın bereketiyle salat ve selam kıyamet gününe kadar onun üzerine daim olsun. Tıpkı İbrâhîm ve ehline olduğu gibi. O yüce ve övgüye en layık olandır".[218]

Mefâtîhu'l-esrâr adlı tefsirine de الحمد لله حمد الشاكرين بجميع محامده كلها على جميع نعمائه كلها حمدا كثيرا طيبا مباركا كما هو أهله وصلى الله على محمد المصطفى، نبي الرحمة خاتم النبيين، وعلى اله الطيبين الطاهرين صلوةً دائمةً بركتها[219] إلى يوم الدين، كما صلى على إبراهيم و ال إبراهيم إنه حميد مجبد şeklinde neredeyse kelimesi kelimesine -sadece rasûl yerine nebî gelmiştir- aynı ifadelerle başlayan Şehristânî,[220] *Musâraatü'l-felâsife*'de ise الحمد لله حمد الشاكرين وصلاة على خاتم النبيين محمد المصطفى، وعلى اله الطيبين صلوةً دائمةً بركتها إلى يوم الدين، şeklinde cümleyi ihtisar ederek yine aynı ifadelere yer verir.[221] *Nihâyetü'l-ikdâm*'a ise الحمد لله حمد الشاكرين والصلاة على رسوله المصطفى، وعلى اله الطيبين الطاهرين şeklinde yine aynı kelimelerle fakat daha muhtasar bir hamdeleyle başlar.[222]

3. Her İki Eserinde Hocası Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'yi Zikretmesi

Şehristânî *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın baş tarafında gençlik yıllarında hocası Nâsıru's-sünne Ebu'l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî'den tefsir dinlediğini zikreder.[223] Yine *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde de "...biz çoğu zaman hocamız ve imamımız Nâsıru's-sünne, *Gunye* ve *Şerhu'l-İrşâd* adlı eserlerin sahibi Ebu'l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-

---

217 *el-Milel*'in bir baskısında نعمائه (nşr. Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut 1413/1992, I, 3.) diğer bir baskısında ise (nşr. Emîr Alî Mühennâ-Alî Hasen Fâûr, 3. bs., Beyrut 1414/1993, I, 17.) نعائمه şeklindedir.

218 eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (nşr. Emîr Alî Mühennâ-Alî Hasen Fâûr), 3. bs., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1414/1993, I, 17.

219 Matbu nüshada muhakkik tarafından يزكيها şeklinde noktalanmış ise de yazma nüshada ىكيها şeklinde noktalama olmadığı için بركتها şeklinde okumak daha uygun görünüyor.

220 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 3. Benzer bir ifade için bk. *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 682.

221 Musâraatü'l-felâsife, s. 13.

222 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 7.

223 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 5 [Müellifin önsözü].

Ensârî'ye müracaat ederdik" diyerek hocasını zikreder.[224] Dolayısıyla her iki eserde de hocasının isminde ittifak edilmesi eserin müellifine nispetinin sıhhatine bir delildir.

4. Tefsirinde 'el-Milel-en-Nihal' ve 'Nihâyetü'l-ikdâm' Lafızlarını Zikrederek Meşhur Eserlerini Anımsatması

Şehristânî *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın önsözünde "…Geçmiş milletlerde ve önceki asırlarda gelen ümmetlere değil, bu son ümmete fayda bakımından en kapsamlı ve olay bakımından en büyük nimet olan Hz. Muhammed'i göndererek ihsanda bulunan, dinini dinlerin (el-Milel) en mükemmeli, şeriatını şeriatların ve fırkaların (en-Nihal) en önemlisi kılan Allah'a hamd olsun (فجعل دينه أكمل الأديان والملل، وشريعته أهم الشرائع والنحل) şeklinde 'el-Milel' ve 'en-Nihal' lafızlarını zikrederek meşhur eserini anımsatır.[225] Eserin başka bir yerinde ise (…و ذلك نهاية إقدام أحد الشعبين) şeklinde 'Nihâyetü ikdâm'[226] lafzını zikretmesi bizlere *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserini hatırlatır.

5. Eserlerinde Neshten Muradın İkmâl ve İtmâm Olduğunu Söylemesi

Şehristânî bütün eserlerinde neshten muradın ikmâl ve itmâm olduğunu söyler. *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinde والنسخ في الحقيقة ليس إبطالاً بل هو تكميل "Nesh, asıl itibarıyla geçersiz kılma (ibtâl) değil, ikmâl etme anlamındadır"[227], *Nihâyetül-ikdam*'da[228] ise . الكلام في النسخ وأن هذه الشريعة ناسخة للشرائع كلها وهي أتمها وأكملها… "Nesh konusuna gelince, bu şeriat, bütün şeriatları neshedendir. O şeriatların en tamam olmuşu ve en mükemmelidir (ekmel)." diyerek neshe ikmâl ve itmâm anlamı yükler. Tefsirin değişik yerlerinde de nesh hakkında şöyle der: … وكل شريعة ناسخة لما قبلها اي مكملة لها إلى ما بعدها من كمال اخر… وكل مرتبة منها ناسخة لما قبلها لا نسخ إبطال وإعدام، بل نسخ تكميل وإتمام

> "…Her şeriat kendinden öncekini neshedicidir, yani kendinden sonra gelip onu tamamlayacak yeni bir şeriat gelinceye kadar her şeriat bir öncekini tamamlayıcıdır, mükemmelleştiricidir (mükemmile)."[229] "Her mertebe kendinden

---

224 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 28.
225 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 4.
226 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 599.
227 Şehristânî, *el-Milel*, I, 255
228 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 278.
229 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 52.

öncekini neshedicidir. Nesh, ilgâ ve iptal değil, bilakis ikmâl ve itmâmdır."[230]

Şehristânî *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eserinde de benzer ifadelere şu şekilde yer verir: في الطبيعة الاستحالة طور إلى طور، وحال إلى حال، وفي كل استحالةٍ كمال، وفي الشريعة، النسخ دور إلى دور، وحكم إلى حكم. وفي كل نسخ كمال. احذر! أن تعتبر نسخ الأحكام إبطالاً، اعتبرها كمالاً. إن بطلت النطفة فأين تستقر العلقة؟ إن بطلت الأسامي فأين تستقر المعاني؟

> "Tabiatta halden hale ve kademe kademe bir değişim ve dönüşüm vardır. Ve her değişim ve dönüşümde de mükemmelleşme vardır. Şeriatta da bir devirden bir devire ve bir hükümden bir hükme nesh vardır. Ve her nesihte de kemal/mükemmelleşme vardır. Sakın ha! Ahkamın neshini "ibdal" olarak görme! Onu "kemal" olarak gör/değerlendir. Şâyet nutfe ilgâ/ibdal edilseydi alaka nereye yerleşirdi. Şâyet isim ibdal olsaydı mana nereye yerleşirdi."[231]

Böylece Şehristânî'nin bütün eserlerinde neshten muradın ikmâl ve itmâm olduğunun ifade edilmesi, eserin müellifimize âidiyetine önemli bir delildir.

6. Ülü'l-Azm Peygamberlerden Her Birine Bir Özellik Bahşedildiği İddiası

Şehristânî üç eserinde de ülü'l-azm peygamberlerden her birine husûsî bir özellik bahşedildiğini iddia eder. O, *el-Milel ve'n-nihal*'de şöyle demektedir. و قد قيل آدم خص بالأسماء، و خص نوح بمعاني تلك الأسماء، و خص إبراهيم بالجمع بينهما، ثم خص موسى بالتنزيل، و خص عيسى بالتأويل، وخص المصطفى صلوات الله عليهم اجمعين بالجمع بينهما على ملة أبيكم ابراهيم.

> "Denilmiştir ki: Âdem eşyanın isimleriyle, Nuh o isimlerin anlamlarıyla, İbrâhîm o ikisinin arasını cem etmekle, Musa tenzîl, İsa te'vîl, Muhammed Mustafâ ise İbrâhîm'in dini/milleti üzere her ikisini cem etmekle müşerref kılınmıştır."[232]

Şehristânî tefsirinde ise şöyle der: وسر آخر: أن آدم عليه السلام كان مخصوصاً بالأسامي، وأن نوحاً عليه السلام كان مخصوصاً بمعاني تلك الأسامي، وأن إبراهيم عليه السلام كان مخصوصاً بالجمع بين تلك الأسامي والمعاني إتماماً للكلمات، ثم إن موسى عليه السلام كان مخصوصاً بالتنزيل، وان عيسى عليه السلام (كان) مخصوصاً بالتأويل، وإن مُحَمَّداً عليه الصلاة والسلام كان مخصوصاً بالجمع بين التنزيل والتأويل على ملة أبيكم ابراهيم

> "Diğer bir sır ise şudur: Âdem'e (a.s.) isimleri öğrenme özelliği bahşedildi. Nuh'a

---

230 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 507.

231 Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* (*Mefâtîhu'l-esrâr*'ın ekinde, Farsça aslından Arapça'ya çeviren Muhammed Ali Âzerşeb), II, 1069.

232 Şehristânî, *el-Milel*, I, 52.

(a.s.) bu isimlerin manalarını öğrenme, İbrâhîm'e (a.s.) kelimeleri tamamlamak için bu isim ve manaları cem' etme becerisi, sonra Musa'ya (a.s.) tenzîl, İsa'ya (a.s.) te'vîl ve Muhammed'e (s.a.v.) atanız İbrâhîm'in dini/milleti üzere tenzîl ve te'vîlin arasını cem' etme kabiliyeti bahşedildi."[233]

Şehristânî yine *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eserinde de benzer ifadeleri bazı kelimeleri yer değiştirmek suretiyle tekrar eder.[234] على الأسامي نبيٌ مثلُ آدم، وعلى معاني تلك الأسامي نبئ مثل نوح، وعلى جمع تلك الأسامي والمعاني نبيٌ مثل إبراهيم، وعلى التنزيل موسى، وعلى التأويل عسى، وعلى جمع التأويل و التنزيل مُحَمَّد المصطفى.صلوات الله عليهم أجمعين ملة أبيكم ابراهيم

7. İnsanlar Arasında Ortaya Çıkan İlk Şüphenin Şeytandan Kaynaklandığı ve Yedi Tane Olduğu İddiası

Şehristânî eserlerinde insanlar arasında ortaya çıkan ilk şüphenin şeytandan kaynaklandığını ve yedi tane olduğu iddia eder. *el-Milel ve'n-nihal*'de şöyle der:

"Ben bir süredir Âdem oğlu arasında ortaya çıkan her türlü şüphenin kovulmuş olan şeytanın saptırma ve vesveselerinden kaynaklandığını düşünüyor ve söylüyordum. Şeytanın şüpheleri yedi tane olduğu gibi, bidat ve dalâlet mezheplerinin belli başlı olanları da yedi tanedir. (و إذا كانت الشبهات محصورة في سبع عادت كبار البدع و الضلالات الى سبع). Her ne kadar metod ve ifadeleri farklı olsa da dalâlet ve küfür ehli fırkaların ortaya koyduğu şüpheler belirtilen bu yedi şüphenin sınırlarını aşmazlar."[235]

Şehristânî aynı şekilde *Mefâtîhu'l-esrâr*'da da dalâletin kaynağı olan şüphelerin yedi tane olduğunu ve bu şüphe ashâbının da yedi fırkadan ibaret olduğunu iddia eder: "Dalâletin kaynağı olan şüpheler yedi tane ve bu şüphe sahipleri de yedi fırkadır." (والشبهات التي هي أصول الضلال سبع، وأصحاب تلك الشبهات سبع فرق).

8. Mefrûğ-Müste'nef, Tezat-Terettüb ve Halk-Emr Gibi Kavramlara Diğer Eserlerinde Yer Vermesi

Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr*'da tefsir metodunu üzerine bina ettiği ve Kur'ân'daki sırların kapısını açan anahtar kavramlar olarak gördüğü mefrûğ-müste'nef,

---

233 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 604.

234 Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* (*Mefâtîhu'l-esrâr*'ın ekinde), II, 1069.

235 Şehristânî, *el-Milel*, I, 25.

tezat-terettüb ve halk-emr gibi kendine has anlamlar yüklediği kavramlara diğer eserlerinde de yer verir. Örneğin Şehristânî tefsirinde kullandığı tezat ve terettüb kavramlarını aynı şekilde *el-Milel ve'n-nihal*[236] ve *Musâraatü'l-felâsife'*de[237] de aynı minval üzere kullanmıştır. Özellikle *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eseri, tefsirinde kullandığı halk-emr,[238] mefrûğ-müste'nef[239] gibi kavramların daha ayrıntılı bir şekilde açıklanmasından ibarettir. Şehristânî mefrûğ-müste'nef kavramlarıyla ilgili tefsirinde şöyle bir tartışmaya yer verir: اعلم أن لفظ المفروغ والمستأنف إنما أخذ من الشيخين العمرين أبي بكر وعمررضوان الله عليهما حيث تكلما فى القدر، فقال عليه و اله السلام: فيم أنتم؟ قالوا: نتكلم في القدر. فقال: هلا تكلمتم في ملك خلقه الله تعالى نصفه من نار ونصفه من ثلج، فلا النار تذيب الثلج، ولا الثلج يطفئ النار، تسبيحه سبحان من جمع بين النار والثلج. فقام إليه عمر حتى جلس عنده وقال: يا رسول الله! أ نحن في أمر مبتدأ أم نحن في أمر مفروغ؟ وفي رواية قال: الأمر أنف؟ فقال عليه السلام: «نحن في أمر مفروغ عنه. فقال عمر: إن كان الأمر قد فرغ منه ففيم العمل إذاً؟ فقال عليه و اله السلام: أديا عمرا اعملوا وكل ميسر لما خلق له، فأخذ لفظ المفروغ والمستأنف من ذلك المجلس

> "Bil ki mefrûğ ve müste'nef kavramları Hz. Ebû Bekir ve Ömer arasındaki geçen şu tartışmadan alınmıştır. Bir defasında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer kader hakkında hararetli bir tartışmaya tutuşmuşlardı. Hz. Peygamber onlara ne hakkında tartıştıklarını sordu. Onlar da "kader hakkında konuşuyoruz" dediler. Hz. Peygamber kader hakkında konuştuklarını söyleyen Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e "Siz Allah'ın yarısı ateşten yarısı buzdan yarattığı, ateşin buzu eritmediği, buzun ise ateşi söndürmediği, 'ateş ve buzu bir arada cem eden Allah'ın şanı ne yücedir' diye tesbih edip duran bir melek hakkında mı konuşuyorsunuz?" demesi üzerine Hz. Ömer kalktı, Rasûlullâh'ın yanına oturdu ve şöyle dedi: "Biz yeni başlanan (emrun mübtede' -diğer bir rivâyette- el-emru unuf) bir iş mi yapıyoruz, yoksa bu âlemle ilgili kararı verilip kesinleşmiş (emrun mefrûğ) bir iş mi yapıyoruz?" Hz. Peygamber: "Biz bu âlemle ilgili kararı verilip kesinleşmiş bir iş yapıyoruz" deyince Hz. Ömer, "Eğer kararı verilip kesinleşmiş, hakkında hükmü verilmiş bir işi yapıyorsak o zaman amel niye var ki?" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Ey Ömer! Amel edin! Zîrâ her şey ne için yaratılmışsa ona kolaylaştırılmaktadır."

---

236 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 20, 44, 56, II, 312, 316, 331, 348.

237 Şehristânî, *Musâraatü'l-felâsife*, s. 37.

238 Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* (*Mefâtîhu'l-esrâr*'ın ekinde), II, 1064-65.

239 Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* (*Mefâtîhu'l-esrâr*'ın ekinde), II, 1085-89.

buyurdu. İşte mefrûğ ve müste'nef kavramları bu meclisten alınmıştır."[240]

Meclis fi'l-halk ve'l-emr adlı eserin de mefrûğ-müste'nef konusuna değinen Şehristânî, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer arasında cereyan eden yukarıdaki tartışmaya burada da yer verir: **...حتى سمعت بخبر الجبر و القدر الذي دار بين أبي بكر وعمر حيث انكر عليهما النبي صلى الله عليه و اله، وقال: فيم أ بهذا أمرتم؟ هلا تكلمتم في ملك خلقه الله تعالى نصفه من النار ونصفه من الثلج، فلا النار تذيب الثلج، ولا الثلج يطفئ النار، تسبيحه سبحان من جمع بين النار والثلج...**

> "Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer arasında cereyan eden cebr ve kader hakkında bir haber duydum. Hz. Peygamber onlar arasında geçen bu tartışmayı uygun görmedi ve "ne hakkında tartışıyorsunuz, bununla mı emrolundunuz? Siz, Allah'ın yarısı ateşten yarısı buzdan yarattığı, ateşin buzu eritmediği, buzun ise ateşi söndürmediği, 'ateş ve buzu bir arada cem eden Allah'ın şanı ne yücedir' diye tesbih edip duran bir melek hakkında mı tartışıyorsunuz?" dedi."[241]

9. Hakkın Muhik Vasıtasıyla Mücmel, Muhikkın Hak Vasıtasıyla Mufassal Olarak Bilineceği İddiası

Şehristânî *el-Milel'*de şöyle der: **وهذه الطريقة هي التي عرفنا بها المحق بالحق معرفة مجملة ثم نعرف بعد ذلك الحق بالمحق معرفة مفصلة حتى لا يلزم دوران المسائل**

> "Bu yol, hak vasıtasıyla muhikkı mücmelen bildiğimiz, sonra da muhik vasıtasıyla hakkı tafsilatlı bir bilgiyle bildiğimiz bir yoldur ki böylelikle meselelerin tekrarı önlenmiş olsun."[242]

Mefâtîhu'l-esrâr'da da aynı ifadelere yer veren Şehristânî şöyle der: **فهاهنا عرف المحق بالحق... وهاهنا عرف الحق بالمحق فصح قول من قال: « بالحق يعرف المحق» وصح قول من قال: « بالمحق يعرف الحق». لكن المحق يعرف بالحق معرفة مجملة، وبالمحق يعرف الحق معرفة مفصلة**

> "Burada muhik, hak vasıtasıyla bilindi, sonra da hak, muhik vasıtasıyla bilindi. "Muhik, hak vasıtasıyla bilinir" diyenin sözü de, "Hak, muhik vasıtasıyla bilinir" diyenin sözü de doğrudur. Fakat muhik hak vasıtasıyla mücmelen bilinirken, hak muhik vasıtasıyla mufassal olarak bilinir."[243]

---

240 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 54.

241 Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* (*Mefâtîhu'l-esrâr*'ın ekinde), II, 1088.

242 Şehristânî, *el-Milel*, I, 233.

243 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 316.

Yine *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın farklı bir yerinde ise şöyle der: فالنبي والقران متصادقان في الشهادة تصادق الحق والمحق، فيعرف المحق بالحق معرفة مجملة ويعرف الحق بالمحق معرفة مفصلة

> "Peygamber ve Kur'ân şahitlikte birbirini tasdik eden hak ve muhik gibi iki tasdik edicidir. Muhik, hak vasıtasıyla mücmelen bilinirken hak, muhik vasıtasıyla mufassal olarak bilinir."[244]

10. Tabîî Hareketlerin Üç Çeşit Olduğu İddiası

Şehristânî *Mefâtîhu'l-esrâr*'da şöyle der: أصبحت الحركات الطبيعية معمل الملائكة والحركات الاختيارية معمل الأنبياء. الحركات الطبيعية ثلاثة أنواع: حركة على المركز، وحركة من المركز، وحركة إلى المركز.

> "Tabîî hareketler meleklerin çalışma alanı, ihtiyârî hareketler ise peygamberlerin çalışma alanıdır. Tabîî hareketler üç nevîdir: Merkez üzerinde hareket, merkezden hareket ve merkeze hareket.[245]

Meclis fi'l-halk ve'l-emr adlı eserinde de kelimesi kelimesine aynı ifadeleri tekrar eder.[246] أصبحت الحركات الطبيعية معمل الملائكة والحركات الاختيارية معمل الأنبياء. الحركات الطبيعية ثلاثة أنواع: حركة على المركز، و حركة من المركز، و حركة إلى المركز.

11. İhtiyârî Hareketlerin Üç Çeşit Olduğu İddiası

Şehristânî elimizdeki mevcut dört eserinde de -eserlerde işlenen konulara göre bazı kelimeler farklılık arzediyorsa da- insanın ihtiyârî hareketlerinin fikrî, kavlî ve fiilî olmak üzere üç nevî olduğunu iddia eder. *Mefâtîhu'l-esrâr*'da şu ifadelere yer verir: أن الحركات التي هي مورد التكليف ومصدر الثواب و العقاب ثلاث: حركة فكرية، وحركة قولية، وحركة فعلية. فنظم الحركات كلها في التقوى والإيمان بالغيب والعبادة؛ فالتقوى في المتقين هو الهداية في الحركة الفكرية، والتصديق بالغيب هو الإشارة إلى الحركة القولية، والطاعة في المصلين والمنفقين عبارة عن الحركة الفعلية.

> "Teklifin hedefi, sevap ve cezanın kaynağı olan hareketler üçtür: Fikrî hareket, kavlî hareket, fiilî hareket. Bütün hareketlerin tertibi takvâ, ğayba iman ve ibadetlerde düzenlenmiştir. Müttakiler hakkında takvâ fikrî hareketteki hidâyet, ğayba imanı tasdik etmek kavlî harekete işâret, namaz kılanların ve infak edenlerin

---

244 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 62.

245 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II,1052.

246 Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* (*Mefâtîhu'l-esrâr*'ın ekinde), II, 1067.

taati ise fiilî hareketten ibarettir."[247]

Nihâyetü'l-ikdâm'da da insanın ihtiyârî hareketlerinin fikrî, kavlî ve fiilî olmak üzere üç nevî olduğunu, fikrî hareketlerin hüccet-şüphe, doğru-yanlış, hak-batıl, kavlî hareketlerin sıdk-yalan, ikrâr-inkâr, bilgelik-aptallık, fiilî hareketlerin ise hayır-şer, tâat-ma'siyet, salâh-fesâdı müştemil olduğunu söyler:[248] ومن وجه آخر نقول الحركات الاختيارية التي اختصت بتصرفات الإنسان ثلث: حركة فكرية وهي من تصرفات عقله وفكره، وحركة قولية وهي من تصرفات نفسه ولسانه، وحركة فعلية وهي من تصرفات بدنه، والقوى البدنية وما من حركة من هذه الحركات إلا والله فيها حكم بالأمر والنهي فإن الفكرية تشتمل على حجة وشبهة وصواب وخطأ وحق وباطل والقولية تشتمل على صدق وكذب وإقرار وإنكار وحكمة وسفه والفعلية تشتمل على خير وشر وطاعة ومعصية وصلاح وفساد

Meclis fi'l-halk ve'l-emr adlı eserinde ise şöyle der: والحركات الاختيارية ثلاثة أنواع: حركة فكرية، وحركة قولية، وحركة فعلية... في الحركات الفكرية: حق وباطل، وفى الحركات القولية صدق وكذب، في الحركات الفعلية خير وشر.

"İhtiyârî hareketler üç çeşittir: Fikrî hareket, kavlî hareket, fiilî hareket. Fikrî hareketlerde hak ve batıl, kavlî hareketlerde sıdk-yalan, fiilî hareketlerde ise hayır ve şer vardır."[249]

el-Milel'de ise şöyle der: وكما أن حركات الناس معجزات الحيوان كذلك حركات الأنبياء معجزات الناس لأن الحيوانات لا يمكنها أن تبلغ إلى الحركات الفكرية حتى تميز الحق من الباطل ولا أن تبلغ إلى الحركات القولية حتى تميز الصدق من الكذب ولا أن تبلغ إلى الحركات الفعلية حتى تميز الخير من الشر فلا التمييز العقلي لها بالوجود ولا مثل هذه الحركات لها بالفعل.

> "İnsanların hareketleri hayvanlara göre mucizevî olduğu gibi peygamberlerin hareketleri de insanlara göre mucizevîdir. Çünkü hayvanlar hakkı batıldan ayırabilecek *fikrî hareket*lerde bulunma düzeyine ulaşamadıkları gibi doğruyu yanlıştan ayırmalarını sağlayacak *kavlî hareket*ler seviyesine de ulaşamamışlardır. Aynı şekilde hayvanların hayrı şerden ayırmalarını sağlayacak *fiilî hareket*lere ulaşmaları da söz konusu değildir. Onların varlığı aklî olarak temyiz kabiliyetleri olmadığı gibi bu ve benzeri türden hareketleri bilfiil yapabilecek güçleri de yoktur."[250]

---

247 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 141; II, 612, 1053.

248 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 157.

249 Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* (*Mefâtîhu'l-esrâr*'ın ekinde), II, 1067.

250 Şehristânî, *el-Milel*, I, 352.

12. Tevrât'ın İlmî ve Amelî Olmak Üzere İki Kısımdan Müteşekkil Olduğu

Şehristânî hem *Mefâtîhu'l-esrâr'*da hem de *el-Milel ve'n-nihal'de* Tevrât'ın ilmî ve amelî olmak üzere iki kısımdan müteşekkil olduğunu iddia eder. O tefsirinde şöyle der: **وقد قال الله تعالى: "وَكَتَبْنَا لَهُ فِي ٱلأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً" إشارة إلى القسم العملي "وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ" إشارة إلى القسم العلمي**

> "Allah Teâlâ buyurdu ki: "Onun (Mûsâ) için levhalarda her şeyden bir öğüt yazdık" bölümünde ilmî kısma işâret edilirken "ve her şey için bir tafsilat yazdık." (A'râf 7/145) bölümünde ise amelî kısmına işâret edilmektedir".

*el-Milel'*de ise şu ifadelere yer verir: **وأنزل عليه أيضاً الألواح على شبه مختصر ما في التوراة تشتمل على الأقسام العلمية والعملية قال الله تعالى: " وَكَتَبْنَا لَهُ فِي ٱلأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً" إشارة إلى تمام القسم العملي "وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ" إشارة إلى تمام القسم العلمي**

> "Allah Teâlâ aynı şekilde Musa'ya ilmî ve amelî kısımlardan müteşekkil olan Tevrat'ta bulunanların bir özeti mahiyetindeki levhaları indirmiştir. Allah Teâlâ'nın âyette buyurduğu "*Onun (Mûsâ) için levhalarda her şeyden bir öğüt yazdık*" bölümü ilmî kısmın tamam olduğuna işâret ederken "*her şey için bir tafsilat yazdık*" bölümü ise amelî kısmın tamam olduğuna işâret etmektedir.[251]

13. Sâbiîliğin Hanîfliğin Karşıtı Olduğu İddiası

Şehristânî hem *el-Milel ve'n-nihal'*de hem de *Mefâtîhu'l-esrâr'*da Sâbiîliğin ve Hanîfliğin birbirinin karşıtı olduğunu benzer cümlelerle zikreder. *el-Milel'*de şöyle der: **قد ذكرنا فيما تقدم أن الصبوة في مقابلة الحنيفية... وإنما مدار مذهبهم على التعصب للروحانيين كما أن مدار مذهب الحنفاء هو التعصب للبشر الجسمانيين. والصابئة تدعي أن مذهبها هو الاكتساب والحنفاء تدعي أن مذهبها هو الفطرة. فدعوة الصابئة إلى الاكتساب ودعوة الحنفاء إلى الفطرة.**

> "Geçen bölümde Sâbiîliğin Hanîfliğin karşıtı olduğunu belirtmiştik. Sâbiîler'in mezhebinin esası, ruhanîlere katı bir şekilde bağlılık göstermek iken, Hanîfler'in mezhebinin esası ise cismânî beşere (peygamberlere) bağlılık göstermektir. Sâbiîler mezheplerinin esasının iktisâb olduğunu iddia ederken, Hanîfler mezheplerinin esasının fıtrat olduğunu iddia ederler. Bu sebeple Sâbiîler insanları iktisâba çağırırken, Hanîfler insanları fıtrata tâbi olmaya çağırırlar."[252]

---

251 Şehristânî, *el-Milel*, I, 251.

252 Şehristânî, *el-Milel*, II, 308.

Şehristânî *Mefâtîhu'l-esrâr'*da ise Bakara sûresi 135. âyette geçen 'Hanîf' kavramını açıklarken benzer ifadeleri kullanır.

إن الحنيفية والصبوة متقابلتان تقابل التضاد، والحنفاء والصابئون كانوا فرقتين في أيام إبراهيم عليه السلام تقابلان تقابل أصحاب الحديث والخبر وأصحاب الرأي والنظر، فالحنفاء يتعصبون للرجال ويرون الكمال في الأشخاص ويتبعون الأنبياء ويسلمون لأحكامهم تسليماً ويؤثرون الفطرة على الاكتساب، والإسناد على الاستبداد، والنص على الرأي والقياس، ويفضلون الجسماني على الروحاني، والنبي على الملك، والطين على النار. والبشرية المركبة من الطبائع الأربعة على الملكية البسيطة المفردة المجردة عن المواد والطبائع وأما الصابئون فيتعصبون للهياكل العلوية والأصنام السفلية والروحانيات المدبرات، ويؤثرون الاكتساب على الفطرة، والبصيرة على التقليد، والرأي والقياس على النص المخالف للعقل، ويفضلون الروحاني على الجسماني، و الملك على النبي، والبسيط المجرد عن المواد والطبائع على المركب منها.

> "Haniflik ve Sâbiîlik birbirinin zıddı olan iki mezhepdir. Hanifler ve Sâbiîler Hz. İbrâhîm zamanında hadis ehli ve re'y-nazar ehline karşılık gelen iki fırkaydı. Hanifler adamlara taassup gösteriyor, kemali şahıslarda görüyor, nebilere tâbî oluyor, onların hükümlerine tam bir teslimiyet gösteriyorlar, fıtratı iktisaba, isnâdı istibdâda, nasları re'y ve kıyasa tercih ediyorlar. Cismânîyi rûhânîye, peygamberi meleğe, toprağı ateşe, dört unsurdan mürekkeb olan beşeriyyeti madde ve unsurlardan mücerred, basit tekil melekiyyete üstün tutuyorlar. Sâbiîler ise yüce heykellere, süflî putlara, yönetici ve düzenleyici rûhânîlere taassup gösteriyor, iktisabı fıtrata, basîreti taklide, re'y ve kıyası akla muhalif naslara tercih ediyorlar. Rûhânîyi cismânîye, meleği peygambere, madde ve unsurlardan mücerred, basit tekili (dört unsurdan) mürekkeb olana üstün tutuyorlar."[253]

Şehristânî *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın bir başka yerinde ise "…İşte bu Sâbiîlerin mezhebidir. Onun uzun bir açıklaması vardır. Bunun için *Kitâbu'l-Milel'e* müracaat edilebilir (**فهذه مذهب الصابئة وله شرح طويل يرجع فيه الى كتاب الملل…**)"[254] diyerek *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserine atıfta bulunur.

14. Risâletin Musa ve Harun Arasında Ortak Olması

Şehristânî hem tefsirde hem de *el-Milel'*de risâletin Musa ve Harun arasında ortak olduğunu ve Harun'un Musa'nın vasîsi olduğunu iddia eder. O tefsirde şöyle der:

لا وحق القران إنهم ما أخذوا العلم من معدنه، ولا أتوا بيت اليقين من بابه. إنه لما مات هارون عليه السلام منتقلاً إلى رحمة الله

---

253 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 633.

254 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 390.

تعالى وكان له ابنان كريمان كأنّهما اللؤلؤ والمرجان اسمهما شبير وشبر، وكان النص على هارون عليه السلام. إذ كان شريكا لأخيه موسى عليه السلام .في الرسالة حيث قال: (وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي) (وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي) وما استخلف على قومه أحداً بعد غيبته إلى الميقات إلاّ هارون. وكان النور مشتركاً والرسالة مشتركة والنص عليه قائماً، فلا يرجع عنه قهقرى إلى غيره. أراد موسى عليه السلام .أن ينصب مستودعاً هونائبه عليهم وبابهم إليه،

> "Hayır Kur'ân hakkı için onlar ilmi madeninden almadılar ve emin eve de kapısından girmediler. Çünkü Harun (aleyhisselâm) vefat edip Allah'ın rahmetine kavuştuğunda Şübeyr/Şebîr ve Şeber/Şibr adında inci ve mercan gibi iki çocuğu vardı. Vasiyyet Harun (a.s.)'da idi. Çünkü o kardeşi Hz. Musa'nın "Onu işimde ortak kıl" (Tâhâ 20/33) ve "Kardeşim Harun, o, dil bakımından benden daha güzel konuşur. Onu da benimle beraber, Benî doğrulayan bir yardımcı olarak gönder." (Kasas 28/34) âyetlerinde geldiği üzere Musa (a.s.)'a risalet konusunda ortaktı. Musa Mikat'a giderken kendi yerine Harun'dan başka kimseyi bırakmamıştır. Peygamberlik nuru ve risalet Harun ve Musa arasında müşterek olduğuna ve peygamberliğin Musa'dan sonra Harun'da devam edeceğine dair nas vardır. Bundan geri dönüş yoktur. Musa (a.s.) kavmine kendisinin yerine geçecek ve kendisine kapı mesabesinde olacak bir emanetçi tayin etmek istedi."[255]

Şehristânî *el-Milel ve'n-nihal'de* ise risâletin Musa ve Harun arasında ortak olduğunu şu ifadelerle açıklar:

و كان موسى عليه السلام قد أفضى بأسرار التوراة والألواح الى يوشع بن نون وصيه وفتاه القائم بالأمر من بعده ليفضي بها إلى أولاد هارون، لأن الأمر كان مشتركاً بينه وبين أخيه هارون عليهما السلام. إذ قال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام في دعائه حين أوحى اليه أولاً:" وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي" وكان هو الوصي. فلما مات هارون في حال حياة موسى انتقلت الوصية إلى يوشع بن نون وديعة ليوصلها إلى شبير وشبر ابني هارون قراراً. و ذلك أن الوصية والإمامة بعضها مستقر وبعضها مستودع.

> "Musa Tevrat ve levhaların sırlarını, vasisi, hizmetlisi ve kendinden sonra davet işini üstlenecek olan Yûşa b. Nûn'a naklederek bunları Harun'un çocuklarına ulaştırmasını istemişti. Çünkü risâlet onunla kardeşi Harun arasında ortaktı. Allah Teâlâ Hz. Musa'nın ilk defa vahiy aldığı zaman yaptığı "*Onu işimde ortak kıl*" (Tâhâ 20/33) duasını haber vermiştir. Harun Musa'nın (a.s.) vasîsi idi, fakat Harun henüz Musa hayatta iken vefat edince söz konusu emaneti Harun'un (aleyhisselâm) oğulları Şübeyr/Şebîr ve Şeber/Şibr'e ulaştırması için vasîlik emanet olarak Yûşa b. Nûn'a intikâl etti. Bundan da anlaşılacağı üzere vasiyet ve imametin bazen sabit

---

255 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 371.

dururken bazen de emânet edilebilir."[256]

15. Her İki Eserinde Aynı Duada Bulunması

Şehristânî *Musâraatü'l-felâsife*[257] adlı eserinin bölüm sonlarında " اللهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما تنفعنا به بحق المصطفين من عبادك" (Allah'ım seçilmiş kullarının hakkı için bize öğrettiklerinle bizi faydalandır ve faydalı kıldığın şeyleri bize öğret) şeklinde bir duada bulunur ki tefsirde de bu duayı iki farklı yerde aynı lafızlarla tekrar eder.[258]

16. Eserlerinde Bazı Istılahları Aynı Minvâlde Kullanması

Şehristânî, 'mebde', 'vasat' ve 'kemâl' gibi bazı ıstılahları eserlerinde aynı minvâlde kullanır. Mesela *el-Milel ve'n-nihal*'de şöyle der:

وقد ورد في التوراة: أن الله تعالى: جاء من طور سيناء وظهر بساعير وعلن بفاران وساعير: جبال بيت المقدس التي كانت مظهر عيسى عليه السلام. وفاران: جبال مكة التي كانت مظهر المصطفى ﷺ. ولما كانت الأسرار الإلهية والأنوار الربانية في: الوحي التنزيل والمناجاة والتاويل على مراتب ثلاث: مبدأ وسط وكمال والمجيء أشبه بالوسط والإعلان أشبه بالكمال عبرت التوراة: عن طلوع صبح الشريعة والتنزيل: بالمجيء من طور سيناء وعن طلوع الشمس: بالظهور على ساعير وعن البلوغ إلى درجة الكمال: بالاستواء والإعلان على فاران

> "Tevrat'ta vârid olduğuna göre "Allah Teâlâ Tûr-i Sina'dan geldi, Sâ'îr'de zuhur etti ve Fârân'da alenen bilindi. Sâ'îr, İsa'nın zuhur ettiği Beytü'l-Makdîs dağları, Fârân ise Allah Resûlü Hz. Muhammed Mustafa'nın (s.a.v.) zuhur ettiği Mekke dağlarıdır. Vahiy, tenzîl, münâcât ve tev'ildeki Rabbânî nurlar ve ilâhî sırlar üç mertebe üzeredir: Başlangıç (mebde'), orta (vasat) ve son/olgunluk (kemâl). Tûr-i Sina'dan gelme başlangıca (mebde'), Sâ'îr'de zuhur etme ortaya (vasat), Fârân'da alenen bilinme de kemâl haline benzer. Tevrat şeriat güneşinin doğuşunu temsil etmektedir, çünkü Tûr-i Sina'dan gelişte kendini göstermektedir. Güneşin yükselişi ise Sâ'îr'de zuhurunu temsil etmektedir. Kemal hali ise Fârân dağı üzerinde ilân ve istivada kendini göstermektedir."[259]

Şehristânî *Mefâtîhu'l-esrâr*'da da aynı lafızları ufak bir kaç değişiklikle şöyle

---

256 Şehristânî, *el-Milel*, I, 251.

257 Şehristânî, *Musâraatü'l-felâsife*, s. 36, 71.

258 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 85; II, 597.

259 Şehristânî, *el-Milel*, I, 254.

tekrar eder:[260]

وقد ورد في التوراة: جاء الله من طور سيناء وظهر بساعير وعلن بفاران، وحُمل ذلك على موسى وعسى ومُحَمَّد.صلوات لله عليهم، إذ كان ظهور الشرائع والحقائق بهم ومراتبهم في الدرجات مراتب المجيء والظهور والإعلان، فالمجيء مبدأ، والظهور وسط. والإعلان كمال، وسيناء معروف باستماع الكلام عليه، وساعير جبال بيت المقدس معروف بظهور الكلمة به. وفاران جبال مكة معروف بإعلان الكلمات

Müellifimiz tefsirin farklı yerlerinde yine aynı kavramları değişik vesilelerle tekrar eder. “Her işin üç boyutu vardır: Başlangıç (mebde’), orta (vasat) ve son/olgunluk (kemâl). Başı olmayan hiçbir şeyin sonu, sonu olmayan hiçbir şeyin de başı yoktur.”[261] “İnsan için başlangıç (mebde’), orta (vasat) ve son/olgunluk (kemâl) vardır.”[262]

17. Eserlerinde Bazı Cümle ve İbarelerin Birbirine Benzemesi

Şehristânî *Mefâtîhu’l-esrâr’*da şöyle der: من غرق في بحر الكونين لم يطمع فى شط، و من نعالى إلى ذروة قاب قوسين لم يخف من حط ومن علا الى ذروة الحقائق لم يخف من حط كما أن من خاض لجة البحر لم يطمع في شط. “İki oluş (kevneyn) denizine dalan sahile tamah etmez. Hakikatin zirvesine çıkan da aşağı düşmekten korkmaz”.[263] “Denizin derinliklerine dalan sahile tamah etmediği gibi hakikatin zirvesine çıkan da aşağı düşmekten korkmaz”.[264] *el-Milel ve’n-nihal’*de ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شط ومن تعلى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حط “Marifet denizine dalan sahile tamah etmez. Hakikatin zirvesine çıkan da aşağı düşmekten korkmaz.”[265] *Nihâyetü’l-ikdâm’*da ise ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شط ومن تعالى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حط “Marifet denizine dalan sahile tamah etmez. Hakikatin zirvesine çıkan da aşağı düşmekten korkmaz.”,[266] ve “ ومن غرق في بحر الحقيقة لم يطمع في شط، ومن تعالى إلى ذروة الكمال لم يخف من حط ” “Hakikat denizine dalan sahile tamah etmez. Kemal zirvesine çıkan da aşağı düşmekten korkmaz.” *Musâraatü’l-felâsife’*de

---

260 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 834.

261 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 86.

262 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 681.

263 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 290, II, 701.

264 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 701.

265 Şehristânî, *el-Milel*, I, 194.

266 Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 76.

ise ومن خاض لجة البحر لم يطمع في شط ومن تعالى إلى ذروة الكمال لم يخف من حط "Denizin derinliklerine dalan sahile tamah etmez. Kemal zirvesine çıkan da aşağı düşmekten korkmaz."[267] şeklinde birbirine benzer cümleleri kullanır.

18. Allah'ın Dinini Yarattıklarının Durumuna Uygun Tesis Ettiği İddiası

Şehristânî *el-Milel*'de وقد قيل: إن الله عز وجل أسس دينه على مثال خلقه ليستدل بخلقه على دينه وبدينه على خلقه. "Allah Teâlâ yarattıkları sayesinde dinine, dini sayesinde de yaratıklarına istidlal edilebilsin diye dinini yarattıklarının durumuna uygun bir biçimde tesis etmiştir."[268] der. *Meclis fi'l-halk ve'l-emr*[269] ve *Mefâtîhu'l-esrâr*'da da إن الله تعالى أسس دينه على مثال خلقه ليستدل بخلقه على دينه وبدينه على وحدانيته "Allah Teâlâ yarattıkları sayesinde dinine, dini sayesinde de vahdâniyyetine istidlâl edilebilsin diye dinini yarattıklarının durumuna uygun bir biçimde tesis etmiştir." der.[270]

19. Her Varlığın Gıdasının Kendi Türünden Takdir Edildiği İddiası

Şehristânî her üç eserinde de her varlığın gıdasının varlığın kendi yaratıldığı türden olduğunu iddia eder ve *el-Milel*'de şöyle der: فعن هذا صارت العلوم المستفادة من الكلمات التعليمية غذاء للنفوس كما صارت الأغذية المستفادة من الطبائع الخلقية غذاء للابدان وقد قدر الله تعالى أن يكون غذاء كل موجود مما خلق منه

> "Tabiattan elde edilen gıdaların bedenler için besin olması gibi öğretici (talîmi) kelimelerden elde edilen ilimler, nefisler için de besin olmuştur. Allah Teâlâ yarattığı her varlığa yaratıldığı türden bir besin takdir etmiştir."[271]

Müellifimiz *Mefâtîhu'l-esrâr*'da ise şöyle der: ولاتغفل من الأرزاق السماوية والأرزاق الأرضية ومايكون رزقا للأرواح ومايكون رزقاً للأجساد. ولكن لما أجرى الله تعالى سنته بأن جعل رزق كل شيء مما خلقه منه. ولما خلق الأجساد من التراب جعل غذاءهم من التراب، ولما أبدع الأرواح بأمره: (قل الروح من أمر ربي) جعل غذاءها من أمره تعالى

> "Allah Teâlâ sünnetini icra ederek yarattığı her şeye rızkını kendi cinsinden vermiştir. Allah Teâlâ insanların bedenlerini topraktan yaratınca onların gıdalarını

---

267 Şehristânî, *Musâraatü'l-felâsife*, s. 17.

268 Şehristânî, *el-Milel*, I, 52.

269 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1074, 1075.

270 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 97, 146; II, 959.

271 Şehristânî, *el-Milel*, I, 231.

ve rızıklarını da topraktan yaptı. “Ruh Rabbimin emrindendir.” âyetinde ifade edildiği üzere ruhları yoktan var edip yarattığında gıdalarını ve rızıklarını da emrinden yaptı”.

Şehristânî *Meclis fi’l-halk ve’l-emr* adlı eserinde ise şöyle der: للأجساد تربيةٌ بالغذاء الجسماني: الطعام والشراب، وللأرواح تربيةٌ بالغذاء الروحاني: التنزيل والتأويل، الأجساد مخلوقة من التراب والماء، وغذاؤها مصنوع من ذلك أيضاً، والأرواح مخلوقة من الأمر والكلمة، وغذاؤها مصنوع من الكلمة

“Bedenlerin terbiyesi yeme-içme gibi cismânî gıdalarla olur. Ruhların terbiyesi ise te’vîl ve tenzîl gibi rûhânî gıdalarla olur. Bedenler toprak ve sudan yaratılmıştır. Dolayısıyla gıdası da toprak ve sudan yapılmıştır. Ruhlar ise ol!/kün emrinden ve kelimeden yaratılmış, dolayısıyla gıdası da kelimelerden yapılmıştır.”[272]

20. Zâhir Nurun İsrailoğullarına, Gizli Nurun İsmailoğullarına İntikâl Ettiği İddiası

Şehristânî *el-Milel ve’n-nihal* adlı eserinde zâhir nurun İsrailoğullarına, gizli nurun ise İsmailoğullarına intikâl ettiğini iddia eder.[273] *Mefâtîhu’l-esrâr*’ın farklı yerlerinde de gizli nurun Hz. İsmail’in oğullarında ortaya çıktığını[274] ve onun zürriyetinin gizli nuru Hâşimoğullarına kadar taşıdığını haber verir.[275] Yine *Meclis fi’l-halk ve’l-emr* adlı eserinde de Hz. İbrâhîm’in mirasından iki nur kaldığını, onlardan ilkinin zâhir, diğerinin ise gizli nur olduğunu bildirir.[276]

Yukarıda sıraladığımız örneklerin sonucunda şunu ifade edebiliriz ki eserin Şehristânî’ye âidiyeti noktasında kanaatimizce hiç bir şüphe bulunmamaktadır. Eserin bugüne kadar şöhret kazanmamış olması da, genel kabule göre Eş’arî mezhebine mensup olarak kabul edilen Şehristânî’nin diğer eserlerinin aksine bu eserinde Şîi/İmâmî veya İsmâilî sayılabilecek bazı görüşler serdetmesi sebebiyle eserin Şehristânî’ye âidiyeti hususunun kuşkulara yol açmış olması da eserin Şehristânî’ye âidiyeti gerçeğini değiştirmeye yetmez. Zira her ne kadar sonraki alimler tarafından Şehristânî’nin eserlerinde kendini itham edenlerin iddialarını temellendirecek delilleri bulmanın zor olduğu ifade edilmişse de bunlar *Mefâtîhu’l-esrâr* hesaba katılmadan

---

272 Şehristânî, *Meclis fi’l-halk ve’l-emr* (*Mefâtîhu’l-esrâr*’ın ekinde), II, 1081-82.

273 Şehristânî, *el-Milel*, I, 248.

274 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 334.

275 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 643, 1079.

276 Şehristânî, *Meclis fi’l-halk ve’l-emr* (*Mefâtîhu’l-esrâr*’ın ekinde), II, 1079.

yapılmış değerlendirmelerdir. Çünkü Şehristânî'nin hayatı hakkındaki bize en özgün bilgileri sunan tek kaynak konumunda olan çağdaşları es-Sem'ânî, el-Beyhakî ve el-Hârizmî onu ilhada meyletme ve şeriatın nurundan yüz çevirip felsefenin karanlıklarına dalmakla suçlamakta, Ehl-i Kal'a'ya (Alamut kalesindekilere/Bâtıniyye/İsmâiliyye) meyletmek, bu fırkanın propagandasını yapmak ve Şîîlik temayülünde (teşeyyü') aşırı gitmekle itham edildiğini haber vermektedirler ki bu iddia sıradan bir iddia olmayıp üç çağdaşı tarafından da ortak dile getirilen bir husustur. Dolayısıyla tefsirde Şiî/İmâmî veya İsmâilî sayılabilecek bazı görüşler serdedilmesi tefsirin Şehristânî'ye âidiyetine bir engel teşkil etmez. Aksine îtikâdî kimliği üzerinde var olan bu şüphelerin tefsiri vasıtasıyla yeniden gündeme gelmesine ve hakkındaki Şiî ve İsmâilî olduğu yönündeki iddiaların hiç de sebepsiz yere atılmadığına âdetâ bir kanıt teşkil eder.

Özetle, ı) Beyhakî gibi muâsırlarının Şehristânî'nin bir tefsir yazdığını söylemesi, ıı) *Mefâtîhu'l-esrâr* Şehristânî'nin ömrünün sonlarına doğru yazılan bir eser olduğundan bu eserinin bir çok yerinde daha geniş bilgi için *el-Milel ve'n-nihal, Târihu'l-Hukemâ*, ve *el-Uyûn ve'l-enhâr* gibi daha önce yazılan diğer eserlerine atıfta bulunulması, ııı) bu tefsir ile Şehristânî'ye âidiyetinde kuşku bulunmayan *el-Milel ve'n nihal, Nihâyetü'l-ikdâm, Musâraatü'l-felâsife, Meclis fi'l-halk ve'l-emr* gibi elimizdeki mevcut diğer eserlerinde zikredilen bazı görüş ve meselelerin birbiriyle uyumlu yönlerinin bulunması gibi sebeplerden dolayı eserin Şehristânî'ye âidiyeti (her zaman ihtiyat payı olmakla birlikte) kesin gibidir. Zira eserin Şehristânî'ye âidiyetini belirlerken yukarıda seçtiğimiz örnekler başka kaynaklarda da geçen sıradan örnekler değildir. Bunların tamamına yakını Şehristânî'nin nev'i şahsına münhasır ve özel anlamlar yüklediği kavramlar, cümleler ve ifadelerdir. Örneğin Mefrûğ-müste'nef, tezat-terettüb, halk-emr gibi kavramlara özel anlamlar yükleyerek kullanması, Sâbiîliğin Hanîfliğin karşıtı olduğu sözü, bütün eserlerinde neshten muradın ibdâl ve ref' olmadığını, ikmâl ve itmâm olduğunu söylemesi, Allah Teâlâ'nın dinini yarattıklarının durumuna uygun bir biçimde tesis ettiği iddiası, insanlar arasında ortaya çıkan ilk şüphenin Şeytandan kaynaklandığı ve yedi tane olduğu iddiası gibi pek çok iddia elimizdeki mevcut kaynaklarda bulunmayan tamamen Şehristânî'ye has iddialardır.

d. MEFÂTÎHU'L-ESRÂR'IN SÜNNÎ KAYNAKLARI

Şehristânî'nin tefsirindeki kaynaklarını kategorik olarak iki kısma ayırmak

mümkündür. Zira bu ayrışma tefsirin eklektik, çift yönlü/boyutlu olmasından kaynaklanmaktadır. Bu çift boyutluluk ise tefsir/tenzîl-te'vîl ve zâhir-bâtın ayırımına dayanır. Şehristânî muhtelif âyetlerin tefsirinde tenzîl-te'vîl ayrımından sıkça söz eder. Ona göre tenzîl Kur'ân'ın lafzına, te'vîl ise derin manasına karşılık gelir. Yine bu ayrıma göre tenzîl Kur'ân'ın dil, nahiv, belağat, lügat, kıraat, kelâm ve fıkıh gibi zâhirî anlam boyutuyla ilgilenen tefsir ilminin konusu olurken te'vîl ise onun derin manalarına ve esrârının keşfedilmesine mahsustur. İşte bu kategorik ayrıma binaen Şehristânî her âyeti önce tefsir ilminin konusu olan dil, nahiv, belağat, lügat, meânî, kıraat, fıkhî kelâmî yorum gibi zâhirî anlam açısından, ardından da te'vîl ilminin konusu olan âyetlerin esrârını/derin manalarını ve hikmetlerini Şiî/İsmâilî tarzda Bâtınî açıdan izah etmiş ve bu iki farklı izah tarzına göre de farklı kaynaklar kullanmıştır. Şehristânî zâhirî anlam boyutuyla ilgili tefsir kısmında yararlandığı kaynakların bir kısmını tasrih ederken Bâtınî anlam boyutuyla ilgili esrâr başlığı altında ele aldığı kısımda yararlandığı kaynaklarını ise maalesef açıklamamıştır.[277] Nitekim Şehristânî tefsirinin başında kaynaklarına dair şu kısa açıklamayı yapmıştır: (ı) 'Kıraati, nahvi, lügatı, tefsir ve meânî'yi o ilimlerin önde gelen alimlerinin kitaplarında yazdıklarından mücmeli tafsil ve mutavveli taksîr dışında ekleme ve çıkarmada bulunmaksızın olduğu gibi naklettim. (ıı) Ve her âyetin peşinden o âyetle ilgili duyduklarımı ekledim.'[278] Şehristânî'nin bu kısa ifadelerinden anlaşıldığına göre (ı) numara ile belirtilen ifadeler *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın kitâbî-zâhirî kaynaklarına karşılık gelirken (ıı) numara ile belirtilen ifadeler ise tefsirin 'esrâr' kısmında yararlandığı kaynaklarına karşılık gelmektedir. Bir başka ifadeyle Şehristânî'nin ifadelerindeki birinci kısım 'Sünnî tefsir' kaynaklarına denk gelirken ikinci kısım (esrâr) ise 'Şiî/İsmâilî/Bâtınî te'vîl' kaynaklarına karşılık gelmektedir. Burada şu hususu da hatırlatmakta fayda var ki Şehristânî'nin 'her âyetin peşinden o âyetle ilgili duyduklarımı ekledim.' sözündeki 'duyduklarım' ifadesi her ne kadar 'esrâr' kısmında yararlandığı bir kısım 'semâî-şifâhî' kaynağı işâret ediyorsa da bu bölümdeki kaynakların büyük çoğunluğu da 'kitâbî kaynaklar'dır. Bu sebeple biz de *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın kaynaklarını 'kitâbî kaynaklar' ve 'semâî-şifâhî kaynaklar' yerine pratiğe uygun şekilde 'Sünnî kaynakları' ve 'Şiî/İsmâilî/Bâtınî te'vîl kaynakları' olmak üzere iki başlık altında ele alacak, 'Sünnî kaynakları'na burada verilirken

[277] Öztürk, "Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", s. 25-26.

[278] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 5, [Müellifin önsözü].

‘Şiî/İsmâilî/Bâtınî te’vîl kaynakları’na ise konuyla bütünlük sağlaması amacıyla *Mefâtîhu’l-esrâr’*ın bâtınî boyutunu ele aldığımız üçüncü bölümde yer verilecektir.

da. Tefsir Kaynakları

Şehristânî’nin *Mefâtîhu’l-esrâr* adlı tefsirinde ‘esrâr’ kısmının dışında kalan bölümlerinde tefsir kaynağı olarak kullandığı belli başlı birkaç tefsir vardır. Bunların başında Sa’lebî’nin *el-Keşf ve’l-beyân*’ı ve öğrencisi Vâhidî’nin *et-Tefsîrü’l-basît* adlı tefsiri gelmektedir. Şehristânî tefsirin tamamında bu iki eseri âyet âyet takip etmiş ve kaynak olarak kullanmıştır. Şehristânî bunların dışında zaman zaman Taberî’nin *Câmiu’l-beyân*’ı, Zeccâc’ın *Meâni’l-Kur’ân*’ı, Kaffâl eş-Şâşî’nin *Tefsîrü’l-Kurʾân*’ı *(et-Tefsîrü’l-kebîr),* Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (ö. 322/934)’nin *Câmiʿu’t-teʾvîl li-muhkemi’t-tenzîl*’i ve Ebü’l-Hasen Alî b. Îsâ b. Alî er-Rummânî (ö. 384/994)’nin *el-Câmiʿ fî ʿilmi’l-Kurʾân (el-Câmiʿu’l-kebîr fî tefsîri’l-Kurʾân)*’ı gibi daha bazı tefsirlere atıfta bulunuyorsa da bunlar *el-Keşf ve’l-beyân* ve *et-Tefsîrü’l-basît* kadar yoğun kullanılmamaktadır.

Şehristânî zaman zaman kullandığı kaynak eserlerin müelliflerinin isimlerini zikrederken birkaç yer dışında yararlandığı kaynaklarının isimlerini belirtmemiştir. Şu hususu da belirtelim ki her ne kadar Şehristânî kaynaklarına dair yaptığı açıklamada ‘Kıraati, nahvi, lügatı, tefsir ve meânî’yi o ilimlerin önde gelen alimlerinin kitaplarında yazdıklarından mücmeli tafsil ve mutavveli taksîr dışında ekleme ve çıkarmada bulunmaksızın olduğu gibi naklettim’ dese de aşağıda da görüleceği üzere meânî, kelâm, fıkıh, hadis vb. gibi daha pek çok konuyu iddia ettiği gibi direkt bizatihi ilgili kaynaklardan değil, ikinci el kaynak olarak kullandığı *el-Keşf ve’l-beyân* ve *et-Tefsîrü’l-basît* gibi tefsirlerden aktarmıştır. Şehristânî genellikle âyette ele aldığı hususların hangi konularla alakalı ve irtibatlı olduğunu göstermek sadedinde ‘nüzûl’, ‘nazm’, ‘tefsir’, ‘lügat’, ‘nahiv’, ‘kıraat’, ‘meânî’, ‘kelâm’ ‘fıkıh’ gibi kenar kayıtları düşmüş, muhtemeldir ki mezkur ifadelerle bu başlıklar altında ele aldığı bölümlerde o ilimlerin önde gelen meşhur alimlerinin görüşlerine yer vermiş olmayı kastetmiştir. Yoksa bizzat o kimselerin eserlerinden nakletmiş olmasını değil. Gerçekten de Şehristânî ‘tefsir’ başlığı altında İbn Abbâs, İbn Mes’ûd, Hz. Ali, Übeyy İbn Ka’b, Mücâhid b. Cebr, Hasan-ı Basrî, Katâde b. Diâme, Mukâtil b. Süleyman, Mukâtil b. Hayyân, Saîd b. Cübeyr, İkrime, İbn Cüreyc, Kelbî, Atâ, Süddî, Abdürrezzâk, Ali b. Ebû Talha, Ebû Sâlih gibi daha pek çok meşhur müfessiri, ‘lügat’ başlığı altında âyetleri dil yönüyle

incelerken Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyh (ö. 180/796), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), Esmaî (ö. 216/831), Ebû Abdillah İbnü'l-A'râbî (ö. 231/846), Sa'leb (ö. 291/904), Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî (ö. 337/949) Ezherî (ö. 370/980) ve Cevherî (ö. 400/1009) gibi meşhur dilcileri, aynı şekilde 'meânî' başlığı altında ele aldığı kısımlarda da el-Ferrâ (ö. 207/822), ez-Zeccâc (ö. 311/923), el-Kisâî (ö. 189/805), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), el-Ahfeş (ö. 316/928 [?]), Ebû Ubeyde Mâmer b. el-Müsennâ (ö. 209/824 [?]), İbnu'l-Enbârî (ö. 328/940), Müerric es-Sedûsî (ö. 195/810-11), Nadr b. Şumeyl (ö. 204/820), İbn Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889) ve Kutrub (ö. 210/825 civarı) gibi ehl-i meânîden addettiği kimselerin görüşlerine yer vermiştir. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Şehristânî ilgili konuları bizatihi atıfta bulunduğu bu kimselerin eserlerinden değil, ikinci el kaynak olarak kullandığı Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ından ve Vâhidî'nin *et-Tefsîrü'l-basît*'inden aktarmıştır.[279] Şu hususu belirtmekte fayda var ki, *el-Keşf ve'l-beyân*'dan nakledilen kısımlarda rivâyetlerle ilgili malzeme ağır basarken *et-Tefsîrü'l-basît*'ten nakledilen bölümlerde ise lügat, nahiv ve meânî konuları daha baskındır. Şehristânî'nin kaynakları ile ilgili bu ön bilgileri verdikten sonra Şehristânî'nin kaynaklarını kullanım yoğunluğuna göre daha yakından tanımaya geçebiliriz.

1. el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân

Şüphesiz Şehristânî'nin tefsir kaynaklarının en başında Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî (ö. 427/1035)'nin *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kurʾân (et-Tefsîrü'l-kebîr, Tefsîrü's-Saʿlebî)* adlı tefsiri gelmektedir. Sa'lebî, tefsir sahasında büyük bir şöhret kazanmış,[280] döneminin en önde gelen müfessir ve dilcilerinden biri olarak kabul edildiği gibi hocası Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Muhammed b. Habîb en-Nîsâbûrî (ö. 406/1016) ve talebesi Vâhidî ile birlikte Nîşâbur tefsir ekolünün en önemli temsilcileri arasında gösterilmiştir.[281] Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ı kendisinden önceki asırların tefsir kitabiyatını toplaması bakımından büyük bir

---

279 Her ne kadar tefsirin muhakkiki Âzerşeb Şehristânî'nin meânîye dair zikrettiklerini doğrudan bu kimselerin eserlerinden naklettiğini söylüyorsa da (Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, [nâşirin mukaddimesi, I, 42.] aşağıda ayrıntılı şekilde görüleceği üzere Şehristânî bu konuları bizatihi atıfta bulunduğu kimselerin eserlerinden değil, ikinci el kaynak olarak kullandığı Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ından ve Vâhidî'nin *et-Tefsîrü'l-basît*'inden aktarır.

280 Bilmen, Ömer Nasûhi, *Büyük Tefsir Tarihi-Tabakâtü'l-müfessirîn*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1974, I, 406-7.

281 Saleh, Walid A., *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī*, Brill, Leiden-Boston 2004, s. 49.

ehemmiyeti haizdir ve eser daha müellifi hayattayken insanlar arasında elden ele dolaşmaya başlamıştır. Hatta es-Sa'lebî'nin tefsirinin ilk hicri asırların tefsir birikimini yansıtması açısından Taberî'nin tefsirinden daha kuşatıcı olduğu dahi iddia edilmiştir. Çünkü Taberî sadece rivâyetleri derlemeyi amaçladığı halde, Sa'lebî buna ek olarak rivâyetlerde görülemeyen sözgelimi mistik, filolojik ve teolojik birikimi de eserine dahil etmiştir.[282] *el-Keşf ve'l-beyân* kendisinden sonra kaleme alınan hemen hemen bütün tefsirleri etkilediği halde ne islam dünyasında ne de oryantalistik çalışmalarda hak ettiği ilgiyi görebilmiştir.[283] Sa'lebî *el-Keşf ve'l-beyân*'da Kur'ân'ı Kur'ân'la, sahâbe ve tâbiînden gelen rivâyetlerle tefsir etmiş, sûrelerin âyet, kelime ve harf sayılarını vermiş, sûrelerin faziletiyle ilgili rivâyetleri ve kıraat vecihlerini zikretmiş, fıkha ve nahve dair izahlar üzerinde durmuş ve özellikle Kur'ân kıssaları hakkında İsrâiliyat menşeli çeşitli rivâyetleri kaydetmiş ve Arap şiiriyle istişhâda büyük önem vermiştir. *el-Keşf ve'l-beyân* birçok müellif tarafından mükemmel ve sahih bir tefsir olarak nitelendirildiği halde özellikle hadis rivâyetleri konusunda ve sûrelerin faziletine dair zikrettiği hadislerin güvenilir olmadığı noktasında ve Şîa kaynaklı bazı asılsız rivâyetlere ve İsrâiliyat türü kıssa ve haberlere yer vermesi açısından da eleştirilmiştir.[284] Ayrıca *el-Keşf ve'l-beyân*'ın Sünnîler ile Şiîler arasındaki tartışmalarda Şiîleri destekleyen bir kaynak olarak kullanılmasından dolayı Sünnîler arasında popülerliğini yitirdiği de iddia edilmiştir.[285]

Şehristânî'nin Sa'lebî'nin tefsirini ana kaynak olarak tercih etmesinde *el-Keşf ve'l-beyân*'ın Sünnîler ile Şiîler arasındaki tartışmalarda Şiîleri destekleyen bir kaynak olarak kullanılmış olmasının -gerçi Şehristânî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'dan bu yönüyle faydalandığına dair bir emare yoktur- bir etkisi olup olmadığı konusu Şehristânî'nin Şiîlikle itham edilmesi tartışmaları bağlamında akla gelen sorulardan biri olmakla birlikte elimizde bunu destekleyecek bir argüman bulunmamaktadır. Bununla birlikte Şehristânî'nin Sa'lebî'nin tefsirini (onunla birlikte öğrencisi Vâhidî'nin tefsirini) ana kaynak ittihaz etmesinin kanaatimizce muhtemel sebeplerinden biri aynı bölgenin

---

282 Saleh, *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition*, s. 2, 15, 224; Ayrıca krş. Koç, Akif, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukātil b. Suleymân (150/767) Rivâyetleri*, Kitâbiyât, Ankara 2005, s. 15.

283 Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, s. 17.

284 bk. Mertoğlu, M. Suat, "Sa'lebî", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 29.

285 Saleh, *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition*, s. 224; Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, s. 15.

insanları olmalarıdır. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi Sa'lebî hocası İbn Habîb ve talebesi Vâhidî ile birlikte Nîşâbur tefsir ekolünün en önemli temsilcileri arasında gösterilmektedir. Muhtemeldir ki gerek Sa'lebî'nin tefsiri gerek talebesi Vâhidî'nin tefsiri Şehristânî'nin gençlik dönemlerinde bulunduğu Nîşâbur bölgesindeki ilmî muhitlerde büyük bir şöhret bulmuştu. Zira Sa'lebî (ö. 427/1035)'nin vefatından kısa bir süre sonra ve Vâhidî (ö. 468/1076)'nin vefatının hemen akabinde (469/1076) doğan Şehristânî de memleketi Şehristan'daki ilk öğreniminden sonra Nîşâbur'a gitmiş, Nîşâbur medreselerinde okumuş ve ilmî seviyesinin kemal derecesine buralarda ulaşmıştır. Dolayısıyla Şehristânî'nin bu tefsirlerle tanışması da bu ilmî muhitte gerçekleşmiş olmalıdır. Şehristânî *el-Keşf ve'l-beyân*'ı Sa'lebî'nin tefsirinde ele aldığı hemen her konuda kaynak olarak kullanmıştır. Tefsirin tamamında yoğun olarak kullanılan Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ı Şehristânî'nin tefsirinin büyük bir yekününü oluşturmakta ve neredeyse -esrâr kısmının dışında kalan- tefsirin yarısından fazlasının ana malzemesini sağlamaktadır. Şehristânî'nin tefsirinde sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden naklettiği tefsir rivâyetlerinin, esbâb-ı nüzûlle ilgili rivâyetlerin, âyetlerdeki kıraat vecihlerinin, âyetlerle ilgili fıkhî görüşlerin, nahve dair izahların, istişhâd kabilinden getirilen şiirlerin, âyetlerin tefsirine dair zikrettiği hadislerin, sûre ve âyetlerin faziletine dair hadislerin, kısa ve İsrâilî bilgilerin çoğunun kaynağı Sa'lebî'nin mezkûr tefsiridir. Netice olarak Sa'lebî'nin kendi dönemine kadar teşekkül etmiş olan hicrî ilk dört asrın tefsir birikimi *el-Keşf ve'l-beyân*'ı üzerinden nakledilmektedir. Buna rağmen Şehristânî iki yer dışında[286] bu kaynağına atıfta bulunmamış, tefsirinde ne Sa'lebî'nin ne de *el-Keşf ve'l-beyân*'ın adını zikretmiştir. Şehristânî tefsirinde hemen her sayfada pek çok ismi zikrederken her konuda yaralandığı ve en yoğun olarak kullandığı Sa'lebî'yi ve *el-Keşf ve'l-beyân*'ını zikretmemesi gerçekten anlaşılabilir bir durum değildir.

Şehristânî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'dan yararlandığı konuların başında sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden nakledilen merviyyât gelir. Şehristânî bir âyetin tefsirini ele alırken 'tefsir' başlığı altında öncelikle sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden nakledilen rivâyetleri zikreder. Burada İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Hz. Ali, Übeyy İbn Ka'b, Mücâhid b. Cebr, Hasan-ı Basrî, Katâde b. Diâme, Mukâtil b. Süleyman, Mukâtil b. Hayyân, Saîd

[286] Bu atıflardan biri "Sa'lebî dedi ki", diğeri ise Arafât dağının niçin Arafât olarak isimlendirildiğine dair bazı bilgiler aktarıldıktan sonra "bunlar Sa'lebî'nin zikrettiği bilgilerdir, İbn Cerîr bunları zikretmemiştir" şeklindedir. bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 810, 954.

b. Cübeyr, İkrime, İbn Cüreyc, Kelbî, Atâ, Süddî, Abdürrezzâk, Ali b. Ebû Talha, Ebû Sâlih gibi daha pek çok müfessirin tefsir rivâyetlerini ve Sa'lebî'nin kendi dönemine kadar teşekkül etmiş olan hicrî ilk dört asrın tefsir birikimini genel olarak *el-Keşf ve'l-beyân* üzerinden aktarır. Örneğin Şehristânî Fâtiha sûresi 6. "Bizi doğru yola (sırât-ı müstakîm) ilet" âyetindeki 'sırât-ı müstakîm'le ne kastedildiğine dair müfessirlerin görüşlerini takdim tehir yapmak suretiyle bir bütün halinde özetle Sa'lebî'den aktarırken[287] yine Bakara sûresi 3. "Onlar gaybe inanırlar" âyetindeki 'gayb'ın ne olduğuna dair müfessirlerin görüşlerini de uzunca bir paragraf halinde takdim tehir yapmak suretiyle Sa'lebî'den nakleder.[288]

Şehristânî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'dan yararlandığı konulardan biri de lügat ve nahve dair izahlardır. Örneğin Şehristânî Bakara sûresi 30. âyetindeki 'لِلْمَلَٰٓئِكَةِ' ifadesi ile ilgili îzâhları[289], 271. âyetindeki 'فَنِعِمَّا هِيَ' ifadesinin irabı ile ilgili bilgileri[290] ve 228. âyetindeki 'وَٱلْمُطَلَّقَاتُ', 'قُرُوٓءٍ' ve 'بُعُولَتُهُنَّ' kelimelerinin gramatik tahliline dair ifadeleri isim tasrîh etmeksizin Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ından nakleder.[291]

Şehristânî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'dan yararlandığı konulardan biri olan lügat ve nahve dair izahlarında şu hususu da belirtmek gerekir ki o 'lügat' başlığı altında âyetleri dil yönüyle incelerken Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyh (ö. 180/796), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), Esmaî (ö. 216/831), Ebû Abdillah İbnü'l-A'râbî (ö. 231/846), Sa'leb (ö. 291/904), Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî (ö. 337/949) Ezherî (ö. 370/980), Cevherî (ö. 400/1009) gibi isimlere sık sık atıfta bulunur. Ancak Şehristânî her ne kadar zikretmese de ilgili konuları bizatihi atıfta bulunduğu bu kimselerin eserlerinden değil, ikinci el kaynak olarak kullandığı Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ından (ve Vâhidî'nin *et-Tefsîrü'l-basît*'inden) aktarır. Ancak Şehristânî alıntılarının *el-Keşf ve'l-beyân*'dan olduğuna dair bir açıklamada bulunmadığı için sanki asıl kaynaklardan nakilde bulunuluyor gibi anlaşılmaktadır.

Şehristânî aynı şekilde âyetlerin 'meânî' başlığı altında ele aldığı kısımlarında da el-Ferrâ (ö. 207/822), ez-Zeccâc (ö. 311/923), el-Kisâî (ö. 189/805), Ebû Ubeyd Kâsım

---

287 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 102-103; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 120.

288 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 135-136; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 147.

289 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 249; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 175.

290 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1016; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, II, 272.

291 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 891; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, II, 169-170, 172, 175.

b. Sellâm (ö. 224/838), el-Ahfeş (ö. 316/928 [?]), Ebû Ubeyde Mâmer b. el-Müsennâ (ö. 209/824 [?]), İbnu'l-Enbârî (ö. 328/940), Müerric es-Sedûsî (ö. 195/810-11), Nadr b. Şumeyl (ö. 204/820), İbn Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889) ve Kutrub (ö. 210/825 civarı) gibi ehl-i meânîden addettiği kimselerin görüşlerine yer verir. Şehristânî her ne kadar bunları ilk kaynaktan nakilde bulunuyor gibi görünüyorsa da bunların asıl kaynağı da yine Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ı (ve Vâhidî'nin *et-Tefsîrü'l-basît*'i)dır. Sözgelimi Şehristânî Bakara sûresi 2. âyetinde "Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır." ifadesinde geçen 'kitap' lafzına dair Ferrâ'dan bir nakilde bulunur. Ancak bu nakil muhtemelen Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ından değil, Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ındandır.[292]

Şehristânî'nin Sa'lebî'nin tefsirinden en fazla nakilde bulunduğu konulardan biri de şiirlerdir. Şehristânî bazı kelimelerin veya ifadelerin lafız, mana ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla istişhâd edilen şiirlerin büyük bir kısmını yine isim tasrih etmeksizin *el-Keşf ve'l-beyân*'dan nakleder. Örneğin Şehristânî Bakara sûresinin 2. âyetindeki "Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır." ifadesindeki 'ذٰلِكَ' lafzının 'هذ' manasına geldiğine dair Hufâf b. Nedbe es-Sülemî (ö. 20/640)'nin şiiri Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ından alınmıştır. Şehristânî ise Sa'lebî'nin zikrettiği şiirin tamamını değil, ihtisar ederek son iki mısraını nakleder: "وقال خفاف السلمي : قلت له والرمح يأطر متنه... تأمل خفافاً إنني أنا ذالكا يريد هذ Hufâf b. Sülemî şöyle demiştir: Mızrak onun beline saplandığı zaman ben ona: 'Hufâf'ı düşün, şüphesiz ki oyum ben', dedim. Yani هذ/şu, o manasını kastetti."[293] Şehristânî Bakara sûresi 228. âyetteki 'kuru' kelimesinin 'mu'tad olarak gelen bir şeyin vakti' ve 'toplamak, cem' etmek' manasına geldiğine dair Hüzelî'nin قال مالك بن الحرث الهذلي: كرهت العقر عقر بني شليل ... إذا هبّت لقارئها الرياح أي لوقتها، "Şelil oğullarının yurdundan nefret ettim… Hele mevsimlik rüzgarları estiğinde. Yani estiği vakit" mısraını ve Muallaka şairlerinden Ebü'l-Esved Amr b. Külsûm b. Mâlik (ö. 584 veya 600 m.)'e ait istişhâd kabilinden yer verdiği " قال عمرو بن كلثوم : ذراعي عيطل إذماء بكر هجان اللون لم تقرأ جنينا أي لم تحمل، ولم تضم في رحمها، " şiirini de yine Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ından

---

[292] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 127-128; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 141.

[293] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 127; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 141.

nakleder.[294] Şehristânî aynı şekilde Bakara sûresi 53. âyette geçen 'kitap' ve 'furkân'ın aynı anlama (Tevrat) geldiğini ifade etmek amacıyla Arap dilinde tekid için aynı manaya gelen farklı kelimelerin birbirlerine atfedildiğine delil olarak inşad edilen 'Onun söylediği sözleri yalan dolan (كذباً ومينا) buldum.' meâlindeki "وألفى قولها كذباً ومينا"[295] şiirini ve yine Bakara sûresi 6. âyetteki 'kafir' kelimesine dair Lebîd'in " حتى إذا ألقت يدا في كافر ... وأجن عورات الثغور ظلامه" şiirini de Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ından nakleder.[296]

Şehristânî'nin Sa'lebî'nin tefsirinden nakilde bulunduğu konulardan biri de hadislerdir. Şehristânî âyetlerin tefsirine dair zikrettiği hadislerin büyük bir çoğunluğunu *el-Keşf ve'l-beyân*'dan nakleder. Örneğin Şehristânî Bakara sûresi 228. âyetteki "Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır" kısmını tefsir ederken kadınların erkekler üzerindeki haklarını ve kadınlara karşı iyi davranılması gerektiğini ifade eden hadisleri isim vermeden Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ından nakleder.[297] Şehristânî hadisleri *el-Keşf ve'l-beyân*'dan naklederken bazen kısmi tasarruflarda bulunur. Örneğin yukarıdaki hadiste Sa'lebî hadisin râvîlerini nakletmesine rağmen hadisin râvîleri olan Mübârek b. Fedâle ve Hasen, Şehristânî'nin naklinde zikredilmez.[298] Şehristânî sadakalarını gizleyerek vermenin daha hayırlı ve günahların bir kısmına keffaret olduğunu ifade eden Bakara sûresi 271. âyetin tefsirinde gizli verilen sadakanın Allahın gazabını söndürdüğü, suyun ateşi söndürdüğü gibi günahları yok ettiğini ve yetmiş çeşit belayı defettiğine dair hadisi de yine *el-Keşf ve'l-beyân*'dan nakleder:[299]

Şehristânî sebeb-i nüzüllere dair rivâyetlerin büyük bir kısmını da *el-Keşf ve'l-beyân*'dan nakleder. Örneğin Bakara sûresi 178. âyetin nüzul sebebine dair nakledilen üç farklı rivâyet ile[300] 226.[301] ve 228. âyetlerin nüzul sebepleri,[302] aynı şekilde 229. âyetin Cemîle binti Abdullah b. Ubeyy ile kocası Sabit b. Kays b. Şemmâs hakkında nazil

---

294 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 890; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, II, 171.

295 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 127; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 39.

296 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 149; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 149.

297 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 892; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, II, 172.

298 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 892.

299 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1016; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, II, 273.

300 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 740-1; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, II, 53-4.

301 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 886; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, II, 168.

302 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 889; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, II, 169.

olduğuna dair uzunca bir rivâyet de yine isim tasrîh edilmeksizin *el-Keşf ve'l-beyân*'dan aktarılır.[303]

Şehristânî'nin âyetlerin farklı okunuşları ile ilgili kıraat bilgilerinin temel kaynağı da yine *el-Keşf ve'l-beyân*'dır. Örneğin Bakara sûresi 226. âyetindeki 'يُؤْلُونَ' ifadesinin kıraatine dair Abdullah b. Mesud ve İbn Abbas'ın okuyuşlarını,[304] 229. âyetindeki 'يَخَافَا' ifadesini kıraat imamları Ebû Ca'fer, Hamza ve Yakub'un dammeyle okuduklarına dair ifadeleri,[305] Bakara sûresi 271. âyetindeki 'فَنِعِمَّا' ifadesinin farklı okuyuşları ile ilgili bilgileri *el-Keşf ve'l-beyân*'dan nakleder.[306] Şehristânî Sa'lebi'den kıraatlerle ilgili nakilde bulunurken zaman zaman kısmî tasarruflarda bulunur. Örneğin Şehristânî yukarıda Sa'lebi'nin zikrettiği وقرأ أبو جعفر وشيبة ونافع ifadesindeki Ebû Ca'fer, Şeybe ve Nafi' yerine 'قرأ أهل المدينة' diyerek Medine kıraat imamlarının adını zikretmeksizin onlardan kısaca 'Ehl-i Medine' olarak bahsetmiştir.[307] Şehristânî aynı âyetin devamındaki 'يُكَفِّرُ' ifadesinin farklı okunuşları ile ilgili bilgileri de yine *el-Keşf ve'l-beyân*'dan nakleder:[308]

Şehristânî zaman zaman fıkha dair konularda da *el-Keşf ve'l-beyân*'dan faydalanır. Mesela Bakara sûresi 228. âyetindeki 'قُرُوءٍ' lafzıyla ne kastedildiği ile ilgili fıkhî tartışmaları isim tasrîh etmeksizin Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ından nakleder.[309]

Netice olarak ifade etmek gerekirse Şehristânî tefsirinde Sa'lebî'nin tefsirini temel kaynak ittihaz etmiş, *el-Keşf ve'l-beyân*'ı -Vâhidî'nin *et-Tefsîrü'l-basît* adlı tefsiri ile- âyet âyet takip etmiş, zaman zaman kısmi tasarruflarda bulunmak ve bazı ifadeleri takdim tehir yapmak suretiyle hemen her konuda *el-Keşf ve'l-beyân*'dan nakilde bulunmuştur. Bu husus her iki tefsir birlikte okunduğunda açıkça görülecektir. Ancak sözün uzamaması için bu örneklerle iktifâ ediyoruz.

---

303 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 895-6; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân,* II, 174.

304 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 886; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân,* II, 168.

305 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 896; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân,* II, 174.

306 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1016; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân,* II, 272.

307 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1016.

308 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1017. Sa'lebî'den nakledilen kıraatle ilgili diğer örnekler için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân,* I, 332.

309 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 890; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân,* II, 170.

2. et-Tefsîrü'l-basît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd

Şehristânî'nin temel tefsir kaynaklarından biri de Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed en-Nîsâbûrî el-Vâhidî (ö. 468/1076)'nin *et-Tefsîrü'l-basît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd=el-Basît fî tefsîri'l Kurʾân* adlı mufassal tefsiridir. Tefsirde asrının imamı olarak gösterilen Vâhidî, tefsir ve Kur'ân ilimleri yanında Arap dili ve edebiyatındaki birikimiyle de tanınmıştır. Tefsir ve kıraat ilmini hocası Ebû İshak es-Sa'lebî'den tahsil eden Vâhidî hocası Sa'lebî ile birlikte Nîşâbur tefsir ekolünün en önemli temsilcileri arasında gösterilmektedir.[310] Şehristânî'nin kaynak olarak kullandığı *et-Tefsîrü'l-basît* dışında *el-Vecîz* ve *el-Vasît* adlı iki tefsiri daha vardır. Vâhidî aynı zamanda *Esbâbü nüzûl* adlı eseriyle esbâb-ı nüzûl konusunda kaleme alınmış en meşhur eserlerden birinin de müellifidir. *et-Tefsîrü'l-basît* adlı eserde başta hadis olmak üzere sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn ile müfessirlerin görüşleri zikredilmiş, lugavî ve nahvî izahlar yanında kıraatlere, fıkıh ve kelâm konularına, nüzûl sebeplerine ve Arap şiirine yer verilmiştir. Eser zayıf ve mevzû rivâyetler yanında tefsirle ilgisi bulunmayan lugavî ve nahvî izahların uzatılması gibi sebeplerle eleştirilmiştir.[311]

Şehristânî'nin *et-Tefsîrü'l-basît*'ten ne şekilde yararlandığı hususuna gelince, Şehristânî *et-Tefsîrü'l-basît*'i tıpkı Sa'lebî'nin tefsirinde olduğu gibi âyet âyet takip etmiş ve *el-Keşf ve'l-beyân* gibi hemen her konuda kaynak olarak kullanmıştır. Tefsirin tamamında yoğun olarak kullanılan ve Şehristânî'nin tefsirinin diğer büyük bir kısmını oluşturan *et-Tefsîrü'l-basît*, Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ı ile birlikte neredeyse -esrâr kısmının dışında kalan- tefsirin yüzde yetmiş seksenine tekabül eder. Şehristânî'nin kaynaklarından olan Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ı, aynı zamanda *et-Tefsîrü'l-basît*'in de en önemli kaynaklarından biri olması hasebiyle zaman zaman Şehristânî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'dan mı yoksa *et-Tefsîrü'l-basît*'ten mi nakilde bulunduğu noktasında bazı karışıklıklar olabilmektedir.

Şehristânî tıpkı *el-Keşf ve'l-beyân*'da olduğu gibi *et-Tefsîrü'l-basît*'i de sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden nakledilen tefsir rivâyetleri, esbâb-ı nüzûlle ilgili rivâyetler, âyetlerdeki kıraat vecihleri, âyetlerle ilgili fıkhî görüşler, lügat ve nahve dair izahlar, istişhâd kabilinden getirilen şiirler, âyetlerin tefsirine dair zikredilen hadisler gibi daha

---

310 Saleh, *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition*, s. 49.

311 Çetin, Abdurrahman, "Vâhidî", *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 438-39; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 425-7.

pek çok konuda kaynak olarak kullanır. Bu yoğun kullanıma rağmen Şehristânî sadece beş yerde Vâhidî'nin adını zikrederek nakilde bulunmuş, *et-Tefsîrü'l-basît*'in adını ise hiç anmamıştır. Şehristânî üç yerde bir değerlendirme yapmaksızın Vâhidî'nin görüşünü naklederken[312] bir yerde de Vâhidî'nin görüşünü diğer görüşler arasında tercihe şayan bulur. İsrâiloğullarının bir çeşit yemeğe katlanamayıp Hz. Mûsâ'dan kendileri için Allah'tan sebze, kabak, sarımsak, mercimek, soğan vermesini istediklerinde Allah Teâlâ'nın da 'İyi olanı düşük olanla değiştirmek mi istiyorsunuz? Öyle ise inin şehre! İstedikleriniz orada var' diyerek onların Allah'ın gazâbına uğradığını, zillet ve yoksulluğa mahkûm edildiklerini haber veren Bakara sûresi 61. âyetin tefsirinde alimlerden kimileri 'zillet ve yoksulluğa mahkûm edilmelerini' onların dünyadaki rezil rüsvaylığı, fakirlik hali ve şiddetli bir sıkıntı olduğunu söylerken kimileri de Allah'ın bu sözünden muradın cizye olduğunu söylemişlerdir. Cizye olduğunu söyleyen alimler de kendi aralarında Allah'ın gazâbına uğrayan, zillet ve yoksulluğa mahkûm edilen yani cizye vermek zorunda kalan yahudilerin Hz. Musa zamanındaki yahudiler mi yoksa Hz. Peygamber zamanındaki yahudiler mi olduğu noktasındaki ihtilâf etmişlerdir. Vâhidî bunların müteahhir yani Hz. Peygamber zamanındaki yahudiler olduğunu, çünkü İslam'dan önce yahudilerin cizye vermediğini söyler.[313] Şehristânî ise Vâhidî'nin bu tercihinin diğer görüşlerden daha uygun ve daha evla olduğunu söyler.[314]

Şehristânî bir yerde de Vâhidî'nin görüşünü müfessirlerin ifadelerine aykırı olduğu gerekçesiyle şaşkınlığını ifade ederek reddeder. Şehristânî Bakara sûresi 249. âyetinde zikredilen "ancak eliyle bir avuç alan başka." ifadesindeki suyun miktarıyla ilgili tartışmada Vâhidî'nin âyette sözü edilen bu bir avucun dolu dolu bir avuç değil, bilakis avuçla, kapla veya kırbayla olsun tek bir seferde bir avuç alabildiği miktar olduğunu ve bu şekilde bir seferde alınan bu suyun o kimseye ve hayvanına yettiğini, günahkarların ise suya dalıp ondan içtiklerini ve hayvanlarını da suladıklarını söylediğini nakleder.[315] Şehristânî ise "Vâhidî âyetin tefsirine delalet etmeyen bu sözü ve ifadeyi nereden çıkardı bilmiyorum. Çünkü müfessirlerin bu konudaki tefsirleri onun

---

312 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 187, II, 743, 965.

313 Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed, *et-Tefsîrü'l-basît* (nşr. Muhammed b. Sâlih b. Abdullah el-Fevzân v.dğr.), 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, Riyad 1430/2008-2009, II, 592.

314 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 380.

315 Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basît*, IV, 334.

söylediklerinin hilafınadır" diyerek Vâhidî'nin bu yorumunu kabul edilemez bulur.[316]

Şehristânî'nin *et-Tefsîrü'l-basît*'ten yararlandığı konuların başında lügat ve nahve dair izahlar gelmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Vâhidî Arap dili ve edebiyatında birikimiyle tanınmış ve bu birikimini tefsirine de yansıtmıştır. Şehristânî de çoğunlukla rivâyetlerle ilgili malzemeyi Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ından naklederken dil ile ilgili tartışmaları ise büyük oranda *et-Tefsîrü'l-basît*'ten nakletmiştir. Bu sebeple *et-Tefsîrü'l-basît*'ten nakledilen konularda lügat, nahiv ve meânî konuları daha baskındır. Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki Şehristânî 'lügat' başlığı altında âyetleri dil yönüyle incelerken Halil b. Ahmed, Sîbeveyh, Ahfeş el-Evsat, Ebû Zeyd , Esmaî, Ebû Abdillah İbnü'l-A'râbî, Sa'leb, Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî, Ezherî, Cevherî gibi isimlere sık sık atıfta bulunur. Ancak Şehristânî her ne kadar zikretmese de tıpkı *el-Keşf ve'l-beyân*'da olduğu gibi ilgili konuları bizatihi atıfta bulunduğu bu kimselerin eserlerinden değil, ikinci el kaynak olarak kullandığı Vâhidî'nin *et-Tefsîrü'l-basît*'inden aktarır. Örneğin Bakara sûresi 2. âyetindeki 'rayb' kelimesinin anlamına dair Ebû Zeyd, Sîbeveyh ve Ezherî'ye nisbet ettiği ifadeleri[317], Bakara sûresi 3. "Onlar gaybe iman ederler..." âyetinde zikredilen 'iman'ın anlamına dair görüşleri'[318] yine Bakara sûresi 185. âyetinde geçen 'ramazan' kelimesinin iştikâkına dair Halil b. Ahmed, Esmaî ve Ezherî'nin görüşlerini cümlelerin sırasını değiştirek Vâhidî'nin *et-Tefsîrü'l-basît*'inden aktarır.[319]

Şehristânî aynı şekilde âyetlerin 'meânî' başlığı altında ele aldığı kısımlarında da el-Ferrâ (ö. 207/822), ez-Zeccâc (ö. 311/923), el-Kisâî (ö. 189/805), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), el-Ahfeş (ö. 316/928 [?]), Ebû Ubeyde Mâmer b. el-Müsennâ (ö. 209/824 [?]), İbnu'l-Enbârî (ö. 328/940), Müerric es-Sedûsî (ö. 195/810-11), Nadr b. Şumeyl (ö. 204/820), İbn Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889) ve Kutrub (ö. 210/825 civarı) gibi ehl-i meânîden addettiği kimselerin görüşlerine yer verir. Şehristânî her ne kadar lügat kaynakları gibi bunları da ilk kaynaktan nakilde bulunuyor gibi görünüyorsa da aslında bunları Vâhidî'nin *et-Tefsîrü'l-basît*'inden aktarır. Ancak Şehristânî nakilde bulunurken isim tasrîh etmediği için zaman zaman Vâhidî'nin tercihleri Şehristânî'nin tercihleriymiş gibi sunulduğu da olur. Örneğin Ferrâ, Bakara sûresi 178. âyetinin, Mâide

316 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 943.

317 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 128; Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basît*, II, 37-38.

318 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 134; Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basît*, II, 61.

319 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 756-7; Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basît*, III, 571-2.

sûresi 45. âyetiyle neshedildiğini söyler. Buna mukabil Vâhidî, Ferrâ'nın bu görüşüne katılmaz ve doğru olan görüşün âyetin mensuh olmadığı görüşü olduğunu söyler. Şehristânî de Vâhidî'nin ifadelerini ayniyle nakleder. İlk bakışta âyetin mensuh olmadığı görüşü Şehristânî'nin kendi tercihiymiş gibi anlaşılıyorsa da aslında buradaki tercih Vâhidî'ye aittir. Ancak Şehristânî Vâhidî'nin ifadelerini ayniyle naklettiği ve kaynağını belirtmediği için bu tercih sanki Şehristânî'nin kendi tercihi gibi anlaşılmaktadır.[320]

Şehristânî'nin *et-Tefsîrü'l-basît*'ten faydalandığı konuların bir kısmı da esbâb-ı nüzûlle ilgilidir. Örneğin Şehristânî Bakara sûresi 6. âyetin kimler hakkında nazil olduğuna dair zikrettiği nüzul sebeplerinden bir kısmını Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ından aktarırken bir kısmını ise Vâhidî'nin *et-Tefsîrü'l-basît*'inden nakleder.[321]

Şehristânî'nin *et-Tefsîrü'l-basît*'ten naklettiği konuların bazıları da fıkıhla ilgilidir. Ancak fıkıhla ilgili nakiller diğer konulara göre oldukça sınırlıdır. Örneğin Şehristânî Bakara sûresi 229. âyetinin tefsirinde alimlerin kocanın kadına verdiği şeylerden ne kadarını geri alabileceğini ve hul'un nikâh akdini feshetme mi yoksa talak-ı bâin mi olduğu hususundaki fıkhî ihtilâflarını isim belirtmeksizin Vâhidî'nin *et-Tefsîrü'l-basît*'inden aktarır.[322]

Şehristânî'nin Vâhidî'nin tefsirinden nakilde bulunduğu konulardan biri de bazı ifadelerin lafız, mana ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla istişhâd edilen şiirlerdir. Örneğin Şehristânî Bakara sûresi 2. âyetinde geçen 'rayb' kelimesinin anlamına dair ifadeleri Vâhidî'nin *et-Tefsîrü'l-basît*'inden aktardıktan sonra şu şiire yer verir:[323] "لَيس في الحق يا أمامة رَيْبٌ ... إنّما الرَّيْبُ ما يَقُول الكَذُوبُ /Ey Umâme! Hakta şüphe diye birşey yoktur. Asıl şüphe yalancıların söylediği şeyde olur."

Şehristânî'nin *et-Tefsîrü'l-basît*'ten faydalandığı konulardan biri de hadislerle ilgilidir. Mesela Şehristânî Bakara sûresi 185. âyetinde geçen 'ramazan' kelimesinin anlamına dair Hz. Peygamberden nakledilen Şa'bân ayının niçin Şa'bân, ramazan ayının ise niçin ramazan diye isimlendirildiğine dair hadisi *et-Tefsîrü'l-basît*'ten

---

320 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 741; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, III, 533.

321 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 148,49; Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basît*, II, 109.

322 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 897; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, IV, 228.

323 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 129; Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basît*, II, 58.

aktarır.[324]Şehristânî Bakara sûresi 229. âyetinin tefsiri sadedinde gelen Hz. Peygamber'in hadisini de yine *et-Tefsîrü'l-basît*'ten aktarır.[325]

Netice olarak ifade etmek gerekirse Şehristânî tefsirinde Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ı ile birlikte Vâhidî'nin *et-Tefsîrü'l-basît*'ini ana kaynak ittihaz etmiş, zaman zaman kısmi tasarruflarda bulunmak ve bazı ifadeleri takdim tehir yapmak suretiyle pek çok konuda Vâhidî'den nakilde bulunmuştur. Şu kadar var ki, Şehristânî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'dan nakilde bulunduğu kısımlarda rivâyetlerle ilgili malzeme ağır basarken, *et-Tefsîrü'l-basît*'ten nakilde bulunduğu bölümlerde ise lügat, nahiv ve meânî konuları daha baskındır.

3. Tefsîrü'l-Kur'ân (et-Tefsîrü'l-kebîr)

Şehristânî'nin tefsirinin temel kaynaklarından biri de Kaffâl-ı Kebîr olarak da bilinen Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl el-Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976)'nin *Tefsîrü'l-Kur'ân (et-Tefsîrü'l-kebîr)* adlı tefsiridir. Şehristânî gibi diğer pek çok müfessirin de kaynakları arasında yer alan Kaffâl eş-Şâşî'nin tefsiri maalesef ya günümüze kadar ulaşmamış veya henüz keşfedilmeyi beklemektedir. Bununla birlikte başta Fahrettin er-Râzî (ö.606/1210) olmak üzere Sem'ânî (ö.489/1096), Kurtubî (ö.671/1272), Nîsâbûrî (ö.728/1328), Ebû Hayyân (ö.745/1344), İbn Âdil (ö.880/1475), Ebûssuûd (ö. 982/1574), Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570), Bursevî (ö.1137/1725), Şevkânî (ö.1250/1834), Âlûsî (ö. 1270/1854), Kâsımî (ö. 1332/1914), Reşîd Rızâ (ö. 1354/1935) ve İbn Âşûr (1394/1973) gibi pek çok müfessir bu eserden doğrudan veya dolaylı olarak nakilde bulunmuştur.[326]

Her ne kadar Kaffâl sonradan Eş'arî mezhebine yönelmiş ise de, başlangıçta Mu'tezile'nin fikirlerini benimsemesi nedeniyle başta *Tefsîrü'l-Kurʾân'ı (et-Tefsîrü'l-kebîr)* olmak üzere bazı eserlerinde Mu'tezilî fikirlerin mevcut olduğu ifade

---

324 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 757; Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basît*, III, 572.

325 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 895; Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basît*, IV, 224.

326 Eser kendinden sonraki tefsirlerde Kaffâl'e yapılan atıflardan hareketle onun tefsirini inşaya çalışan Ferhân Abdülaziz Mecîd et-Tâî tarafından *Tefsîrü'l-Kaffâli'ş-Şâşî'l-Kebîr* ismiyle neşredilmiştir. Bk. Ferhân Abdülaziz Mecîd et-Tâî, *Tefsîru'l-Kaffâl eş-Şâşî el-Kebîr*, Dârû'l-Beyan-Dârû'l Hikme, 1436/2015. Kaffâl'in tefsirine atıfta bulunan müfessirler içerisinde Kaffâl'in görüş ve yorumlarına ilişkin en zengin bilgi malzemesi Fahrûddîn er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ğayb* adlı tefsirindedir. Maşalı'ya göre Kaffâl'in tefsiri Râzî'nin tefsirinin temel kaynaklarındandır ve Kaffâl'in tefsire yönelik görüşlerinin şöhret kazanmasında Râzî'nin tefsirinde Kaffâl'den yaptığı yoğun atıflar etkili olmuştur. bk. Maşalı, Mehmet Emin, *Kaffâl eş-Şâşî'de Kur'an Yorum Anlayışı*, Ankara 2016, s. 22. Ayrıca bk. Kallek, Cengiz, "Kaffâl, Muhammed b. Ali", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 147.

edilmiştir.[327] Sa'lebî Kaffâl'in tefsirini "Güzel bir tefsir olmakla birlikte ehl-i bidatin bâtıl yorumlarını içeren bir eser" olarak nitelemiş ve Kaffâl'in tefsir alanında yeterli birikime sahip olmadığını ifade etmiştir.[328] Sa'lebî muhtemelen bu düşünceleri sebebiyle tefsirinde Kaffâl'in izahlarına yer vermemiştir. Ancak Şehristânî en önemli kaynağı olan Sa'lebî'nin bu çekincelerinin ve uyarılarının aksine Kaffâl'in *Tefsîrü'l-Kurʾân*'ını (aşağıda geleceği üzere Şehristânî Kaffâl kadar olmasa da Sa'lebî'nin bid'at ehli olarak nitelediği Mu'tezilî müfessirler Ebû Müslim el-İsfahânî ve Rummânî'nin tefsirlerini de kaynak olarak kullanmıştır) ilk elden kaynak olarak kullanmış ve tefsirinde sık sık Kaffâl'in izahlarına yer vermiştir. Bununla birlikte Şehristânî muhtemelen Sa'lebî'nin çekincelerini de göz önünde bulundurarak onu her konuda kaynak olarak kullanmamış, Ehl-i meânîden addettiği Kaffâl'den genel olarak dil ve meânîye dair konularda yararlanmış, atıflarının büyük çoğunluğunu Kur'ânî lafız ve ibarelerin delaletlerini tespit sadedinde kelimelerin mana takdirlerine teksif etmiştir. Nitekim atıflarının büyük bölümünün 'Me'ânî' başlığı altında verdiği izahlarda geçmesi bunun bir göstergesidir. Şehristânî tefsirinde Kaffâl'in ismini anmaya özen göstermiş ve 'قال القفال/Kaffâl dedi', 'قاله القفال /bu görüşü Kaffâl söyledi', 'وقد حكى القفال هذا الوجه /bu vechi Kaffâl anlatmıştır'[329] 'وهو اختيار القفال/bu Kaffâl'in tercihidir'[330] 'وهو اختيار أبي بكر القفال الشاشي/bu Ebû Bekr el-Kaffâl eş-Şâşî'nin tercihidir'[331] gibi ifadelerle altmış kadar yerde ismini tasrih ederek Kaffâl'e atıfta bulunmuştur. Şunu ifade edebiliriz ki Şehristânî'nin Kaffâl'e yaptığı atıflar diğer tefsirlerde bulunmayan birinci elden özgün atıflardır. Ancak Kaffâl'in tefsiri günümüze ulaşmadığı için Şehristânî'nin atıflarını Kaffâl'in

---

327 Kallek, "Kaffâl, Muhammed b. Ali", XXIV, 147.

328 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 74. Maşalı ise Sa'lebî'nin Kaffâl'in tefsir sahasında yetkin olmadığı yönündeki görüşlerinin tartışmaya açık olduğunu söyler. Sa'lebî'nin ifadelerinde bir takım çelişkiler bulunduğunu, çünkü bir kişinin tefsirde hem güzel bir eser vermesinin hem de bu alanda yetkin olmamasının pek izah edilebilir bir tarafı olmadığını ifade eden Maşalı, Sa'lebî'nin böyle bir ithamda bulunmasının sebebini ise Kaffâl'in tefsirinde Mu'tezilî düşünceye paralel görüşleri dile getirmiş olmasına bağlar. Tabakat yazarlarının Kaffâl'i kendi döneminde tefsir sahasının otorite isimlerinden biri olarak zikretmesi, ayrıca tarihsel süreçte çok sayıda müfessirin Kaffâl'e atıflarda bulunması ve bilhassa tefsir tarihinin en meşhur ve en güçlü müfessirlerinden birisi olan Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ğayb*'ında görüş ve yorumlarına en sık atıfta bulunulan bir kaç müfessirden birinin Kaffâl olması Sa'lebî'nin "Kaffâl tefsirden anlamaz." şeklindeki görüşünün en azından tartışmaya açık olduğunu gösteren bir başka veri olarak değerlendirilebileceğini ifade eder. Maşalı, *Kaffâl eş-Şâşî*, s. 17.

329 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 232.

330 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 116.

331 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 80.

ifadeleriyle kıyaslamak mümkün olmamıştır.

Şehristânî'nin Kaffâl'i ne şekilde kaynak olarak kullandığına gelince, öncelikle Şehristânî Kaffâl'i genel olarak dil ve meânî konularında kaynak olarak kullanmış, lügavî izahların ana kaynaklarından biri Kaffâl olduğu içindir ki Şehristânî Kaffâl'in âyetlerdeki muhtemel addettiği mana takdirlerinin tamamını zikretmeye çalışmıştır. Sözgelimi Bakara 2/23. âyetteki 'وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ' ibaresinin 'Hz. Peygamber'in emri konusunda şüpheye düşen bir kavme' veya 'inatçılara bir hitap' olma şeklinde iki manaya ihtimal olduğunu,[332] Kur'ân'dan bir sûrenin benzerinin getirilemeyeceğini ifade eden Bakara 2/24. âyetteki 'فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا' ibaresinin 'geçmişte bir benzerinin getirilemediğine' veya 'kendinizi bir imtihan edin şâyet onun bir benzerini getirmekten aciz kalırsanız bilin ki O Allah tarafından nazil olmuştur manasında gelecekten bir haber verme' şeklinde iki anlama gelebileceğini[333] ve yine Bakara 2/29. âyetteki ' ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ' ifadesindeki semaya istivâdan muradın ne olduğuna dair Kaffâl'in mümkün gördüğü mana takdirlerinin tamamını kaydetmiştir.[334] Yine Bakara 2/26. إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي âyetinde geçen 'istihyâ' kelimesinin aslî anlamının 'terk etmek' olduğunu, Kaffâl'in âyete yüklediği 'Allah emirlerini ve nehiylerini, terhîb/uyarı ve terğîblerini/müjdelerini darb-ı mesellerle tekit etmeyi terk edecek değildir.' anlamınına geldiğini, Bakara 2/130. âyetteki 'sefih' kelimesinin aslının 'kıt akıllı/aptal' olduğuna dair izahı da yine Kaffâl'den nakletmiştir.[335] Aynı şekilde besmelenin tefsirinde 'Allah' lafzının müştak olup olmadığı tartışmasında Halil b. Ahmed ve İbn Keysân'dan nakledilen 'Allah' lafzının müştak olmadığı, Bârî Teâlâ'dan başka hiç kimsenin bu isimle isimlendirilemeyeceğine dair izahlarını da yine Kaffâl üzerinden aktarır.[336] Şehristânî yine Bakara 2/95. âyetinde de Yahûdilere hitaben 'Fakat kendi elleriyle önceden yaptıkları işler sebebiyle hiçbir zaman ölümü temenni edemezler.' ifadesinin bütün zamanlardaki Yahudilere değil, Hz. Peygamberin peygamber olduğunu bildikleri halde nübüvvetini inkar eden Medine Yahudilerine yönelik olduğunu, hükmün bütün

---

332 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 210.

333 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 213.

334 Şehristâni, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 245.

335 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 225.

336 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 80; krş. Maşalı, *Kaffâl eş-Şâşî*, s. 19.

zamanlardaki Yahudilere teşmil edilmesinin ise bir vehim ve cehalet olduğuna dair Kaffâl'in izahını nakleder.[337]

Şehristânî'nin Kaffâl'e atfettiği izahların bır kısmı, Bakara 2/259. âyetteki وَهِيَ خَاوِيَةٌ ifadesini وَهِيَ عَلَى عُرُوشِهَا خَاوِيَةٌ şeklinde takdir edip خَاوِيَةٌ ifadesini de صافطة şeklinde bir başka kelimeyle açıklamaya yönelik iken[338], bir kısmı da Bakara 2/30. âyetteki بِحَمْدِكَ lafzıyla ilgili açıklanmasında olduğu gibi kelimenin cümle içindeki konumunu ortaya koymaya yöneliktir.[339] Kimi açıklamalar ise Kaffâl'in semantik tahlillerindeki felsefî ve zihnî derinliğe işâret eder niteliktedir.[340] Ancak bu izahların büyük bir bölümü lafız veya ibarenin içinde bulunduğu metinsel bağlamı[341] veya nüzûl dönemi gerçekliğini dikkate alarak yapılan tefsiri tercümelerden ibarettir.[342]

Şehristânî'nin Kaffâl'e ilişkin atıfları semantik tahlillerle sınırlı değildir. Şehristânî seleften gelen tefsir izahlarını aktardığı 'tefsir' alt-başlığı altında kimi zaman Kaffâl'e de atıfta bulunmuş ve selefe ait izahları ondan nakille vermiştir. Meselâ İbn Abbâs'ın Bakara 2/29. âyetteki ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء ibaresine 'Bilâhare semâyı yaratmaya yöneldi' şeklinde mana vermesini[343] ve Hasan-ı Basrî'nin Bakara 2/31. âyette Allah'ın Âdem'e öğrettiği belirtilen 'esmâ/isimler'in 'eşya türlerinin isimleri' (esmâ'ü'l-cins) olduğu yönündeki izahını da Kaffâl'den aktarmıştır.[344] Benzer şekilde, Allah'ın meleklere yönelttiği Âdem'e secde emrinin, alnın yere konmasını içermeyen bir secde olduğu yönündeki Amr b. Dînâr'ın izahını da yine Kaffâl'den nakletmiştir.[345]

Şehristânî zaman zaman Kaffâl'in izahlarıyla ondan önce serdedilen izahlar arasındaki yakınlığa da yeri geldikçe işâret etmiştir. Sözgelimi, Bakara 2/63. âyette Allah'ın dağı İsrailoğulları'nın üzerine kaldırmasını ifade eden 'وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ' ibaresi hakkında Kaffâl'in şu izahına yer vermiştir: "Allah ilk olarak onlardan Tevrat'ı kabul

---

337 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 468.

338 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 983.

339 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 252.

340 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 835, 1004.

341 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 348, II, 665.

342 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 711, 741; krş. Maşalı, *Kaffâl eş-Şâşî*, s. 20.

343 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 242.

344 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 264.

345 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 273; krş. Maşalı, *Kaffâl eş-Şâşî*, s. 20.

edeceklerine dair isteğe bağlı ve gönülden olmak üzere misak aldı. Ancak Tevrat'ı Musa'ya vahyedince onlar onu kabule yanaşmadılar. Bunun üzerine Allah dağı tepelerine kaldırdı ve nihâyet Tevrat'ı zorla kabul ettiler. Şehristânî bu izahı aktardıkları sonra Abdurrahman b. Zeyd'e ait yorumun da bu tarz bir mana içerdiğini kaydetmiştir. Bakara 2/196. âyette hac ve umrenin Allah için yapılması emrinin anlamıyla ilgili olarak Kaffâl'in "O ikisini (haccı ve umreyi) Allah'ın rızası için, rükünlerinden ve sünnetlerinden hiç bir şeyi eksik bırakmayarak tam olarak verine getiriniz." şeklindeki yorumunu nakleden Şehristânî bu yorumun Mukâtil (ö. 150/767) ve Dahhâk'a (ö. 105/723) ait izahlarla aynı olduğunu belirtmiştir.

Şehristânî'nin âyetler arası münasebeti tespitte de kimi zaman Kaffâl'i referans gösterdiği söylenebilir. Mesela, Bakara 2/45. âyeti tefsir ederken 43. âyette namaz ve zekât emredildikten sonra 45. âyette 'وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ' ibaresiyle namazın ve sabrın zikredilmesinin ifade ettiği anlam ve iki âyet arasındaki irtibatla ilgili olarak Kaffâl'in şu izahına yer vermiştir: Allah bu âyetle onları (Yahudileri) riyaseti terk etmelerini kolaylaştıracak şeye davet etmiştir. Dolayısıyla bu âyet 'Dünyalık adına sevdiklerinizi terk etmeye, Hz. Muhammed'in dinini kabul ve ona boyun eğmek gibi nefsinize ağır gelen bir şeyi benimsemeye dair yardımı, nefsi denetim ve kontrol altına almak ve nefsi dünyevî lezzetlerden, dünya metaına (meyletmekten) alıkoymak suretiyle talep ediniz.' anlamındadır.[346]

Şehristânî nadiren de olsa kelâmî tefsir kapsamında da Kaffâl'in izahlarına yer vermiştir. Onun bu nitelikteki atıfları Kur'ân ibarelerinin anlam keyfiyetiyle ilgili atıflarla kıyaslandığında pek fazla sayılmaz. Örneğin bazılarının Bakara 2/7. âyette geçen kafirlerin kalp ve kulaklarının muhürlenmesinin Allah'a nispetini Kaderiyye'nin (Mu'tezile) lütuf-hızlân anlayışları doğrultusunda 'Allah Tealâ inkarlarına karşılık onlardan tevfike konu olan unsurları kesmiş ve onlan lütuflarından mahrum bırakmış, böylece onları lütuflardan mahrum bırakınca sanki kalbleri mühürlenmiş ve gözleri de

---

[346] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 323. Tefsirin nâşiri Âzerşeb, Şehristâni'nin tefsirinde Kaffâl'den bu yönde çokça izah nakletmiş olmasını kuvvetle muhtemel görmekte ve şöyle demektedir: "Şehristânî'nin (ayetler arası) münâsebete dair izahları Kaffâl'den nakletmiş olması bizce uzak bir ihtimal değildir, çünkü Şehristânî tefsirde çoğu zaman Kaffâl'i dayanak almaktadır." Bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 42 (naşirin önsözü). Her ne kadar Âzerşeb ve ona istinaden Maşalı (*Maşalı, Kaffâl eş-Şâşî, s.* 21), ayetler arasındaki münasebet konusuyla ilgili olarak Kaffâl eş-Şâşî'nin görüşlerine ayrı bir önem atfettiğini söylüyorlarsa da Şehristânî'nin ayetler arasındaki münasebet/nazm konusunda Kaffâl'den çokça faydalandığına dair bir emare yoktur.

perdelenmiş kimseler gibi oldular. Böylelikle mühürleme bu manada Allah'a izafe edildi ki bu saptırmanın putlara izafe edilmesi gibidir. Çünkü putlar onların sapmasına sebep idiler.' şeklinde izahta bulunduklarını aktardıktan sonra Kaffâl'in de bu minvalde açıklamalarda bulunduğunu söyler.[347]

Şehristânî Bakara 2/233. âyetindeki 'لاَ تُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلاَ مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ' hitabın evli eşlere mi yoksa boşanmış eşlere mi olduğu noktasındaki tartışmada Kaffâl'in fıkhî izahına yer verir. Buna göre bazı müfessirler bunun boşanmış olan eşlere yönelik bir hitap olarak anlamış, Kaffâl'in ise bu ibarenin boşanmış kadınların dışındaki evli kimselere hamledilmesini de câiz görmüş ve şöyle demiştir: 'Çünkü karı koca emzirme hususunda niza edebilir, kadın çocuğu emzirmekten imtina edebilir veya çocuğu emzirmeye anne daha layık olduğu halde koca bir ücret karşılığında başkasına emzirtmek isteyebilir'.[348] Şehristânî Bakara 2/236. âyetinin tefsirinde de yine Kaffâl'in fıkhî izahlarını nakleder. Buna göre Kaffâl boşanmış kadınların ı. kendilerine mehir belirlenmiş ve ilişkiye girilmiş olanlar, ıı. kendilerine mehir belirlenmiş ancak ilişkiye girilmemiş olanlar, ııı. kendilerine el sürmeden ya da mehir belirlenmeden boşanmış kadınlar ve ıv. mehir belirlenmeden ilişkiye girilmiş olanlar şeklinde dört sınıf olduğunu ve bunlar hakkındaki hükümlerin farklı âyetlerde verildiğini söyler.[349]

Şehristânî kimi zaman Kaffâl'in izahlarını güzel bulduğunu belirten kayıtlar düşmüş olsa da bu izahlarda eleştiriye açık yönlerin bulunduğunu da belirtmiştir. Şehristânî'nin bu yöndeki bir eleştirisi Kaffâl'in bazı izahlarında âyetin siyak ve sibâkının imkân vermediği mana takdirlerinde bulunmuş olduğu şeklindedir. Sözgelimi Şehristânî'ye göre Kaffâl'in Bakara 2/61. âyetteki 'وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ' ibaresine dair, "İsrailoğullarının tarihte mukaddes topraklardan sürgün edilmeleri, yurtsuz ve devletsiz kalmaları' şeklinde özetlenebilecek izahını güzel bir izah olmakla birlikte kelâmın sevk edildiği anlam ve bağlamla ilişkisiz görmüştür.[350] Şehristânî'nin bir diğer eleştirisi ise Kaffâl'in bazı mana takdirlerinde metni/lafzı devre dışı bıraktığı yönündedir. Sözgelimi İsrailoğulları'na tevcih edilen inek kesme emrinin onların ihtilafına sebep olan faili meçhul cinâyeti aydınlatmaya yönelik olduğu halde, Kur'ân'da, inek kesme emrinin

---

347 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 153.

348 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 907.

349 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 916.

350 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 379; krş. Maşalı, *Kaffâl eş-Şâşî*, s. 22.

önce, bu emre esas teşkil eden hadisenin ise daha sonra zikredilmesiyle ilgili Kaffâl'in (kıssanın aktarımındaki) sıralamayı güzelleştirecek bir mana takdir ettiğini ve bunu güzel bir izah olduğunu, fakat âyette bu yönde bir belirlemenin olmadığını söyleyerek Kaffâl'in mana takdirlerinde metni ve lafzı devre dışı bıraktığına dikkat çekmiştir. Şehristânî Kaffâl gibi Ehl-i meânî'den olan birine bu tarz bir izahı yakıştıramaz. Çünkü ona göre meanî ehlinin kelâmın sınırlarını aşmaması, kelâmda ziyade ve hazif türünden takdirlerde bulunmaması gerekir.[351]

4. Meâni'l-Kur'ân=Meâni'z-Zeccâc

Şehristânî'nin temel kaynaklarından biri de Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî (ö. 311/923)'nin *Meâni'l-Kur'ân* adlı eseridir. *Meâni'l-Kur'ân* Şehristânî'nin en çok yararlandığı kaynaklardan birisidir. İlginçtir Şehristânî tefsirinin mukaddimesinde "Meâni'l-Kur'ân'a Dair Eser Verenler" başlığı altında zikrettiği Zeccâc'ı her ne kadar tefsîrle ilgili bir eser vermiş olsa da müfessir olarak addedilemeyeceğini ve ashâb-ı-meânîden sayılması gerektiğini iddia etmiştir.[352] Şehristânî *Meâni'l-Kur'ân*'dan yararlanırken hemen hemen her âyette Zeccâc'a atıf yapmış, ancak âdeti olduğu üzere tefsirinin adını zikretmemiştir. Zeccâc'a yaptığı atıflarında çoğu kere Zeccâc, zaman zaman Ebû İshak,[353] nadiren de Ebû İshak ez-Zeccâc[354] ifadelerini kullanmıştır. Şehristânî genel olarak nahiv, lügat ve âyetler arasındaki münasebet konularında *Meâni'l-Kur'ân*'a müracaat etmiştir.

Örneğin Şehristânî "Onları inzâr etsen de inzâr etmesen de (ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ) değişmez, onlar iman etmezler" (Bakara 2/6) âyetindeki istifhâm edatı olan (ا) ve (أم) edatının âyette tesviye/müsâvî olma anlamına geldiğine dair ifadeleri Zeccâc'ın ismini tasrîh ederek nakleder.[355] Şehristânî Bakara sûresi 7. âyetindeki 'mühürleme/hatm' ibaresinin ne anlama geldiğine dair ifadeleri de isim tasrîh ederek Zeccâc'dan nakleder.[356] Şehristânî'nin Zeccâc'dan nakilde bulunduğu konulardan biri de

---

351 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 411.

352 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 45.

353 Örneğin bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 92, 130, 139, 151, 168, 180.

354 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 152.

355 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 151; ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh* (thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî) Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1988, I, 77.

356 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 152; ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, I, 82.

eski Arap şiiridir. Örneğin Şehristânî Bakara sûresi 7. âyetindeki 'mühürleme/hatm' ibaresini açıklama sadedinde yer verdiği "قال الشاعر : أصم عما ساءَه سميع" şiirini isim tasrîh ederek Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân*'ından nakleder.[357] Şehristânî bizatihi Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân*'ından doğrudan nakilde bulunduğu gibi ikinci el kaynak olarak Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ından da Zeccâc'dan pek çok nakilde bulunur.

5. Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân

Şehristânî'nin sıkça başvurduğu tefsir kaynaklarından biri de Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî (ö. 310/923)'nin *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı meşhur tefsiridir. Rivâyet tefsirlerinin ilki ve en önemlisi sayılan Taberî'nin *Câmiu'l-beyân'ı*, başta Ali İbn Tâlib, Übeyy İbn Ka'b, Abdullah İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs gibi tefsir ekollerine ait müfessirlerin ve kendi dönemine kadar teşekkül etmiş olan ve günümüze ulaşmayan tefsir rivâyetlerini toplayan bir 'Tefsir Ansiklopedisi' niteliğindedir. Dirâyet tefsiri yönünden de son derecede önemli bilgiler ihtiva eden tefsirinde Taberî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den, sahâbeden ve tâbiûnden gelen tefsir rivâyetlerini aktarmış; Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, Katâde, İkrime, Hasan-ı Basrî, Süddî, İbn Cüreyc, Abdürrezzâk, Ferrâ, Ebû Ubeyde, Ali b. Ebû Talha gibi daha pek çok kişinin nakillerinden ve tefsirlerinden faydalanmıştır. Diğe taraftan âyetlerin gramer tahlillerine girişmiş, Kisâî, Ferrâ, Ahfeş, Ebû Ali el-Kutrub gibi gibi Basra ve Kûfe lugat ve nahiv alimlerinin i'râb, nahiv ve kelime izahlarına yer vermiş ve garib lafızların tefsirinde kadim Arap şiirinden büyük ölçüde istifade etmiştir. İlk üç asrın zengin tefsir malzemesini bir araya getiren *Câmiu'l-beyân*, gerek ilk devirlere ait olan ve günümüze intikal etmemiş bulunan tefsirlere ulaşmak, gerekse lugat, fıkıh, tarih, kıraat, kelâm, eski Arap şiiri ve nahiv konularında ilmî ve tarihî tetkikler için vazgeçilmez bir kaynak niteliğindedir. Eserin önemi sadece önceki devirlere ait bilgi ve haberleri toplayıp sonraki nesillere aktarmasında değil, aynı zamanda değerli bir âlim olan Taberî'nin görüş ve tercihleriyle daha da zengin bir kaynak haline gelmiş olmasındadır. Bu bakımdan *Câmiu'l-beyân*'ın naklî tefsirin en hacimli ve en mükemmel örneğini teşkil ettiğini söylemek mümkündür.[358]

---

357 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 152; ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, I, 82.

358 ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 204-220; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 1996, II, 137-160; a. mlf., "Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 105-106; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 364-367.

Şehristânî de tefsirinde Taberî'nin ortaya koyduğu zengin tefsir malzemesinden azami derecede istifade etmiş, *Câmiu'l-beyân*'ı pek çok konuda kaynak olarak kullanmıştır. Şehristânî altmış kadar yerde bazen 'İbn Cerîr' bazen de 'Muhammed b. Cerîr' şeklinde ismini tasrih ederek Taberî'ye atıfta bulunmuş, ancak tefsiri *Câmiu'l-beyân*'ın ismini ve Taberî nisbesini kullanmamıştır. Şehristânî, Sa'lebî ve Vâhidî'nin aksine İbn Cerîr'in adını anmaya daha fazla özen göstermiştir. Örneğin Şehristânî Bakara 2/120. âyetindeki قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى ibaresinin إن بيان لله هو البيان المقنع anlamına geldiğine dair İbn Cerîr'in ismini anarak nakilde bulunur. Şehristânî Taberî'nin ifadelerini ihtisar ederek kendi cümleleriyle nakleder.[359]

Şehristânî'nin Taberî'den faydalandığı konulardan biri de şiirlerdir. Yukarıda ifade edildiği üzere Taberî garib lafızların tefsirinde kadim Arap şiirine büyük önem vermiştir. Şehristânî de bazı ibarelerin tefsirinde eski Arap şiirinden örnekleri Taberî'nin tefsirinden nakleder. Örneğin Şehristânî Bakara 2/229. âyetteki أَن يَخَافَا ibaresinin ان يظنّا anlamına geldiğini, çünkü Arapçada 'havf' ve 'zan' kelimelerinin aynı manaya geldiğin ifade eden أَتَانِي كَلَامٌ عَنْ نُصَيْبٍ يَقُولُهُ ... وَمَا خِفْتُ يَا سَلَامُ أَنَّكَ عَائِبِي بمعنى: ما ظننت. beytini Taberî'den nakleder.[360] Şehristânî Fâtiha sûresi 7. âyetteki وَلَا الضَّالِّينَ ifadesindeki 'lâm'ın zâid olduğuna dair istişhâd edilen فِي بِئْرٍ لَا حُورٌ سَرَى وَمَا شَعَرْ şiirini de yine Taberî'den nakleder.[361]

Şehristânî'nin Taberî'den faydalandığı konulardan biri de nüzül sebeplerine dair rivâyetlerdir. Örneğin Şehristânî Bakara 2/121. âyetin kimler hakkında nazil olduğuna dair bir dizi rivâyet nakleder. İbn Abbas âyetin Ca'fer b. Ebi Talib eli ile müslüman olan otuz ikisi Habeşli, sekizi de Şam'dan olmak üzere bir gemiye binerek Habeşistan'dan gelen ve ashab-ı sefine olarak bilinen kırk kişi hakkında nazil olduğunu söylemiştir.[362]Mukâtil ve Dahhâk'tan gelen rivâyete göre ise onlar ehl-i kitabın müminleridir. İbn-i Zeyd'e göre ise kendilerine kitap verilenlerden maksat, hem Yahudiliğe hakkıyla iman eden hem de Tevrat'ta Hz. Peygamberin sıfatlarını tanıyan ve

---

359 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 542; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (nşr. A. Muhammed Şâkir-M. Muhammed Şâkir), Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ty., II, 563.

360 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 896; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IV, 550.

361 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 108; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 190.

362 Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, s. 32.

İslam geldikten sonra da Müslüman olan Abdullah İbn Selâm ve emsali yahudiler hakkında nazil olmuştur. Katade ve İkrime'ye göre ise bunlardan maksat Resûlüllah'ın ashabıdır. Şehristânî bu riâvâyetleri zikrettikten sonra 'İbn Cerîr dedi ki' diyerek Taberî'nin mezkur âyetin öncesinde geçen âyetlerin Tevrat ve İncil ehlinden bahsettiğini, orada bazı kimselerin âyetleri tahrif ve tebdil ettiklerini açıkladıktan sonra bunu âyetleri tahrif ve tebdil etmeyen, aksine hakkıyla tilavet eden bazı kimselerin takip ettiği ve burada Resûlüllah'ın ashabının isminin geçmediği şeklindeki izahına yer verir. Şehristânî, Taberî'nin bu izahının akabinde âyet-i kerime'de zikredilen 'kendilerine kitap verilenler'den maksadın Resûlüllah'ın ashabı olduğunu söyleyen Katâde ve İkrime'nin rivâyetindense Mukâtil ve Dahhâk'tan nakledilen Tevrat ve İncil ehli olduğunu söyleyen rivâyetin daha doğru olacağını zikrederek rivâyetler arasında tercihte bulunur. Aslında bu tercih Şehristânî'nin değil, Taberî'nin tercihidir.[363]

6. Nazmu'l-Kur'ân

Şehristânî'nin bir diğer kaynağı ise kendisinden 'Sâhibu'n-Nazm'[364] olarak bahsettiği Ebû Ali Hasan b. Yahyâ b. Nasr el-Cürcânî (ö.?)'dir. Kaynaklarda hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Şehristânî'nin bir diğer kaynağı olan Sa'lebî'nin hocası Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Muhammed b. Habîb en-Nîsâbûrî (ö. 406/1016) kendisinden okumuştur.[365] Cürcânî'nin bir çok eserinin yanında âyet ve sûreler arasındaki münasebeti inceleyen ve Şehristânî'nin de kaynak olarak kullandığı *Nazmu'l-Kur'ân* adında iki ciltlik bir eseri vardır ki maalesef eser günümüze ulaşmamıştır. Ancak şunu belirtelim ki tespitlerimize göre Şehristânî'nin Cürcânî'ye atıfta bulunduğu ifadelerin asıl kaynağı *Nazmu'l-Kur'ân* değil, Vâhidî'nin *et-Tefsîrü'l-basît* adlı eseridir. Cürcânî'nin günümüze ulaşmayan eserinin bir kısmı Vâhidî'nin *et-Tefsîrü'l-basît*'i sayesinde günümüze ulaşmış ve Şehristânî de esere yaptığı bütün atıfları buradan nakletmiştir. Şehristânî Ebû Ali Hasan b. Yahyâ b. Nasr el-Cürcânî'yi, Ferrâ, Zeccâc, Kaffâl, Muhammed b. Bahr el-İsfehânî gibi âlimlerle birlikte Ehl-i meânî'ye dair eser verenler arasında zikretmiş,[366] on kadar yerde Cürcânî'nin ismini zikretmeksizin kendisine 'Sâhibu'n-Nazm' diye atıfta bulunmuş ve özellikle âyetlerdeki sözcüklerin

---

363 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 545-6; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 564-5.

364 *Delâʾilü'l-iʿcâz* müellifi Abdülkāhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) ile karıştırılmamalıdır.

365 Sehmî, Ebü'l-Kâsım Hamza b. Yusuf b. İbrahim el-Cürcânî, *Târîhu Cürcân*, (nşr. Muhammed Abdulmuîd Han), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1407/1987, s. 187-8.

366 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 44.

nazmı/dizimi ile ilgili ve lügâvî tahlillerle ilgili hususlarda Cürcânî'den rivâyette bulunmuştur.[367]

Örneğin Şehristânî Cürcânî'nin Bakara sûresi 229. اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ âyetinin zâhirinin haber, manasının ise şart ve ceza olduğunu, takdirinin ise من طلق امرأته مرتين فليمسك بعدهما بمعروف، أو ليسرحها بإحسان، şeklinde olması gerektiğine dair ifadeleri Cürcânî'den nakleder.[368]

Şehristânî Cürcânî'den nakilde bulunurken zaman zaman Cürcânî'nin açıklamaları karşısında şaşkınlığını gizleyemez ve Cürcânî gibi Kur'ân'ın nazmı konusunda eser veren bir kimsenin bu yorumlarda bulunmasını yadırgar ve ona yakıştıramaz. Örneğin Şehristânî Bakara sûresi 214. مَتٰى نَصْرُ اللّٰهِ اَلَا اِنَّ نَصْرَ اللّٰهِ قَرِيبٌ "…nihâyet Peygamber ve beraberindeki müminler: Allah'ın yardımı ne zaman! dediler. Bilesiniz ki Allah'ın yardımı yakındır." âyetinin tefsirinde *Nazm* sahibinden nakilde bulunur. Cürcânî burada Hz. Peygamber gibi birinin 'Allah'ın yardımı ne zaman' şeklinde bir ifade kullanmayacağını, şâyet âyeti bu şekilde kabul ettiğimiz takdirde Hz. Peygamberin de beraberindeki kimselere benzeyeceğini, ancak Hz. Peygamberin o kimselere benzemediğini, dolayısıyla âyetin takdirinin حتى يقول الذين آمنوا متى نصر الله، فيقول الرسول: ألا إن نصر الله قريب '…nihâyet beraberindeki müminler: 'Allah'ın yardımı ne zaman?' dediler. Bunun üzerine Peygamber: 'Bilesiniz ki Allah'ın yardımı yakındır.' şeklinde olması gerektiğini ifade etmiştir.[369] Vâhidî Cürcânî'nin âyetteki bu takdirini gâyet güzel bulurken Şehristânî ise Cürcânî'nin bu takdirine bir anlam veremez ve şöyle der: "Gerçekten şu *Nazm* sahibi kimsenin 'Hz. Peygamber gibi biri Allah'ın yardımı ne zaman şeklinde bir söz söylemez, çünkü o Allah'ın nusretinden emindir' şeklindeki zihninden geçirdiği manayı vermek için sözü nazmın dışına çıkarmasına şaşıyorum. O beşeri ve ilâhî hükümleri bilmiyor (mu)? "Nihâyet peygamberler ümitlerini kesecek hâle gelip yalanlandıklarını düşündükleri sırada, onlara yardımımız geldi de, böylece dilediğimiz kimseler kurtuluşa erdirildi." âyetini hiç okumuyor (mu)? Ve Hz. Peygamberin (Bedir gazvesindeki) 'Allah'ım, eğer sen şu bir avuç Müslüman'ın helak olmasını diliyorsan,

---

367 Atıflar için bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 98-99, 109, 187, 212, 233, II, 844, 895, 916, 1038.

368 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 895; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, IV, 228.

369 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 844; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, IV, 124.

sonra sana ibadet eden bulunmayacaktır' hadisini duymamış (mı)? Kur'ân'ın nazmı nerede *Nazm* sahibi Cürcânî nerede?" ifadeleriyle Cürcânî gibi Kur'ân'ın nazmı konusunda eser yazmış birinden bu sözlerin sadır olmuş olmasına şaşkınlığını gizleyemez.[370]

Şehristânî Bakara sûresi 2/23. وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ âyetinin tefsirinde de yine Cürcânî'nin yorumunu beğenmez. Burada Cürcânî'nin âyetteki sözcüklerin nazmının/sıralanışının فأتوا بسورة من مثله من دون لله وادعوا شهداءكم şeklinde, Hûd sûresi 11. قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ âyetinin nazmının ise فأتوا بعشر سور مثله مفتريات من دون الله، وادعوا من استطعتم من الناس şeklinde takdir edilmesi gerektiği şeklindeki ifadelerini nakleden Şehristânî, Cürcânî'nin ifadelerinin gereksiz bir zorlama (tekellüf) olduğunu, müfessirlerin konuyla ilgili görüşlerinin ise daha net ve daha açık olduğunu söyleyerek Cürcânî'yi tenkit eder.[371]

Şehristânî Bakara sûresi 27. âyetindeki مَا اَمَرَ اللّٰهُ بِه ifadesindeki 'he' zamirinin öncesindeki 'mâ'dan kinâye olduğunu, 'mâ'nın ise sıla-i rahimden kinâye olduğunu, sanki مَا اَمَرَ اللّٰهُ بِصلته denmek istenmiştir' şeklindeki sözlerini,[372] Fâtiha sûresi 5. âyetindeki إِيَّاكَ ifadesinin 'tahsîs' manasına geldiğini ve buna göre bu ifadenin 'ibadeti ve yardım dilemeyi sadece sana has kılarım' manasına geldiğine dair yorumu[373] ve yine Fâtiha sûresi 7. غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ âyetindeki 'lâ' harfinin âyetteki olumsuzluğu tekid, gazaba uğramış ve sapkınların aynı kimseler olmadığını açıklamak için zâid olarak geldiğini, şâyet 'lâ' zikredilmeksizin 'dâllîn' ifadesi 'mağdûbi aleyhim'e atfedilmiş olsaydı bu durumda 'dâllîn'in 'mağdûbi aleyhim'in niteleyeni (na't) olma ihtimali olacağı gerekçesiyle 'lâ'nın zikredildiğine dair görüşü de yine Cürcânî'den nakleder.[374]

7. Câmiʿu't-teʾvîl li-muhkemi't-tenzîl

Şehristânî'nin tefsirinin temel kaynaklarından biri de tefsir tarihinde genel olarak

---

370 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 844.

371 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 212; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, II, 251.

372 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 233. Bu atıf, *et-Tefsîru'l-basît*'te yer almaz.

373 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 98-99; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, I, 513.

374 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 109; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, I, 555.

Kur'ân'da neshin varlığını kabul etmemesiyle meşhur olan müfessir ve Mu'tezile kelâmcısı Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (ö. 322/934)'nin *Câmiʿu't-teʾvîl li-muhkemi't-tenzîl (Şerhu't-teʾvîl)* adlı tefsiridir. Özellikle tefsir ve Mu'tezile kelâmı alanında derinleşmiş olan İsfahânî, Arap dili ve edebiyatı, hadis ve fıkıh gibi diğer İslâmî ilimlerde de kendini yetiştirmiştir. Şehristânî gibi pek çok müfessirin kaynakları arasında yer alan eserde âyetlerin Mu'tezile ekolünün esasları doğrultusunda yorumlandığı zikredilmiştir. On dört ciltten müteşekkil olduğu söylenen İsfahânî'nin tefsiri maalesef ya günümüze kadar ulaşmamış veya henüz keşfedilmeyi beklemektedir. Bununla birlikte başta Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) olmak üzere gibi pek çok müfessir bu eserden doğrudan veya dolaylı olarak nakilde bulunmuş, Ebû Ca'fer et-Tûsî de tefsirinde bu kitaptan övgüyle söz etmiş, ancak konuları fazla uzattığını ve gereksiz bilgilere yer verdiğini belirtmiştir.

Şehristânî müfessirleri 'tefsire dair eser verenler/Ehl-i tefâsîr' ve 'meânîye dair eser tasnif edenler/Ehl-i meânî' şeklinde iki kısma ayırdığı yerde Kur'ân'ın lafız ve ibarelerinin mana keyfiyetlerine ağırlık veren müfessirleri Kur'ân'ın tamamının tefsirini yapmış olsalar dahi 'Ehl-i tefsir'den değil, 'Ehl-i meânî'den addedilmesi gerektiğini söylemiş ve Ebû Müslim el-İsfahânî'yi de bu gruba dahil etmiştir.[375] Şehristânî muhtemelen bu durumu da göz önünde bulundurarak İsfahânî'yi her konuda kaynak olarak kullanmamış, 'Ehl-i meânî'den addettiği İsfahânî'den genel olarak dil ve meânîye dair konularda yararlanmış, Nitekim İsfahânî'ye yapılan atıfların büyük bölümünün 'Me'ânî' başlığı altındaki izahlarda geçmesi de bunun bir göstergesidir. Şehristânî tefsirinde İsfahânî'den genellikle 'İbn Bahr' şeklinde söz etmiş, bazen de 'Ehl-i meânîden İbn Bahr'[376] gibi nitelemelerle yirmi beş kadar yerde İsfahânî'ye atıfta bulunmuş,[377] yaptığı atıflarda olumlu veya olumsuz herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. Burada şunu da ifade edelim ki Şehristânî'nin İsfahânî'ye yaptığı atıflar (Kaffâl ve Rummânî de olduğu gibi) diğer tefsirlerde bulunmayan birinci elden özgün atıflardır. Ancak İsfahânî'in tefsiri günümüze ulaşmadığı için Şehristânî'nin atıflarını İsfahânî'in ifadeleriyle kıyaslamak mümkün olmamıştır.

Şehristânî'nin İsfahânî'ye yaptığı atıfların büyük bir kısmı lafız veya ibarelerin

---

375 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 44-45.

376 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 669.

377 İsfahânî'ye yapılan tüm atıflar için bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 325, 391, 398, 438, 455, 469, 488, 509, 542, II, 669, 680, 710, 833, 847, 869, 890, 926, 965, 973, 1004, 1021, 1034, 1050.

içinde bulunduğu metinsel bağlamla ilgilidir. Söz gelimi Şehristânî Bakara sûresi 120. قُلْ اِنَّ هُدَى اللّٰهِ هُوَ الْهُدٰى âyetinin 'Allah'ın çağırdığı kurtuluş ve cennet yolu' anlamına geldiği,[378] Bakara 151. âyetinin Bakara 143. âyetine atıf olduğu ve manasının da 'kendi içinizden size bir peygamber gönderdiğimiz gibi onunla sizi vasat bir ümmet kıldık' anlamına geldiği,[379] Bakara sûresi 157. âyetinde ifade edilen 'bağışlama/salavât ve rahmet'ten muradın 'derecelerin en şereflisi, cennet ehlinin kendisiyle selamlandığı en faziletli ve en yüce selamlama/tahiyyât' ifadesi olduğu[380] Bakara sûresi 210. âyetteki 'işin bitirilmesi/tamamlanması' anlamına gelen وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ ifadesinin Âli İmrân sûresi 47. "O, bir şeyin olmasını dilediğinde ona sadece 'ol' der, o da hemen oluverir' âyetinde ifade edilen manaya geldiği,[381] Bakara sûresi 215. âyetindeki 'hayr'dan maksadın ne olduğu hususunda İsfahânî'den söz konusu ifadenin mücmellik arzettiğini, sadaka ve zekatın her ikisinin de kastedilmesinin muhtemel olduğunu ve tıpkı namazın rükunleri, sünnetleri, vakitleri, zekat ve oruç gibi Kur'ân'da mücmel olarak bildirilen diğer ibadetlerin ayrıntılarının Hz. Peygamberin hadisleriyle bilinebileceğine dair izahları da İsfahânî'den nakleder.[382] Ayrıca Bakara 255. âyetteki 'arş' kelimesi[383] 256. âyetteki 'urve' kelimesinin ne anlama geldiği[384] konusunda İsfahânî'nin yorumlarına müracaat eder.

Şehristânî'nin İsfahânî'den naklettiği izahların bir kısmı da Kur'ânî lafız ve ibarelerin delâletlerini tespit sadedinde mana takdirlerine teksif edilmiştir. Mesela Bakara sûresi 66. فَجَعَلْناها نَكالًا لِما بَيْنَ يَدَيْها وَما خَلْفَها وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقينَ âyetinin takdirinin فَجَعَلْناها وما خَلْفَها şeklinde olduğunu,[385] 83. وَإِذْ أَخَذْنا مِيثاقَ بَني اِسْرائيلَ لَا تَعْبُدُونَ اِلَّا اللّٰهَ وَبِالْوالِدَيْنِ اِحْسانًا âyetinin takdirinin ise وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل، أن لا تعبدوا إلا الله، وأن تحسنوا بالوالدين إحسانا، şeklinde olduğunu,[386] yine Bakara 96. وَلَتَجِدَنَّهُمْ اَحْرَصَ النَّاسِ عَلى

---

378 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 542.
379 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 669.
380 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 680.
381 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 833.
382 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 847.
383 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 965.
384 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 973.
385 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 398.
386 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 438.

وَمِنَ الَّذِينَ اَشْرَكُوا حَيٰوةٍ âyetinde bir takdîm-tehîr bulunduğunu ve aslında ولتجدنهم ومن الذين أشركوا şeklinde söylenmek istendiği görüşünü İsfahânî'den aktarır.[387]

Şehristânî'nin İsfahânî'ye atfettiği izahların diğer bir kısmı ise Bakara sûresi 45. âyetinde geçen وَاِنَّهَا ibaresindeki zamirin mercîinin ne olduğu,[388] 102. فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا âyetindeki zamirin mercîinin Hârut ve Mârût adlı iki melek değil, sihir ve küfür olduğu,[389] 63. وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّوَرَ âyetinin başındaki 'vâv'ın atıf vâvı değil, vâv-ı hâliyye olduğu,[390] 88. âyetteki قَلِيلًا ifadesinin cümle içindeki konumu,[391] 168. "Ey insanlar! Yeryüzündeki şeylerin helâl ve temiz olanlarından yiyin!" meâlindeki âyette geçen حَلَالًا ifadesinin hal üzere mansup, طَيِّبًا ifadesinin ise onun na'ti olduğu[392] ile ilgili açıklamalarında olduğu gibi söz konusu ifadelerin cümle içindeki konumunu ortaya koymaya yöneliktir. Şehristânî kimi zaman da nesh konusunda İsfahânî'yi referans gösterir. Mesela Bakara sûresi 240. âyetin mensuh olduğuna dair yapılan tartışmada âyette nesh olmadığı ve muhkem olduğu görüşünü İsfahânî'den nakleder.[393]

8. el-Câmiʿ fî ʿilmi'l-Kurʾân (el-Câmiʿu'l-kebîr fî tefsîri'l-Kurʾân)

Şehristânî'nin tefsirinin kaynaklarından bir diğeri ise Kur'ân'ın i'câzı konusunda yazdığı eserlerle tanınan Arap dili ve belâgatı âlimi, Mu'tezile kelâmcısı Ebü'l-Hasen Alî b. Îsâ b. Alî er-Rummânî (ö. 384/994)'nin *el-Câmiʿ fî ʿilmi'l-Kurʾân (el-Câmiʿu'l-kebîr fî tefsîri'l-Kurʾân)* adlı tefsiridir. Hicrî 296 (908) senesinde Bağdat'da doğan er-Rummânî, Bağdat Muʿtezilesi'nin önde gelenlerinden olup Muʿtezile ricali arasında onuncu tabakada sayılmış, Kur'ân, Fıkıh, Nahiv ve Kelâm gibi konulara dair çok sayıda eser vermiştir.[394] Hayatı hakkında detaylı malumat bulunmayan Rummânî, kaynakların belirttiğine göre 384 (994) senesinde Bağdat'da vefat etmiştir.[395]

Rummânî'nin *el-Câmiʿ* adlı tefsiri ağırlıklı olarak Kur'ân'ın dil ve belâgat

---

387 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 469.
388 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 325.
389 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 488.
390 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 391.
391 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 455.
392 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 710.
393 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 926.
394 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 69.
395 Şensoy, Sedat, "Rummânî", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 242.

açısından bir tefsiri olup eserin bazı kısımları günümüze ulaşmıştır.[396] Şehristânî tefsirinde Rummânî'den nakilde bulunurken tefsirinin ismini ve 'Rummânî' nisbesini zikretmeksizin yalnızca 'Alî b. İsâ' şeklinde atıfta bulunur.[397] Şehristânî Rummânî'yi genel olarak dil ve meânî konularında kaynak olarak kullanmıştır. Burada şunu da belirtmekte fayda var ki Şehristânî'nin Rummânî'ye yaptığı atıflar diğer tefsirlerde bulunmayan birinci elden özgün atıflardır. Ancak Rummânî'nin tefsiri günümüze ulaşmadığı için Şehristânî'nin atıflarını Rummânî'nin ifadeleriyle kıyaslamak mümkün olmamıştır.

Şehristânî'nin Rummânî'ye müracaat ettiği konulardan bir kısmı kelimelerin anlamlarına dairdir. Örneğin Şehristânî Bakara sûresi 49. âyetteki مِنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ ifadesindeki اٰلِ kelimesinin 'nesep ve arkadaşlık hususunda kişiye râcî olan özeli' anlamına geldiğine dair ifadeleri,[398] yine Bakara sûresi 104. âyetteki 'bizi güt/gözet' anlamına gelen 'râ'inâ' kelimesinin aslının korumak, muhafaza etmek anlamına gelen 'riâyet' kelimesinden, aynı kökten gelen 'mürâât/مراعات' kelimesinin de 'mükâfât' anlamına geldiğini ve zıddının ise 'iğfâl/إغفال (aldatma, kandırma)' olduğuna dair ifadeleri Alî b. Îsâ'dan nakleder.[399] Şehristânî bazı mana takdirleri için de Rummânî'ye atıfta bulunur. Mesela Bakara sûresi 206. âyetteki اَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْاِثْمِ (gururu onu daha da günaha sürükler) ifadesinin 'gururu onu günaha çağırır/دعته العزة إلى الإثم' anlamına geldiğini[400]yine Bakara sûresi 210. âyetteki 'يَّأْتِيَهُمُ اللّٰهُ/Allah'ın gelmesi' ifadesinin ise 'Allah'ın yüce âyetlerinin gelmesi' anlamına geldiğine dair ifadeleri de Alî b. Îsâ'dan nakleder.[401] Şehristânî bazen

---

396 Şehristânî gibi diğer pek çok müfessirin de kaynakları arasında yer alan Rummânî'nin *el-Câmi* adlı tefsiri -bazı kısımları dışında- maalesef ya günümüze kadar ulaşmamış veya henüz keşfedilmeyi beklemektedir. Bununla birlikte Tûsî, Tabersî ve Fahreddin er-Râzî gibi pek çok müfessir bu eserden doğrudan nakilde bulunmuştur. Hudr Muhammed Nebhâ ise eserin Kahire'de Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye kütüphanesi 29 numarada kayıtlı İbrahim, Hicr, Nahl, İsrâ ve Kehf surelerini muhtevî 12. cildini tahkik ederek ve Tûsî'nin *et-Tibyân*, Tabersî'nin *Mecmaü'l-beyân* ve Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ğayb*'ında Rummânî'ye yapılan atıfları bir araya getirerek yayımlamıştır. bk. *Tefsîru Ebi'l-Hasen er-Rummânî=el-Câmiʿ li ʿilmi'l-Kurʾân*, (thk. Hudr Muhammed Nebhâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2007.

397 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 195, 243, 336, 498, II, 825, 892.

398 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 336.

399 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 498.

400 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 825.

401 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 832.

de bir rivâyette adı geçen râvînin kimliğine dair Rummânî'ye atıfta bulunur. Örneğin Bakara sûresi 19. âyetteki 'رَعْدٌ' ve 'بَرْقٌ' kelimelerinin ne anlama geldiğine dair İbn Abbâs'ın Ebü'l-Huld'den yaptığı naklin akabinde Ebü'l-Huld'ün kimliğiyle alakalı olarak Alî b. Îsâ'dan onun İbn Abbâs zamanında yaşayan ehli lügattan biri olduğuna dair açıklamasını nakleder.[402]

Şehristânî nadiren de olsa Rummânî'nin zikrettiği bazı görüşleri âyette kendisine delalet eden bir ifade bulunmadığı gerekçesiyle reddeder. Örneğin Şehristânî Bakara sûresi 29. âyetindeki 'istivâ' kelimesini izah ederken Rummânî'ye de atıfta bulunur. Rummânî 'istivâ' kelimesinin 'istikâmet', 'kasd', 'istîlâ/hâkim olma' ve 'alâ/yükselme' anlamlarına geldiğini, ayrıca 'kast', 'istivâ' ve 'istikâmet' kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığını, hatta 'kasd'ın 'istivâ', 'istivâ'nın da 'kasd' diye isimlendirildiğini söyleyerek 'kasd' kelimesinin 'yönelme/irâde etme' anlamını devre dışı bırakıp 'düz yol' anlamında kullanılan سواء الطريق و قصد الطريق ifadelerinde olduğu gibi 'kasd' kelimesinin 'düz, doğru olma' anlamı üzerinde yoğunlaşır. Şehristânî ise Rummânî'nin dile getirdiği bu görüşe âyetten bir delil bulunmadığını, çünkü semâya istivâ etme anlamında tefsir edilen ve 'irâde etme' anlamında kullanılan 'kasd/yönelme' ile 'düz yol' anlamında kullanılan قصد الطريق ibaresindeki 'kasd' ifadesinin farklı manalar olduğunu, ismin müşterek olmasından dolayı konunun içinden çıkılamaz bir hal aldığını söyleyerek Rummânî'nin tercihini eleştirir.[403]

Yukarıda zikrettiğimiz kaynaklardan başka Şehristânî iki yerde de (muhtemelen Bekr b. Sehl b. İsmâil ed-Dimyâtî (ö. 289/902)'ye ait olan) *Tefsîru'd-Dimyâtî* adlı esere atıfta bulunur.[404] Şehristânî tefsir usûlü ve tarihine dair *Mefâtîhu'l-Furkân* isimli on iki bölümden oluşan tefsirin mukaddimesinde de zaman zaman yararlandığı bazı eserlere ismen atıfta bulunmaktadır. Ancak bunlar çok sınırlı sayıdadır. Şehristânî'nin mukaddimede ismini zikrettiği kaynaklarından biri Mısırlı nahiv, kıraat ve tefsir âlimi Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Üdfüvî el-Mısrî (ö. 388/998)'nin *Kitâbü'l-*

---

402 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 195.

403 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 243.

404 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 300, II, 1034.

istiğnâ fî suveri'l-Kur'ân=el-İstiğnâ fî ulûmi'l-Kur'ân[405] adlı eseridir. Şehristânî mukaddimenin üçüncü bölümünde el-Üdfüvî'nin ismini zikretmeksizin sadece eserine atıfta bulunarak Kur'ân'daki sûrelerin uzunlukları ile ilgili isimlendirilmelerine dair bazı bilgileri nakleder.[406] Şehristânî yine burada müellifini zikretmediği *el-Muhtâr fi'l-kıraât* isimli bir eseri de kaynak olarak gösterir.[407]

Şehristânî mukaddimede kullandığı bazı kaynaklarını da tasrih etmemiştir. Örneğin Şehristânî Kur'ân'ın cem keyfiyeti hakkındaki ikinci bölümde İbn Ebû Dâvûd'un (ö. 316/929) resmî mushafa ve bazı sahâbîlere ait özel mushaf nüshalarına dair olan *Kitâbü'l-mesâhif*[408] adlı eserini ve müellifi belli olmayan *Mukaddimetü'l-mebânî*'yi kaynak olarak kullanmış olması kuvvetle muhtemeldir.[409] Zira Şehristânî bu bölümde Yemâme savaşlarından sonra Hz. Ebû Bekir'in emriyle Zeyd b. Sabit başkanlığında oluşturulan mushaf komisyonunun faaliyetleri ve Kur'ân'ın Hz. Ebû Bekr ve Hz. Osman devrinde cem ve istinsâh ediliş süreci ile ilgili tartışmalı bir çok rivâyet zikretmektedir. Her ne kadar Şehristânî burada kaynaklarına dair bir açıklamada bulunmuyorsa da söz konusu nakillerden, bu bilgileri *Kitâbü'l-mesâhif* ve *Mukaddimetü'l-mebânî*'den naklettiği anlaşılmaktadır.[410] Ayrıca Şehristânî mukaddimenin kıraatler hakkındaki dördüncü bölümünde de kıraat alanında şöhret bulup muteber kabul edilen on kıraat imamının isimlerini, hayatları, neseblerini, kıraat ilmini kimden aldığını ve kıraat rivâyetinin kimlere nisbet edildiği ile ilgili bilgileri naklederken de İbn Mücâhid (ö. 324/936)'in *Kitâbü's-Sebʿa fi'l-kırâʾât* adlı eseri kaynak olarak kullanmış olmalıdır. Ancak Şehristânî buna dair bir açıklamada bulunmamıştır.

---

405 *Tefsiru'l-Üdfüvî* adıyla da bilinen eser Taberî'nin tefsirinden sonra en geniş tefsirlerden biri kabul edilmekte ve bu sahanın en hacimli çalışması olarak görülmektedir. Kitabın tamamına yakın bir nüshası İstanbul kütüphanelerinde bulunmaktadır. Rivâyet ve dirâyet usullerinin bir arada kullanıldığı tefsir, ulûmü'l-Kur'ân'a dair ansiklopedik bir eser olup mushaf tertibine göre ele alınan âyetlerle ilgili Kur'an ilimleri bahisleri genişçe işlenir. Eserle ilgili bk. Mertoğlu, M. Suat, "Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser: Üdfüvî'nin el-İstiğnâ fî ulûmi'l-Kur'ân'ı ve Eserin Mukaddimesi ile Fâtiha Sûresi Tefsirinin İlmî Neşri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 25, İstanbul 2011, s. 51-112; a. mlf. "Üdfüvî Muhammed b. Alî", *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 282.

406 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 29.

407 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 29.

408 Altıkulaç, Tayyar, "Kitâbü'l-Mesâhif", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 110-11.

409 İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekir Abdullah es-Sicistânî, *Kitabu'l-Mesâhîf* (nşr. Arthur Jeffery), Brill Matbaası, Leiden 1937, s. 12, 13, 15, 18-19, 22, 107, 108, 113; Jeffery, Arthur, *Mukaddimetân fî Ulumi'l-Kur'ân -Mukaddimetu'l-Mebâni ve Mukaddimetu İbn Atıyye-*, Kahire 1954, s. 117-118, 151-152.

410 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 10.

Şehristânî'nin kaynakları konusunda dikkat çeken hususlardan biri de rey ile tefsire karşı olduğunu her fırsatta dile getiren Şehristânî'nin Kaffâl eş-Şâşî, Ebû Müslim el-İsfahânî ve er-Rummânî gibi Mu'tezilî müfessirleri kaynak olarak kullanmasıdır. Şehristânî'nin en önemli kaynağı olan Sa'lebî, tefsirleri 'bid'at ehli tarafından kaleme alınan tefsirler' ve 'doğru bir yaşantı ve sağlam bir görüşe sahip kişiler tarafından kaleme alınan tefsirler' şeklinde iki kısma ayırmış ve bu kategorik ayrım çerçevesinde Ebû Ali el-Cübbâî ve Belhî/Ka'bî ile birlikte Ebû Müslim el-İsfahânî ve Rummânî gibi Mu'tezilî müfessirlere ait tefsirleri de bid'at ehli tarafından kaleme alınan tefsirler grubuna dâhil etmiştir. Sa'lebî bu iki kesimden başka tefsire dair çok güzel eserler ortaya koymakla birlikte eserlerinde ehl-i bidatin görüşleri ile selef-i salihine ait görüşleri bir arada zikreden üçüncü bir grup daha olduğunu, Ebû Bekr el-Kaffâl'in de bu gruba dahil olan müfessirlerden biri –diğeri ise Ebû Hâmid el-Mukrî (ö. 333/944)'dir- olduğunu söyler. Sa'lebî aynı şekilde Kaffâl'in fukahanın ileri gelenlerinden ve seçkin âlimlerden olmasına rağmen tefsir sahasında yetkin olmadığını belirtmiş, Kaffâl'in tefsirini "Güzel bir tefsir olmakla birlikte bâtıl yorumları da içeren bir eser" olarak tavsif etmiştir. Sa'lebî "Doğrusu şu ki tefsir ameliyesi bu şahısların mesleği olmadığı gibi te'vîl ilmi de onların üstesinden geleceği bir iş değildir. Oysa her işin bir uzmanı olduğu gibi, her makamın/alanın da kendine has bir dili vardır." ifadeleriyle Kaffâl'in tefsir alanında yeterli birikime sahip olmadığını ifade etmiştir.[411] Sa'lebî muhtemelen bu düşünceleri sebebiyle tefsirinde Kaffâl'in izahlarına yer vermemiş, ancak Şehristânî, en önemli kaynağı olan Sa'lebî'nin çekincelerinin ve uyarılarının aksine Kaffâl'in tefsirini ve Sa'lebî'nin bid'at ehli olarak nitelediği Mu'tezilî müfessirler İsfahânî ve Rummânî'nin tefsirlerini de ilk elden kaynak olarak kullanmış, tefsirinde özellikle Kaffâl'in izahlarına sık sık yer vermiştir. Burada akla şöyle bir soru gelebilir. Nasıl olur da her fırsatta rey ile tefsire karşı olduğunu dile getiren ve Mu'tezile'yi sapıklıkla suçlayan Şehristânî, Kaffâl, İsfahânî ve Rummânî gibi Mu'tezilî müfessirleri kaynak olarak kullanır? Aslında bunda şaşılacak bir durum yoktur. Çünkü Şehristânî Kur'ân lafızlarını/kelimelerini, müphemlerin beyanı ve mücmellerin tafsîli gibi sadece lügat açısından tefsirinin bilinmesi mümkün olmayan, ancak haberî bir nasla ve hadis/eser işitmeyle mümkün olan kısımlar ve nasların

[411] es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân* I, 74.

zâhirinin dil yönünden tefsiri mümkün olan kısımlar olmak üzere iki kısma ayırır.[412] Buna göre ilk gruptakiler ancak nakille bilinirken ikinci gruptakiler ise lügavî çabalar sayesinde bilinebilir. Ve bu uğraş da rey ve kıyas ile yapılan tefsir cümlesinden sayılmaz. Şehristânî aynı şekilde müfessirleri de 'tefsire dair eser verenler/Ehl-i tefâsîr' ve 'meânîye dair eser tasnif edenler/Ehl-i meânî' şeklinde iki kısma ayırmış, Kur'ân'ın lafız ve ibarelerinin mana keyfiyetlerine ağırlık veren Kaffâl, Ebû Müslim el-İsfahânî, Ferrâ, Zeccâc, Kisâî, Ahfeş ve Kutrub gibi müfessirleri Kur'ân'ın tamamının tefsirini yapmış olsalar dahi 'Ehl-i tefsir'den değil, 'Ehl-i meânî'den addedilmesi gerektiğini söylemiştir.[413] İşte Şehristânî, Kaffâl, İsfahânî ve Rummânî gibi Mu'tezilî müfessirleri nakle dayanan tefsir rivâyetlerini aktardığı 'tefsir' başlığı altında değil, lügavî çabalar sayesinde tefsiri/anlaşılması mümkün olan kısımlar yani 'meânî' başlığı altında ele almış, dolayısıyla bu isimlerden lügavî konularda faydalanmakta bir beis görmemiştir. Nitekim Şehristânî tefsirinde bu isimlerden sadece lügavî konularda yararlanmış, onlardan nakilde bulunurken itizalî düşüncelerini ayıklamış ve cevap verme sadedinde dahi olsa onların Mu'tezilî yönünü yansıtacak hiçbir görüşe yer vermemiştir.[414]

db. Diğer Kaynakları

Bu bölümde Şehristânî'nin tefsir kaynakları dışında kalan kaynaklarına ayrıntıya girmeden 'Diğer Kaynakları' başlığı altında yer verilecektir. Zîrâ yukarıda 'Tefsir Kaynakları' başlığı altında da ifade edildiği üzere Şehristânî mezkur başlıklarla ilgili konuları büyük oranda ikinci el kaynak olarak kullandığı tefsirlerden nakletmektedir. Diğer bir ifadeyle bu kaynaklar Şehristânî'nin kaynakları değil, kaynaklarının kaynaklarıdır. Dolayısıyla tefsir kaynakları dışındaki kaynaklarını ayrı başlık altında ele almayacağız. Bununla birlikte Şehristânî'nin nadiren zikrettiği bazı kaynaklarını kısaca zikretmekle yetineceğiz. Örneğin Şehristânî tefsirinin iki yerinde hem İmâm Buhârî (ö. 256/870)'nin adını hem de *el-Câmiu's-sahîh* isimli eserini zikredek atıfta bulunurken[415] bir yerde 'Müslim b. el-Haccâc Sahîh'inde îrâd etti' diyerek İmam Müslim (ö.

412 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 63-64.

413 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 44-45.

414 Her ne kadar günümüzde Kaffâl, İsfahânî ve Rummânî Mu'tezilî müfessirler kategorisi altında değerlendiriliyorsa da Şehristânî'nin onları Mu'tezilî müfessir kategorisinde değerlendirmeyip 'Ehl-i meânî'den addedmesi nedeniyle biz de bu isimler için ayrıca 'Mu'tezilî Tefsir Kaynakları' gibi bir başlık açmayı gerekli görmedik.

415 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 10, 69.

261/875)'in *el-Câmiu's-sahîh* adlı eserine,[416] bir yerde de İmam Mâlik (ö. 179/795)'in *el-Muvatta'*ına atıfta bulunur.[417]

[416] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 72.

[417] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 805.

İKİNCİ BÖLÜM

MEFÂTÎHU'L-ESRÂR'DA ZÂHİRÎ BOYUT:

RİVÂYET, DİRÂYET VE KUR'ÂN İLİMLERİ

I. RİVÂYET METODU

'Rivâyet tefsiri', Kur'ân-ı Kerîm, Resûlullah'ın sünneti, sahâbe ve tâbiûn sözlerine dayanan ve bu kaynaklarla yapılan tefsir olarak tarif edilmiştir.[1] 'Naklî tefsir' veya 'me'sur tefsîr' de denilen bu tefsir yöntemi daha ziyâde hadîs, siyer, megâzi ve tarih târih kitaplarında yer alan bilgilere dayanılarak yapılır. Rivâyet tefsiri, âyetlerin nüzûl sebeplerini, mânâlarını, kıraat vecihlerini ve nâsih ve mensûhunu tespit etme hususunda yardımcı olur ve geçmiş ümmetler ve onlarla ilgili âyetler hakkında da bilgi verir. Tefsir için kaynak olarak sadece Kur'ân-ı Kerîm'i, Resûl-i Ekrem'in sünnetini, sahâbeyi ve sahâbeden faydalanan nesli esas alan bu yaklaşıma göre müfessir mezkûr yollarla gelen bilgiyle yetinir ve Kur'ân'ı bu kaynaklara dayanarak yorumlar. Şüphesiz Kur'ân'ın en iyi müfessiri Kur'ân'ın kendisi ve Allah resulüdür. Sahâbe ise vahiy döneminde yaşadığı, âyetlerin ne zaman kimler hakkında nâzil olduğunu gözlemlediği, Hz. Peygamber'in Kur'ân tefsirini işittiği ve Kur'ân'ın getirdiği hükümlerin uygulamasını müşâhede ettiği için tefsirde önemli bir kaynaktır. Tâbiîn ise sahâbenin nakletmediği pek çok uygulamayı onlardan görerek kendinden sonraki nesillere taşımıştır. Her ne kadar tâbiîn tefsirinin rivâyet tefsiri kategorisinde değerlendilirip değerlendirilemeyeceği ve bağlayıcılığı hususunda ihtilaf olduğu ifade edilmişse de genel kabul rivâyet tefsiri kategorisinde değerlendirilmesi ve bağlayıcı olduğu yönündedir. Burada önemli sorunlardan biri de anılan bu dört kaynağın Kur'ân-ı Kerîm'in tefsiri için yeterli olup olmadığıdır. Rivâyet tefsirini ideal yöntem kabul edenlere göre bunun ötesine geçmek doğru değildir.[2] Bu sebeple rivâyet tefsiri, müfessirlerin müstağni kalamayacağı bir tefsir yöntemi olarak kabul edilmiş ve Şehristânî de tefsirinde bu metodu sıklıkla kullanmıştır. Onun tefsirinde uyguladığı rivâyet yöntemini şu başlıklar altında ele almak mümkündür:

A. KURÂN'IN KURÂN'LA TEFSÎRİ

"Kur'ân'ın müfred lafızları ve terkiplerinin Kur'ân bütünlüğü içerisinde ilgili diğer Kur'ân pasajlarının da yardımıyla açıklanması ve buna ilaveten Kur'ân'da yer

---

1 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 107; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 118; Turgut, Ali, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, s. 236; Birışık, Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 285; Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, s. 244.

2 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 107-114; Birışık, "Tefsir", *DİA*, XL, 285.

alan konuların, muhataplarının zihnine yerleştirmeye çalıştığı kavram ve mesajların Kur'ânî bir bütünlük içerisinde bir araya getirilmek suretiyle ele alınması ve incelenmesi" şeklinde tarif edilen[3] Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, bir çok âlim tarafından âyetleri anlamada tefsir metotlarının en sağlamı, en iyisi/en güzeli (ahsenu turuki't-tefsîr) olarak ifade edilmiştir.[4] Dolayısıyla Kur'ân'ı tefsir ederken ilk müracaat edilecek kaynak yine bizâtihi Kur'ân'ın kendisi olacaktır. Kur'ân'ı tetkik eden bir kimse onda aynı konuda çok küçük değişikliklerle bazı tekrarların bulunduğunu görür. Zira Kur'ân-ı Kerîm incelendiğinde ve ondaki âyetler birbirleriyle karşılaştırıldığında onun bir yerinde mücmel olarak zikredilen bir ifadenin başka bir yerde tebyîn edildiği, bir yerde müşkil olarak zikredilen bir hususun farklı bir yerde tavzîh edildiği, bir yerde mutlak olarak gelen bir âyetin başka bir âyetle takyîd edildiği; bir yerinde umûm bildiren bir âyetin, diğer bir yerde tahsîs edildiği, bir yerde muhtasar olarak anlatılan bir hususun başka bir yerde genişçe açıklandığı, bazı kıssaların bir yerde kısa ve özlü olarak anlatılmasına mukabil, diğer bir sûrede geniş bir şekilde anlatıldığı görülür. Bu sebeple İslâm âlimleri müphem, mücmel, müşkil ve mutlak olan âyetlerin izahı hususunda en iyi ve en sağlam yolun yine Kur'ân olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Çünkü Kur'ân âyetleri birbirini tasdîk ve te'yîd edici mahiyettedir. Bu sebepten dolayı Kur'ân'ı doğru bir şekilde anlayabilmek için başvurulacak ilk kaynak, yine anlaşılması gaye edinilen bu yüce kitâbın kendisi olacaktır. Dolayısıyla Kur'ân'dan bir mesele ele alınacağı zaman öncelikle Kur'ân'a başvurulmalı ve o mesele ile ilgili bütün âyetler bir araya getirilerek bütünlük içerisinde meselenin halli yoluna gidilmelidir. Şâyet meselelerin bu şekilde halli mümkün oluyorsa artık bu durumda başka bir kaynağa başvurmaya lüzum kalmaz.[5]

Bu sebeple ilk dönemlerden itibaren müfessirler Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine çok önem vermişler, Kur'ân'da bir yerde mübhem veya mücmel olarak zikredilen bir âyet, ya aynı âyetin içinde, ya arkasından gelen âyetteki bir lafızla, ya da başka bir suredeki diğer bir âyetle tebyîn ve tafsîl edilmek suretiyle manasındaki kapalılık giderilmeye çalışılmıştır. Şehristânî de müfessirler tarafından en sağlam ve en makbul tefsir metodu olarak kabul gören bu metodu tefsirinin birçok yerinde kullanmış, bir âyette karşılaştığı

---

3 Albayrak, Halis, Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri, Şule Yay., İstanbul 2015, s. 47.

4 Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır 1972, II, 175.

5 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 175; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Beyrut trs., I, 28-29; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 40.

mübhem, mücmel ve müşkil bir durumu yine başka bir âyete müracaat etmek suretiyle gidermeye çalışmıştır.

1. Âyetin Anlamını Desteklemede Kur'ân'la Tefsir

Şehristânî kimi zaman anlamı çok açık olmayan bir âyetin anlamını netleştirmek ve âyetin anlamına bir zenginlik katmak amacıyla açıklayıcı mahiyette başka bir âyete yer verir. Örneğin Şehristânî Bakara sûresi 228. âyetteki وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ "Ancak erkekler kadınlara göre bir derece daha fazla hak sahibidirler." kısmını tefsir ederken İbz Zeyd'den nakille âyette geçen دَرَجَةٌ ifadesinin üstünlük/fazl anlamına geldiğini ve erkeklerin kadınlara göre bir derece daha fazla hak sahibi olmalarını اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ وَبِمَا اَنْفَقُوا مِنْ اَمْوَالِهِمْ (Nisâ 4/34) âyetini delil getirerek Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine yer verir.[6]

Şehristânî وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا (Bakara 2/143) âyetinin tefsirinde de bu tavrını sürdürür. O, فَكَيْفَ اِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلى هٰؤُلَاءِ شَهِيدًا "Her ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onların üzerine bir şahit yaptığımız zaman, bakalım onların hâli nice olacak!" (Nisâ 4/41) âyetini delil getirerek söz konusu âyetle aynı içeriğe sahip başka bir âyetle görüşünü destekleme yolunu tutar.[7]

2. Kelimenin Anlamını Açıklamada Kur'ân'la Tefsir

Şehristânî bazen de âyette geçen bir kelimenin anlamı için başka bir âyete müracaat eder. Örneğin وَاَقِيمُوا الصَّلوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِاَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (Bakara 2/110) âyetinde söz konusu edilen الزَّكٰوةَ kelimesinin burada itaat ve ihlâs manasına geldiğini, İbn Abbâs'ın da delil olarak getirmiş olduğu قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى (A'la 87/14) ve وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكّٰى مِنْكُمْ مِنْ اَحَدٍ اَبَدًا (Nur 24/21) âyetleriyle açıklar.[8]

Şehristânî اَلَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ "Onlar ki, söz verip andlaştıktan sonra

---

6 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 892.

7 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 648.

8 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 516.

Allah'a verdikleri sözü bozarlar." (Bakara 2/27) âyetindeki 'ahd/عَهْد' kelimesini açıklarken de âyetten delil getirir. Söz konusu ifadenin lugatte 'vasiyyet', 'kefil olmak', 'emr/iş', 'yemin', 'var olma', 'vakit' gibi çeşitli manalara geldiğini ancak kelimenin asıl anlamının ise 'güvenilir söz' olduğunu belirttikten sonra, âyette mücmel olarak ifade edilen 'ahd/عَهْد' sözcüğünün 'gelecekte yapılması planlanan bir iş için akit yapmak' anlamına geldiğini وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُم "Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size verdiğim sözü yerine getireyim." (Bakara 2/40) âyetini delil getirerek tebyîn eder.[9] Şehristânî ayrıca الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ "Onlar ki gaybe iman ederler" (Bakara 2/3) âyetindeki 'iman' kelimesinin 'tasdîk' anlamına geldiğine dair de وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ "Ey babamız! … Her ne kadar doğru söylüyorsak da sen bize inanmazsın/yani tasdîk etmezsin dediler." (Yusuf 12/17) âyetini delil getirerek âyette geçen bir kelimenin anlamı için başka bir âyetle açıklama yoluna gider.[10]

3. Mücmelin Tafsîlinde Kur'ân'la Tefsir

Kur'ân'daki lafızlar, manaya delaletinin açıklığı ve kapalılığı açısından mücmel ve mübeyyen olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sözlükte "müphem, kapalı, tafsilâtlı olarak açıklanmamış söz" gibi anlamlara gelen 'mücmel' kelimesi, sözün sahibi tarafından bir açıklama yapılmadıkça kendisinden neyin kastedildiği anlaşılamayan lafız olarak tarif edilmiştir. Mübeyyen ise manası açık olan ve sevkedildiği manaya açıkça delalet eden lafızdır.[11] Kur'ân'da da sevkedildiği manaya açıkça delaleti bulunmayan ve sözün sahibi Allah Teâlâ'nın neyi kasdettiği açık bir şekilde anlaşılamayan böyle mücmel âyetler bulunmaktadır.[12] Şehristânî de böyle mücmel âyetlerin tefsirinde Kur'ân-ı Kerîm'e müracaat ederek bir âyette mücmel olarak gelen bir ifadeyi başka bir âyetten delil getirmek suretiyle beyân etmeye çalışır.

Örneğin Şehristânî Bakara 40. يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ "Ey İsrailoğulları!

---

9 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 231-32.

10 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 134.

11 İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî, "şhd", *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut t.y., XI, 128; et-Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî, *Mevsûâtu keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahrûc, çeviriler: Corc Zînâtî, Abdullah el-Hâlidî), Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, II, 1474.

12 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 693.

Size verdiğim nimeti hatırlayın."[13] âyetinin tefsirinde de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine yer verir. Şehristânî âyette mübhem olarak ifade edilen İsrailoğullarına verilen 'nimet'in ne olduğunu وَاِذْ قَالَ مُوسٰى لِقَوْمِهٖ يٰقَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ جَعَلَ فِيْكُمْ اَنْۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُمْ مُّلُوْكًا وَّاٰتٰىكُمْ مَّا لَمْ يُؤْتِ اَحَدًا مِّنَ الْعٰلَمِيْنَ (Mâide 5/20) âyetini delil getirerek tebyîn etme yoluna gitmiş, söz konusu âyette zikredilen nimetin 'nübüvvet, hükümdarlık ve bu ikisi vasıtasıyla diğer toplumlara üstün gelme' nimeti olduğunu ifade ederek âyeti başka bir âyetle tefsir etmiştir.[14] Şehristânî ayrıca âyette ifade edilen söz konusu nimetin, peygamberler ve kitaplar gönderme, onları köle ve esir olmaktan ve öldürülmekten kurtarma, düşmanlarına karşı zafer bahşetme gibi İsrailoğullarına in'âm edilen bütün nimetleri kapsayan âmm ve mücmel bir ifade olduğunu, söz konusu nimetlerin Bakara 2/249. ve bundan sonra gelen âyetlerde tafsîl edildiğini söyler.[15] Ayrıca âyetin devamındaki وَاَوْفُوْا بِعَهْدِيْٓ اُوْفِ بِعَهْدِكُمْ âyetinde geçen 'ahd' sözcüklerinden kastın ne olduğu tam olarak açıklanmadığı için mücmel olduğu ifade edilmiştir. Şehristânî âyette geçen ilk ahdin Mâide sûresi 12. âyetin ilk kısmında geçen ifadeler olduğunu, 'ben de size verdiğim sözü yerine getireyim' ifadesindeki ikinci 'ahd'den kastın ise âyetin devamında gelen ve şarta cevap olan "Elbette sizin kötülüklerinizi örterim ve andolsun sizi, içinden ırmaklar akan cennetlere koyarım." (Mâide 5/12) meâlindeki cümle olduğunu söyler. Bu ikinci 'ahd'in وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ "…rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır." âyetinin tefsir ettiği de söylenmiştir. Böylece Şehristânî âyette mücmel olduğu ifade edilen söz konusu ifadeleri farklı âyetlerden delil getirmek suretiyle beyân etmiştir.[16] Şehristânî ayrıca boşamanın iki kere olduğunu mücmel bir şekilde ifade eden Bakara sûresi 229. âyetinin, hemen akabinde gelen 230. âyetiyle tebyîn edildiğini belirtir.[17]

4. Mübhemin Tebyîninde Kur'ân'la Tefsir

Sözlükte 'manası kapalı bırakılan, mahiyeti bildirilmeyen şey' anlamlarına gelen 'mübhem' kelimesi, tefsir ıstılâhında ise Kur'ân'ı Kerîm'de isimleri özel olarak

---

13 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 310-11.

14 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 308.

15 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 310-11.

16 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 312.

17 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 894.

anılmayıp bunun yerine ism-i mevsûller, zamirler, zaman ve mekân isimleri, lakap ve künye gibi anlamı kapalı söz ve ifadelerle anlatılan hususlara denir. Muhtevası kapalı olan ve mahiyeti nakil olmaksızın bilinmeyen bu tür ifadelerin açıklanmasını amaçlayan ilim dalına da 'mübhemâtü'l-Kur'ân' denilmiştir.[18] İslam âlimleri anlam açısından bir kapalılık bulunan âyetlerin bilinmesinin nakle müstenîd olduğunu belirtmişlerdir.[19] Bu sebeple mübhem âyetlerin beyânı ya -Kur'ân bütünlüğünü de dikkate alarak- başka bir yerde açıklanan bir âyetle olur veya Hz. Peygamber'den gelen bir haberle olur. Aşağıdaki örneklerde de görüleceği üzere Şehristânî de Kur'ân'daki mübhemleri açıklarken yine Kur'ân'ın kendisine müracaat etmiştir.

Örneğin Fâtiha sûresi 7. صِرَاطَ الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ "…kendilerine nimet verdiklerinin yoluna." âyetinde geçen ve الَّذِينَ ism-i mevsûlüyle sıfatlanan 'kendisine nimet verilenler'in kim oldukları mübhem bırakılmıştır. Söz konusu ifadeden kastın enbiyâ ve evliyâ olduğunu ifade eden Şehristânî, bunların Nisa 4/69. âyeti kerîmesinde zikredildiğini söyleyerek önceki âyette mübhem olarak gelen ifadeyi başka bir âyeti delil getirerek tebyîn eder.[20]

Şehristânî Bakara 2/37. فَتَلَقَّى اٰدَمُ مِنْ رَبِّهٖ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ âyetindeki 'كَلِمَاتٍ/kelimeler'in neler olduğu hususunda mübhem bırakılan hususu da başka bir âyetle açıklama yoluna gitmiştir. Şehristânî, müfessirlerin çoğunun da kabul ettiği üzere âyette mübhem bırakılan bu 'kelimeler'in A'râf sûresi 23. âyetinde zikredilen sözler olduğunu söyleyerek âyetteki mübhem ifadeyi tebyîn etmiştir.[21] Şehristânî ayrıca Bakara 2/88. وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَا يُؤْمِنُونَ "(Yahudiler) 'Kalplerimiz perdelidir' dediler. Hayır, Allah inkarlarından dolayı onları lanetlemiştir. Onların pek azı inanırlar." âyetinde mübhem olan 'kalplerin perdeli oluşunu' Fussilet 41/5. âyetiyle tebyîn etmeye çalışmıştır.[22]

---

18 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara 1997, s. 186; Hüseyin Yaşar, *Kur'ân'da Müphem Ayetler*, Beyan Yay., İstanbul t.y., s. 96, 98; Birışık-Muhammed, Abdülhamit-Hüseyin Abdülhadî, "Mübhemâtü'l-Kur'ân", *DİA*, XXXI, 437.

19 es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1091.

20 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 103.

21 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 297.

22 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 454.

5. Mutlakın Takyîdinde Kur'ân'la Tefsir

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri başlığı altında ele alınması gereken konulardan biri de âyetlerin mutlak ve mukayyetliğidir. 'Mutlak', 'muayyen olmayan bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olduğuna dair bir delil bulunmayan lafız', 'mukayyet' ise 'muayyen olmayan bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla takyîd edilmiş olan lafız" şeklinde tanımlanmıştır.[23] Bilindiği üzere Kur'ân'da -özellikle ahkâm âyetleri ile ilgili- bu türden örnekler mevcuttur. Kur'ân'da bir âyette mutlak olarak zikredilen bir lafız, başka bir âyette şart, vasıf, zaman ve mekân gibi kayıtlarla takyîd edilmiş/mukayyet olarak gelebilmekte, böylelikle mukayyet bir lafızla gelen âyet mutlak olarak zikredilen bir âyeti takyîd, dolayısıyla tefsir edebilmektedir. Usûl âlimlerince mukayyet bir lafızla gelen âyetin mutlak olarak zikredilen bir âyeti tefsir edebilmesi için mutlak olarak gelen lafızla mukayyet olarak gelen lafız arasında hüküm ve hükmün sebebinin bir olması gerektiği ifade edilmiş, aksi takdirde mukayyet lafzın mutlak lafzı takyîd edemeyeceği öne sürülmüştür.[24] Ş

ehristânî de Kur'ân'da mutlak olarak zikredilen bazı âyetlerin hükümlerini başka âyetlerle takyîd ederek Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir yoluna gitmiştir. Örneğin اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا اُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ (Bakara 2/173) âyetinde 'kan' mutlak olarak zikredilmiş, ancak Allah Teâlâ o mutlaklığı قُلْ لَا اَجِدُ فِي مَا اُوحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ اِلَّا اَنْ يَكُونَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَسْفُوحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَاِنَّهُ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ (En'âm 6/145) âyetinde 'دَمًا مَسْفُوحًا/akıtılmış kan' olduğu şeklindeki özelliğine vurgu yaparak hükmü kanın akıtılmış olmasıyla takyîd etmiş ve böylece mutlak hüküm mukayyed üzerine hamlolunmuştur. Zira her iki âyetteki hüküm de sebep de birdir. Hüküm, kanın yenilip içilmesinin haram oluşu, sebebi ise sağlığa zararlı olmasıdır. Böylelikle Şehristânî Bakara Sûresi 173. âyette mutlak olarak zikredilen kanı, En'âm sûresinin 145. âyetindeki 'akıtılmış' olma kaydı ile takyîd ederek izah etmiştir. Şehristânî ayrıca her âmmın bir hâssı ve her mutlakın bir mukayyedi olduğunu, bütün bunları ancak ahkâm ve mübhem konularına vâkıf olanların bilebileceğini ifade etmiştir.[25]

---

23 Koca, Ferhat, "Mutlak", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 402.

24 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 270; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 736-739.

25 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 723-24.

B. KUR'ÂN'IN HADİS VE SÜNNETLE TEFSÎRİ

Rivâyet tefsirinin Kur'ân'dan sonra başvurulacak en önemli kaynağı hiç şüphesiz kendisine kitap gelen, Kur'ân'ı en iyi bilen ve bize en iyi öğretecek olan Hz. Peygamber'in hadisleri ve sünnetidir. Kur'ân onu Tebliğ ve tebyin, peygamberliğin en mühim esaslarından biridir. "Ey Habibim! Sana bu Kur'ân'ı indirdik ki insanlara vahyedileni açıklayasın." (en-Nahl 16/44) ve "Ey Resulüm! Biz, sana bu kitabı sırf hakkında ihtilafa düştükleri şeyi insanlara açıklaman için ve iman edecek topluma bir hidâyet ve bir rahmet olsun diye indirdik." (en-Nahl 16/64) âyetlerinden de açıkça anlaşılacağı üzere Kur'ân'ı tebliğ ve tebyîn etme vazifesi vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber'e verilmiş, dolayısıyla da Kur'ân'ı ilk önce ve en güzel şekilde tefsir eden Hz. Peygamber olmuştur. Hz. Peygamber'in tefsiri bir takım vesilelerle gerçekleştiriyordu. Hz. Peygamber çoğunlukla bir âyetin nüzulünü müteakip kıraat esnasında veya hutbe irad ederken âyetleri kendiliğinden tefsir ederdi. Veya Hz. Peygamber'in herhangi bir âyet hakkında soru sormak suretiyle muhatapların dikkatlerini çekerek âyetleri açıklaması şeklinde ortaya çıkardı. Bunlar, bazen âyette geçen bir kelimeyle ilgili veya bir âyetin açıklanmasına vesile teşkil edebilecek sorular olurdu. Hz. Peygamber bazen de bir hükmü belirttikten sonra yahut bir nasihatin ardından veya ashâb için lüzumlu olan bir hususu beyan ederken sözünü delillendirmek maksadıyla mana bakımından ilgili gördüğü bir âyeti okur ve onu açıklardı ki bu tefsir tarzı Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı açıklamada en fazla kullandığı yöntemlerden bir olarak görülür. Kimi zaman da sahâbiler bir meseleyi öğrenme konusunda Resûlullah'a sorular yöneltiyorlardı. Allah Resulü işte bu durumlarda onların anlayışlarını da dikkate alarak âyetlerle ilgili bazı açıklamalarda bulunuyordu. O'nun Kur'ân-ı Kerîmi beyânı yalnız kavliyle değil, fiilleri ve ikrârıyla da olurdu. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tefsir şekli genellikle Kur'ân'ın mücmel âyetlerini tebyîn, müşkîl âyetlerini tavzîh, umûmî hükümlerini tahsîs, mutlak olanını takyîd, nâsih ve mensûhunu beyan, müphem olanlarını tafsîl ve garip kelimelerini beyân etme şeklinde olurdu. Böylelikle Hz. Peygamber'in âyetleri tefsiri, Kur'ân'ın anlaşılması konusunda müfessirler için önemli bir kaynak olmuştur.[26]

Şehristânî de pek çok müfessir gibi tefsirinde hadis ve sünnetle tefsir metoduna

---

[26] Hz. Peygamber'in tefsir örnekleri için bk. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 57-58; Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri*, Akademi Yayınları, İzmir 2007, I, 143-225.

gereken ehemmiyeti göstermiş, kendinden önceki müfessirler tarafından Kur'ân'ın bazı kelime ve âyetlerinin manalarını açıklamada kullandıkları hadislerden gereği kadar istifade etmiş; özellikle ahkâm ile ilgili olarak da âyetlerdeki umûmî hükümleri tahsîs ve mutlak olanı takyîd gayesiyle hadislerden oldukça yaralanmıştır. Ancak Şehristânî'nin tefsirinde kullandığı hadisler konusunda seçici davrandığını söylemek zordur. Zira âyetlerin tefsirine dair zikrettiği hadisleri genellikle birinci elden sahih hadis kaynaklarından değil, büyük oranda kendinden önce yazılan tefsirlerden ve özellikle de ikinci el kaynak olarak kullandığı Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*, Taberî'nin *Câmiu'l-beyân* ve Vâhidî'nin *et-Tefsîrü'l-basît*'inden nakletmiştir. Şehristânî hadisleri mezkur eserlerden naklederken bazen kısmi tasarruflarda bulunmuş, bazen sadece hadislerin konuyla ilgili kısımlarını nakletmiş, çoğu zaman da hadislerin naklinde senetleri hazfederek ya hadisin ilk râvîsi olan sahabiyi zikretmiş veya rivâyeti doğrudan Hz. Peygamber'den nakletmiştir. Şehristânî'nin âyetleri açıklarken Hz. Peygamber'in hadislerine dayanarak yaptığı izahlara bakıldığında kimi zaman ele aldığı bir âyet hakkında tefsir sadedinde Hz. Peygamber'in doğrudan âyet hakkında yapmış olduğu bir hadisi varsa bunu nakletmek veya ele aldığı âyetle doğrudan alakalı olmayan ancak âyetteki konuyu açıklığa kavuşturmak üzere Hz. Peygamber'in bir hadisini veya fiilî bir sünnetini zikretmesi şeklinde olmuştur. Şehristânî'nin Kur'ân'ı hadis ve sünnetle tefsirine dair uygulamalarını şu başlıklar altında ele almak mümkündür:

1. Âyetin Umûmî Anlamını Açıklamada Hadislerden Faydalanması

Şehristânî kimi zaman âyetlerin umûmî anlamını destekleme sadedinde Hz. Peygamber'in hadislerinden faydalanır. Örneğin Bakara Sûresi'nin 143. "Böylece sizi bütün insanlara şâhit ve örnek olasınız, Peygamber de size şâhit ve örnek olsun diye vasat bir ümmet kıldık." âyetinde ifade edilen ümmet-i Muhammed'in mahşerde Peygamberlere nasıl şâhitlik edeceklerine dair açıklama sadedinde Hz. Peygamber'in إني وأمتي لعلى كوم يوم القيامة، مشرفين عن الأمم. ما أحد من الأمم إلا ود أنه من هذه الأمة، وما من نبي كذبه قومه إلا نحن شهداءه يوم القيامة أنه قد بلغ رسالات ربه ونصح لهم "Ben ve ümmetim mahşer gününde bütün mahlûkatın görebileceği yüksek bir tepenin üzerinde halkı gözetliyor olacağız. Oradaki herkes bizden biri olabilmeyi temenni edecektir. O gün hangi kavim peygamberini yalanlarsa biz o peygamberin Rabbinin risâletini ümmetine hakkıyla ulaştırdığına ve onlara

nasihatta bulunduğuna dair şahitlikte bulunacağız.” hadisine yer verir.[27] Şehristânî yolculuk durumunda oruç tutmanın zor olacağı gerekçesiyle “Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez.” (Bakara 2/185) âyetini de Hz. Peygamber’in ifadeleriyle desteklemek için لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ “Seferde oruç iyilik/birr değildir” (Buhari, Savm: 36, Müslim, Sıyâm: 92) hadisini nakleder.[28]

Şehristânî Bakara sûresi 228. âyetteki “Erkeklerin hanımları üzerinde hakları olduğu gibi, hanımların da kocaları üzerinde meşrû hakları vardır. Ancak erkekler kadınlara göre bir derece daha fazla hak sahibidirler.” kısmını tefsir ederken âyeti açıklayıcı mahiyette kadınların erkekler üzerindeki haklarını ve kadınlara karşı iyi davranılması gerektiğini ifade eden şu hadislere yer verir: يُروى أن امرأة معاذ قالت: يا رسول الله ما حق الزوجة على زوجها؟ قال: أن لا يضرب وجهها، وأن لا يقبحها، وأن يطعمها مما يأكل، ويلبسها مما يلبس ولا يهجرها “Rivâyet edildiğine göre Muâz’ın eşi Allah Resûlü’ne dedi ki: ‘Ey Allah’ın Resûlü! Kadınların kocaları üzerindeki hakları nelerdir?’ Allah Resûlü buyurdu ki: ‘Yüzüne vurmaması, ona hakaret etmemesi, yediğinden ona da yedirmesi, giydiğinden ona da giydirmesi ve onu terketmemesi’ buyurdu.” ve قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): استوصوا بالنساء خيراً فإنّهن عندكم عوان لايملكنّ لأنفسهن شيئاً إنما اتخذتموهنّ بأمانة الله واستحللتم فروجهنّ بكلمة الله “Ey insanlar! Kadınların haklarını gözetmenizi ve bu hususta Allah’tan korkmanızı tavsiye ederim. Çünkü onlar sizin yanınızda esirler gibidir. Onların hiç bir şeyine malik değilsiniz. Siz, kadınları Allah emaneti olarak aldınız ve onların namuslarını kendinize Allah’ın emriyle helal kıldınız.”[29]

Şehristânî Bakara 110 وَمَا تُقَدِّمُوا لِاَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللّٰهِ “Kendiniz için önceden her ne iyilik yaparsanız, Allah katında onu bulursunuz.” âyetinin tefsirinde de âyeti destekleyici mahiyette تجدوا التمرة واللقمة مثل أحد “(Önceden tasadduk etmiş olduğun) bir hurma tanesini ya da bir lokma ekmeği (kıyamet günü) Uhud Dağı kadar büyük bulursun.” ve و في الحديث: إذا مات إبن آدم قال الناس ما خلف؟ وقال الملائكة ما قدم؟ “Âdemoğlu öldüğü vakit insanlar: ‘Geride (mal-mülk olarak) ne bıraktı?’ der. Melekler ise: ‘Amel olarak

---

27 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 648.

28 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 760.

29 Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, II, 172.

önden ne takdim etti, neler gönderdi.’ der.” hadislerine yer verir.[30]

Şehristânî ayrıca sadakalarını fakirlere gizleyerek vermenin fazilet bakımından daha hayırlı ve sevabının daha çok olduğunu ifade eden Bakara sûresi 271. âyetinde de ifade edilen manayı desteklemek amacıyla Hz. Peygamber’den rivâyet edilen şu hadise yer verir: صدقة السر تطفي غضب الرب وتطفي الخطيئة كما يطفيء الماء النار، وتدفع سبعين باباً من البلاء “Gizli verilen sadaka Allahın gazabını söndürür. Suyun ateşi söndürdüğü gibi gizli sadaka da günahları yok eder ve yetmiş çeşit belayı defeder.”[31]

2. Kelimenin Anlamını Açıklamada Hadisleri Şâhid Olarak Kullanması

Şehristânî kimi zaman âyetlerde geçen kelimelerin anlamlarını izah ederken Hz. Peygamber’in hadislerini lügat şahidi olarak kullanır. Örneğin Şehristânî Bakara 3. âyetteki الصَّلوةَ kelimesinin çeşitli manalara geldiğini, bunlardan birinin de ‘duâ’ olduğunu ifade etttikten sonra bu manaya geldiğine dair Hz. Peygamber’in إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ فَلْيُجِبْ، وَإِنْ كَانَ مُفْطِرًا فَلْيَطْعَمْ وَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ “Biriniz düğün yemeğine dâvet edildiği zaman mutlaka gitsin! Şâyet oruçlu değilse yesin, oruçluysa da yemek sâhibine dua etsin.” (Buhârî, Nikâh 71, Müslim, Nikâh 106) hadisini şâhit olarak getirir ve hadisteki فَلْيُصَلِّ ifadesinin yani onun hayrı ve bereketi için ‘duâ etsin’ anlamına geldiği gibi الصَّلوةَ kelimesinin bir manasının da ‘duâ’ olduğunu ifade eder.[32] Yine Bakara sûresi 37. âyetindeki التلقي kelimesinin lugatte ‘almak-kabul etmek’ anlamının yanında ‘karşılama/istikbâl’ manasına da geldiğine dair Hz. Peygamber’in şehre mal getiren kafilenin yolda karşılanarak mallarının değerinin altında satın alınmasını yasakladığı لا تَلَقَّوُا الرُّكْبَانَ “Satılmak için biniciler tarafından getirilen malı yolda karşılamayın.” (Buhârî, Büyû’, 72, İcâre, 11, 19) hadisini şâhid olarak getirir.[33]

Şehristânî Bakara sûresi 185. âyetinde geçen ‘رمضان/ramazan’ kelimesinin anlamına ilişkin olarak çeşitli manalar zikrederken de hadislerden faydalanır. O

---

30 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 516.

31 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 1016.

32 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 139.

33 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 238.

Ramazan kelimesinin anlamlarından birinin de ‘yakmak, yakıcı olmak’ manasına geldiğine dair Hz. Peygamberden nakledilen Ramazan ayının ise niçin Ramazan diye isimlendirildiğini ifade eden ve إرماض mastarının الإحراق/yakma manasına geldiğini belirten bir hadisi delil olarak getirir. وروي مرفوعًا أن النبي قال ذات يوم لأصحابه: "أتدرون لم سمي شعبان؟ قالوا: لله ورسوله أعلم. قال: لأنه يتشعب فيه خير كثير لرمضان، أتدرون لم سُمي رمضان؟ قالوا: لله ورسوله أعلم. قال: لأنه يرمض الذنوب.

“Hz. Peygamber’den merfû’ olarak rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber bir gün ashâbına: ‘Şa’bân ayı niçin Şa’bân olarak isimlendirildi, biliyor musunuz? dedi. Ashâb: ‘Allah ve Rasûlü en iyisini bilir.’ dediler. Hz. Peygamber: ‘Çünkü o ayda Ramazan ayı için çokça hayır biriktirilir’ buyurdu. Peki ‘Ramazan ayı niçin Ramazan diye isimlendirildi, biliyor musunuz? deyince ashâp yine ‘Allah ve Rasûlü en iyisini bilir.’ dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber ‘Çünkü o günahları yakar’ buyurdu.”[34]

Şehristânî “ O fâsıklar ki, Allah’a kesin söz verdikten sonra sözlerinden dönerler, Allah’ın korunup gözetilmesini emrettiği bağları koparırlar ve yeryüzünde bozgunculuk yaparlar.” âyetindeki اَنْ يُوصَلَ ifadesi ile ilgili olarak kesilmemesi ve korunup gözetilmesi emredilen bağların ne olduğuna dair yaptığı açıklamada söz konusu bağların ‘akrabalık bağları/sıla-i rahim’ şeklinde de yorumlandığını ifade ettikten sonra söz konusu ifadenin sıla-i rahim anlamına geldiğine dair Enes b. Mâlik’in Hz. Peygamber’den naklettiği مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ أَوْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ “Kim rızkının genişletilmesini yahut ecelinin geciktirilmesini isterse sıla-i rahim yapsın.” hadisini şahit olarak getirir. Buna göre Şehristânî âyetteki اَنْ يُوصَلَ ifadesini hadîs-i şerifteki فَلْيَصِلْ ifadesi ile açıklama yoluna gitmiştir.[35] Şehristânî ayrıca Bakara Sûresi’nin 143. “Böylece sizi bütün insanlara şâhit ve örnek olasınız, Peygamber de size şâhit ve örnek olsun diye vasat bir ümmet kıldık.” âyetindeki çeşitli manalara gelebilen ‘vasat’ kelimesinin bu âyette ‘adl/mu’tedil’ manasına gediğine dair İbn Abbas’tan Hz. Peygamber’in âyeti böyle tefsir ettiğine dair bir görüş aktarır.[36]

---

34 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 757.

35 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 233.

36 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 648.

3. Mücmelin Tafsîlinde Hadislerden Faydalanması

Şehristânî Kur'ân'da yer alan bazı lafızların mücmel olduğunu, bu mücmel lafızları tafsîl edecek bir mübeyyin ve mufassıla ihtiyaç duyulduğunu ve bunun da Hz. Peygamber olduğunu belirtir. Şehristânî Kur'ân'da yeralan mutlak mücmel lafızların ancak kendilerine dil yönünden delâlet eden bir şey ve oydaşım (vaz') vasıtasıyla, ya da bu mutlak mücmel lafızları beyân edecek bir mübeyyin vasıtasıyla bilinebileceğini, nitekim bu tebyîn vazifesi Nahl 16/44. âyetinde geldiği üzere Hz. Peygamber'e tahsîs edilmiştir. Hatta Şehristânî'ye göre Arapça'yı bilen bir Arap bile Hz. Peygamber'in mübeyyin vasfını gözardı ederek Kur'ân'da yeralan mutlak mücmel lafızları kavrayamaz ve bu mutlak mücmelleri bilme noktasında 'Allah'ın Kitâb'ı Kur'ân bize yeter' diyemez.[37] Şehristânî, İbn Bahr el-İsfahânî'den nakille Bakara 2/215. âyeti ile ilintili olarak Kur'ân'da infâkı emreden âyetlerde geçen infâkın sadaka mı yoksa farz olan zekât mı olduğu noktasında bir mücmellik bulunduğunu belirtir. Hz. Peygamber tıpkı Kur'ân'da mücmel olarak emredilen namazın rükunlerini, sünnetlerini, vakitlerini, zekât, oruç ve diğer ibadetler gibi emirleri tefsir ve tebyîn ettiği gibi Kur'ân'daki mücmelleri de haberle/sünnetle tafsilatlandırmıştır.[38]

Örneğin Bakara 2/196. âyette bir hastalık veya başındaki bir rahatsızlıktan dolayı ihramda iken tıraş olmak zorunda kalanların yapması gereken oruç ve sadaka türünden kefâret bedelinin ne kadar olduğu hususu mücmel bırakılmıştır. Şehristânî âyette mücmel olarak ifade edilen fidyenin keyfiyeti ile alakalı olarak Ka'b b. Ucre'den nakledilen Hz. Peygamber'in hadisini delil getirerek mücmel olan lafzı tebyîn etmiştir. Şehristânî âyetin Hudeybiye senesinde Ka'b b. Ucre hakkında nâzil olduğunu ifade ettikten sonra şu hadisi zikreder: "Ka'b b. Ucre dedi ki: 'Bitler kulak memelerime kadar uzayan saçlarımdan yüzüme yayılmıştı ve o sırada ben tenceremin altını yakıyordum. Rasûlullah yanıma geldi ve bana 'Başındaki haşerât sana eziyet veriyor mu?' diye sordu. Ben de 'Evet! Veriyor!' dedim. Bunun üzerine bana: 'Öyleyse başını tıraş et ve üç gün oruç tut; veya altı fakiri doyur, yahut da küçük bir kurban kes!' buyurdu." Bir başka rivâyete göre ise "Hz. Peygamber ona 'Bir kurban kesebilir misin?' dedi. 'Hayır dedim' Bunun üzerine 'Dilersen üç gün oruç tut, dilersen de her birine yarım sa' olmak

---

37 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 139.

38 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 847.

üzere altı fakire üç sa’ hurma tasadduk et’ buyurdu.” (Buhârî, “Tıb”, 16, “Keffârât”, 1; Müslim, “Hac”, 80, 84; Tirmizî, “Hac”, 105.)[39]

Şehristânî mücmel olduğu ifade edilen Bakara sûresi 229. “Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir.” âyetinin mübeyyen hale gelmesi noktasında da Hz. Peygamber’in hadisinden faydalanır. Şöyle ki, bilindiği üzere İslam hukukunda talak üçtür. Halbuki söz konusu âyette iki talaktan söz edilmektedir. Nitekim sahâbeden biri de Hz. Peygamber’e gelerek bu mücmel durumu sormuştur. روي ذلك عن النبي ، أن رجلًا قال له: أسمعُ الله يقول: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ فأين الثالثة؟ قال: قوله: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ﴾ هو الثالثة “Bir adam Hz. Peygamber’e gelerek: ‘Duyuyorum ki Allah Kur’ân’da ‘Boşanma iki defadır’ buyuruyor. Peki üçüncü talak nerede? Bunun üzerine Allah râsûlü “Üçüncüsü, ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir” buyurdu.[40]

4. Mübhemin Beyânında Hadislerden Faydalanması

Şehristânî bazen de Kur’ân’da mübhem olarak bırakılan bazı ifadeleri beyân sadedinde Hz. Peygamberin hadislerin faydalanır. Örneğin “Namazlara ve orta namaza devam edin...” (Bakara 2/238) âyetinde mübhem olarak zikredilen ‘orta namaz’ın (وَالصَّلوةِ الْوُسْطى) hangisi olduğu müfessirler arasında tartışma konusu olmuştur. Şehristânî ‘salâti’l-vustâ/orta namazın’ hangisi olduğuna dair müfessirler tarafından zikredilen görüşleri naklettikten sonra ‘orta namazın’ ‘ikindi namazı’ olduğuna dair Hz. Peygamber’in hadislerine yer verir. “Hz. Ali’den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber Hendek Günü ikindi namazının vakti geçip güneş bâtınca, ‘Bizi orta namazdan, ikindi namazından alıkoydular. Allah onların kalplerini ve kabirlerini ateşle doldursun.’ (Ebû Dâvûd, “Salât”, 5; Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 3; Nesâî, “Salât”, 14; Müslim, “Salât,” 37.) buyurduğu rivâyet edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber’in من تَرَكَ صلاةَ العصرِ فقد حَبِطَ عَمَلُهُ “Kim ikindi namazını terkederse işlediği amelleri boşa gider.” (Buhârî, Mevâkît, 15; Müslim, Mesâcid, 35), بَكِّروا بالصَّلاةِ في اليَومِ الغَيمِ؛ فإنَّه مَن فاتَه صَلاةُ العَصْرِ حَبِطَ عَمَلُه “Bulutlu günde namazı erken kılınız. Zîrâ ikindi namazını kaçıran kimsenin amelleri boşa gider.” ve من تَرَكَ صلاةَ العصرِ فكأنما وتر أهله “Kim ikindi namazını terkederse sanki ailesini kaybetmiş

[39] Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 797.

[40] Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 895.

gibidir.” hadisleri de ‘orta namazın’ ‘ikindi namazı’ olduğuna delil getirilmiştir.[41] Böylelikle Şehristânî âyette mübhem olarak zikredilen bir ifadeyi Hz. Peygamberin hadisiyle açıklama yoluna giderek âyeti daha anlaşılır bir hale getirmiştir.

Şehristânî ayrıca Bakara 2/155. âyette geçen ve mübhem olarak ifade edilen ‘ürünler/الثَّمَرَاتِ’den maksadın ‘Kulun gönül meyvesi olan evlatlar’ olduğuna dair Ebû Musa el-Eş’arî’nin Allah Resûlü’nden işittiği, Allah ile melekler arasında geçen şu hadisi delil getirerek âyetteki mübhemliği ortadan kaldırmaya çalışmıştır: “Bir mü’minin çocuğu öldüğü zaman Yüce Allah meleklerine, ‘Kulumun ciğerparesi çocuğunu mu elinden aldınız, kulumun gönül meyvesini mi kopardınız?’ diye sorar. Onlar da, ‘Evet.’ diye cevap verirler. Bunun üzerine Allah Teâlâ, ‘Kulum o zaman ne dedi?’ diye sorar. Melekler de, ‘Sana hamdetti ve ‘İnnâ lillâh ve innâ ileyhi râciûn. (Biz Allah’tan geldik, yine Allah’a döneceğiz.)’ [Bakara 2/156] dedi.’ diye cevap verirler. O zaman Allah Teâlâ meleklerine şöyle buyurur: ‘(Öyleyse) o kulum için cennette bir köşk yapın ve ona ‘Hamd Köşkü’ adını verin.’ (Tirmizî, Cenâiz, 36).[42]

Şehristânî Bakara 2/25. âyette geçen ‘altından ırmaklar akan cennetler’ ifadesini açıklarken sözkonusu ifade ile bizatihi cennetin yerinin/arzının altı kastedilmediği, bilakis cennette bulunan ağaçların altının kastedildiğini, dolayısıyla âyetin ‘ağaçlarının altından ırmaklar akan cennetler’ gibi bir manaya geldiğini ifade ederek âyetteki mübhemliği ortadan kaldırmak amacıyla Hz. Peygamber’in أنهار الجنّة تجري في غير أخدود “Cennetin nehirleri yataksız akar” hadisini nakleder.[43]

5. Müşkîlin Tavzîhinde Hadislerden Faydalanması

Şehristânî bazen de âyetlerdeki müşkîl bir durumu tavzîh etmek için Hz. Peygamberin hadislerini şâhit olarak getirir. Mesela “…Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yeyin, için…” (Bakara 2/187) meâlindeki âyette yer alan ‘beyaz iplik ile siyah iplik’ müşkil lafızları, Hz. Peygamber’in Adiyy b. Hâtim’den rivâyet edilen “bu gündüzün aydınlığı ile gecenin karanlığıdır.” hadisiyle tavzîh edilmiştir. “Adiyy b. Hâtim şöyle demiştir: ‘Bu âyetin

---

41 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 921-22.

42 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 679.

43 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 219.

nüzûlünden sonra siyah ve beyaz iki ip aldım ve bunları yastığımın altına koydum. Fecre yakınlaşınca kalkıp onlara bakıyordum. Tan yeri ağarmadıkça bana beyaz ip siyah ipten belli olmadı. Bu sebeple Nebi'ye geldim ve durumu ona haber verdim. Bunun üzerine dişleri görününceye kadar güldü ve 'Ey İbn Hâtim! Sen biraz kalın kafalısın. Bu gündüzün beyazlığı ve gecenin siyahlığıdır. Bu ise gecenin siyahlığının sonu, gündüzün beyazlığının başıdır.' buyurdu."[44]

6. Mutlakın Takyîdinde Hadislerden Faydalanması

Şehristânî bazen de mutlakın takyîdinde Hz. Peygamber'in hadislerinden faydalanır. Zirâ hadis/sünnet bazen Kur'ân'ın mutlak olarak zikrettiği bir hükmü takyîd etme, yani sınırlarını belirleme cihetine gitmiştir. Örneğin Şehristânî Bakara 2/173. âyette zikredilen 'meyte/leş ve kan'ın, bütün ölüleri ve bütün kanları içine alan mutlak ve umûm bir ifade olduğunu, dolayısıyla âyetinin zâhirinin bütün leşleri ve bütün kanları haram kılması gerektirdiğini, ancak Hz.Peygamber'den nakledilen hadisin iki kan ve iki ölüyü bu mutlak hükmün dışında tuttuğunu ifade ederek şunları söylemiştir: "Âyette sözü edilen meyte/leş ve kan, bütün ölüleri ve kanları içine alan umûm bir ifadedir. Ancak sünnet, iki meyte ve iki kanı bu umûmun dışına çıkarmıştır. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Bize iki meyte ve iki kan helâl kılınmıştır. İki meyteye gelince, bunlar balık ve çekirgedir. İki kana gelince, bunlar ise karaciğer ve dalaktır." (İbn Mâce, "Et'ime" 31; Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 97). Kan burada mutlak olarak zikredilmiş ve Allah Teâlâ o mutlaklığı 'أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا/veya akıtılmış kan' (En'âm 6/145) ifadesiyle kanın akıtılmış olmasıyla takyîd etmiş ve mutlak da mukayyed üzerine hamlolunmuştur."[45] Ayrıca Şehristânî'nin "Kadınlar sizin tarlanızdır, tarlanıza istediğiniz gibi girin" (Bakara 2/223) âyetinde de mutlak olarak ifade edilen hükmü Hz. Peygamber'den gelen bir haberle takyîd ettiğini görmekteyiz. Hz. Peygamber âyette mutlak olarak zikredilen 'tarlanıza istediğiniz gibi girin' ifadesini "Kadınlara dübürlerinden yaklaşmayın" hadisiyle takyîd etmiştir.[46] Şehristânî yukarıda verdiğimiz örneklerin haricinde daha pekçok yerde Hz. Peygamber'in hadislerinden

---

44 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 770-71.

45 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 723-24.

46 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 878.

faydalanmıştır.[47]

C. KUR'ÂN'IN SAHÂBE KAVLİYLE TEFSÎRİ

Rivâyet tefsirinin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ve Kur'ân'ın sünnetle tefsirinden sonra diğer önemli bir kaynağı ise sahâbe sözleridir. Hz. Peygamber'den sonra tefsir sahasında en mühim rolü üstlenen sahâbe, Hz Peygamber'e olan sarsılmaz îmânları, âyetlerin nüzûlüne şahit olmaları, kiminin bizzat vahiy katipliği yapması, anlamadıkları konuları Hz. Peygamber'e sormaları ve onun âyetleri tefsir edişini ilk kaynaktan almaları gibi daha pek çok husus sebebiyle Kur'ân'ı en iyi anlayan topluluk ve Kur'ân'ı tefsir edecek kimse için vazgeçilmez bir kaynak kabul edilmiştir.[48] Hz. Peygamber'in vefatından sonra da Kur'ân'ı anlama konusunda üstün bir çaba gösteren sahâbe, karşılaştıkları problemlerin çözümü için ilk önce Kur'ân'a müracaat ederek Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmiş, onda çözüm bulamadıklarında Hz. Peygamberin sünnetine başvurmuş, onda da bulamadıklarında kendi re'y ve ictihadlarıyla tefsir etme yoluna gitmişlerdir.[49]

Sonraki dönemlerde sahâbeden gelen tefsir rivâyetlerinin bağlayıcı olup olmadığı konusunda farklı görüşler serdedilmişse de, ulemânın büyük çoğunluğu esbâb-ı nüzûl ve nâsih-mensûh gibi üzerinde ictihâd etme, fikir yürütme ve aklen bilinme imkanı olmayan, ancak işitmeyle bilinebilecek hususlarda sahâbe tefsirinin Hz. Peygamber'e dayanan merfû' haber hükmünde olduğuna kâil olmuştur. Buna istinâden sahâbeden gelen merfû' haberlerin mutlak bağlayıcı olduğu hususunda alimler ittifak etmiştir.[50] Ancak sem' gerektirmeyen ve ictihada açık konularda ise sahâbeden gelen tefsir rivâyetlerini mevkûf haber hükmünde değerlendiren İslam âlimleri bunları mutlak manada bağlayıcı kabul etmemişlerdir. Bununla birlikte ulemâ, sahâbenin Kur'ân'ın nüzûlüne şahid olup âyetlerin hangi sebeplerle indiğini bilmesi, tefsir bilgilerini Hz. Peygamber'den işitmiş olmaları veya ona sorup öğrenme ihtimallerinin bulunması, Arap olmaları hasebiyle Kur'ân'ın kendi dillerinde inmiş olması, kendi görüşleriyle tefsir etmiş olsalar dahi Allah'ın kitabını en iyi bilen kimseler olmaları gibi çeşitli

---

47 Örneğin bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 219, 221, 222, 223, 224, 233, 256, 257, 259, 261, 262, 432, II, 760, 765.

48 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 67.

49 ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 59.

50 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 157; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1205.

sebeplerle mevkûf olarak gelse dahi sahâbeden gelen tefsir rivâyetlerinden yararlanılması gerektiğine kail olmuşlardır.[51]

Bütün müfessirler gibi Şehristânî de tefsirinde sahâbeden gelen tefsir rivâyetlerinden azami ölçüde istifâde etmiş, genellikle sahâbe'den gelen tefsir rivâyetlerini herhangi bir ayrıma tâbi tutmadan ve herhangi bir tercihte bulunmadan bütün vecihleriyle nakletmekle yetinmiştir. Tefsir tarihine baktığımızda birçok sahâbî müfessir olmakla birlikte içlerinde en meşhurları olarak İbn Abbâs (ö. 68/687), İbn Mes'ûd (ö. 32/652), Hz. Ali (ö. 40/661), Übey b. Ka'b (ö. 31/651), Abdullah b. Zübeyr (ö. 36/656), Ebû Mûsâ el-Eş'ârî (ö. 44/664), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) gibi kimselerin isimleri sayılmıştır. Şehristânî'nin sahâbe'den yaptığı nakiller de ağırlıklı olarak İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Hz. Ali, İbn Ömer, ve Übey b. Ka'b kanalıyla gelmektedir. Ancak bunlar içerisinde ise özellikle İbn Abbâs'ın yeri müstesnadır. Hemen hemen her âyette, bazen tek başına, bazen Mücâhid ve Atâ tarîkiyle, bazen de Sûddî ve Ebû Salih vasıtasıyla gelen rivâyetlerde İbn Abbâs'ın adı birkaç defa geçmektedir. Zîrâ sahâbenin Kur'ân tefsiri alanındaki en yetkin ismi olan İbn Abbâs'a isnad edilen rivâyetlerin, rivâyet tefsirleri içinde önemli bir yekün tuttuğu öteden beri bilinen bir hususdur.[52]Bu sebeple Şehristânî'nin en temel tefsir kaynağı durumunda olan Taberî'nin ve Sa'lebî'nin tefsirlerinde yer alan İbn Abbâs rivâyetlerinin yoğunluğu, doğal olarak Şehristânî'nin tefsirine de yansımış görünmektedir.[53] Bütün bunları ifade ettikten sonra şimdi Şehristânî'nin sahâbe kavilleri ile yaptığı tefsir örneklerine geçebiliriz.

---

51 Sahabe tefsirinin bağlayıcılığı ile ilgili geniş bilgi için bk. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 95; Gümüş, Sadreddin, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1990, s. 74-79; Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul 2003, s. 86.

52 Hatta Mehmet Akif Koç erken dönem tefsir faaliyetlerine dair yaptığı çalışmasında Taberî'nin tefsirinde yer alan toplam rivâyetlerin yüzde 16.6'sında İbn Abbâs'ın adının geçtiğini tespit etmiştir. bk. Koç, Mehmet Akif, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 159-160.

53 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 4-5, [Müellifin önsözü]. Bütün bunların dışında Şehristânî'nin İbn Abbâs'a bu kadar önem vermesinin asıl önemli nedeni ise -Şehristânî'nin hakkındaki Şiîlik iddiaları ile de ilintili olarak- İbn Abbâs'ın Hz. Ali'nin rahle-i tedrisinde yetişmiş olmasıdır. Zîrâ Şehristânî'nin iddiasına göre sahâbe Kur'ân ilminin Ehl-i Beyt'e mahsus olduğu hususunda ittifak etmiştir. İbn Abbâs ise bu ümmetin en önde gelen âlimi, Hz. Peygamber'in, "Allahım! Onu dinde fakîh derin anlayış/kavrayış sahibi kıl ve ona te'vili öğret" duâsına mazhar olmuş ve bütün müfessirlerin tefsir kaynağı konumundadır. Ancak bütün bunların da ötesinde o Hz. Ali'ye öğrenci olmuş, Hz. Ali de Hz. Peygamber'in duâsına uygun olarak onu dinde fakîh kılacak bilgiyi ve te'vili kendisine öğretmiştir. Dolayısıyla bütün müfessirlerin kaynağı durumunda olan İbn Abbâs'ın da kaynağı Hz. Ali'dir. Şehristânî'nin Kur'ân ilminin Ehl-i Beyt'e mahsus olduğu hususunda sahâbenin ittifak ettiği şeklindeki iddiasıyla ilgili olarak -hakkındaki Şiîlik iddiaları ile de ilintili olarak- üçüncü bölümde ayrıca ele alınacaktır.

Örneğin Şehristânî Bakara 203. وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ âyetindeki ‘sayılı günler’den kastın ne olduğu, teşrîk tekbirlerinin ne zaman başlayıp ne zaman sona erdiği ve teşrîk tekbirlerinin nasıl söylenmesi gerektiğine dair sahâbî müfessirlerden Hz. Ali, İbn Abbâs, İbn Mes’ûd ve İbn Ömer’in görüşlerine yer verir. Buna göre ‘sayılı günler’den maksat, şeytan taşlama, kurban kesme ve Kâbe’yi ziyâret günleri olan teşrik günleridir ki bu Zilhicce’nin son on günüdür. Bu, İbn Abbâs, İbn Ömer, Mâlik, Şâfiî ve Evzâî’nin görüşüdür. Hazret-i Ali ve İbn Ömer’in diğer bir görüşüne göre ‘sayılı günler’den maksat Kurban bayramı günü ve ondan sonraki iki gündür. Teşrîk tekbirlerinin ne zaman başladığına gelince, Ömer b. el-Hattâb ve İbn Abbâs’a göre (ki Mekhûl de aynı görüştedir) teşrîk tekbirleri Arafe günü sabah namazından itibaren başlar ve teşrîk günlerinin son günü ikindi namazına kadar devam eder. İbn Mes’ûd, Alkame ve Nehaî’ye göre ise Arafe gününün sabahından başlar, Nahr günü, yani Kurban bayramının birinci günü ikindi namazına kadar devam eder. Bu aynı zamanda Ebû Hanîfe’nin mezhebidir. İbn Abbâs’tan nakledilen bir başka görüşe ve İbn Ömer’e göre – ki bu Şâfiî’nin de görüşüdür- Kurban bayramının birinci günü öğle namazında başlar teşrik günlerinin son günü sabah namazına kadar devam eder. Ayrıca teşrîk tekbirlerinin nasıl söylenmesi gerektiği meselesine gelince, Ali b. Ebî Tâlib üç defa sıralı bir şekilde ‘Allahu ekber’ demek olduğunu söylemiştir. Bu aynı zamanda Hasen ve Saîd b. Cübeyr’in görüşüdür. Ayrıca Hz. Ali’nin ‘Elhamdülillâhi âlâ mâ hedânâ, Elhamdülillâhi âlâ mâ razeknâ min behîmeti’l-en’âm’ şeklinde söylediği de nakledilmiştir. İbn Mes’ûd –ki bu aynı zamanda Ebû Hanîfe’nin de görüşüdür- ise teşrîk tekbirlerinin “Allâhüekber Allâhüekber lâ ilâhe illallâhü vallâhü ekber Allâhüekber ve lillâhi’l-hamd” şeklinde söylenilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[54]

Şehristânî Fâtiha sûresinin 6. âyetindeki ‘sırât-ı müstakîm’in ne manaya geldiğine dair sahâbeden Hazret-i Ali, Abdullah b. Mes’ûd ve İbn Abbâs’tan gelen şu anlam vecihlerini zikreder: Hazret-i Ali, Abdullah b. Mes’ûd ve Ebu’l-Âliye ‘sırât-ı müstakîm’den maksadın ‘Allah’ın kitâbı Kur’ân’ olduğunu söylemişlerdir. Cabir b. Abdullâh, Kelbî, Mukâtil ve Atâ’nın İbn Abbâs’tan naklettiğine göre ise ‘sırât-ı müstakîm’ ‘İslâm’dır. Saîd b. Cübeyr ve Süddî ise ‘sırât-ı müstakîm’in ‘Cennet yolu’ olduğunu söylemiştir. Âsım b. el-Ahvel’in Ebü’l-Âliye er-Riyâhî’den naklettiğine göre

[54] Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 820-821.

ise ‘sırât-ı müstakîm’, Resûlüllah ile ondan sonra gelen iki arkadaşı, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in yoludur. Muhammed b. el-Hanefîyye ise ‘sırât-ı müstakîm’in kendisinden gayri kabul olunmayacak ‘Allah’ın dîni’ olduğunu söylemiştir.[55]

Şehristânî Fâtiha sûresinin 7. âyetindeki ‘kendilerine nimet verilenler’den muradın kim olduğuna dair de sahâbeden İbn Abbâs, Abdurrahmân b. Zeyd ve Übey b. Ka’b’ın görüşlerine müracaat eder. Atâ ve Ebû Ravk’ın Dahhâk’tan onun da İbn Abbâs’tan naklettiğine göre ‘kendilerine nimet verilenler’ Nisâ 4/69. âyette sözü edilen ‘enbiyâ ve evliyâ’dır. İbn Abbâs’tan nakledilen bir başka görüşe göre ise bunlar Hz. Musa ve Hz. İsa’nın tahriften önceki kavmidir. Abdurrahmân b. Zeyd’e göre ise ‘Hz. Peygamber ve müminler’dir. İkrime ise ‘kendilerine nimet verilenler’den muradın, ‘açık kanıtlarla iman ve istikâmet üzere kılmak’ olduğunu söylemiştir. Sahâbeden Übey b. Ka’b da aynı şeyi söylemiştir.[56]

Şehristânî sadece tefsir rivâyetlerinde değil kıraat farklılıklarına dair görüşlerini ve pek çok esbâb-ı nüzûl rivâyetini de İbn Abbâs’tan nakleder. Örneğin Şehristânî Bakara 207. âyetin sebeb-i nüzûlü ile ilgili olarak yedi farklı rivâyet zikreder. Bu yedi rivâyetten üçü İbn Abbâs’tan nakledilir. İbn Abbâs’tan gelen rivâyete göre âyet Zübeyr b. Avvâm ve arkadaşı Mikdâd hakkında nâzil olmuştur. Süddî’nin İbn Abbâs’tan naklettiğine göre ise bu âyet müşriklerin Hazret-i Peygamber’i öldürmek istemeleri üzerine mağaraya gittiği gece O’nun yatağında uyuyan Ali b. Ebî Tâlib hakkında nâzil olmuştur. Yine İbn Abbâs’tan gelen bir başka rivâyete göre ise âyet, Suheyb b. Sinân er-Rûmî hakkında nâzil olmuştur.[57] Şehristânî ayrıca Bakara 2/115 âyetinin nüzûl sebebi ile ilgili olarak da çok sayıda rivâyet aktarmaktadır ki bunlardan üçü de yine İbn Abbâs’tan nakledilmektedir. Birinci rivâyet Ebû Salih vasıtasıyla İbn Abbâs’tan, ikincisi Sûddî, Ebû Mâlik, Ebû Salih vasıtasıyla İbn Abbâs’tan, üçüncüsü de Ebi’l-Âliye’nin Mürre’den, onun da İbn Abbâs’tan naklettiği görüştür.[58] Şehristânî Bakara 274. âyetin sebeb-i nüzûlü ile ilgili olarak da beş ayrı rivâyet zikreder. Bu rivâyetlerin ikisi ise İbn Abbâs’tan gelmiştir ki birisi Mücâhid ve Atâ’nın İbn Abbâs’tan rivâyet ettiği, ikincisi ise Ebû Sâlih vasıtasıyla İbn Abbâs’tan gelen rivâyet.[59]

---

55 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 102-103.

56 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 103.

57 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 826-27.

58 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 527.

59 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 1023. Diğer örnekler için bk. I, 149, 545-56, II, 764, 780.

Şehristânî aynı şekilde İbn Abbâs'tan kıraat farklılıklarına dair görüşlerini de nakleder. Örneğin Bakara 88. وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ "'Kalplerimiz muhafazalıdır' dediler." âyetindeki غُلْفٌ kelimesinin İbn Abbâs tarafından غُلُفٌ şeklinde lâm'ın ötresi ile okuduğunu,[60] yine Bakara 158. âyette geçen أَنْ يَطَّوَّفَ ifadesinin İbn Abbâs tarafından أَنْ لا يَطَّوَّفَ şeklinde okunduğuna dair İbn Abbâs'a atıfta bulunur.[61]

D. KUR'ÂN'IN TÂBİÛN KAVLİYLE TEFSİRİ

Rivâyet tefsirinin önemli kaynaklarından biri de tâbiûndan gelen tefsir rivâyetleridir. Onlar her ne kadar Hz. Peygamber'i görmemişlerse de onu gören, onunla birlikte yaşayan sahâbe tarafından yetiştirilmiş, Hz. Peygamber devrindeki olayları bizzat onlardan dinlemiş bir nesildi. Bu bakımdan usul âlimleri sahâbe ve tâbiûnden gelen haberlere itimat edilmesini zaruri görmüş, müfessirlerin onlardan gelen haberlere yer vermesini rivâyet tefsirinin esasları arasında saymışlardır.[62] Tâbiûn nesli Kur'ân tefsirine dair bilgilerini büyük oranda sahâbeden almış ve kendi görüşlerini de bunların üzerine bina etmiştir. Tâbiîler de Kur'ân'ı önce Kur'ân'la tefsir etmiş, burada bulamadıkları zaman sünnete başvurmuş ve bunda da bulamazlarsa sahâbîlerin yaptığı tefsiri almışlardır.[63] Ancak tâbiûn tefsirinin kaynak değeri taşıyıp taşımadığı ulemâ arasında tartışma konusu olmuştur. İslâm alimlerinin bir kısmı, tefsir bilgilerini bizzat Hz. Peygamber'den almadıkları, âyetlerin nüzûl sebeplerine şahit olmadıkları ve tâbiûnun adaleti konusunda nass bulunmadığı gibi gerekçelerle tâbiûndan gelen tefsir rivâyetlerinin sahâbe tefsiri kategorisinde değerlendirilemeyeceği ve bu sebeple tâbiûn tefsirinin mutlak bağlayıcılığının bulunmadığını söylemiş,[64] ancak müfessirlerin çoğu, tâbiûnun her ne kadar Hz. Peygamber'i görmemiş ve âyetlerin nüzûlüne şâhitlik etmemiş olsalar dahi, tefsirlerini genellikle sahâbeden almış olmaları nedeniyle tâbiûndan gelen rivâyetleri sahâbî tefsiri niteliğinde değerlendirmiş ve onların tefsir

---

60 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 453.

61 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 686.

62 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 152.

63 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 101.

64 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 129.

rivâyetlerine kaynaklık değeri atfetmiştir.[65]

Şehristânî de tefsirinde tâbiûndan gelen tefsir rivâyetlerine gereken ehemmiyeti göstermiş, âyetleri tabiûn müfessirlerinin konu hakkındaki farklı görüş ve yorumlarını aktarmak suretiyle tefsir etme yoluna gitmiştir. Şehristânî tefsirinde çoğunlukla Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), İkrime (ö. 105/723), Saîd b. Cübeyr (ö. 95/714), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Ebü'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/708), İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714), Zeyd b. Eslem (ö. 136/753), Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ö. 118/736), Şa'bî (ö. 104/722) ve Tâvûs b. Keysân (ö. 106/724) gibi tefsirde otorite şahsiyetlerden olan tâbiûn müfessirlerinin görüşlerine atıfta bulunmuştur. Şehristânî'nin tâbiûndan gelen tefsir rivâyetlerinden nasıl faydalandığını göstermesi açısından birkaç örnek sunalım.

Örneğin Şehristânî Bakara 197. âyetinde geçen 'bilinen aylar/eşhürun ma'lûmât', 'haccı kendine farz etme/femen ferada fîhinne'l-hacce', 'rafes', 'fusûk' ve 'cidâl'in ne anlama geldiğine dair sahâbe ve tâbiûn müfessirlerinin önde gelenlerinin görüşlerine başvurur. İbn Abbâs, Mücâhid, Şa'bî, Sûddî, İbn Ömer'den rivâyetle Nâfî', Atâ, Dahhâk, Katâde ve Şâfiî'ye göre âyette geçen 'bilinen aylar/eşhürun ma'lûmât' ifadesiyle kastedilen hac ayları, Şevvâl, Zilkâde ve Zilhicce ayının ilk on günüdür. Âyetteki 'haccı kendine farz etme/femen ferada fîhinne'l-hacce' ifadesinden kasıt ise Alî b. Ebî Talha el-Vâlibî rivâyetinde İbn Abbâs, Mukâtil, Dahhâk, Atâ ve İbrâhim en-Nehaî'ye göre 'hac için ihrama girmek'tir. İbn Ömer, Mücâhid, Tâvûs ve İbn Mes'ûd'a göre ise 'telbiye'dir. İbn Abbâs, Katâde, Hasen ve Şâfiî'ye göre de 'niyet'dir. İbn Zübeyr, Tâvûs, Ebü'l-Âliye ve İbn Abbâs âyet-i kerîmede geçen 'rafes' kelimesinin cimâ' anlamına geldiğini söylerken Hz. Ali de 'kadınla cinsî münâsebet ve sözdeki her türlü fuhşiyât' anlamına geldiğini belirtir. Âyette geçen 'füsûk'a gelince, İbn Ömer Atâ ve Sûddî bunun 'sövmek' anlamına geldiğini söylemiştir. Nitekim Hazret-i Peygamber "Mü'mine sövmek fusûk'tur" buyurmuştur. Mücâhid, Miksem ve İbrâhim'in İbn Abbâs'tan naklettiğine göre 'fusûk' kelimesi bütün masiyetleri ihtivâ eder. Atâ, Hasen, Mücâhid, Kurazî, Katâde, Rebî', Zührî, Tâvûs, Saîd b. Cübeyr ve İbn Ömer ise 'fusûk'un ihramlı olduğu halde av hayvanını öldürmek, tırnak ve saç kesmek vb. gibi ihramlı kişiye yasak olan şeyleri yapması olduğunu söylemiştir. İbn Zeyd ve Mâlik b. Enes 'fusûk'un "Allah'tan başkası adına boğazlanmış bir fısktan…" (En'âm

---

[65] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 106.

6/145) âyetinde ifade edildiği üzere ‘putlar için kurban kesmek’ anlamına geldiğini söyler. Dahhâk’a göre de ‘fusûk’, ‘lakap takmak’tır. Âyette sözü geçen cidâl’den maksadın ne olduğu hususunda da farklı görüşler ortaya atılmıştır. İbn Abbâs, İbn Mes’ûd, Mücâhid, Katâde, Saîd b. Cübeyr, Atâ, Miksem ve İkrime ‘cidâl’i ‘arkadaşınla o kızıncaya kadar tartışmak’, İbn Ömer ‘münâzaa ve sövmek’, Hasen ‘arkadaşını cahillik ve yalanla suçladığın tartışma’, Muhammed b. Ka’b el-Kurazî’ye göre Minâ’da toplanan Kureyş’ten bir grubun diğerine ‘Bizim haccımız sizin haccınızdan daha tam ve daha mebrurdur’ demesi. Diğer grubun da onlara benzer şekilde karşılık vermesidir. Kâsım b. Muhammed de şöyle demiştir: “Cidâl, bir kesimin ‘hac bugündür’, diğerlerinin ise ‘hac yarındır’ demesidir”. İbn Zeyd ise ‘cidâl’in insanların çeşitli yerlerde vakfe yapması sonucunda hangilerinin Hazret-i İbrâhîm’in vakfe yaptığı yerde vakfe yaptıklarına dair tartışmaları anlamına geldiğini söylemiştir.[66]

Şehristânî Bakara 2/19. âyetteki رَعْدٌ ve بَرْقٌ kelimelerinin ne anlama geldiğine dair de sahâbe ve tâbiûn müfessirlerinin önde gelenlerinin görüşlerine başvurur. Şehristânî âyet-i kerîmede geçen ve ‘gök gürültüsü’ şeklinde tercüme edilen ‘ra’d’ kelimesinin ne anlama geldiğine dair İbn Abbâs’tan naklettiğine göre o, ‘ra’d’ın ‘bulutları yürüten melek’ olduğunu söylemiştir. Bu aynı zamanda Mücâhid, İkrime, Tâvûs ve İbn Abbâs’ın ashâbının çoğunun görüşüdür. Dediler ki ‘ra’d’, ‘ra’d’ olarak isimlendirilen ‘ses’tir. Mücâhid ise ‘ra’d’ın Allah’ı hamdle tesbîh eden melek olduğunu söylemiştir. Bu sebeple melek de sesi de ‘ra’d’ olarak isimlendirilmiştir. İkrime ‘ra’d’ın ‘bulutları yürütmekle görevli melek’ olduğunu söylemiştir. Buna benzer bir görüşü Şehr b. Havşeb de ifade etmiştir. Yine âyet-i Kerîme’de zikredilen ve ‘şimşek’ diye tercüme edilen ‘berk’ kelimesi ise Hazret-i Ali’den rivâyet edildiğine göre ‘meleğin elinde kendisiyle bulutları sürdüğü demir bir kılıç’tır. Bu aynı zamanda Mücâhid ve bir topluluğun görüşüdür. Hz. Ali ve İbn Abbâs’ın şöyle dediği de rivâyet edilmiştir: “Şimşek/berk, meleğin kendisiyle bulutları yürüttüğü ateşten bir kamçıyla vuruşdur”.[67]

Yukarıda verdiğimiz örneklerde de görüldüğü üzere Şehristânî tefsirinde tâbiûnun tefsir rivâyetlerine kaynaklık değeri atfetmiş, onlardan gelen tefsir rivâyetlerine gereken önemi göstermiş ve çoğunlukla tabiûn müfessirlerinin isimlerini tasrîh etmek ve onlardan gelen konu hakkındaki farklı görüş ve yorumları aktarmak suretiyle âyetleri

---

[66] Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 804-805.

[67] Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 195.

tefsir etme yoluna gitmiştir.

E. ŞİİRLE İSTİŞHÂD

Kur'ân tefsirinin önemli kaynaklarından biri de Arab'ın dîvânı olarak kabul edilen eski Arap şiiridir. Bu yönüyle şiirle istişhâd, müfessirlerin Kur'ân-ı Kerîm'deki garib ve mübhem kelimelerin manalarını anlamak, açıklamak ve yorumlamak maksadıyla başvurduğu önemli yöntemlerden biridir. Bu sebeple bir yandan Araplar'ın örf ve âdetleri, sosyal ve kültürel hayatları, dini inançları, ahlâkî, ilmî ve fikrî yapıları açısından dönemin özelliklerini yansıtan Arap şiiri, öte yandan Arapça'nın dil ve edebiyat husûsîyetlerini aksettirme, lugat ve gramer kurallarını tespit etme gibi mühim özellikleri sebebiyle de müfessirlerin müstağnî kalamadığı, Kur'ân tefsirine kaynaklık eden önemli bir unsur olarak kullanılmıştır.[68] Zira Kur'ân, o dönemin Arap toplumuna Arapça indirilmiş bir kitaptır.

Sözlükte 'şâhit getirmek, şâhit göstermek'[69] mânalarına gelen 'istişhâd' kelimesi, ıstılahta ise lugat, sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinde 'bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam veya kullanım doğruluğunu ispatlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım veya nesirden misaller getirmek' anlamında kullanılan bir edebiyat terimidir ki bu maksatla getirilen örneğe de şâhid (çoğulu şevâhid) denir.[70] Kur'ân'ı anlamak için eski Arap şiirine başvurma yöntemi çok erken dönemlerde başlamıştır. Hatta İbn Abbâs'ın 'şiir, Arab'ın divanıdır.' ifadelerinden ve Kur'ân'daki garîb kelimeleri anlamak için şiire müracaat edilmesi konusundaki tavsiyelerinden anlaşıldığına göre şiirle istişhâdın tarihçesini sahâbe dönemine kadar götürmek mümkündür.[71] I. asırdan itibaren ise tefsir, hadis, lugat, sarf, nahiv, belâgat, fıkıh ve kelâm gibi çeşitli ilimler, kuruluşları aşamasında ortaya koydukları kâide ve hükümleri başta Kur'ân, hadis ve Arap şiiri olmak üzere müteaddid delillere dayandırmış, böylece sahâbe devrinde başlayan istişhâd olgusu gelişerek devam edegelmiştir.[72] Bununla birlikte şiirle istişhâd

---

68 Gümüş, Kur'an Tefsirinin Kaynakları, s. 103-126.

69 Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, 'şhd', *es-Sıhâh: Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye* (thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr), Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990, II, 494; İbn Manzûr, "şhd", *Lisânü'l-Arab*, III, 239.

70 et-Tehânevî, Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm, I, 1002.

71 es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 381-382; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 74-76.

72 Özbalıkçı, M. Reşit, "Arap Dilinde İlk İstişhâd", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1989), s. 378.

usûlünün sistemli olarak kullanılması ve yaygınlaşması ise hicrî II. asırda olmuştur. Özellikle bu asırda telif edilen ve lugat açıklamalarının yoğunluğu sebebiyle 'dilbilimsel/lugavî tefsir' adı verilen 'garîbü'l-Kur'ân', 'meâni'1-Kur'ân' ve 'mecâzü'l-Kur'ân' türü eserlerde âyetler lugat, sarf, nahiv ve belâgat ilimleriyle bağlantılı olarak tefsir edilirken yapılan izahın mevsûkiyetini kanıtlamak amacıyla istişhâd metodu sistemli bir şekilde kullanılmıştır.[73] Özellikle Ferrâ, Ahfeş el-Evsat ve Zeccâc *Meâni'l-Kur'ân*'larında ve Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ *Mecâzü'l-Kur'ân*'ında Arap şiirine yoğun bir biçimde yer vermiştir.

Müfessirlerle ilgili metod çalışmalarında şiirle istişhâd metodunun rivâyet yöntemi başlığı altında mı yoksa dirâyet yöntemi başlığı altında mı inceleneceği hususu tartışma konusu olmuştur. Kimileri şiirle istişhâd usûlünün dirâyet kapsamına girdiğini ifade ederek konuyu dirâyet yöntemi başlığı altında ele alınmasını savunurken[74] kimileri de rivâyet yöntemi başlığı altında incelenmesi gerektiğine kail olmuşlardır.[75] Kanaatimizce şiirle istişhâdın rivâyet-dirâyet ayrımı bağlamında hangi başlık altında ele alınacağı hususu müfessirin şiirle istişhâd ederken kullandığı yöntemden bağımsız düşünülmemelidir. Şöyle ki, şiirle istişhâd usûlünün sistemli bir şekilde kullanıldığı hicrî II. asırda telif edilen 'garîbü'l-Kur'ân', 'meâni'1-Kur'ân' ve 'mecâzü'l-Kur'ân' türü eserlerde, özellikle Ferrâ, Ahfeş el-Evsat ve Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân*'larında ve Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ'nın *Mecâzü'l-Kur'ân*'ında şiirle istişhâd metodu müfessirin dirâyetine bağlı olarak dirâyet yöntemi başlığı altında incelenebilecekken sonraki dönemlerde yazılan ve şiirle istişhâd ederken büyük oranda kendinden önceki müfessirlerin şâhit getirdiği şiirleri nakleden müfessirlerin yazdığı tefsirlerdeki şiirle istişhâd metodunu ise rivâyet yöntemi başlığı altında ele almak daha uygun olacaktır. Nitekim Şehristânî de tefsirinde şiirle istişhâd ederken kendi dirâyetini ortaya koymamış, şâhit olarak getirdiği şiirleri büyük oranda kendinden önce yazılan tefsirlerden, özellikle ikinci el kaynak olarak kullandığı Zeccâc'ın *Meâni'l-*

---

73 Çetin, Nihat, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1973, s. 18; Özbalıkçı, "Arap Dilinde İlk İstişhâd", s. 369.

74 Kur'ân tefsirinde şiirle istişhâd konusuna dair ayrıntılı bir çalışma yapan Harun Öğmüş, tefsir ilminde şiirle istişhâd yöntemini fıkıh usûlünde usûlcünün hüküm çıkarırken kullandığı kıyas yöntemine benzeterek dinî bir nakle dayanmadığı gerekçesiyle bu usûlün dirâyet kapsamında ele alınması gerektiğini söylemiştir. Öğmüş, Harun, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 132-35.

75 bk. Karagöz, Mustafa, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014, s. 180-81.

Kur'ân'ından Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ından, Vâhidî'nin *et-Tefsîrü'l-basît*'inden ve Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'ından nakletmiştir. Dolayısıyla Şehristânî'nin şiirle istişhâd metodunu rivâyet yöntemi başlığı altında ele almak realiteye daha uygun görünmektedir.

Şiirin Kur'ân ve hadislerde yerilmesi nedeniyle şiirle tefsir yapılması halinde şiirin Kur'ân'a asıl olacağı gibi gerekçelerle şiirle istişhâda karşı çıkan ve eski Arap şiirini Kur'ân tefsirinde kaynak olarak kabul etmeyenler bulunmakla birlikte müfessirlerin çoğunluğunun kanaati olumlu yönde olmuş ve tefsirlerinde şiiri kaynak olarak kullanmaktan kaçınmamışlardır.[76] Müfessirimiz Şehristânî de bazı ifadelerin lafız, mana ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla Arap şiirinden çokca istifade ederek âyetlerin tefsirinde istişhâd metodunu uygulamış, çoğunlukla şiirlerine yer verdiği şairlerin isimlerini zikrederken kimi zaman da isim tasrih etmeksizin قال الشاعر ve انشد gibi ifadeler kullanmıştır. Bu bağlamda meşhur Arap şairlerinden A'şâ, Ebü'l-Esved Amr b. Külsûm b. Mâlik (ö. 584 veya 600), câhiliye dönemi şairlerinden Ebû Advân Hursân b. Muharris el-Advânî (ö. 600 [?]), Hufâf b. Nedbe es-Sülemî (ö.20/640), Amr b. Ma'dîkerib (ö. 21/641-42), Ebû Züeyb el-Hüzelî (ö. 28/648-49), Lebîd b. Rebîa (ö. 40 veya 41/660 veya 661), Muallaka şairi Tarafe b. Abd (ö. 564 [?])'ın kız kardeşi Hırnık binti Bedr b. Hifân (ö. 50/570), Cerîr (ö.110/728), Nâbiğa (ö. 127/745), Kahîf el-Ukaylî (ö. 130) gibi şâirlerin şiirlerine başvurmuş ve onlardan deliller getirmiştir.[77] Şehristânî Arap şiirini Kur'ân yorumunda çeşitli yönlerden kaynak olarak kullanmış, başlıca kelimelerin lugavî anlamlarının tespitinde, sarfla ilgili izahlarında, nahvî konulara dair beyanlarında ve belâgat konularında şiire yer vermiştir.

1-Lugavî İzahlarında Şiirle İstişhâd

Şehristânî'nin şiirle istişhâda en fazla yer verdiği alan doğal olarak lugattir. Lugavî izahlarda özellikle âyetlerde geçen garip kelimelerin anlamlarını açıklama maksadıyla şiirle istişhâda başvurmuştur. Bu bağlamda şevâhid olarak kullandığı bazı misaller şunlardır: Örneğin Şehristânî Bakara 78. وَمِنْهُمْ اُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ اِلَّا اَمَانِيَّ وَاِنْ هُمْ اِلَّا

---

[76] ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 76; Durmuş, İsmail, "İstişhâd", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 396.

[77] Diğer örnekler için bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 76, 81, 82, 84, 85, 91, 92, 108, 129,164, 194, 210, 243, 251, 252, 285, 325, 385, 406, 426, 485, 509, 549, II, 806.

يَظُنُّونَ âyetindeki اَمَانِيَّ kelimesinin okumak (kıraat/tilâvet), zan ve takdîr anlamlarına geldiğine dair ehl-i lugatten gelen görüşleri zikrettikten sonra söz konusu kelimenin 'takdîr' manasına da geldiğine dair şu şiirle istişhâdda bulunur. ولا تقولَنْ لشيء سوف أفعله... حتى تَبَيّنَ ما يمني لك الماني "Asla hiç bir şey hakkında, 'onu yapacağım' deme. Tâki takdîr edicinin senin için takdir ettiği şey ortaya çıkana kadar". Yani حتى تَبَيّنَ ما يمني لك الماني ifadesi حتي يقدّر لك المقدّر manasındadır.[78] Şehristânî Bakara 22. فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ اَنْدَادًا "Öyleyse Allah'a ortaklar koşmayın." âyetindeki اَنْدَادًا kelimesinin anlamını açıklarken de şiire başvurur. Söz konusu kelimenin emsâl, benzer ve eş/denk anlamına geldiğini belirten Şehristânî, Cerîr (ö.110/728)'in aşağıdaki beytini şâhid olarak gösterir. قال جرير: أتيما تجعلون إلي ندا ...وما تيم لذي حسب نديد "Sizler Teym'i mi bana denk tutuyorsunuz? Halbuki Teym şerefli bir kimseye denk olamaz."[79]

Şehristânî Bakara 29. هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْاَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوٰى اِلَى السَّمَاءِ فَسَوّٰيهُنَّ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ âyetindeki إسْتَوٰى kelimesinin çeşitli manalarını zikrettikten sonra 'hükmü altına alma, muktedir olma ve kahretme' anlamına dair şiirle istişhâd ederek şairin şu beytini delil olarak getirir: قَدْ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى الْعِرَاقِ ... مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مُهْرَاقِ "Onlara üstün gelip hakim olunca; onları yere yıkılmış halde kartallara ve yırtıcı kuşlara yem yaptık."[80] Şehristânî aynı şekilde Bakara sûresi 6. âyetteki 'kafir' kelimesinin 'örtmek, kapatmak, perdelemek' gibi anlamlarının yanı sıra 'gece' ve 'deniz' gibi anlamlarının da bulunduğunu ifade ederek muhadramûn şâirlerinden Lebîd b. Rebîa (ö. 40 veya 41/660 veya 661)'nın hem gece hem de deniz anlamına gelen 'kâfir' kelimesinin bulunduğu حتى إذا ألقت يدا في كافر "Güneş elini geceye/denize verip batmaya/örtmeye başladığında…" dizesini delil olarak getirir.[81] Yani güneş, batışı esnasında denizle örtünür. Dolayısıyla bir şeyi örten her bir şey, o şey için örtü/kâfir olmuş olur. Şiirdeki 'kâfir' kelimesi 'örtmek ve bürüyüp gizlemek' vasıflarının her ikisinde de bulunduğu gerekçesiyle hem

---

78 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 426.

79 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 207.

80 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 243.

81 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 149.

‘deniz’ için hem de ‘gece’ için ortak kullanılmıştır.

Şehristânî Bakara sûresi 228. âyetteki ‘kuru’ kelimesinin anlamına dair izahlarında da şiirle istişhâdda bulunur. Şehristânî ‘kuru’ kelimesinin ‘mu’tad olarak gelen bir şeyin vakti’ manasına geldiğine dair Ebû Züeyb el-Hüzelî (ö. 28/648-49)’nin كرهت العقر عقر بني شليل ... إذا هبّت لقارئها الرياح أي لوقتها، “Şeliloğullarının Akr’ından (Akr bir yer ismi) nefret ettim… Hele mevsimlik rüzgarları estiğinde (yani estiği vakit).” şiirine ve yine söz konusu kelimenin suyun havuzda toplanmasını ifade etmek üzere kullanılan ‘kar’u’ sözünden ‘toplamak, cem’ etmek’ manasına geldiğine dair de Muallaka şairlerinden Ebü’l-Esved Amr b. Külsûm b. Mâlik (ö. 584 veya 600)’e ait ذِرَاعِي عَيْطَلٍ أَدْمَاءَ بِكْرٍ هِجَانِ اللَّوْنِ لَمْ تَقْرَأْ جَنِيْنَا “Güzel, uzun boyunlu, ve bakire. Bembeyaz rengi ve hiç döl tutmamış” şiirine istişhâd kabilinden yer verir. Buna göre beyitteki لَمْ تَقْرَأْ جَنِيْنَا ifadesi أي لم تحمل، ولم تضم في رحمها yani ‘hiç hamile kalmamış’, ‘rahminde hiçbir şey bulundurmamış’ manasına gelmektedir.[82] Şehristânî ayrıca Bakara 2/229. âyetteki أَن يَخَافَا ibaresinin أن يظنّا anlamına geldiğini, çünkü Arapçada ‘havf’ ve ‘zan’ kelimelerinin aynı manaya geldiğini ifade eden أَتَانِي كَلَامٌ عَنْ نُصَيْبٍ يَقُولُهُ ... وَمَا خِفْتُ يَا سَلَّامُ أَنَّكَ عَائِبِي. بمعنى: ما ظننت. şiiriyle de istişhâd eder.[83]

Fâtiha 2. اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ âyetindeki رَب kelimesinin mürebbî, hâlik/yaratıcı, kâim, mâlik gibi birçok manaya geldiğini, Allah Teâlâ dışında hiçbir kimse için bir şeye izafet edilmeksizin tek başına ‘Rabb’ kelimesinin kullanılamayacağını, ancak rabbü’d-dâr/ev sahibi ve rabbü’l-gulâm/çocuk mürebbisi gibi bir sözcüğe izafetle kullanılacağını ifade eden Şehristânî söz konusu kelimenin ‘kendisine itaat edilen efendi (seyyid)’ manasında da kullanıldığını söyleyerek Â’şâ’nın وَأَهْلَكْنَ يَوْمًا رَبَّ كِنْدَةَ وابْنَه وَرَبَّ مَعَدٍّ, بين خَبْتٍ وعَرْعَرِ[84] “Helak ettiler o gün kadınlar vadi ile dağ arasında. Kinde’nin efendisini ve oğlunu ve Me’add’ın reîsini.” mısralarını delil getirirken, Bakara sûresi 7. “Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir” âyetindeki ‘mühürleme/خَتم’ ibaresini açıklama sadedinde أصم عما ساءَه سميع “İşitir işitmesine ammâ, işine gelmeyene sağır kesilir” şiirine

---

82 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 890.

83 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 896.

84 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 91.

yer verir.[85]

2. Sarfla İlgili İzahlarında Şiirle İstişhâd

Şehristânî'nin zaman zaman sarfla ilgili izahlarında da şiirle istişhâda başvurduğu görülmektedir. Örneğin Bakara 70. اِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا "Çünkü sığırlar, bizce, birbirlerine benzemektedir." âyetindeki 'اَلْبَقَر/sığırlar' kelimesi cemî' olduğu halde -ki cemîler müennes olur- neden تَشَابَهَت şeklinde müennes olarak gelmediğiyle ilgili olarak Sibeveyh'in "Arapça'da cemî bir sözcüğün harfleri, müfredindeki harflerden daha azsa, Araplar bu durumdaki bütün cemî'leri müzekker yaparlar" şeklindeki kuralını naklettikten sonra Â'şâ'nın وَدِّعْ أميمةَ إن الركبَ مرتحلُ "Elvedâ de Ümeyme'ye! Yola koyuldu kervân zîrâ" beytini delil getirir. Burada da الركب kelimesi çoğul olduğu için مرتحلون şeklinde gelmesi gerekirken مرتحلُ şeklinde gelmiştir.[86]

Şehristânî aynı şekilde Bakara 45. وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلوةِ وَاِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ اِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ âyetinde geçen اِنَّهَا ifadesindeki 'he' zamirinin yalnızca namaza mı ait olduğu yoksa hem namaz hem de sabra mı ait olduğu hususu ile ilgili tartışmada da şiirden faydalanır. Söz konusu tartışma ile ilgili farklı görüşleri zikreden Şehristânî, mezkur zamirin الصَّبْرِ وَالصَّلوةِ lafızlarına râcî olduğunun kabul edilmesi durumunda neden 'sabır ve namaz'dan اِنَّهُما şeklinde tesniye olarak değil de اِنَّهَا şeklinde tekil olarak bahsedildiğiyle ilgili olarak Arapçada tesniye yerine tekil zamirlerinin kullanılabildiğini ifade eder ve لِكُلِّ هَمٍّ مِنَ الهُمومِ سَعَه... وَالْمُسْيُ وَالصُبحُ لا فَلاحَ مَعَه "Her bir kederde vardır bir genişlik. Akşamda da sabahta da, yoktur onda felâh/bâkîlik." dizelerini şâhid getirir. Yani şair burada 'yoktur onda felâh/bâkîlik' ifadesiyle 'yoktur o ikisinden (akşam-sabah) her birinde bâkîlik' demek istemiştir.[87]

Şehristânî Bakara sûresinin 2. "Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır." âyetindeki ذٰلِكَ lafzının هذ manasına geldiğine dair Hufâf b. Nedbe es-Sülemî

---

85 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 152.

86 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 406.

87 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 325.

(ö.20/640)'nin şu mısralarıyla da şiirle istişhâdda bulunur: قلت له والرمح يأطر متنه... تأمل خفافاً . إنني أنا ذالكا. يريد هذ "Mızrak onun beline saplandığı zaman ben ona: 'Hufâf'ı düşün, şüphesiz ki oyum ben', dedim." Yani ذالكا ifadesiyle هذ manasını kastetti.[88] Şehristânî yine sarfla ilgili olarak Fâtiha sûresi 7. âyetteki وَلَا الضَّالِّينَ ifadesindeki 'lâm'ın zâid olduğuna dair فِي بِئْرٍ لا حُورٌ سَرَى وَما شَعَرْ "Ölüm kuyusunda yürümekte fakat farkında değil" şiiriyle istişhâd eder.[89] Bu şiirdeki lâm harfi de vezin için zâid olarak gelmiştir. Şehristânî ayrıca Bakara sûresi 30. âyetindeki 'مَلَٰٓئِكَة/melâike' kelimesinin tekilinin ملك, onun aslının ise مألك şeklinde hemzeli olduğunu ifade ettikten sonra فَلَستَ لِإِنسِيٍّ وَلٰكِن لِمَلأَكٍ تَنَزَّلَ مِن جَوِّ السَماءِ يَصوبُ ... "Sen insan değilsin, olsa olsa bir meleksin (me'lek). Gök boşluğundan yağmur gibi inersin" şiirini şâhit olarak getirir.[90] Şehristânî bir başka örnekte ise, Bakara 10. "Kalplerinde münafıklıktan kaynaklanan bir hastalık vardır. Allah da onların hastalıklarını artırmıştır. Söyledikleri yalana karşılık da onlara elem dolu bir azap vardır."[91] âyetindeki اَلِيمٌ ifadesinin tıpkı es-semî'/işiten kelimesinin el-müsmi'/işittiren mânâsına kullanıldığı gibi مؤلِم/mü'limun yani 'acı veren' mânâsına kullanıldığını ifade eden Şehristânî, es-semî'/işiten kelimesinin el-müsmi'/işittiren mânâsına kullanıldığına dair Amr b. Ma'dîkerib (ö. 21/641-42)'in şu mısraını şâhid olarak getirir:

أمِنْ رَيْحَانَةَ الدَّاعِي السَّمِيعُ ...يُؤَرِّقُنِي وأصحابي هُجوعُ

3. Nahvî İzahlarında Şiirle İstişhâd

Şehristânî bazı nahvî konulara dair beyanlarında da şiirle istişhâdda bulunmuştur. Özellikle âyetlerdeki edatların işlevi ve manasına dair yaptığı açıklamalarda veya i'râb kaideleri esas alınarak yapılan bir yorumun doğruluğunu kanıtlamak ve tercihini ortaya koymak amacıyla şiirin tanıklığına müracaat etmiştir. Örneğin Bakara 177. لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوا

---

88 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 127; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 141.

89 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 108.

90 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 248-9.

91 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 163.

وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ... وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ

"Yüzlerinizi doğudan yana ve batıdan yana çevirmeniz iyi olmak demek değildir; Lakin iyi olan, Allah'a, ahiret gününe, inanan … ve zorda, darda ve savaş alanında sabredenlerdir (وَالصَّابِرِينَ)." Âyetteki وَالصَّابِرِينَ ifadesi, normal şartlarda Arapça kâidelerine göre âyetin başında gelen مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ifadesindeki مَنْ zamirine atfedilerek merfû' olması gerekirken mansup olarak gelmiştir. Şehristânî وَالصَّابِرِين/sabredenler kelimesinin mansup oluşuyla ilgili olarak iki vecih bulunduğunu; söz konusu ifadenin ya medh/övme amacıyla nasbedildiğini veya ondan önce gizli bir fiilin sözkonusu olduğunu söyler. Bu ifade tarzının Arapların bir özelliği olduğunu, Arapların bir kimseyi medhederken ve yererken kullandıkları sıfatların uzaması durumunda isimleri bazen ref' ettikleri bazen de nasbettiklerini ifade eden Şehristânî, ref' ettiklerinde هو، انت، ذلك gibi zamirleri, nasbettiklerinde ise اعني ve اريد gibi fiilleri gizlediklerini söylerek Arap dilindeki bu kullanımı Muallaka şairi Tarafe b. Abd (ö. 564 [?])'ın kız kardeşi Hırnık binti Bedr b. Hifân (ö. 50/570)'ın şu şiiriyle istişhâd eder:

لا يبعدن قومي الذين هم ... سم العداة وآفة الجزر

النازلين[92] بكل معترك... والطيبون معاقد الأزر

"Uzak olsun yok olmaktan kavmim. Düşmanı acımadan öldüren öldürücü zehir ve yok etmede afet gibidir kavmim. Katılırlar her savaşa, iffetlidirler, bağlarlar bellerine izârlarını." Yani bu beyitte kavmini medh etmek amacıyla sözün uzamasından dolayı النازلون şeklinde merfu' olarak gelmesi gerekirken النازلين şeklinde mansup olarak gelmiştir.[93]

Şehristânî nahvî konularla ilgili olarak bazen de harfi cerlerin birbiri yerine kullanılabildiğini kanıtlamak amacıyla şiire başvurur. Örneğin Bakara sûresi 36. فَاَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا âyetindeki عن harf-i cerinin على harf-i ceri yerine kullanıldığını ve عَنْهَا ifadesinin عليها manasına geldiğini kanıtlamak amacıyla câhiliye dönemi şairlerinden

---

92 Matbu nüshada النازلون şeklinde yazılan kelime yazma nüshada (vr. 302[a]) النازلين şeklindedir ki doğru olan da budur. Zira النازلون şeklinde olacak olsa bu şiirle istişhâd etmenin bir manası kalmazdı. Dolayısıyla biz de yazma nüshadaki şeklini tercih ettik.

93 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 736.

Ebû Advân Hursân b. Muharris el-Advânî (ö. 600 [?])'ye ait لاَهِ ابنُ عَمِّك لا أَفْضَلْتَ في حَسَبٍ ... عَنِّي، ولا أَنْتَ دَيّانِي فَتَخْزُونِي. أي: عَلَي

"Üstünlük Allah'a aittir ey amca oğlu! Nesep olarak benden (عني) üstün değilsin, benim sahibim de değilsin, Benî hakir de göremezsin." Yani 'Nesep olarak benim üstümde (عَلَيّ) değilsin' ve Kahîf el-Ukaylî (ö. 130)'ye ait إذا رَضِيَتْ عَلَيَّ بَنُو قُشَيْرٍ ... لَعَمْرُ اللهِ أَعْجَبَنِي رِضاها. أي: رضيت عني "Şâyet Kuşeyroğulları benim üzerime (عَلَيّ) hoşnut olursa, bâkî olan Allah'a yemin ederim ki onların hoşnut olması benim hoşuma gider." Yani 'Benden (عني) hoşnut olursa…' şiirleriyle istişhâd eder.[94]

4. Belâgatle İlgili İzahlarında Şiirle İstişhâd

Şehristânî kimi zaman da belâgatla ilgili izahlarında şiirle istişhâda başvurur. Örneğin "Hani, doğru yolu tutasınız diye Mûsâ'ya Kitab'ı ve Furkan'ı vermiştik." meâlindeki Bakara sûresi 53. âyette geçen 'kitap' ve 'furkân'ın aynı anlama (Tevrat) geldiğini ifade etmek sadedinde Arap dilinde tekid amacıyla aynı manaya gelen farklı kelimelerin birbirlerine atfedildiğine delil olarak inşad edilen 'Onun söylediği sözleri yalan dolan (كذباً ومينا) buldum' meâlindeki وألفى قولها كذباً ومينا şiiri delil olarak getirir.[95]

Şehristânî aynı şekilde Bakara 108. اَمْ تُرِيدُونَ اَنْ تَسْئَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسٰى مِنْ قَبْلُ âyetteki أَمْ/yoksa edatının بَلْ/bilakis-aksine anlamına geldiğine dair de şiire müracaat eder. Ferrâ'dan nakilde bulunan Şehristânî, Arapların أَمْ/yoksa edatını kullanıp بَلْ/bilakis-aksine manasını kastettiklerine dair örnekler bulunduğunu ifade ederek فَوَاللهِ ما أَدْرِي أَسَلْمَى تَغَوَّلت ... أَمِ النَّوْمُ أَمْ كُلٌّ إِلَيَّ حَبِيبُ "Vallâhi bilmiyorum, Selma mı değişti, yoksa bugün her şey bana sevimli mi görünüyor?" şiirine yer verir. Buna göre şiirdeki أَمْ/yoksa edatı بَلْ/bilakis-aksine anlamında kullanılmış ve "Yok yok! Bilakis/aksine bugün her şey bana sevimli görünüyor" anlamına gelmiştir.[96]

---

94 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 285.

95 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 127.

96 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 509.

5. Âyetin Manasıyla İlgili İzahlarında Şiirle İstişhâd

Şehristânî bazen de ele aldığı âyetle ilgili olarak müfessirler tarafından farklı yorumlar zikredilen Örneğin Bakara sûresi 2. ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ âyetinde geçen 'rayb' kelimesi ile ilgili olarak da şiirden delil getirir. Âyetin anlamına dair bazı vecihleri aktardıktan sonra âyetin 'şüphesiz ki o kitap bizâtihî hak ve doğrudur, onda şüphe yoktur. Şâyet bazıları o kitap hakkında şüpheye düşüyorlarsa bu şüphe bizatihi kitaptan kaynaklanmamakta, aksine şüphecilerin kalbinden kaynaklanmaktadır' manasına geldiğine dair bir görüşü yer veren Şehristânî, bu mananın doğruluğunu da hak olan bir şeyde şüphe olmayacağını ifade eden şu şiirle istişhâd eder: ليس في الحق يا أمامة رَيْبٌ ... إنّما الرَّيْبُ ما يَقُول الكَذُوبُ "Ey Umâme! Hakta şüphe diye birşey yoktur. Asıl şüphe yalancıların söylediği şeyde olur."[97]

Şehristânî Bakara 197. âyeti ile ilgili olarak da zikredilen bir yorumu desteklemek amacıyla şiire başvurur. Şöyle ki, müellifimiz وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوٰى "(Ahiret için) kendinize azık toplayın. Kuşkusuz, azığın en hayırlısı takvadır." ifâdesinin anlamları ile ilgili olarak müfessirlerden gelen çeşitli görüşleri aktardıktan sonra Dahhâk'ın 'takvâ Allah'a tâatle amel etmektir' şeklindeki yorumunu desteklemek için getirilen Â'şâ'nın şu şiirini aktarmaktadır:

إذا أنت لم ترحَل بِزَادٍ من التُّقَى... وواقَيتَ بَعدَ المَوتِ مَن قد تَزَوّدا.

نَدِمتَ على أن لا تكونَ شركتُهُ...وأرصَدتَ قبلَ الموتِ ما كان أرصَدَا

"Şâyet takvadan bir azıkla çıkmazsan (âhiret) yolculuğuna
Takva ile azıklanmış olanlarla karşılaştığında ölümden sonra,
Pişman olacaksın, dünyada onun gibi takvâyla azıklanmadığına
Ve ölümden önce tedarik ettiği gibi onun, takvâ azığı sağlamadığına."[98]

---

97 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 129; Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basît*, II, 58.

98 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 806.

II. DİRÂYET METODU

Re'y tefsiri veya aklî/ma'kûl tefsir de denilen dirâyet tefsiri, sadece Rivâyetlere bağlı kalmayarak Kur'ân'ın dil, edebiyat, dînî ve felsefî ilimler gibi çeşitli ilimlerle yapılan tefsirine denir.[99] Bir başka deyişle Re'y ile tefsir, Kur'ân'ı ictihad ile tefsir etmektir.[100] Ancak İslam alimleri arasında dirâyet metoduyla, yani re'yle tefsir yapılıp yapılamayacağı tartışma konusu olmuş ve dirâyet tefsirinin cevazı konusunda iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki Kur'ân tefsirinde Hz. Peygamber'den ve Kur'ân'ın nüzûlüne şâhit olan ashaptan gelen rivâyetlere itimat edilmesinin zarûri ve yeterli olduğunu söyleyerek her ne sûrette olursa olsun Kur'ân'ın reyle/içtihadla tefsir edilemeyeceği görüşünü savunanlardır ki bunlar dirâyet tefsirini caiz görmemişlerdir. Buna karşılık dirâyet tefsirini caiz gören ve re'y ile tefsir yapmaya girişenler ise Kur'ân'daki tefekkür ve tedebbür âyetlerine istinat ederek, hadislerde menedilen re'y tefsirinin Kur'ân hakkında hiçbir bilgisi olmayan ve âyetlerin tefsiri hakkında ileri geri konuşanlarla ilgili olduğunu, dolayısıyla lügavî ve dînî ilimlere dayananılarak yapılan re'y tefsiri konusunda bir sakınca bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.[101] Şehristânî de te'lif ettiği *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı tefsirinde dirâyet yöntemini başarılı bir şekilde uygulamıştır.

Mefâtîhu'l-esrâr'ın mukaddimesinde Kur'ân'ı tefsir ederken dikkat edilmesi gereken şartlara ve müfessirin bilmesi gereken ilimlere değinen Şehristânî, Hz. Peygamber'in "Kim Kur'ân'ı kendi re'yiyle tefsir ederse isabet etse bile hata etmiş olur. Şâyet hata etmişse cehennemdeki yerine hazırlansın" buyruğuna istinaden rey ile tefsirden uzak durulması gerektiğini ve her dil bilene Kur'ân'ı tefsir etme izni verilmediğini, ayrıca Arapların Arapça'yı bilmesinin de Kur'ân'ı tefsir etmek için yeterli bir sebep olmadığını belirtmiştir.[102]

Bununla birlikte Şehristânî, Kur'ân lafızlarını/kelimelerini, müphemlerin beyanı ve mücmellerin tafsîli gibi sadece lügat açısından tefsirinin bilinmesi mümkün olmayan, ancak haberî bir nasla ve hadis/eser işitmeyle mümkün olan kısımlar ve nasların zâhirinin dil yönünden tefsiri mümkün olan kısımlar olmak üzere iki kısma ayırır. Buna

---

99 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 210; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 159.

100 ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 256.

101 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 211; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 162-163.

102 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 63-67.

göre ilk gruptakiler ancak nakille bilinirken ikinci gruptakiler ise lügavî çabalar sayesinde bilinebilir. Ve bu uğraş da rey ve kıyas ile yapılan tefsir cümlesinden sayılmaz.[103] Yani söz konusu lafız muhtemel manalara geliyorsa ve bu muhtemel manalardan birini destekleyecek bir nas varid ise işte bu durumda lafzın içermiş olduğu muhtemel manalardan nasta gelen manaya muvafık olanına hamletmek gerekir. Dolayısıyla Şehristânî'ye göre bu lafızların manaları üzerinde rey ve kıyas yoluyla tasarrufta bulunmak mümkün değildir ve mananın hadiste geçtiği cihete sarf edilmesi gerekir.[104] Ancak Şehristânî'ye göre nasların zâhiri, tefsiri mümkün kılan ve lafzın, onun dışındakilere hamledilmesi ihtimali olmayan hususlarda, müfessir aklını kullanır ve o hususta derinlemesine düşünür, lafzın manasını dil yönünden ihlal etmediğine, duyulara ve akla gerçekten muhalif olmadığına kani olursa, bu, Kur'ân'ı re'y ve kıyas ile tefsir etmek anlamına gelmez.[105] Bu sebeple Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr'ın* zâhirî boyutunda lügat açısından tefsirinin bilinmesi mümkün olmayan ancak haberî bir nasla ve hadis/eser işitmeyle mümkün olan kısımları 'tefsir' başlığı altında Hz. Peygamberden, sahâbeden ve tâbiînden gelen nakle dayanan rivâyetleri nakletmek suretiyle tefsir eder ki bu kısımları yukarıda rivâyet yöntemi başlığı altında ele almıştık. İkinci gruptaki lügavî çabalar sayesinde dil yönünden tefsiri mümkün olan kısımları ise 'lügat', 'nahiv', 'meânî' gibi başlıklar altında ele alır ve bu bölümde Kur'ân'ın lafız ve ibarelerinin mana keyfiyetlerine ağırlık veren Kaffâl eş-Şâşî, Ebû Müslim el-İsfahânî, Ferrâ, Zeccâc, Kisâî, Ahfeş ve Kutrub gibi müfessirlerin eserlerinden faydalanır; ancak bu kimselerin 'Ehl-i tefsir'den değil, 'Ehl-i meânî'den addedilmesi gerektiğini söyler[106] ki bu kısımları ise dirâyet metodu başlığı altında ele alacağız.

Mefâtîhu'l-esrâr'ın zâhirî boyutunda bir taraftan Kur'ân lafızlarının, sadece lügat açısından tefsirinin bilinmesi mümkün olmayan, ancak haberî bir nasla ve hadis/eser işitmeyle mümkün olan kısımlar ve nasların zâhirinin dil yönünden bilinmesi mümkün olan kısımlar olmak üzere iki kısma ayıran ve bu ayrıma göre ilk gruptakilerin ancak nakille bilinirken ikinci gruptakilerin ise lügavî çabalar sayesinde bilinebileceğini ve bunun da rey tefsiri sayılmayacağını söyleyen Şehristânî, tefsirin bâtınî boyutunu oluşturan 'esrâr' kısmında ise doğrudan doğruya re'yle tefsire karşı çıkar. Öztürk'ün de

---

103 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 63-64.

104 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 64.

105 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 46.

106 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 44-45.

belirttiği üzere *Mefâtîhu'l*-esrâr'ın metod konusundaki ilginçliği, bu eserin reyle Kur'ân tefsirini haram sayan bir müfessire ait bir rey tefsiri olması noktasında kendini gösterir. Daha açıkçası, *Mefâtîhu'l-esrâr*, müellifin beyanına göre semâ/nakle dayanan ve fakat gerçekte rey/dirâyet yönü ağır basan bir tefsir hüviyetindedir. Bu hüviyet ve hususiyet ise bariz bir paradoksa işâret etmektedir. Çünkü Şehristânî bir yandan Kur'ân'ı kendi reyine göre tefsir etmekten Allah'a sığınmış, diğer yandan da seçkin kullarının yüzü suyu hürmetine Allah'ın kendisine ilim nasip etmesiyle ilgili duaya özel mazhariyetine atfen, "İçimde nübüvvet kelâmına erişme (hidâyet) gücü buldum, böylece risaletin diline vakıf oldum ve bu sayede yüce Kur'ân'ın kelimelerindeki sırlara vasıl oldum" diyerek son derece sofistike re'y tefsiri örnekleri sunmuş ve fakat son kertede "Kur'ân'ı kendi reyimle tefsir etmeksizin" kaydını da eklemiştir.[107]

Haddizatında Öztürk'ün işâret ettiği bu paradoks, zâhirî ve bâtınî (esrâr) boyutlu eklektik bir metodla yazıldığı için *Mefâtîhu'l-esrâr'ın* tamamında mevcuttur. Dolayısıyla tefsirde Şehristânî'nin pek çok konuda biribirine zıt iki farklı görüşü ortaya çıkabilmektedir. Şehristânî'nin kelamcı ve felsefeci olması münasebetiyle müzakereci bir kimliğe sahip olmasına rağmen rey tefsirine karşı almış olduğu bu tutum anlaşılacak şey değildir. Kanaatimizce tefsirin 'esrâr' kısmında her fırsatta re'yle tefsire karşı olduğunu ısrarla dile getirmesi İsmâilî/Bâtınî terminolojideki ta'lîm öğretisiyle yakından alakalı olmalıdır.[108] İşin ilginç tarafı, rey/dirâyet tefsirine karşı olan bu tutumuna ve sürekli rivâyet yönünü ön plana çıkarmasına rağmen pratikte rey tefsirinden kendini kurtaramayan Şehristânî, 'esrâr' kısmındaki âyetler üzerine yapmış olduğu akıl almaz te'villerle çoğu zaman nasçılık iddiasıyla çelişkiye düşmüştür.

Şehristânî'nin dirâyet tefsiri hakkındaki görüşlerine kısaca değindikten sonra *Mefâtîhu'l-esrâr'ın* dirâyet yönünden yaklaşımına geçebiliriz. *Mefâtîhu'l-esrâr'ın* dirâyet yöntemini Arap dilindeki metodu, kelam ilmindeki metodu ve fıkıh ilmindeki metodu şeklinde üç başlık altında ele alacağız.

A. ARAP DİLİNDEKİ METODU

Kur'ân'ın dirâyet metoduyla yapılan tefsirinin önemli kaynaklarının başında Arap

---

107 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 85-86; Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", s. 28.

108 Bu konuya üçüncü bölümde 'Ta'lim öğretisi' başlığı altında yer verilecektir.

dili ve edebiyatı gelmektedir. Zira Kur'ân, apaçık bir Arapça ile indirilmiştir. Dolayısıyla onu doğru anlamanın temel taşlarından biri de Arap dili ve belâgatını iyi bilmektir. Usulcülere göre Arap dili ve özellikleri müfessirin bilmesi gereken ilimlerin en başında yer almaktadır. Ulûmu'l-Kur'ân'a dair yazılan eserlerde müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında lugat, sarf, nahiv, iştikâk, meâni, bedî' ve beyân gibi dil bilimleri sayılmış, Arap dili ve belâgatının inceliklerini bilmeyen kimselerin Kur'ân-ı tefsir etmesi caiz görülmemiştir.[109]

Şehristânî de tefsirininde Arap dili ve belâgatına gereken önemi vermiş, özellikle gramer ile ilgili hususlar üzerinde çokça durmuştur. Müellif, genellikle âyette ele aldığı hususların hangi konularla alakalı ve irtibatlı olduğunu göstermek sadedinde 'lügat', 'nahiv', 'kıraat', 'meânî' gibi kenar kayıtları düşmüş, bu cümleden olmak üzere 'lügat' ve 'nahiv' başlığı altında âyetleri dil yönüyle incelerken Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyh (ö. 180/796), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), Esmaî (ö. 216/831), Ebû Abdillah İbnü'l-A'râbî (ö. 231/846), Sa'leb (ö. 291/904), Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî (ö. 337/949) Ezherî (ö. 370/980) ve Cevherî (ö. 400/1009) gibi meşhur dilcileri, aynı şekilde 'meânî' başlığı altında ele aldığı kısımlarda da el-Ferrâ (ö. 207/822), ez-Zeccâc (ö. 311/923), el-Kisâî (ö. 189/805), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), el-Ahfeş (ö. 316/928 [?]), Ebû Ubeyde Mâmer b. el-Müsennâ (ö. 209/824 [?]), İbnu'l-Enbârî (ö. 328/940), Müerric es-Sedûsî (ö. 195/810-11), Nadr b. Şumeyl (ö. 204/820), İbn Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889) ve Kutrub (ö. 210/825 civarı) gibi ehl-i meânîden addettiği ve gramer ilminde otorite olan dilbilimcilerin görüşlerine yer vermiştir. Ancak Şehristânî'nin lügat ve nahve dair izahlarında şu hususu da belirtmek gerekir ki, -kaynakları kısmında da ifade edildiği üzere- o, ilgili konuları bizatihi atıfta bulunduğu bu kimselerin eserlerinden değil, ikinci el kaynak olarak kullandığı Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ından ve Vâhidî'nin *et-Tefsîrü'l-basît*'inden aktarmıştır. Bununla birlikte Şehristânî alıntılarının bu eserlerden olduğuna dair bir açıklamada bulunmadığı için sanki asıl kaynaklardan nakilde bulunuluyor gibi anlaşılmaktadır. Şehristânî'nin tefsirininde Arap dili ve belâgatına dair izahlarını şu başlıklar altında ele almak mümkündür:

---

109 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1209-1210; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 255-256.

1. Lugat

Lugat ilmi Kur'ân tefsirinde bilinmesi gereken ilimlerin başında zikredilmiş, Kur'ân lafızlarının birden fazla anlama gelmesi sebebiyle Kur'ân'ı tefsir edecek kimselerin lugat ilmini yeterli derecede bilmesi gerektiği, Arap lugatini bilmeyenin Allah'ın kitabı hakkında söz söylemesi helal olmadığı ve Allah'ın kitabını tefsir etmeye yetkisi olmadığı söylenmiştir.[110] Şehristânî de âyetleri tefsir ederken özellikle kelimelerin yapısı (sarf) ve cümle içindeki fonksiyonları (nahiv) üzerinde gereğince durmuş, gramer ile ilgili hususları âyetten, hadisten, Arap şiirinden şâhit getirmek suretiyle izah etmiştir.

a. Âyetlerdeki Kelimelerin Anlamlarını Kısaca Açıklaması

Örnek 1: Şehristânî اِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (Bakara 2/6) âyetinde geçen 'كفر/küfür' kelimesinin 'كُفْر' sözcüğünden geldiğini ve aslının 'örtmek, gizlemek' manasında olduğunu ve tohumu toprakla örttüğü için pulluk/sabana da kâfir dendiğini; ayrıca deniz için kâfir dendiği gibi karanlığı ile herşeyi örttüğü için geceye de kâfir denildiğini ifade eder. Haddizâtında bir şeyi örten her şey kâfir olarak isimlendirilir. Kâfir, kâfir olarak isimlendirilmiştir, çünkü o küfrüyle Allah'ın nimetlerini örter/inkar eder. Çünkü küfür, kalbinin bütün her yerini örter de böylece kaskatı ve gece gibi zifiri karanlık olur.[111]

Örnek 2: Şehristânî, Bakara sûresi 7. خَتَمَ اللّٰهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَعَلى سَمْعِهِمْ وَعَلَى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ âyetindeki 'mühürleme/hatm' ibaresinin 'bir şeyin üzerini örtmek ve işi sağlam tutup içine birşeyin girmeyeceğinden emin olmak' anlamına geldiğini nakleder.[112]

Örnek 3: Müfessirimiz اَلَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا اَمَرَ اللّٰهُ بِهٖٓ اَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْاَرْضِ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (Bakara 2/27) âyetindeki النقض (bozmak, nakzetmek) sözcüğünün aslının sağlam bir şekilde yapılmış olan bir binayı ve bükülen bir ipi ifsad etmek, yani bozmak, yine âyetin devamındaki العهد sözcüğünün lugatte 'vasiyyet', 'kefil olmak', 'emr/iş', 'yemin', 'meveddet', 'var olma' ve 'vakit' gibi çeşitli manalara geldiğini ifade

---

110 es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1209; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 255.

111 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 149.

112 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 152.

ettikten sonra kelimenin asıl anlamının ise ‘güvenilir söz’ demek olduğunu söyler.[113]

Örnek 4: وَاِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ يَسُوْمُونَكُمْ سُوْءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُوْنَ اَبْنَاۤءَكُمْ وَيَسْتَحْيُوْنَ نِسَاۤءَكُمْ وَفِيْ ذٰلِكُمْ بَلَاۤءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيْمٌ “Hani, sizi azabın en kötüsüne uğratan, kadınlarınızı sağ bırakıp, oğullarınızı boğazlayan Firavun ailesinden kurtarmıştık. Bunda, size Rabbinizden (gelen) büyük bir imtihan vardı.” (Bakara 2/49). Şehristânî âyetteki اٰل ifadesininin ‘nesep ve arkadaşlık hususunda kişiye râcî olan özeli’ anlamına geldiğini ifade eder.[114]

Örnek 5: Şehristânî وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً قَالُوْا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاۤءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّيْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ “Hani, Rabbin meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.” demişler. Allah da, “Ben sizin bilmediğinizi bilirim” demişti.” (Bakara 2/30) âyetindeki السفك kelimesinin الصّب (dökme) manasında kullanıldığını ve ‘haksız yere kan dökmek’ anlamına geldiğini ifade eder.[115]

b. Kelimenin Anlamı Hakkında Kur’ân, Hadis ve Şiirle İstişhâdı

ba. Kelimelerin Anlamları Hakkında Kur’ân’la İstişhâdı

Şehristânî kimi zaman âyette geçen bir kelimenin anlamını açıklama sadedinde başka bir âyetle istişhâd eder.

Örnek 1: Şehristânî, وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ وَمَا تُقَدِّمُوْا لِاَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوْهُ عِنْدَ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ âyetinde söz konusu edilen الزَّكٰوةَ kelimesinin burada ‘itaat ve ihlâs’ manasına geldiğini delillendirmek maksadıyla قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى “Doğrusu kurtuluşa ermiştir (her türlü kötülük ve günahlardan) arınan” (A’la 87/14), وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهٗ مَا زَكٰى مِنْكُمْ مِنْ اَحَدٍ اَبَدًا “Eğer Allah’ın size lütfu ve merhameti olmasaydı, sizden hiçbiriniz asla temize çıkamazdı.” (Nur 24/21) âyetlerini şâhit olarak getirir.[116]

Örnek 2: Şehristânî اَلَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ مِيْثَاقِهٖ “Onlar ki, söz verip andlaştıktan

---

113 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 231.

114 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 336.

115 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 252.

116 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 516.

sonra Allah'a verdikleri sözü bozarlar." (Bakara 2/27) âyetindeki 'ahd/عَهْد' kelimesini açıklarken de âyetten delil getirir. Söz konusu ifadenin lugatte 'vasiyyet', 'kefil olmak', 'emr/iş', 'yemin', 'meveddet', 'var olma', 'vakit' gibi çeşitli manalara geldiğini ancak kelimenin asıl anlamının ise 'güvenilir söz' olduğunu belirttikten sonra, âyette mücmel olarak ifade edilen 'ahd/عَهْد' sözcüğünün 'gelecekte yapılması planlanan bir iş için akit yapmak' anlamına geldiğini وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُم "Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size verdiğim sözü yerine getireyim." (Bakara 2/40) âyetini delil getirerek tebyîn eder.[117]

Örnek 3: Şehristânî ayrıca الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ "Onlar ki gaybe iman ederler" (Bakara 2/3) âyetindeki 'iman' kelimesinin 'tasdîk' anlamına geldiğine dair de وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ "Ey babamız! … Her ne kadar doğru söylüyorsak da sen bize inanmazsın/yani tasdîk etmezsin dediler." (Yusuf 12/17) âyetini delil getirerek âyette geçen bir kelimenin anlamı için başka bir âyeti şâhid getirmiştir.[118]

Örnek 4: Şehristânî Bakara sûresi 228. âyetteki وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ "Ancak erkekler kadınlara göre bir derece daha fazla hak sahibidirler." kısmını tefsir ederken İbn Zeyd'den nakille âyette geçen دَرَجَةٌ ifadesinin üstünlük/fazl anlamına geldiğini ve erkeklerin kadınlara göre bir derece daha fazla hak sahibi olmalarını الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ "Allah'ın kimini kimine üstün kılmasından ötürü ve erkeklerin, mallarından sarfetmelerinden dolayı erkekler kadınlar üzerine hakimdirler" (Nisâ 4/34) âyetini delil getirerek söz konusu kelimeyi başka bir âyetten delil getirmek suretiyle açıklama yoluna gitmiştir.[119]

bb. Kelimelerin Anlamları Hakkında Hadisle İstişhâdı

Şehristânî kimi zaman da âyetlerde geçen kelimelerin anlamlarını izah ederken Hz. Peygamber'in hadisleriyle istişhâd eder.

Örnek 1: Şehristânî "…rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları

---

117 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 231-32.

118 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 134.

119 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 892.

evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.” meâlindeki Bakara 164. âyette geçen الرِّيَاح kelimesinin anlamı ile ilgili değerlendirmede bulunurken İbn Abbas’ın رياح kelimesinin rahmet için, ريح kelimesinin ise azap için kullanıldığına dair ifadelerine yer verdikten sonra Hz. Peygamberin rüzgar ve fırtına anında اللهم اجعلها رياحاً ولا تجعلها ريحاً “Allahım! Bu rüzgârları hakkımızda rahmet rüzgârı kıl, azâb rüzgârı kılma.” şeklinde ettiği duaya yer vererek kelimenin anlamını açıklamada hadisle istişhâda başvurur.[120]

Örnek 2: Müellifimiz Bakara 3. “Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar...” âyetindeki الصَّلوةَ kelimesinin çeşitli manalara geldiğini ve bunlardan birinin de ‘duâ’ olduğunu ifade etttikten sonra bu manaya geldiğini delillendirmek maksadıyla Hz. Peygamber’in إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ فَلْيُجِبْ، وَإِنْ كَانَ مُفْطِرًا فَلْيَطْعَمْ وَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ “Biriniz düğün yemeğine dâvet edildiği zaman mutlaka gitsin! Şâyet oruçlu değilse yesin, oruçluysa da yemek sâhibine dua etsin.” (Buhârî, Nikâh 71, Müslim, Nikâh 106) hadisini şâhit olarak getirir ve hadisteki فَلْيُصَلِّ ifadesinin yani onun hayrı ve bereketi için ‘duâ etsin’ anlamına geldiğini, dolayısıyla الصَّلوةَ kelimesinin bir manasının da ‘duâ’ olduğunu ifade eder.[121]

Örnek 3: Müfessirimiz Bakara sûresi 37. âyetindeki التلقي kelimesinin lugatte ‘almak-kabul etmek’ anlamının yanında ‘karşılama/istikbâl’ manasına da geldiğine dair Hz. Peygamber’in şehre mal getiren kafilenin yolda karşılanarak mallarının değerinin altında satın alınmasını yasakladığı لا تَلَقَّوُا الرُّكْبَانَ “Biniciler tarafından (satılmak için) getirilen malı yolda karşılamayın.” (Buhârî, Büyû’, 72, İcâre, 11, 19) hadisini şâhid olarak getirir.[122]

Örnek 4. Şehristânî “ O fâsıklar ki, Allah’a kesin söz verdikten sonra sözlerinden dönerler, Allah’ın korunup gözetilmesini emrettiği bağları koparırlar ve yeryüzünde bozgunculuk yaparlar.” âyetindeki اَنْ يُوصَلَ ifadesi ile ilgili olarak kesilmemesi ve korunup gözetilmesi emredilen bağların ne olduğuna dair yaptığı açıklamada söz konusu bağların ‘akrabalık bağları/sıla-i rahim’ şeklinde de yorumlandığını ifade

---

120 Şehristânî, *Mefâtîhü’l-esrâr*, II, 699.

121 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 139.

122 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 238.

ettikten sonra söz konusu ifadenin sıla-i rahim anlamına geldiğine dair Enes b. Mâlik'in Hz. Peygamber'den naklettiği مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ أَوْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ "Kim rızkının genişletilmesini yahut ecelinin geciktirilmesini isterse sıla-i rahim yapsın." hadisini şâhit olarak getirir. Buna göre Şehristânî âyetteki اَنْ يُوصَلَ ifadesini hadîs-i şerifteki فَلْيَصِلْ ifadesi ile açıklama yoluna gitmiştir.[123]

Örnek 5: Şehristânî aynı şekilde Bakara sûresi 48. وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا "Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez." âyetindeki تَجْزِي ifadesinin قضي manasında, 'yerini tutmak', 'yerine geçmek' anlamlarına geldiğini ifade ederek Hazret-i Peygamber'in kurbanla ilgili sadece Ebû Bürde b. Yesâr'a has kılarak söylediği لا تجزي أحدًا بعدك... "Senden başka kimseye kifâyet etmez" hadisini şâhid getirir. Yani bunun anlamı, "sadece senin kurbanının yerini tutar, senden başkasının değil" demektir.[124]

Örnek 6: Müfessirimiz Şehristânî Bakara sûresi 228. âyetteki 'kuru' kelimesinin müşterek bir lafız olduğunu ifade ederek hem hayız hem de temizlik manasına geldiğini ifade etmiş, akabinde kuru' kelimesinin hayız anlamına geldiğine dair Hz. Peygamber'in دَعِي الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكِ "Kuru' (hayız) günlerinde namazı bırak." hadisini zikretmek suretiyle kelimelerin anlamlarını izah etmede Hz. Peygamber'in hadisiyle istişhâd etmiştir.[125]

bc. Kelimelerin Anlamları Hakkında Şiirle İstişhâdı

Şehristânî lugavî izahlarda, özellikle âyetlerde geçen garip kelimelerin veya bazı lafızların manalarını açıklamak ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak maksadıyla şiirle istişhâda başvurmuştur.

Örnek 1: Şehristânî Bakara sûresi 6. âyetteki 'kafir' kelimesinin 'örtmek, kapatmak, perdelemek' gibi anlamlarının yanı sıra 'gece' ve 'deniz' gibi anlamlarının da bulunduğunu ifade ederek muhadramûn şâirlerinden Lebîd b. Rebîa (ö. 40 veya 41/660 veya 661)'nın hem gece hem de deniz anlamına gelen 'kâfir' kelimesinin

---

123 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 233.

124 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 332.

125 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 890. Diğer örnekler için bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 648, 757.

bulunduğu حتى إذا ألقت يدا في كافر “Güneş elini geceye/denize verip batmaya/örtmeye başladığında…” dizesini delil olarak getirir.[126]

Örnek 2: Şehristânî Bakara 22. “Öyleyse Allah’a ortaklar koşmayın.” âyetindeki أَنْدَادًا kelimesinin emsâl, benzer ve eş/denk anlamına geldiğine dair de şiire başvurur ve Cerîr (ö.110/728)’in أتيما تجعلون إلي ندا …وما تيم لذي حسب نديد “Sizler Teym’i mi bana denk tutuyorsunuz? Halbuki Teym şerefli bir kimseye denk olamaz.” beytini şâhid olarak getirir.[127]

Örnek 3: Müellifimiz Şehristânî Bakara 29. âyetindeki إِسْتَوَى kelimesinin çeşitli manalarını zikrettikten sonra ‘hükmü altına alma, muktedir olma ve kahretme’ anlamına geldiğine dair şiirle istişhâd ederek şairin şu beytini delil olarak getirir: فَلَمَّا عَلَوْنَا وَاسْتَوَيْنَا عَلَيْهِم … جَعَلْنَاهُمْ صَرْعَى لِنَسْرٍ وكَاسِرِ “Onlara üstün gelip hakim olunca; onları yere yıkılmış halde kartallara ve yırtıcı kuşlara yem yaptık.”[128]

Örnek 4: Şehristânî aynı şekilde Bakara 78. âyetindeki اَمَانِيَّ kelimesinin tefsirinde de şiire başvurur. Söz konusu ifadenin ‘takdîr’ manasına geldiğine dair ehl-i lugatten gelen görüşleri zikrettikten sonra ولا تقولَنْ لشيء سوف أفعله… حتى تَبَيَّنَ ما يمني لك الماني “Asla hiç bir şey hakkında, ‘onu yapacağım’ deme. Tâ ki takdîr edicinin senin için takdir ettiği şey ortaya çıkana kadar” şiirine başvurmak suretiyle kelimelerin anlamını izah ederken şiirle istişhâda başvurur.[129]

Örnek 5: Şehristânî ayrıca Bakara 2/229. âyetteki أَن يَخَافَا ibaresinin أن يظنّا anlamına geldiğine dair.أَتَانِي كَلَامٌ عَنْ نُصَيْبٍ يَقُولُهُ … وَمَا خِفْتُ يَا سَلَامُ أَنَّكَ عَائِبِي. بمعنى: ما ظننت şiiriyle istişhâd etmiştir.[130]

c. Kelimelerin Zıt Anlamlarını Açıklaması

Şehristânî çoğu zaman âyetlerde geçen kelimelerin zıt anlamlarına da işâret eder.

---

126 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 149.

127 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 207.

128 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 243.

129 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 426.

130 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 896.

Örnek 1: Şehristânî Fâtiha süresinin 2. اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ “Hamd, âlemlerin Rabbi Allah’a mahsustur.” âyetinde geçen الحمد kelimesinin المدح kelimesi ile olan yakınlığına işâret ederek الحمد (övgü) kelimesinin zıddının الهجاء (yergi), المدح kelimesinin zıddının ise الذّمّ (yermek-zemmetmek) olduğunu söylemek suretiyle kelimelerin zıt anlamlarına işâret etmiştir.[131]

Örnek 2: وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلوةِ وَاِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ اِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ “Sabır ve namazla Allah’tan yardım isteyin. Şüphesiz bunlar, Allah’a huşû ile boyun eğenlerden başkasına ağır gelir.” (Bakara 2/45). Şehristânî âyette geçen الخشوع ifadesinin sözlükte ‘sükûn, hudu’ ve ihbât’ anlamlarına geldiğini ifade ettikten sonra söz konusu kelimenin zıddının ise الإستكبار (kibirlenme-büyüklenme) anlamına geldiğini ifade eder.[132]

Örnek 3: Şehristânî Bakara sûresi 104. يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ اَلِيمٌ âyetindeki ‘bizi güt/gözet’ anlamına gelen رَاعِنَا ifadesinin aslının ‘korumak’, ‘muhafaza etmek’ anlamına gelen ‘riâyet’ kökünden geldiğini ve aynı kökten gelen ‘mürâât/مراعات’ kelimesinin zıddının ise إغفال (aldatma, kandırma) olduğuna dair ifadeleri Alî b. Îsâ er-Rummânî’den nakletmek suretiyle kelimelerin zıt anlamlarına yer verir.[133]

Örnek 4: لَا اِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ “Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır.” (Bakara 2/256). Şehristânî âyette geçen الغَيِّ kelimesinin yine aynı âyette geçen الرُّشْدُ kelimesinin zıddı olduğuna işâret eder.[134]

Örnek 5: Müfessirimiz Şehristânî ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ “Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için hidâyettir.” (Bakara 2/2) âyetinde geçen الهداية kelimesinin zıddının الضلالة olduğunu,[135] yine وَاِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْاَرْضِ قَالُوا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ “Bunlara, “Yeryüzünde fesat çıkarmayın” denildiğinde, “Biz ancak ıslah

---

131 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 89.

132 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 326.

133 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 498.

134 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 972.

135 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 130.

edicileriz!” derler.” (Bakara 2/11) âyetinde geçen الفساد kelimesinin zıddının ise الإصلاح kelimesi olduğunu ifade etmektedir.[136]

Örnek 6: وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ “Bunun üzerine biz de, “Birbirinize düşman olarak inin. Sizin için yeryüzünde belli bir süre barınak ve yararlanma vardır” dedik.” (Bakara 2/36). Şehristânî âyetteki الهبوط (inmek) ifadesinin zıddının الصعود (çıkmak) anlamına geldiğini ifade ederek kelimelerin zıt anlamlarına işâret etmiştir.[137]

d. Kelimelerin Asıllarını Açıklaması

Şehristânî âyetlerde geçen kelimelerin aslî anlamlarına işâret etmeyi de ihmal etmez.

Örnek 1: Şehristânî Bakara sûresi 48. وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا “Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez.” âyetindeki لا تَجْزِي ifadesindeki ‘cezâ’ fiilinin asıl mânasının قضي (hükmetti, emretti, ifâ etti, ödedi, yerini tuttu ve yerine geçti) fiilinin manasına geldiğini söyler. Buna göre âyetin manası, “Kıyamet günü hiç kimse, hiç kimsenin yerini tutamaz, yerine geçemez ve ona isabet edecek hiçbir cezayı onun için yüklenemez” anlamına gelir. Müellif bu sebeple aynı kökten gelen ve cezâ masdarından türemiş bir isim olan ‘cizye’ kelimesinin de gayri müslimlerin can ve mal güvenliğinin yerini tutup karşılık sayıldığı için cizye olarak isimlendirildiğini söyler. Şehristânî ayrıca bazılarının ‘cezâ’ fiilinin asıl mânasının ‘mükâfât’ ve ‘bir şeyin bir şeye karşılığı (mukâbele) anlamına geldiğini söylediklerini de nakleder.[138]

Örnek 2: Şehristânî اَللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ “Gerçekte Allah onlarla alay eder, azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir.” (Bakara 2/15) âyetinde geçen مدّ kelimesinin aslının ‘ziyâde’ olduğunu beyan eder.[139]

---

136 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 237.

137 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 293. Zıt kelimelerle ilgili diğer örnekler için bk. *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 170, 283, 311, 333, 406, II, 710, 713, 774, 912.

138 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 331-2.

139 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 176.

Örnek 3: وَبُعُولَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذٰلِكَ اِنْ اَرَادُوا اِصْلَاحًا "Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almağa daha çok hak sahibidirler." (Bakara 2/228). Müellifimiz âyetteki 'بُعُولَة/kocalar' kelimesinin aslının 'seyyid ve mâlik' anlamına geldiğini ifade eder.[140]

Örnek 4: Şehristânî اَلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلوةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ "Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar." (Bakara 2/3) âyetinde geçen 'iman ederler/يُؤْمِنُونَ' ifadesindeki iman kelimesinin 'tasdîk' anlamına geldiğini ifade ettikten sonra kelimenin aslının ise 'huzur-güven/طُمأنِينَة' olduğunu beyan eder.[141]

Örnek 5: Müellifimiz اَلَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِه "Onlar ki, söz verip andlaştıktan sonra Allah'a verdikleri sözü bozarlar." (Bakara 2/27) âyetindeki 'ahd/عَهْد' ifadesinin lugatte 'vasiyyet', 'kefil olmak', 'emr/iş', 'yemin', 'var olma', 'vakit' gibi çeşitli manalara geldiğini belirttikten sonra kelimenin asıl anlamının ise 'güvenilir söz' olduğunu belirtir.[142]

Örnek 6: Şehristânî Bakara sûresi 7. خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوبِهِمْ وَعَلٰى سَمْعِهِمْ وَعَلٰى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ "Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır." âyetindeki 'mühürleme/خَتم' ibaresinin 'bir şeyin üzerini örtmek ve o şeyin içine hiçbir şeyin girmediğinden emin olmak' anlamına geldiğine dair ifadeleri isim tasrîh ederek Zeccâc'dan nakleder.[143]

Örnek 7: Şehristânî وَاِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ اَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ "Hani, sizi azabın en kötüsüne uğratan, kadınlarınızı sağ bırakıp, oğullarınızı boğazlayan Firavun ailesinden kurtarmıştık." (Bakara 2/49) ve Bakara 26. âyetlerdeki الإستحياء (sağ bırakmak) ifadesinin aslının 'terketmek/التَّرْك ' ve 'bırakmak/الإستبقاء' olduğunu zikreder.[144]

---

140 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 891.

141 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 134.

142 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 231-32.

143 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 152.

144 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 225, 337.

Örnek 8: Müfessirimiz وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ اِبْرٰهِيمَ اِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ “Kendini bilmeyenden başka İbrahim’in dininden kim yüz çevirir?” (Bakara 2/130). âyetindeki سَفِيه kelimesinin aslının ‘kıt akıllı/aptal’ olduğunu, yine اُولٰئِكَ عَلٰى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَاُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ “İşte onlar Rab’lerinden (gelen) bir doğru yol üzeredirler ve kurtuluşa erenler de işte onlardır.” (Bakara 2/5) âyetindeki ‘مفلح-فلاح’ kelimesinin aslının ise ‘bekâ’ anlamına geldiğini ifade ederek kelimelerin aslî anlamlarına dikkat çeker.[145]

e. Arapça Asıllı Olmayan Kelimeleri Açıklaması

Örnek 1: Şehristânî Bakara 2/102. âyetteki ‘هَارُوتَ وَمَارُوتَ’ kelimelerinin aslının Süryânice olduğunu belirtir.[146]

Örnek 2: وَاِذْ اَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا اٰتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ “Hatırlayın ki, sizden sağlam bir söz almış, üzerinize de dağı (Tûr) kaldırmıştık. “Size verdiğimizi sıkı tutun, onda bulunanları daima hatırlayın; umulur ki korunursunuz” (demiştik).” (Bakara 2/63). Şehristânî âyette geçen الطُّورَ kelimesinin Mücâhid ve İbn Vehb’e göre Süryânice olduğu ve dağ anlamına geldiğini naklettikten sonra ‘sahih olan الطُّورَ kelimesinin Arapça olmasıdır’ şeklindeki Halîl b. Ahmed’in görüşüne yer verir.[147]

Örnek 3: وَاِذِ ابْتَلٰى اِبْرٰهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَاَتَمَّهُنَّ قَالَ اِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ “Bir zaman Rabbi İbrahim’i birtakım emirlerle sınamış, İbrahim onların hepsini yerine getirmiş de Rabbi şöyle buyurmuştu: “Ben seni insanlara önder yapacağım.” İbrahim de, “Soyumdan da (önderler yap, ya Rabbi!)” demişti. Bunun üzerine Rabbi, “Benim ahdim (verdiğim söz) zalimleri kapsamaz” demişti.” (Bakara 2/124). Şehristânî âyette geçen اِبْرٰهِيمَ kelimesinin Arapça kökenli olmadığını, acem bir isim olduğu için de gayrı munsarif olarak geldiğini aktarır. Ayrıca اِبْرٰهِيمَ kelimesinin Süryanice’de اِبْرٰهٰم/İbrâhâm şeklinde okunduğunu da ifade eder.[148]

---

145 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 624.

146 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 487.

147 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 392.

148 Şehristânî, *Mefâtîhü’l-esrâr*, II, 600.

2. Sarf

Sarf/morfoloji, Arapça'nın kelime yapısıyla, yani kelimenin aslının nereden türediği, fiillerin mâzîsi, müzârîsi, masdarı, isimlerin müfred, tesniye, cemî oluşu gibi konularla ilgilenen ilim dalıdır. Sarf ilminin Kur'ân tefsirinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Zira Kur'ân'ın doğru anlaşılması onun kelimelerinin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Müfessirler de tefsirlerinde âyetleri tefsir ederken bir kısım kelimeleri sarf açından inceleyerek Kur'ân'ın doğru anlaşılması yönünde çaba göstermişlerdir. Şehristânî de *Mefâtîhu'l-esrâr*'da sarf ilmine gereken ilgiyi fazlasıyla göstermiş, kelimelerin vezinlerini açıklamış, müennes ve müzekker oluşlarına, müfred, tesniye ve cemî' oluşlarına işâret etmiş, fiillerin mâzî, müzârî ve masdarlarına yer vermiş, bazen kelimelerin iştikâkını beyan etmiş, bazen de kelimelerin gayri munsarif oluşlarına işâret etmiştir.

a. Kelimelerin Vezinlerini Açıklaması

Şehristânî tefsirinde sarf ilmi kapsamında kelimelerin vezinlerine de işâret etmiştir.

Örnek 1: Şehristânî اَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ (Bakara 2/19) âyetindeki صَيِّب ifadesinin صاب - يصوب fiilinden geldiğini ve aslının صَيْوِب olduğunu; Basralı dil alimlerine göre سيّد، هيّن، ميّت örneklerinde olduğu gibi فَيْعِل vezninde geldiğini, Küfelilere göre ise صَيِّب ifadesinin فَعِيل vezninde olduğunu nakleder.[149]

Örnek 2: Şehristânî اَللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ "Gerçekte Allah onlarla alay eder, azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir." (Bakara 2/15) âyetinde geçen طُغْيان kelimesinin طغي fiilinden fu'lân vezninde geldiğini ve lügat anlamının 'haddi aşmak' olduğunu beyan eder.[150]

Örnek 3: Şehristânî اَلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلوةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ "Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar." (Bakara 2/3) âyetinde geçen 'iman ederler/يُؤْمِنُونَ' ifadesindeki 'îmân'

---

149 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 194.

150 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 176.

kelimesinin أمن يأمن أمنا fiilinden geldiğini ifade eder.[151]

Örnek 4: Şehristânî, ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ اَوْ اَشَدُّ قَسْوَةً "Sonra bunun ardından kalpleriniz yine katılaştı; taş gibi, hatta daha katı oldu." (Bakara 2/74) âyetindeki اَشَدُّ ifadesinin أَفْعَلُ vezninde ve gayri munsarif olduğunu belirtir.[152]

Örnek 5: Müellif, اِنَّ اللّٰهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ "Şüphesiz Allah, insanlara çok şefkatli ve çok merhametlidir." (Bakara 2/143) âyetindeki رَؤُفٌ kelimesinin رَؤفٌ ve رَؤوفٌ şeklinde iki kıraatının bulunduğunu, رَؤوفٌ okuyuşunun Ehl-i Kufe'nin kıraatı olduğu ve فَعول vezninden geldiği, رَؤفٌ okuyuşunun ise Medine ehlinin kıraatı olduğu ve فَعُل vezninden geldiğini belirtir.[153]

b. Kelimelerin Müfred ve Cemî Oluşlarına İşaret Etmesi

Örnek 1: Şehristânî Bakara sûresi 30. وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّي جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيفَةً "Rabbin meleklere 'Ben yeryüzünde bir halife var edeceğim' demişti…" âyetinde geçen 'الملائكة' kelimesinin 'ملك' kelimesinin cemîsi olduğu, aslının ise 'مألك' şeklinde hemzeli ve 'الألوكة' şeklinde olduğunu ifade eder. Müellif yine aynı âyetteki 'خليفة' kelimesinin de filanın halefi ve halifesi anlamında birinin yerine geçen demek olduğunu, aslının halîf, vezninin ise fâil manasında, faîl vezninde olduğu ve sonundaki he (te) harfinin 'allâme' ve 'nessâbe' ifadelerinde olduğu gibi aşırı methedilme maksadıyla mübalağa için getirildiğini ifade eder. Böyle kabul edenlere göre kelimenin cemîsinin 'خلفاء', ancak sonundaki 'te' harfini müenneslik harfi kabul edenlere göre ise çoğulunun 'خلائف' şeklinde olduğunu, Kur'ân'da her iki şekliyle de geldiğini, halîfe kelimesinin sultân kelimesinde olduğu gibi hem müzekker hem de müennes için kullanıldığı aynı şekilde müfred ve çoğul manada da müştereken kullanılabilen bir isim olduğunu söyler.[154]

Örnek 2: Müfessirimiz Şehristânî وَاِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ "Eğer

---

151 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 134.

152 Kelimelerin vezinleri ile ilgili diğer örnekler için bk. *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 249, 415, 474, II, 1032.

153 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 652.

154 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 249.

yolculukta olur da bir yazıcı bulamazsanız, o zaman alınmış rehinler yeterlidir.” (Bakara 2/283) âyetinde de رِهَانٌ kelimesinin الرُّهْن kelimesinin cemîsi olduğu ve الرُّهُن kelimesinin de cemînin cemîsi olduğunu ifade ederek kelimelerin cemîlerine işâret etmiştir.[155]

Örnek 3: Şehristânî فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا ”Eğer (bir tehlikeden) korkarsanız, namazı yaya olarak veya binek üzerinde kılın…” (Bakara 2/239) âyetindeki رِجَال kelimesinin tıpkı ‘tâcir-tüccâr’, ‘râkib-rukbân’ ve fâris-fursân’ örneklerinde olduğu gibi راجل kelimesinin cemîsi olduğunu söyler.[156]

Örnek 4: Şehristânî Bakara sûresi 228. وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَثَةَ قُرُوءٍ “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kuru’ (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.” âyetindeki ‘قروء’ lafzının ‘قرء’ kelimesinin çoğulu ve cem-i kıllet olduğu, cem-i kesretinin ise ‘أقراء’ ve ‘قروء’ şeklinde geldiğini belirtir.[157]

Örnek 5: Şehristânî Bakara sûresi 210. هَلْ يَنْظُرُونَ اِلَّا اَنْ يَّأْتِيَهُمُ اللّٰهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلٰئِكَةُ وَقُضِيَ الْاَمْرُ âyetinde geçen ‘ظُلَلٍ’ kelimesinin ‘ظلة’ kelimesinin cemîsi olduğunu, ayrıca diğer bir cemî sîgasının ise ‘ظلال’ şeklinde geldiğini söyler.[158]

Örnek 6: Şehristânî, Sibeveyh ve Halîl’den nakille اِنَّ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارٰى وَالصَّابِئِينَ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ Şüphesiz, inananlar, Yahudi olanlar, Hıristiyanlar ve Sabiilerden Allah’a ve ahiret gününe inanıp yararlı iş yapanların ecirleri Rablerinin katındadır.” (Bakara 2/62) âyetindeki النَّصَارٰى kelimesinin cemî olduğu ve عطْشان عطاشى, ندْمان ندامى örneklerinde olduğu gibi müfredinin نَصْران şeklinde geldiğini, Zeccâc’ın ise النَّصَارٰى kelimesinin müfredinin نَصْرِيّ şeklinde gelmesini câiz gördüğünü nakleder.[159]

---

155 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 1043.

156 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 923.

157 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 890.

158 Şehristânî, *Mefâtîhü’l-esrâr*, II, 832.

159 Şehristânî, *Mefâtîhü’l-esrâr*, I, 385. Diğer örnekler için bk. Şehristânî, *Mefâtîhü’l-esrâr*, II, 635, 935.

c. Kelimelerin Müennes ve Müzekkerliklerine İşaret Etmesi

Örnek 1: أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ اَصَابِعَهُمْ فِي اٰذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللّٰهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ "Yahut onların durumu, gökten yoğun karanlıklar içinde gök gürültüsü ve şimşekle sağanak hâlinde boşanan yağmura tutulmuş kimselerin durumu gibidir. Ölüm korkusuyla, yıldırım seslerinden parmaklarını kulaklarına tıkarlar. Oysa Allah, kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır." (Bakara 2/19). Şehristânî Ezherî'den nakille âyetteki السَّمَاءِ lafzının Araplar nezdinde müennes olarak kabul edildiğini ifade eder. السَّمَاءِ kelimesinin سماة kelimesinin cemîsi olduğu, aslının ise سماوة şeklinde geldiğini söyleyen Şehristânî, bazılarının ise السَّمَاءِ lafzını اِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ (İnfitâr 82/1) اَلسَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهٖ (Müzzemmil 73/18) âyetlerinde görüldüğü üzere hem müzekker hem de müennes olarak kullanıldığına dair görüşlerini nakleder.[160]

Örnek 2: وَقُلْنَا يٰٓاٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظّٰلِمِينَ "Dedik ki: "Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz." (Bakara 2/35) Şehristânî âyetteki زَوْجُ ifadesinin lafzının müzekker, manasının ise müennes olduğunu söyleyerek âyetlerdeki kelimelerin müennes ve müzekkerliklerine işâret etmiştir.[161]

Örnek 3: Şehristânî, ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ اَوْ اَشَدُّ قَسْوَةً وَاِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْاَنْهَارُ وَاِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَاِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (Bakara 2/74) âyetindeki الْحِجَارَةِ lafzının müennes olduğuna işâret eder.[162]

Örnek 4: Şehristânî حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ "Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun." (Bakara 2/238) âyetinde de kelimelerin müennes ve müzekkerliklerine işâret eder. Âyetteki الْوُسْطٰى lafzının, bir şeyin en hayırlısı ve en faziletlisi anlamına gelen وسط kelimesinin ismi olan

---

160 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 194-5.

161 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 282.

162 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 415.

الأوسط lafzının müennesi olduğunu beyân eder.[163]

Örnek 5: Şehristânî, لَا اِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقٰى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللّٰهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ "Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O hâlde, kim tâğûtu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir." (Bakara 2/256) âyetindeki الْوُثْقٰى lafzının ise الأوثق kelimesinin müennesi olduğuna işâret eder.[164]

d. Kelimelerin İştikâkını Beyan Etmesi

Örnek 1: Şehristânî besmelenin başındaki الاسم kelimesinin iştikâkı hakkında ihtilaf edildiğini ve bu konuda iki görüş olduğunu söyler. İlki, Basralı dilcilerin görüşüdür ki الاسم kelimesi yükseklik anlamındaki السُّمُوّ kelimesinden müştâktır. İsm-i tasğîri ise سُمَيّ şeklinde gelmektedir. İkinci görüşe göre ise söz konusu kelime 'alâmet manasına gelen 'السِمَة' kelimesinden müştâktır. Şehristânî ilk görüşün daha doğru olduğunu söyler.[165] Şehristânî ayrıca besmeledeki 'Allah' lafzının müştak olup olmadığı tartışmasında da Halil b. Ahmed ve İbn Keysân'dan nakledilen 'Allah' lafzının müştâk olmadığı, Bârî Teâlâ'dan başka hiç kimsenin bu isimle isimlendirilemeyeceğine dair izahlarını Kaffâl üzerinden aktarır.[166]

Örnek 2: Şehristânî اِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (Bakara 2/6) âyetindeki سَوَاءٌ ifadesinin i'tidâl manasında التساوي kelimesinden müştâk olduğunu ve masdar olması hasebiyle tesniye ve cemîsinin bulunmadığını ifade eder.[167]

e. Kelimelerin Gayri Munsarif Oluşuna İşaret Etmesi

Şehristânî Bakara 2/102. âyetteki 'بَابِل' kelimesinin bilinen bir yer olması

---

163 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, II, 921.

164 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, II, 972.

165 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 77.

166 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 80.

167 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 150.

nedeniyle gayri munsarif olduğunu belirtir.[168]

3. Nahiv

a. Kelimelerin Cümle İçindeki Durumlarını Belirtmesi

aa. Mübtedâ ve Haberleri Belirtmesi

Şehristânî çoğu zaman âyetlerdeki kelimelerin cümle içindeki konumlarına değinerek mübtedâ ve haberlere işâret eder.

Örnek 1: Şehristânî اُولٰئِكَ عَلى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَاُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ "İşte onlar Rab'lerinden (gelen) bir doğru yol üzeredirler ve kurtuluşa erenler de işte onlardır." (Bakara 2/5) âyetindeki 'اُولٰئِ' kelimesinin kesre üzere mebnî ve ona bitişen 'كَ' harfinin ise 'hitap' için geldiğini ifade ettikten sonra, 'اُولٰئِكَ' lafzının mübtedâ olarak ref' mahallinde bulunduğunu, haberinin ise 'عَلى هُدًى' ibaresi olduğunu; âyette geçen ikinci 'اُولٰئِكَ' lafzının ikinci mübtedâ, 'مُفْلِحُونَ' ifadesinin ise ikinci haber olduğunu söyler.[169]

Örnek 2: اِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ "Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da, uyarmasan da, onlar için birdir, inanmazlar." (Bakara 2/6). Şehristânî âyetteki سَوَاءٌ lafzının mübtedâ olarak ref' halinde bulunduğunu, اَنْذَرْتَهُمْ ifadesinin ise haber makamında bulunduğunu, ayrıca سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ cümlesinin ise 'inne'nin haberi olmak üzere ref' konumunda olduğunu söyler. Bununla birlikte 'inne'nin haberinin لَا يُؤْمِنُونَ ifadesinin olmasının da câiz olduğunu belirten müellif, bu durumda âyetin takdirinin sanki اِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا يُؤْمِنُونَ şeklinde olacağını ve böylece سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ ifadesinin ise isim ve haber arasında gelen bir cümle-i mu'terize olduğunu belirtir.[170]

Örnek 3: Şehristânî وَاِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ اَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ (Bakara 2/49) âyetindeki 'يَسُومُونَكُمْ' ifadesinin cümle içindeki konumu ile ilgili olarak nahiv ehlinin görüşlerini aktarır. Buna göre mezkûr ifade, mübtedâ veya mübtedânın

---

168 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 487.

169 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 143.

170 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 150.

haberi olarak mahallen merfu kabul edilebileceği gibi, ‘نجّيناكم سائمين’ şeklinde hal olarak mansûb da kabul edilebilir.[171]

Örnek 4: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي اُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْاٰنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدٰى وَالْفُرْقَانِ ”Ramazan ayı, insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur’ân’ın indirildiği aydır.” Şehristânî âyetinin başındaki شَهْرُ ifadesinin merfu’ oluşuyla ilgili olarak nahiv ehlinin ihtilaf ettiğini ifade ettikten sonra bazı görüşler zikretmiş ve akabinde Zeccâc’dan nakille شَهْرُ ifadesinin mübtedâ olarak merfu’ olduğunu ve haberinin ise اُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْاٰنُ ifadesi olduğunu belirtmiştir.[172]

Örnek 5: Şehristânî يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ “Sana haram ayda savaşmayı soruyorlar. De ki: “O ayda savaş büyük bir günahtır.” (Bakara 2/217) âyetindeki قِتَالٌ ifadesinin cümle içinde mübtedâ olarak merfu’, كَبِيرٌ ifadesinin ise haber olduğuna işâret eder.[173]

ab. Mef’ûl ve Mef’ûl Çeşitlerini Belirtmesi

Şehristânî kimi zaman da âyetlerdeki mef’ûl ve mef’ûl çeşitlerine işâret eder.

Örnek 1: وَاِذْ وٰعَدْنَا مُوسٰٓى اَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهٖ وَاَنْتُمْ ظَالِمُونَ “Hani, biz Mûsâ ile kırk gece için sözleşmiştik. Sizler ise onun ardından (kendinize) zulmederek bir buzağıyı tanrı edinmiştiniz.” (Bakara 2/51). Şehristânî âyetteki ‘وعد’ fiilinin iki mefulle müteaddî, yani geçişli olduğunu, buna göre âyetteki ‘مُوسٰى’ lafzının birinci mef’ûl, ‘اَرْبَعِينَ لَيْلَةً’ lafzının ise ikinci mef’ûl olarak mansûb olduğunu söyleyerek âyetlerdeki mef’ullere işâret etmiştir.[174]

Örnek 2: Şehristânî, فَاِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَذِكْرِكُمْ اٰبَآءَكُمْ اَوْ اَشَدَّ ذِكْرًا “Hac ibadetinizi bitirdiğinizde, artık (cahiliye döneminde) atalarınızı andığınız gibi, hatta ondan da kuvvetli bir anışla Allah’ı anın.” (Bakara 2/200) âyetindeki اَشَدَّ ifadesinin cümle içinde

---

171 Şehristânî, *Mefâtîhü’l-esrâr*, I, 337.

172 Şehristânî, *Mefâtîhü’l-esrâr*, II, 756.

173 Şehristânî, *Mefâtîhü’l-esrâr*, II, 854.

174 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 345.

mef'ûl durumunda olduğunu ve bu sebeple mansûb olarak geldiğini söyler.[175]

Örnek 3: فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَاَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاۤءِ اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰىهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰىهُمَا الْاُخْرٰى "Şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir." (Bakara 2/282). Müfessirimiz âyetteki فَتُذَكِّرَ ifadesinin iki mef'ûlü olduğunu, ancak ikinci mef'ûl olan الشهادة ifadesinin hazfedildiğini belirterek âyetlerdeki mef'ullere işâret eder.[176]

Örnek 4: بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهٖٓ اَنْفُسَهُمْ اَنْ يَّكْفُرُوْا بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ بَغْيًا اَنْ يُّنَزِّلَ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ عَلٰى مَنْ يَّشَاۤءُ مِنْ عِبَادِهٖ "Karşılığında nefislerini sattıkları şeyi kıskançlıkları sebebiyle Allah'ın, kullarından dilediğine lütfuyla indirdiği vahyi inkâr etmeleri ne kötüdür!" (Bakara 2/90). Şehristânî âyette geçen 'بَغْيًا' ifadesinin cümle içinde mef'ûlun leh konumunda mansûb olmasının câiz olduğunu ifade eder.[177]

Örnek 5: وَاِذْ اٰتَيْنَا مُوْسَى الْكِتٰبَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ "Hani, doğru yolu tutasınız diye Mûsâ'ya Kitab'ı ve Furkan'ı vermiştik." (Bakara 2/53). Şehristânî, Zeccâc'dan nakille âyetteki 'كِتَابَ' kelimesinin mef'ûlün bih, 'فُرْقَانَ' kelimesinin ise ona atıf olduğunu belirtir.[178]

ac. Hâl, Temyîz, İstisnâ ve Tahsîsleri Belirtmesi

Şehristânî yeri geldikçe âyetlerdeki hâl, temyîz, istisnâ ve tahsîslere de işâret eder.

Örnek 1: Şehristânî, يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ كُلُوْا مِمَّا فِى الْاَرْضِ حَلٰلًا طَيِّبًا "Ey insanlar! Yeryüzündeki şeylerin helâl ve temiz olanlarından yiyin!" (Bakara 2/168) âyetinde geçen حَلٰلًا ifadesinin mansûb oluşuyla ilgili iki görüş bulunduğunu ifade eder. Birinci görüşe göre حَلٰلًا ifadesi ikinci mef'ûldür ve bu sebeple mansûbdur. İkinci görüşe göre ise حَلٰلًا ifadesi hal olduğu için mansûbdur ve طَيِّبًا ifadesi de onun na'tidir.[179]

---

175 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, II, 816.

176 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, II, 1039.

177 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 460.

178 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 350.

179 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 710.

Örnek 2: Şehristânî, Halil b. Ahmed'den naklen Fâtiha sûresi 7. صِرَاطَ الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ âyetindeki غَيْرِ ifadesinin غَيْرَالْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ şeklinde cümle içinde nasb konumunda olduğuna dair iki farklı görüş bulunduğunu söyler. Birinci görüşe göre غَيْرَ kelimesi الَّذِينَ ism-i mevsûlünden veya عَلَيْهِمْ ifadesindeki zamirden hâldir ki bu durumda takdiri لا مَغْضُوبا عَلَيْهِمْ şeklinde olur. İkinci görüşe göre ise غَيْرَ kelimesi istisnâ olduğu için mansubdur ki bu durumda takdiri ise إلّا المَغْضُوبَ عَلَيْهِمْ şeklinde olur.[180]

Örnek 3: Müellifimiz Şehristânî, قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوا لِجِبْرِيلَ فَاِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلى قَلْبِكَ بِاِذْنِ اللهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرٰى لِلْمُؤْمِنِينَ "De ki: "Her kim Cebrail'e düşman ise, bilsin ki o, Allah'ın izni ile Kur'ân'ı; önceki kitapları doğrulayıcı, mü'minler için de bir hidâyet rehberi ve müjde verici olarak senin kalbine indirmiştir." (Bakara 2/97) âyetindeki 'مُصَدِّقًا' ifadesinin hal olduğunu söyler.[181]

Örnek 4: وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ اِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ اَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ "Kitap ehlinden birçoğu, hak kendilerine belirdikten sonra dahi, içlerindeki kıskançlıktan ötürü sizi, imanınızdan sonra küfre döndürmek isterler." (Bakara 2/109). Şehristânî, âyette geçen كُفَّارًا ve حَسَدًا ifadelerinin hal olduğuna dair gelen görüşlere işâret eder.[182]

Örnek 5: فَاِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللهَ كَذِكْرِكُمْ اٰبَاءَكُمْ اَوْ اَشَدَّ ذِكْرًا "Hac ibadetinizi bitirdiğinizde, artık (cahiliye döneminde) atalarınızı andığınız gibi, hatta ondan da kuvvetli bir anışla Allah'ı anın." (Bakara 2/200) âyetinde geçen ذِكْرًا ifadesinin cümle içinde temyîz durumunda olduğundan mansûb olarak geldiğini söyler.[183]

Örnek 6: Şehristânî, وَاِذِ اسْتَسْقٰى مُوسٰى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا "Hani, Mûsâ kavmi için su dilemişti. Biz de, "Asanı kayaya vur" demiştik, böylece kayadan on iki pınar fışkırdı." âyetindeki عَيْنًا ifadesinin cümle içinde temyîz durumunda

180 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 108.

181 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 475.

182 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 515.

183 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, II, 816.

olduğunu ve bu sebeple mansûb olarak geldiğini Zeccâc'dan nakille ifade eder.[184]

Örnek 7: Müfessirimiz Şehristânî Fâtiha sûresi 5. "Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz." âyetindeki اِيَّاكَ ifadesinin 'tahsîs' olduğunu ve bu ifadenin 'ibadeti ve yardım dilemeyi sadece sana has kılarım' manasına geldiğini ifade ederek âyetlerdeki tahsîse işâret eder.[185]

Örnek 8: Şehristânî اِلّا اَنْ يَعْفُونَ اَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ "Ancak kadının, ya da nikâh bağı elinde bulunanın (kocanın, paylarından) vazgeçmesi müstesna." (Bakara 2/237) âyetindeki 'اَنْ يَعْفُونَ' ibaresinin başındaki fiili muzâriyi nasbeden edatlardan 'ان' edatı bulunası nedeniyle mahallen mensûb durumda bulunduğunu, söz konusu ifadenin cem'i müennes olması nedeniyle fiili muzârilerde cem'i müenneslerin nasb, ref' ve cezm hallerinin eşit olduğunu ve her halükarda nûn harfiyle geldiğini, şâyet erkekten bahsedilecekse bu durumda 'اَنْ يَعْفُوَا' şeklinde geleceğini belirtir.[186]

ad. Bedel ve Atıfları Belirtmesi

Şehristânî yeri geldikçe âyetlerdeki bedel ve atıflara da işâret eder.

Örnek 1: وَاِذْ اَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ "Hani, (Tevrat ile amel edeceğinize dair) sizden sağlam bir söz almış ve Tûr dağını da tepenize dikmiştik…" (Bakara 2/63). Şehristânî âyette geçen وَرَفَعْنَا ifadesinin başındaki 'vâv'ın atıf vâvı değil, vâv-ı hâliyye olduğunu ve buna göre âyetin manasının ise وَاِذْ اَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ عند رَفْعِنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ "Hani Tûr dağını tepenize diktiğimizde (Tevrat ile amel edeceğinize dair) sizden sağlam bir söz almıştık" şeklinde olacağını söyleyerek atıflara işâret etmiştir.[187]

Örnek 2: Şehristânî وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ "Süleyman'ın hükümranlığı hakkında şeytanların uydurdukları yalanların ardına düştüler. Oysa Süleyman küfre girmedi." (Bakara 2/102) âyetinde de atıflara işâret ederek âyetteki 'مَا' edatının mahallen mecrur ve mâtuf olduğunu, kendinden önceki atıf harfiyle ' عَلى مُلْكِ

184 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 373.
185 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 98-99.
186 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, II, 918-9.
187 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 391.

سُلَيْمٰنَ’ ifadesine atfedildiğini söyler.[188]

Örnek 3: … وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَالْكِتٰبِ وَالنَّبِيّٖنَ … وَاَقَامَ الصَّلٰوةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ Asıl“ iyilik, Allah’a, ahiret gününe, meleklere, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı verenlerindir” (Bakara 2/177). Şehristânî bu âyetin tefsirinde de atıflara işâret ederek وَاَقَامَ الصَّلٰوةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ ifadesinin, atıf vâvıyla âyetin başında geçen مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ ifadesine mâtuf olduğunu belirtir.[189]

Örnek 4: اِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيٖٓ اَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا “Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez.” (Bakara 2/26). Müfessirimiz Şehristânî bu âyette geçen بَعُوضَةً ifadesinin öncesindeki مَثَلًا ifadesinin bedeli olduğunu ve mansûb konumda bulunduğunu söyleyerek âyetlerdeki bedellere işâret etmiştir.[190]

Örnek 5: Şehristânî Bakara 2/102. وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيَاطِيْنَ كَفَرُوا يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَآ اُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ Süleyman’ın hükümranlığı“ hakkında şeytanların (ve şeytan tıynetli insanların) uydurdukları yalanların ardına düştüler. Oysa Süleyman (büyü yaparak) küfre girmedi. Fakat şeytanlar, insanlara sihri ve (özellikle de) Babil’deki Hârût ve Mârût adlı iki meleğe ilham edilen (sihr)i öğretmek suretiyle küfre girdiler.” Müellifimiz âyetteki ‘هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ’ kelimelerinin, öncesinde geçen ‘الْمَلَكَيْنِ’ ifadesinden bedel olduğunu belirtir.[191]

Örnek 6: اَمْ كُنْتُمْ شُهَدَآءَ اِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ اِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ بَعْدِيْ قَالُوا نَعْبُدُ اِلٰهَكَ وَاِلٰهَ اٰبَآئِكَ اِبْرٰهِيمَ وَاِسْمٰعِيلَ وَاِسْحٰقَ اِلٰهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُوْنَ “Yoksa siz Yakub’un, ölüm döşeğinde iken çocuklarına, “Benden sonra kime ibadet edeceksiniz?” dediği, onların da, “Senin ilâhına ve ataların İbrahim, İsmail ve İshak’ın ilâhı olan tek bir ilâha ibadet edeceğiz; bizler O’na boyun eğmiş müslümanlarız.” dedikleri zaman orada hazır mı bulunuyordunuz?” Müfessirimiz âyette geçen اِلٰهًا ifadesinin bedel olduğunu ve mansûb konumda bulunduğunu, takdirinin

188 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 487.

189 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 735.

190 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 225.

191 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 487.

ise نَعبُدُ اِلٰهًا وَاحِدًا şeklinde olduğunu söyleyerek âyetlerdeki bedele işâret etmiştir.[192]

b. Âyetlerdeki Harf ve Edatların Anlamlarına İşaret Etmesi

Şehristânî zaman zaman âyetlerdeki harf ve edatların anlamlarına ve cümle içindeki fonksiyonlarına da işâret eder.

Örnek 1: Şehristânî Bakara sûresi 30. وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّي جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيفَةً "Rabbin meleklere 'Ben yeryüzünde bir halife var edeceğim' demişti…" âyetinde geçen 'اِذْ' harfinin cümle içindeki işlevine dair yaptığı açıklamada nahivcilerin şöyle dediklerini aktarır: 'اِذْ' ve 'اِذَا' zaman için kullanılan harflerdir. Şu farkla ki, 'اِذْ' mâzî için kullanılırken'اِذَا' müstakbel için kullanılır. Şehristânî, ayrıca Ebû Ubeyde'nin 'اِذْ' harfinin burada zâid olarak geldiğine dair sözlerini aktarır. Zeccâc'ın Ebû Ubeyde'nin bu görüşüne karşı çıktığını ve bu gibi harflerin bulunduğu yerde sahih bir mana ifade etmesi durumunda onları ilgâ etmenin, yani zâid olduğunu söylemenin câiz olmadığını ifade eder.[193]

Örnek 2: Şehristânî, Fâtiha sûresi 7. صِرَاطَ الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ âyetindeki 'لا' harfinin âyetteki olumsuzluğu tekid, gazaba uğramış ve sapkınların aynı kimseler olmadığını açıklamak için zâid olarak zikredildiğini söyler. Müellif, şâyet 'lâ' zikredilmeksizin 'dâllîn' ifadesi 'mağdûbi aleyhim'e atfedilmiş olsaydı bu durumda 'dâllîn'in 'mağdûbi aleyhim'in niteleyeni (na't) olma ihtimali olacağı gerekçesiyle 'lâ'nın zâid olarak geldiğini ifade eder.[194]

Örnek 3: Şehristânî Bakara sûresi 185. فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ âyetindeki 'قَ' harfinin de zâid olarak geldiğini, bunun şart cümlesinin cevabının başında gelen veya atıf için gelen 'fe' harfi olduğunu söylemenin doğru olmayacağını ve bunun bir benzerinin فَاِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ (Cum'a 62/8) âyetinde de olduğunu ifade eder.[195]

Örnek 4: Şehristânî "Onları inzâr etsen de inzâr etmesen de (ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ

---

192 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 630.

193 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 248.

194 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 109.

195 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 759.

أَنْذَرْتَهُمْ) değişmez, onlar iman etmezler" (Bakara 2/6) âyetindeki istifhâm edatı olan (أ) ve (أم) edatının âyette tesviye/müsâvî olma anlamına geldiğine dair ifadeleri Zeccâc'ın ismini tasrîh ederek nakleder.[196]

Örnek 5: Şehristânî, nahiv ehlinin Fâtiha sûresi 7. صِرَاطَ الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ âyetindeki غَيْرِ edatının cümle içindeki konumuna dair dört farklı görüş ortaya koyduklarını söyler. Birinci görüşe göre غَيْرِ kelimesi الَّذِينَ ism-i mevsûlünden bedeldir. İkinci görüşe göre غَيْرِ kelimesi الَّذِينَ ism-i mevsûlünün na'ti, yani niteleyenidir. Üçüncü görüşe göre ise غَيْرِ kelimesi öncesindeki عَلَيْهِمْ ifadesindeki zamirden bedel veya onun sıfatıdır. Dördüncü ve son görüşe göre ise غَيْرِ kelimesi söz konusu âyet ve öncesindeki âyetteki الصِّرَاطَ kelimesinin tekrarı niyetiyledir.[197]

c. Âyetlerdeki Hazflere İşaret Etmesi

Şehristânî çoğu zaman âyetlerdeki hazflere de işâret eder.

Örnek 1: Şehristânî Bakara sûresi 236. وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ "... eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere onlara müt'a verin." âyetinde hazf bulunduğunu ifade eder. Buna göre âyette geçen 'قَدَرُهُ-gücüne göre' demek yani imkan ve tâkatine göre demektir ki bu da 'قدر إمكانه-imkanı ölçüsünde' anlamına gelir. Ancak mezkûr ifadenin muzafı (إمكان) hazfolmuştur.[198]

Örnek 2: Müfessirimiz Bakara sûresi 78. وَمِنْهُمْ اُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ اِلَّا اَمَانِيَّ وَاِنْ هُمْ اِلَّا يَظُنُّونَ "Bunların bir de ümmî takımı vardır; Kitab'ı (Tevrat'ı) bilmezler. Onların bütün bildikleri bir sürü kuruntulardır. Onlar sadece zanda bulunurlar." âyetinde geçen 'اُمِّي' kelimesinin aslının 'اُمَّةٌ' şeklinde olduğunu, ancak ziyade olduğu gerekçesiyle sonundaki

196 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 151.
197 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 107.
198 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 917.

ه/ة harfinin hazfedildiğini belirtir.[199]

Örnek 3: Müellifimiz Bakara sûresi 117. وَاِذَا قَضٰى اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ "Bir işe hükmetti mi ona sadece 'ol' der, o da hemen oluverir." âyetindeki 'فَيَكُونُ' ifadesinin ref' oluşuyla alakalı olarak iki vechin bulunduğunu söyler. Birinci görüşe göre söz konusu ifade hemen kendinden önce gelen 'يَقُولُ' fiiline atıf olması nedeniyle merfûdur. İkinci görüşe göre ise mezkûr ifade müsne'nef bir cümle olması nedeniyle merfûdur. Mübtedânın haberinin hazfedilmiş olması da caiz görülmüştür.[200]

Örnek 4: Şehristânî Bakara sûresi 185. فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ âyetindeki 'شَهِدَ' fiilinin mefûlünün hazfedildiğini, takdirinin ise فمن شهد منكم بلده او بيته şeklinde olduğunu söylerek hazflere işâret eder.[201]

Örnek 5: Şehristânî Bakara sûresi 40. وَاِيَّايَ فَارْهَبُونِ "Yalnız benden korkun." âyetinin aslında 'وَاِيَّايَ فَارْهَبُونِ' şeklinde olduğunu ancak fâsıla için sonundaki ي harfinin hazfedildiğini, yine Bakara sûresi 165. وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا âyetindeki 'لو' şart edatının cevabının sözün kendisine delâlet etmesi sebebiyle hazfedildiğini söyler.[202]

d. Âyetlerdeki İzmâr ve İhtisâra İşaret Etmesi

Şehristânî yeri geldikçe âyetlerdeki izmâr ve ihtisâra da işâret eder.

Örnek 1: Müellif Fâtiha sûresi 1. بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ âyetinde izmâr ve ihtisâr bulunduğunu ifade eder. Buna göre âyetin takdirinin افتتح القراءة بسم الله veya افتتحتُ القراءة بسم الله ya da بدأت القراءة بسم الله ve القراءة بسم الله افتتحوا şeklinde olduğunu, söz konusu ifadenin muzmerinin tehir edilerek بسم الله افتتح القراءة şeklinde takdir edilmesinin de mümkün olduğunu söyler.[203]

Örnek 2: Şehristânî وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّي جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا اَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ

---

199 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 426.

200 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 533.

201 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 759.

202 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 312.

203 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 75.

الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّي اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (Bakara 2/30) âyetinde iki yerde izmâr bulunduğunu ifade eder. Birinci izmâr, âyetin وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ kısmındadır ve nahivcilerin büyük çoğunluğu da bu görüştedir. Buna göre âyetin takdiri وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ واذكر يا مُحَمَّد "Hatırla ey Muhammed! Rabbin meleklere demişti." şeklinde olur. Müellif ayrıca nahivcilerin çoğunun Kur'ân'da bu minvalde gelen heryerde bir izmâr bulunduğunu ve واذكر يا مُحَمَّد şeklinde bir ifade takdir edilmesi gerektiğine dair ifadelerini aktarır.[204] Âyetteki ikinci izmâr ise قَالُوا اَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ifadesindedir. Buna göre âyetin takdiri, اَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا اَم تَجْعَلُ فِيهَا مَنْ لا يُفْسِدُ "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi, yoksa bozgunculuk yapmayacak, kan dökmeyecek birini mi yaratacaksın? şeklinde olur. Bu ise, meleklerin konuyu hikmet boyutuyla araştırmak ve öylece iman etmek maksadıyladır, yoksa inkar boyutuyla sorulmuş bir soru değildir.[205]

Örnek 3: Şehristânî Bakara sûresi 261. مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ اَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ اَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ "Mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane bulunan bir tohum gibidir…" âyetinde de izmâr ve ihtisâr bulunduğunu ifade eder. Buna göre مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ اَمْوَالَهُمْ ifadesinin takdirinin مثل صدقات المؤمنين ونفقاتهم şeklinde olduğunu, söz konusu ifadenin كمثل زراع حبة مثل الذين ينفقون şeklinde takdir edilmesinin de aynı şekilde caiz olduğunu söyler.[206]

4. Belâgat Açısından Âyetlerdeki Edebî Sanatlara İşaret Etmesi

Mefâtîhu'l-esrâr'a baktığımızda belâgatla ilgili konuların fazlaca yer almadığını görürüz. Şehristânî tefsirinde âyetlerdeki edebî sanatlarla ilgili tartışmalara girmekten büyük oranda kaçınmış, genellikle kendinden önceki müfessirlerin konuyla ilgili söylediklerini kısaca nakletmekle yetinmiştir. Dolayısıyla *Mefâtîhu'l-esrâr*'da belâgatla ilgili örneklerin oldukça az olması sebebiyle burada konuyla ilgili sınırlı sayıda örneğe yer verilecektir.

---

204 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 248.

205 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 252.

206 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, II, 998.

a. Teşbîh

Sözlükte ‘bir şeyi başka bir şeye benzetme’ mânasına gelen teşbîh kelimesi beyân ilminin bir ıstılâhı olarak ‘belirli bir maksat için bir edat ile aralarındaki ortak nitelikten dolayı bir şeyi başka bir şeye benzetmek’ şeklinde tanımlanmıştır.[207] Şehristânî kendinden önceki müfessirler gibi âyetlerdeki teşbîh sanatına dikkat çekmiş ve yeri geldikçe tefsirinde teşbîh örneklerine yer vermiştir.

Örneğin Şehristânî, يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı.” (Bakara 2/74). âyetinde geçen كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ (sizden öncekilere farz kılındığı gibi) ifadesinde teşbîh bulunduğunu belirtir. Müfessirler âyetteki teşbîh/benzetme ile ilgili olarak iki farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre buradaki teşbîh, orucun farz kılınışı ile ilgili bir teşbîhtir. Yani bu teşbîhe göre, ‘oruç ibâdeti Hazret-i Âdem’den sizin zamanınıza kadar bütün peygamberlere ve ümmetlere farz kılınmıştır. Allah Teâlâ bunu sadece size değil, istisnasız diğer bütün ümmetlere farz kılmıştır’ demektir. Azınlıkta olan görüşe göre ise buradaki teşbîh, orucun zamanı ve miktarı ile ilgili bir teşbîhtir. Şehristânî de müfessirlerin büyük çoğunluğu gibi âyetteki teşbîhin, orucun zamanı ve miktarı ile ilgili bir teşbîh olmadığını, aksine buradaki teşbîhin orucun farz kılınışı ile ilgili bir teşbîh olduğu kanaatindedir.[208]

Şehristânî ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ اَوْ اَشَدُّ قَسْوَةً “Sonra bunun ardından kalpleriniz yine katılaştı; taş gibi, hatta daha katı oldu.” (Bakara 2/74) âyetinde de teşbîh bulunduğunu belirtir. Allah Teâlâ bu âyette kâfirin kalbini taşa benzetmiştir.[209]

b. İstiâre

Sözlükte ‘ödünç istemek, ödünç almak’ anlamına gelen istiâre,[210] belâgat ıstılahında ise ‘bir kelime veya terkibin, teşbîhe mübâlağa ve yorum gücü sağlamak için

---

207 el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 59; et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm*, I, 434; Bolelli, Nusreddin, *Belagat*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2000, s. 34.

208 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 751.

209 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 418.

210 et-Tehânevî, Keşşâfü ıstılâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm, I, 156.

benzeşme ilgisiyle ve bir karineye dayalı olarak gerçek anlamı dışında kullanılması'[211], 'bir kelimenin mânasının geçici olarak alınıp başka bir kelimenin yerinde kullanılması' şeklinde tarif edilmiştir.[212] Câhız ve Abdülkâhir el-Cürcânî gibi bazı belâgat âlimleri benzeşme ilgisi sebebiyle istiâreyi teşbîhin bir türü olarak sayarken Fahreddin er-Râzî ve Sekkâkî gibi daha sonraki âlimler ise istiâreyi mecazın bir türü olarak kabul etmişlerdir.[213]

Şehristânî de tefsirinde nadiren de olsa bu konulara temas ederek âyetlerdeki istiâre sanatlarına işâret etmiştir. Örneğin Şehristânî وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ "Ona 'Allah'tan kork' denildiği zaman, gururu onu daha da günaha sürükler. Artık böylesinin hakkından cehennem gelir. O ne kötü yataktır! O ne kötü yerdir (Bakara 2/206) âyetinde geçen مِهَادٌ (yatak) kelimesinin cehennemde kalınacak yerden istiâre olduğunu belirtir. Zirâ cehennemde ne yatak ne de döşek vardır. Nitekim Şehristânî'ye göre لَهُم مِّن جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِن فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ "Onlar için cehennemden bir döşek ve üstlerine de örtüler vardır." (Â'râf 7/41) âyetinde de benzer bir anlatım sanatı vardır.[214]

c. Kinâye

Beyân ilminde edebî bir sanat olarak ele alınan konulardan biri de 'örtülü anlatım' demek olan kinâye sanatıdır. Sözlükte 'bir şeyi bir şeyle örtmek, bir sözü üstü kapalı şekilde söylemek' anlamına gelen kinâye kelimesi,[215] beyân ilminin bir terimi olarak ise 'bir sözü gerçek mânasına da gelebilecek şekilde, ancak gerçek mânasının dışında başka bir lazımi mânada kullanmak' şeklinde tarif edilmiştir.[216] Kimi belâgat âlimleri genel anlamda sarih ifadenin karşıtı olarak gördüğü kinâye kapsamına teşbîh, mecâz ve istiâre

---

211 et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, I, 158-168; el-Cürcânî, Abdülkâhir, *Esrârü'l-belâğa* (nşr. H. Ritter), Beyrut 1403/1983, s. 20.

212 Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *İ'câz ve Belâgat Deyimleri*, EKEV Yayınevi, Erzurum 2001, s. 90.

213 Durmuş-Pala, İsmail-İskender, "İstiâre", *DİA*, XXIII, 315.

214 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 826.

215 el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 187; et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, II, 1385.

216 Sekkâkî, Ebû Ya'kûb b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-ulûm*, (Matbaatu Dâri'r-Risâle), Bağdad 1402/1982, s. 637; Kazvînî, el-Hatîb Celâluddîn Muhammed b. Abdirrahmân, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâğa, el-Meânî el-Beyân el-Bedî*, (nşr. İbrahim Şemsüddîn), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kâhire 1424/2003, s. 241.

gibi nevileri de dahil ederken, Ebû Ubeyde kinâye terimini zamirler için kullanmıştır.[217] Şehristânî de tıpkı Ebû Ubeyde gibi zamirler için kinâye terimini kullanmış, onun kinâye ile ilgili verdiği örneklerin büyük çoğunluğunu zamirlerin mercîi ile ilgili hususlar oluşturmuştur.

Örnek 1: Şehristânî Bakara sûresi 27. âyetindeki مَا اَمَرَ اللّٰهُ بِهٖ ifadesindeki 'he' zamirinin öncesindeki 'mâ'dan kinâye olduğunu, 'mâ'nın ise sıla-i rahimden kinâye olduğunu, sanki مَا اَمَرَ اللّٰهُ بِصلته şeklinde denmek istendiğini söyler.[218]

Örnek 2: وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلوةِ وَاِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ اِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ "Sabrederek ve namaz kılarak (Allah'tan) yardım dileyin. Şüphesiz namaz, Allah'a derinden saygı duyanlardan başkasına ağır gelir." (Bakara 2/45). Şehristânî وَاِنَّهَا ifadesindeki 'he' zamirinin öncesindeki الصَّلوةِ ifadesinden kinâye olduğunu belirtir.[219]

Örnek 3: وَاِذْ اَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا اَتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ "Hatırlayın ki, sizden sağlam bir söz almış, üzerinize de dağı (Tûr) kaldırmıştık. "Size verdiğimizi sıkı tutun, onda bulunanları daima hatırlayın; umulur ki korunursunuz" (demiştik)." (Bakara 2/63). Şehristânî âyetteki مَا فِيهِ ifadesinde kinâye bulunduğunu ve âyetteki zamirin خُذُوا مَا اَتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ ifadesine râcî olduğunu ifade eder.[220]

Örnek 4: فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ "Biz bunu, hem onu görenlere, hem de sonra geleceklere bir ibret ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara da bir öğüt kıldık." (Bakara 2/66). Şehristânî âyette geçen فَجَعَلْنَاهَا ifadesinde kinâye bulunduğunu ve söz konusu ifadenin و جعلنا هذه الفعلة عبرة "Biz bu fiili … bir ibret kıldık." manasına geldiğini belirtir. Ayrıca mezkûr zamirin bir önceki âyette (Bakara 2/65) geçen قِرَدَةً ifadesine veya ashâb-ı karye'ye râcî olduğu konusunda da görüşler bulunduğunu nakleder.[221]

Örnek 5: وَلٰكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا اِلَّا اَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا "Meşru sözler söylemeniz dışında sakın

---

217 Durmuş, İsmail, "Kinâye", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 35.

218 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 233.

219 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 325.

220 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 392.

221 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 397.

onlarla gizliden gizliye buluşma yönünde sözleşmeyin." (Bakara 2/235). Şehristânî âyette geçen سِرًّا (gizlice) ifadesinde kinâye bulunduğunu ve söz konusu ifadenin cimâdan kinâye olduğunu belirtir. سِرًّا ifadesinin aslının kişinin nefsinde gizlediği şey anlamına geldiğini söyleyen Şehristânî, cimâya da gizli olması nedeniyle 'sır' denildiğini ifade eder. Buna göre âyetin manası "Meşru sözler söylemeniz dışında sakın onlarla cimâ için sözleşmeyin." şeklinde olur.[222]

B. KELÂM İLMİNDEKİ METODU

Müfessirin bilmesi gereken ilimlerden biri de usûli'd-din olarak da ifade edilen İslâm'ın itikâda ait esaslarını bildiren kelâm ilmidir. Zira Kur'ân'ı Kerîm'de Allah'ın varlığı, birliği, isimleri, sıfatları ve fiilleri ile ilgili zâhiri tecsîm ve teşbîh ifade eden ve Yüce Allah'ın kendisiyle vasıflandırılması mümkün olmayan bazı âyetler vardır ki zâhiri manaları alındığında bu manaları Allah'a isnâd etmek câiz olmaz. Dolayısıyla Kur'ân'ı Allah'ın muradına uygun bir şekilde tefsir etmek için İslâm âlimleri bu tür ifadelerin usûlünce te'vîl edilmesi gerektiği ve müfessirlerin bu gibi hususları göz ardı etmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.[223] Müfessirimiz Şehristânî de tefsirinde fazla detaylı olmasa da kelâm ile ilgili konulara yeterince yer vermiş, kelâmcılar arasında tartışılan kulların fiilleri (ef'âl-i ibâd), irâde, hidâyet ve dalâlet, istitâat, teklîf-i mâ lâ yutâk (güç yetiremeyecek şeyle mükellef tutma), Allah Teâlâ'nın meşîeti (meşîetullâh), hayır ve şer, kalplerin mühürlenmesi (hatm, tab'), kader, kelâmullâhın mâhiyeti vb. gibi bazı kelâmî meselelere temas etmiş ve mezkur konularla ilgili görüşlerini ortaya koymuştur.

Tezimizin bu bölümünde Şehristânî'nin kelâmî konularla ilgili âyetleri tefsirinde ne şekilde ele aldığı ve bu hususta takip ettiği metodu ele alınacaktır. Şehristânî, ortaçağ İslâm dünyasının en büyük dinler ve mezhepler tarihçisi, çok yönlü, ilmî ve entelektüel bir şahsiyetidir. O, müfessir kimliğinden öte ehil bir Eş'arî kelâmcı olarak bilinmektedir. Bu yönüyle mütenasip olmak üzere başta *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm* olmak üzere *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*, *Kitâbu's-sıfât*, *Risâle fi'l-mebde'*

---

222 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 913. Diğer kinâye örnekleri için bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 166, 170, 187, 188, 285, 315, 415, 470, II, 656, 728, 735, 742, 775, 978.

223 Bergamalı Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (haz. Mustafa Özel), Kayıhan Yayınları, İstanbul 2002, s. 41.

ve'l-me'âd, el-İrşâd ilâ akâidi'l-ibâd, Risâle fî Mevdûi İlmi Vâcibi'l-Vücûd (Risâle ilâ Muhammed el-Îlâkî), Mes'ele (Bahs) fî isbâti cevheri'l-ferd (el-Cüz'üllezî lâ Yetecezzâ) gibi kelâma dair pek çok nitelikli eserin de müellifidir. Özellikle Sünnî kelâma dair yirmi temel konuyu içeren *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm* adlı eserinde İslâm mezheplerinin kelâm alanındaki görüşleri mukâyeseli bir şekilde ortaya konulmuş, *el-Milel ve'n-nihal*'deki tasvirî üslûbun aksine bu eserde Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), Ebû Bekir el-Bâkıllânî (ö. 403/1013), Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) gibi meşhur Eş'arî mensubu âlimlere sık sık atıfta bulunarak Ehl-i Sünnet'in itikadî anlayışı Eş'arîyye akîdesi çerçevesinde ortaya konularak diğer mezheplere karşı savunulmuş; buna karşı Eş'arî mezhebinin karşısında konumlandırılan Sâbie, Berâhime, Seneviyye, Mu'tezile, Felâsife, Kerrâmiyye ve Cehmiyye gibi telakkiler eleştirilmiştir.[224]

Ancak tezimizin konusunu oluşturan *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı tefsirinde ise durum biraz daha farklıdır. Şehristânî'nin itikâdî-mezhebî kimliği ile alakalı olarak birbirinden farklı, hatta birbirinin zıddı birçok iddia ve görüş olduğu yukarıda zikredilmişti. Genel kabule göre itikatta Sünnî/Eş'arî olarak kabul edilen ve itikâdî mezhebine nisbetle el-Eş'arî olarak da bilinen Şehristânî'nin Şiî/İmâmî veya İsmâilî/Bâtınî olduğu yönünde de ciddi iddialar bulunmaktadır. Şehristânî'nin tezimizin konusunu oluşturan *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr* ve *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eserlerinin dışındaki *el-Milel ve'n-nihal*, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm* ve *Musâraatü'l-felâsife* adlı eserlerinde bu iddiaları doğrulayacak düşüncelerin açıkça bulunmaması, özellikle *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde tam bir Eş'arî kelâmcısı gibi Eş'arî mezhebini savunması haklı olarak hakkındaki Şiî/İmâmî veya İsmâilî/Bâtınî olduğu iddialarına şüpheyle bakılması sonucunu doğurmuş, fikirlerinin Ehl-i Sünnet fikirlerine uygun olduğu ve eserlerinde bu iddia ve ithamları haklı çıkaracak bir düşüncenin olmadığı ifade edilmiştir. Ancak bunlar ömrünün sonlarına doğru yazdığı *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* ve *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı eserleri hesaba katılmadan yapılmış değerlendirmelerdir.

Tezimizin kaynakları kısmında da ifade edildiği üzere *Mefâtîhu'l-esrâr* 'Sünnî/zâhirî tefsîr' ve 'Şiî/bâtınî te'vîl' şeklinde isimlendirdiğimiz iki farklı metodla yazılmış bir tefsirdir. Zira bu ayrışma tefsirin eklektik, çift yönlü/boyutlu olmasından kaynaklanmaktadır. Şehristânî her âyeti önce tefsir ilminin konusu olan dil, nahiv,

---

[224] Çelebi, "Nihâyetü'l-İkdâm", *DİA*, XXXIII, 102.

belağat, lügat, meânî, kıraat, fıkhî ve kelâmî yorum gibi zâhirî anlam açısından tefsir etmiş, ardından da te'vîl ilminin konusu olan âyetlerin esrârını/derin manalarını ve hikmetlerini Şiî/İsmâilî tarzda bâtınî açıdan izah ederek Şiî ve Bâtıniyye/İsmâiliyye'ye özgü irfânî te'vîle yer vermiştir. Biz de bu ayrıma binaen çalışmamızda *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın 'Sünnî/zâhirî' boyutunu ayrı ele alırken (II. bölüm) 'esrâr' başlığı altında zikredilen 'Şiî/bâtınî' boyutunu (III. bölüm) ise ayrı ele aldık. Ancak Şehristânî'nin kelâmî yorumlarını incelediğimiz bu bölümde genel olarak Sünnî kelâmda tartışılan kulların fiilleri (ef'âl-i ibâd), irâde, hidâyet ve dalâlet, istitâat, teklîf-i mâ lâ yutâk (güç yetiremeyecek şeyle mükellef tutma), Allah Teâlâ'nın meşîeti (meşîetullâh), hayır ve şerrin kaynağı, kalplerin mühürlenmesi (hatm, tab'), kazâ-kader, kelâmullâhın mâhiyeti vb. gibi bazı kelâmî meseleleri bir bütünlük arzetmesi için hem 'Sünnî/zâhirî' kısmındaki görüşleri hem de 'esrâr' başlığı altında zikredilen yorumları bir arada ele almayı gerekli gördük. Böylelikle Şehristânî'nin tefsirin 'Sünnî/zâhirî' kısmındaki görüşleri ile 'esrâr' başlığı altında zikredilen mezkûr konularla ilgili kelâmî yorumlarını kıyaslama imkanı oldu. Genellikle Şiî kelâmında ele alınan ve tartışılan konulardan olan başta imâmet, vasiyyet, tevellâ-teberrâ vb. gibi başlıkları ise *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın bâtınî boyutunu ele aldığımız tezimizin üçüncü bölümüne bıraktık.

Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr*'da kelâm ve akâidle ilgili âyetleri tefsir edişini 'kelâmî konulara genel yaklaşımı' ve 'bazı kelâmî meselelerle ilgili görüşleri' şeklinde iki başlık altında incelememiz mümkündür.

1. Kelâmî Konulara Genel Yaklaşımı

Şehristânî'nin tefsirinde kelâmla ilgili tartışmaların yoğun olduğu âyetleri tefsir ederken zaman zaman meseleleri 'Kelâm' başlığı altında ele almıştır.[225] Müfessirimiz *Mefâtîhu'l-esrâr*'da, yaşadığı bölgede ve asırda tedâvülde olan ve pek çok müntesibi bulunan Eş'arîyye[226], Cebriyye[227], Kaderiyye[228], Mu'tezile,[229] Mürcie[230] Kerrâmiyye,[231]

---

225 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 152, 159, 214, 533.

226 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 44, 126, 142, 147, 154, 155, 159, 259.

227 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 106, 152, 153, 228, 523, 549, 550, 551, II, 867.

228 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I,106, 153, 227, 280, 282, 523, 550, II, 867, 928, 956.

229 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 126, 142, 147, 154, 155, 159, 456.

230 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 159, 435, 549.

231 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 44, 142, 148, 159, 456.

Haşviyye,[232] Gâliyye,[233] Müşebbihe,[234] Mücessime,[235] Selef-i sâlihîn=mezhebü's-selef,[236] (Râfıza'dan) Hulûliyye,[237] ve Vaîdiyye[238] gibi fırkalarının görüşlerine atıfta bulunmuştur. Zira onun yaşadığı asırda Horasan bölgesindeki fırkalara ve mezheplere baktığımızda, görüşlerine yer verdiği pek çok mezhebin canlılığını koruduğunu ve müntesipleri arasında ciddi rekabetlerin ve hatta çatışmaların yaşandığını görüyoruz. Şehristânî büyük oranda Hanefî ve Mâturîdî mezhebine mensup olan Selçuklular zamanında yaşadı. Bu asırda İranlıların çoğunluğu Ehl-i Sünnet mezhebi üzere idi. İsfahan, Azerbeycan ve Hemedan'daki insanların çoğu Selefiyye, yahut Müşebbihe ve Ehl-i Hadis mezhebindendi. Selçuklu Türkleri'nin İran'ı fethedip yönetimi devralmasıyla birlikte Selefiyye mezhebi yerini Mâturîdîliğe bırakarak günden güne zayıfladı.[239] Aynı şekilde Kerrâmiyye de bu bölgede büyük bir nüfûz sahibiydi. Mu'tezile'ye gelince onların da Horasan'da bir takım nüfûzları varsa da asıl güçleri sakinlerinin büyük bir çoğunluğu Mu'tezile mezhebine mensup olan Hârizm'de idi. Şiî fırkalara gelince, üçüncü asırdan itibaren Şehristânî'nin yetiştiği ve şöhretinin parladığı Horasan bölgesinde Şiî nüfûzu artmaya, Tûs ve Meşhed gibi bazı şehirlerde Şiî nüfusu çoğalmaya başladı. Mu'tezile ile diğer bütün Şiî fırkalar arasında şiddetli ihtilaflar mevcuttu. Ancak Nîşâbur'da insanların çoğu Ehl-i Sünnet mezhebi üzere idi. Fakat bununla birlikte Şiîlerin de güçlü olduğu bir dönemdi. Zaman zaman aralarında fikri münakaşalar cereyan ediyordu. Horasan'ın güneyindeki Kuhistân kalesi İsmâiliyye'nin tasarrufu altındaydı.[240]

Şehristânî'nin kelâmî konuları ele alırken takip ettiği yönteme baktığımızda, yukarıdaki ayrıma binaen iki farklı bölümde iki farklı metod izlediğini görüyoruz. Müellifimiz âyeti 'Sünnî/zâhirî' açıdan ele aldığı birinci kısımda konuyla ilgili kelâmî mezheplerin görüşlerini tanımlayıcı (deskriptif) bir yöntem kullanarak ele alırken ve tartışmalarla ilgili görüşleri sadece nakletmekle yetinirken, 'esrâr' bölümünde ise daha

---

232 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 361.

233 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 550, II, 867.

234 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 361, 523, 550, II, 867.

235 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 361.

236 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 147, 148, 159.

237 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 550.

238 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 139, 435.

239 Fermâniyân, "Şehristânî beyne'l-Eşâirati ve'l-İsmâiliyyeti', s. 166-167.

240 Fermâniyân, "Şehristânî beyne'l-Eşâirati ve'l-İsmâiliyyeti', s. 157

ziyâde buyurucu-değerlendirmeci (normatif) ve ilzâm edici bir metodu takip etmiştir. Öyle ki Şehristânî bu bölümde zaman zaman mezhepler hakkında -*el-Milel*'deki tarafsız tutumun aksine- tahkîr ve tezyîf edici ifadeler kullanmaktan da kaçınmamış, kimi zaman bu üsluptan Eş'arî mezhebi ve İmâm Eş'arî de nasibini almıştır. Hatta Şehristânî kimi zaman diğer fırkalarla birlikte Eş'arîliği ve İmâm Eş'arî'yi de ötekileştirerek düşüncesizlikle ithâm etmekten geri durmamıştır. Örneğin Şehristânî اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (Fâtiha 1/6) âyetindeki 'bizi hidâyet et', 'bizi doğru yola ilet', 'bize doğru yolu göster' gibi anlamlara gelen اِهْدِنَا ifadesine İmâm Eş'arî'nin 'Bizi ya tevfîkinle ya da hidâyeti yaratmak suretiyle hidâyet et' anlamı verdiğini, Mu'tezile'nin ise hidâyet kelimesinin imanı yaratmak değil, delâlet ve beyân anlamlarına geldiğinden hareketle söz konusu ifadeye 'Bizi, Cennet yolunu göstermek ve beyân etmek suretiyle hidâyet et' anlamını verdiği belirtir. Şehristânî, 'Şâyet bunlar Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbih âyetlerindeki umûm ve husûs kâidesini bilmiş olsalardı körü körüne ve düşüncesizce harekette bulunarak zulmetleri içinde kalmazlardı' diyerek Mu'tezile ile birlikte İmâm Eş'arî'yi de körü körüne ve düşüncesizce hareket etmekle suçlar.[241]

Aynı şekilde kelâmullâhın mâhiyeti ile ilgili tartışmada de Mu'tezile'nin ve Eş'arî'nin tutumunu beğenmeyen Şehristânî, her iki mezhebi de cahillikle ve körlükle suçlar.[242] O, Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatı ve kelâmullâhın mâhiyeti ile ilgili farklı bir yerdeki tartışmada ise İmâm Eş'arî, Kaderiyye/Mu'tezile ve Kerrâmîleri eleştirir. Mu'tezile'nin konuya yaklaşımını benimsemediği gibi Eş'arî'nin tutumunu da doğru bulmayan müellif, bu konuda en doğru görüşün Selef-i sâlihînin tuttuğu yol, içlerindeki en çirkin ve en iğrenç görüşün ise Kerrâmîler'in görüşü olduğunu iddia eder.[243] İşin ilginç tarafı Eş'arî mezhebine mensup olarak bilinen Şehristânî'nin Eş'arî'yi diğer mezhepler gibi ötekileştirerek kulların fiilleriyle (ef'âlu'l-ibâd) ilgili olarak Cebriyye ile aynı kulvarda yer almakla suçlamasıdır.[244] Şehristânî, ilâhî sıfatlar ve kader-kaza gibi konularda Eş'arîler'in Kur'ân'ı yanlış yorumladıklarını söyleyerek tenkit eder.[245]

Şehristânî'nin tefsirinde en fazla tenkit ettiği diğer iki fırka ise Cebriyye ve

---

241 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 102.

242 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 125-26.

243 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 147-148.

244 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 154-55.

245 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 64-65.

Kaderiyye/Mu'tezile'dir. O, çoğunlukla pek çok konuda birbirine zıt görüşler ileri süren ve bu anlamda aşırı uçları temsil eden Cebriyye ve Kaderiyye/Mu'tezile'yi müteşabih âyetlerin tefsirinde kendi mezhebî anlayışlarını esas aldıkları ve bu sebeple Kur'ân'ı yanlış anlayıp yorumladıkları gerekçesiyle eleştirir. Cebriyye ve Kaderiyye'nin, kalplerin mühürlenmesi (hatm), damgalanması (tab'), kilit vurulması (ikfâl) ve bu işin Allah'a nispet edilmesiyle ilgili bir yanılgı ve kafa karışıklığı içinde olduklarını söyleyen Şehristânî, ayrıca kulların fiilleriyle (ef'âlu'l-ibâd) ilgili olarak, bir taraftan Allah'ın mutlak güç ve kudretine vurgu yapan ve insanın amellerinin bizzat kendi bilgisi ve kudretiyle takdir eden ve Cenâb-ı Hakk'ın ezelde onların fiillerini takdir etmede ve ortaya çıkmasında dahli olmadığı görüşünü savunan Kaderiyye'i ifrat, diğer taraftan da insanın kudret, irâde ve ihtiyarını inkâr ederek onu fiillerinde sorumsuz bir varlık olarak kabul eden Cebriyye'yi de tefrite kaçmakla suçlar. Şehristânî ayrıca hidâyet ve dalâletin kaynağı noktasında da Kaderiyye/Mu'tezile'nin aşırıya kaçıp ifrât, Cebriyye'nin ise taksîr sebebiyle tefrît yolunu tutmalarından dolayı birinin kör, diğerinin ise sağır olduğunu ve sapıtıp dalâlete düştüklerini söyler.[246] O, kader konusunda da icbâr ve tefvîz ifade eden sözlerinin yanlış olduğunu ifade ederek Cebriyye ve Mu'tezile'yi ifrat ve tefrite kaçmakla suçlarken,[247] Kaderiyye'nin de kader konusundaki yaklaşımları nedeniyle Allah'ın hasımları olduğunu iddia eder.[248] Şehristânî ayrıca Allah'ın kelâmının Allah'ın fiillerinden bir fiil olduğu ve diğer fiillerinin hâdis olduğu gibi kelâmının da bir ağaç, levha gibi bir mahalde bulunduğunu, ebedi olmadığını ve diğer arazlar gibi araz olduğunu,[249] bunun sonucu olarak da Kur'ân'ın hâdis olduğu fikrine zâhip oldukları gerekçesiyle Mu'tezile'yi eleştirir.[250] Ayrıca Şehristânî Mu'tezile ve Kerrâmiyye'nin cebr ve kader konusunundaki görüşlerinin ilk zamanlardaki filozofların ve Sâbiîlerin cebr ve kader konusunundaki görüşleriyle benzeştiğini söyler.[251]

Ayrıca Cebriyyeyi, Allah'ın kulları dalâlete düşürmenin başlangıçta olması

246 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 106, 229-230.
247 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 54-55, 228-30.
248 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 280.
249 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 147.
250 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 142.
251 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 456.

dolayısıyla hidâyet ve dalâletin Allah tarafından yaratıldığını iddia etmesi,[252] insanın bütün fiillerinin Allah tarafından yaratılması nedeniyle insanın icbâr altında bulunduğu, onun irâde ve kudretinden söz edilemeyeceğinden hareketle istitâat ve kesbi nefyetmesi; görünüş bakımından insanlara izâfe edilen fiillerin gerçek failinin Allah olduğu ve kulun hiçbir fiilinin bulunmadığı gibi iddialarından dolayı eleştirmiştir.[253]

Kaderiyye'yi bu ümmetin Mecûsîleri olmakla suçlayan Şehristânî, Müşebbihe'yi ise bu ümmetin Yahudileri olmakla ithâm eder. "Yahudiler, "Hıristiyanlar bir temel üzerinde değiller" dediler. Hıristiyanlar da, "Yahudiler bir temel üzerinde değiller" dediler. Oysa hepsi Kitab'ı okuyorlar. (Kitab'ı) bilmeyenler de tıpkı bunların söyledikleri gibi demişti. Artık onların aralarında uyuşamadıkları davada, kıyamet gününde hükmü Allah verecektir." (Bakara 2/113) âyetinde belirtilen Yahudi ve Hıristiyanların birbirlerine karşı bir temel üzere bulunmadıklarıyla ilgili ihtilâf ve ithâmların bir benzerinin bu ümmet arasında Kaderiyye-Cebriyye ve Müşebbihe-Muattıla fırkaları arasında yaşandığını iddia eden Şehristânî, kitabı okudukları halde Mecûsîlerin yolundan giden Kaderiyye'nin Cebriyye'yi, Yahudilerin yolundan giden Müşebbihe'nin ise Muattıla'yı bir temelden yoksun olmakla suçlayıp ihtilafa düşmeleri sebebiyle eleştirir ve şöyle der: "Dinde ihtilafa düşmeyen ve dinlerini zan ve tahmin üzerine bina etmeyenler dediler ki: Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki ihtilaf aynı şekilde bu ümmet arasında da oldu. Kendilerine kitab verilen kimseler, onu gereği gibi okumazlar. Rabblerinden kendilerine indirilen Kitap'a uymazlar ve Allah'tan başka dostlar edinerek onlara uyarlar. Ve tıpkı Yahudilerin, Hıristiyanların ve Mecûsîlerin dedikleri gibi derler. Örneğin bu ümmetin Mecûsîleri olan Kaderiyye: "Ey Cebriyye topluluğu! Siz doğru yolda değilsiniz." dediler. Bu ümmetin Yahudileri olan Müşebbihe ise: "Ey Muattıla topluluğu! Siz doğru yolda değilsiniz." dediler. Halbuki onlar, kendilerine indirilen kitâbı okudukları halde bu tür ihtilaflara düşüyorlar. Nitekim Hz. Peygamber bu hususta "Muhakkak ki sizden önceki ümmetleri karış karış, adım adım takip edeceksiniz. Hatta onlar keler deliğine girseler siz de arkalarından girmeye kalkışacaksınız."[254] buyurmuştur.[255] Allah'ı mücessem bir varlık gibi telakkî eden ve mahlûkata benzeten Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye'nin ise İsrailoğullarının bu

252 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 228.

253 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 550-51.

254 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 125.

255 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 523.

ümmet içerisindeki uzantıları olduğunu söyler.[256]

Şehristânî'nin tefsirinde dikkat çeken husulardan biri de kimi konularda selef düşüncesini benimsemesi ve olumlamasıdır. Örneğin kelâmullâhın mâhiyeti ile ilgili tartışmada Selefin anlayışını benimsemiş görünmektedir.[257]

Şehristânî Mürcie mezhebini de imanı dil ile ikrâr kalp ile tasdik şeklindeki tanımından hareketle ameli imanın bir parçası görmemesi, amel bulunmasa da küfürle birlikte taatın fayda vermediği gibi imanla beraber masiyetin de zarar vermeyeceği iddia etmesi sebebiyle eleştirir. Ayrıca Mürcie'nin bir kısmının büyük günah işleyenin (mürtekib-i kebire) günahları derecesinde cehennemde sayılı günler azap gördükten sonra oradan çıkıp cennete gireceklerini söylemeleri, yine Mürcie'den farklı bir grubun ise "İman sahibi kimselerin asla cehenneme girmeyeceğini ve imanla birlikte masiyetin zarar vermeyeceğini iddia ettiklerini ancak görüşlerini bir nassa isnat etmedikleri ve Allah'a karşı bilmedikleri şeyleri söyledikleri sebebiyle eleştirir.[258] Ayrıca o Kaderiyye, Cebriyye, Muattıla, Müşebbihe, Gâliye ve Mukassıra'nın akıllarının sarhoş, nefislerinin de şaşkın olduğunu söyler.[259]

İlginç olan şu ki, Şehristânî tefsirinde bir çok kelâmî mezhebin görüşüne yer verirken ne İmam Mâtürîdî (ö. 333/944)'den ne de Mâtürîdiyye mezhebinden bahsetmektedir. Ayrıca Şehristânî diğer eserlerinde de Mâtürîdiyye mezhebinin görüşlerine atıfta bulunmaz.[260] Gerçi bu durum sadece Şehristânî'ye has bir durum da değildir. O asırlarda Eş'arî âlimlerinin büyük çoğunluğu yazdıkları eserlerinde Mâtürîdî'ye atıfta bulunmaz. Araştırmacılar bunun sebebi olarak Şehristânî'nin doğup büyüdüğü Horasan bölgesinde Hanefîliğin Mâtürîdîliği de kapsaması olarak değerlendirmektedirler. Zira Horasan, Hanefî mezhebinin yayıldığı, görüşlerinin öğretildiği ve hükümlerinin uygulandığı ilk bölgelerin başında gelmektedir. Büyük fakih ve aynı zamanda Sünnî kelâm ekolünün kurucusu da sayılan Ebû Hanîfe'nin talebeleri, başka bölgelerin yanında Horasan'da da mezhebin itikâdî ve fıkhî görüşlerini yaymışlardır. Yani Hanefîlik ve Mâtürîdîlik, takip ettiği yöntem ve temel kelâmî

---

256 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 361, 550.

257 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 147-148.

258 Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 159, 435, 549.

259 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 867.

260 Çurak, *Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Sivas 2017, s. 146-7.

görüşleri itibariyle bu coğrafyada eşanlamlı kullanılmaktadır.[261] Ayrıca kimi araştırmacılar Eş'arî âlimlerinin yazdıkları eserlerinde Mâtürîdî'ye atıfta bulunmamalarının ve görüşlerini zikretmemelerinin sebeblerinden birinin de Eş'arî'yi Ehl-i sünnet akidesinin tek temsilcisi olarak gösterme arzusundan kaynaklanmış olabileceğini söylerler.[262] Sebep her ne olursa olsun kesin olan bir şey var ki o da Şehristânî'nin tefsirinde İmam Mâtürîdî'nin ve Mâtürîdî mezhebinin görüşlerine hiç bir şekilde yer vermemiş olmasıdır.

Şehristânî, bir taraftan mütekellimlerin akıl yürüterek Kur'ân'ı kendi reyleri ile tefsir ettiklerini iddia ederken,[263] diğer taraftan zâhiri teşbîh, ta'til, cebr veya kader zannı veren âyetlerin akıl yürütme ve dili kıyaslamak yoluyla te'vîl etmenin de câiz olduğunu söyler. Çünkü kesin olarak bilinir ki teşbîh de ta'tîl batıldır ve Kur'ân kelimelerini batıla hamletmek ise câiz değildir. Bu sebeple bu tür âyetleri te'vîl etmek gerekir ki bunun da bazı şartları vardır.[264] Ancak müteşabih âyetlerin tefsir ve te'vîlinde bu şartlara riâyet etmenin gerçekten çok zor olduğunu, neredeyse müfessirlerin kahir ekseriyetinin bu şartlarını yerine getiremediğini ifade eden Şehristânî, bütün tefsirlerin, yazarının mezhebî anlayışına uygun olarak yazıldığını iddia eder. Mesela Kaderî bir müfessir kader âyetlerini kendi mezhebine uygun bir şekilde, bir Eş'arî müfessir ise kendi mezhebine uygun bir şekilde tefsir eder. Müşebbihe zâhire sarılır ve 'benim için zâhir vardır, te'vîl ise şüpheli ve tahminidir, dolayısıyla ben tahmini bir iş için lafzın zâhirini terk etmem' der. Onun düsturu şudur: "Zâhirden sapmam, te'vîle itimat etmem". Muattıla ise zâhiri terk eder, bütün ibadetleri ve yasakları adamlara (rical) te'vîl eder ve 'din, bu adamı bilmek ve tanımaktan ibarettir' der.[265]

Şehristânî kelam tarihinin en tartışmalı konuları arasında yer alan kaza-kader, ilâhî irâde ve insanın özgürlüğü, hidâyet ve dalâlet, kalplerin mühürlenmesi (hatm) damgalanması (tab') ve kilit vurulmasından (ikfâl) bahseden âyetler gibi Cebriyye ve Kaderiyye'nin icbâr ve tefvîz ifade eden düşüncelerini sadece tenkit etmekle yetinmemiş, bununla birlikte Kur'ân'da tenâkuz ve çelişki vehmettiren bu tür

---

261 Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 238.

262 Düzgün, Şaban Ali, "İmam Matürîdî ve Semerkant Bölgesinde Ana Düşünce", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası* (ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara 2018, s. 28.

263 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 47-48.

264 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 64.

265 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 64.

âyetlerdeki işkâli gidermeye yönelik ‘mefrûğ-müste’nef’ kavramlarını kullanmayı teklif ederek çözüm önerileri sunmuştur.

Şehristânî’nin Kurân’ın sırlarını ortaya çıkarmak amacıyla tefsir metodunu üzerine bina ettiği ve kullandığı anahtar (mefâtîh) kavramlarlardan olan mefrûğ ve müste’nef terimleri, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer arasında geçen şu muhâvereden alınmıştır: “Bir defasında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer kader hakkında hararetli bir tartışmaya tutuşmuşlardı. Sesleri o kadar yükselmişti ki o esnada hücre-i saadetlerinde bulunan Hz. Peygamber’e kadar sesleri ulaştı. Hücre-i saadetlerinden çıkan Hz. Peygamber onlara ne hakkında tartıştıklarını sordu. Onlar da ‘kader hakkında konuşuyoruz’ dediler. Hz. Peygamber kader hakkında konuştuklarını söyleyen Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’e “Siz Allah’ın yarısı ateşten yarısı buzdan yarattığı, ateşin buzu eritmediği, buzun ise ateşi söndürmediği, ‘ateş ve buzu bir arada cem eden Allah’ın şanı ne yücedir’ diye tesbih edip duran bir melek hakkında mı konuşuyor sunuz? demesi üzerine Hz. Ömer kalktı, Rasûlullâh’ın yanına oturdu ve şöyle dedi: “Biz yeni başlanan bir iş (emrun mübtede’ -diğer bir rivâyette- el-emru unuf) mi yapıyoruz, yoksa bu âlemle ilgili kararı verilip kesinleşmiş bir iş (emrun mefrûğ) mi yapıyoruz?” Hz. Peygamber: “Biz bu âlemle ilgili kararı verilip kesinleşmiş (emrun mefrûğ) bir iş yapıyoruz” deyince Hz. Ömer, “Eğer kararı verilip kesinleşmiş, hakkında hükmü verilmiş bir işi yapıyorsak o zaman amel niye var ki?” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Ey Ömer! Amel edin! Zîrâ her şey, ne için yaratılmışsa ona kolaylaştırılmaktadır.” buyurdu.[266]

Şehristânî’nin mefrûğ-müste’nef şeklindeki bu ayrımı genel olarak yukarıda nakledilen rivâyetteki ana fikir üzerine bina edilmektedir. O böyle bir ayrımla bir taraftan ‘Müşkilü’l-Kur’ân’la ilgili tefsir problemlerini çözmeye çalışırken diğer taraftan kelam tarihinin en tartışmalı meselelerine bir çözüm getirmeyi amaçlamış görünmektedir. Mefrûğ-müste’nef kavramlarının bilinmeden, ilk bakışta birbirleriyle çelişkili gibi görünen “Onları hidâyete erdirmek sana ait değildir. Fakat Allah dilediğini hidâyete erdirir.” (Bakara 2/272), “Sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin, ancak Allah dilediğini hidâyete erdirir” (Kasas 28/56.) “...uyarsan da, uyarmasan da onlar için birdir. Onlar inanmazlar.” (Bakara 2/6) şeklindeki uyarmaya karşı olan âyetlerle “O’dur peygamberini hidâyet rehberi olarak gönderen” (Fetih 48/28), “Şüphesiz sen sırat-ı

[266] Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 54.

mustakîm'e hidâyet ediyorsun" (Şûrâ 42/52), "Kalk ve uyar" (Müddessir 74/2) şeklindeki uyarmayı emreden âyetlerin arasını cem' etmenin oldukça zor, hatta imkansız olduğunu iddia eden Şehristânî bu kavramları (mefrûğ-müste'nef) kelam tarihinin en tartışmalı konuları arasında yer alan kaza-kader, ilahi irâde ve insanın özgürlüğü, hidâyet ve dalâlet, kalplerin mühürlenmesi gibi son tahlilde kulların fiilleri (ef'âlu'l-ibâd) başlığı altında ele alınabilecek hususlarla ilgili olan ve Kur'ân'da tenâkuz ve çelişki vehmi veren âyetlerdeki işkâli gidermeye yönelik bir enstrüman olarak kullanmakta, bu gibi meselelerin ancak bu ayırım sayesinde çözülebileceğini düşünmektedir.[267]

Şehristânî'nin yukarıda nakledilen rivâyetten hareketle ele aldığı mefrûğ-müste'nef ayırımına göre Allah Teâlâ'nın varlık âlemi (halkıyyât), emirleri ve insanların fiillerine ilişkin iki ayrı âlemi, iki ayrı emri ve iki ayrı ilâhî hükmü söz konusudur. Bu ayrıma göre mefrûğ, tamamlanmış, kemal noktasına ulaşmış, özünde noksanı olmayan, ayıp ve kusurdan münezzeh, kalemlerin yazıp kuruduğu, son sözün söylendiği, hakkında hükmü verilip kararı kesinleşmiş âlem ve bu âlemle ilgili dinin asılları olan sabit ve değişmez nitelikli takdirlerin cereyan ettiği, ilâhî muhkem hükümleri ve emirleri ifade eder. Dolayısıyla sözü edilen bu mefrûğ âlemde, emirlerde ve muhkem hükümlerde artık bir değişme söz konusu değildir. Şehristânî'ye göre "Kudret kalemi bütün olanları yazdı", "Rabbiniz yaratılış, huy, rızık ve ecelle ilgili hususları tamamlayıp bitirdi.", "Saîd annesinin karnında saîd olan kimse, şakî de annesinin karnında şakî olan kimsedir", "Cennet ve Cennet ehli yaratıldı", "Allah Teâlâ bir kulunun hayrını istediğinde ona Cennet ehlinin amelini işletir" vb. rivâyetler mefrûğ hükümlerdendir.[268] Kalpleri mühürleme (hatm) (Bakara 2/7) damgalama (tab') (Tevbe 9/93) ve kilit vurmaktan (ikfâl) (Muhammed 42/24) bahseden âyetler de mefrûğ hükme delalet eder. Yine kafirlerin iman etmesinden ümit kesilmesini ifade eden "...uyarsan da, uyarmasan da onlar için birdir. Onlar inanmazlar." (Bakara 2/6), "… ha onları çağırmışsınız, ha susmuşsunuz, sizin için birdir" (A'râf 7/193), "Bu söze inanmayanların ardından üzülerek nerdeyse kendini mahvedeceksin!" (Kehf 18/6) vb. âyetler de mefrûğ hükme hamledilirler.[269] O şöyle der: "Sen şâyet yaratılmışları

---

267 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 56.

268 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 190.

269 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 55.

(halkıyyât) düşünürsen onları iki kısma ayrılmış olarak bulursun. Onlardan ilki, bilfiil husule gelmiş, zâtında tam ve mükemmel, madde, zaman ve mekandan münezzeh, meleklerden olan mukaddes (kutsiyyât) ve rûhânilerden olan mukarrebîn gibi varlıklardır. İkincisi ise bilkuvve husule gelmiş, zâtında eksiklik olan ve kemâl yolunda ilerleyen, maddeden yaratılmış, belli bir zaman ve mekanda bulunan varlıklardır. Aynı şekilde şâyet emirleri (emriyyât) de düşünürsen onları da iki kısma ayrılmış olarak bulursun. Onlardan ilki Allah Teâlâ'nın "Rabbinin kelimeleri doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır. O'nun kelimelerini değiştiştirebilecek kimse yoktur" (En'âm 6/115) âyetinde ifade edilen "tamamlanmış mefrûğ hükümler" ve "kemale ermiş tam kelimeler" (kelimâtün tâmmât)'dir. İkincisi ise tamamlanma ve kemâl yolunda olan "nâtamam müste'nef hükümler"dir.[270]

Buna göre müste'nef âlem, müste'nef emir ve müste'nef hüküm ise henüz kemale ermemiş, kemal derecesine nispetle özünde nâkısa olan, henüz kesinleşmemiş ve son şeklini almamış müteşâbih hükümlerdir. Bu yüzden müste'nef âleme ilişkin ilâhî emirler ve hükümler, müste'nef kapsamında olup ucu açık ve değişebilir niteliktedir. "Teklif kalemi olacakları yazdı" sözündeki hitap ise hayırlı işlerin yapılmasına, hak olan inancın, doğru söz ve davranışların seçilmesine yöneliktir. Hayır ve şer, iman ve küfür, taat ve isyan fiillerine karşılık sevap ve ceza takdir edilmesi müste'nef hükümlerdendir. Teklif, ta'rif, ikaz ve tenbih ifade eden âyetler de müste'nef hükme delalet eder. Yine "Kalk ve uyar" (Müddessir 74/2), "Onları uyar" (Meryem 19/39), "Babaları uyarılmamış, bu yüzden kendileri de gaflet içinde kalmış bir toplumu uyarman için (seni gönderdik)" (Yâsîn 36/6), "Onunla insanları uyarman ve mü'minlere öğüt olması için…" "Ona yumuşak söz söyleyin, belki öğüt dinler veya korkar." (Tâhâ 20/44), "Faydalı olacaksa insanlara öğüt ver." (A'lâ 87/9) vb. imtihan, teşvik, uyarı, ümit, istek ve arzu ifade eden âyetler de müste'nef hükme hamledilir.[271] Teklif müste'nef, takdir mefruğdur. Sâhibü't-tenzîl, teklif ve müste'nef hükümleri tesis etmek, sahibüt'-te'vîl, takdir edilmiş ve mefruğ hükümleri tesis etmek içindir. Mefruğ müste'nefte anlaşılır hale geldiği gibi, müste'nefin mükemmeliyeti de mefruğla olur. Mefruğ, takdirden sadır olan, teklifle ortaya çıkan sonra mefruğa geri dönen bir hükümdür. Onun bir doğru çizginin iki ucunun birleşmesi sonucunda oluşan daire gibi iki tarafı vardır. Aynı şekilde

---

[270] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 55.

[271] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 55, 56.

müste'nef de tekliften sadır olan, takdirle ortaya çıkan ve tekrar müste'nefe geri dönen bir hükümdür. Onun da dairenin açılmasıyla ortaya çıkan iki dosdoğru tarafı vardır.[272]

Şehristânî'ye göre âyetlerdeki mefrûğ-müste'nef şeklindeki bu ikili ayırım dikkate alınmadığı takdirde bütün âlem mefrûğ, bütün ilâhî emir ve hükümler kesin ve değişmez addedildiğinde mutlak cebr fikrini, bunun tersi kabul edildiğinde ise kaderi inkâr düşüncesini benimsemek kaçınılmaz olur. Hâlbuki her iki anlayış (kader-cebr) da yanlıştır. Ona göre doğru olan, bu ikisi arasında bir yol tutulmasıdır ki, bu yol da mefrûğ-müste'nef ayrımında ifadesini bulur.

Şehristânî'ye göre mefrûğ ve müste'nef hükümler, mezkûr rivâyetteki yarısı ateş diğer yarısı ise buz olan melek gibidir. Meleğin ateş tarafı mefrûğ hükmü, buz tarafı ise müste'nef hükmü temsil eder. Nasıl ki ateş buzu eritmiyor, buz da eriyerek ateşi söndürmüyorsa, aynı şekilde mefrûğ hüküm müste'nef hükmü, müste'nef hüküm de mefrûğ hükmü geçersiz kılmaz. Bu sebepledir ki Hz. Peygamber her iki hükmün de birbirini iptal etmediğine dair Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in dikkatlerini çekmek için bu paradoksal melek örneğini vermiştir.[273] Hz. Ömer'in kulların bütün fiillerinin ezelde takdir edilip belirlendiğine dair "kararı verilip kesinleşmiş, hakkında hükmü verilmiş bir işi yapıyorsak o zaman amel niye var ki?" şeklindeki itirazına karşı, Hz. Peygamber'in "Ey Ömer! Amel edin! Zîrâ her şey ne için yaratılmışsa ona kolaylaştırılmaktadır." şeklindeki cevabında her iki hükme de (mefrûğ ve müste'nef) işâret vardır. Zira "Amel edin!" kısmı müste'nef hükme işârettir ki kul kendi hakkındaki takdir edileni bilmediği için amelle mükelleftir. "Her şey ne için yaratılmışsa ona kolaylaştırılmaktadır." kısmı ise mefrûğ hükme işârettir ki Cenab-ı Hak katında herşey ilm-i ezelisiyle takdir edilmiş ve hükmü verilmiştir. Böylece kula o yönde ameller işlemesi kolaylaştırılarak ezelde kendisi hakkında takdir edileni uygulaması sağlanmıştır.[274]

Burada kısaca teorik olarak bahsettiğimiz mefrûğ-müste'nef kavramlarının hidâyet ve dalâlet, kaza-kader, ilâhî irâde ve insanın özgürlüğü, kalplerin mühürlenmesi (hatm), damgalanması (tab') ve kilit vurulmasından (ikfâl) bahseden âyetler üzerindeki pratik uygulamalarına dair örneklerin de bulunduğu bazı kelâmî meselelere dair görüşlerine geçebiliriz.

---

272 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 222.

273 'Paradoksal melek' tabiri Toby Mayer'e aittir. bk. "Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları, s. 113.

274 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 54-55.

2. Bazı Kelâmî Meselelerle İlgili Görüşleri

a. İnsanın Fiilleri (Ef'âlu'l-İbâd)

Kelâm ilminde "ef'âlü'l-ibâd" veya "a'mâlü'l-ibâd" başlığı altında incelenen kulların fiillerinin itikadî bir mesele olarak ortaya çıkışı I. (VII.) yüzyıla kadar uzanır. Genellikle kader meselesine bağlı bir problem olarak ele alınan insanın fiilleri, Asr-ı saâdet'ten itibaren Müslümanların zihnini meşgul etmeye başlayan ve ortaya çıkan ilk itikadî problemlerden biri olarak kabul edilmiş, özellikle İslam kelâmının erken devirlerden itibaren yoğun olarak tartışılmış ve bu tartışma doğal olarak tefsir literatürüne de yansımıştır.[275] Nitekim yukarıda zikrettiğimiz Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer arasında geçen mezkûr rivâyet de bu görüşü teyid etmektedir.

Müfessirler ve kelamcılar, kulların fiilleri ile ilintili olarak "İnkâr edenlere dünya hayatı süslü gösterildi" (Bakara 2/212) âyetinde söz konusu edilen 'tezyin/süsleme'nin keyfiyeti, fâili ve şerrin Allah'a izâfe edilmesi hususunda ihtilâf etmişlerdir. Zira âyette dünya hayatının kafirlere çekici-cazip kılındığı belirtilmekle birlikte bu fiilin öznesi tasrih edilmemiştir. Ehl-i sünnet âlimleri kulların fiillerinin tamamının yaratıcısının Allah Teâlâ olduğu esasına binâen âyette bahsedilen 'tezyin/süsleme' işini yapanın da Allah Teâlâ olduğunu iddia etmiştir.[276] Mu'tezile ise Allah'a şer izâfe edilmeyeceğinden hareketle âyette sözü edilen dünya hayatını tezyin etme işini Allah'tan başka faillere atfetmek suretiyle bu hususta farklı görüşler zikretmiştir.[277] Şehristânî de söz konusu âyetin tefsirinde bu hususa değinerek âyette bahsedilen 'tezyin/süsleme' işini yapanın şeytân olduğunu söyler. Şehristânî şeytanın dünya hayatını süslü göstermesinin gerekçesini ise mezkur âyetten önceki "Kim Allah'ın nimetini kendisine geldikten sonra değiştirirse bilsin ki Allah cezalandırmada çok şiddetlidir." (Bakara 2/211) âyetinde zikredilen Allah'ın nimetlerini ve âyetlerini inkar ederk ve caka satarak değiştirmelerine bağlar. Dolayısıyla burada şer Allah'a izâfe edilmemiş, kişinin kendi yaptıklarının karşılığı olarak görülmüştür. Şehristânî ayrıca Hasan-ı Basrî'den de 'tezyin/süsleme' işini yapanın şeytân olduğunu dair bir görüş

---

275 Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, "Fiil", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 60.

276 Râzî, Fahreddîn, *Mefâtîhu'l-ğayb=et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1981, VI, 7.

277 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, VI, 5.

aktarır.[278] Âyetin 'esrâr' kısmında ise "Dünya hayatının zînetini terk eden ve rablerinden sakınanlar dediler" ki şeklinde bir ifadeyle söze başlayan Şehristânî, âyetlerde söz konusu edilen 'tezyin/süsleme' işinin bâtıl ve şer işlerde faili meçhûl bırakılması, hak ve hayırlı işlerde ise edebe riâyet ederek 'tezyin/süsleme' işinin Allah'a izâfe edilmesinin Kur'ân'ın inceliklerinden (letâif) olduğunu söyler. Örneğin Allah Teâlâ, hak olan imanla ilgili olarak وَلٰكِنَّ اللّٰهَ حَبَّبَ اِلَيْكُمُ الْاِيْمَانَ وَزَيَّنَهٗ فِيْ قُلُوْبِكُمْ "Ancak Allah size imanı sevdirdi, onu kalplerinizde süsleyip-çekici kılıverdi" (Hucurât 49/7) buyurarak imanın kalplerde tezyin/süsleme' işini Allah kendisine izâfe etmiştir. Bâtıl olan şehvet ve küfürle ilgili olarak da زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاۤءِ "Kadınlardan … nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi." (Âl-i İmrân 3/14) ve زُيِّنَ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوا "Kâfirler için dünya hayatı câzip kılındı." gibi âyetlerde ise tezyin/süsleme' işi Allah'a izâfe edilmeyip meçhûl bırakılmıştır.[279]

Öyle görünüyor ki Şehristânî, şerrin Allah'a izâfe edilmesi noktasında Sünnî görüşün aksine Mu'tezile'nin safında yer almıştır. Zira Sünnî anlayışa göre şer de dahil herşey ya doğrudan ya da dolaylı olarak Allah tarafından dilenmiş ve yaratılmıştır. Mu'tezile ise şerrin Allah'a isnad edilmesini kabul etmemiştir. Ancak Şehristânî'nin şerrin Allah'a izâfe edilmesi noktasında Sünnî görüşün aksine Mu'tezile'nin safında yer alması, kanaatimizce Mu'tezile'yi desteklemesinden dolayı değil, aksine İmâmiyye-İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye mezhebinin de bu görüşte olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Şehristânî'nin kendilerinden olmakla suçlandığı İsmâilîler de şerri Allah'a isnad etmezler.[280]

b. Hidâyet ve Dalâlet

İnsanın fiilleri (ef'âlu'l-ibâd) konusuna bağlı bir problem olarak tartışılan hususların en önemlilerinden biri hidâyet ve dalâlet meselesidir. Pek çok konuda olduğu gibi hidâyet ve dalâlet tartışmasının temelinde de insanın fiillerinin kaynağı, yani insanın fiillerinin yaratıcısı meselesi yatmaktadır. Kelam tarihinde insanın fiillerinin yaratılmasıyla ilgili olarak Cebriyye, Kaderiyye-Mu'tezile ve Eş'arîyye-Ehl-i Sünnet

---

278 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 836.

279 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 838.

280 İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyîn, *Risâletü'l-i'tikadâti'l-İmâmiyye: Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s. 32 (1nolu dipnot).

olmak üzere genel hatlarıyla üç farklı görüş ortaya çıkmıştır.

Cebriyye insanın bütün fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını, dolayısıyla insanın icbâr altında bulunduğu için onun irâde ve kudretinden söz edilemeyeceğini, görünüş bakımından insanlara izâfe edilen fiillerin gerçek failinin Allah olduğunu, dolayısıyla hidâyet ve dalâletin de Allah tarafından yaratıldığını iddia etmiştir.[281]

Buna karşılık daha sonra Mu'tezile mezhebi tarafından da benimsenen insanın bütün fiillerinin Allah'ın irâdesinden ayrı olarak sırf kendi irâdesiyle meydana geldiği fikrini ortaya atan Ma'bed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dımeşkî'nin öncülük ettiği Kaderiyye'ye göre insan fiillerinde ve hareketlerinde tam bir hürriyete sahiptir. İrade ve kudretinde bu şekilde hür olan insan, kendi fiillerinin de yaratıcısıdır. Mu'tezile Kur'ân'daki hidâyet kelimesinin iman değil, delâlet ve beyan anlamlarına geldiğini iddia etmiş,[282] buna bağlı olarak da insanın fiillerinin (ef'âlu'l-ibâd) Allah tarafından yaratıldığı iddiasını reddettiği gibi hidâyet ve dalâletin de Allah tarafından yaratıldığını reddetmiştir.[283] Hidâyeti genellikle, sonuca ulaştıracak şekilde yol gösterme şeklinde tanımlayan Mu'tezile, mükellefin sorumlu tutulabilmesi için onun Allah tarafından gösterilen doğru yolu kendi irâdesiyle benimsemesi veya reddetmesi gerektiği fikrini savunmuştur. Buna göre kulun hidâyete ermesi ilahi bir müdahaleyle gerçekleşmez. Allah'ın mü'minleri hidâyete erdirdiğini bildiren âyetlerden maksat, iman ve itaatlerine karşılık onları ödüllendirip cennete yerleştirmesidir. Allah'ın kafir, zalim ve fasık insanları hidâyete erdirmeyeceğini bildiren âyetler ise onların, kendilerine gösterilen doğru yolu tercih etmeyişlerinin bir cezası olarak hususi hidâyetten (tevfik) mahrum bırakılmaları şeklinde anlaşılmalıdır. Kısaca, Allah'ın dilediklerini hidâyete erdirmesi, dilediklerini de saptırması, ilahi irâdenin keyfi tasarrufundan öte, vahiyle gösterilen hidâyet yolunun insan tarafından iradi olarak benimsenmesi veya reddedilmesiyle ilgilidir.[284] Buna bağlı olarak Mu'tezile mezhebî görüşlerini destekleyen âyetleri kendilerinin haklılığına delil getirirken aklî delillerin kalpleri saptırmanın Allah'ın fiili olmasının caiz olmayacağına delalet ettiğini söyleyerek kendi görüşlerine aykırı görünen âyetlerin de te'vîl edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

---

281 Şehristânî, *el-Milel*, I, 98.

282 Mesela bk. Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, (thk. Adnan Muhammed Zarzur), Dâru't-Turâs, Kahire 1969, s. 87, 96.

283 en-Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, II, 174.

284 Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 204.

Ehl-i Sünnet ise insanın fiillerinin Allah'ın yarattığını ileri sürerken, tabiî olarak hidâyet ve dalâlet fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmektedir. Ehl-i Sünnet alimlerine göre Kur'ân'daki hidâyet kelimesi iki şekilde anlaşılmıştır. Bunlardan ilki, hakkı beyan etmek, hakka çağırmak, hakka ilişkin delilleri ortaya koymak anlamına gelir ve bu anlamda hidâyet peygambere ve Allah'ın dinine çağıran daha başkalarına da izafe edilebilir. İkincisi ise Allah'ın kullarına olan hidâyetidir ki o da kulların kalbinde ihtidâyı yaratmak suretiyle gerçekleşir. Nitekim "Allah kimi hidâyete erdirmek isterse onun göğsünü İslam'a açar" (En'am 6/125) âyeti bu hususu ifade etmektedir. İlk anlamda hidâyet, bütün mükellefler için geçerli iken, ikinci anlamda sadece mühtedîlere özgüdür. Nitekim "Sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin, ancak Allah dilediğini hidâyete erdirir" (Kasas 28/56) âyetinde ikinci tür hidâyet Hz. Peygamber'den nefyedilmiş ve Allah için ispat edilmiştir.[285] Ehl-i Sünnet'e göre idlâl de "Allah dilediğini saptırır, dilediğini hidâyete erdirir" (Fatır 35/8) âyetinde ifade edildiği gibi Allah'ın dalâleti (haktan sapmayı) kalplerde yaratmasıdır. Dolayısıyla Allah kimi saptırmış ise adaleti ile saptırmış, kimi de hidâyete erdirmiş ise fazlı ile hidâyete erdirmiştir.[286]

Ehl-i sünnet kalbin hem îmana hem de küfre yönelmeye elverişli olduğunu ve bu iki taraftan birisine ancak Cenâb-ı Hakk'ın yaratacağı bir irâde ve sebep olması halinde meyledeceğini söyler. Eğer bu irâde ve sebep dalâlet ve küfre götürür ise işte bu hızlan (yardımın kesilmesi), izâgâ (saptırma), sadd (engellemek), hatm (mühürleme), tab' (damgalamak), reyn (paslanma), kasve (katılaşma), vakr (ağırlık), kinân (örtü) ve Kur'ân'da geçen benzeri lafızlar ile ifâde edilir. Eğer bu irâde ve sebep îmana götürür ise bu da tevfîk (muvaffak kılma), reşâd (doğruyu gösterme), hidâyet, tesdîd (doğrultup düzeltme), tesbit (sağlamlaştırma), ismet (muhafaza etme) ve Kur'ân'da geçen benzeri lafızlarla ifâde edilir. Nitekim Hazret-i Peygamber "Mü'minin kalbi Rahman Allah'ın parmaklarından ikisi arasındadır" (Tirmizi, Kader, 7; Müslim, Kader, 17) buyurmuştur ki işte hadiste geçen bu iki parmaktan murad, bahsedilen bu iki sebeptir. İnsan iki parmağı arasındaki birşeyi o iki parmağı ile evirip çevirdiği gibi kalp de Hakk'ın o iki sebebi vasıtası ile o iki sebep arasında evrilir çevrilir. Kim insaflı olur işi zora koşmaz ve bunu bizzat kendinde dener ise bu mânâyı gözle görüyormuş, elle tutuyormuş gibi

---

285 el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401, s. 140-141.

286 el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 141.

bulur. Ehl-i sünnet'e göre herhangi bir yaratıcı ve müessir olmadan îmana ve küfre götüren bu iki sebepten birisinin meydana gelmesini mümkün gören kimse yaratıcıyı inkâr etmiş olur. İşte bundan dolayı Hazret-i Peygamber "Ey kalbleri ve gözleri evirip çeviren (Allah'ım) kalbimi dinin üzere sabit kıl" (Tirmizi, Kader, 7) demiştir.[287]

Şehristânî ise kelam tarihindeki bu sonu gelmez tartışmaya yukarıda zikredilen mefrûğ-müste'nef hükümler çerçevesinden bakılmasını önerir. O, bu tür tartışmalara mefrûğ ve müste'nef hükümler açısından bakılmadığı müddetçe hidâyet ve dalâletin Allah'a izâfe edilmesi hususunda olduğu gibi kulların fiilleri ile ilgili bütün meselelerde doğru yoldan sapılacağını söyler. O, Kur'ândaki mefrûğ ve müste'nef hükümleri görmezden gelenlerin cebr ve kader vehmi veren âyetlerin arasını temyiz edemeyip şaşkın bir vaziyette kaldıklarını, bazen cebre meyledip hidâyeti Allah Teâlâ'ya nispet ederek bu konuda kendi nefsinde bir güç (istitâat) görmediğini, bazen de kadere meylederek hidâyeti kendine nispet etmek suretiyle Allah Teâlâ'nın bu konuda kullarına rızasına uygun işler yapma kudreti vermesini (tevfîk) göz ardı ettiklerini ifade eder. Şehristânî'ye göre "Semûd kavmine gelince, biz onları hidâyete sevk etmiş, doğru yolu göstermiştik. Ama onlar körlüğü hidâyete tercih etmişler ve yaptıklarına karşılık, alçaltıcı azap yıldırımı onları çarpmıştı." (Fussilet 41/17), "De ki: «Gerçekten Allah dilediği kimseyi şaşırtıyor, kendisine gönül vereni de hidâyete eriştiriyor." (R'ad 13/21), "Allah'ın izni olmadan hiçbir musibet başa gelmez, her kim de Allah'a iman ederse, O, onun kalbine hidâyet verir. Allah her şeyi bilir." (Teğâbun 64/11), "Sen o körleri delâletlerinden hidâyete erdirecek de değilsin sen ancak âyetlerimize iman edeceklere işittirirsin de onlar Müslüman olur selâmet bulurlar" (Rûm 30/53; Neml 27/81) vb. âyetler cebrin olmadığına ve hidâyetin imana tabi olduğuna delalet eder ki işte bu müste'nef hükümdür.[288] Bununla birlikte "Andolsun ki: Biz, her ümmete: «Allah'a kulluk edin ve Tağuttan sakının!» diye uyaran bir peygamber gönderdik. Sonra içlerinden kimine Allah hidâyet nasip etti, kimine de sapıklık hak oldu." (Nahl 16/36), "İman edenler, kâfirlerden ümit kesip daha anlamadılar mı ki, Allah dileseydi, elbette insanların hepsine toptan hidâyet buyururdu." (Ra'd 13/31), "Allah kimi hidâyete erdirmek isterse, onun gönlünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, sanki göğe yükseliyormuş gibi, göğsünü dar ve sıkıntılı yapar." (En'âm 6/125), "Allah kime

---

287 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, VII, 193-94.

288 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 131.

hidâyet ederse, o hidâyete erer, kimi de dalâlette bırakırsa, işte onlar hüsrana uğrayanların ta kendileri olurlar." (Â'râf 7/178) vb. âyetler de kişinin iman etme konusunda bir dahlinin olmadığına ve imanın kaynağının hidâyet olduğuna delalet eder ki bu da mefrûğ hükümdür.[289]

Şehristânî hidâyet ve dalâletin kaynağı noktasında Kaderiyye/Mu'tezile ve Cebriyye'nin ifrât ve tefrît yolunu tutmaları sebebiyle sapıtıp dalâlete düşmekle suçlayarak şöyle der: "Hidâyet konusunda umum ve hususun mertebelerini bilirsen o konuda sapkınların (dallin) ayaklarını kaydıran hususlara muttalî olabilirsin. Şöyle ki: Kaderiyye "Allah Teâlâ mü'mini de kafiri de âyetler ve deliller doğrultusunda hidâyete erdirir. Kim o âyetleri düşünür aklederse Allah onları hidâyete erdirir. Kim de onlarla mücadele edip büyüklük taslarsa sapıtır" diyerek "Semûd kavmine gelince, biz onlara doğru yolu gösterdik. Fakat onlar körlüğü doğru yola tercih ettiler" Fussilet 41/17) âyetini buna delil getirdiler. Hususu göz önünde bulundurmadan sadece umumla hüküm verdikleri için onlar (Kaderiyye) dalâlete düştüler. Cebriyye'ye gelince onlar da şöyle dediler: "Allah Teâlâ uygun ortamı ayarlamak ve imanı yaratmak suretiyle kafiri değil, mümini hidâyete erdirir. Kim hidâyete ererse o Allah'ın hidâyetiyledir. Kim de sapıtırsa o da Allah'ın saptırmasıyladır" diyerek "Allah kime hidâyet ederse, o hidâyete erer, kimi de dalâlette bırakırsa, işte onlar hüsrana uğrayanların ta kendileri olurlar." (A'râf 7/178) âyetini delil getirdiler. Onlar (Cebriyye) da umumu göz ardı edip hususla hüküm verdikleri için sapıtıp dalâlete düştüler."[290]

"Şüphesiz Allah (hakkı açıklamak için) sivrisinek ve onun da ötesinde bir varlığı misal getirmekten çekinmez. İman etmişlere gelince, onlar böyle misallerin Rablerinden gelen hak ve gerçek olduğunu bilirler. Kâfir olanlara gelince: Allah böyle misal vermekle ne murat eder? derler. Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir. Verdiği misallerle Allah ancak fâsıkları saptırır" (Bakara 2/26) meâlindeki âyette Allah'ın sivrisinek ve benzeri varlıklara atfen zikrettiği misaller vesilesiyle insanlardan birçoğunun doğru yola yöneltildiği, birçoğunun da saptırıldığı, ancak bu tür örneklerle sadece yoldan çıkmışların saptırıldığı bildirilir. Şehristânî bu âyet vesilesiyle dalâlet ve hidâyet konusuna değinerek şöyle der: Kur'ân hidâyet için indirilmiştir, dalâlet için değil. Tıpkı hayır ve şerrin Allah'ın kazası ve takdiriyle

---

289 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 132.

290 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 106.

olduğu, ancak hayrın daha öncelikli olduğu gibi "Allah onunla (Kur'ân) birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir. Verdiği misallerle Allah ancak fâsıkları saptırır" (Bakara 2/26) meâlindeki âyette beyan edildiği üzere dalâlet de hidâyet de Kur'ân'ladır ki bununla birlikte hidâyet daha önceliklidir. Âyetlerde açıklandığı üzere Kur'ân umumi olarak insanların tamamı için bir hidâyet kaynağı olmakla birlikte hususi olarak müttakiler için bir hidâyet rehberidir. Çünkü Kur'ân hususi bir topluluk için hidâyet edici olurken diğer hususi bir topluluk için -ki bunlar fasıklardır- dalâlet kaynağı olabilir. Nitekim "Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir. Verdiği misallerle Allah ancak fâsıkları saptırır" (Bakara 2/26) meâlindeki âyette de bu ayrım tasdik edilmiş, hidâyet müttakilere has kılınmış, dalâlet ise fasıklara has olmuştur. "Allah onunla birçok kimseyi saptırır" ifadesiyle bizzat Kur'ân'ın saptırma vasıtası kılınması kastedilmemiştir. Nitekim "Verdiği misallerle Allah ancak fâsıkları saptırır" (Bakara 2/26) ifadesi de bu hususu teyid eder. Zira Kur'ân'ın indirilmesi ve risaletin tebliğ edilmesi insanlığın hidâyeti içindir. Bunun asıl gayesi, amacı ve hikmeti hidâyettir. Bu tıpkı güneşin ortalığı aydınlatmak için doğması, Allah'ın lütfundan ve rızkından istemek, yeryüzünde dolaşmak için gündüzü aydınlatıcı kılması gibidir. Şâyet gözü iltihaplı olan birisi güneşe bakmak suretiyle güneş ışığından dolayı gözü zarar görse suçu kendinde değil de güneşte görür ve ona lanet eder. Aynı şekilde gözü iltihaplı ve görme kaybı olan biri güneşe baksa ve ondan sonra görme yetilerinde bir artış olsa o da bütün faydayı güneşten bilir ve adeta ona kul köle olur. Haddi zatında her ikisi de ifrat ve tefrit yolunu tutmuş, doğru olmayan bir anlayış üzeredir. Çünkü bütün bunlar güneşin asıl amacı olan, ışığının sönmesiyle gece ve etrafı aydınlatmasıyla da gündüz yapma amacının dışında meydana gelen şeylerdir. Güneş bizzat bu işler için yaratılmış değildir. Tıpkı güneş örneğinde olduğu gibi her iki fırka da (Cebriyye ve Mu'tezile) hidâyet ve dalâleti, hak ve batılı ayıran Kur'ân'a izafe etme noktasında ifrat ve tefrit yolunu benimsemişlerdir. Biri kör, diğeri sağır. "Bu dünyada kör olan kimse ahirette de kördür; üstelik iyice yolunu şaşırmıştır." (İsra 17/72). Böylelikle kim Kur'ân'daki mesellere eksik ve kusurlu bir gözle bakarsa "Allah böyle misal vermekle ne murad eder?" (Bakara 2/26) derler. Böylelikle Kur'ân'daki bu meseller O'na dosdoğru bir gözle bakıp görenler için apaçık bir delil ve hidâyet kaynağı olur. Hata ve inkar gözüyle bakanlara ise körlük ve dalâlet olur. Çünkü Kur'ân'ın gönderilmesindeki gaye ve varılmak istenen ilk amaç, O'nun beyan ve hidâyet oluşudur.

Kur'ân'ın ve mesellerin körlük ve dalâlet oluşu ise O'ndaki maksadın ve gönderilişindeki sebep ve hikmetin dışında ortaya çıkan bir netice ve aslından kaynaklanmayan arazî bir durumdur. Allah Teâlâ genel (umûm) olarak hem saptırır hem de hidâyete erdirir. Bununla birlikte o hidâyete erdiren/hâdîdir. Hususi olarak Allah'a evlâ olan hidâyettir. Kur'ân'da "Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir." Fakat "Verdiği misallerle Allah ancak fâsıkları saptırır" (Bakara 2/26) buyrulur. Çünkü Kur'ân müttakiler için hidâyettir. Aynı şekilde Hz. Peygamber de "De ki: Ey insanlar! Gerçekten ben sizin hepinize, göklerin ve yerin sahibi olan Allah'ın elçisiyim." âyetinde açıklandığı üzere siyah, kırmızı, mü'min, kafir genel olarak bütün insanlığa gönderilmiştir. Teklif, bütün hepsini kapsayan umumî bir hitaptır. Bununla birlikte Hz. Peygamber "Andolsun ki içlerinden, kendilerine Allah'ın âyetlerini okuyan, kendilerini temizleyen, kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur." (Âl-i İmrân 3/164) âyetinde beyan edildiği gibi- imanla Allah tarafından kendilerine güzel âkıbet takdir edilmiş olanlara da hususi olarak gönderilmiştir.[291]

Şehristânî'ye göre "Allah onunla (Kur'ân) birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir. Verdiği misallerle Allah ancak fâsıkları saptırır" (Bakara 2/26) ifadesindeki bu iki ilâhî beyan da kuşkusuz doğrudur. Zira âyetin "(Allâh), onunla birçoğunu saptırır ve yine onunla birçoğunu yola getirir." kısmının mefrûğ hükme, "Onunla sadece fâsıkları saptırır." kısmının ise müste'nef hükme işâret ettiğini ve her iki hükmün de doğru olduğunu ifade eden müellif bir hükmün diğeri olmadan batıl olacağını iddia eder. Mefrûğ hükmün müste'nef hükümden, müste'nef hükmün de mefrûğ hükümden sadır olduğu bilindiği takdirde Cebriyye ve Kaderiyye'nin icbâr ve tefvîz ifade eden sözlerinin yanlışlığının ortaya çıkacağını belirtir. Şehristânî'ye göre doğrusu şudur ki, mefrûğ hükme göre Allah onları saptırır, onlar da sapar, müste'nef hükme göre ise onlar sapar, Allah da onları saptırır. Buna göre fısk, saptırmadan, saptırma da fısktan kaynaklanır.[292] Öztürk'ün ifadesiyle Şehristânî'nin savunduğu bu ikili ayrım arasında tabiri caizse yumurta-tavuk ilişkisini anımsatan bir diyalektik ilişki söz konusudur.[293]

---

291 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 229-230.

292 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 228-30.

293 Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", s. 31.

Şehristânî'ye göre dalâlet ve hidâyet konusundan bahseden kişiler tutarsız o kadar çok söz söylemişlerdir ki bunun tek sebebi onların mefrûğ ve müste'nef ayrımını bilmemiş olmalarıdır. Şâyet onlar bu ayrımı bilmiş olsalardı bu içinden çıkılmaz hale düşüp şaşırıp kalmazlardı. "Allah Teâlâ'nın her şeyde mefrûğ hükmü vardır. Onun katında eşyanın bilgisi oluşundan öncedir. Onlar var olmadan önce onlara sebepler takdir etti. Onun ertelediğini öne alacak öne aldığını erteleyecek, kelimelerini değiştirecek, kazasını reddedecek ve hükmünü engelleyecek kimse yoktur. Aynı zamanda Allah Teâlâ'nın her şeyde bir başlangıç (mübtede'/müste'nef) hükmü vardır. Bilinen (ma'lûm) var olanla (mevcûd) ortaya çıkar. Sonuç, sebep üzerine takdir edilir. Mefrûğ hükmün müste'nef hükümle ortaya çıkması için öne alınabilen, ertelenebilen, değiştirilebilen, dönüştürülebilen, imha edilen ve sabit bırakılan şeyler vardır. Hz. Peygamber müste'nef hükmün naibi olunca onun ilmi Allah'ın ilmi olur. Tıpkı onun hükmü Allah'ın hükmü, ona itaat Allah'a itaat, ona karşı gelmek ve savaş açmak Allah'a karşı gelmek ve savaş açmak gibidir. Mefrûğ, müste'nefle ortaya çıkar. Müste'nef olmazsa mefrûğ da ortaya çıkmaz. Müste'nef ise mefrûğdan sadır olur. Mefrûğ olmazsa müste'nef de olmaz. Şâyet bu iki hüküm bilinir ve bu iki oluşa müttali olunursa Kur'ân'daki benzer âyetleri te'vîl etmek çok kolay olur."[294]

Şehristânî "Şimdi bunların size inanacaklarını mı umuyorsunuz?" (Bakara 2/75) meâlindeki âyetin tefsirinde Allah Teâlâ'nın bir taraftan Mekke müşriklerini inanmaya çağırırken diğer taraftan Hz. Peygamber ve müminlere müşriklerin iman edeceklerine dair bir ümide kapılmamaları noktasında uyarıda bulunulmasının bir işkâl oluşturduğunu ifade eder. Kelamcıların teklifin onlardan kaldırılmadığını ve onların iman etmelerinin gerektiği noktasındaki talebin halen geçerliliğini koruduğunu, hem onlardan iman etmelerini talep edip hem de onların iman etmelerinden ümitsizliğe düşme konusunda aralarında var olan işkâlin nasıl cem edileceğini ve bu poblemden nasıl kurtulunacağı yönünde bazı mülahazalarda bulunduklarını ifade eden Şehristânî, kelamcıların bu işkâli çözmek için Allah Teâlâ'nın onların iman etmeyeceğini ezeli ilmiyle bildiğini, bu ilmine binaen onların iman etmeyeceklerini haber vermesinin onların iman etme olasılığını ortadan kaldırmadığını ve bu teklifin halihazırda geçerliliğinin devam ettiğini söylediklerini haber verir. Şehristânî kelamcıların bu argümanının var olan işkâli ortadan kaldırmaya yetmediğini ve işkâlin halen devam

[294] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 652-3.

ettiğini söyler.[295] Kelamcıların bu işkâli ortadan kaldırmak için ya tam bir cebri anlayışı benimseyip teklifi ortadan kaldırmak, ya da tam bir kaderi anlayışı benimseyip teklif hususunda onlardan ümitvar olmak veya onlardan ümidi kesmek arasında var olan tenâkuzu zorunlu kıldıklarını, dolayısıyla her iki tarafın da ifrat ve tefrit anlayışını benimsediklerini ifade eden Şehristânî bu işkâlden kurtulmanın yolunun ehl-i Hakk[296] mezhebi üzere olup iki hükmü, yani mefrûğ ve müste'nef hükmü ve aynı zamanda şeriatın ve kıyâmetin hakimi olan iki hakimi (Allah ve Hz. Muhammed) tasdik etmekten geçtiğini iddia ederek şöyle der: "Kıyamet hükmü açısından o kişilerin iman etmesinden umudu kesmek ve onları teklif hitabıyla muhatap kabul etmemek gerekir. Çünkü kıyametin hakimi ve sahibi olan Allah, onları teklif hitabıyla muhatap olarak kabul etmez ve onlardan iman etmelerini beklemez. Şeriat açısından ise o kişilerin iman etmesinden umudu kesmemek ve onları teklif hitabıyla muhatap kabul etmek gerekir. Çünkü şeriatın hakimi ve sahibi olan Hz. Peygamber onları tek bir saat dahi olsun teklif dairesinden çıkarmaz ve bir an olsun onlardan umudu kesmez. Sonra sen biliyorsun ki mefrûğ, müste'nefle zâhir olur. Müste'nef ise mefrûğdan sadır olur ve tekrar ona döner. O ikisinden hangisinin kaynak (masdar) hangisinin suret (mazhar), hangisinin başlangıç (mebde') hangisinin sonuç (meâd) olduğunu öğrendin."[297]

Şehristânî Kur'ân'daki bu türden ifadeleri Allah'a ve kula bakan yönleri itibariyle iki boyutlu olarak ele almaktadır.[298] Ona göre Kur'ân'da bir karara bağlanmış olan meselelere ilişkin hükümler (mefrûğ) ile bu hususların muhatapları açısından henüz tahakkuk etmemiş olmasına ilişkin hükümler (müste'nef) bulunmaktadır. Kula bakan yönü itibariyle mesele zâhir, tenzîl, tefsir ve müste'nef düzeyinde ele alınırken, Allah tarafından hükme bağlanması itibariyle ise bâtın, te'vîl, mana, hakîkat ve mefrûğ düzeyinde ele alınır.[299] Şehristânî "Onları hidâyete erdirmek sana ait değildir. Fakat Allah dilediğini hidâyete erdirir." (Bakara 2/272) meâlindeki âyette hem mefrûğ hem de müste'nef hükme delil olduğunu, şâyet bu iki hükmün bu âyetlerde icra edilmediği takdirde "Onları hidâyete erdirmek sana ait değildir...", âyeti ile "O'dur peygamberini

---

295 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 420.

296 Şehristânî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre o "Ehl-i Hakk" kavramını, mefruğ ve müstenef kavramlarını aldığı Ehl-i Beyt'e mensup kişiler hakkında kullanmaktadır.

297 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 422.

298 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 228-30.

299 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 49.

hidâyet rehberi olarak gönderen" (Fetih 48/28), "Şüphesiz sen Sıratı Mustakîm'e hidâyet ediyorsun" (Şûrâ 42/52) âyetlerinin arasını cem' etmenin oldukça zor hatta imkansız olduğunu ifade eder. Bu âyetler arasında bir tezat olmadığını söyleyen Şehristânî, konunun Allah'a ve Peygambere bakan yönlerinin bulunduğunu, meseleyi Allah'a bakan yönüyle mefrûğ açısından, Peygambere bakan yönüyle de müste'nef açısından ele almanın iki âyet arasında var gibi görünen tenâkuz vehmini ortadan kaldıracağını iddia eder. "Şâyet, hidâyeti teklif, Hz. Peygamberin üzerinde bir vazife değilse onu nasıl bir hidâyet rehberi olarak gönderir?" diye soran Şehristânî şöyle der: "Fakat sen bu iki hükmü (mefrûğ-müste'nef) bilirsen ve uygularsan işte o zaman Allah Teâlâ'nın "Şüphesiz sen hidâyet ediyorsun" kavlini müste'nef hükme hamleder, davet ve şeriatı onun üzerine bina edersin. Aynı şekilde "Onları hidâyete erdirmek sana ait değildir." kavlini de mefrûğ hükme hamleder ve takdir ve kıymeti onun üzerine bina edersin. İki hüküm arasında bir tezat söz konusu değildir. Çünkü müste'nef, ilk ve zâhir hükümdür. Mefrûğ ise son ve bâtın hükümdür. Müste'nef hükmün sahibi, şeriatın sahibi (Peygamber), mefrûğ hükmün sahibi ise kıyametin sahibidir (Allah). Bu iki hüküm nasıl birbiriyle tenâkuz içinde olur? Onlardan ilki (Peygamber) şâhitlerle ve yeminlerle hüküm veren bir hakimdir. İkincisi (Allah) ise ezelî ilmiyle hükmeden hakimdir. Onlardan ilki, iki hasım arasındaki davada ayırım gözetmeksizin iki tarafın iddialarını tetkik etme, onları dinleme ve eşit seviyede oturmaları noktasında adaleti gözetir. İkincisi ise ise ilm-i ezelisiyle davayı bildiği için bu gibi hususlara riâyet etmeksizin hüküm verir. Kim hidâyet hükmünü hidâyete erdirenden (hâdî) kaldırırsa dalâlet hükmünü de saptırandan (mudıl) kaldırması gerekir. Çünkü o ikisinin kendisine hak yol gösterilmiş (mühtedi) ve saptırılmış (dâll) kişiye nispet edilmesi aynı şeydir. Fakat saptıran (mudıl) saptırmamakla mükelleftir ve saptırmasının (idlâl) cezasını görecektir. Hidâyete rehberlik eden (hâdî) ise aynı şekilde teklif hükmünde devam etmesi gerekir.[300] Şehristânî hidâyet ve dalâlet ile ilgili bu gibi âyetlerde gelen her bir emir sîgasının müste'nef ve şeriatın hükmüne, haber sîgasıyla gelen âyetlerin ise mefrûğ ve kıyametin hükmüne hamledilmesi gerektiğini söyler.[301]

İnsanlarda hayır ve şerre tabi olma gücünün potansiyel olarak bulunduğunu, insanın imana veya küfre meyletmesinin imkan dahilinde olduğunu ve teklifin bu iki

---

300 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1019-20.

301 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1020.

taraftan birini tercih etmekten ibaret olduğunu söyleyen Şehristânî, kafirlerin gazaba uğramışlar (mağdûbi aleyhim) ve sapmışlar (dâllîn) şeklinde iki kısma ayrıldıklarını ifade eder. İman etmesinden ümit kesilen şerîr ve habîs tabiatlı kimseler 'gazaba uğramış' (mağdûbi aleyh) olarak isimlendirilmiş, iman etmesi umulan iyi tabiatlı kimseler ise sapmış (dâl) olarak isimlendirilmiştir. Dolayısıyla iman etmesinden ümit kesilen, 'gazaba uğramış' şerîr ve habîs tabiatlı kimseye yapılacak olan teklîf, insanın yapmaya güç yetiremeyeceği bir teklif (teklîf-i mâ lâ yutâk) olacaktır. İman etmesi umulan, iyi tabiatlı sapmış (dâl) kimseye yapılan teklif ise insanın güç yetirebileceği bir teklif (teklîf-i mâ yutâk) olacaktır.[302] Yani buna göre iman etmesinden ümit kesilen 'gazaba uğramış' kimseler mefrûğ hükme, iman etmesi umulan ve ihtimal dahilinde olan iyi tabiatlı sapmış kimseler ise müste'nef hükme muhatapdır.

Şehristânî "Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bu yüzden (hakka) dönmezler." (Bakara 2/18) âyetinin kâfirlerden umudu kesmeye, yani mefrûğ hükme işâret ettiğini söyler. Zira onların hakkı işitme noktasında sağır, hak ve hakikati söyleme hususunda dilsiz, hakkı görme noktasında ise kör olduklarını; bu sebeple hidâyete ve hak dine dönmediklerini ifade eden Şehristânî, onlar hakkında verilen bu hükmün tıpkı "Allâh, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerine de perde inmiştir. Onlar için büyük bir azâb vardır." (Bakara 2/7) âyetinde olduğu gibi mefrûğ bir hüküm olduğunu beyan eder. Bununla birlikte bu mefrûğ hükmün müste'nef hükmü ortadan kaldırmayacağını ve müste'nef alemde kullara olan teklifin onlar hayatta olduğu müddetçe devam edeceğini, onların dalâlette kalacağının kesinleşmediğini ve onlardan doğru yolu bulma ve hidâyete erme noktasında ümit kesmenin tam olarak gerçekleşmediğini iddia eden Şehristânî, aksine onların dalâletten hidâyete çıkmalarının ve iman etmelerinin müste'nef alemde imkan dahilinde olduğunu, bununla birlikte onlar hakkındaki küfür üzere olacaklarına dair takdirin semâvat ve arz durduğu müddetçe o mefrûğ âlemde devam edeceğini ifade eder.[303]

"Fakat anlaşmazlığa düştüler, kimi inandı, kimi inkar etti. Allah dileseydi, birbirlerinin kanına girmezlerdi. Ne varki Allah, dilediğini yapar." (Bakara 2/253) âyetinde bir taraftan inanmalarının veya inkar etmelerinin insanların kendi fiilleri olduğu bildirilirken diğer taraftan inanmalarının veya inkar etmelerinin Allah'ın

---

302 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 157.

303 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 110-111, 191.

dilemesine bağlı olduğu ifade edilmesinden mütevellid bir tenâkuz vehmi oluşmaktadır. Şehristânî aynı şekilde bu işkâli ortadan kaldırmak adına mefrûğ ve müste'nef kavramlarına başvurur. Şehristânî söz konusu âyette mefrûğ ve müste'nef hükmün bir arada bulunduğunu ifade ederek âyetin ilk kısmı olan "Kimi inandı, kimi inkar etti." ifadesinin müste'nef hüküm olduğunu, "Allah dileseydi, birbirlerinin kanına girmezlerdi. Ne varki Allah, dilediğini yapar." kısmının ise mefrûğ hükme delalet ettiğini belirtir. İnsanların bir taraftan bazı fiilleri yapmaya mecbur iken bir taraftan da seçme özgürlüğüne sahip olduğunu, aynı şekilde bazı fiilleri yapmada özgürken bir taraftan da mecbur olduğunu ifade eden Şehristânî, bu iki hüküm arasında bir tenâkuz olmadığını, zira Allah Teâlâ'nın dilemesinin (meşîet) bütün dilemelerin üstünde olduğunu ve Allah'ın hükmünün de bütün hükümleri ihâtâ ettiğini, dolayısıyla Allah Teâlâ'nın dilediğini yapmaya kâdir-i mutlak olduğunu ifade eder.[304]

Şehristânî ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ "O kitap (Kur'ân); onda asla şüphe yoktur. O, müttakiler için hidâyettir. Onlar ki gayba iman ederler" (Bakara 2/2-3) âyetlerinde de mefrûğ ve müste'nef hükme işâret olduğunu söyler. Ona göre âyetteki هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ifadesindeki hidâyet mefrûğ hüküm, يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ifadesindeki gayba iman ise müste'nef hükümdür.[305]

c. Kalplerin Mühürlenmesi

Kur'ân'daki müşkil meselelerden biri de kalplerin mühürlenmesi olayıdır. Genel olarak insanın fiilleri (ef'âlu'l-ibâd), hidâyet-dalâlet, kader, irâde özgürlüğü ve dinî sorumlulukla ilişkili olan bu mesele kelâm tarihinin en büyük, en çok dallanıp budaklanmış ve üzerinde en fazla gürültü koparılan hususlardan birisi olmuştur.[306] Tartışmanın özeti şudur: Allah Teâla inanmayanların/kâfirlerin kaplerini önceden mühürlediği için mi onlar inanmıyorlar, yoksa inanmadıkları için mi Allah onların kalplerini sonradan mühürlemiştir? Bu soruya genel hatları itibariyle iki türlü cevap verilmiştir. Cebriyye -Şehristânî Eş'arî'yi de bu kategoride ele alır- Allah Teâla'nın kâfirlerin kaplerini önceden mühürlediği için onların inanmadığını söylerken

---

304 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 959.

305 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 138.

306 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, II, 58.

Kaderiyye/Mu'tezile ise nimetleri inkar etmelerinin bir cezası olarak kalplerinin mühürlendiğini savunmuştur. Râzî'nin naklettiğine göre Şehristânî'nin hocası İmâm Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'ye bu meselede Mu'tezile'nin küfre nisbet edilip edilemeyeceği sorulduğunda o, "Hayır, çünkü bunlar Allah'ı tenzih etmeye çalışmışlardır" demiştir. Ehl-i sünnet'in küfre nisbet edilip edilemiyeceği sorulunca da yine "Hayır, çünkü onlar da Cenâb-ı Hakk'ı ululamışlardır." demiştir. Buna göre her iki gurup da Allah'ın celâlini ve kibriyâsının yüceliğini isbat etmekten başka bir şeyi arzulamamışlardır. Ne var ki Ehl-i sünnet azamet konusuna takılmış ve Allah Teâlâ'nın dışında hiç bir icat edici/yaratıcı bulunmaksızın O'nun mucit olmasının gerektiğini söylerken, Mu'tezile ise hikmete takılmış ve kalplerin mühürlenmesi gibi bu tür çirkinliklerin Allah'ın ululuğuna yakışmayacağını söylemişlerdir." [307]

Râzî'nin de ifade ettiği gibi Kur'ân her iki kısma dair âyetlerle doludur ve bu hususta vârid olan âyetler her iki görüşü de destekler mahiyettedir. Bu iki kısım âyetlerden her biri bir grubun kendisine sarılacağı bir husus ve bir dayanak olmuş, böylece her iki taraf için de nakli deliller olduğu için adeta aralarında bir teâruz meydana getirmişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de "hatm/mühürleme" manasına yakın olarak kullanılan "tab", "kinân", "kalbin paslanması", "kulaklarda bir ağırlığın bulunması" ve "gözlerde bir perdenin olması" gibi bazı ifadeler bulunmaktadır. Birinci kısım, iman etmeye mani olan engellerin var olduğuna delâlet eden şu âyetlerdir: "Hayır, doğrusu kalplerini kaplamıştır..." (Mutaffifîn 14); "Ve, onların kalpleri üzerine Kur'ân'ı anlamalarına engel olan perdeler gerer, kulaklarına da bir ağırlık koyarız" (İsrâ 46), "Ve onların kalpleri üzerine mühür basıldı" (Tevbe 9/87); "Daha doğrusu, Allah, küfürleri sebebiyle onların kalbine mühür basmıştır" (Nisa 4/155); "Muhakkak ki ölülere işittiremezsin; sağıra da çağrını duyuramazsın" (Neml 27/80); "Onlar, ölüdürler, diri değil!" (Nahl 16/21) ve "Kalbinde bir hastalık vardır" (Bakara 2/10). İkinci kısım ise iman etmeye kesinlikle her hangi bir mâninin bulunmadığına delâlet etmek üzere gelen âyetlerdir. "İnsanları iman etmekten alıkoyan ne oldu?" (İsra 17/94) "Artık dileyen iman etsin, dileyen de kâfir olsun!" (Kehf 18/29), "Allah her nefse, ancak gücünün yettiği şeyi yükler" (Bakara 2/86), "Allah, din konusunda size hiç bir güçlük vermemiştir" (Hacc 22/78); "Allah'ı nasıl inkâr edersiniz?" (Bakara 2/28) ve "Hakkı niçin batıl ile

---

307 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, II, 58. Şehristânî'nin yanısıra Fahreddîn Râzî'nin babası ve hocası olan Eşarî kelâmcısı Ebu'l-Kâsım Ziyâeddin Ömer er-Râzî (ö. 559/1164) de Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'nin talebesidir. bk. el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelâm*, I, 44 [Nâşirin mukaddimesi].

karıştırıyorsunuz?" (Âl-i imrân 3/71).[308]

"Şüphe yok ki, inkar edenleri, başlarına gelecekle uyarsan da uyarmasan da birdir, inanmazlar. Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de perde vardır" (Bakara 2/7-8) âyetinin tefsiri vesilesiyle mezheplerin konuya yaklaşımını ele alan Şehristânî, Cebriyye ve Kaderiyye/Mu'tezile'yi kalplerin mühürlenmesi, damgalanması ve onun Allah'a nispet edilmesiyle ilgili kafa karışıklığı içinde olduklarını söyler. İşin ilginç tarafı Eş'arî mezhebine mensup olarak bilinen Şehristânî'nin Eş'arî'yi de Cebriyye'yle aynı kulvarda yer almakla suçlamasıdır. Şehristânî kalplerin mühürlenmesiyle ilgili tartışmada öncelikle mezheplerin görüşlerine yer verir. Buna göre Eş'arî konuyla ilgili şöyle demiştir: "Kim bir şeyin üzerini mühürlerse, sanki o, o mühürlediği şeyin içine ondan olmayan bir şeyin girmemesini ve ondan olan bir şeyin de çıkmamasını istemektedir. Allah Teâlâ kafirin kalbine imanın girmemesi ve küfrün kalbinden çıkmaması için kalbini mühürledi." Eş'arî bu görüşünü desteklemek amacıyla "Nefsinin arzusunu ilâh edinen, Allah'ın; (hâlini) bildiği için saptırdığı ve kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi gördün mü?" (Câsiye 45/23), "Allah, her kimi doğruya erdirmek isterse, onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır, sıkar. Allah, inanmayanlara azap (ve sıkıntıyı) işte böyle verir (En'âm 6/125)", "Allah, kimin azaba uğramasını istemişse artık sen onun için asla Allah'a karşı hiçbir şey yapamazsın. Onlar, Allah'ın kalplerini temizlemeyi istemediği kimselerdir (Mâide 5/41)", "Allah kimin gönlünü İslam'a açmışsa, o, Rabbi katından bir nur üzere olmaz mı? Kalbleri Allah'ı anmak hususunda katılaşmış olanlara yazıklar olsun; işte bunlar apaçık sapıklıktadırlar (Zümer 39/22)" ve "Kime Allah nur vermezse, onun için nur diye bir şey yoktur (Nûr 26/40)" âyetlerini delil getirir. Şehristânî, Eş'arî'nin yukarıdaki ifadelerinin Cebriyye'nin savunduğu anlayışla aynı minvâlde olduğunu söyler. Ancak bu anlayışın ya teklifi ortadan kaldırmayı ya da insanın güç yetiremeyeceği şeyleri teklif etmeyi (teklîf-i mâ lâ yutâk) gerekli kıldığını, Eş'arîyye'nin de bunu yaptığını söyler.[309] Şehristânî Kaderiyye'nin (Mu'tezile) ise kalplerin üzerine mühür basmayı (hatm), damgalamayı (tab'), perde çekmeyi ve kilit vurmayı (ikfâl), Allah Teâlâ'nın "Onlar yoldan sapınca Allah da kalplerini saptırdı." (Saff 61/5) âyetinde ifade edildiği üzere

---

308 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, II, 58.

309 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 152.

nimetleri inkar etmelerinin bir karşılığı olarak cezaya hamlettiklerini, ayrıca onların bu görüşlerini desteklemek için Mücahid'in "Mühürleme (hatm) günahların kalbi çepeçevre sarıp kuşatmasıdır. Kalbin üzerine üşüşüp dolaştığında işte bu kalbin mühürlenmesidir." ve Hz. Peygamber'den rivâyet edilen "Mü'min bir günah işlediğinde kalbinde bir siyah nokta meydana gelir. Şâyet o günahtan el çeker ve Allah'tan bağışlanmasını dileyerek tevbe ederse kalbi arınır. Ama bir daha o günaha dönerse kalpteki o siyah leke büyür, hatta bütün kalbi kaplar." hadisiyle istidlâlde bulunduklarını söyler. Onlar ayrıca şöyle dediler: "Kafirler Allah'ın âyetlerini nazar-ı dikkate almayıp yapılmamasını tenbih ettiği husulardan vazgeçmeyince Allah da onlardan tevfîkini kesti ve onları lütuflardan mahrum bıraktı."[310]

İki mezhepten de kalbin mühürlenmesi, damgalanması ve onun Allah'a nispet edilmesi hakkında karışık ve düzensiz sözler duyduğunu belirten Şehristânî'ye göre ister Eş'arî'nin dediği gibi kafirlerin imandan men edilmesi başlangıçta onların tabiatında olsun, isterse Mu'tezile'nin dediği gibi onların yaptıklarına karşılık (ceza) olsun her iki düşünce de eşittir. Zira bu iki görüş arasındaki ortak nokta, teklifi onlardan kaldırmamış olmalarıdır. "Kalbi mühürlenen ve damgalanan kişi nasıl iman teklifine muhatap olur?" diye soran Şehristânî'ye göre bundan daha hayret verici olan -onların anlayışına göre- âyetlerdeki emir ve haberin tenâkuz halinde olmasıdır. Çünkü Allah Teâlâ'nın "kalk ve uyar" (Müddessir 74/2) kavlindeki uyarma emri devam eden (baki) "...uyarsan da, uyarmasan da onlar için birdir. Onlar inanmazlar." (Bakara 2/6) haberi ise tamamlanmış, yani hükmü verilmiş bir sonuçtur. Bu durumda teklîfin devam ettiğini bildiren emir ile hükmün verildiğini ve sona erdiğini bildiren haberlerin arasını nasıl cemetmek gerekir. Haberle uyarmayla, uyarıcıdan, kabul etmeyle de uyarılandan teklif kalkmaz. Eş'arî, kişiyi güç yetirilemeyecek şeylerle (teklîf-i mâ lâ yutâk) sorumlu tuttuğunda var olan tenâkuzdan kurtulacağını zannetti. Çünkü onun anlayışına göre mükellefe hitabın takdiri şöyle olur: "Ey yapamayacak kişi yap! Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e emrettiği "kalk ve uyar" kavlindeki uyarmayla ilgili hitabının takdiri ise "Asla iman etmeyecek ve uyarıyı kabul etmeyecek, kalbi ve kulağı mühürlenmiş, anlamayan ve işitmeyen kişiyi uyar". Mu'tezile ise damgalama ve mühürlemeyi kafirlerin yaptıklarının karşılığına hamlederek bu işkâlden kurtulacaklarını zannettiler.

[310] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 153.

Şehristânî'ye göre Mu'tezile'nin ortaya koyduğu bu çözüm, ancak kafirleri teklif dairesinden çıkarmaları şartıyla fayda sağlar. Yoksa onları teklif dairesinde tuttukları müddetçe, imana ve uyarıyı kabule muhatap kıldıkları sürece bu işkâl sona ermez. Öyleyse "kalk ve uyar" emri ile "...uyarsan da, uyarmasan da onlar için birdir. Onlar inanmazlar." haberinin arasını nasıl cemetmek gerekir?

Şehristânî'ye göre bu tür cebr ve kader vehmettiren âyetlerdeki işkâli ortadan kaldırmanın tek yolu, bu tür âyetleri mefrûğ-müste'nef hükümler çerçevesinde anlamaktır. Ona göre her ne kadar Allah Teâlâ "...uyarsan da, uyarmasan da onlar için birdir." şeklinde onlar hakkında kesin hükmünü vermişse de bu kesin hüküm uyarıcıdan teklif yükümlülüğünü, uyarılandan da teklifi kabul etme yükümlülüğünü ortadan kaldırmaz. Uyarıcı uyarmayla, uyarılan da teklifi kabulle mükelleftir. Şehristânî'ye göre kim bu iki oluşu (yani mefrûğ-müste'nef) görmez ve bu iki hükmü bilmezse o bütün meselelere gözünün birini kapatıp tek gözüyle bakan kimse gibidir. Dolayısıyla olayları bütün yönleriyle göremez. Kim de ilmi aslından alır ve bu iki kavramı idrak ederse "kalk ve uyar" (Müddessir 74/2) kavlindeki uyarma hitabının müste'nef hüküm olduğunu bilir. Zira inzâr, teklif yurdunda kesintiye uğramaz. Mühürleme nedeniyle uyarının kabul edilmemesinden haber veren "...uyarsan da, uyarmasan da onlar için birdir. Onlar inanmazlar." (Bakara 2/6) âyeti ise mefrûğ hükümdür. O da takdir alemini iptal etmez. Bu iki hüküm arasında şekil bakımından tenâkuz var gibi görünüyorsa da mana bakımından tevafuk olduğunu belirten Şehristânî'ye göre, bu iki hüküm tıpkı Musa ve âlim'in (Hızır) hükmünde olduğu gibi, Hz. Peygamberin "Yapın! Her şeye ne için yaratılmışsa o kolaylaştırılmaktadır." sözündeki ifade edilen iki hükme işâret gibidir. Zira Hz. Peygamberin "Yapın!" sözü teklif hükmüne işârettir ki bu müste'neftir. "Her şeye ne için yaratılmışsa o kolaylaştırılmaktadır" sözü ise takdir yani mefrûğ hükme işârettir.[311] Mefrûğ, müste'nefte zâhir olur, Allah'ın ezeli takdiri ise teklifle ortaya çıkar.[312] "Nitekim Hz. Peygamber müste'nef hükmün gereği olarak gece gündüz insanları uyararak tebliğe devam etti. Tâ ki Cenâb-ı Hakk'ın "Bu söze inanmayanların ardından üzülerek nerdeyse kendini mahvedeceksin!" (Kehf 18/6) "İnanmıyorlar diye nerdeyse kendini mahvedeceksin." (Şuarâ 26/3) âyetleri nazil oluncaya kadar. Ancak o, zaman zaman mefrûğ hüküm açısından onlardan ye'se düştüğü de oluyordu. Bunun

311 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 155.

312 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 156.

üzerine Hak Teâlâ “Putperestlerin: “Ona bir hazine indirilmeli veya yanında bir melek gelmeli değil miydi?” demelerinden senin kalbin daralır ve belki de sana vahyolunanın bir kısmını terk edecek olursun. Sen ancak bir uyarıcısın, Allah her şeye vekildir.” âyetiyle onun sadece bir uyarıcı olduğunu, onlar hakkında kesin hüküm vericinin kendisi olduğunu haber verir.[313] Kim ilmi aslından alır ve iki oluşu, yani mefrûğ-müste’nef hükümleri idrak ederse bu durumda Allah Teâlâ’nın “kalk ve uyar” (Müddessir 74/2) kavlindeki uyarma hitabının müste’nef hüküm olduğunu bilir. O, teklif yurdunda kesintiye uğramaz. Mühürleme nedeniyle uyarının kabul edilmemesinden haber veren “...uyarsan da, uyarmasan da onlar için birdir. Onlar inanmazlar.” (Bakara 2/6) âyeti ise mefrûğ hükümdür. O da takdir alemini iptal etmez. Bu iki hüküm arasında her ne kadar şekil bakımından bir tenâkuz var gibi ise de mana bakımından tam bir tevâfuk vardır. Bu iki hüküm, , Âdem ve Musa’nın hüccetleri gibi ve Hz. Peygamberin “Yapın! Her şeye ne için yaratılmışsa o kolaylaştırılmaktadır.” sözündeki iki işâret gibidir. ‘Yapın’ sözü teklif hükmüne işârettir ki bu müste’neftir. “Her şeye ne için yaratılmışsa o kolaylaştırılmaktadır.” sözü ise takdir yani mefrûğ hükümdür.[314]

d. Kader ve Kaza

İnsanın fiilleri (ef’âlu’l-ibâd) ile alakalı tartışılan konulardan biri de kader ve kaza meselesidir. Şehristânî isim vermeden Cebriyye ve Mu’tezile’yi kader konusunda ifrat ve tefrite kaçmakla suçlayarak bu iki mezhebin çıkış noktalarının yukarıda zikredilen Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer arasında cereyan eden kader meselesindeki kulların fillerinin ezelde takdir edilip edilmediği noktasında ortaya çıkan ihtilaf olduğunu iddia eder. Cebriyye’nin bütün hükümlerin ezelde takdir edilip tamamlandığını ve insanların önceden takdir edilen bu mefrûğ hükümleri uygulamaya mecbur olduklarını, onları ne ertelemeye malik ne de öne almaya güç yetiremeyeceklerini iddia ederek mutlak cebr anlayışını savunduğunu ve bütün işleri Allah’a havale ettiğini, Mu’tezile’nin ise bütün fiillerin kulun isteğine göre takdir edilen müste’nef hükümler olduğunu, mükellefin yararına ve zararına olan şeyleri seçme hususunda özgür, bütün fiillerinde tam bağımsız olduklarını ispat etme noktasında ifrata kaçtıklarını söyler. Şehristânî bu hususta doğru

313 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 155.

314 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 154-55.

tavrın ise mefrûğ-müste'nef ayrımı çerçevesinde bu iki görüşün arasında bir yol olan "Ne cebir ne de tefvîz (لا جَبْرَ وَ لا تَفْويضَ) şeklindeki orta yolu tutmak olduğunu savunur.[315] Şehristânî'nin savunduğu bu görüş ilk bakışta Ehl-i Sünnet'in orta yolcu tutumuyla bir benzerlik arzediyorsa da haddizâtında bu görüşün kaynağı Ca'fer-i Sâdık'tan rivâyet edilen لا جبرَ ولا تفويضَ ولكنْ أمرٌ بينَ أمرَيْنِ "Ne cebir, ne de tefvîz; bu ikisinin ortasında bir durum sözkonusudur" şeklindeki ifadeleridir. Zirâ tefvîz kavramı, Şiî literatürde 'cebr'in karşıtı olarak 'irâdî fiillerin meydana getirilmesinin Allah tarafından tamamen insana havale edilmesi' mânasında kullanılmış ve "Cebir de yoktur, tefvîz de yoktur" şeklindeki bu ifade İmam Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilmiştir.[316] Nitekim Şehristânî de *el-Milel*'de Ca'feriyyetü'l-Vâkıfe fırkasını anlatırken Ca'fer es-Sâdık'ın kader konusundaki görüşünün şu şekilde olduğunu belirtir: " هو أمرٌ بينَ أمرَيْنِ لا جبرَ ولا تفويضَ O (Kader), iki iş arasında bir iştir. Ne cebir vardır, ne de tefvîz."[317]

Şehristânî kaderle ilgili olarak Kaderiyye'yi bu ümmetin Mecûsileri ya da yahudileri olmakla suçlayarak Kâsım ibn-i Habîb'in tefsirinden Hâris el-A'ver vasıtasıyla şu Rivâyeti nakleder: "Adamın birisi Hz. Ali'ye gelerek "Yâ Emîra'l-mü'minîn! Bana kaderden haber ver" dedi. O da: "Karanlık bir yoldur, orada yürüme." dedi. Adam tekrar, "Bana kaderden haber ver" dedi. Hz. Ali: "Derin denizdir, oraya dalma." dedi. Bunun üzerine adam üçüncü defa "Ey Mü'minlerin emiri! Bana kaderden haber ver" deyince Hz. Ali: "Ey soran! Allah Teâlâ seni kendi dilediği gibi mi yarattı, yoksa senin dilediğin gibi mi yarattı?" diye sordu. Adam: "Kendi dilediği gibi yarattı" dedi. Hz. Ali: "Allah Teâlâ âhiret gününde seni dilediği gibi mi diriltecek yoksa senin dilediğin gibi mi diriltecek?" Adam: "Dilediği gibi" dedi. Hz. Ali: "Ey soran! Allah'ın dilemesiyle birlikte senin bir dilemen var mı? Yahut senin dilemen onun dilemesinden daha mı yüksek yoksa daha mı düşük? Eğer, onun dilemesiyle beraberdir dersen muhakkak ki ona ortaklık iddia etmiş olursun. Eğer onun dilemesinin üstündedir dersen o zaman senin dilemen onun dilemesine galip gelir. Yok eğer onun dilemesinden aşağıdır dersen o zaman da senin dilemen onun dilemesine ihtiyaç duyar. Sonra Hz. Ali:

---

315 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 54-55.

316 İbn Bâbeveyh, *Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, s. 28; Şeyh Müfid, *Tashih-u i'tikadâti'l-İmâmiyye* (thk. Hüseyn Dergâhî), Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, Kum 1371/1413, s. 46-47; Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sîd, *el-İnsâf* (nşr. Ahmed Ömer el-Mahmesânî), Kâhire 1319, s. 87, 89; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, V, 12, 17;

317 Şehristânî, *el-Milel*, I, 195.

“Sen, Allah’tan afiyet istemiyor musun?” dedi. Adam: “Evet” dedi. Hz. Ali: “Hangi şeyden afiyet istersin? Seni imtihan ettiği bir beladan mı? Yoksa imtihan ettiğinin gayrısı bir beladan mı?” dedi. Adam: “Beni imtihan ettiği beladan” dedi. Hz. Ali: “Lâ havle velâ kuvvete illâ billâh” demiyor musun?” dedi. Adam: “Evet diyorum” dedi. Hz. Ali: Bunun tefsirini biliyor musun? deyince adam: “Ey Mü’minlerin emiri! Onu bana öğret” dedi. Bunun üzerine Hz. Ali: “Bunun manası: “Muhakkak ki kulun Allah’a itaate kudreti ancak Allah’ın kuvveti iledir. Allah’ın kuvveti olmadan kulun kudreti yoktur. Aynı şekilde Allah’a masiyetten de onu koruyacak yoktur ki ancak Allah’ın yardımı ile masiyetten korunur. Ey Soran! Allah Teâlâ hasta da eder, şifa da verir. Hastalık ta ondandır, şifa da. Şimdi Allah’tan olduğunu idrak ettin mi?” deyince adam: “Evet” dedi. Bunun üzerine Hz. Ali: “Arkadaşınız şimdi müslüman oldu. Kalkın onunla musâfaha edin” buyurdu. Akabinde Hz. Ali: “Şâyet kader ehlinden birini bulsam, boynunu tutup tâki boynunu kırana kadar vurmaya devam ederdim. Zira onlar, bu ümmetin Mecûsileridir ya da yahudileridir.” dedi[318]

Kader ve kaza problemine bağlı olarak tartışılan önemli konulardan biri de kaderdeki takdirin duâ ve sadaka vesilesiyle değişip değişmeyeceği meselesidir. “Kullarım sana Beni sorarlarsa, bilsinler ki Ben, şüphesiz onlara yakınım. Benden isteyenin, dua ettiğinde duasını kabul ederim…” (Bakara 2/186) âyetinin tefsirinde dua ve sadakanın belâları defetmesi ve sıla-i rahmin ömrü uzatması hususuna değinen Şehristânî, şâyet belâ ezelde yazılmışsa ve kaderdeki takdir değişmeyecekse dua etmenin ne faydası vardır? Dua ve sadaka belâyı nasıl def’ eder? Sıla-i rahim ömrü nasıl uzatır? sorularına cevap arar. Hz. Peygamber’den “Dua ve belâ havada güreşiyorlardı ve sonunda dua belâyı başından defetti”, “sıla-i rahim ömrü uzatır, sadaka belâları defeder” şeklinde hadisler rivâyet edildiğini ifade eden Şehristânî, bir kul hakkında kesin olarak takdir edilmiş, def’edilmesi mümkün olmayan belalar olduğu gibi belirli bir şarta bağlanmış ve bu şartların yerine getirilmesiyle kuldan kaldırılacak bela ve musibetlerin de var olduğunu, kulun dua etmesi ve Yüce Allah’ın da bu duaya icabet etmesiyle şarta bağlanmış bazı bela ve musibetlerin bu dua sayesinde defedileceğini söyler. Şöyle ki Allah Teâlâ’nın bütün varlıkların kaynağı olan ‘tam kelimeleri/el-kelimâtü’t-tâmmât’[319]

---

318 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 959-60.

319 Hz Peygamber’den “Her türlü şeytandan, haşerâttan ve zarar veren kötü nazardan Allah’ın tam kelimelerine (el-kelimâtü’t-tâmmât) sığınırım” şeklinde dua ettiği rivâyet edilir. Buhârî, “Enbiyâ 10”; Müslim, “Zikr 54, 55”; Ebû Dâvûd, “Tıbb 19”, “Sünnet 39”; Tirmizî, “Tıbb 18”.

vardır. Bununla birlikte her varlıkla bir de kelime-i fa'âle bulunur. Bu kelimenin taşıyıcısı ise her varlıkla birlikte bulunan ve ona vekalet eden bir melektir. Dua eden kişi salihlerin dualarıyla kelimelerini bu mukaddes 'tam kelimeler'e katar ve böylece bu dua hâcetlerin gerçekleşmesi/kaza ve belâların defedilmesine tesir eder ki bu tesir 'kelimeler'den kaynaklanır. Kaza/gerçekleşme bazen kaçınılmaz kesinlikte, bazen de defetmek ve başka yönlere sarfetmek için muhtemel bir şartla şartlanmış olabilir. Mahtûm/kesinleşmiş olan kazaya mukâvemet edilemez, meydana gelmesine karşı konulamaz, ertelenemez ve hükmünün ardına düşüp iptal edilemez. Bu tür kaza ne yapılırsa yapılsın kaçınılmazdır, her halükarda gerçekleşir. Muhtemel şartlara bağlanmış ikinci tür kazada ise belâları defetmek ve uzaklaştırmak imkan ve ihtimal dahilindedir. Şâyet kişi bir sadaka tasadduk eder yahut bir dua eder veyahut da dinde bir hayır işlerse böylelikle kaza okları tamamlanmış a'razlara yönelir. A'razlarda ise çokluk vardır. Bir cihetten uzaklaştırılırsa diğer bir cihete yönelir ve isabet eder. Dua ameliyyesi belâları bütün yönlerden reddetmek hususunda değil onları çeşitli yönlere sarfetme hususundadır.[320] Dolayısıyla Şehristânî'ye göre bu problemin çözümü de mefrûğ-müste'nef kavramlarını bilmeye bağlıdır. Zira Allah Teâlâ'nın "Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemeyince, siz dileyemezsiniz." (Tekvîr 81/29) ve "Muvaffakiyetim ancak Allah'ın yardımı ile olacaktır." (Hûd 11/88) âyetleri, kulların fiillerinin Allah Teâlâ'nın fiillerine (meşîetine) bağlı olduğunu beyan eder ki burda mefrûğ hükme işâret vardır. Buna mukabil Allah'ın fiillerinden bazıları ise kulların fiiline bağlıdır ve kullarının fillerine göre değişebilir. Zira kul dua ettiğinde, duasına icabet edilir, salih amel işlediğinde sevap verilir, güzel olmayan işler yaptığında da cezasını görür. Bütün bunlar ise müste'nef hükme delalet eder. Şehristânî'ye göre kim bu iki hükmü -mefrûğ-müste'nef- tanır ve murâKâbe ederse onun bütün müşkilâtı hallolur ve içinden çıkılmaz güçlükler ve problemler ona kolaylaşır.[321]

Buraya kadar aktardığımız izah ve yorumlar göstermektedir ki Şehristânî mefrûğ-müste'nef kavramlarını kelam tarihinin en tartışmalı konuları arasında yer alan kaza-kader, ilâhî irâde ve insanın özgürlüğü, hidâyet ve dalâlet, kalplerin mühürlenmesi (hatm) damgalanması (tab') ve kilit vurulmasından (ikfâl) bahseden âyetler gibi Cebriyye ve Kaderiyye'nin icbâr ve tefvîz ifade eden düşüncelerinin alt yapısını

---

320 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 767.

321 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 767.

oluşturan, Kur'ân'da tenâkuz ve çelişki vehmi veren âyetlerdeki işkâli gidermeye yönelik bir enstrüman olarak kullanmıştır. Şehristânî konuyla ilgili âyetlerin, her şeyi ilm-i ezelisiyle bilen Allah Teâlâ'ya ve sorumluluk sahibi kula bakan iki vechesinin bulunduğunu ifade etmiş, emir sîgasıyla gelen teklif, ikaz imtihan, teşvik, uyarı, ümit, istek ve tenbih ifade eden âyetlerin müste'nef hükme, haber sîgasıyla gelen ve kalplerin mühürlenmesi, damgalanması, kilit vurulması ve kafirlerin iman etmesinden ümit kesilmesini ifade eden âyetlerin ise mefrûğ hükme hamledilmesi gerektiğini söylemiştir. O bir taraftan Allah'ın mutlak güç ve kudretine vurgu yaparak insanın amellerinin bizzat kendi bilgisi ve kudretiyle takdir eden, Cenâb-ı Hakk'ın ezelde onların fiillerini takdir etmede ve ortaya çıkmasında dahli olmadığı görüşünü savunan Kaderiyye'i ifrat, diğer taraftan da insanın kudret, irâde ve ihtiyarını inkâr ederek onu fiillerinde sorumsuz bir varlık kabul eden Cebriyye'yi de tefrite kaçmakla suçlamış, doğru olanın ise mefrûğ-müste'nef kavramları ışığında orta yolu tutmak olduğunu savunmuştur.

e. Hüsün ve Kubuh

İslâm literatüründe hüsün ve kubuh meselesi, hem mahiyeti hem de aklın iyilik ve kötülüğü idrak etmedeki yetkisi ve kapasitesi, yani iyilik ve kötülük hakkındaki bilgilerin kaynağı açısından inceleme konusu olmuştur. Âlimlerin bu konudaki görüşleri üç noktada toplanmaktadır. Eş'arîyye ve Selefiyye ile Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcüleri çoğunluğunun yanı sıra bazı Hanefî usulcülerin de içinde olduğu birinci gruba göre hüsün ve kubuh şer'îdir, yani bir şeyin iyi veya kötü olduğu ancak vahiyle bilinebilir. Çünkü hüsün ve kubuh bir fiilin mâhiyetine ve zâtına ait bir vasıf değil; bilakis fiilin vahiy yoluyla insanlara emredilmesi veya yasaklanmasıyla iyi veya kötü vasfını kazanır. Başta Cehmiyye ve Mu'tezile olmak üzere Şîa, Kerrâmiyye, bazı Mâtürîdiyye-Hanefiyye âlimleriyle İslâm filozoflarına göre ise hüsün ve kubuh aklîdir. Dolayısıyla bu değerler akıl yürütmekle bilinebilir. Bunlara göre hüsün ve kubuh, fiillerin mahiyetinde bulunan zatî niteliklerdir. Mâtürîdîler'in çoğunluğu ile Selefiyye'ye mensup bazı âlimlere göre hüsün ve kubuh kısmen aklî kısmen de şer'îdir. Esas itibariyle hüsün ve kubuh fiillerin zatî bir vasfı olup aklen idrak edilmekle birlikte akıl bütün fiillerin iyiliğini veya kötülüğünü kavrayamaz.[322]

Şehristânî de Bakara 168. "Ey insanlar! Yeryüzündeki şeylerin helâl ve temiz

[322] Çelebi, İlyas, "Hüsün-Kubuh", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 59.

olanlarından yiyin! Şeytanın izinden yürümeyin. Çünkü o sizin için apaçık bir düşmandır.” âyetinin tefsiri sebebiyle hüsün ve kubuh meselesine değinir. Ona göre de hüsün ve kubuhun kaynağı şer’îdir. Dolayısıyla bir şeyin iyi veya kötü olduğu akılla değil, ancak vahiyle bilinebilir. Şehristânî âyetin ‘esrâr’ kısmının tefsirine “Rahmân’ın yolları karşılığında şeytanın adımlarını terkedenler dediler ki” diyerek başlar ve şöyle der: “Allah Teâlâ insanlara umûmî bir hitapla hitap ederek yeryüzündeki şeylerin helâl ve temiz olanlarından yemelerini söyledi. Helal, şer’î bir hüküm, temiz (tayyib) ise tab’î bir hükümdür. Şer’an mübah olan her şey tab’an da temizdir ancak tab’an temiz olan her şey şer’an helal değildir. Helal, haramın zıddı olduğu gibi tayyib de (temiz) habisin (pis) zıddıdır. Yiyeceklerden helal ve temiz şeyler ancak vahiyle/işitmeyle bilinir, tab’î olarak değil. Tabiata ve şeriata uygun olmayan şeyler şeytanın adımlarındandır. Yani şeytanın şüphelerdeki ve şehvetlerdeki ayaklarının bulunduğu yerlerdir. Yenilen (me’kûlât) şeylerde temiz-helal ve pis-haram olduğu gibi, akledilebilen (ma’kûlât) şeylerde de hak ve delil (hüccet), batıl ve şüphe vardır. Aynı şekilde sözlerde de (makûlât) sıdk ve doğru (savab), yalan ve hata vardır. Böylece üç hareket de (fiilî/me’kûlât, aklî/ma’kûlât, amelî/makûlât) aklın değil, şeriatın güzel ve çirkin görmesine bağlanmıştır. Akılların hükmettiği bütün güzellikler ve çirkinlikler şeytanın adımlarıdır. Bu da helal-haram, hak-batıl, doğru ve yanlışın ortadan kalkmasına yol açar. Çünkü kim o konularda aklı hakem seçerse o akıl ‘bütün hareketler mübahtır’ şeklinde bir hüküm verebileceği gibi, ‘bütün hareketler yasaklanmıştır’ şeklinde de bir hüküm verebilir. Aynı şekilde aklı bir konuda hakem seçerse o zaman onlardan sadece bir tanesi mübah veya sadece bir tanesi yasaklanmış şeklinde hüküm verebilir. Kim o hareketlerin tamamının mübah olduğuna hüküm verirse o kendisinin öldürülmesine de ruhsat vermiş olur. Kim de hareketlerin hepsinin yasaklanmış olduğuna hükmederse o da vücudunun bütün hareketlerini, hatta soluduğu nefesini bile engellemiş olur ve böylece de ölüm gerçekleşir. Öyleyse kim bu durumlarda öldürülmek ve ölmek istemiyorsa bazı hareketlerin mübah bazılarının ise yasak olduğuna hükmetmesi gerekir. Nitekim bunların sınırları çizilmiştir ki onlar Allah’ın sınırlarıdır. Birinin bu sınırları bilmesi, ancak Allah’ın bildirmesi ve yine mübah ve yasak olanın da Allah tarafından bir emirle aralarının temyiz edilmesiyle olur ki bu da şeriat sahibi nebîdir. Özetle, Kitap ve sünnetten bir nassa dayanan her şey, Allah’ın sınırlarıdır. Heva ve re’ye dayanan her

şey ise şeytanın adımlarıdır.[323]

f. İmanın Tanımı

Şehristânî kelamcıların imanın gerçek tanımı noktasında ihtilâf ettiklerini ifade eder. Buna göre Selef mezhebi imanı, kavlî, fiilî ve fikrî tasdîk şeklinde üç unsurlu olarak tarif ettiler ve şöyle dediler: "İman, 'ikrâr bi'l-lisân ve amelün ale'l-erkân ve tasdîkun bi'l-cenân' yani iman, dil ile ikrâr, dilin söylediği ile kalbin kabûl ettiği şeyin amel edilerek hayata geçirilmesi ve kalb ile tasdîk anlamına gelir. Mürcie'nin bir kısmı imanı amel olmaksızın dil ile ikrâr ve kalb ile tasdîk şeklinde tarif etmiş, Kerrâmiyye ise imanı mücerred bir söz olarak sadece dil ile ikrâr olduğunu söylemiş, kalb ile tasdîk ve ameli ötelemiştir. Eş'arîyye de imanı kalb ile tasdîk olarak tarif etmiş, dil ile ikrâr ve ameli ötelemiştir. Mu'tezile ise imanın iyi hasletlerin tamamından ibaret olduğunu söylemiştir. Güzel hasletlerin bulunmadığı kimseye 'mü'min' ismi ıtlâk olunmaz ve onun hakkında şöyle denir: "O kişi imandan çıkar ama küfre girmez. O, iki konum/derece arasında üçüncü bir konumdadır (el-menzile beyne'l-menzileteyn)." Hâriciyye'den olan Vaîdiyye ise büyük günah işleyenleri tekfîr ederek onlar hakkında kâfirlere uygulanan ahkâmın icrâ edileceğini söylemiştir. Şehristânî fırkaların imanla ilgili tanımlarını aktardıktan sonra, imanın doğru tanımının fırkaların ayrıştığı iman tanımı değil, "Onlar ki gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar. Onlar sana indirilene de, senden önce indirilenlere de inanırlar. Ahirete de kesin olarak inanırlar." (Bakara 2/3-4) âyetlerinde tarif edilen ve iman edilmesi gereken hasletleri ifade eden Kur'ân'ın hükmü olduğunu belirtir. Nitekim yukarıdaki âyetlerde ifade edilen hususlara iman edenler, sonraki âyette "İşte onlar Rab'lerinden (gelen) bir doğru yol üzeredirler ve kurtuluşa erenler de işte onlardır." (Bakara 2/5) şeklinde müjdelenmiştir.[324]

g. Cennet-Cehennem

Şehristânî "Eğer, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o hâlde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının. O ateş (cehennem) kâfirler için hazırlanmıştır." (Bakara 2/24) âyetinin tefsiri vesilesiyle cehennemin halihazırda

---

323 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 713.

324 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 159.

yaratılıp yaratılmadığıyla ilgili tartışmalara değinir. Mu'tezile, cehennemin onu hakedecek kafirler için hazırlandığını, dolayısıyla küfür ve kâfir yaratılmadan önce cehennemin mevcut ve hazırlanmış olmasının câiz olmadığını söyler. Şehristânî ise âyetteki 'أُعِدَّتْ/hazırlanmıştır' ifadesinden hareketle cehennemin halihazırda yaratılmış olduğunu söyler. Çünkü 'أُعِدَّتْ/hazırlanmıştır' ifadesi, onun şu anda yaratılmış ve düzenlenmiş olduğuna delâlet eder.[325]

Şehristânî Bakara Sûresi'nin 35. "Dedik ki: "Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz." âyet-i kerîmesinde Kaderiyye mezhebinin cennet'te teklif ve imtihan olmadığından, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın bulundukları ve yasaklanmış meyveden yedikleri cennetin ebedîlik cenneti (cennetü'l-huld) olan cennet değil, dünya bahçelerinden bir bahçe olduğu şeklindeki öne sürdükleri görüşlerini reddederek iddialarına cevap verir. 'Cennet' isminin başına el takısı gelmesi nedeniyle ma'rife kılındığını ve bunun ebedîlik cenneti (cennetü'l-huld) için alem isim olduğunu söyleyen Şehristânî, bir delil olmaksızın bu görüşün dışına çıkmanın câiz olmadığını ve sahâbe ve tâbiînden olan bütün müfessirlerin de bu görüşte olduğunu haber verir. Kaderiyye ise ebedîlik cenneti (cennetü'l-huld) olmadığını söylemiştir. O, meşhur olan görüşün Âdem'in semâdaki cennetten inmiş olduğu şeklindeki görüş olduğu ve Kaderiyye mezhebinin cennet'te teklif ve imtihan olmadığı iddiasına karşı akıl açısından cennette teklifin olmasına bir mânî bulunmadığını söyler.[326]

Âyetin tefsirini zâhirî yönden ele aldığı kısımda Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın bulundukları ve yasaklanmış meyveden yedikleri cennetle ilgili yukarıdaki görüşlere yer veren Şehristânî, âyetin 'esrâr' kısmında ise konuya farklı bir perspektiften bakarak meseleyi mefrûğ-müste'nef çerçevesinde ele almayı teklif eder. Buna göre Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın bulundukları ve yasaklanmış meyveden yedikleri söz konusu bu cennetin dünya bahçelerinden bir bahçe veya yedinci kat semâdaki ebedîlik cenneti (cennetü'l-huld) olduğu şeklindeki iki iddianın da doğru ve kendi içinde tutarlı olduğunu savunur. Âyetin esrâr kısmına 'Sırlara müttali kılınanlar ve iyilere (ebrâr) tabi olanlar dediler ki' şeklinde başlayan Şehristânî, aklın tespit etmesinin mümkün olmadığı ve hayret ettiği

---

325 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 125.

326 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 282-283.

(muhârât) bu gibi metafizik meselelerden kurtuluşun mefrûğ-müste'nef şeklindeki iki hükmü ve iki oluşu bilmekle gerçekleşeceğini iddia eder. Şâyet müfessirler bu iki oluşun sırrına vâkıf olsalardı, Âdem'in iskân edildiği cennetin dünyada olduğunu ve konum olarak Tâif ve Mekke arasında bir yerde ve yerin kabuğundan, yeryüzünden süzülmüş topraktan (edîmü'l-arz) yaratılmış olduğunu söyleyenlerin görüşünün doğru olduğunu bilirlerdi. Allah Teâlâ Âdem'i yarattığı zaman meleklere "Ben 'yeryüzünde' bir halife yaratacağım" demişti. Yine kendisine secde edilmesi de aynı şekilde 'yeryüzünde' idi. Ve Allah Teâlâ onları yeryüzünden göğe yükseltip cennete soktuğuna dair bir açıklamada da bulunmadı. Aksine "Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin" dedi. Çünkü o, müste'nef bir şahıstı ve onun cenneti de dünyadaki müste'nef cennetti. Çünkü o topraktan yaratılmıştı ve onun rızkı ve gıdası da topraktan idi.

Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın bulundukları ve yasaklanmış meyveden yedikleri ebedîlik cennetinin (cennetü'l-huld) yedinci kat semâda olduğunu söyleyenlerin görüşü de doğrudur. Bu cennetin ağaçları meyvelidir, meyveleri yaklaştırılmış, orada suyu bozulmayan akan nehirleri, tadı değişmeyen süt ırmakları, çarpıp sersem etmeyen ve sarhoşluk da vermeyen ve içenlere zevk veren şarap ırmakları ve mü'minlerin kalplerine şifâ veren süzme bal ırmakları vardır. Oradaki zevceler tertemiz, hizmetçileri ise hiç yaşlanmayan gençler, oranın etleri, canlarının çektiği kuş etleri. Orada kendisinden nehyedilecek yasaklanmış habis ağaçlar yoktur. Ve oranın sakinlerinin kendisiyle imtihan edileceği teklîf yükümlülüğü de yoktur. Bilakis kâmil manada mefrûğ olan kimse, mefrûğ cennette oturur. Nitekim Şehristânî'ye göre "Bu iki cennetten başka iki cennet daha vardır." (Rahmân 55/62) âyeti de bu iki cennete işâret eder. Yani müste'nef olan yeryüzü cennetinde Âdem'in bedeni bulunurken, mefrûğ olan semâ cennetinde ise, topraktan yaratılmış olan müşahhas Âdem'in rûhâniyeti ve Âdem'in eğe keminden yaratılmış olan zevcesi Havvâ'nın rûhâniyyeti sâkindir.[327]

h. Büyük Günah Meselesi

Şehristânî "Eğer, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o hâlde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının. O ateş (cehennem) kâfirler için hazırlanmıştır." (Bakara 2/24) âyetinin tefsiri vesilesiyle kimlerin cennete, kimlerin cehenneme gireceği, büyük günah işleyenlerin (mürtekib-i kebire) kâfir olup olmadığı

[327] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 282-283.

ve cehennemde ebedî olarak kalıp kalmayacağı gibi tartışmalı meselelere de değinir. O, cennet hakkında "Müttakîler için hazırlanmıştır" (Âl-i İmrân 3/133) ifadesinin müttakîler dışındaki kimselerin cennete girmeyeceğine delâlet ettiği gibi "Kafirler için hazırlanmıştır" ifadesinin de kafirler dışında kimsenin cehenneme girmeyeceğine delâlet ettiği şeklindeki iddia hakkında mezheplerin görüşlerine yer verir. Buna göre Eş'arî mütekellim, bunun "Kafir olacakları bilinen ve cehennemde ebedi olarak kalacak kimseler için hazırlanmıştır. Çünkü hadislerde geldiğine göre günahkar kimseler cehenneme girecek ve daha sonra oradan çıkacaktır. Hakikatte cehennem, orayı yurt ve karargah edinecek kimselere hazırlanmıştır" manasına gediğini söyler. Mu'tezilî mütekellim ise "Ehl-i kebâirden cehenneme giren kimse bir daha oradan çıkamaz. Çünkü o mutlak olarak kâfir olmadığı gibi mutlak olarak mü'min de değildir. Âhirette ise ya cennet ya da cehennem vardır. Şâyet cehenneme girerse o, cehennem ehlindendir. O kişi cennet ehlinden olamaz. Ancak müslüman olması hasebiyle ondan azap hafifletilir." şeklinde cevap vermiştir. Vaîdî kelamcılar 'sâhibü'l-kebîre kâfirdir ve cehennem kâfirler için hazırlanmıştır' derken Mürciî kelamcılar ise 'şâyet sâhibü'l-kebîre müslümansa asla cehenneme girmez' dediler. Şehristânî konuyla ilgili görüş belirten hiç bir mezhebin doğruyu bulamadığını ifade ederek bu konuda doğru hüküm verecek adresin Ehl-i Beyt olduğunu ima eder: "Kesin inanç ve bilgiyi alacakları mekanları bilmiş olsalar ve yüzlerini sâdıklara dönmüş olsalardı, onlar, hangi büyük günahın küfür, hangisinin küfür değil ve hangi sâhibü'l-kebîre cehennemde ebedî olarak kalacak, hangisi kalmayacak onlara açıklarlardı".[328]

Şehristânî, "Evet! Kim bir kötülük eder de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte o kimseler cehennemliktirler. Onlar orada devamlı kalırlar. İman edip salih ameller işleyenler, işte öyleleri de cennet ehlidirler ve orada ebedî kalıcıdırlar." (Bakara 2/81-82) âyetinin açıklamasında da büyük günah işleyenin (mürtekib-i kebire) durumu ve cehennemde ebedî kalma meselesinin yahudilerde olduğu gibi bu ümmette de tartışılan bir konu olduğunu iddia ederek konuyla ilgili mezheplerin görüşlerine yer verir. Vaîdiyye büyük günah sahiplerinin cehennemde ebedî kalacağını iddia ederken, Mürcie ise büyük günah sahiplerinin günahları derecesinde cehennemde sayılı günler azap gördükten sonra oradan çıkıp cennete gireceklerini söylediler. Yine Mürcie'den şöyle diyenler de vardır: "İman sahibi asla cehenneme girmeyecek. Zira küfürle beraber

---

[328] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 125-26.

itaatin fayda vermeyeceği gibi imanla birlikte masiyet de zarar vermez". Yahudiler söz konusu iddiada bulunurken Allah katından bir söz almadıkları ve bu konuda O'ndan bir vaad işitmedikleri gibi aynı şekilde Mürcie ve Vaîdiyye de görüşlerini bir nassa isnat etmediler. Aksine onlar Allah'a karşı bilmedikleri şeyleri söylediler. Kur'ân, cehennemde ebedî kalışı iki şarta bağlamıştır: Günah işlemek ve günahın kendisini kuşatması. Cennette ebedi kalışı da iki şarta bağlamıştır: Allah'a ve rasülüne iman ve salih amel.[329]

Cennet ve cehennemde ebedî kalışın yolunun Ehl-i Beyt'i sevmek ve düşmanlarına buğzetmekten geçtiğini düşünen Şehristânî, Hz. Ali'nin "Hasene, biz Ehl-i Beyt'i sevmek, seyyie ise, bize buğz etmektir" sözüne yer verir. Bu te'vîle göre âyette zikredilen "kötülük etmek/seyyie" "Ehl-i Beyt'e buğz etmek, onlara düşmanlık beslemek ve kötü davranmak", "günahların kuşatması" ise "Ehl-i Beyt'e itaatten çıkıp onların düşmanlarıyla beraber olmak" anlamına geldiğini ifade eden Şehristânî, Ehl-i Beyt ve imamları hak olarak tanıyıp kabul etmeyenlerin iyi işler yapmış olsalar dahi yaptıkları o iyi işlerin onlara fayda vermeyeceğini, nitekim Yahudiler'in Allah'ın Rasülüne buğzla içlerini doldurdukları için kötülük işledikleri ve hataları onları çepeçevre kuşattığı gibi aynı şekilde Ehl-i Beyt-e buğzla içini dolduran ve günah işleyip hataları kendilerini çepeçevre kuşatan müslümanların da var olduğunu ve cehennemde ebedi kalışın onlar için de olduğunu iddia eder.[330] Şehristânî cennette ebedi kalışın iman ve salih amel olmak üzere iki şartı olduğunu, imanın Allah'ın dostlarına yani Ehl-i Beyt ve imamlara dostluk göstermek (tevellî) ve Allah'ın düşmanlarından beri olmak (teberrî) şartına bağlandığını, salih ameli ise Allah için ihlasla çalışmak ve Allah'ın emrine teslim olmak şeklinde açıklar. Onun iddiasına göre iman aynı zamanda Allah'ın sadık kullarını yani Ehl-i Beyt imamlarını tasdik etmek, salih amel ise Allah'ın kullarından olan salihlere yani imamlara tabi olmaktır. Kim Allah'ın kitabından ve Rasülüllahın sünnetinden örnek bir yol üzere olursa işte onlardır cennet ashabı ve orada ebedi kalacaklar. Şehristânî Cehenneme giriş ve oradan çıkışın keyfiyyeti hakkında Kur'ân ve hadislerde birçok açıklama geldiğini, mü'minlerin arasındaki derece ve fazilet farklarından az buçuk anlayan birinin evliyâullâhın hali ile hata ve günahlarla

---

329 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 435.

330 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 436.

kirlenmiş mü'minlerin halinin bir olmadığını kesin olarak bilebileceğini ifade eder[331]

ı. Şefaat

Ulemâ arasında en fazla tartışılan hususlardan biri de 'Peygamberlerin ve kendilerine izin verilen kimselerin kıyamet gününde mü'minlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunmaları' anlamına gelen şefaat konusudur.[332] İslâm âlimleri Hz. Peygamber'in, müminlerin cennetteki derecelerini yükseltmek amacıyla Allah katında şefaat edeceği, buna karşılık kâfirler hakkında şefaatin gerçekleşmeyeceği hususunda ittifak etmiştir. Hz. Peygamber'in ümmetine şefaat edeceği konusunda ümmetin arasında bir ihtilaf olmadığını, ihtilafın sadece kime şefaat edileceği konusunda ortaya çıktığını belirten Kâdî Abdulcabbar, şefaati inkâr edenin büyük bir hata işlemiş olacağını ve söz konusu şefaatin günahkârlara değil, sevap ehline, Allah düşmanlarına değil, Allah dostlarına yapılacağını söyler. Hz. Peygamber, ancak müminlerin faziletlerinin artması için onlara şefaat eder. Şefaat, Mu'tezile'nin el-va'd ve'l-va'îd prensibi bağlamında ele alınan konulardan biridir. Mu'tezile, Allah'ın vaîdi gereği tövbe etmeden ölen günahkar kimseler için şefaatin geçerli olmadığını söyleyerek ebedî cehennemde kalacaklarını savunur.[333] Selefiyye, Mâtürîdiyye, Eş'arîyye ve Şîa mezheplerine mensup âlimlere göre ise şefaat büyük günah işleyen ve tövbe etmeden ölen müminleri de kapsayacaktır. Nitekim bazı âyetlerde şefaat etme izni verdiği kullarının, razı olduğu ve şefaat edilmelerine izin verdiği kimseler hakkında şefaatçi olabilecekleri bildirilmektedir.[334] Şehristânî de Mu'tezile'nin şefaatin olmadığına dair öne sürdüğü âyetlerin kıyamette şefaatin olmadığına delil olarak getirilemeyeceğini savunmuş ve Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği şekliyle şefaatin büyük günah işleyen günâhkarları da içine aldığını beyân ederek bir çok âyeti delil getirmiştir. Örneğin "Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefaat kabul olunmaz, fidye alınmaz. Onlara yardım da edilmez." (Bakara 2/48) âyetinin tefsirinde şefaat konusuna değinir. Şehristânî öncelikle âyetin sebeb-i nüzülüne dair Zeccâc'dan bir nakilde bulunur. Buna

---

331 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 436.

332 Alıcı, Mustafa, "Şefaat", *DİA*, Ankara 2010, XXXVIII, 411.

333 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 687-688.

334 Alıcı, "Şefaat", *DİA*, XXXVIII, 411.

göre Yahûdiler peygamber olan atalarının Allah katında kendilerine şefaat edeceklerini iddia ediyorlardı. Allah Teâlâ bu âyeti indirerek onların bu umutlarını kırdı. O, İbn Cerîr et-Taberî'nin her ne kadar âyet umum ifade etse de âyetten muradın hâs olduğunu, yani peygamber olan atalarının Allah katında kendilerine şefaat edeceklerini iddia eden Yahûdiler hakkında nâzil olduğunu, dolayısıyla "Hiçbir kimseden herhangi bir şefaat kabul olunmaz" âyetiyle onların bu iddialarının geçersiz olduğunun vurgulanmak istendiğine dair ifadelerine yer verir. Şehristânî de buna binaen âyetin günahkar müminler için ahirette şefaatin olmayacağına delil getirilemeyeceğini ifade eder. Ayrıca Şehristânî kıyâmet gününde günahkar müminler için şefaatin olacağına dair hadislerden delil getirmek suretiyle de vuzûha kavuşturmaya çalışır. Nitekim bu konudaki "Şefaatim ümmetimden büyük günah işleyenler içindir" ve "Her nebinin (dünyada) kabul olunmuş bir duası vardır. Ben ise duamı ümmetim için şefaat olarak (ahirete) sakladım" hadisleri ahirette şefaatin olacağına delildir. Şehristânî âyette şefaati hak eden kimselerin Allah'a şirk koşmayan ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr etmeyen kişiler olduğunu ifade eder. Putlara tapan müşrikler, Yahudiler, Hrıstiyanlar ve Mecusilerden olan kâfirlere gelince; onlar için Allah katında şefaat yoktur. Söz konusu âyette belirtilen "Hiçbir kimseden herhangi bir şefaat kabul olunmaz" (Bakara 2/48) ifadesi günahkar müminler için değil, küfür üzere ölen kimseler içindir. Kişi kâfir olarak ölmüşse ona şefaat edilmez.[335]

Şehristânî âhirette şefaate kavuşmanın yolunun dünyadan geçtiğini, dünyada iyi işler yapmayanların âhirette de şefaatten mahrum kalacağını söyler: Çünkü onlar dünyada iken Allah'ın indirdiği Kur'ân'a iman etmediler ve Allah'ın Kitâbının kendileri için bir şefaatçi, hidâyete götüren, doğruya çağıran ve kendileriyle beraber olanı tasdîk eden hak bir kitap olarak inanmadılar. Bu sebeple onların âhiretteki hali ve o günkü durumları hakkında "Hiç kimseden herhangi bir şefaat kabul olunmaz" (Bakara 2/48) buyrulmuştur. Onlar için orada bir şefaat yoktur. Çünkü onlar dünyada iken Kur'ân'ı kendileri için bir şefaatçi kılmamışlardı. Dolayısıyla âhirette de kendilerine bir şefaatçi yoktur. Hz. Peygamber, kıyamet gününde kendi derdine düşerek 'nefsî nefsî' diyen, ama dünyada iken kendine itaat eden ve kendisine yönelen kimselere 'ümmetî ümmetî' diyerek şefaatte bulunacaktır. Her nebinin (dünyada) kabul olunmuş bir duası vardır. Ben ise duamı ümmetim için şefaat olarak (ahirete) sakladım" şeklindeki duası şefaat

---

[335] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 333.

olarak kabul edilen bir peygamberin ahirette şefaatinin kabul olunmayacağı nasıl mümkün olabilir? Kim dünyada iken Allah'a yardım eder de kıyamet günü Allah ona yardım etmez? Kim bu dünyada bir kişinin hidâyete ermesine vesile olursa ona da kıyâmet gününde bir kişinin faydası dokunur. Kim ki bu dünyada Kur'ân'ı kendisine uyulacak önder yaparsa Kur'ân da âhirette ona şefaatçi olur. Kim de bu dünyada Allah'ın âyetlerini az bir para karşılığında satmaz, buna mukabil canını ve malını Allah yolunda feda ederse dünyada yaptığı bu iyiliklerden dolayı kendisine kıyâmette bir fidye ve karşılık, yani şefaat kabul edilir. Kim ki bu dünyada Allah'ın dinine yardım eder ve inananların sayısının artmasına vesile olursa Allah da onu cehennem azabından korur ve cennetiyle nimetlendirir.[336]

Şehristânî ayrıca şefaatle ilgili olarak "İzni olmaksızın O'nun katında şefaatte bulunacak kimdir? (Bakara 2/255) âyetinin de kıyâmet gününde günahkar müminler için şefaatin olmadığına delil getirilemeyeceğini söyler. Söz konusu ifadenin istifhâm-ı inkârî olduğunu söyleyen Şehristânî'ye göre âyetin manası, yani izni olmaksızın O'nun katında hiç kimse şefaatte bulunamaz demektir. Sübhânehû ve Teâlâ şefaat iznini yalnızca müminler için, mümin kimselere verir. Nitekim Allah Teâlâ "Onlar Allah'ın râzı olduğu kimseden başkasına şefaat edemezler" buyurmuştur.[337] Şehristânî "Ey iman edenler! Hiçbir alışverişin, hiçbir dostluğun ve hiçbir şefaatin olmadığı kıyamet günü gelmeden önce, size rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda harcayın. İnkâr edenler ise zalimlerin ta kendileridir (Bakara 2/254) âyetinde ifade edilen kıyamette şefaatin olmamasını kâfirlere hasreder. Yani kâfirler için kıyâmette şefaat yoktur. Nitekim âyetin sonunda kâfirlere vurgu yapılması da buna delalet eder.[338]

Şehristânî tefsirin zâhirî kısmında şefaatin büyük günah işleyen ve tövbe etmeden ölen müminleri de kapsayacağına dair Ehl-i Sünnet'in görüşüne paralel bir yorumda bulunuyorsa da tefsirin bâtınî boyutu olan esrâr kısmında ise Şîa'nın görüşleriyle uyumluluk arzeden bazı ifadelere yer vermiştir. Şiî müfessir Tûsî'nin naklettiğine göre Şîa şefaati Resûlullâh ve ashâbı başta olmak üzere, mâsum Ehl-i Beyt imamlarının tamamı ve salih müminler için sabit olduğunu iddia eder.[339] Şehristânî de Bakara 254.

---

336 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 334-35.

337 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 964.

338 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 961.

339 Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrût ts., I, 214.

âyetin ‘esrâr’ kısmında Şîa’nın iddia ettiği gibi şefaati başta Hz. Peygamber olmak üzere Hz. Ali ve Ehl-i Beyt imamlarına da teşmîl eder. Ayrıca bir kimsenin şefaate nâil olabilmesinin yolunun Ehl-i Beyt/Şîa’ya mensup olmaktan geçtiğini savunarak şöyle der: “Allah Teâlâ insanları ne alışverişin, ne dostluğun ve ne de şefâatin olmadığı o günden sakındırdı. Mal üç şekilde, ya ticaret yoluyla alış-veriş yaparak, ya dostluk sebebiyle hibe alarak veya verâset sebebiyle şefaat yoluyla elde edilir. O gün kimseden fidye alınmayacağı ve şefaatin fayda vermeyeceği bir gündür. Kıyamet gününde değişik haller vardır. Bazen “Onlardan her birinin o gün başından aşan bir işi vardır (Abese 37)”. Bazen de aralarında hak-hukuk mübâdelesi yaparak davalardan beraat ederler. O günde yukarıdaki şekilde farklı durumlar olduğu gibi bazı topluluklar arasında da çekişmeler vardır. Bu topluluktan bazıları bazılarına lanet eder ki onlar (Ehl-i Beyt’le) bağları kesilen kimselerdir. Diğer bir topluluk ise birbirlerine şefaat eden, bağları koparmayan ve birbiri ile bağlantılı olan kimselerdir (yani Şîa). Nitekim Hz. Ali (Allah ondan râzı olsun) şöyle demiştir: “Kıyamet gününde bizim şîamız bizim eteğimize, biz nebîmizin eteğine, o da Allah’ın eteğine sımsıkı yapışacaktır.” Hz. Peygamber de “Kıyamet günü benim sebebim ve nesebim dışında her sebep ve nesep kesilmiştir.” buyurmuştur”.[340]

j. Allah’ın Kelâm Sıfatına Bakışı: Kelâmullâhın Mâhiyeti

Şehristânî “Onlar sana indirilene de, senden önce indirilenlere de inanırlar. Ahirete de kesin olarak inanırlar.” (Bakara 2/4-5) âyetinde geçen Kur’ân’ın inzâli meselesiyle ilgili tartışmada sözü kelâmullâhın mâhiyeti ile ilgili tartışmaya getirir ve fırkaların konuyla ilgili görüşlerine yer verir. “Kelâmcılar, Kur’ân’ın inzâli ve Kitâb’ın tenzîli hakkında kendi mezhepleri doğrultusunda farklı görüşler beyân etmişlerdir. Selef-i sâlihînin tamamı, Kur’ân’ın Allah’ın kelâmı olduğu konusunda müttefiktirler. Onlara göre bizim mushafta okuduğumuz Kur’ân, Allah’ın kelâmıdır. Kitâp da, Allah’ın kendi kuluna indirdiğini haber verdiği kitâptır. O, indirdiği kitâpta ona kıssalar anlattı, âyetlerini muhkem kıldı ve sonra tafsîl etti. Ondaki hadleri ve hükümleri tebyîn ve tavzîh etti. Ve selef-i sâlihînin hepsi ittifak etti ki Allah’ın kitâbı, iki kapak arasında olandır. Allah’ın kelâmı önümüzdedir, işitiyoruz, okuyoruz, öğreniyoruz ve öğretiyoruz. Kelamcıların mezhebine göre selef-i sâlihînin bu söylediklerinin tamamı doğru değildir.

[340] Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 962.

Çünkü Eş'arî şöyle dedi: "Kelâm, Allah'ın sıfatlarından bir sıfattır ve Onun zâtı ile kâimdir. O. biriciktir. Allah'ın kelâmı kıssa ve ahbâr değildir. Hadler ve ahkâm da değildir. Âyetleri ve kelimeleri de olamaz. Bizim okuduğumuz ve işittiğimiz, asıl kelâma delalet eden ve ondan hikâyedir. Delîl, medlûlden gayri, hikâye de hikâye edilenden (mahkî) gayridir." Mu'tezile ise şöyle dedi: "Kelâmullâh, Allah'ın fiilerinden bir fiildir. Levh-i Mahfuz'da veya ağaç gibi başka bir mahalde mahlûktur. Kelâm, bâkî olmayan a'râzlardan bir a'râzdır. Var olduğu gibi yok da olabilir. Muhdes olduğu gibi ma'dûm da olabilir. Bizim okuyup işittiğimiz kelâm ise bu fânî olan kelâmdan bir hikâyedir. O, harflerin çıkışıyla bizimle kâim bir fiilimiz oluyor. Onu okurken hatalı da okuyabiliriz, doğru da okuyabiliriz. Hatalı okuduğumuzdan dolayı cezâ görür, doğru okuduğumuzda da sevap kazanırız. Tıpkı râvînin rivâyet ettiği İmrüü'l-Kays'ın şiiri gibi. Hikâye, mahkîden, rivâyet de rivâyet edilenden (mervî) gayridir." Kerrâmîler ise şöyle dedi: Kelâmullâh, onun zâtında ortaya çıkan fiil ve yaratmasıdır. Okuduğumuz ve dinlediğimiz şey mef'ûl ve mahlûktur. Fiil, mef'ûlün gayrisi, halk da mahlûkun gayrisidir. Bu görüş, içlerindeki en çirkini ve en iğrencidir. (Bu kimselerin söyledikleri sözler nerede?). Selef-i sâlihînin sözü nerede? Ve müttakîler için bir hidâyet rehberi olan bu Kitâp nerede?[341] Kim de ilmi aslından (Ehl-i beyt?) alır ve Allah hakkında kendi re'yi ve aklıyla konuşmazsa kitap (Kur'ân) onu kitap ehline, kitap ehli de onu kitâba (Kur'ân) götürür. "İnsanlar arasında, hiçbir bilgisi, yol göstericisi ve aydınlatıcı bir kitabı olmadan Allah hakkında tartışıp duranlar vardır."(Lokman 31/20). İnsanlar bu konuda iki yol tutar: (Ya yukarıdaki gibi akıl yürüterek kadîm, hâdis veya muhdes şeklinde yorumda bulunur). Ya da kurtuluş yoluna girip Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inanır ve vahyi, tenzîli, kelâmı, âyetleri ve kelimeleri olan kitâbını zâtının veya fiilinin sıfatı diye akıl yürütmeyip tasdik eder ve o Kur'ân hakkında kadîm, hâdis veya muhdes demeyip bunun bütün ilmine Allah'ı ve Rasülünü vekil kılıp bu konu hakkında kendisine bir soru sorulduğunda 'Ben o konuda Allah ve Rasülünün dediğini diyorum' derse o zaman gayba inanan müminlerden, bilmediğine sabredenlerden ve bilenlere teslim olanlardan olur. Böylelikle kalbi bütün şüphelerden sâlim olur ve Allah'a kalb-i selim ile gelir. Ve yine aklı ve fikri dalâletten kurtulur ve sonucunda elim verici azapdan kurtulur. İlim ya Allah'ın kitâbından bir âyet, ya Hz. Peygamber'in hadislerinden bir hadis, yahut da 'bilmiyorum' demektir. Hz. Ali

[341] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 147-148.

“Gerçekten de Kur’ân’ın zâhiri güzel mi güzel, batını ise derin mi derindir. İlginç şeyleri asla bitmez. Esrârı ve nükteleri asla sona ermez. Karanlıklar ancak onunla keşfolur ve aydınlanır. Keşke Allah’a tam bir teslimiyetle bağlanmış bir müslüman olarak “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır”. Ancak akıl sahipleri bu inceliği düşünüp anlar (Âl-i imrân 3/7)” deseydi neyi eksilirdi ki? Zira böyle demek, yukarıdaki örneğimiz ve durumumuz için seçebileceğimiz iki yoldan en sâlimi ve en evlâ olanıdır.[342]

Burada dikkat çeken bir husus şudur ki Şehristânî, Allah Teâlâ’nın kelâm sıfatı ve kelâmullâhın mâhiyeti ile ilgili tartışmada Mu’tezile’nin yaklaşımını benimsemediği gibi Eş’arî’nin tutumunu da doğru bulmaz. Öyle görünüyor ki Şehristânî, selef-i sâlihînin yaptığı gibi hakkında bilgi sahibi olunmayan bir konuda kendini tutarak çekimser kalmayı ve onun ilmini Allah’a havâle etmeyi daha doğru bir görüş olarak görmüş ve bu gibi konularda selefin görüşü doğrultusunda hareket edilmesini tavsiye etmiştir.

Şehristânî ayrıca Bakara sûresi 1. âyetteki hurûf-ı mukattaadan bahsederken de sözü kelâmın mâhiyetiyle ilgili tartışmalara getirerek Kelâmullâhın mâhiyeti ile ilgili tartışmada Mu’tezile’nin ve Eş’arî’nin tutumunu beğenmez ve her iki mezhebi de cahillikle ve körlükle suçlar. Kelâmın mâhiyetiyle ilgili olarak ulemâ arasında büyük bir iftilâfın bulunduğunu söyleyen Şehristânî, fırkaların konuya yaklaşımlarına dair ifadelerine yer verir. “İslam ehlinden olan selef alimleri şöyle diyordu: “Allah Teâlâ’nın kelâmı kadîmdir. O (kelâm), harfler ve kelimelerden müteşekkildir. Varlıkların sebepleri oldukları için onların hepsi kadîmdir. Allah Teâlâ’nın ‘kün’ sözündeki ‘kâf’ ve ‘nûn’ ilk sebeptir. Ve o, kadim emrin ilk mazharıdır (mazhar-ı evvel).” Eş’arî, “Harfler hâdis, ‘kün’ emri kadîmdir” derken Mu’tezilîler ise “Harfler de ‘kün’ emri de hâdisdir” dediler. Bütün bunlar cahillik noktasında körü körüne atıp tutmaktır. “Halbuki onu Peygambere ve içlerinden olan ülü’l-emre arzetselerdi, elbette bunların istinbâta kadir olanları onu anlar ve bilirlerdi,” (Nisâ 4/83).[343]

Şehristânî, “Rabbi hakkında İbrahim ile tartışanı görmedin mi?” (Bakara 2/258) âyetinin tefsirinde de kelâmullâhın mâhiyeti ile ilgili tartışmalara değinir. İlgili âyetin ‘esrâr’ kısmına ‘Hasımlarıyla münâkaşa eden ama Allah hakkında tartışmayan kimseler

---

342 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 148.

343 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 125-26.

dediler ki' şeklinde bir ibareyle söze başlayan Şehristânî şöyle der: "Allah hakkında münakaşa ve mücadele etmek demek, Celâlullâh hakkında teşbîh ve ta'tîl ifade eden konuşmalar yapmak demektir. Hz. Peygamber "Söz Allah'a gelince, sözünüzü tutun" buyurmuştur. Filozofların ve kelâmcıların bütün meseleleri Allah ve sıfatları hakkında münakaşa ve mücadeledir.[344] Kelâmcılar Allah Teâlâ'nın "Kün/ol" (Bakara 2/117) emrinin kavlî bir hitap mı, yoksa fiilî bir hitap mı olduğu konusunda ihtilafa düştüler. Ve yine "Kün/ol" emrinin muhâtabının 'mevcûd' mu yoksa 'ma'dûm' mu olduğu noktasında da tereddüde düştüler. Fiilî bir hitap olduğunu söyleyenlere göre bunun manası, 'onu yaratır, o da oluverir'. Hitâbın kavlî olduğunu söyleyenler şöyle demek istediler: "Her mevcûdun varlığı önceden ilim ve irâdeye bağlı olması şartlı olduğuna göre, onu bilir ve onu ister, ardından da onu yaratır. Aynı zamanda önceden emre bağlı olması şartlı olmuştur, ona emreder, hitap eder ve ardından onu yaratır. Ayrıca şöyle dediler "birinci şartı akılca bildik, ikinci şartı ise işiterek bildik." Onun fiili bir hitap olduğunu söyleyenler ise "söz, fiil yerine konulmuştur" dediler. Bütün bunlar, Allah Teâlâ'nın yaratma (halk) ve benzersiz ve modelsiz yoktan var etme (ibda') emrini nefyetmeye yönelik kafalarda dönüp dolaşan şeylerdir. Onlar nezdinde Allah'ın sözü (kavl) yaratması ve fiilidir. Yaratması emri, fiili de sözüdür/kavlidir. Allah Teâlâ Kitab'ın değişik yerlerinde yaratmanın da emrin de onun olduğunu açıklamıştır. Kitab'ın bizzat kendisi ve önceki kitaplar, söz ve hitabın O'nun olduğuna delalet eder. Peygamberler göndermek, emirler, nehiyler, teklifler ve şeriatlar söz ve emrin O'nun olduğuna apaçık delildir. Sonra akıl, O'nun sözünün beşer sözü gibi harf, ses, kelime ve lafız cinsinden mi yoksa mana ve hakikat açısından bunun ötesinde mi olduğu hususunda tereddüde düştü. Bazı canlıların konuşmaları ve sözleri olduğunu söyleyen kimse bununla tanzim edilmiş harfleri ve kesik sesleri (bilinen bir konuşmayı) kastediyor değildir. Bilakis o bununla anlaşılması istenilen manayı, anlamaya delalet eden hususi sesleri ve tonlamayı kasdetmektedir. İnsanın konuşması, canlıların/hayevân düşüncesinin/konuşmasının (nutk) üstündedir. Bilakis insanların söyledikleri şeyler onlara gizlenmiştir. Aynı şekilde insan da meleklere nispetle böyledir. Onların (melekler) aralarındaki anlaşma, insanın nutkunun üstünde bir söz ve nutk vasıtasıyladır. Bununla beraber, meleklerin söyledikleri şeyler insanlara gizlenmiştir. İnsanlar meleklerin konuştukları şeylerden habersizdir. Düşünce-konuşma/nutk ve söz

[344] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 979-80.

bakımından insanlar tabakalara ayrıldığı gibi melekler de konuşma/nutk ve söz bakımından tabakalara ayrılmıştır. İnsanın ve meleklerin sözü en mükemmeli ve en faziletlisi ile sona ermiştir: "Bu Kur'ân, pek kerim bir Resulün sözüdür" (Hakka 69/40). Meleklerin sözünün Allah Teâlâ'ya nisbeti, beşerin sözünün meleklere veya daha aşağı bir varlığa nisbeti gibidir. Çünkü o vahdete/birliğe daha yakın ve şeref bakımından da daha mükemmeldir. Allah Teâlâ'nın sözü bizim sözümüz cinsinden değildir. Hatta her varlığın ayrı sözü olması gereklidir. Hatta ve hatta tekvin hitâbı, teklif hitabından ayırdedilmiştir. Bununla birlikte emir, beşerin emri cinsinden olmadığı için, en aşağıyı en yüksek dereceye havale etmenin alemi yoktur. Ancak en aşağısı ile kıyaslayabiliriz. Biz lafız ve mana bakımından Kitap ve sünnete uyarız."[345]

C. FIKIH İLMİNDEKİ METODU

Kur'ân'da ibâdât, muâmelât ve ukâbâtla ilgili meseleleri konu edinen pek çok âyet vardır ki literatürde bunlara ahkâm âyetleri veya fıkhî âyetler denir. Kur'ân'ın bu ahkâm âyetlerini konu alan tefsirlere de fıkhî tefsir veya ahkâm tefsirleri adı verilmektedir. Hicrî III. asırdan itibaren özel ihtisas alanlarına yönelik tefsirler kaleme alınmaya başlamış, özellikle ahkâm âyetlerinin tefsirini konu alan ahkâmü'l-Kur'ân'a dair çeşitli müstakil eserler de telif edilmiştir. Bu adla yazılan tefsirlerde müfessirler genellikle ahkâm âyeti kapsamında gördükleri âyetleri tefsir etmiş ve ondan hükümler çıkarmışlar, zaman zaman ahkâm âyetlerini kendi mezheplerini destekler mahiyette tefsir ve te'vîl yoluna gitmişlerdir.[346] Bununla birlikte tefsir ilminin tedvîninden itibaren günümüze kadar telif edilmiş olan ve sadece ahkâm âyetlerinin tefsirini içermeyen umumi tefsirlerde de, çoğu müfessir kendi müktesebatı nisbetinde, az veya çok ibâdât, muâmelât ve ukâbâtla ilgili âyetlerin tefsirinde fıkhî konulara yer vermiştir. Şehristânî de tefsirinde fıkıh ilmine gereken ehemmiyeti göstermiş, yeri geldikçe âyetlerdeki fıkhî hükümlerle ilgili görüşlerini serdetmiştir. Biz de bu başlık altında Şehristânî'nin fıkhî içerikli âyetlere yaklaşımını ve izahlarındaki genel tutumunu ele aldıktan sonra bazı fıkhî meselelerle ilgili görüş ve yorumlarına yer vereceğiz.

---

345 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 533-534.

346 bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 42; Çetiner, Bedreddin, "Ahkâmü'l-Kurʾân", *DİA*, I, 551-552.

1. Ahkâm Âyetlerine Genel Yaklaşımı

Kaynaklarda Şehristânî'nin fıkıhta hangi mezhebe mensup olduğuna dair açık bir şey söylenmemekle birlikte Şâfiî mezhebine mensup bir âlim olduğu kabul görmüştür. Nitekim Sehristânî'nin fıkhî görüşlerinin oluşmasında doğrudan etkili olan ve Şehristânî'nin kendisinden Şâfiî fıkhı okuduğu Tûs kadısı ve Şâfiî fakihi olan Ebü'l-Muzaffer Ahmed b. Muhammed el-Hâfî (ö. 500/1106), kaynaklarda mutaassıp bir Şâfiî olduğu söylenen Ebû Nasr Abdurrahîm b. Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 514/1120), Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Medînî (Medâinî) (ö. 490/1096) ve Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır b. İmrân el-Ensârî en-Nîsâbûrî (ö. 512/1118) gibi hocaları da hep Şâfiîdir. Ayrıca Şehristânî'nin doğup büyüdüğü Horasan bölgesinde Şâfiîlik ve Hanefîlik fıkhî açıdan en güçlü iki mezhebi teşkil ediyor[347] ve onun dini ilimleri öğrenmek amacıyla gittiği önemli merkezlerden biri olan Nîşâbur'un büyük çoğunluğunu da Hanefî ve Şafiîler oluşturuyordu. Nitekim h. 488 ve 595 senelerinde Nîşâbur'daki Şâfiîler ve Hanefîlerle olan mezhep kavgaları bunun en büyük kanıtıdır.[348]

Yukarıda da ifade edildiği üzere her ne kadar kaynaklarda Şehristânî'nin Şâfiî mezhebine mensup olduğu genel kabul görmüşse de tefsirindeki ahkâm âyetleri ile ilgili fıkhî izahlarında kendisinin hangi fıkhî mezhebe mensup olduğunu ızhâr edecek ifadeler kullanmaktan kaçınmıştır. Şehristânî yaşadığı dönemdeki ve yetiştiği bölgedeki Şâfiîler ile Hanefîler arasındaki mezhep kavgalarından uzak durmuş, eserinde ahkâm âyetlerini tefsir ederken herhangi bir mezhebin görüşünü teyit etmeye çalışmamış, ortaya koymuş olduğu görüşleri bir mezhebe mal etme ve bir mezhep savunusu içinde olmamıştır. Ayrıca ahkâm âyetlerini tefsir ederken mezhebî âidiyetini belli edecek herhangi bir açıklamaya yer vermemiş, çoğu zaman mezheplerin delillerini ve görüşlerini yorumsuz bir şekilde nakletmek suretiyle tarafsız bir biçimde aktarmaya gayret göstermiştir.

Her ne kadar Şehristânî fıkhî tartışmalarda mezhebî görüşünü ortaya koyacak ifadeler kullanmaktan kaçınmışsa da tespit edebildiğimiz kadarıyla bir yerde mezhebî kimliğini ızhâr edecek bir ifadeye yer vermiştir. Şöyle ki Şehristânî "Bununla birlikte siz mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın." (Bakara 2/187) âyetini tefsir ederken i'tikâfta iken oruçlu olmanın hükmü ve herhangi bir mescidde i'tikâfa girilip

---

347 Fermâniyân, "Şehristânî beyne'l-Eşâirati ve'l-İsmâiliyyeti', s. 157.

348 Karadaş, "Selçukluların Din Politikası", s. 98.

girilemeyeceğiyle alakalı fıkhî tartışmada "Bizim nezdimizde (indenâ) i'tikâfta oruç tutmak müstehap olmakla birlikte oruç i'tikâfın şartlarından biri değildir" diyerek İmam Şâfiî'nin görüşüne uygun bir tercihte bulunur. Zîrâ Şâfiî ve Hanbelîler, i'tikâfın hiçbir çeşidinde orucu bir şart olarak kabul etmezler. İ'tikâfta bulunan kimsenin gündüzün oruçlu olması gerekmemekle birlikte oruç tutmasının güzel olduğu söylenmiştir. Haneffîler'e göre ise sadece vâcip olan i'tikâflarda oruç tutmak şart iken Mâlikîler'e göre müstehap olan i'tikâfta da oruç şarttır. Buna göre oruçlu olmadıkça i'tikâf sahih olmaz. Görüldüğü üzere Şehristânî burada 'Bizim nezdimizde (indenâ)' ifadesiyle İmam Şâfiî'nin görüşünü benimsemiştir. Ayrıca i'tikâfın asgarî süresi ile ilgili ihtilafta da İmam Şâfiî'nin görüşünü tercih etmiş görünmektedir. İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'ye göre i'tikâfın asgarî süresi bir gece ve bir gündüzdür. İmam Şâfiî ise i'tikâfın asgarî süresinin bir an olduğunu söyler. Şehristânî de bir saat dahi olsa i'tikâfın sahih olacağını söyleyerek İmam Şâfiî'nin görüşüne paralel bir tercihte bulunmuştur.[349]

Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr'*daki fıkhî izahlarına baktığımızda genellikle tefsir edeceği ahkâm âyetlerini 'fıkıh' diye bir başlık açarak ele almıştır.[350] Fıkha dair bir konudan bahsederken kimi zaman isim zikretmeksizin 'fukahâ şöyle dedi', 'fıkıh ehli şöyle dedi'[351] gibi meçhûl sîgalar kullanırken, kimi zaman da mezheb imamlarının isimlerini zikrederek 'Bu, Ebû Hanîfe'nin -rahimehullâh- mezhebidir', 'Şâfiî'nin -radıyallâhu anh- mezhebine gelince…'[352], 'bu Şâfiî'nin kavlidir'[353] 'Şâfiî'nin kavl-i kadîmidir', 'Şâfiî'nin kavl-i cedîdir'[354] gibi ifadeler kullanmıştır. Burada dikat çeken bir husus da Ebû Hanîfe'nin ismini andığında 'rahimehullâh' ifadesini kullanırken İmam Şâfiî'nin ismini andığı yerlerde ise 'radıyallâhu anh' ifadesini kullanmasıdır. Çoğunlukla İmam Şâfiî ve İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin görüşlerine yer veren Şehristânî, az da olsa İmam Mâlik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel gibi diğer mezhep imamlarının ve Hanefî imamlarından İmâm Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in görüşlerini de nakletmiş, ayrıca Ali b. Ebî Tâlib, İbn Abbâs, Katâde, Mücâhid, Ebû Hüreyre, Hasanü'l-Basrî, Said b. Cübeyr, Atâ b. Ebî Rabâh, Süfyân es-Sevrî, Tâvûs,

---

349 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 771-72.

350 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 917.

351 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 883.

352 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 606.

353 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 724.

354 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 897.

Evzâî, İkrime, İbrâhim en-Nehâî ve İbn Sîrîn gibi sahâbe ve tâbiînin önde gelenlerinden de fıkhî konularla ilgili çeşitli Rivâyetler aktarmış ve onların konuyla ilgili görüşlerine de atıfta bulunmuştur.

Örneğin Şehristânî "Hac (ayları), bilinen aylardır. Kim o aylarda hacca başlarsa, artık ona hacda cinsel ilişki, günaha sapmak, kavga etmek yoktur. Siz ne hayır yaparsanız, Allah onu bilir." meâlindeki haccın zamanına işâret eden Bakara Sûresi'nin 197. âyetindeki hac aylarının hangileri olduğu ve hac ayları dışında hac niyetiyle ihrama girmenin caiz olup olmadığı ile ilgili fıkhî tartışmada Ferrâ, Zeccâc, Atâ, Tâvûs, Evzâî, İkrime, İbrâhim en-Nehâî, Câbir ve İbn Abbas'tan gelen Rivâyetleri aktararak açıklamada bulunmuştur. Müfessirler "Hacc bilinen aylardadır." âyetinde sözü edilen hac aylarının hangisi olduğuna dair tartışmada Şevval ve Zilkâdenin hac aylarından olduğu hususunda ittifak etmelerine karşılık Zilhicce ayının ne kadarının hac aylarından olduğu konusunda ihtilâf etmişlerdir. Şehristânî'nin âyetin bu kısmıyla ilgili Ferrâ'dan naklettiğine göre bu aylar, hac ibadetinin vaktini ve süresini göstermektedir. Zeccâc'a göre ise hac ayları bilinen aylardır ve onlar Şevval, Zilkâde ve Zilhicce'nin ilk dokuz günüdür. İbn Abbâs, Mücâhid, Şa'bî, Süddî, İbn Ömer'den nakille Nâfî, Atâ, Dahhâk, Katâde ve İmam Şâfiî'ye göre de hac ayları Şevval, Zilkâde ve Zilhicce'nin ilk dokuz günüdür. Ebû Hanîfe ise Şevval, Zilkâde ve Zilhicce'nin ilk on gününün hac aylarından olduğunu söylemiştir. Hac, Kurban bayramı sabahı güneşin doğmasıyla sona erer. Buna göre hac aylarının Zilhicce'nin ilk dokuz günü olduğunu söyleyenler bununla dokuz gündüzü kastetmiş olurlarken Zilhicce'nin ilk on günü olduğunu söyleyenler ise bununla on geceyi kastetmiş olurlar.[355]

Hac ayları dışında hac niyetiyle ihrama girmenin caiz olup olmadığı ile ilgili tartışmaya gelince; Atâ'nın İbn Abbâs'tan naklettiğine göre Allah Teâlâ bu ayları özellikle hacca tahsis etmiş diğer ayları ise umreye ayırmıştır. Bu sebeple umreden farklı olarak hac ayları dışında hac niyetiyle ihrama girmek caiz değildir. Ancak umrede caizdir ve her ay ihrama girebilir. İkrime, İbrahim ve Câbir'e göre ise hac niyetiyle her ay ihrama girebilir. Atâ, Tâvûs, Evzâî ve İmam Şâfiî'ye göre bir kimse sadece hac ayları içinde ihrama girerse bu geçerli olur, ancak hac ayları dışında hac niyetiyle ihrama girmek caiz değildir. Şâyet hac ayları dışında hac niyetiyle ihrama girerse bu durumda bu hac değil umre olur. Bu tıpkı vakti gelmeden önce namaz kılmaya benzer ki böyle

---

355 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 803.

olduğunda bu namaz nafile hükmünde olur. İmam Mâlik, Sevrî, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed ise hac aylarından önce ihrama girmeyi caiz görmekle beraber bunu mekruh saymışlardır.[356]

Şehristânî aynı şekilde âyette geçen 'haccı kendine farz etme/femen ferada fîhinne'l-hacce' ifadesinin ne anlama geldiğine dair de sahâbe ve tâbiûn müfessirlerinin önde gelenlerinin görüşlerine başvurur. Alî b. Ebî Talha el-Vâlibî rivâyetinde İbn Abbâs, Mukâtil, Dahhâk, Atâ ve İbrâhim en-Nehaî'ye göre 'haccı kendine farz etme' ifadesinden kasıt 'hac için ihrama girmek'tir. İbn Ömer, Mücâhid, Tâvûs ve İbn Mes'ûd'a göre ise 'telbiye'dir. İbn Abbâs, Katâde, Hasen ve Şâfiî'ye göre de 'niyet'dir.[357]

Müellifimiz ahkâm âyetlerinin tefsirinde genel olarak fıkhî konularla ilgili çeşitli Rivâyetleri aktarmış, mezhep imamlarının konuyla ilgili görüşlerini nakletmekle yetinmiş, bu görüşler arasında bir tercih belirtme yoluna gitmemiştir. Dolayısıyla Şehristânî'nin âyetle ilgili meseleleri ele alırken konuya dair yorumda bulunduğu yerler çok nadirdir. Mesela onlardan biri, boşanmış tarafların tekrar bir araya gelebilmesi için yeni nikâh akdinin gerektiği bir boşanma çeşiti olan bâin talâkla boşanan kimsenin ikinci kocayla cinsi münasebette bulunmaksızın sadece nikah yapma şartıyla birinci kocasına dönüp dönemeyeceği meselesidir. Alimler "Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz." meâlindeki Bakara sûresi 230. âyetine istinâden üç talâkla boşanmış kadının ancak ikinci koca ile nikahlanmış ve cinsi münasebette bulunmuş olması şartını yerine getirdiği takdirde ilk kocasına dönebileceğini ve ona helâl olacağını söylemişlerdir. Bununla birlikte Şehristânî, bir kısım âlimin âyette söz konusu edilen 'nikâhlanmadıkça' ifadesinden hareketle ikinci kocayla cinsi münasebette bulunmaksızın sadece 'akid yapma/evlenme' suretiyle birinci kocasına dönebileceğini zannettiklerini ve bu görüşü İbn Abbâs'a nisbet ettiklerini, ancak bunun bir hata olduğunu ifade eder. Şehristânî 'başka bir koca ile nikâhlanmadıkça' ifadesindeki 'nikâh' tabirinin 'evlenme akdi' manasından başka 'cinsi münasebet' manasında olması gerektiğini söyler ve buna delil olarak da Rifâa b. Vehb ile Âişe binti Abdurrahmân b. Atîke el-Kurazî arasındaki meseleyi getirir. Rivâyet edildiğine göre Rifâa b. Vehb

---

356 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 803.

357 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 804-805.

amcasının kızı olan hanımı Âişe binti Abdurrahmân b. Atîke'yi sünnet üzere üç talakla boşar. Bunun üzerine hanımı da bir başka erkekle, Abdurrahmân b. Zübeyr en-Nadrî ile evlenir. Daha sonra Abdurrahmân b. Zübeyr de onunla cinsî temasta bulunmaksızın onu boşar. Bu durum karşısında Âişe binti Abdurrahmân b. Atîke Resulullah'a gelip "Abdurrahmân b. Zübeyr benimle cinsî münâsebette bulunmaksızın beni boşadı. Önceki kocama dönebilir miyim? diyerek eski kocasına dönmeyi arzu eder. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Hayır! Sen onun balcığından, o da senin balcığından tatmadıkça önceki kocana helal olmazsın!" buyurur. Dolayısıyla Şehristânî'ye göre bu olay, âyetteki 'nikâh' tabirinin hem 'evlenme akdi'ni hem de 'cinsi münasebet'in bir arada olması gerektiğine delalet etmiş olur.[358]

Şehristânî ahkâm âyetlerinin tefsirinde fıkıh kitaplarına müracaat etmemiş, büyük oranda kaynak olarak kullanmış olduğu tefsir kitaplarındaki fıkhî tartışmaları nakletmekle yetinmiştir. Son olarak ifade etmek gerekirse Şehristânî'nin fıkha dair yorumlarında kendine özgü düşüncelerinin ön plana çıkmadığını, daha çok tefsirlerdeki rivâyetlere dayanarak izahlar yaptığını söylemek mümkündür.

2. Bazı Fıkhî Meselelerle İlgili Görüşleri

Yukarıda Şehristânî'nin tefsirindeki ahkâm âyetlerine genel yaklaşımını ele almıştık. Burada ise *Mefâtîhu'l-esrâr'*da yer alan ibâdât, muâmelât ve ukûbâtla ilgili görüş ve yorumlarına dair bazı örneklere yer verilecektir. Belirtmek gerekir ki *Mefâtîhu'l-esrâr* sadece Fâtiha ve Bakara sûresinin tefsirini içermesinden dolayı ahkâm âyetleri ile ilgili verilecek örneklerin tamamı da bu sûrelerden olacaktır

a. İbâdât

aa. Namaz

Şehristânî "Namazlara ve orta namaza devam edin..." (Bakara 2/238) âyetinde mübhem olarak zikredilen 'orta namaz'ın (وَالصَّلوةِ الْوُسْطى) hangisi olduğu müfessirler arasında tartışma konusu olmuştur. Kimilerine göre 'salâti'l-vustâ/orta namaz'dan murad, sabah namazıdır. Bu görüş, Hazret-i Ömer, İbn Ömer, Muâz, Câbir, İbn Abbas'tan nakille Atâ, İkrime, Rebî, Mücahid ve Ebû Umâme'ye nisbet edilmiştir.

[358] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 898.

İmâm-ı Şafiî de bu görüştedir. Abdullah b. Şeddâd, Ebû Recâ' el-Utâridî, Ebu'l-Âliye ve Übeyy b. Ka'b da, gece ile gündüz arasında olmasından hareketle sabah namazının orta namaz olduğunu kabul etmiştir. Zeyd b. Sâbit ve Üsâme b. Zeyd'e göre 'salâti'l-vustâ/orta namaz', öğlen namazıdır. Çünkü öğlen namazı günün ortasında yer alır ve İslâm'da farz kılınan ilk namaz öğlen namazıdır. Bu, Ebû Sâid el-Hudrî ve Abdullah b. Ömer'in de kavlidir ki aynı zamanda bu görüş, Hz. Âişe'den de rivâyet edilmiştir. Ali b. Ebî Tâlib, Abdullâh İbn Mes'ud, Ebû Hureyre, Nehâî, Hasen, Katâde, Dahhâk, Kelbî ve Mukâtil 'orta namaz'ın ikindi namazı olduğunu söylemişlerdir. Bu görüş, aynı zamanda İbn Abbâs'tan Atâ, Hz. Âişe, Hz. Hafsa, Ümmü Habîbe, Ebû Said el-Hudrî, Berâ bin Âzib ve Semüre b. Cündeb'den rivâyet edilmiştir. Kubaysa b. Züeyb'e göre ise 'orta namaz' akşam namazıdır. Çünkü o, büyük ve küçük, gece ve gündüz arasındadır. Şehristânî 'orta namaz'ın hangisi olduyla ilgili yukarıdaki görüşleri naklettikten sonra çoğunluğun 'orta namazın' 'ikindi namazı' olduğuna kâil olduklarını ifade eder ve Hz. Peygamber'in من تَرَكَ صلاةَ العصرِ فقد حَبِطَ عَمَلُهُ "Kim ikindi namazını terkederse işlediği amelleri boşa gider." (Buhârî, Mevâkît, 15; Müslim, Mesâcid, 35), بكِّروا بالصَّلاةِ في اليَومِ الغَيمِ؛ فإنَّه مَن فاتَه صَلاةُ العَصْرِ حَبِطَ عَمَلُه "Bulutlu günde namazı erken kılınız. Zîrâ ikindi namazını kaçıran kimsenin amelleri boşa gider." ve من تَرَكَ صلاةَ العصرِ فكأنما وتر أهله "Kim ikindi namazını terkederse sanki ailesini kaybetmiş gibidir." hadislerini delil getirerek müfessirler tarafından zikredilen görüşler arasında 'orta namazın' 'ikindi namazı' olduğuna dair görüşün tercihe şayan olduğunu ifade eder.[359]

ab. Oruç

1. Oruç Tutmamayı Mübah Kılan Hastalık

Şehristânî, (O sayılı günler), insanlar için bir hidâyet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'ân'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır. Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun.(Bakara 2/185) âyetinin tefsirinde 'Kim hasta olursa' ifadesi ile ilgili olarak fukahânın hastalık sebebiyle oruç tutmamayı mübah kılan hastalığın ne olduğu hususunda ihtilâf ettiğini,

[359] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 921-22.

İmam Şâfiî'in Ramazanda oruç tutmamaya imkân veren hastalığın, oruç tutulduğu zaman hastaya meşakkat veren ve hastalığının ve acısının daha da artmasından korkulan hastalık' olarak kabul ettiğini belirtir. Bu hasta oruç tuttuğu için zorlanıyor ve acı çekiyorsa bu durumda olan kişi oruç tutmaz ve iftar eder. Hasan Basrî'ye göre ise orucu yemeye imkân veren hastalık, kişinin ayakta namaz kılmasına engel olacak kadar bir hastalıktır. Eğer kişi hastalığından dolayı ayakta namaz kılmaya güç yetiremiyorsa bu kişi oruç tutmaz. İbn Sîrîn ise hastalık adının verildiği her herhangi bir hastalığın Ramazanda oruç tutmamaya ruhsat sağlayacağını ve iftar etmeyi mübah kılacağını söylemiştir.[360]

2. Yolculukta Oruç

Şehristânî, yukarıda söz konusu edilen Bakara 2/185. âyetteki 'Kim de yolcu olursa' ifadesi ile ilgili olarak yolculuk sebebiyle oruç tutmamayı mübah kılan yolculuğun süresinin ve miktarının ne olduğu, ayrıca seferde oruç tutmamanın azimet mi ruhsat mı olduğu hususunda da ihtilâf edildiğini belirtir. İmam Şâfiî'in Ramazanda oruç tutmamaya imkân veren yolculuğu (seferilik) iki günlük mesafe ve on altı fersah, Ebû Hanîfe'nin ise bu süreyi üç günlük mesafe kabul ettiğini nakleder. Müfessirler, yolcunun Ramazanda orucunu yemesinin azîmet mi yoksa ruhsat mı olduğu hakkında da farklı görüşler zikretmişlerdir. Şâfiî mezhebine göre seferde oruç tutmak, tutmamaktan daha faziletlidir. Bu aynı zamanda Mücâhid ve Katâde'nin de görüşüdür. Onlar seferde oruç tutmamanın azîmet değil, ruhsat olduğunu söylemişlerdir. Hz. Ömer, Hz. Ali, Ebû Hureyre ve Abdullah b. Abbas ise seferde iftar etmenin azîmet olduğunu ifade ederek Ramazan ayında yolculuk yapan kimsenin orucunu yemesinin şart olduğunu söylemişlerdir. Hatta Hz. Ali'ye göre Ramazan ayında yolculuk yapan kişi oruç tutacak olsa tuttuğu bu oruc Ramazan orucu yerine geçmez, mukim olduktan sonra yolculuk esnasında oruçlu veya oruçsuz geçirdiği bütün günlerin orucunu kaza eder. Nasıl ki mukim ve hasta olmayan bir kişiye Ramazan ayında oruç tutmak farz ise yolcu olan kimseye de Ramazan geçtikten sonra yolculukta geçen günler kadar oruç tutması farz olarak gereklidir. [361] Ayrıca Hanefî mezhebinin aksine, Şâfiî mezhebinde ibadet maksatlı veya mubah bir iş için yapılan yolculukta yolcunun oruç tutmamasına

---

360 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 759-760.

361 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 760.

ruhsat vardır. Ancak günah bir iş için yapılan yolculukta ise oruç tutmamaya ruhsat yoktur. İmam Ebû Hanîfe'ye göre ise yolculukların ibadet maksatlı, mubah bir iş için yapılan ve günah bir iş için yapılan şeklinde amacı bakımından bir ayrım yoktur.[362]

3. Kaza Oruçları

Şehristânî yine Bakara 2/185. âyetin tefsirinde yolculukta tutulamayan oruçların kazasını tutarken peşpeşe mi yoksa farklı günlerde mi tutulması gerektiği konusundaki tartışmalara da değinir. İbn Ömer, kişinin yolculukta tutamadığı günler kadarını peşpeşe tutması gerektiğini savunurken çoğunluk ise peşpeşe tutmanın müstehap olduğunu ancak zorunlu olmadığını ifade etmiştir.[363]

4. Teşrîk (Mina) Günlerinde Oruç

Şehristânî Bakara 2/196. âyetin tefsirinde "Kurban bulamayan kimse üçü hacda, yedisi de döndüğünüz zaman (olmak üzere) tam on gün oruç tutar." kısmı ile alakalı olarak hacda tutulacak olan üç gün orucun hangi günlerde tutulması gerektiği konusundaki tartışmaları ve müfessirlerin konuyla ilgili farklı görüşlerini nakleder. Buna göre Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Abbâs terviye gününden bir gün önce (Zilhiccenin yedinci günü), terviye günü ve arefe gününde olmak üzere hac günlerinde üç gün oruç tutulması gerektiğini söylemiştir. Bu görüş aynı zamanda Hasen, Mücâhid, Katâde, Tâvûs, Süddî, Saîd b. Cübeyr, Atâ ve Şâfiî'nin kavl-i cedîdindeki görüşüdür. Çünkü arefe günü geçerse hac günleri de geçmiş olur. Hz. Âişe, Urve ve İbn Ömer'den rivâyetle Sâlim, hac aylarında tutulması gereken bu üç günlük orucun teşrik günlerinde tutulabileceğini söylerler. Çünkü temettu' haccı yapan kimse için teşrik günlerinde oruç tutmak câizdir.[364]

c. Hac

1. Umrenin Vâcip veya Sünnet Oluşu

Şehristânî "Haccı da, umreyi de Allah için tamamlayın…" meâlindeki Bakara 2/196. âyetin tefsirinde hac ve umre ile ilgili görüş ve yorumlarına genişçe yer verir.

---

362 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 760. Ayrıca bk. *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 724.

363 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 760.

364 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 799.

Söz konusu âyet hac ahkâmına dair pek çok meseleyi içinde barındırır. Şehristânî ilk olarak âyette geçen وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ "Haccı da, umreyi de Allah için tamamlayın." ifadesinden hareketle umrenin hükmüyle ilgi tartışmalara yer verir. Hz. Ali İbn Abbâs, Mücâhid, Alkame, İbrâhim, Zeyd b. Sâbit, Atâ, Katâde, Süfyân es-Sevrî, Ebû Ubeyde ve Said. b. Cübeyr ve Tâvûs'a göre umre de hac gibi vaciptir, yani farzdır. Bu görüş aynı zamanda İmâm Şâfiî'nin yeni görüşü ve Ahmed b. Hanbel'in de tercihidir. Bu sebeple Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde tercih edilen görüşe göre hayatta bir defa umre yapmak farzdır. İkrime'nin İbn Abbâs'tan Rivâyet ettiğine göre umre, 'küçük hac' (el-haccü'l-asgar)'dır. İmam Ebû Hanîfe, Şa'bî, Ebû Bürde ve İbn Zeyd ise umrenin sünnet olduğunu ifade etmişlerdir.[365]

Fukahâ aynı âyetin devamındaki "İçinizden her kim hastalanır veya başından rahatsız olur da tıraş olmak zorunda kalırsa fidye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi, ya da kurban kesmesi gerekir." ifadesi ile ilgili olarak tutulması gereken oruç günleri ve fidye olarak verilmesi gereken sadaka miktarında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ulemanın çoğunluğu tutulacak orucun üç gün olduğunu söylemişlerdir ki bu, Mücâhid, Alkame, İbrâhim, Rebî' ve İmâm Şâfiî'nin görüşüdür. Hasen ve İkrime'ye göre ise tutulacak bu oruç on gündür. Fidye olarak verilmesi gereken sadaka miktarında ise Hasen ve İkrime her birine bir müdd hurma veya buğday veya bir koyun olmak üzere on miskine sadaka verilmesi gerektiğini söylemiştir. Bazı rivâyetlerde ise bir feraklık (16 rıtıl yani 7 kg.) bir kap buğday altı fakire paylaştırılır. Veya farklı bir rivâyete göre her bir fakir için yarım sa' ağırlığında iki müdd verilir.[366]

Şehristânî âyetin devamındaki "Eğer engellenmiş olursanız (فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ) artık size kolay gelen kurbanı gönderin." ifadesinde sözü edilen 'ihsâr'ın ne olduğu konusundaki tartışmada da müfessirlerin konuyla ilgili görüşlerini nakletmekle yetinir. Düşmanın engellemesi sebebiyle 'ihsâr'ın bulunacağı hususunda ittifak eden âlimler, hastalık ve diğer engeller sebebiyle ihsârın hükmünün tahakkuk edip etmeyeceği noktasında ihtilaf etmiştir. Bu tartışmanın neticesi olarak fıkhî bir mesele ortaya çıkmıştır ki o da şudur: "Düşman tarafından alıkonulma/ihsâr durumunda kurban gönderilmesi hükmü, hastalık ve benzeri sebeplerle engellenme durumunda da geçerli olur mu?" Bir başka ifadeyle

---

365 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 796-797.

366 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 796.

‘ihsâr’ sadece düşman tarafından alıkonma ve menetme manasına mı gelir yoksa hastalık ve benzeri sebeplerle engellenmeyi de kapsar mı? İbn Abbâs, İbn Ömer, İbnü’z-Zübeyr, Saîd b. el-Müseyyeb, Saîd b. Cübeyr, Mâlik b. Enes ve Şâfiî’ye göre ‘ihsâr’ sadece düşman tarafından alıkonma ve menetme manasındadır. Buna göre düşmanın alıkoyması dışında hacc için başka bir alıkoyma/ihsâr söz konusu değildir. Dolayısıyla yukarıda adı geçen kişilere göre düşman tarafından alıkonmanın/ihsâr hükmü, hastalık ve benzeri sebeplerle engellenme durumunda tahakkuk etmez. Ehl-i Hicâz’ın mezhebine göre de âyet-i kerime kast edilen ‘ihsâr’ düşmanın muhasarasıdır. Çünkü Yüce Allah âyetin sonundaki “Emin olduğunuz vakit...” diye buyuruyor. Emin olmak ise ancak düşman korkusundan emin olmak demektir. Hem âyet-i kerîme Hudeybiye umresi hakkında nazil olmuş ve o sırada Resûlüllah’ın Mekke’ye girmesi müşrikler tarafından engellenmişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber kurbanı kesti ve ihramdan çıktı. Mücâhid, en-Nehaî, Hasen, Atâ, Katâde, Urve b. Zübeyr, Mukâtil ve Kelbî’nin görüşüne göre ise ister düşman sebebiyle olsun isterse hastalık veya farklı sebeplerle olsun her türlü engellenme ‘ihsâr’ kapsamına girer ve ‘ihsâr bulunduğunda hükmün de tahakkuk etmesi gerekir. Böylelikle bu kimseler de kurbanı keser ve ihramdan çıkar.[367]

2. Safâ ve Merve Arasındaki Sa’y

Şehristânî’nin hacla ilgili fıkhî görüşlerine dair bir diğer örnek ise Bakara 158. “Her kim Beytullah’ı ziyaret (Hacc) eder veya umre yaparsa onları tavaf (sa’y) etmesinde kendisine bir günah yoktur. Her kim de gönlünden koparak bir hayır işlerse, şüphesiz Allah onu bilir, karşılığını verir.” âyetinde sözü edilen Safâ ve Merve arasında sa’y yapmanın hükmü ile alakalıdır. Buna göre âyetten hac ve umre sırasında Safâ ve Merve arasında yapılan sa’ye ilişkin iki farklı hüküm ortaya çıkmıştır. İbn Abbâs ve İbn Mesûd âyette geçen أَنْ يَطَّوَّفَ (tavaf/sa’y etme) ifadesini أَنْ لا يَطَّوَّفَ (tavaf/sa’y etmeme) şeklinde okumuş ve bu kıraate göre âyetin manası “Her kim Beytullah’ı ziyaret (Hacc) eder veya umre yaparsa Safâ ve Merve arasında sa’y yapmamasında kendisine bir günah yoktur” şeklinde olmuştur. İbn Abbâs ve İbn Mes’ûd’un أَنْ لا يَطَّوَّفَ şeklindeki kıraatini benimseyen İmam Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî ve bir grup fukahâ, buna istinaden Safâ ve Merve arasındaki sa’yi hacc ve umrenin bir rüknü/farzı olarak görmemiş, terk edenin

[367] Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 795.

bir kurban kesmesinin yeterli olduğunu söylemişlerdir. Bu, Enes b. Mâlik, Atâ ve sahâbeden bir topluluğun da görüşüdür. Onlar Safâ ve Merve arasındaki sa'yi tatavvu' olarak görmüş ve âyetin devamındaki وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا (Her kim de gönlünden koparak bir hayır işlerse) ve فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ (kendisine bir günah yoktur) ifadelerinin de bunun zorunlu olmadığına ve zorluğu kaldırdığına delalet eden bir nas olduğunu ifade etmişlerdir. Âyetteki أَنْ يَطَّوَّفَ kıraatini esas alan İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve Hicâz fukahâsı ise Safâ ve Merve arasında sa'y yapmanın bir rükün/farz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Nitekim Hz. Âişe de, Hz. Peygamber'in "Sa'y edin, çünkü Allah sa'y etmeyi sizin üzerinize yazdı/size farz kıldı" hadisine binaen Safâ ve Merve arasında sa'y etmeyenin haccının tamam olmadığını söylemiştir.[368]

3. Teşrîk Tekbirleri

Şehristânî, hacla ilgili ahkâm âyetlerinden biri olan Bakara 203. "Sayılı günlerde Allah'ı anın (telbiye ve tekbir getirin)" âyetindeki 'sayılı günler'den kastın ne olduğu, teşrîk tekbirlerinin ne zaman başlayıp ne zaman sona erdiği ve teşrîk tekbirlerinin nasıl söylenmesi gerektiğine dair sahâbî müfessirlerden Hz. Ali, İbn Abbâs, İbn Mes'ûd ve İbn Ömer'in görüşlerine yer verir. Buna göre 'sayılı günler'den maksat, şeytan taşlama, kurban kesme ve Kâbe'yi ziyâret günlerini içinde barındıran teşrik günleridir ki bu Zilhicce'nin son on günüdür. Bu, İbn Abbâs, İbn Ömer, Mâlik, Şâfiî ve Evzâî'nin görüşüdür. Hazret-i Ali ve İbn Ömer'in diğer bir görüşüne göre 'sayılı günler'den maksat Kurban bayramı günü ve ondan sonraki iki gündür. Teşrîk tekbirlerinin ne zaman başladığına gelince, Ömer b. el-Hattâb ve İbn Abbâs'a göre (ki Mekhûl de aynı görüştedir) teşrîk tekbirleri Arafe günü sabah namazından itibaren başlar ve teşrîk günlerinin son günü ikindi namazına kadar devam eder. İbn Mes'ûd, Alkame ve Nehaî'ye göre ise Arafe gününün sabahından başlar, Nahr günü, yani Kurban bayramının birinci günü ikindi namazına kadar devam eder. Bu aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin mezhebidir. İbn Abbâs'tan nakledilen bir başka görüşe ve İbn Ömer'e göre – ki bu Şâfiî'nin de görüşüdür- Kurban bayramının birinci günü öğle namazında başlar teşrik günlerinin son günü sabah namazına kadar devam eder. Ayrıca teşrîk tekbirlerinin nasıl söylenmesi gerektiği meselesine gelince, Ali b. Ebî Tâlib üç defa sıralı bir şekilde

---

368 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 686.

‘Allahu ekber’ demek olduğunu söylemiştir. Bu aynı zamanda Hasen ve Saîd b. Cübeyr’in görüşüdür. Ayrıca Hz. Ali’nin ‘Elhamdülillâhi âlâ mâ hedânâ, Elhamdülillâhi âlâ mâ razeknâ min behîmeti’l-en’âm’ şeklinde söylediği de nakledilmiştir. İbn Mes’ûd ise teşrîk tekbirlerinin ‘Allâhüekber Allâhüekber lâ ilâhe illallâhü vallâhü ekber Allâhüekber ve lillâhi’l-hamd’ şeklinde söylenilmesi gerektiğini ifade etmiştir ki bu aynı zamanda Ebû Hanîfe’nin de görüşüdür.[369]

b. Muâmelât

ba. Talak ve Mehir

Şehristânî Bakara sûresi 229. “(Evlilikte) tarafların Allah’ın belirlediği ölçüleri koruyamama endişesi dışında kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şeyi geri almanız, sizin için helâl olmaz.” âyetinin tefsirinde, alimlerin kocanın kadına verdiği şeylerden ne kadarını geri alabileceğini ve hul’un (karşılıklı anlaşma yoluyla boşanma) nikâh akdini feshetme mi yoksa talak mı olduğu hususundaki fıkhî ihtilâflara değinir. Buna göre İbn Abbâs, İbn Ömer, İbrâhim en-Nehâî ve Mücâhid, boşanma esnasında kocanın evlenirken kadına verdiğinden fazlasını almasını kerih görmüştür. Şâyet kadın kocasına aldığından fazlasını verirse bu işlem muhâlea/hul’ olur. Bu aynı zamanda İmam Şâfiî’nin görüşüdür. Hz. Ali, Hasen, Şa’bî ve Şihâb ez-Zührî ise kocanın, sadece verdiği mehri alabileceğini söylemişlerdir. Müfessirler ve fukahâ hul’un (karşılıklı anlaşma yoluyla boşanma) fesih mi yoksa talâk mı olduğu hususunda da farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İbn Abbâs hul’un fesih olduğunu söylemiştir ki bu aynı zamanda İmam Şâfiî’nin eski görüşüdür. Osmân ise hul’un talâk olduğunu söylemiştir ki bu görüş İmam Şâfiî’nin yeni görüşüdür.[370]

bb. Hayız ve Temizlik

Şehristânî, boşanmış kadınların iddet süresini açıklayan “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kurû’ (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.” (Bakara 2/228) âyetinde sözü edilen ‘قُرُوءٍ’ lafzıyla ne kastedildiği ile ilgili olarak fukahânın ihtilaf ettiklerini belirtir. Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes’ud, Ebû Musa, Mücâhid, Mukâtil b. Hayyân

---

369 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 820-821.

370 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 897.

Hazret-i Peygamber'in hayız günleri süresince namaz kılınmamasını emrettiği hadis uyarınca "selâsete kurû" ifadesindeki 'kuru'un 'hayız' olduğunu söylemiştir ki bu aynı zamanda Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanîfe ve Ehl-i Kûfe'nin görüşüdür. Bu görüşte olanlara göre kadın üç hayız müddetini tamamlamadıkça başka biriyle evlenmesi helal olmaz. Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer, Hz. Âişe, Şihâb ez-Zührî, Ebân b. Osman, İmâm-ı Malik, İmam Şâfiî, Ehl-i Hicâz ve Ehl-i Medine ise âyetteki 'kuru'un 'temizlik' anlamına geldiğini söylemiştir. Buna göre boşanan kadının üç temizlik dönemi beklemesi gerekir. Ehl-i lügat ise 'kurû' lafzının Arapça'da hem temizlik hem de hayız için kullanılan müşterek bir lafız olduğunu ifade etmiştir.[371]

Şehristânî ayrıca Bakara 2/222. "…Temizleninceye kadar onlara/kadınlara yaklaşmayın." âyetinin tefsirinde âyette geçen يَطْهُرْنَ lafzının farklı kıraatlarından hareketle 'tathîr/temizlenme' ile muradın ne olduğu hususundaki ihtilâflara değinir. Ulemanın çoğunluğu 'tathîr/temizlenme' ile muradın 'iğtisâl/yıkanma' olduğu kanaatindedir. Onlar, hayız kanı kesildikten sonra suyla yıkanmadıkça kadınlara yaklaşmayı câiz görmemişlerdir. Ali b. Ebî Tâlip, hayız kanı kesildikten sonra suyla yıkanmadıkça kadınlara yaklaşmayı câiz görmemiş ve gerçek tathîrin/temizlenmenin 'iğtisâl/yıkanma' olduğuna kâil olmuştur. Sâlim, Leys b. Sa'd, Kâsım b. Muhammed de bu görüştedir ki aynı zamanda bu İmam Mâlik, Evzâî, İmam Şâfiî ve Süfyân es-Sevrî'nin de mezhebidir. Onlar kadının hayız kanı kesilmediği ve gusül abdesti almadığı takdirde eşiyle cinsi münasebette bulunmanın câiz olmadığını söylemişlerdir. İmam Âzam Ebû Hanîfe ve ashâbı ise hayız kanı biten kadının gusül abdesti almadan da eşiyle cimada bulunabileceğini savunmuştur. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin ashâbından bazıları bu hususta ihtilaf etmiş ve farklı görüşler ileri sürmüştür. Buna göre; kimileri hayız kanı kesildiği zaman kadının temizlenmiş olacağını söylerken, kimileri fercin yıkanması gerektiğini savunmuş, kimileri de kadının namaz abdesti alması gerektiğini iddia etmiştir.[372]

bc. Şahitlik

Şehristânî, belirli bir vade ile borçlanıldığı zaman borç-alacak ilişkisinin yazılmasını ve bunlara şahit tutulmasını ihtiva eden Bakara 2/282. âyetin tefsirinde

---

371 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 890.

372 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 876-7.

şahitlikle ilgili mevzulara dair öncelikle âyetteki “Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın. Aranızda bir yazıcı adaletle yazsın. Yazıcı, Allah’ın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmasın, (her şeyi olduğu gibi dosdoğru) yazsın.” ifadesinde söz konusu edilen borçların yazılması ve buna şahit tutulması emrinin vücup mu ifade ettiği yoksa mendup mu olduğu konusuna değinir. İbn Cüreyc, İbrâhim en-Nehâî ve Dahhâk ‘yazın’ emrinin vücûb ifade ettiğini söylemiştir. Ulemânın çoğunluğu ise söz konusu ifadenin vücûb ifade etmediğini, nedb ifade ettiğini belirtir. Hasan Basrî, Şa’bî, Rebî’, İbn Zeyd, Ebû Saîd el-Hudrî ve Dahhâk ise başlangıçta borçların yazılması ve bunlara şahit tutulmasının bu âyetle farz ve vacip olduğunu, daha sonra bu vücûbiyetin Allah Teâlâ’nın ‘eğer birbirinize güveniyorsanız.’ (Bakara 2/283) âyetiyle neshedildiği görüşündedirler.

Şehristânî ardından “Erkeklerinizden iki şahid tutun; eğer iki erkek bulunmazsa, şahidlerden razı olacağınız bir erkek, biri unuttuğunda diğeri ona hatırlatacak iki kadın olabilir.” (Bakara 2/282) âyetindeki رِجَالِكُمْ /erkeklerinizden ifadesinden hareketle şâhitlik konusuna değinir ve şâhitlerin kimlerden olması gerektiği tartışmasında kâfirlerin, çocukların ve kölelerin şahitliğinin câiz olup olmadığı konusunda ileri sürülen farklı görüşlere yer verir. Şâfiî, Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Mâlik ve fukahânın çoğunluğuna göre âyette geçen ‘erkeklerinizden’ ifadesi yani sizin dininizden Müslüman, hür ve akıl bâliğ olan kimse demektir. Buna göre söz konusu lâfız, kâfirlerin, çocukların ve kölelerin şahitliğini kapsamamaktadır. Şâfiî, Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Mâlik ve fukahânın çoğunluğu kölenin şahitliğini câiz görmezken Şureyh ve İbn Sîrîn ise kölenin şehâdetini câiz görür. Bu aynı zamanda Mâlik b. Enes’in de görüşüdür. Kâfirlerin şâhitliğine gelince, Ebû Hanîfe kâfirlerin kendi aralarındaki şâhitliğini câiz görmüştür. Âyette tartışma konusu olan hususlardan biri de âyetin devamındaki “eğer iki erkek bulunmazsa, şahidlerden razı olacağınız bir erkek, biri unuttuğunda diğeri ona hatırlatacak iki kadın olsun.” ifadesinde söz konusu olan kadının şâhitliği meselesidir. Fukahâ mallarla ilgili hususlarda kadının şahitliğinin câiz olduğu noktasında icmâ etmiş, ancak malların dışındaki konulardaki şahitliği noktasında ise ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe ve Süfyân es-Sevrî -bir erkekle birlikte olmak kaydıyla- hadler ve kısâs dışında her hususta kadının şâhitliğini câiz görmüştür. Aynı şekilde kadınlardan başka kimselerin müttali olamadığı hususlarda, erkek olmaksızın da kadınların tek başına şahitliğini câiz görmüşlerdir. Ayrıca fukahâ, kadınlara ait

hastalıkların tespiti, süt emzirme, doğum ve hayız olmak üzere sadece dört hususta kadınların aralarında erkek şâhit bulunmaksızın tek başına şâhitliğini kabul etmiştir. Bazıları bu dört hususa istihlâl, yani hilâlin görünmesini de eklemiştir. Ebû Hanîfe ise süt emzirme konusunda kadının tek başına şâhitliğini kabul etmemiştir.[373]

bd. Yeminler

Şehristânî "Allah, sizi kasıtsız yeminlerinizden dolayı sorumlu tutmaz, fakat sizi kalplerinizin kazandığı (bile bile yaptığınız) yeminlerden sorumlu tutar. Allah, çok bağışlayandır, halîmdir." (Bakara 2/225) âyetinin tefsirinde yeminlerin hükümleriyle ilgili konulara değinerek kasıtsız yeminler/yemîn-i lağv lafzından maksadın ne olduğu ile alakalı âlimlerin farklı görüşlerine yer verir. İbn Abbâs, İbn Ömer, Şa'bî, Atâ ve İkrime'ye göre yemîn-i lağv, konuşma esnasında yemin kastı olmaksızın yapılan "Hayır vallâhi, evet vallâhi" ve benzeri yeminlerdir ki bunlar için herhangi bir günah oluşmadığı gibi bir kefâret de gerekmez. Tâvus'un İbn Abbâs'tan Rivâyet ettiğine göre yemîn-i lağv, kişinin kızgınlık ve öfke anında ettiği yemindir. İkrime'nin İbn Abbâs'tan Rivâyet ettiğine göre ise yemîn-i lağv, ma'siyet yemini, yani kişinin Allah'ın yasak kıldığı bir fiili işleyeceğine dair ettiği yemindir ki bu aynı zamanda Saîd b. Cübeyr, Mesrûk ve Şa'bî'nin de görüşüdür. Şehristânî akabinde 'Fıkıh ehli dedi ki' diyerek yemin çeşitlerine, kefâret gerektiren yeminlere ve hangi lafızlarla yapılan yeminlerin bağlayıcı olduğuna dair yeminle ilgili ihtilaflı bir dizi konuya değinerek şöyle der: "Yemin iki kısımdır: Birincisi mâzî sîgasıyla, geçmiş zamanda yapılmış bir hadiseyle ilgili yapılan yemindir. Kişi, kasten yalan yere yemin ederse, bu yemin, yemin sahibini günaha batıran ve kefâret gerektiren yemîn-i gamûstur. İkinci yemin türü ise gelecek zamanla ilgilidir. Gelecekle alakalı bir hususta yemin edip yapmayanın yemin kefâretini yerine getirmesi gerekir. Yeminin, rızasıyla veya rızası olmadan, sehven veya unutkanlık sebebiyle yerine getirilmemesi açısından bir fark yoktur. Yemin lafızlarına gelince; yemin lafızları, 'vallâhi, billâhi, tallâhi' ve benzeri lafızlarla ve aynı şekilde 'Allah'ın azametine yemin olsun ki', 'Allah'ın izzetine yemin olsun ki', 'Allah'ın kudreti üzerine yemin ederim ki', 'Kelâmullâh'a yemin olsun ki' gibi ifadelerle Allah'ın izzeti, yüceliği, kudreti ve kelâmının üzerine yapılan yeminlerdir ki bunların hepsi açık bir yemindir ve yeminin bozulması durumunda kefâret gerektirir. Ayrıca 've eymullâh',

---

373 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1038.

‘ve hakkullâh’, ‘ve le’amrullâh’ lafızları gibi kinayeli olan yeminler de niyete bağlı olarak geçerli yemin sayılmıştır. Kâbe, levh, kalem, arş, kürsî ve peygamberler gibi Allah’tan gayrı şeyler üzerine yapılan yeminlere gelince; fukaha, bu tür yeminlerin keffaret gerektirmediğini, fakat bu lafızlarla yapılan yeminlerin mekruh ve günah olduğunu ifade etmiştir.[374]

be. Sâbiîlerin Kestikleri ve Onlarla Evlilik

Şehristânî Bakara 2/62. âyetinin tefsirinde Sâbiîlerle ilgili olarak kestiklerinin yenilip yenilemeyeceği ve kendileriyle evlenmenin câiz olup olmadığı hakındaki tartışmalara yer verir. Ulemânın bu konuda ihtilâf ettiğini belirten Şehristânî, Süddî’nin Sâbiîlerin Ehl-i Kitap’tan bir grup olduğunu söylediğini, dolayısıyla kestiklerinin de Ehl-i Kitab’ın kestikleri hükmünde olup yenilmesinin de caiz olduğu görüşünde olduğunu belirtir ki İmam Şâfiî de bu görüştedir. İbn Abbas’tan da buna benzer bir rivâyet nakledilmiştir. Mücâhid, Hasen ve İbn Ebî Necîh ise Sâbiîlerin Yahudilik ile Mecûsilik arasında bulunan ve dinleri olmayan bir tâife olduğunu söylemişlerdir. İbn Abbâs da Tâvûs rivâyetinde Sâbiîlerin kestiklerinin yenilmeyeceğini ve kendileriyle evlenmenin de helal olmadığını ifade etmiştir ki Ebû Hanîfe de bu görüşü benimsemiştir.[375]

c. Ukûbât

Harem’e Sığınan Suçluya Had Cezanın Uygulanıp Uygulanmayacağı

Şehristânî “Hani, biz Kâbe’yi insanlara toplantı ve güven yeri kılmıştık.” (Bakara 2/125) âyetinin tefsirinde suç işleyip Harem’e sığınan bir kimseye had cezanın uygulanıp uygulanmayacağı konusundaki fıkhî tartışmalara yer verir. Müfessirler ve fakihler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe’ye göre haremin dışında suç işleyen ve sonra hareme sığınan bir kişi emniyyette olur. Fakat o kişi orada barındırılmaz, kimse onunla konuşmaz ve onunla alışveriş yapılmaz yani ona bir şey satılmaz. Haremden çıktığı zaman da hemen hak ettiği had cezası uygulanır. Harem içinde işlenen suçlara gelince, kim ki haremin içinde bir suç işlerse onun hak ettiği had cezası

---

374 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 883-84.

375 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 386.

haremdeyken uygulanır. Bu Ebû Hanîfe'nin mezhebindedir. İmâm Şâfiî'nin mezhebindeyse hareme sığınmakla emniyyette olunmaz ve suçu haremin içinde veya dışında işlediğine bakılmaz. Çünkü Peygamper Efendimiz (s.a.v.) "Harem, âsi olana sığınma tanımaz" buyurmuştur. Dolayısıyla hadler, Allah'ın yasak ettiği şeyler olduğu için haremde bile olsa onların uygulanması gerekmektedir.[376]

III. KUR'ÂN İLİMLERİNDEKİ METODU

A. ESBÂB-I NÜZÛL

Ulûmu'l-Kur'ân'a dair en önemli konulardan biri 'esbâb-ı nüzûl' ilmidir. Hz. Peygamber'e yöneltilen bir sual veya bir hâdise dolayısıyla bir veya birkaç âyetin ya da bir surenin nâzil olmasına âmil olan şey' şeklinde tarif edilen esbâb-ı nüzûl[377], Kur'ân'ın en doğru şekilde anlaşılmasında, âyetlerden hüküm istinbât edilmesinde, âyetlerin mana ve medlûlünün ortaya çıkarılmasında büyük önem arzetmektedir. İşte bu gayeyle âyetlerin inişine sebep teşkil eden olayları araştıran bir ilim dalı neş'et etmiş ve buna da 'esbâb-ı nüzûl ilmi' denmiştir. Ulûmu'l-Kur'ân'a dâir eser veren âlimler âyetlerin inişine sebep olan olayların bilinmesine büyük önem vermiş, esbâb-ı nüzûl konusunda müstakil bir eser de telif eden Vâhidî de Kur'ân tefsirinde sebebi nüzûlün önemini belirtmek için âyetin tefsirinin, ona ait olan hadiseye vâkıf olmadan ve sebebi nüzûlü bilmeden mümkün olamayacağını ve âyetin sebebi nüzûlü hakkında konuşmanın ise rivâyet ve sem' ile olacağını belirterek bunun ictihâdi bir konu olmadığını ve ancak bir rivâyete mebni olması gerektiğini söylemiştir.[378] Zerkeşî, esbâb-ı nüzûlu bilmenin, hükümlerin teşrîinin hikmetini kavramayı, hükmün tahsîsi ve sebebin husûsîyetinin bilinmesi, manaya vukûfiyet kazanma ve işkâlleri ortadan kaldırma gibi bazı yararlar sağladığını ifade ederken[379], İbn Dakîk el-Îd ve İbn Teymiyye ise sebeb-i nüzûlün bilinmesinin Kur'ân'ın manasını anlamada en kuvvetli yol olduğunu söylemiştir.[380] Bu sebeple Kur'ân ilimleri arasında ayrıcalıklı bir konuma sahip olan 'esbâb-ı nüzûl' ilmine

---

376 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 606.

377 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 115. Ayrıca farklı tarifler içn bk. Demirci, Muhsin, "Esbâb-ı nüzül", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 360; Serinsu, Ahmet Nedîm, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul 1994, s. 62-68.

378 Vâhidî, Ebü'l Hasen Ali b. Ahmed en-Nisâburî, *Esbâbü'n-nüzûl*, Kâhire 1968, s. 4.

379 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 22.

380 Suyûtî, *el-İtkân*, I, 93.

ilk dönemlerden itibaren gereken ilgi gösterilmiş, sonraki asırlarda da bu önemli yerini korumuştur.[381]

Başlangıçtan beri pek çok müfessirin yaptığı gibi Şehristânî de tefsirinde nüzûl sebeplerine büyük önem atfetmiş ve bu rivâyetleri naklederken إنها نزلت في ,إنها نزلت في ,أنها نزلت في ,فأنزل الله هذه الآية ,فأنزل الله تعالى ,فنزلت هذه الآية ,فأنزل فيهما ,فأنزل ,فنزلت فيهما gibi nüzûl tabirlerini kullanmıştır. Şehristânî çoğunlukla tek bir âyet için birden fazla ve birbirinden farklı nüzûl sebepleri nakletmiş, kimi zaman ise özünde aynı şeyi ifade eden bir sebeb-i nüzûl rivâyetinin değişik varyantlarına yer vermiştir.[382] Şehristânî çoğunlukla rivâyetleri bir tercihte bulunmaksızın peşpeşe sıralarken az da olsa bir âyet için zikredilen farklı nüzûl sebebleri arasında tercihte bulunur. Kimi zaman sebebin husûsî oluşunun âyetin manasının umûmî olmasına mani olmadığını, mananın tayininde lafzın umumunun dikkate alınması gerektiğini ifade eden Şehristânî, bazı durumlarda ise âyetin sebeb-i nüzûlü olarak zikredilen rivâyetlerden bazılarını uygun görmeyerek reddetmiştir. Şehristânî'nin tefsirinde nüzûl sebeplerini kullanma yöntemini şu başlıklar altında ele almak mümkündür:

1. Bir Âyet İçin Birden Fazla Nüzûl Sebebi Zikretmesi

Şehristânî çoğu zaman tek bir âyet için birden fazla ve birbirinden farklı nüzûl sebebi olarak zikredilen bütün rivâyetleri nakletmeye gayret eder. Hatta kimi zaman bir âyetin nüzûl sebebi olarak yedi sekiz rivâyet naklettiği de olur. Bunu da genellikle sebeb-i nüzûl rivâyetlerini tercihte bulunmadan peşpeşe sıralamak suretiyle yapar. Örneğin Şehristânî Bakara 207. âyetin sebeb-i nüzûlü ile ilgili olarak yedi farklı rivâyet zikreder. Buna göre; 1. Katâde âyetin muhâcir ve ensârdan olan Hz. Peygamber'in ashâbı hakkında nâzil olduğunu söylemiştir. 2. Bir grup ise bu âyetin emr-i bi'l-mâ'rûf ve nehy-i ani'l-münker yapan ve bunu yaparken canını Allah yolunda satan ve öldürülen kimseler hakkında nâzil olduğunu söylemiştir. 3. Hasan ve Katâde canını Allah yolunda satan herkes hakkında nâzil olduğunu söylemiştir. 4. İbn Abbâs ve Dahhâk'tan gelen bir rivâyete göre ise müşrikler tarafından öldürülerek çarmıha gerilen Hubeyb'in çarmıha gerili cesedinin ağaçtan indirilerek Medine'ye getirilmesi için canını ortaya koyan

---

381 Serinsu, Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü, s. 61.

382 Benzer örnekleri için Bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 149, II, 624, 745, 764, 768, 789, 791-792, 823, 826-827, 895, 917, 957, 966, 1018, 1023, 1048.

Zübeyr b. Avvâm ve arkadaşı Mikdâd hakkında nâzil olduğu zikredilmiştir. 5. Süddî'nin İbn Abbâs'tan naklettiğine göre ise bu âyet müşriklerin Hazret-i Peygamber'i öldürmek istemeleri üzerine mağaraya gittiği gece O'nun yatağında uyuyan Ali b. Ebî Tâlib hakkında nâzil olmuştur. 6. İbn Abbâs'tan gelen bir başka rivâyete göre ise âyet, Suheyb b. Sinân er-Rûmî hakkında nâzil olmuştur. O köken itibari ile Araplardandı ancak küçükken rumlar tarafından esir alınmış daha sonra ise Zeyd b. Cüd'ân'ın kölesi olmuştu. Daha sonra müslüman oldu ve efendisine -efendisi o günlerde kâfirdi- "Şüphesiz ki ben Araplardan bir kişiydim, ancak küçükken esir edildim ve daha sonra sana köle oldum. Dilersen benim bütün mâlimi mülkümü al ve (Benî kölelikten âzâd et). Çünkü ben bir olan ve ortağı olmayan Allâh'a iman ettim. İbn Cüd'ân ise ona 'Nasıl istersen' dedi. Suheyb malını ona verdi ve bir deve üzerinde Medine'ye hicret etmek üzere yola çıktı. Yanında yayı ve ok torbası vardı. Suheyb yola çıktığında onu yakalamak için Teymoğullarından bir grup peşine düşmüştü. Takip edildiğini anlayınca durdu ve onlara şöyle seslendi: 'Bilesiniz ki sadağımda şu kadar şu kadar ok var. Ve biliyorsunuz ki sizin en iyi ok atıcınız benim. Vallahi siz bana ulaşmadan bütün okları adamlarınızın kalbine saplarım.' Bunun üzerine onlar vazgeçerek geri döndüler. Suheyb Medine'ye gelince Hz. Ömer ona 'Ey Ebû Yahya alışverişin kârlı oldu.' dedi. Saîd b. Müseyyeb ve Atâ der ki: Suheyb Medine'ye hicret etmek için yola koyulduğunda müşriklerden bir grup onun peşine düşmüştü. Daha sonra Saîd b. Müseyyeb ve Atâ yukarıda anlattığımıza benzer şeyler zikretti ve şunu ilave etti: "Sonra kılıcımı elime alır ve elimde kalmayıncaya kadar sizinle vuruşurum. Ancak ondan sonra bana istediğinizi yapabilirsiniz. Ama isterseniz bunun yerine size Mekke'de bıraktığım malların yerini göstereyim, onları alın ve karşılığında yolumdan çekilin, bırakın gideyim." dedi. Onlar da bu teklife 'Olur.' deyip kabul ettiler. Suheyb Medine'ye gelince Hz. Ebû Bekir Hz. Ömer Suheyb'i karşıladı ve Suheyb'e 'Alışverişin kârlı oldu.' dediler. 7. Ebû Sâlih'in İbn Abbâs'tan naklettiğine göre âyet Suheyb, Ammâr b. Yasir, annesi Sümeyye, babası Yasir, Hazret-i Bilâl ve Habbâb b. Eret hakkında nâzil olmuştur. Mekke müşrikleri bu kimseleri yakalayarak onlara işkence ediyorlardı. Süheyb bütün malını mülkünü verdi ve onlar da buna razı olarak yolundan çekildiler. Ve böylece Suheyb Medine'ye hicret etti. Habbâb b. Eret'e gelince o müşriklerin elinden kaçarak Medine'ye geldi. Sümeyye ise iki devenin arasına bağlanıp, parçalandı. Sonra da süngüyle öldürüldü. Yâsir de öldürüldü. Ammâr ise kendilerine yapılan işkence sebebiyle kalbi imanla dolu olmasına

rağmen takiyye yaparak müşriklerin isteklerine icabet etti. İşte âyet bu olaylar üzerine onlar hakkında nâzil oldu.[383]

Şehristânî "Mallarını gece ve gündüz, gizli ve açık, her zaman ve her halde Allah yolunda bağışlayan kimselere gelince, işte onların Rableri katında mükâfatları vardır." meâlindeki Bakara 274. âyetin sebeb-i nüzûlü ile ilgili olarak da beş ayrı rivâyet zikreder. 1. Mücâhid ve Atâ'nın İbn Abbâs'tan rivâyet ettiğine göre İbn Abbâs şöyle demiştir: "Hz. Ali b. Ebî Tâlib'in sadece dört dirhemi vardı. Bu dirhemlerden birini gizli, birini açık, birini akşam birini de gündüz olmak üzere fakirlere sadaka olarak dağıttı. Bunun üzerine Allah Teâlâ bu âyeti indirdi." 2. Aynı rivâyeti Ebû Sâlih de İbn Abbâs'tan nakletmiş ve üzerine şunu eklemiştir: "Bunun üzerine Hz. Peygamber Hz. Ali'ye "Seni bu şekilde yapmaya sevkeden nedir?" deyince Hz. Ali: 'Rabbimin bana va'dettiğini haketmek istememdir' şeklinde cevap verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona 'Rabbinin sana va'adettiğini hak ettin' dedi. Bunun üzerine Cenâb-ı Hak bu âyet-i kerîmeyi indirdi. Bu, aynı zamanda Mukâtil ve Cüveybir'in Dahhâk'tan naklettiği görüştür. 3. Dahhâk başka bir rivâyette ise şöyle demiştir: "(Sadakalar) kendilerini Allah yoluna adayan, yeryüzünde dolaşmaya güç yetiremeyen fakirler içindir." (Bakara 2/273) âyeti nâzil olunca Abdurrahman b. Avf, Ashâb-ı Suffa için onları zengin edecek miktarda dinar göndermiş, Hz. Ali de gece yarısı altmış sa' ağırlığında bir vesk hurma göndermişti. Bu iki sadakadan geceleyin verilen Hz. Ali'nin sadakası Allah Teâlâ nezdinde daha makbul olmuş ve bunun üzerine de bu âyet-i Kerîme inmiştir. 4. Ebû Ümâme, Ebû Derdâ ve Evzâî'ye göre ise âyet, Allah yolunda atlarını koşturanlar hakkında nâzil olmuştur. 5. Katâde ise âyetin israf ve takiyye yapmaksızın Allah yolunda infâk edenler hakkında indiğini söylemiştir.[384]

Şehristânî ayrıca "Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır." (Bakara 2/115) âyetinin nüzûl sebebi ile ilgili olarak da çok sayıda rivâyet aktarmaktadır. 1. Ebû Salih'in rivâyet ettiğine göre İbn Abbâs şöyle demiştir: "Rasûlullâh'ın ashâbından bir grup sefere çıkmışlardı. Bu sefer, kıblenin Kâbe'ye doğru değişmesinden önce idi. Ortalığı sis kaplamıştı. Derken namaz vakti girdi. Beytü'l-Makdis tarafına doğru kıbleyi araştırdılar. Onlardan bir kısmı doğuya

---

383 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 826-27.

384 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1023.

doğru, bir kısmı da batıya doğru namazlarını kıldılar. Ancak güneş doğduğunda kıbleyi doğru tespit edemediklerini anladılar. Seferlerinden döndüklerinde bu durumu Hz. Peygamber'e anlattılar. Bunun üzerine âyet nâzil oldu." 2. Âsım b. Abdullâh, Abdullâh b. Amir b. Rebîa'dan, o da babasından rivâyet ederek şöyle dedi: "Karanlık bir gecede Allah'ın elçisiyle beraberdik ve bir yerde konakladık. Derken bir adam taş toplamaya ve kendisine içinde namaz kılacağı bir mescit yapmaya başladı. Sabah olunca kıble dışında başka bir yöne doğru namaz kıldığımızı fark ettik. Bunun üzerine durumdan Hz. Peygamber'i haberdar ettik. Bunun üzerine Allah Teâlâ bu âyeti indirdi. Benzer bir rivâyeti Mukâtil ve Dahhâk, Muâz b. Cebel'den nakletmiştir. 3. Sûddî, Ebû Mâlik'ten, o Ebû Salih'ten, o da İbn Abbâs'tan rivâyet etti. Allah'ın rasûlü Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kıldırıryordu. Yahudiler; "Muhammed biz ona göstermeden kıblesinin neresi olduğunu bilmiyor." dediler. Hz. Peygamber kıblenin Kâbe'ye doğru çevrilmesini istiyordu ve nihâyet Allah o yöne doğru çevirdi. Bunun üzerine Yahudiler; "Yöneldikleri kıbleden onları çeviren nedir?" dediler. Bunun üzerine Allah "De ki: "Doğu da, Batı da Allah'ındır. Allah, dilediği kimseyi doğru yola iletir." (Bakara 2/142) âyetini indirdi. Bu, Ebi'l-Âliye'nin Mürre'den, onun da İbn Abbâs'tan naklettiği görüştür. Sahâbeden bir grun insan da aynı şekilde söylemiştir. 4. Katâde, İbn Zeyd ve Rebî' ise şöyle dedi: "Bu, İslâm'ın başlangıcında, belirli bir kıbleye dönüşün henüz farz kılınmadığı zamandaydı. Müslümanlar istedikleri yöne doğru namazlarını kılıyorlardı. Daha sonra bu kıbleye yönelme emriyle nesh edildi. 5. İbn Ömer'e göre ise bu âyet yolculukta nafile namazları diledikleri yöne doğru kılmak isteyenler için inmiştir. 6. Mücâhid, Hasan ve Dahhâk dedi ki: 'Bana dua edin, duânıza cevap vereyim.' (Mü'min 40/60) âyeti nâzil olunca insanlar 'nereye doğru duâ edelim?' dediler. Bunun üzerine 'Nereye yönelirseniz. Allah'ın yüzünü/rızasını orada bulursunuz.' âyeti indi.[385]

Şehristânî "Kullarım, Beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınım. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm." meâlindeki Bakara 186. âyetin nüzûl sebebi olarak da şu üç farklı rivâyete yer vermiştir: 1. Kelbî'nin Ebû Sâlih'ten onun da İbn Abbâs'tan naklettiğine göre Yahudiler Hz. Peygamber'e "Sen bizimle sema arasında 500 yüz yıllık mesafe, ve her bir semâ arası da beşyüz yıl mesafede olduğunu söylüyorsun. O halde Rabbin dualarımızı nasıl işitir?" demeleri üzerine Allah Teâlâ bu âyeti inzâl etmiştir. 2. Dahhâk da şöyle demiştir: "Rabbiniz

[385] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 527.

buyurdu ki bana dua edin, size icabet edeyim." âyeti inince sahâbeden bazıları "Rabbimiz yakın mıdır, yoksa uzak mıdır? Eğer yakınsa O'na yavaşça dua edelim, eğer uzaksa O'na yüksek sesle seslenelim." dediler. Bunun üzerine Allah Teâlâ bu âyeti indirdi. 3. Hasan'ın Atâ ve Süddî'den naklettiğine göre ise "Bana dua edin, size icabet edeyim." (Mü'min, 40/60) âyeti inince sahâbeden bazılarının "Dualarımıza icabet edilmesi için hangi vakitte dua edelim?" diye sormaları üzerine bu âyet nâzil olmuştur.[386]

Şehristânî "Şurası muhakkak ki o küfretmiş olanları inzâr etsen de inzâr etmesen de birdir, iman etmezler." (Bakara 2/6) âyetinin kimler hakkında indiğine dair de bir dizi rivâyet aktarmıştır. Buna göre; Dahhâk söz konusu âyetin Ebû Cehil ve ailesinden beş kişi hakkında indiğini söylerken, Rebi' b. Enes âyetin Bedir günündeki düşman komutanları hakkında nâzil olduğunu belirtmiş, Ebü'l-Âliye ise o komutanlardan Ebû Süfyan ve Hakem b. Ebi'l-Âs dışında hiçbirinin Müslüman olmadığını söylemiştir. Muhammed b. Cerîr et-Taberî ise âyetin Ehl-i kitaptan müşrik olanlar hakkında nazil olduğunu söylemiştir. Kelbî'ye göre ise âyet Evs ve Hazreçli Yahûdi hahamları hakkında inmiştir. Münafıklar hakkında indirildiğini söyleyenler de olmuştur. İbn Abbâs ve Sûddî ise Allah'ın birliğini inkâr edenler hakkında nâzil olduğunu söylemişlerdir.[387] Örneklerde görüldüğü gibi Şehristânî söz konusu rivâyetleri bir tercih ve yorumda bulunmaksızın olduğu gibi aktarmıştır.

2. Sebeb-i Nüzûl Rivâyetlerinin Farklı Varyantlarını Zikretmesi

Şehristânî kimi zaman da özünde aynı şeyi ifade eden bir sebeb-i nüzûl rivâyetinin değişik varyantlarını uzun uzadıya zikreder. Örneğin "İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir…" meâlindeki Bakara 189. âyetin sebeb-i nüzûlü olarak gösterilen rivâyetler bunlardan biridir. Nakledildiğine göre câhiliye döneminde ve İslâm'ın ilk dönemlerinde, insanlar hac için ihrama girdiğinde evlerine kapılarından girmezlerdi. Adam şâyet şehirli ise evinin arka tarafından bir delik açar veya bir merdiven edinir de evine buradan girip çıkardı. Bu kimse şâyet göçebe ise çadırının veya otağının arka tarafından girip çıkar ve bunu bir iyilik olarak görürdü. Bunun tek istisnası ise Arapların Hums'dan olanlarıydı. Bunlar Huzâa, Sakîf, Kinâne, Âmir b. Sa'saa oğulları ve Kureyş

386 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 764.

387 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 149.

kabileleriydi. Bunlar hamâset ve şecâatleri dolayısıyla 'hums' olarak isimlendirilmişti. Resulullâh ihramlı olduğu halde Ensârdan bazılarının evine kapısından girdi. Onun peşinden Rıfâa b. Tâbût denilen ihramlı bir adam da onu takip etti -Kelbî ve Mukâtil bu adamın isminin Benî Seleme'den bir kişi olan Kutbe b. Âmir olduğunu söylemiştir- ve onunla birlikte kapıdan girdi. Hz. Peygamber evin kapısından çıkınca Rıfâa da onunla birlikte çıktı. Bunun üzerine Resulullâh Efendimiz ona: 'Seni böyle yapmaya sevkeden şey nedir?' diye sorunca o da: 'Yâ Rasûllâh! Senin kapıdan çıktığını görünce ben de kapıdan çıktım.' dedi. Bunun üzerine Efendimiz: 'Ama ben ahmesi'yim/humsluyum' dedi. Adam da 'sen ahmesiysen ben de ahmesi'yim/humsluyum, dinimiz bir' dedi. Bunun üzerine Allah Teâlâ "İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir…" âyetini indirdi." Şehristânî bu rivâyetle birlikte aynı minvaldeki birkaç rivâyeti daha zikreder. Berâ b. Âzib'den nakledilen rivâyete göre ise Ensâr haccettikleri zaman, hacdan dönüşlerinde evlerinin kapılarından girmezler, arkasından girerlerdi. Hasen de şöyle der: "Cahiliyyede bir kimse yolculuğa çıkıp da onu tamamlayamayınca döndüğünde çıktığı kapıdan girmeyi uğursuzluk sayarlar evlere arkasından girerdi. İşte Allah Teâlâ onların bu davranışlarını nehyetmiştir. Çünkü onlar bunu dinî bir vecibe ve tâat için değil, uğursuzluk saydıkları için yapıyorlardı." Şehristânî bunların akabinde Zührî'den, Süddî'den ve Kelbî ve Ebû Sâlih vasıtasıyla İbn Abbâs'dan nakledilen rivâyetin değişik formlarına da yer verir.[388]

Şehristânî aynı şekilde "Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı." (Bakara 2/187) âyetinin sebeb-i nüzûlü olarak zikredilen rivâyetin değişik formlarını zikrederek bu tavrını sürdürür. Abdurrahman b. Ebî Leylâ'nın bildirdiğine göre Muâz b. Cebel şöyle demiştir: "Müslümanlar oruçlu olduklarında iftar vakti girince uyumadıkları müddetçe yerler, içerler ve kadınlarla temasta bulunurlardı. Ancak uyuduktan sonra bir dahaki iftar vaktine kadar bunlardan hiçbirini yapamazlardı. Sırme b. Ebû Enes denilen bir adam gün boyu oruçlu olduğu halde çalışıyordu. İftar vakti ailesinin yanına geldi ancak iftar yapamadan uyuyakaldı ve dolayısıyla iftar edemeden oruçlu olarak sabahladı. Ertesi günün sonuna doğru Hz. Peygamber onu bitkin bir vaziyette görüp 'Ne oldu sana, ne bu yorgunluk?' deyince Sırme, 'Dün gün boyu çalıştım ve eve geldiğimde iftar yapamadan önce uyumuşum' dedi. O arada Ömer b. Hattâb geldi -o hanımıyla uyuduktan sonra birlikte olmuştu- ve 'Kendimi de mahvettim

[388] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 780-81.

onu da mahvettim. Ramazan gecelerinde hanımımla birlikte oldum' dedi. Bunun üzerine "Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı." âyeti nâzil oldu. Ebû Kays Sırme b. Enes eş-Şeyh el-Ensârî oruçlu olarak iftar vakti hanımının yanına gelince hanımı ona 'Sana birşeyler hazırlayayım' dedi. Ancak hanımı gidince yorgunluktan uyuyakaldı ve hiçbir şey yemeden oruçlu olarak sabahladı. Hz. Peygamber ona 'Ne oldu sana? Betin benzin atmış' deyince o da başından geçenleri ona anlatmış. Muâz b. Cebel hadisinde ise Hz. Ömer uyuduğu sırada nefsinin hoş göstermesi üzerine eşinin yanına gitmiş ve hanımı da 'ben daha önce uyudum' demişti. Hz. Ömer ise onun mazeret uydurduğunu düşünerek hanımına yaklaştı. Bunun üzerine "Oruç tuttuğunuz günlerin gecesi kadınlarınıza yaklaşmanız size helal kılındı..." âyeti nâzil oldu.[389]

3. Nüzûl Rivâyetleri Arasında Tercihte Bulunması

Şehristânî çoğunlukla âyetin sebeb-i nüzûlü olarak zikredilen rivâyetleri bir tercihte bulunmaksızın peşpeşe sıralayarak naklederken nadiren de olsa bir âyet için zikredilen farklı nüzûl sebebleri arasında tercihte bulunur. Örneğin Şehristânî Bakara 2/121. âyetin kimler hakkında nâzil olduğuna dair bir dizi rivâyet nakleder. Buna göre İbn Abbâs, âyetin Ca'fer b. Ebî Tâlip eliyle müslüman olan otuz ikisi Habeşli, sekizi de Şam'lı olmak üzere bir gemiye binerek Habeşistan'dan gelen ve ashâb-ı sefine olarak da bilinen kırk kişi hakkında nâzil olduğunu söylemiştir. Mukâtil ve Dahhâk'tan gelen rivâyete göre ise onlar ehl-i kitabın müminleridir. İbn-i Zeyd'e göre ise kendilerine kitap verilenlerden maksat, hem Yahudiliğe hakkıyla iman eden hem de Tevrat'ta Hz. Peygamberin sıfatlarını tanıyan ve İslam geldikten sonra da Müslüman olan Abdullah İbn Selâm ve emsali yahudilerdir. Katâde ve İkrime'ye göre ise bunlardan maksat Resûlüllah'ın ashâbıdır. Şehristânî bu rivâyetleri zikrettikten sonra 'İbn Cerîr dedi ki' diyerek Taberî'nin mezkur âyetin öncesinde geçen âyetlerin Tevrat ve İncil ehlinden bahsettiğini, orada bazı kimselerin âyetleri tahrîf ve tebdîl ettiklerini açıkladıktan sonra bunu âyetleri tahrîf ve tebdîl etmeyen, aksine hakkıyla tilâvet eden bazı kimselerin takip ettiği ve burada Resûlüllah'ın ashâbının isminin geçmediği şeklindeki izahına yer verir. Şehristânî Taberî'nin bu izahının akabinde âyet-i kerîme'de zikredilen 'kendilerine kitap verilenler'den maksadın Resûlüllah'ın ashâbı olduğunu söyleyen Katâde ve

[389] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 768.

İkrime'nin rivâyetindense Mukâtil ve Dahhâk'tan nakledilen Tevrat ve İncil ehli olduğunu söyleyen rivâyetin daha doğru olacağını zikrederek sebeb-i nüzûl rivâyetleri arasında tercihte bulunur.[390]

4. Sebebin Husûsî Hükmün Umûmî Oluşu

Tefsir usûlünde esbâb-ı nüzûlle ilgili tartışılan konulardan biri de sebeb-i nüzûlün husûsî, lafzın umûmî olduğu durumlarda, âyetin anlamının tespitinde âyetin inişine sebep olan husûsî olaya mı yoksa âyetin umûm ifade eden lafzına mı itibar edileceği meselesidir. Özellikle usul âlimleri arasında âyetin lafzının umûm ifade etmesi halinde âyetin hükmünün umûmî mi yoksa nüzûl sebebiyle sınırlı mı olduğu hususu tartışma konusu yapılmıştır. Bu tartışmada âlimlerin büyük çoğunluğu 'Sebebin husûsî olması, hükmün umûmî olmasına mani değildir.' ilkesinden hareketle sebebin husûsî oluşuna değil lafzın ifade ettiği mânanın umûmî oluşuna itibar edileceğini, dolayısıyla âyetin hükmünün de özel sebeple sınırlı olmayıp umûmî sayılması gerektiğini kabul etmişlerdir.[391]

Şehristânî de "Allah'ın mescidlerinde O'nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışandan daha zalim kim olabilir?" (Bakara 2/114) âyetinin sebeb-i nüzûlü ile ilgili olarak nakledilen rivâyetler bağlamında bu meseleye dair görüşlerini serdetmiştir. Müfessirler âyetin sebeb-i nüzûlü ile ilgili olarak farklı görüşler zikretmişlerdir. Katâde ve Süddî'ye göre Allah'ın mescidlerinde O'nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışan kişiden kasıt Mecûsî Buhtunnasr ve arkadaşlarıdır. Bunlar yahudilerle savaşmışlar ve Beytü'l-Makdis'i harap etmişlerdi. Bu konuda Romalı Tutûs/Tityûs ve hristiyanlar da Buhtunnasr ve arkadaşlarından intikam almak için onlara yardım etmiştir. Çünkü onlar Yahyâ b. Zekeriyyâ'yı katletmişler ve Hz. Zekeriyyâ'yı da testereyle keserek öldürmüşlerdir. Hasen ise burada kastedilen kişinin yahûdileri Beytü'l-Makdis'de Allah'ı anmaktan alıkoyan ve Beytü'l-Makdis'e gelip orayı tahrip eden Babil'li Mecûsî Buhtunnasr olduğunu söylemiştir. Şehristânî bunun zayıf bir görüş olduğunu ifade eder ve 'Yahûdilerden Yahyâ b. Zekeriyyâ'nın kanının intikamını almak isteyen kişi nasıl

---

390 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 545-46.

391 Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 95-96; Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, s. 148-151, 207-213.

insanların en zâlimi olabilir?' diyerek Allah'ın mescidlerinde O'nun adının anılmasına engel olan kişinin Buhtunnasr olma ihtimalini zayıf görür. Mukâtil ise bu kişinin Romalı Antiohos olduğunu söyler. O Beyt-i Makdis'e girmiş ve Yahudileri orada ibadet etmekten men etmişti. Ondan sonra Tutûs gelmiş ve o da Antiohos'un yaptıklarını yapmıştır. Şehristânî bu görüşün de zayıflık bakımından yukarıda zikredilen ilk görüşe yakın olduğunu söyler. İbn Abbâs'tan Ebû Salih, Dahhâk, Mücâhid ve Kelbî vasıtasıyla gelen bir diğer görüşüne göre ise âyette söz konusu olan kişi Hristiyan imparatoru Tutûs b. İssisyânus'tur. O İsrailoğullarına savaş ilan etmiş, Beytü'l-Makdis'i tahrip ederek oraya leşler atmış, oraya domuzları bağlamış ve daha sonra onları boğazlamış; kadınlarını esir etmiş, kendisiyle savaşanları da öldürmüştür. Beytü'l-Makdis Hz. Ömer zamanına kadar tahrip edilmiş halde kalmış ve Hz Ömer zamanında müslümanlar tarafından yeniden imar edilmiştir. İbn Abbâs'ın Atâ rivâyetinde ise Atâ ve İbn Zeyd şöyle söylemiştir: "Buradaki mani olan kimseler Mekke müşrikleri idi. Çünkü onlara Hudeybiye yılında Mescid-i Harâm'da müslümanların Allah'ı anmasına engel olmuşlardı."

Şehristânî ise âyetin inişine sebeb olan olay her ne kadar husûsî olsa da âyetin manasının tayininde lafzın umumunun dikkate alınması gerektiğini ifade ederek Allah'ın mescidlerinde O'nun adının anılmasına engel olan herkesin, oraların harap olması için çalışan kişiler olduğunu, dolayısıyla bu görüşler içerisinde doğruya en yakın ve tercihe şayan olan görüşün, lafzı zâhirine hamlederek Allah'ın mescidlerinde O'nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışan herkesin küfür ve düşmanlık bakımından insanların en zâlimi olduğuna hükmetmek gerektiğine dair olan görüş olduğunu söyler.[392]

5. Sebeb-i Nüzûl Olarak Zikredilen Rivâyetlerden Bazılarını Reddetmesi

Şehristânî kimi zaman da âyetin sebeb-i nüzûlü olarak zikredilen rivâyetlerlerden bazılarını akla mantığa uygun olmadığı gerekçesiyle reddeder. Örneğin Bakara 119. âyetin nüzûl sebebi olarak gösterilen rivâyete karşı takındığı tavır Şehristânî'nin bu tutumunu gösterir niteliktedir. Rivâyet edildiğine göre şu ifadeler bu âyetin nüzûl sebebi olarak zikredilmiştir: "Hazret-i Peygamber Cebrâil'den ebeveyninin kabrini göstemesini istemiş, Cebrâil de ona ana-babasının kabrini göstermiş. Bunun üzerine Hz. Peygamber

[392] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 524.

onların kabirlerini ziyaret etmiş, onlara duâda bulunmuş ve 'Keşke âhirette ana-babamın ne halde olduklarını bilebilseydim' demiş ve bunun üzerine âyet nâzil olmuştur." Şehristânî ise bunun, ipe sapa gelmez, saçma sapan bir görüş olduğunu belirtmiş ve 'Cebrâil, Hz. Peygamber'e ana-babasının küfür üzere oldukları için onların kabirlerini ziyâret etmemesi ve onlara duâ etmemesi gerektiğini haber vermemiş olabilir mi? Zîrâ kâfirlerin kabri ziyâret edilmez ve onlara duâda bulunulmaz' diyerek bu rivâyeti kabul edilemez bulmuştur.[393]

6. Kelimenin Anlamını İzahta Sebeb-i Nüzûlden Faydalanması

Şehristânî nadiren de olsa ele aldığı âyette geçen bir kelimeyi izah ederken sebeb-i nüzûlden faydalanır. Örneğin "Ey iman edenler! 'Râinâ!' demeyin…" (Bakara 2/104) âyetindeki 'râinâ!' ifadesinin ne anlama geldiğine dair açıklama yaparken söz konusu âyetin nüzûl sebebi olarak gösterilen rivâyetten faydalanır. Âyetin sebeb-i nüzûlü hakkında İbn Abbâs şöyle demiştir: Rivâyet edildiğine göre Müslümanlar Hz. Peygamber'e gelerek 'Râinâ! Yâ rasûllâh.' diyorlardı. Yani 'bize kulak ver', 'bizim sözlerimizi de dinle' anlamınını kastediyorlardı. Ancak 'râinâ' ifadesi yahudi dilinde çirkin bir sövme lafzı idi ve 'işit, işitemez olası!' anlamına geliyordu.Yahudiler müslümanların kendi aralarında Hz. Muhammed'e 'râinâ' şeklinde seslendiklerini duyunca aralarında şöyle dediler: 'Biz şimdiye kadar Muhammed'e gizlice sövüyorduk, gelin artık bundan sonra açıkça sövelim, ona 'râinâ' deyin' dediler. Sa'd b. Muâz yahudilerin dilini biliyordu ve onların söylediklerini duyunca durumu hemen kavradı ve yahudilere: 'Allah'ın laneti sizin üzerinize olsun. Bundan sonra sizden herhangi birinin Resûlullah'a böyle söylediğini duyarsam onun boynunu vururum." dedi. Bunun üzerine yahudiler: 'İyi de bunu siz de söylemiyor musunuz?' deyince Allah Teâlâ bu âyeti kerîmeyi indirdi."[394]

B. NÂSİH VE MENSÛH

Nesh konusu Kur'ân ilimleri içinde üzerinde en fazla tartışmanın yapıldığı bir tefsir usulü meselesi olarak hala güncelliğini korumaya devam etmektedir. Haddizatında nesh konusu bir tefsir usulü meselesi olarak görülse de ilgisi sebebiyle tefsir usulü

---

393 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 539-40.

394 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 497.

eserlerinin yanı sıra hadis, fıkıh usulü ve kelâm eserlerinde bu meseleye özel bir yer ayrılmakta ve çeşitli vesilelerle incelenmektedir. Nâsih ve mensuh konusu müfessirlerin bilmesi gereken konuların başında sayılmış, nâsih ve mensuhu bilmedikçe Kur'ân'ı tefsir etmenin câiz olmadığı söylenmiş,[395] dolayısıyla çoğu müfessir de tefsirlerinde bu konuya geniş yer ayırmıştır Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934) Kur'ân'ın bizzat kendi bünyesinde varolduğu iddia edilen neshe karşı çıkmasının ardından konu daha da tartışılır olmuştur. Tefsir usulünün en tartışmalı kadim problemlerinden biri olan nesh meselenin halen günümüzde tartışma konusu olmaya devam etmesi konunun önemini gösterir niteliktedir.

İslâm'ın kendinden önceki şeriatleri tamamen veya kısmen yürürlükten kaldırdığında hemfikir olan İslâm âlimleri, yukarıda tarif edildiği şekliyle neshin Kur'ân'da mevcut olduğunu da ekseriyetle kabul etmişlerdir.[396] Kur'ân'da neshin varlığını kabul eden büyük çoğunluğa karşı, sayıları az da olsa Kur'ân'da neshin mevcudiyetini kabul etmeyenler de vardır ki bunların başında Mu'tezilî âlim Ebû Müslim el-İsfahânî gelmektedir. İsfahânî neshin Kur'ân'da bizzat vaki olmadığını ancak Kur'ân'ın kendinden önceki dinleri nesh etmiş olduğunu söyler.[397] İsfahânî dışında Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153), Muhammed Abduh, Seyyid Ahmed Han, Muhammed Eslem Ciracpûrî, *Tanrı Buyruğu* adlı mealin müellifi Ömer Rıza Doğrul, Mısırlı Muhammed Tevfik el-Sıdkî gibi bilginler de Kur'ân'da neshin varlığını kabul etmeyenler arasında sayılmıştır.[398]

Kur'ân'daki mensuh âyetlerin sayısı âlimler arasında ihtilaflıdır. Kur'ân'da neshin varlığını kabul edenlere göre mensuh âyetlerin sayısı beş ilâ beş yüz arasında değişmektedir.[399] Süyûtî bazı ulemânın mensuh âyetlerin sayısını çoğalttığını ancak hakikatte bunların çok az olduğunu, Kadı Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi muhakkik

---

395 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 700.

396 Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 124.

397 Öztürk, Mustafa, *Kur'ân'ın Mu'tezili Yorumu: Ebu Müslim el-İsfahani Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 150-166. Ebû Müslim el-İsfahânî'nin aslında Kur'an'da neshi reddetmediğini, başkalarının nesih dediğini onun tahsisle ifade ettiğini, dolayısıyla adlandırmadan başka bir farklılığın olmadığını öne sürenlerin de olduğu ifade edilmiştir. bk. Cebeci, Lütfullah, "İsfahânî, Ebû Müslim", *DİA*, XXII, 509.

398 Demirci, *Tefsîr Usûlü*, s. 161.

399 Mensuh âyetlerin sayılarıyla ilgili bk. Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdurrahim, *el-Fevzü'l-kebîr fi usûli't-tefsîr*, (trc. Mehmet Sofuoğlu), Çağrı Yayınları İstanbul 1980, s. 35.

âlimlerin bu konuları vuzuha kavuşturduğunu söyler.[400] O Kur'ân'daki mensuh âyetlerin sayısını bazı ihtilaflarla birlikte yirmiye kadar indirir ve bundan başka mensuh âyetin olduğunu iddia etmenin doğru olmadığını söyler.[401] Subhi es-Salih mensuh âyetlerin sayısının ondan fazla olamayacağını söylerken[402] Şah Veliyyullah ed-Dihlevî de bu sayıyı beşe kadar indirmektedir.[403]

Kaynaklarda önceki âlimler arasında genellikle el-İsfahânî dışında Kur'ân'da neshin varlığını kabul etmeyen başka bir isme yer verilmemektedir. Bununla birlikte Muhsin Demirci, Hasan Ahmad'in "Nesh Teorisi" adlı makalesine atıfta bulunarak Kur'ân'da neshin varlığını kabul etmeyenler arasında Şehristânî'nin ismini de zikreder.[404] Ancak Demirci'nin atıfta buluduğu Hasan Ahmad mezkûr makalesinde Şehristânî'nin Kur'ân'da neshin varlığını kabul etmediğine dair bir iddiada bulunmamakta, o Şehristânî'nin Hz. Muhammed'in getirdiği şeriatin kendinden önceki şeriatları neshedip yürürlükten kaldırdığına inandığını ve Kur'ân'da neshin varlığını kabul etme eğiliminde olduğunu ifade etmektedir.[405]

1. Şehristânî'nin Nesh Konusuna Teorik Yaklaşımı

Şehristânî neshle ilgili görüşlerine tefsirinin Kur'ân ilimleri ile ilgili on iki bölümden oluşan mukaddimesinin neshe dair olan dokuzuncu bölümünde ve neshle ilgili Bakara sûresi 106. âyetin tefsirinde geniş olarak yer vermekte, yeri geldikçe mensuh olduğu iddia edilen âyetlerin tefsirinde de neshle ilgili görüşlerini aktarmaktadır.[406] Bununla birlikte *el-Milel ve'n-nihal*,[407] *Nihâyetü'l-ikdâm* ve *el-Halk ve'l-emr*[408] adlı eserlerinde de tefsirindekine benzer cümlelerle muhtasar bir şekilde nesh konusuna değinmektedir.

Şehristânî işe neshin üç farklı tanımına yer vererek başlamaktadır. Buna göre

---

400 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 706.

401 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 712.

402 Subhî es-Salih, *Kur'an İlimleri*, (trc. M. Said Şimşek), Hibaş Yayınları, Konya t.y., s. 216.

403 Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr*, s. 49.

404 Demirci, *Tefsîr Usûlü*, s. 161.

405 Hasan Ahmad, "Nesh Teorisi" (trc. Mehmet Paçacı), *İslâmî Araştırmalar*, sy. 3 (1987): s. 109.

406 Geniş bilgi için bk. Arpa, Recep, Şehristânî'nin Nesh Anlayışı, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2014, sayı: 32, s. 39-61.

407 bk. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 254; a. mlf, *Nihâyetül-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, s. 278.

408 bk. Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* (*Mefâtîhu'l-esrâr*'ın ekinde), II, 1069.

nesh: “sabit bir hükmün kaldırılması” (ref’u’l-hükmi’s-sâbit), “hükmün müddetinin sona ermesi” (intihâu müddeti’l-hükm) ve “hükümlerin maksatları sona erdiğinde ve amacına ulaştığında, maksatları ilkinden daha kâmil ve daha şerefli diğer hükümlerle mükemmelleşme, olgunlaşma/kemale erme ve tamamlanma sürecidir (tekmîl).”[409] O neshin klasik anlayışta en çok kabul gören ilk iki tanımını devre dışı bırakıp nesh tartışmalarında pek yer verilmeyen üçüncü tanım üzerinde yoğunlaşmakta ve nesh anlayışını bu tanım üzerine oturtmaktadır. O şöyle der:

> Şeriatlar Hz. Âdem’le (a.s.) başlamış ve bir başka başlangıç (en-neş’etü’l-uhrâ) olan kıyametle sona erecektir. Ve her şeriat kendinden öncekini neshedicidir, yani kendinden sonra gelip onu tamamlayacak yeni bir şeriat gelinceye kadar her şeriat bir öncekini tamamlayıcı ve mükemmelleştiricidir (mükemmile). Zira Allah Teâlâ “Herhangi bir âyetin hükmünü nesheder veya unuttururs ak, onun yerine daha hayırlısını veya onun benzerini getiririz (Bakara 2/106).” buyurdu. Buradaki inceliği iyi anla! Sakın ha herhangi bir şeriatın başka bir şeriat tarafından iptal edildiğini, ya da hükümlerinin kaldırıldığını ve onun yerine başka bir şeriat konulduğunu zannetme![410]

Şehristânî’ye göre nesh, var olan bir şeriatın yürürlükten kaldırılması, iptal veya ilgâ edilmesi değil, aksine var olan bir şeriatın daha iyisi ve faydalısıyla tebdîl ve tekmîl edilmesidir. İfadelerinden anlaşıldığına göre Şehristânî Bakara 106. âyette geçen “âyet” lafzını “Kur’ân âyetleri” manasını değil diğer muhtemel manalarından biri olan “önceki kitaplar/şeriatlar” manasını göz önüne alarak değerlendirmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere Şehristânî şeriatların bazısının bazısını neshetmesini sonradan gelen şeriatın (nâsih) önceki şeriatı (mensuh) daha mükemmele, tedricî olarak zayıftan güçlüye ve alçaktan yükseğe doğru çıkarması olarak algılar. Ona göre şeriatlar şâyet tedrici olarak bir mükemmelleşmeye gitmeyip başlangıçta olduğu gibi tek bir hal üzere kalmış olsalardı bu durumda ruhlar/nefisler ve akıllar da bir gelişme göstermez tek bir hal üzere kalırlardı. Nitekim “Herhangi bir âyetin hükmünü nesheder veya unuttururs ak, onun yerine daha hayırlısını veya onun benzerini getiririz.” (Bakara 2/106) âyetinde de bu husus dile getirilmiştir. Şehristânî’nin nazarında tekmil etme/daha mükemmele ulaştırma anlamında neshedilen hiçbir şeriat yoktur ki kendisinden sonra gelen şeriat dünyada fayda ve uygulanabilirlik açısından daha

---

409 Şehristânî, *Mefâtîhü’l-esrâr*, I, 52.

410 Şehristânî, *Mefâtîhü’l-esrâr*, I, 52.

faydalı, ahirette de sevap ve mükâfat açısından daha fazla olmasın. O âyetin ilk kısmını (onun yerine daha hayırlısını) öne çıkarmakta ikinci kısmını (veya onun benzerini getiririz) ise göz ardı etmektedir.

Şehristânî bu şekil nesh olayını insanın yaratılışındaki (halkiyyât) ceninin geçirdiği yedi aşamalı sürece benzetmektedir. Bu tıpkı 'nutfe'nin kendi işlevini tamamlayıp 'alaka' olması, 'alaka'nın da kendi işlevini tamamlayıp 'mudga'ya dönüşmesi gibidir ki bu süreç başka bir yaratma (halk âhar) olan cenin haline -yedinci aşamaya- kadar böylece devam etmektedir. Şâyet bu yaratılış hadisesinde ilk aşama olan 'nutfe' ilgâ edilir ve kaldırılırsa ikinci ve üçüncü mertebe olan 'alaka' ve 'mudga' mertebesine ulaşamaz ve o aşamada son bulur. Fakat o aşama kendi zatını tamamlamakla birlikte (ma'a istîfâi zâtihâ) kendinden sonra gelecek olan aşamaya bir zemin oluşturamadığı ve bir başka mükemmellik formuna ulaşamadığı için bir bütün olan bu süreç tamamlanmadan ve mükemmelliğe kavuşamadan sona erecektir. Bu süreç, ancak yedi aşamanın da başarılı bir şekilde tamamlanması durumunda kemale erecek, tamam olacaktır.[411]

Şehristânî'ye göre yaratılış hadisesindeki bu aşamalı durum şeriatlar için de aynen geçerlidir. Şeriatlar Hz. Âdem'le başlamış ve Hz. Muhammed'le sona ermiştir. Hz. Âdem'le başlayıp Hz. Muhammed'le sona eren şeriatların hepsini bir bütün olarak düşündüğümüzde her peygamberin şeriatı bu bütünün birer parçası olacaktır. Dolayısıyla bu şeriatların her biri diğerini ilgâ etmekle değil tamamlamakla yükümlüdür. Bütünün parçaları ancak bu şekilde tamamlanacaktır. Nitekim ona göre "İşte bugün dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım." (Mâide 5/3) âyetiyle ifade edilmek istenen de budur. Ceninin yaratılışında olduğu gibi sonradan gelen şeriatın önceki şeriatı neshedip hükümlerini kaldırdığında Hz. Âdem'den beri devam ede gelen şeriat ikinci ve üçüncü aşamaya ulaşamaz. Dolayısıyla her şeriat kendi görevini tamamlayıp kendi mükemmellik sınırına ulaşmakla birlikte kendinden sonra gelecek olan şeriate bir zemin oluşturamadan ve bütünü tamamlayamadan sona erecektir.[412]

Şehristânî Tevrat'ta "Allah Teâlâ Tûr-i Sînâ'dan geldi, Sâ'îr'de zuhur etti ve

---

411 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 52.

412 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 52-53.

Fârân'da alenî olarak bilindi."[413] şeklinde bir haberin vârid olduğunu, buradaki Sâ'îr'in, İsa'nın (a.s.) zuhur ettiği Kudüs dağları, Fârân'ın ise Allah Resûlü'nün (s.a.v.) zuhur ettiği Mekke dağları olduğunu, vahyin ilâhî sırlarının üç mertebe üzere olduğu ve bunların da başlangıç (mebde'), orta (vasat) ve son (kemâl) olduğunu söyler. Tûr-i Sina'dan gelme fiilînin başlangıca, Sâ'îr'de zuhur etme fiilînin vasata ve Fârân'da alenî olarak bilinmenin de kemâl haline benzetildiğini ifade eden Şehristânî, Tevrat'ın şeriat güneşinin doğuşunu temsil ettiğini, çünkü Tûr-i Sina'dan gelişte kendini gösterdiğini, güneşin yükselişinin Sâ'îr'de zuhuru temsil ettiğini, kemal halinin ise Fârân dağı üzerinde alenî olarak bilinme şeklinde kendini gösterdiğini söyler. Ona göre Tevrat'ta geçen yukarıdaki ifadelerde İsa Mesîh ve Allah Resûlü'nün nübüvvetlerinin tasdiki söz konusudur. Üç kutsal kitap da tek bir şeriatın üç farklı zamanda ortaya çıkan değişik vechelerinin tezahürüdür. Tevrat, şeriat güneşinin doğuşunu (tulû'/mebde'), İncil yükselişini (zuhur/vasat), Kur'ân ise batışını (gurûb/kemâl) yani şeriatın tamam oluşunu temsil eder.[414]

Şehristânî sonradan gelen şeriatın önceki şeriatı iptal ve ilgâ etmediğini, aksine tasdik ettiğini te'yid maksadıyla Hz. İsa'nın İncil'deki "Ben, Tevrat'ı geçersiz kılmak için değil onu ikmâl etmek için geldim. Tevrat sahibi cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş, yaralarda da kısası emretmiştir. Ben ise şöyle derim: Bir kardeşin sağ yanağına vurduğunda solunu çevir" ifadelerine yer verir. Son şeriatın (Kur'ân) her iki hükmü de ihtiva ettiğini, nitekim kısasla ilgili olarak "Öldürülenler hakkında kısas size farz kılındı." (Bakara 2/178) affedip bağışlama hakkında ise "Bağışlamanız takvaya daha yakındır." buyrulduğunu (Bakara 2/237) ifade eden Şehristânî, Tevrat'ın zâhir ve genel hükümler içerirken İncil'in Bâtınî ve özel hükümler içerdiğini, Kur'ân'da ise her iki türden de hükümler mevcut olduğunu belirtir. Nitekim "Kısasta sizin için hayat vardır." (Bakara 2/179) âyeti zâhiri temsil ederken, "Bağışlamanız takvaya daha yakındır." (Bakara 2/237) ve "Bağışlamayı seç ve ma'rufu emret, cahillerden yüz çevir." (A'râf 7/199) âyetleri ise bâtını temsil eder.[415]

Şehristânî Kur'ân'ın önceki şeriatları iptal değil, tasdik ettiğini şu sözlerle ifade eder:

---

413 Tesniye 33/2.

414 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 254.

415 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 254.

> "Kendi inancını tasdik eden, hattâ onu ikmal ve terakki ettiren birini yalanlamak nasıl mümkün olabilir? Nesh, asıl itibarıyla iptal değil, ikmâl (tekmîl) anlamındadır. Tevrat'ta hem genel, hem de özel hükümler mevcuttur. Bunların bir çoğu şahıslar ve zamanlarla kayıtlıdır. Söz konusu zamanlar geçtiğinde o hükümler de kalmayacaktır. Bunu bedâ ve iptal olarak görmek nasıl mümkün değilse, aynı durum burada da geçerlidir. Örneğin Yahudiler eğer Cumartesi günüyle ilgili emirlerin niçin geldiğini, hangi şahıslara bağlı olarak geldiğini, hangi hallerin karşılığı olarak vazedildiğini, hangi zamanla sınırlı olduğunun cevaplarını anlamış olsalardı son şeriatın hak olduğunu ve Cumartesi gününün kutsallığını geçersiz kılmayıp ikrar ettiğini bilirlerdi".[416]

Toby Mayer'e göre Şehristânî bu anlayışla hiçbir şekilde İslam'ın önceki şeriatlare olan üstünlüğünü tartışma konusu yapmamaktadır. O, açıkça kendisinin, İslam'ın son ve en şerefli şeriat olduğuna inandığını belirtmektedir. Ancak bu iddia aynı zamanda önceki şeriatların ve onlara ait hukukların özlerinde değersiz olduğunu değil, bilakis onların etkisinin bir düzeyde İslam içinde devam ettiği anlamına gelmektedir.[417]

Şehristânî'ye göre İslam, şeriatların sonuncusu ve en şereflisi, Hz. Muhammed nebilerin sonuncusu ve peygamberlerin efendisi, zamanı da ahir zamandır. "Bugün dininizi kemâle erdirdim, size nimetimi tamamladım. Size din olarak İslâm'a razı oldum." (Mâide 5/3) âyetinde açıklandığı üzere dinler ve şeriatlar onun dini ve şeriatı ile, Allah'ın nimeti ise onun nübüvveti ve risâleti ile tamamlanmıştır.[418]

Şehristânî'nin üzerinde durduğu ve ısrarla vurguladığı husus, neshin bir iptal ve ilgâ olmayıp gelişerek değişimin yaşandığı hep daha ileriye ve daha mükemmele giden tedrîcî bir süreç oluşudur. O vahyi/dîni Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar kesintisiz bir şekilde devam eden hep daha iyiye ve daha mükemmele doğru ilerleyen bir süreç olarak görmektedir. Kitaplar ve şeriatlar ise sonra gelenin (nâsih) öncekini (mensuh) yok saymadığı ve hükümsüz bırakmadığı, sonradan gelenin öncekinden her yönüyle daha ileride olduğu, kendinden öncekini tasdik eden hattâ onu ikmâl ve terakki ettiren bu sürecin birer parçalarıdır. Bu süreç, sonra gelenin önce gelenden daha dayanıklı ve işlev bakımından daha faydalı olduğu halkalardan müteşekkil bir zincir gibidir. Her bir şeriat da bu şeriatlar zincirinin birbirinden ayrılmaz birer halkasıdır.

---

416 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 255.

417 Bk. Mayer, "Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları, s. 118.

418 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 508.

Nasıl ki ilk halkayı ortadan kaldırıp yok saydığımızda ikinci halkayı ve sonraki halkaları geçirebileceğimiz bir yer bulamayacaksak aynı şekilde kendinden önceki şeriatların (kitapların) hükümlerini geçersiz sayan bir şeriat de mükemmellik formuna ulaşacağı bir zemin bulamaz. Öncesini yok sayan böyle bir anlayış adeta bindiği dalı kesmek demektir.

Şehristânî'nin buraya kadar olan açıklamalarından sonra konunun daha bir vuzuha kavuşması için kendi kendimize şu soruları sorabiliriz: "Şehristânî Kur'ân'ın önceki şeriatları/kitapları neshedip hükümsüz kılması noktasında ve Kur'ân'ın bizzat kendi bünyesinde gerçekleştiği iddia edilen nesh türü hakkında ne düşünüyor? Önceki kitaplarda var olan bir hükümle veya Kur'ân'da mensuh olduğu iddia edilen âyetlerle amel edilebilir mi? Şüphesiz Şehristânî'nin neshle ilgili ifadeleri bu sorulara evet veya hayır noktasında kesin hüküm vermeye yetecek kadar açık ve net değildir. Bunda Şehristânî'nin nesh konusunu teorik bir düzlemde tartışmasının payı da büyüktür. Bu suallere verilecek cevap Şehristânî'nin neshi kabul edip etmemesinden ziyade nesh kavramına yüklenilen anlama göre değişiklik arzedecektir.

Şöyle ki yukarıda da ifade edildiği üzere onun nazarında nesh bir hükmün daha iyisi ve daha faydalısıyla değiştirilip ikmâl edilmesi, istikrara kavuşturulması ve kemale erdirilmesi demektir. Daha açık ifade etmek gerekirse, Şehristânî'nin ifadelerinden tekâmül ve mükemmelleşme anlamında bir tebdîl ve neshe taraftar olduğu kabul edilebilirse de, usulcülerin anladığı manada önceki şeriatların ve hükümlerin yürürlükten kaldırılması (ref') şeklindeki iptal ve ilgâ anlamında bir neshi kabul etmediği de gâyet açıktır. O Kur'ân'ın önceki şeriatları nesh etmediğini, aksine ikmâl ettiğini söylerken bu ikmâlin hangi konularda olduğuna dair net bir ayırım yapmamakta, 'nesh' lafzını ref'/ilgâ manasında değil, neshin diğer anlamlarından biri olan değişimi (tebdîl) de bünyesinde barındıran ikmâl manasında kullanmaktadır. Gerçi o âyetleri 'kavlî âyetler' ve 'fiilî âyetler' şeklinde ikili bir ayrıma tabi tuttuğu yerde 'kavlî âyetler'in bir hükmün kaldırılıp yerine başka bir hükmün konulması şeklinde neshin cereyan ettiği âyetler olduğunu söylüyor[419] ve klasik nesh anlayışını olumlar gibi ifadeler serdediyorsa da onun bu ifadelerinden kesin bir neticeye varmamız mümkün görünmemektedir. Nitekim bu sebepten hareketle olsa gerek farklı araştırmacılar Şehristânîn neshi kabul edip etmediği hususunda farklı sonuçlara ulaşabilmişlerdir.

---

[419] Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 508.

Örneğin Hasan Ahmad "Nesh Teorisi" adlı makalesinde Şehristânî'nin nesh meselesi üzerinde uzunca durduğunu ve onu akılcı prensipler üzerine oturttuğunu ifade ettikten sonra Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm*[420] adlı eserinden onun neshle ilgili görüşünü ele alan bir pasaja yer verir. Şehristânî'nin nesh teorisini daha geniş anlamda ele aldığını ve önceki şeriatların İslam tarafından nesh edildiği gerçeğini vurguladığını, Şehristânî'nin neshin yeni bir şey olmadığını ve İslam'la zirveye çıkan hukuk gelişiminin devamlı bir süreci olduğunu kabul ettiğini haber vermektedir. Ahmad, Şehristânî'nin Kur'ân'da neshin varlığı konusunda açık olmadığını, bununla birlikte "onun önceki hukukların İslam tarafından nesh edilişini Kur'ân'da neshin bulunduğunu ispat için bir örnek olarak getirmiş olabileceğini tahmin ediyoruz." diyerek Şehristânî'nin Hz. Muhammed'in getirdiği şeriatın kendinden önceki şeriatları neshedip yürürlükten kaldırdığına inandığını ve Kur'ân'da neshin varlığını kabul etme eğiliminde olduğunu ifade ederken,[421] Toby Mayer Şehristânîn aslında neshi geleneksel anlamıyla -diğer şeriatların neshi de dahil olmak üzere- olumlamadığını iddia etmekte[422] Mustafa Öztürk ise Şehristânî'nin klasik nesh teorisini reddettiğine inanmaktadır.[423]

Öncelikle ifade edelim ki Şehristânî neshin yeni bir şey olmadığını ve İslam'la zirveye çıkan hukuk gelişiminin devamlı bir süreci olduğunu kabul etmekle birlikte Hasan Ahmad'ın iddia etiği gibi Kur'ân'ın önceki kitapları nesh edip onları hükümsüz bıraktığı görüşüne katılmaz. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ona göre Kur'ân kendinden önceki semavi kitapları ve şeriatları ilgâ ve iptal edip hükümlerini ortadan kaldırmak için değil, aksine kendinden önceki kitapları tasdik ederek onların hükümlerini yerleştirmek ve daha mükemmel bir şekle ulaştırmak için gönderilmiştir. Nitekim "Biz sana onların ellerindeki kitapları tasdik edici ve onları koruyucu bu kitabı indirdik." (Mâide 5/48), ve "…sana vahyettiğimiz bu kitap daha önceki kitapları tasdik eden ve gerçeğin ta kendisi olan bir kitaptır." (Fâtır 35/31) âyetleri de bu gerçeği ifade etmektedir. Ona göre şeriatların birbirini nesh ettiği/ikmal ettiği gibi bir şeriatın içinde

---

420 Kanaatimizce Hasan Ahmad'ı Şehristânî'nin neshi kabul etme eğiliminde olduğu düşüncesine götüren sebeplerin başında Şehristânî'nin tefsîrinin aksine *Nihâyetül-ikdam'da* neshle ilgili daha muğlak ifadeler kullanmış olmasıdır. Tefsîrinde ise neshle ilgili düşüncelerini daha sarih bir şekilde ifade etmektedir. Dolayısıyla Hasan Ahmad tefsîri görmediği için *Nihâyetül-ikdam'da* geçen ifadelere göre bu yargıda bulunmuştur.

421 Ahmad, "Nesh Teorisi", s. 109.

422 Mayer, "Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları", s. 119.

423 Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", s. 24.

de bazı hükümler bazılarını nesh eder, yani ikmal eder. Zira bu durum sadece Kur'ân ve Hz. Muhammed'in şeriatı için geçerli değil, ilk şeriat sahibi olan Hz. Âdem'den beri bu şekilde cereyan etmiştir. Zira her peygamber kendinden önceki peygamberi tasdik etmiş ve kendinden sonra gelecek olanı da müjdelemiştir[424]

Bilebildiğimiz kadarıyla neshle ilgili görüş bildiren âlimlerin tamamı Kur'ân kendinden önceki semavi kitapları ve şeriatları tamamen veya kısmen yürürlükten kaldırdığı konusunda hemfikirdirler. Belki de bunun tek istisnası Şehristânî'dir. O bu yönüyle neshi kabul etmemekle meşhur olan Ebû Müslim el-İsfahânî'den de öte bir noktadadır. Zira el-İsfahânî her ne kadar neshin Kur'ân'da vukû bulduğunu kabul etmiyorsa da neshin aklen câiz olduğunu ve Kur'ân'ın eski semâvî kitapları neshedip hükümsüz bıraktığını kabul etmektedir.[425]

Aslında Şehristânî'nin Kur'ân'ın önceki kitapları nesh edip onları hükümsüz bıraktığı şeklindeki bir nesih anlayışını reddederken ortaya koyduğu gerekçelerle neshin aklen câiz olduğunu ve Kur'ân'ın önceki kitapları nesh ettiğini söyleyenlerin ortaya koyduğu gerekçeler özü itibariyle aynı olmakla birlikte sonuçları açısından farklılık arzetmektedir. Şöyle ki Şehristânî vahyi/dini Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar kesintisiz bir şekilde devam eden hep daha iyiye ve daha mükemmele doğru ilerleyen, sonra gelen şeriatın önce gelen şeriatten her yönüyle daha ileride olduğu, şeriatların tedrici olarak bir ilerleme olmaksızın ilk baştaki şekliyle kalmaları durumunda akıllar da bir donuklaşma meydana geleceği kanaatindedir.[426]

Neshin mevcudiyetini kabul edenler ise şeriatların maksatlarının insanların maslahatlarını gözetmek olduğunu, maslahatların ise zamana ve mekana göre farklılık arz ettiğini, Allah'ın kullarının maslahatını en iyi bilen olduğu için hükümlerin de zamana göre değişmesinin normal olduğunu söylerler.[427] Dolayısıyla her iki taraf da bir değişimin/tebdîl varlığını kabul etmekle birlikte Şehristânî bunun 'ikmâl' anlamında bir değişim olduğunu ifade ederken neshin mevcudiyetini kabul edenler ise ref' ve ilgâ anlamında bir değişim olduğunu söylerler. Tekrar ifade edelim ki Kur'ân'da neshin varlığını kabul edenler 'nesh' kelimesine 'ref', ilgâ ve iptal' anlamları verirken

---

424 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 508.

425 Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 125.

426 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 506.

427 Özdeş, Talip, "Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Nes'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım" *İslâmî Araştırmalar*, XIV/1 (2001), s. 42.

Şehristânî ‘ikmâl’ anlamını vermektedir.

Kanaatimizce Şehristânî’nin, “Nesh, ilgâ ve iptal değil, ikmâldir.” şeklinde özetlenebilecek olan nesh anlayışında adına ister nesh densin, ister ikmâl densin onun da kabul ettiği gibi gerçek olan şu ki ortada bir ‘tebdîl’ söz konusudur. Bunu bu şekilde kabul ettikten sonra adına ister nesh, isterse ikmâl veya başka bir şey denilsin, bazı anlam farklılıkları olmakla birlikte sonuç aynı kapıya çıkacaktır. Zîrâ Kur’ân’ın önceki şeriatları nesh ettiğini söyleyenler de vahiy olayını Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar devam bir süreç olduğunu inkar ediyor değillerdir. Nitekim Şehristânî’nin aşağıdaki ifadeleri de ikmâl anlamında bir “tebdîl”i destekler mahiyettedir:

> “Kur’ân’da nesh, tebdîl, mahv, isbat, nakil ve tahvil kabul eden âyetler olduğu gibi -ki bunlar müste’nef hükümlerdendir-, bunları kabul etmeyen âyetler de vardır ki bunlar da mefrûğ hükümlerdendir. İnsan, değiştirildiği takdirde fonksiyonlarını yitireceği asli uzuvlara ve organlara sahip olduğu gibi değiştirildiği takdirde fonksiyonlarından bir şey kaybetmeyeceği bazı âzâ ve organlara da sahiptir. Aynı şekilde Kur’ân’da da asla değişim ve dönüşüme uğramayan, değiştiğinde hayati fonksiyonlarını yitireceği Kitab’ın aslı ve anası olan kemale ermiş/tamamlanmış muhkem/mefrûğ âyetler olduğu gibi, fürûa ait, değişim ve dönüşüme açık, henüz tamamlanmamış ve kemal yolunda olan müste’nef/müteşabih âyetler de bulunmaktadır.”[428]

Şehristânî’ye göre şeriatların en şereflisi ve son şeriat olan İslam, ev için temel, şekil için cevher mesabesindeki dinin asılları olan değişmez hükümler içerdiği gibi -ki bunlar kitabın anası (ümmü’l-Kitâb) olan muhkem âyetlerdir-, ağaç için dal, cevher için ise şekil mesabesindeki dinin fürûu olan ve değişime açık hükümleri de içerir ki bunlar da Allahın dilediğini imha ettiği, dilediğini sabit kıldığı müteşabih âyetlerdir.

Şehristânî’nin yukarıda zikri geçen mefrûğ-müste’nef ayırımına göre Allah’ın genelde varlık âlemine ve insanların fiillerine ilişkin iki ayrı âlem ve iki ayrı ilâhî hüküm söz konusudur. Buna göre mefrûğ tamamlanmış, özünde noksanı olmayan, ayıp ve kusurdan münezzeh, kemal noktasına ulaşmış âlem ve bu âlemle ilgili kesinleşmiş dinin asılları olan sabit ve değişmez nitelikli ilâhî hükümleri ifade eder. Mefrûğ âlem ve hükümde değişme söz konusu değildir. Müste’nef âlem ve hüküm ise henüz kemale ermemiş, kemal derecesine nispetle özünde nakısa olan, kesinleşmemiş ve son şeklini almamış hükümlerdir. Bu yüzden müste’nef âleme ilişkin ilâhî hükümler müste’nef

---

[428] Şehristânî, *Mefâtîhü’l-esrâr*, I, 508.

kapsamında olup ucu açık değişebilir niteliktedir. İşte Şehristânî'nin sözünü ettiği tekmîl (olgunlaşma/mükemmelleşme) anlamındaki nesh/tebdîl bu türden âyetlerde cârî olmaktadır.

Şehristânî'nin diğer bir ayrımına göre ise âyetler 'kavlî emrî' ve 'fiilî halkî' olmak üzere iki kısma ayrılırlar:

> "Kavlî âyetler bir hükmün kaldırılması ve yerine başa bir hükmün vazedilmesi, veya neshin tarifinde zikredildiği üzere "hükmün müddetinin sona erdiğini açıklamak" şeklinde ruhların ve akılların ilim ve amelde en mükemmel seviyeye ulaşmaları için kendisinde neshin cârî olduğu âyetlerdir. Böylece sevap ve güzel karşılık bakımından ulaşabileceği en son dereceye ulaşır. Şeriatlar bazısı bazısını nesheder ve sonradan gelen şeriat önceki şeriatı daha mükemmele, tedricî olarak zayıftan güçlüye ve alçaktan yükseğe doğru çıkarır. Şâyet o şeriatlar (tedrici olarak bir mükemmelleşmeye gitmeyip) tek bir hal ve tek bir metod üzere kalmış olsalardı bu durumda ruhlar/nefisler ve akıllar da bir gelişme göstermez ve tek bir hal üzere kalırdı. Neshedilen hiçbir şeriat yoktur ki kendisinden sonra gelen şeriat dünyada fayda ve uygulanabilirlik açısından daha faydalı, ahirette de sevap ve mükafat açısından daha fazla olmasın. Bir şeriatın içinde de bazı hükümler bazılarını nesheder. Aynı şekilde burada da nesh bir hükmün başka bir hükümle mükemmelleştirilmesi ve tedrici olarak bir mertebeden diğer bir mertebeye geçiş demektir."[429]

İkinci gruptaki 'fiilî halkî' âyetler ise risâlet kaynağı olan peygamberlerdir. Şehristânî'ye göre peygamberlerden her biri birer 'fiilî halkî' âyettir. O şeriatların ve Kur'ân âyetlerinin birbirini neshettiği/kemale erdirdiği gibi peygamberlerin de birbirlerini nesh ettiğini iddia etmektedir. Ona göre 'fiilî halkî' âyetin neshedilmesi demek, peygamber olan şahıslardan her birinin kendinden daha mükemmel ve ileride olan bir topluma kendinden daha mükemmel başka bir kişiyi (peygamber) bırakarak Allah'ın izniyle ölmesi demektir:

> "Bu risâlet madenlerinin en hayırlısı ve en mükemmeline ulaşınca son bulur ve bütün şeriatlar kendisinden daha mükemmel ve faziletlisi ile neshedilir. Bu insanın yaratılışında izlenen yönteme benzemektedir. İnsan önce "sülale"den başladı sonra 'nutfe' oldu sonra 'alaka' sonra 'mudga' sonra "ızâm" sonra da kemiklere etleri giydirildi. Onlardan her bir mertebe bir öncekini neshetti. Ancak bu iptal ve imha

---

429 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 508.

anlamında bir nesih değil aksine mükemmelleştirme (tekmîl) ve tamama erdirme anlamında bir nesihtir. Aynı şekilde şeriatlar da insanlığın babası Âdem (a.s.) ile başladı. Onun hükmü yaratılıştaki 'sülâle' hükmü gibidir. Nebilerin şeyhi Nuh ikinci mertebedir ki onun hükmü 'nutfe' hükmüdür. Allah'ın dostu İbrâhîm'in hükmü ise 'alaka' hükmüdür. Kelîmullah Musa dördüncü tabakadır ki o 'mudga' hükmündedir. Allah'ın kelimesi İsa ise 'ızâm' (kemik) hükmündedir. Habîbullah Mustafa altıncı ve son tabakadır ki onun hükmü de kemiğe et giydirme hükmüdür."[430]

2. Şehristânî'nin Bazı Âyetler Üzerindeki Nesh İddialarına Pratik Yaklaşımı

Şehristânî yukarıda teorik düzlemde tartıştığı nesh meselesine yeri geldikçe mensuh olduğu iddia edilen âyetlerin tefsirinde de yer vermiştir. Burada şunu belirtmekte fayda var ki, yukarıda da ifade edildiği üzere Şehristânî neshi genel kabulün aksine olumlamaz. Bununla birlikte burada da ifade edildiği üzere mensuh olduğu iddia edilen âyetler konusunda da mensuh mu değil mi şeklinde bazı değerlendirmelerde bulunur. Her ne kadar bu durum -pek çok yerde olduğu gibi- bir paradoks görüntüsü verse de bu tefsirin eklektik yapısından kaynaklanmaktadır. Zira Şehristânî'nin nesh konusundaki genel yaklaşımı diğer eserlerinde de savunduğu üzere yukarıda ifade edildiği şekildedir. Bununla birlikte tefsirin zâhiri boyutunda ise âyetlerin nâsih mensuh oluşu hakkında bazı değerlendirmelerde bulunur.

O Kur'ân âyetlerinde asıl olanın muhkemlik olduğunu, âyetlerin mensuh olmadığına dair en küçük bir ipucu olması halinde kesinlikle neshe meyledilmemesi ve her bir âyetin muhkem kabul edilerek aralarının cemedilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Şehristânî çoğu zaman neshin vâkî olduğu iddia edilen âyetlerde neshten söz etmeyi gerektirecek gerçek bir teâruzun bulunmadığını, müfessirlerin çoğunun ihtilaflı gibi görünen iki âyetin arasını cemetme noktasında ortaya çıkan kendi kusurlu anlayışlarını örtbas etmek için kolay yola başvurup kestirmeden âyetin mensuh olduğunu ifade edip o konuda nüzûl sebepleri zikrettiklerini iddia etmektedir.[431]

Ona göre birbiri ile çelişkili gibi görünen âyetlerin tefsirinde neshe başvurmak, akıl için konuyu nesihle izahtan başka bir yol kalmadığında ve âyetlerin arasının cem edilmesi mümkün olmayan durumlarda başvurulması gereken son çare olmalıdır.

---

430 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 508.

431 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, II, 929.

Nitekim Bakara 2/240. âyetinin tefsirinde bu görüşünü açıkça ortaya koymuştur. Kaynaklarda Hz. Osman, İbn Abbas ve İkrime'den gelen rivâyetlerde bu âyetin yine aynı suredeki Bakara 2/234. âyeti ile neshedildiği ifade edilmiştir. Mücahid ise iddet müddetini dört ay on gün kabul ederek geri kalan günleri ruhsat olarak değerlendirmekte ve âyette nesih olmadığını ifade etmektedir.[432] Şehristânî'ye göre bu âyet muhkemdir. O, el-İsfahânî'nin de âyetin mensuh olmadığını kabul ettiğini ve âyetin manasının "ölen eşler hanımlarının bir seneye kadar evden çıkmamaları durumunda geçinmelerini sağlamayı vasiyet ederler." şeklinde anlaşılması gerektiğini, şâyet hanımlar âyette belirtilen dört ay on gün olan iddet süresini doldurduktan sonra bir sene dolmadan kendi istekleri ile ölen kocasının evinden çıkarlarsa onlara bir mal bırakma zorunluluğunun olmadığını düşünür. Ona göre ölen kişilerin geride kalan eşlerine mal vasiyet etmesi (mut'a) bir yıla kadar sözlerinde durma karşılığındadır. Şâyet sözlerinde dururlarsa vasiyet edilen mal kendilerinindir. Eğer sözlerinde durmazlar ve evden ayrılırlarsa kendilerine bir mal verilmez. Farz olan dört ay on gün iddet süresinden sonra kendi ihtiyaçlarını kendileri karşılarlar. Âyetteki 'vasiyet' Allah Teâlâ tarafından kadına bir emir değil bilakis erkekten bir istektir.[433] İddet âyetinde bir mal vasiyyet edilmemesi, vasiyet âyetinde de iddet süresinin zikredilmemesi sebebiyle iki âyeti de olduğu şekliyle muhkem kabul edip ikisinin arasını cem etmeyi mümkün kılmaktadır.[434]

Nesh kavramıyla yakından alakalı diğer bir kavram ise "Âm bir lafızla, kapsadığı fertlerden bir kısmının kastedildiğinin bir delille açıklanması" şeklinde tarif edilen tahsis kavramıdır.[435] Gerek sahabe gerekse tâbiîn dönemlerinde mutlakın takyidi, ammın tahsisi, mübhem ve mücmelin beyanı gibi hususlar nesih kapsamında değerlendirilmiş, bu kavramların farklı içerikte kullanılması sebebiyle muhtelif âlimlere göre neshedilmiş âyetlerin sayısı da farklılık göstermiş, bazı âyetlerde nesih değil tahsisin söz konusu olduğunu ileri sürenler mensuhların sayısını azaltırken karşı görüş sahipleri tahsis şekillerini neshe dahil ederek bu sayıyı artırmıştır.[436] İmam Şafii neshi tahsis, takyid ve

---

432 el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, (haz. Ahmed Abdülalim Berduni), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire 1967, III, 226.

433 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, II, 926.

434 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, II, 929.

435 Koca, Ferhat, "Tahsîs", *DİA*, XXXIX, 432.

436 Mensûh âyetlerin sayısı ile ilgili olarak bk. Zeyd, Mustafa, *en-Nesh fî'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dâru'l-vefâ, Kâhire 1308/1987, I, 402-405; Bakkal, Ali, Kur'an'da Mensûh Âyetlerin Sayısı", *HÜİFD.*, II (1996), s. 33-74.

istisnadan ayırarak usuldeki klasik anlamına çekmeye çalışmıştır.

Şehristânî de nesh ile tahsisi net bir şekilde birbirinden ayırmakta, mensuh olduğu iddia edilen birçok âyette aslında nesh değil tahsis olduğunu, çünkü nesh ve tahsisin yakın anlamlı iki kelime (mütekaribeyn) olup nesh lafzına ıtlak olunduğunu ifade etmektedir. Örneğin Bakara 2/62. âyetinin Âl-i İmrân 3/85. âyetiyle nesh edildiği görüşünü hatalı bulan ve neshin haberlerde değil hükümlerde cârî olacağını belirten Şehristânî, ancak mananın bu âyetle tahsis edildiğini söylemenin câiz olabileceğini ifade eder.[437]

Bazı müfessirlerin Bakara 2/284. âyetinin mensuh olduğuna hükmettiklerini, oysa bunun tahsise daha yakın olduğunu vurgulayan Şehristânî, neshin hükümlerde cârî olduğunu, bunun ise ahbâr âyetlerinden olduğunu ve onlarda neshin vuku bulmadığını belirtir.[438]

Bir çok kaynakta Bakara 2/115. âyetinin Bakara 2/144. âyetiyle nesh edildiği ifade edilmiştir. Şehristânî de bu âyetin daha mükemmeli ile nesh edilen ve daha faziletlisi ile değiştirilen ilk hüküm olduğunu, neshin, bir hükmün diğer bir hükümle tebdîli ve bir âyetin diğer bir âyetle tekmîli olduğunu ifade eder. Zirâ Hz. Peygamber (a.s.) peygamberlerin en faziletlisi olunca, onun kıblesi de kıblelerin en faziletlisi ve dini de dinlerin en tamamı ve en mükemmelidir.[439]

Şehristânî müfessirlerden bazılarının "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür)." (Bakara 2/178) meâlindeki âyetin "…nefse mukabil nefis…", (Mâide 5/45) âyetiyle nesh edildiğini ifade ettiklerini ancak bunun sahih olmayan bir görüş olduğunu ve âyetin muhkem olduğunu belirtir.[440]

Ayrıca Bakara 2/180. âyeti, Nisâ 4/11. miras âyetiyle nesh edildiği ifade edilmiştir.[441] Şehristânî ise bu âyetin mensuh olduğunu iddia etmenin Allah'ın koyduğu bir hükmü değiştirmek anlamına geleceğini iddia ederek şöyle der:

> "Hükümlerin ve neshin yerlerini bilenler dediler ki: Şâyet âyet mensuh olsaydı varis olmayan akrabaya vasiyyet kesinlikle câiz olmazdı. Mensuh âyetin bazı

---

437 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 388.

438 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 452.

439 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, II, 658.

440 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, II, 741.

441 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, II, 746.

hükümlerde muhkem olması câiz değildir. Aksine bu âyetin yolu mücmellerin yoludur... Cahiliyyede ve İslam'ın bidâyetinde veraset malın tamamı evlatlara miras yoluyla, anne babaya da vasiyyet yoluyla gerçekleşiyordu. Miras âyeti nazil olunca vasiyyet "anne babadan her birine altıda bir..." âyetinde takdir edilene hamlolundu. Bu İslâm'ın bidâyetindeki namaz ve zekat gibidir. Çünkü İslâm'ın bidâyetinde namaz ve zekat takdir edilmemişti, sonradan takdir edildi/miktarı belirlendi. Bu nesh değildir. Önceleri anne babaya ve akrabaya vasiyyet meşru, yahut bir yükümlülük ve görevdi. Allah Teâlâ anne-baba ve akrabanın paylarını belirleyince takdir yetkisi vasîden Allah Teâlâ'ya geçti. Çünkü bunu kitabında bizatihi kendisi üstlendi ve âyet muhkem kaldı. Allah Teâlâ âyette "Her kim işittikten sonra vasiyeti değiştirirse günahı değiştirenedir" (Bakara 2/181) buyurmuşken âyet nasıl mensuh olur. Âyetin mensuh olduğuna hükmetmek Allah'ın âyette buyurduğu tebdîldir/değiştirmedir, günahı da değiştirenedir".[442]

Nesh hususunda en tartışmalı âyetlerden biri de seyf/kıtal âyetleri olarak da bilinen Tevbe sûresi 5 ve 14. âyetleridir. Birçok müfessir müşriklere karşı yumuşak davranmayı emreden kırk kadar âyetin bu âyetlerle mensuh olduğunu iddia etmişler, hatta bazı rivâyetlere göre bu âyetlerin sayısı 114'e ulaşmaktadır.[443] Şehristânî kıtal âyetleriyle mensuh olduğu iddia edilen âyetlerin tamamının muhkem olduğunu ve onlarda bulunan bazı şartların onları muhkemlikten çıkarmayacağını savunur. Ona göre bu âyetlerde neshin mevcudiyetinden bahsetmek imkânsızdır. O kıtal âyetlerinin hicretin altıncı yılında, Hudeybiye anlaşmasından önce nazil olduğunu, Hz. Peygamberin hicretten önce savaşmaktan men edildiğini, hicretten sonra da Hudeybiye'ye kadar geçen senelerde genel olarak savunma ve karşılık verme şeklinde savaştığını, ancak kıtal âyetleri nazil olunca insanlarla "Lâ ilâhe illallâh" deyinceye kadar savaşmasının emredildiğini söyler. Şâyet Müslümanların Mekke'de az ve zayıf olmasalardı peygamberliğin ilk yıllarında İslam'a davetle birlikte savaşın da vacip olacağını, ancak Müslümanların Mekke döneminde savaşmaya güçlerinin yetmediğini ve Allah'ın kimseye gücünün üstünde bir şey teklif etmeyeceği için Mekke döneminde savaşmakla emrolunmadıklarını iddia eder. Hz. Peygamber'in Mekke'de 13 sene boyunca dinini diğer bütün dinlere üstün kılmak için hüccetlerle kavlî olarak, savaşla da fiilî olarak insanları tevhide davet ettiğini ve Allah'a ortaklar koşmaktan nehyettiğini,

---

442 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, II, 749.

443 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 706; Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, II, 504-508.

Hz. peygamberin tevhide çağrısının fıtrata çağrı olduğunu, çünkü bütün fitnelerin fıtratı inkâr etmekten kaynaklandığını bu sebeple de Allah Teâlâ'nın "Fitne ortadan kalkıncaya ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın." (Enfâl 8/39) buyurduğunu söyleyen Şehristânî şöyle der:

> "Küfür yeryüzünden iki şekilden biriyle kalkar. Birincisi Allah'ın birliğine dille davet, hüccet ve burhanı ikamedir ki bu kavlî davettir. İkincisi ise kafirleri kılıçla helak etmektir ki bu da fiilî davettir. Bu sebeple Hz. Peygamber tevhide çağrıyı kavlî olarak başladı ve 13 sene bu şekilde devam etti. Sonra şahsen kafirlerden uzak olmak için Medine'ye hicret etti, kıtal âyeti nazil oldu ve Allah yolunda cihad meşru kılındı. Başlangıçta Bedir ve Uhut'ta olduğu gibi müşriklerden savaşanlarla savaşmaya tahsis edilmişken sonunda Berae sûresindeki âyette nazil olduğu gibi onlarla olan anlaşmaların sona ermesinden sonra onlarla savaşmaya genellenmiştir. Bu nesih değildir. Aksine hükmün tahsisinden sonra genelleştirmedir. Başlangıçta şartsız ve rukünsüz, vakitsiz ve zamansız olan diğer ibadet ve muamelat gibi kolaydan zora doğru bir gidiştir."[444]

Bazılarının "sizin dininiz size benim dinim bana" (Kâfirûn 109/6) meâlindeki âyetin "Onlarla savaşın. Allah sizlerin elleriyle onlara azap etsin" (Tevbe 9/14) meâlindeki seyf âyetiyle nesh edildiğini zannettiklerini, ancak onların "sizin dininiz size benim dinim bana" âyetinin kafirlerden sözle uzaklaşmada/teberrî nihai nokta, "Onlarla savaşın" âyetinin ise fiilî olarak kâfirlerden uzaklaşmanın başlangıç noktası olduğu gerçeğini kavrayamadıklarını, zîrâ savaşmayı emreden âyetlerin kafirlere karşı yumuşak davranmayı emreden âyetleri nesh etmediğini, aksine o âyetleri tedrici olarak istikrara kavuşturduğunu ve tamamına erdirdiğini ifade eder. Çünkü bir şeyin yapılması önce kavlî olarak istenir, şâyet yerine getirilmezse bu sefer fiilî süreç başlar.[445]

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse Şehristânî neshi usulcülerin anladığı klasik anlamından daha farklı değerlendirmiş, nesh kavramına 'tekmîl' manası yükleyerek neshi "şer'i bir hükmün veya şeriatin sonradan gelen şer'i bir hükümle veya şeriatle ortadan kaldırılması şeklindeki" yaygın anlayışın aksine, var olan bir şeriatin ve hükmün yürürlükten kaldırılması, iptal veya ilgâ edilmesi değil, aksine var olan bir şeriatin ve hükmün daha iyisi ve faydalısıyla tebdîl ve tekmîl edilerek hep daha ileriye ve daha mükemmele giden tedrîcî bir süreç olarak görmüştür. Ebû Müslim el-İsfahânî

---

444 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, II, 790.

445 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, II, 790.

de dahil olmak üzere nesihle ilgili görüş bildiren âlimlerin tamamının Kur'ân'ın kendinden önceki semavi kitapları ve şeriatleri tamamen veya kısmen yürürlükten kaldırdığı konusunda hemfikir iken Şehristânî İslam'ın önceki şeriatleri ilgâ değil tasdik ettiğini ifade ederek neshi kabul etmemekle meşhur olan el-İsfahânî'den de uç bir noktada yer almıştır.

Şehristânî Kur'ân âyetlerinde asıl olanın muhkemlik olduğunu, âyetlerin mensuh olmadığına dair en küçük bir ipucu olması halinde kesinlikle neshe meyledilmemesi ve her bir âyetin muhkem kabul edilerek aralarının cemedilmesi gerektiğini ifade etmiş, o çoğu zaman neshin vâkî olduğu iddia edilen âyetlerde neshten söz etmeyi gerektirecek gerçek bir teâruzun bulunmadığını, müfessirlerin çoğunun ihtilaflı gibi görünen iki âyetin arasını cemetme noktasında ortaya çıkan kendi kusurlu anlayışlarını örtbas etmek için kolay yola başvurup kestirmeden âyetin mensuh olduğunu ifade edip o konuda nüzûl sebepleri zikrettiklerini iddia etmiştir. Birbiri ile çelişkili gibi görünen âyetlerin tefsirinde neshe başvurmanın akıl için konuyu nesihle izahtan başka bir yol kalmadığında ve âyetlerin arasının cem edilmesi mümkün olmayan durumlarda başvurulması gereken son çare olarak gören Şehristânî, nesh ile tahsisi net bir şekilde birbirinden ayırmış ve mensuh olduğu iddia edilen bir çok âyette aslında nesh değil tahsis olduğunu ifade etmiştir. O Bakara sûresindeki yaklaşık on kadar âyet üzerinde yaptığı değerlendirmelerde mensuh olduğu iddia edilen âyetlerde nesh olduğu görüşüne katılmamış, sadece kıblenin değiştirilmesi ile ilgili âyette daha mükemmeli ve daha faziletlisi ile tekmîl anlamında bir nesh olduğu kanaatine varmıştır.

C. KIRAATLERE YAKLAŞIMI

Sözlükte "okumak, tilâvet etmek, telaffuz etmek" anlamlarına gelen kıraat, ıstılahta ise "Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağını (edâ keyfiyetlerini) ve bu kelimelerle ilgili okuyuş ihtilaflarını, nakledenlere isnâd sûretiyle bilmek" şeklinde tarif edilmiştir.[446] Tefsîr usûlü ve Ulûmu'l-Kur'ân türü eserlerde müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında kıraat ilmi de sayılmış,[447] ayrıca sahâbenin kıraat farklılıklarını göz önünde bulundurarak yaptığı tefsirleri bilmenin zaruret ve önemine işâret edilerek

---

446 İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn* (nşr. Ali b. Muhammed el-İmran), Kâhire ts., s. 49.

447 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1211; ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, Kâhire 1362/1943, I, 405.

müfessir sahâbelerden nakledilen ve birbirine zıt gibi görünen tefsir rivâyetleri arasında asli bir ihtilâf olmadığı ve bu ihtilâfın sebebinin genellikle kıraat farklılıkları olduğuna dikkat çekilmiştir.[448] Buna binâen müfessirler de Kur'ân âyetlerinin doğru anlaşılabilmesi için eserlerinde kıraat farkları üzerinde önemle durmuş, çoğu defa tefsire etki eden kıraat farklarını açıklayarak âyetlerin farklı okunuşlarından ortaya çıkan anlam zenginliklerini okuyucularına ulaştırma gayreti içerisinde olmuşlardır. Şehristânî de pek çok müfessir gibi tefsirinde kıraatlere büyük önem vermiş, kimi zaman 'kıraat' başlığı altında, kimi zaman da böyle bir başlık açmaksızın düzenli olarak âyetlerdeki kıraat farklılıklarına değinmiş ve hemen hemen her âyet, hatta -şâyet varsa- her kelime üzerindeki kıraat farklarını zikretmeye gayret göstermiştir. Şehristânî'nin kıraâtlar konusunda yaptığı bu geniş izahların referans kaynağının ise diğer konularda olduğu gibi tefsirinin temel kaynakları durumunda olan Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*, Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân* ve Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ı gibi tefsirler olduğunu söylemek mümkündür.

Şehristânî tefsirinin girişinde kıraatler hakkındaki 4. mukaddimede, kıraat alanında şöhret bulmuş, muteber kabul edilen on kıraat imamının isimlerini, hayatları, nesebleri, kıraat ilmini kimden aldığı ve kıraat rivâyetinin kimlere nisbet edildiği gibi bilgilere yer vermektedir. Şehristânî ayrıca sahâbe ve tabiûn neslinden hiç kimsenin kendi icatları olan bir kıraat şekliyle Kur'ân okumadığı gibi aynı şekilde meşhur kıraat imamlarından hiçbirinin de kendi tercihlerine göre kıraat icat etmediklerini, bilakis bu kıraatlerin kıraat imamlarının kendilerinden önceki kimselerden işitmiş oldukları okuyuş şekillerini seçmelerinin neticesinde ortaya çıktığını ve tamamının sahih nakille Hz. Peygamber'e dayandığını, dolayısıyla kıraat konusunda kişisel tercihe cevaz olmadığını ifade etmektedir. Kıraatlerin kıraat imamlarına nispet edilmesinin, imamların hâlihazırdaki farklı okuyuş şekillerini kayıt altına almalarından dolayı olduğunu ifade eden Şehristânî, bu kimselerin daha sonra insanların kendilerinden kıraat aldıkları imamlar haline geldiğini belirtir.[449]

Şehristânî'nin tefsirinde kıraatlere yaklaşımına gelince; o çoğu zaman kıraât farklılıklarına sadece işâret etmekle yetinirken kimi zaman da kıraat farklılıklarının âyetin manasında meydana getirdiği değişiklikleri göstermiş, bazen zikrettiği kıraatlerin

---

448 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1217.

449 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 31.

sıhhatine dair veya çeşitli yönlerden değerlendirmelerde bulunurken nadiren de olsa kıraâtlar arasında tercih yapmış, zaman zaman da farklı sebeplerle şâzz kabul edilen kıraat farklılıklarına yer vermiştir. Şehristânî bazen kıraat farklılıklarını delillendirmek için aynı kelimenin farklı bir âyetteki kıraatini delil getirirken kimi zaman da âyetin tefsirinde ortaya çıkan müşkilleri kıraat farklılıklarından faydalanarak çözümlemeye çalışmıştır. Şehristânî ayrıca kıraât farklılıklarından neş'et eden fıkhî ihtilaflara da değinmiştir. Şehristânî'nin tefsirinde kıraatlerden faydalanırken takip ettiği metodu maddeler halinde sıralamak gerekirse şunları sayabiliriz:

1. Kıraat İmamları ve Ravilerinin İsimlerini Zikretmesi

Şehristânî *Mefâtîhu'l-esrâr*'da kıraat farklılıklarını naklederken meçhul sîgayla zikretmek yerine çoğunlukla kıraat imamlarının ve râvilerinin ismini anmaya özen göstermiş, bu minvalde sahâbeden İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'a nispet edilen kıraatler ile İbn Abbâs'ın okuyuşlarına yer vermiş, ayrıca İbn Kesîr (ö. 120/737), İbn Muhaysın (ö. 123/741) Âsım (ö. 127/744), Şeybe (ö. 130/747), Ebû Ca'fer (ö. 130/749), A'meş (ö. 148/765), İbn Âmîr (ö. 154/770), Ebû Amr (ö. 154/770), Hamza (ö. 156/733), Nâfî' (ö. 169/785), Hafs (ö. 180/796), Kisâî (ö. 189/704) Ya'kûb (ö. 205/828) ve Halef (ö. 299/884) gibi pek çok kıraat imamının ismini zikretmiştir. Şehristânî bazen de kıraat imamlarının isimlerini zikretmek yerine bulundukları bölgelere nisbetle kısaca 'Ehl-i Medine'[450] Ehl-i Şâm[451] ve Ehl-i Basra[452] gibi ifadelerle onlara atıfta bulunmuştur. Ayrıca nadiren de olsa zikrettiği örneklerle ilgili olarak Ebû Ubeyde, Taberî ve Zeccâc gibi âlimlerin söz konusu kıraatlerle ilgili değerlendirmelerine de yer vermiştir.

Fâtiha sûresi 4. مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ âyetinde geçen مَالِكِ kelimesi hakkında kurrâdan bir grup مَلِكِ şeklinde şeklinde elif ile okumuştur. Bu kıraatın Hz. Peygamber, hulefâ-i râşidîn, sahâbeden Talha, Zübeyr, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Abdurrahmân b. Avf, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Muâz, Übeyy b. Ka'b, Ebû Zerr, Enes ve Ebû Hüreyre, tâbiînden ve tebe-i tâbiînden büyük bir grup, Âsım, İsâ b. Ömer, Kısâî, Halef, Hasan-ı Basrî, Ya'kûb, Ebû Ubeyde ve Ahfeş'in kıraatı olduğunu söylediler. Diğer bir grup kurrâ ise elifsiz,

---

450 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 311, 369, 439, 445.

451 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 369.

452 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 40.

lâm ve kef harfinin kesresi ile na't olmak üzere مَلِكِ şeklinde okumuştur ki bu kıraat, Nebî (s.a.v.)'den, Hz. Osman, Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer, Şeybe, Nâfi, Mücâhid, İbn Kesîr, İbn Muhaysın, Humeyd, Yahyâ b. Vessâb, Hamza, Ebû Amr ve İbn Âmir'in kıraatıdır. Ümmü Seleme de Hz. Peygamberden bu şekilde rivâyet etmiştir. Bunlardan başka مَالِكَ يَوْمِ الدِّينِ şeklinde ve nidâ olmak üzere مَلِكَ şeklinde de okunmuştur ki bu A'meş ve Atiyye b. Kays'ın kıraatıdır. Ayrıca mübtedâ olmak üzere مَالِكُ يَوْمِ الدِّينِ şeklinde elif ile ve kef harfinin dammesiyle de okunmuştur.[453]

2. Zikrettiği Kıraatleri Değerlendirmesi

Şehristânî çoğunlukla zikrettiği kıraatlerle ilgili bir değerlendirmede bulunmaksızın kıraât farklılıklarına sadece işâret etmekle yetinir. Ancak kimi zaman da gerek zikrettiği kıraatlerin sıhhatine dair gerekse farklı yönlerden olsun kıraatlerle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunur. Örneğin Bakara sûresi 271. âyetindeki فَنِعِمَّا هِيَ ifadesinin farklı okuyuşları ile ilgili bilgileri aktardıktan sonra mezkur ifadeyle ilgili bütün kıraatların sahîh olduğunu ifade ederek şöyle der: "فَنِعِمَّا هِيَ kelimesi ile ilgili üç kıraat vardır. 1. kıraat, nûn harfinin kesresi ve ayn harfinin cezmi ile فَنِعْمَا هِيَ şeklindedir ki bunu Ebû Amr, Ebû Ca'fer, Şeybe, Verş rivâyeti dışında Nâfi' ve Âsım'ın râvîsi Ebû Bekir okumuştur. Bu aynı zamanda Ebû Ubeyd'in de tercih ettiği kıraattır. 2. kıraat, iki sâkin harfin yanyana gelmesinden kaçınmak için nûn ve ayn harflerinin kesresi ile فَنِعِمَّا هِيَ şeklindedir ki Talha, İbn Kesîr ve Ya'kub bu şekilde okumuştur. Ebû Hâtim'in tercihi de bu okuyuştur. 3. kıraat ise nûn harfinin fethası ve ayn harfinin kesresi ile فَنِعِمَّا هِيَ şeklindedir ki İbn Âmir, Hamza, Kisâî ve A'meş bu şekilde okumuşlardır. Bunların hepsi de sahîh okuyuşlardır."[454]

Şehristânî Bakara 58. وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ âyetindeki نَغْفِرْ لَكُمْ ifadesinin kıraati ile ilgili de bir değerlendirme ve tercihte bulunur. Ehl-i Medîne söz konusu ifadeyi ve Â'râf 7/161'deki aynı fiili zammeli 'te' ve fethalı 'fe' ile تُغْفَرْ şeklinde,

---

453 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 94.

454 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1016.

Ehl-i Şâm ise ‘yâ’nın zammesi ve ‘fe’nin fethası ile يُغْفَرْ şeklinde okumuşlardır. Diğerleri ise buradaki ve Â’râf 7/161. âyetteki aynı kelimeyi ‘nûn’ harfi ile نَغْفِرْ لَكُمْ şeklinde okumuşlardır. Şehristânî kıraat imamlarından sadece Ebû Amr’ın ‘نَغْفِلْكُمْ/ne’ğfilleküm’ şeklinde râ harfini lâma idğâm ederek okuması dışında kurrânın نَغْفِرْ لَكُمْ ifadesindeki ‘râ’yı sonrasında gelen harekeli lâm harfine idğâm etmeden izhâr ederek okunması gerektiği konusunda icmâ ettiklerini ifade ettikten sonra, Ebû Amr’ın böyle bir kıraatle okuduğuna dair ondan gelen rivâyetin ona nisbetinin doğru olmadığını ve bu durumun râvîlerin hatasından kaynaklandığını kabul etmenin daha doğru bir tavır olacağını söyler. Çünkü der Şehristânî, ‘râ’ harfi, tekrîr sıfatını hâiz bir harftir ve şâyet ‘râ’, ‘lâm’ harfine idğâm olacak olursa bu tekrîr sıfatı ortadan kalkacağı için zâid olan nakısa idğâm olunamaz. Bu câiz değildir. ‘Lâm’ın ‘râ’ya idğamı câizdir ancak ‘râ’nın ‘lâm’a idğamı câiz olmaz.[455]

Şehristânî وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا “İnsanlara güzel söz söyleyin” âyetindeki حُسْنًا ifadesinin kıraati ile ilgili de bir değerlendirmede bulunur. A’meş, Hamza ve Kisâî söz konusu kelimeyi حَسَنًا şeklinde okuduğunu, Ehl-i Medine, İbn Kesîr, Âsım ve Ebû Amr’ın ise حُسْنًا şeklinde ‘hâ’nın dammesiyle okuduğunu nakleden Şehristânî, حُسْن kelimesinin -الرُّشْدُ ve الرَّشَدُ örneklerinde olduğu gibi- حَسَن kelimesiyle aynı manada olmasının câiz olduğunu söyler. Buna göre söz konusu ifade sıfat olur. Şehristânî Übeyy b. Ka’b’ın ise söz konusu ifadeyi حُسْنٰى şeklinde müennes olarak okuduğunu, ancak Zeccâc ve ehl-i meânî’nin bu kıraati câiz görmediğini zikreder.[456]

Şehristânî ayrıca kurrânın Bakara 236. âyetindeki قَدَرُهُ kelimesinin okunuşunda ihtilaf ettiğini, bazılarının “dâl” harfini fetha ile قَدَرُهُ şeklinde, bazılarının ise cezm ile قَدْرُهُ şeklinde okuduklarını, bu iki kelimenin farklı iki lugat olduğunu ve ikisinin arasında bir fark bulunmadığını;[457] yine Bakara 182. فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا اَوْ اِثْمًا âyetindeki مُوص ifadesinin İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Ca’fer ve Nâfi’ tarafından الايساء masdarından vâvın

455 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 369.

456 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 439-40.

457 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 917.

sükunu ile مُوصٍ/mûsın şeklinde**;** geri kalan kurrânın ise التوصية masdarından vâvın fethası ve sâdın şeddesi ile مُوَصِّ/muvassın şeklinde okuduklarını, ancak her iki kıraatin manasının da bir olduğunu söyleyerek kıraatle ilgili bir değerlendirmede bulunur.[458]

Şehristânî bazen de kârîlerin ihtilaflarına işâret eder. Örneğin Bakara 67. قَالُوا اَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا “Onlar ‘Sen bizimle eğleniyor musun?’ demişlerdi.” âyetinde zikredilen هُزُوًا kelimesini Hamza كُفُوًا/küf’en ifadesinde olduğu gibi hemze ve tahfîf ile هُزْوًا/hüz’en şeklinde zâ’nın sükunu ile okumuştur. Ebû Amr, İbn Kesîr ve İbn Âmir ise he’nin ve ze’nin zammesi ile ve hemzeli olarak هُزُوًا/hüzüen şeklinde okumuşlardır ki bu okuyuş aynı zamanda Kisâî, Ebû Ubeyde ve Ebû Hâtim’in de tercihidir. Nâfî’, Âsım ve Ebû Amr bu okuyuşta ihtilaf etmiştir. Hafs da Âsım’dan rivâyetle هُزُوًا/hüzüven şeklinde okumuştur.[459]

3. Kıraat Farklılıklarının Anlam Üzerindeki Etkisine İşaret Etmesi

Müfessirler çoğu zaman sadece kıraat farklılıklarını zikretmekle yetinmemiş, aynı zamanda tefsir ilmi ile de ilişkilendirerek kıraat farklılıklarının anlam üzerindeki etkilerine de işâret etmişlerdir. Şehristânî de çoğu zaman farklı kıraatlerin âyetin manasında ne gibi bir değişiklik meydana getirdiği hususuna değinmiştir. Örneğin Bakara 9. “Onlar (kendi akıllarınca) güya Allah’ı ve müminleri aldatırlar (يُخَادِعُونَ) Halbuki onlar ancak kendilerini aldatırlar (يَخْدَعُونَ) ve bunun farkında değillerdir.” âyetindeki يَخْدَعُونَ ibaresini kıraât imamları Ebû Amr, İbn Kesîr ve Nâfi birinci lafza mutabık olarak elif ile يَخَادِعُونَ şeklinde okumuşlar, Ebû Ca’fer, Âsım, Hamza ve Kisâî ise elifsiz olarak يَخْدَعُونَ şeklinde okumuşlardır. İbareyi يُخَادِعُونَ şeklinde elif ile okuyanlar lafzı öncesinde geçen يُخَادِعُونَ lafzına mutabık kılmışlardır. İbareyi يَخْدَعُونَ şeklinde elifsiz ve hâ’nın sükûnu ile okuyanlara göre ise –ki bu Ebû Ubeyd’in de tercihidir- mananın zâhiri bunu gerektirir. Bu fiilin (مخادعة) genellikle mufâale bâbında, yani karşılıklı iki kişi

458 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 748-9.

459 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 400.

arasında kullanılması gerektiği söylenmiştir.[460] Şehristânî Bakara 280. وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ âyetindeki وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ ifadesini Übey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'un وَإِنْ كَانَ ذا عُسْرَةٍ إلى مَيْسَرَةٍ şeklinde ismi izmâr ederek nasb üzere okuduğunu; bu durumda âyetin takdirinin وإن كان الغريم ذا عسرة فنظرة إلى ميسرة şeklinde olduğunu ve âyetin "Eğer (borçlu) darda ise durumu düzelinceye kadar ona mühlet verin" anlamına geldiğini belirtmiş ve böylelikle kıraat farklılıklarının âyetin anlamı üzerinde ne gibi bir etkisi olduğunu göstermiştir.[461]

Şehristânî Bakara 2/119. وَلَا تُسْئَلُ عَنْ اَصْحَابِ الْجَحِيمِ âyetinde geçen وَلَا تُسْئَلُ fiilinin farklı okunuşlarının da âyetin anlamı üzerindeki etkisine işâret etmiştir. Kıraat imamları Ebû Amr, Ebû Ca'fer, Âsım ve Hamza söz konusu ifadeyi 'te' ve 'lâm' harfleri ötreli olarak لَا تُسْئَلُ şeklinde, Nâfî, Şeybe ve Ya'kub ise 'te' harfinin fethası ve 'lâm' harfinin sükûnü ile muhatab kalıbında nehy üzere meczum olarak لَا تَسْئَلْ şeklinde okumuşlardır. Bu durumda لَا تُسْئَلُ şeklinde okunan birinci kıraate göre âyetin anlamı şöyle olur: 'Ey Muhammed! Cehennemlik olan kafirlerden sen mes'ul değilsin. Sen sadece tebliğ edicisin, onlardan sorumlu değilsin ve üzerinde bulundukları küfür dolayısıyla onları cezalandırıcı değilsin' anlamına gelir. Denildi ki bu kıraate göre âyetin manası 'Sen onların günahlarından sorumlu değilsin, çünkü Allah Teâlâ o günahları onlar hakkında sayıp dökmüştür. Bu kıraate göre âyetin manası şu iki veche muhtemeldir. 1. Şüphesiz sen sorumlu değilsin, onlardan sorulmayacaksın yani onların amelleri sebebi ile muâheze olunmayacaksın. 2. 'Sen onların ahvâlini araştırıp soruşturma. Onların ahvâlini Allah'ın bilmesi kâfîdir'. Nâfî, Şeybe ve Ya'kûb tarafından لَا تَسْئَلْ şeklinde okunan ikinci kıraate göre ise âyetin izahı şu iki şekilde olur. 1. Ka'b el-Kurazî'nin kavline ve Ebû Salih'in İbn Abbâs'tan rivâyet ettiği birinci izaha göre, bu ifadeyle Hz. Peygamber'in 'Keşke anamın, babamın ne yaptıklarını bilebilseydim' şeklindeki isteği nehyedilmiştir. İkinci izaha göre ise bu ifade, âyetteki nehy manasını kuvvetlendirmek içindir. Yani 'Ey Muhammed! Azaplarının şiddetinden dolayı cehennem ehli hakkında bana bir şey sorma, benden bir şey isteme.' demektir. Nitekim büyük bir belâ ve musibete düçâr olan bir kimsenin durumu hakkında söylenilen 'Falancanın halini hiç

---

460 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 162.

461 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1031.

sorma!’ ifadesi gibi ki bunu ashâb-ı meânîden Zeccâc söylemiştir.[462]

Şehristânî aynı şekilde Bakara 83. وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ ifadesindeki تَعْبُدُونَ fiilinin farklı okunuşlarının da âyetin anlamı üzerindeki etkisine işâret etmiştir. Söz konusu lafzı İbn Kesîr, Hamza ve Kisâî, gâib sîga üzere ‘ye’ harfiyle يَعْبُدُونَ şeklinde, Ebû Ca’fer, Nâfî, Ebû Amr ve Âsım ise muhatap sîga üzere ‘te’ harfiyle تَعْبُدُونَ şeklinde okumuşlardır. Kelimenin يَعْبُدُونَ şeklinde okunmasının sebebi onların gâib olmasından dolayıdır. Gâiblik alâmeti ise ‘ye’dir. تَعْبُدُونَ şeklinde okunmasının sebebi muhatap oldukları içindir. Bu durumda âyet, “Biz onlara ‘Allah’tan başkasına ibadet etmeyeceksiniz’ demiştik.” anlamına gelir. Übeyy b. Ka’b ve İbn Mes’ûd’un harfinde/kıraatinde ise لا تَعْبُدُوا şeklindedir. Kisâî şöyle demiştir:” لا يَعْبُدُونَ ifadesinin takdîri أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ اَنْ لا يَعْبُدُوا إِلا اللَّهَ “Biz onlardan, Allah’tan başkasına ibadet etmemeleri hususunda söz almıştık.” şeklindedir. Ancak اَنْ edâtı düşünce fiil ref’ durumuna döndü.”[463]

Şehristânî Bakara 2/282. اِلا اَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ الا تَكْتُبُوهَا âyetinde de تِجَارَة حَاضِرَة ifadesinin farklı kıraatlerinin âyetin anlamı üzerinde ne gibi bir etkisi olduğu hususuna temas eder. Söz konusu terkibi Âsım كانَ’nin haberi yaparak تِجَارَةً حَاضِرَةً şeklinde mansûb olarak okumuştur ki bu durumda كانَ’nin ismi gizlidir. Bu kıraate göre âyetin manası “Ancak, aranızdaki ticaret, hemen alıp verdiğiniz peşin ticaret olursa” şeklinde olur. Diğer kıraat imamları ise تِجَارَةٌ حَاضِرَةٌ şeklinde merfu’ olarak okumuşlardır ki bu durumda كانَ fiili ‘meydana geldi, vâkî oldu’ anlamına gelir ve böylece كانَ’nin haber alması gerekmez. Yahut da ‘haberi gizlidir’ veya ‘haberi تُدِيرُونَهَا

---

462 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 539. Diğer örnekler için bk. Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 607.

463 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 438. Kisâî’nin bu ifadesi matbû nüshada أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ اَنْ لا تَعْبُدُوا إِلا اللَّهَ şeklinde ‘te’ iledir. Ancak yazma nüshada söz konusu kelime noktalanmamıştır (vrk. 191[b]). Kisâî yukarıda da ifade edildiği üzere söz konusu kelimeyi يَعْبُدُونَ şeklinde okumuştur. Dolayısıyla Kisâî’nin takdiri أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ اَنْ لاَ يَعْبُدُوا إِلاَّ اللَّهَ şeklinde ‘ye’ ile olmalıdır.

ifadesidir' de denilebilir.[464]

4. Şâz Kıraatlere Yer Vermesi

Şehristânî zaman zaman da Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysın (ö. 123/741) ve A'meş (ö. 148/765) gibi kıraat imamlarının şâzz kıraatlerine yer yerir. Bununla birlikte Şehristânî, muttasıl ve güvenilir bir senedle Hz. Peygamber'e ulaşmaması, Hz. Osman'ın büyük şehirlere gönderdiği mushaflardan birine uymaması ve yine bir vecihle de olsa Arap diline uygun düşmemesi gibi çeşitli sebeplerle şâzz kabul edilen bu kıraatların şâzz kabul edildiğine dair bir yorumda bulunmaz. Örneğin İbn Muhaysın Bakara 67. قَالُوا اَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا "Onlar 'Sen bizimle eğleniyor musun?' demişlerdi." âyetinde geçen اَتَتَّخِذُنَا ifadesini اَيَتَّخِذُنَا şeklinde okumuştur.[465] Ayrıca Bakara 249. اِنَّ اللّٰهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ "Şüphesiz Allah, sizi bir ırmakla imtihan edecektir." âyetindeki بِنَهَرٍ ifadesini kurrânın tamamının بِنَهَرٍ şeklinde 'he' harfinin fethasıyla, Humeyd ve İbn Muhaysın'ın ise بِنَهْرٍ şeklinde 'he' harfinin cezmiyle okuduğunu, bu iki kıraatin شَعْرٌ ve شَعَرٌ gibi iki lugat olduğunu,[466] yine Bakara 88. وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ "'Kalplerimiz muhafazalıdır' dediler." âyetindeki غُلْفٌ kelimesini İbn Muhaysın'ın -A'rec ve İbn Abbâs da aynı şekilde okumuştur.- غُلُفٌ şeklinde lâm'ın ötresi ile okuduğunu söyleyerek İbn Muhaysın'ın şâz kıraatlerine yer verir.[467] Aynı şekilde Hasan-ı Basrî'nin Bakara sûresinin 102. وَمَا اُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ âyetinde yer alan الْمَلَكَيْنِ kelimesini ل/lâm harfinin kesresi ile الْمَلِكَيْنِ şeklinde okuduğunu ve الْمَلَكَيْنِ kelimesinin iki melek değil, iki kâfir melik/hükümdar manasına geldiği şeklindeki yorumunu nakleden Şehristânî, ancak bu kıraatin şâz olduğuna dair bir yorumda bulunmaz.[468] Şehristânî ayrıca A'meş'in Fâtiha 4. مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ âyetindeki مَالِكِ ifadesini nidâ olmak üzere مَلِكَ şeklinde kâf'ın fethası ile okuduğuna dair şâz kıraatini bir değerlendirme yapmaksızın

---

464 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1040.

465 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 400.

466 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 943.

467 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 453.

468 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 486. Söz konusu kelimeyi İbn Abbâs ve Yahyâ b. Ebî Kesîr de aynı şekilde okumuştur.

zikreder.[469]

5. Kıraât Farklılıklarından Neş'et Eden Fıkhî İhtilafları Beyân Etmesi

Âyetlerdeki kıraat farklılıkları sadece manayı etkilemekle kalmamış, aynı zamanda ahkâm âyetlerinden farklı fıkhî hükümler istinbât edilmesine de zemin hazırlamıştır. Şehristânî de kimi zaman tefsirinde kıraât farklılıklarından neş'et eden fıkhî ihtilafları beyân etmiştir. Örneğin Bakara 2/222. وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ "…Temizleninceye kadar onlara/kadınlara yaklaşmayın." âyetinde geçen يَطْهُرْنَ lafzını, İbn Kesîr, Nâfi, İbn Âmir, Ya'kûb ve Âsım ط/tî harfinin sükûnu ve ه/hê harfinin fethası ile يَطْهُرْنَ şeklinde şeddesiz olarak okumuşlardır. Hamza, Kisâî ve Âsım'dan rivâyetle Hafs ise ط/tî ve ه/hê harfinin şedde ve fethası ile يَطَّهَّرْنَ şeklinde okumuşlardır. Birinci kıraate göre 'hayız kanının kesilmesi' ve 'suyla yıkanma' manalarının her ikisi de muhtemelken, ikinci kıraate göre ise âyet '(hayız kanı kesildikten sonra) suyla yıkanıncaya kadar yaklaşmayın' manasına gelir. Ulemanın çoğunluğu 'tathîr/temizlenme' ile muradın 'iğtisâl/yıkanma' olduğu kanaatindedirler. Onlar hayız kanı kesildikten sonra suyla yıkanmadıkça kadınlara yaklaşmayı câiz görmemişlerdir. Netice olarak, يَطْهُرْنَ kıraatine göre anlam 'hayız kanının kesilmesi' iken, يَطَّهَّرْنَ kıraatine göre ise 'âdetten sonra gusledilmesi'dir. Dolayısıyla bu kıraat farklılığı manayı da etkilemiş ve iki ayrı kıraattan iki ayrı fıkhî anlayış ortaya çıkmıştır. يَطَّهَّرْنَ kıraatini benimseyen Ali b. Ebî Tâlip, hayız kanı kesildikten sonra suyla yıkanmadıkça kadınlara yaklaşmayı câiz görmemiş ve gerçek tathîrin/temizlenmenin 'iğtisâl/yıkanma' olduğuna kâil olmuştur. Aynı kıraati benimseyen Sâlim, Leys b. Sa'd, Kâsım b. Muhammed de aynı görüştedir ki bu aynı zamanda İmam Mâlik, Evzâî, İmam Şâfiî, ve Süfyân es-Sevrî'nin de mezhebidir. Onlar kadının hayız kanı kesilmediği ve gusül abdesti almadığı takdirde eşiyle cinsi münasebette bulunmanın câiz olmadığını söylemişlerdir. İmam Âzam Ebû Hanîfe ve ashâbı ise يَطْهُرْنَ şeklindeki şeddesiz kıraati benimsemiş ve hayız kanı biten kadının gusül abdesti almadan da eşiyle cimada bulunabileceğini savunmuştur. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin ashâbından bazıları bu hususta ihtilaf

[469] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 94.

etmiş ve farklı görüşler ileri sürmüştür. Buna göre; kimileri hayız kanı kesildiği zaman kadının temizlenmiş olacağını söylerken, kimileri fercin yıkanması gerektiğini savunmuş, kimileri de kadının namaz abdesti alması gerektiğini iddia etmiştir.[470] Şehristânî ayrıca İbn Cerîr et-Taberî'nin bu iki kıraat arasından Hamza'nın okuduğu يَطْهُرْنَ şeklindeki kıraatin daha evlâ olduğu yönündeki değerlendirmesini de aktarır.[471]

Kıraât farklılıklarından neş'et eden fıkhî ihtilaflara dair bir diğer örnek ise Bakara 158. فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا "Her kim Beytullah'ı ziyaret (Hacc) eder veya umre yaparsa onları tavaf (sa'y) etmesinde kendisine bir günah yoktur" âyetinde sözü edilen Safâ ve Merve arasında sa'y yapmanın hükmü ile alakalıdır. İbn Abbâs ve İbn Mesûd âyette geçen أَنْ يَطَّوَّفَ (tavaf/sa'y etme) ifadesini أَنْ لا يَطَّوَّفَ (tavaf/sa'y etmeme) şeklinde okumuştur. Bu kıraate göre âyetin manası "Her kim Beytullah'ı ziyaret (Hacc) eder veya umre yaparsa Safâ ve Merve arasında sa'y yapmamasında kendisine bir günah yoktur" şeklinde olmaktadır ki bu durumda âyetin farklı kıraatinden dolayı hac ve umre sırasında Safâ ve Merve arasında yapılan sa'ye ilişkin iki farklı hüküm ortaya çıkmaktadır. Âyetteki أَنْ يَطَّوَّفَ kıraatini esas alan İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve Hicâz fukahâsı Safâ ve Merve arasında sa'y yapmanın bir rükün/farz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Nitekim Hz. Âişe, Safâ ve Merve arasında sa'y etmeyenin haccının tamam olmadığını söylemiş, Hz. Peygamber de "Sa'y edin, çünkü Allah sa'y etmeyi sizin üzerinize yazdı/size farz kıldı" buyurmuştur. İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd'un أَنْ لا يَطَّوَّفَ şeklindeki kıraatini benimseyen İmam Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî ve bir grup fukahâ ise Safâ ve Merve arasındaki sa'yi hacc ve umrenin bir rüknü/farzı olarak görmemiş, terk edenin bir kurban kesmesinin yeterli olduğunu söylemişlerdir. [472]

6. Kıraât Farklılıklarını Âyetle Delillendirmesi

Müfessirler kimi zaman kıraat farklılıklarını delillendirmek için aynı kelimenin farklı bir âyetteki kıraatini delil getirirler. Şehristânî de zaman zaman bu uygulamaya başvurur. Örneğin Bakara sûresi 236. لا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ âyetindeki تَمَسُّوهُنَّ

470 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 876-7.
471 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 877.
472 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 686.

fiilinin kıraatini destelemek adına delil getirilen aynı fiilin Âl-i İmrân 3/47. ve Meryem 19/20. âyetlerindeki kıraatine yer verir. Mezkûr ifadeyi kıraat imamları Hamza ve Kisâî مَا لَمْ تماسّوهن şeklinde mufâale vezninde okumuşlardır. Buradaki temastan/mesîs kasıt cimâdır. مساسّة mastarı مسّ (temas etti, dokundu) fiilinin mufâale veznidir. Yani cimâ esnasında eşlerden birinin bedeni diğerinin bedenine temas eder ve böylelikle her ikisi de karşılıklı olarak birbirlerine dokunmuş olurlar. Bu (mümâset) cimâdan kinâye olmak bakımından daha beliğ bir ifadedir. Geri kalan kurrâ ise مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ şeklinde elifsiz okumuşlardır. Bu kıraate göre ise cimâ erkeğin fiili olduğu için ona nisbet edilmiştir. Tıpkı Hz. Meryem'in "وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ/Bana hiçbir beşer/erkek dokunmadı." (Âl-i İmrân 3/47, Meryem 19/20) sözündeki kıraatte olduğu gibi.[473]

7. Müşkilin Tavzîhinde Kıraatlerden Yararlanması

Şehristânî bazen de âyetin tefsirinde ortaya çıkan bazı müşkilleri kıraat farklılıklarından faydalanarak çözümlemeye çalışır. Örneğin Bakara 31. (Sahâbe kıraatlerine yer vermesi)[474] وَعَلَّمَ ادَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰئِكَةِ "Allah Âdem'e bütün isimleri, öğretti. Sonra onları meleklere arzedip …" âyetindeki اَسْمَاءَ/isimler kelimesinin gayr-i âkil, dolayısıyla müennes olduğu halde ثُمَّ عَرَضَهُمْ/sonra onları arzetti şeklinde âkillere mahsus olan هُمْ zamirinin kullanılması ile ilgili müfessirlerin farklı kanaatlere sahip olmaları dolayısıyla ortaya bir işkâl çıktığını ifade eder. Bu işkâli giderme noktasında kıraatlerden faydalanan Şehristânî Übeyy b. Ka'b'ın söz konusu ifadeyi ثُمَّ عَرَضَهَا şeklinde okuduğunu ve bu kıraatle birlikte söz konusu işkâlin ortadan kalktığını söyler.[475]

D. FEZÂİLÜ'L-KUR'ÂN

"Fezâilü'l-Kur'ân", Kur'ân-ı Kerîm'in üstünlüklerini, onun tamamını veya bazı

---

473 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 915.

474 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 686.

475 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 264-5. Konuyla ilgili diğer örnekler için bk. I, 154, II, 722-3, 886, 896, 1017.

sûre ya da âyetlerini öğrenip okuyan, öğreten, dinleyen, ezberleyenlerle hükümlerine göre amel edenlerin kazanacağı sevapları, bazı sûre yahut âyetlerinin şifalı oluşuna dair âyet ve hadislerde verilen bilgileri ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir. İslâmî kaynaklarda "Fezâilü'l-Kur'ân" yerine zaman zaman "sevâbü'l-Kur'ân", "menâfiu'l-Kur'ân" gibi tabirler de kullanılmıştır.[476] Muteber hadis mecmualarında belirli sûre ve âyetlerin fazileti ile ilgili Hz. Peygamber'den rivâyet edilen senet ve metin yönünden sahih kabul edilen sınırlı sayıda hadis mevcuttur. Belirli sûre ve âyetlerin fazileti ile ilgili nakledilen hadislerin çoğunun mevzu olduğu bildirilmiştir.[477] Sa'lebî (ö. 427/1036) ve talebesi Vâhidî (ö. 468/1076) ile tefsire girmeye başlayan muayyen sûre ve âyetlerin faziletiyle ilgili hadislere çoğu müfessir tefsirinde yer vermiş, bunlardan müstağni kalamamıştır. Şehristânî de muayyen âyet ve sûrelerin faziletine dair bazı hadislere tefsirinde yer vermiştir. Şu kadar var ki *Mefâtîhu'l-esrâr*, sadece ilk iki surenin tefsirini içerdiği için verilen örnekler de bu sûre ve âyetlerin fazileti ile ilgilidir.

1. Sûrelerin Faziletleri ile İlgili Rivâyetleri Zikretmesi

Şehristânî Fâtiha sûrenin girişinde 'zikru fezâil-i sûreti'l-Fâtiha' alt başlığı altında Fâtiha sûresinin faziletiyle ilgili olarak altı adet rivâyet zikretmektedir. Ancak rivâyetlerle ilgili bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Şehristânî'nin ilk zikrettiği rivâyet *Sahîh-i Buhârî*'den nakledilmektedir. "İmâm Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî *Câmiu's-sahîh* adlı eserinde kendi isnadıyla Ebû Saîd İbnü'l-Muallâ'dan rivâyet ettiğine göre İbnü'l-Muallâ şöyle dedi: Ben Mescid-i Nebevi'de namaz kılıyordum. Bu arada Resulullah beni çağırdı. Fakat namazda olduğum için çağrıya icabet edemedim. Sonra yanına giderek: "Ey Allah'ın Resulü namaz kılıyordum bu sebeple cevap veremedim" dedim. O da bana: "Allah Teâlâ Kitâbında: "Ey iman edenler, Allah ve Resulü sizi çağırdıkları zaman hemen icabet edin" buyurmuyor mu?" (Enfal 8/24) dedi ve arkasından şunu ilave etti: "Sen mescidden çıkmazdan önce, sana Kur'ân-ı Kerim'in sevap bakımından en büyük süresini öğreteyim mi?" dedi ve elimden tuttu. Mescidden çıkacağı sırada ben: "Sana en büyük sureyi öğreteceğim" dememiş miydiniz? dedim. Bana: "O sure, Elhamdü lillâhi Rabbi'l âlemin'dir ki namazlarda

---

476 Aydemir, Abdullah, "Fezâilü'l-Kurân", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 532.

477 Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler: Menşei Tanıma Yolları Tenkidi*, Ankara 1987, s. 171; Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, İstanbul 1996, s. 148.

tekrar tekrar okunan yedi âyet (es-Seb'u'l-Mesânî) ve bana verilen yüce Kur'ân'dır" buyurdu." (Buhârî, "Tefsir", 1).[478]

Şehristânî'nin zikrettiği diğer rivâyetler ise Übey b. Ka'b ve Ebû Hüreyre'den nakledilmektedir. Übey b. Ka'b'dan rivâyet edildiğine göre Hazret-i Peygamber (sallallahü aleyhi ve sellem) "Sana, ne Tevrat'ta, ne İncil'de, ne Zebûr'da, ne de Furkân'da onun gibisi olmayan bir sûreyi öğreteyim mi?" diye sorunca, Ka'b: "Evet ey Allah'ın Resûlü!" karşılığını verdi. Bunun üzerine Hazret-i Peygamber: "Namazda ne okuyorsun?" diye sorunca Ka'b: "Fâtihatu'l-Kitab'ı okuyorum" cevabını verdi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: Ha işte o, odur. O, Allah Teâlâ'nın hakkında "Şu bir gerçek ki biz sana 'tekrarlanan yedi'yi ve yüce Kur'ân'ı verdik" (Hicr 15/87) âyetinde buyurduğu seb'u'l-mesânî'dir.

Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre Allah Teâlâ, 'Namaz, kulumla aramda ikiye taksim edildi. Yarısı kulumadır. Kulum namaza başladığında "Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla" diyerek beni anar. Sonra 'Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.' dediği zaman, 'Kulum bana hamd etti.' derim. Sonra o, 'O, Rahman ve Rahîm'dir.' dediğinde, 'Kulum bana senâ etti.' derim. Sonra kulum 'O, hesap ve ceza gününün hâkimidir.' dediğinde, 'Kulum beni yüceltti, ta'zim etti.' derim. Kul, 'Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz.' deyince, 'Bu âyet benimle kulum arasındadır. Sûrenin sonu kuluma aittir. Ona istediği verilecektir.' (Tirmizî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 2).

Şehristânî'nin zikrettiği bir diğer rivâyet ise Fâtiha'nın rukye olarak okunmasıyla ilgilidir. O, Ebû Saîd el-Hudrî'den Fâtiha Sûresinin faziletiyle ilgili olark şöyle bir hadis nakleder: "Biz bir yerde konaklamıştık. Derken bize bir cariye geldi ve "Kabilemizin efendisi bir akrep tarafından sokulmuştur, adamlarımız da yanımızda yoktur. Aranızda rukye yapacak kimse var mıdır?" dedi. Bunun üzerine adamın biri kalktı ancak biz onu rukye yapan biri olarak bilmiyorduk. O adam, yılanın soktuğu kimseye rukye yaptı ve bunun üzerine adam iyileşti. Kabilenin efendisi o kimse için otuz koyun verilmesini emretti ve bizlere de süt içirdi. O kimse dönünce ona, "Sen rukye yapar mıydın? Biz seni hiç rukye yaparken görmemiştik" dedik. O da "Hayır, yapmazdım; zaten "Fâtihatü'l-Kitâp'la rukye yaptım." dedi. Medine'ye döndüğümüzde Resülullah'a gelip durumu ona bildirmeden hiç kimseye bu olayla ilgili bir şey anlatmayalım dedim.

---

[478] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 69.

Geldik ve bu olayı Resulullah'a anlattık. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v.) "Onun (Fâtiha Sûresi) rukye olduğunu nereden bildin? buyurdu. Sonra da "Onu alın ve aranızda paylaşın ve bana da bir pay ayırın." buyurdu.[479]

Şehristânî Bakara sûresininin faziletiyle ilgili de şu iki rivâyeti zikretmektedir: "Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri'ni okuyun. Şüphesiz ki onlar, iki çiçektir (zahrevân). Eb'u Zeyd'in rivâyet ettiğine göre Resulullah (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurdu: ''Bakara sûresini öğreniniz. Onu almak bereket, bırakmak ise hüsrandır. Sihirbazlar onu alt etmeye güç yetiremez.".[480]

2. Âyetlerin Fazileti ile İlgili Rivâyetleri Zikretmesi

Şehristânî Bakara 2/255. âyeti olan 'Âyete'l-Kürsi'nin faziletiyle ilgili olarak da Abdullah b. Ömer'in Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği şu hadisi nakletmektedir: "Kim Âyete'l-Kürsi'yi her farz namazın ardından okursa, Cenab-ı Hak bu mü'minin canını harp meydanında şehit olan nebilerinin canını aldığı gibi kendi yed-i kudretiyle alacak ve ona sanki peygamberlerle birlikte savaşıp şehid olmuş gibi sevap verecektir." [481]

E. KUR'ÂN KISSALARI

Kur'ân'ın ana konulardan birisi de çoğunlukla geçmiş peygamberler ve bunların ümmetleri hakkında bazı önemli tarihî olayları anlatan kıssalardır. Pek çok müfessir tefsirinde Kur'ân kıssaları ile ilgili Rivâyetlerine yer vermiştir. Şehristânî de tefsirinde Kur'ân kıssalarına gereken önemi vermiş, kimi zaman kıssaları uzun uzadıya anlatmıştır. Şehristânî'nin kıssalar konusundaki temel kaynağı büyük oranda Taberî ve Sa'lebî'dir. O genellikle Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, Kelbî, es-Süddî ve Muhammed b. İshâk gibi İsrâilî Rivâyetlerle tanınmış olan kişilerin nakillerine yer vermiştir. Şehristânî kıssa nakledeceğinde kimi zaman 'Kıssa' şeklinde bir başlık açar ve bu başlık altında kıssalara yer verir.[482] Şehristânî tefsirinde Hz. Âdem'in halife olarak yaratılışı,[483] Allah'ın Âdem'e bütün isimleri öğretmesi,[484] meleklerden Âdem'e secde

---

479 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 70.

480 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 116.

481 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 963.

482 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 357, 442, 489.

483 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 256.

484 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 263.

etmelerini istemesi,[485] Havva ile cennetteki hayatları,[486] Hz. İbrâhim'le ilgili kıssalar,[487] Hârût ve Mârût kıssası,[488] Hz. Musa ve İsrâiloğulları ile ilgili kıssalar[489] gibi pek çok kıssaya yer vermiştir.

Şehristânî'nin kıssalarla ilgili genel metoduna baktığımızda, *Mefâtîhu'l-esrâr* zâhirî ve bâtınî şeklinde iki boyutlu bir tefsir olduğu için kıssalar konusunda da Şehristânî'nin iki farklı yaklaşımı ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, Şehristânî Bakara 2/54. âyetinde zikredilen "nefislerinizi öldürün" ifadesiyle ilgili olarak Esbâd'ın Süddî'den rivâyet ettiği bir habere yer verir. Buna göre "Sizi yaradana tevbe edin, nefislerinizi öldürün" diye buyurulunca buzağıya tapanlar ve tapmayanlar iki saf halinde dizildiler ve birbirlerini öldürmeye başladılar. Ve kısa bir süre içerisinde yetmiş bin kişi katledildi. Bunun üzerine Hz. Musa ve Harun İsrâiloğullarının helak olduğunu görünce Cenâb-ı Hakkın onları hayatta bırakması için dua ettiler. Bunun üzerine Allah Teâlâ onlara silahlarını bırakmalarını emretti ve öldürülenlerin şehit, hayatta kalanların ise tevbelerinin kabul olduğunu ve bağışlandıklarını bildirdi.".[490]

Tefsirin zâhirî/Sünnî kısmında kıssayı olduğu gibi nakleden Şehristânî, tefsirin bâtınî/Şiî boyutunu oluşturan 'esrâr' kısmında ise tıpkı Şîa'nın iddia ettiği gibi Kur'ân'ın her daim canlı olduğunu, Kur'ân'daki geçmiş ümmetlere dair her kıssanın İslam ümmetinde de bir karşılığı olduğunu ve âyetlerin her devirde muhataplarının bulunduğunu savunarak nüzul dönemi sonrasında da kişiselleştirme/teşhîs yoluyla belli birtakım kişilere hasredilebileceğini iddia eder. Şehristânî, bu iddiasını İsrailoğulları'yla ilgili buzağı heykeline tapınma hâdisesine dair yukarıda zikrettiğimiz Bakara 2/54. âyete tatbik ederek şöyle açıklar: "İsrailoğulları'nda Hz. Musa'nın, yerine Hz. Harun'u bırakarak halkından seçtiği bazı temsilcilerle birlikte Sina Dağı'na çıkmasının ardından, Sâmirî'nin İsrailoğulları'nı kandırarak buzağıya tapınmalarını sağlamak suretiyle bir fitne zuhur ettiği gibi, İslam ümmetinde de Hz. Ali'nin yerine halife olarak bıraktığı Hz. Hüseyin'i katlettikten sonra İsrailoğulları'nın tapındıkları buzağı mesabesindeki sözde halifelere kulluk etmek suretiyle İslam ümmetinde de benzer bir fitne zuhur etmiştir.

---

485 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 272.

486 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 281, 284.

487 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 600, 605, 613, 625,977.

488 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 489.

489 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 308, 314, 318, 336, 376.

490 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 354.

Şehristânî'nin sözünü ettiği buzağı mesabesindeki bu sözde halifeler ise Hz. Peygamber'in rüyasında "Maymunların tırmandığı gibi şu minberime tırmanan birtakım adamlar gördüm" diye kendilerinden söz ettiği başta Yezid olmak üzere Emevî halifeleridir. Mezkûr âyetin 'esrâr' kısmına, "Kur'ân kıssalarından ibret alanlar dedi ki" ifadesiyle başlayan Şehristânî bu ifadenin ardından şunları kaydeder: "İster geçmişte, ister gelecekte olsun, Kur'ân'da hiç bir kıssa yoktur ki dengi ve benzeri bu ümmette mevcut olmasın. Çünkü israiloğullarında Musa'nın gaybetinden sonra Harun'un hilafeti zamanında Sâmirî'den buzağıya tapma fitnesi zuhur ettiği gibi aynı şekilde bu ümmette de İsrailoğullarındaki topluluk gibi buzağılara tapma ve onları önder halifeler ittihaz etme şeklinde fitneler zuhur etti. O halifeler ki helalleri haram, haramları da helal kılıyor ve o topluluk da onlara tabi oluyordu. Kim onlardan (Emevî halifeleri) birine meylederse şüphesiz ona kulluk etmiş olur. Çünkü onlar H.z. Peygamber'in (s.a.v.) rüyasında gördüğü ve "Maymunların tırmandığı gibi şu minberime tırmanan birtakım adamlar gördüm" dediği kimselerdir. Allah Teâlâ da onlar hakkında "Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur'ân'da lanetlenen ağacı, ancak insanları sınamak için meydana getirdik" (İsrâ 17/60.) âyetini indirmiştir.[491] Allah dostlarından bir topluluk haklarından uzaklaştırıldı ve yine Allah dostlarından bir topluluk da haksız yere öldürüldü. Hepsi de putlaştırdıkları buzağıya (Yezid/Emevî halifeleri) tapıyorlardı. Kıssada anlatıldığı üzere Allah Teâlâ buzağıya tapanlara kendilerini öldürmeyi emrettiği gibi aynı şekilde Allah Teâlâ gazabını bu ümmetteki buzağılara tapanlara da indirdi ve kendilerini cehennemin imamı Yezid'e (Allah cehennemdeki azabını artırsın) ibadete adamış olan Hüseyin'in katillerinden yetmiş bin kişiyi bir saat içinde helak etti. Bu kara bulutlar belli bir süreye kadar kaldıktan sonra onlardan her biri amellerini tüketti. Onların tevbeleri buzağıya tapanların tevbeleri gibi kabul edilmedi, onlardan öldürülenler şehit sayılmadı ve kalanlar da bağışlanmadı. Aksine onlardan geriye kalanlar ise zarar etmiş ve yokluk içinde cehennemde helak olanlardır.[492] Şehristânî Hz. Âdem, melekler ve ilk lanetli İblîs'in kıssasının da bütün zamanlarda ve devirlerde,

---

491 Şiî kaynaklarda "Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur'ân'da lanetlenen ağacı, ancak insanları sınamak için meydana getirdik. Biz de onları korkuturuz da, bu onlara, büyük bir azgınlıktan başka bir şey sağlamaz." mealindeki İsra suresi 60. ayette geçen "lanetlenen ağaç/eş-şeceratü'l-melûne"den kastın Beni Ümeyye, Yezid ve onlara muhabbet besleyenler olduğuna dair pek çok Rivâyet nakledilir. bk. Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXXI, 510; LXXXII, 264.

492 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 355-356.

fiilen ve kavlen ayrışma günü olan kıyamete kadar büsbütün câriî olacağını söyler.[493]

F. İSRÂİLİYATLA TEFSİR

Kıssalarla birlikte gündeme gelen konulardan biri de İsrâiliyat meselesidir. İsrâiliyat, İslâm'a ve özellikle tefsire girmiş olan yahûdi, hıristiyan ve diğer dinlere ait rivâyet edilen, hikayeler ve kıssalardır.[494] Bu terim sadece yahûdi kaynaklarından gelen dini menşeli hikâye ve kıssaları değil aynı zamanda hırıstiyanlık ve diğer dinlerden gelen rivâyetleri de içine almakta ancak yahûdi kaynaklı haberler rivâyetler arasında çoğunluğu teşkil ettiğinden böylesi tüm haberlere İsrâiliyat kelimesi kullanılmıştır.[495] Kimileri çerçeveyi daha da genişleterek İslâm düşmanlarınca uydurulan ve İslâmiyet dışındaki diğer dinlerden gelen bütün haberleri İsrâiliyat diye isimlendirmişlerdir.[496] Bunula birlikte yalan ve uydurma olduğu âşikâr olan ve rivâyet edilmesi caiz olmayan İsrâiliyatla ilgili rivâyetler tefsirlerde geniş yer tutmuştur. Şehristânî de tefsirinde Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, Ebû Sâlih, Kelbî, es-Süddî ve Muhammed b. İshâk gibi İsrâilî Rivâyetlerle tanınan kişilerin nakillerine yer vermiştir ki Şehristânî'nin kıssalar konusunda olduğu gibi İsrâilî rivâyetler konusunda da temel kaynağı büyük oranda Taberî ve Sa'lebî'dir. Bu sebeple İsrâiliyat konusunda Sa'lebî'ye getirilen tenkitler Şehristânî'ye de teşmil edilebilir. Bununla birlikte Sehristânî İsrâîlî haberleri ve kıssaları naklederken genellikle ravilerini zikretmektedir.[497]

G. SÛRELERİN VE ÂYETLERİN SAYISI

Şehristânî mukaddimenin altıncı bölümünde Kur'ân'daki sûrelerin, âyetlerin, kelimelerin, harflerin sayısı ve hangi harfin Kur'ân'da kaç defa geçtiğine dair bazı ayrıntılara yer vermektedir. Buna göre Kur'ân'daki sûrelerin sayısı Hz Osman mushafında 114, -Enfal ve Berae sûrelerini tek bir sure kabul edenlere göre ise 113-, İbn Mes'ûd'un mushafında Muavvizeteyn sûrelerinin yer almadığı ve Duhâ ve İnşirâh sûrelerinin de tek bir sure sayılması sebebiyle 111, Übey b. Ka'b'ın mushafında ise

---

493 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 256.

494 ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *Tefsir ve Hadis'te İsrâiliyat*, (trc. Enbiya-Asiye Yıldırım), Rağbet Yayınları, İstanbul 2003, s. 24; a. mlf., *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 165.

495 ez-Zehebî, Tefsir ve Hadis'te İsrâiliyat, s. 25.

496 Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, ts., s. 6.

497 İsrâiliyatla ilgili örnekler için bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 285, II, 936, 949.

kunut dualarının da iki sure sayılması sebebiyle 116 suredir. Şehristânî, Kur'ân'daki âyetlerin sayısının -ki bu sayı Kisâî'nin Hamza'dan onun da Hz. Ali'den aktardığı bilgidir- Kufelilere göre 6236, Basralılara göre 6204, Medinelilerin ilk sayımına -ki bu sayı Hüseyin b. Ali. ve Abdullah b. Ömer'den nakledilir- göre 6217, Medinelilerin son sayımına -ki bu bu sayı Ebû Cafer, Şeybe ve İsmail'den nakledilir- göre 6214, Mekkelilere göre 6219, Şamlılara göre ise 6226 âyet olduğunu nakleder. Kur'ân'da bulunan kelimelerin sayısı noktasında 77439 veya 77426 sayılarının zikredildiğini, Kur'ân'da bulunan harflerin sayısı ile ilgili de 323514, 322617, 325188, 321675 olduğuna dair farklı görüşler ortaya konulduğunu söyleyen Şehristânî, harflerin sayısındaki bu ihtilafın şu iki sebepten kaynaklandığını söyler: 1. Bazı kimseler her şeddeli harfi iki harf saymıştır. Dolayısıyla şeddeli harfleri iki harf sayanların ulaştığı sayı bunu tek harf olarak sayanların ulaştığı sayıdan daha fazla olmuştur. 2. Bazı kimseler de في خلق السموات ifadesindeki في harfi cerrini bir kelime, خلق ifadesini bir kelime şeklinde toplamda iki kelime olarak sayarken diğer bazı kimseler ise في خلق ifadesini tek kelime olarak saymış ve farklı sayılara ulaşmıştır. Abdullah b. Abdülaziz'den aktarılan başka bir rivâyete göre ise müteahhirînden bazı kimselerin Kur'ândaki âyetlerin sayısının 6246, kelimelerin sayısının 77436, harflerin sayısının ise 325211 olduğu söylenmiştir. Yine nakledildiğine göre Kur'ân da "elif" 48955, "be" 1255, "te" 15199, "se" 1255, "cim" 3273, "ha" 3993, "hı" 2416, "dal" 2412, "zel" 4642, "ra" 16793, "zeyn" 1355, "sin" 4991, "şin" 2243, "sad" 2581, "dad" 2657, "tı" 1274, "zı" 842, "ayn" 9525, "ğayn" 2258, "fe" 8477, "kaf" 6813, "kef" 15344, "lam" 33422, "mim" 26134, "nun" 26364, "vav" 24436, "he" 17575, "ya" 23919 kere geçmektedir.[498]

Şehristânî mukaddimede Kur'ân'daki sûrelerin, âyetlerin, kelimelerin, harflerin sayısına dair bazı bilgiler sunduğu gibi sûrelerin başında da o sûrenin tefsirine geçmeden önce Mekkî mi Medenî olduğunu belirttikten sonra sûrenin kaç âyetten oluştuğuna dair bilgilere yer verir. Örneğin Fâtiha sûrenin başında 'zikru adedi âyâtihâ' alt başlığı altında besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olup olmadığı tartışmasıyla da alakalı olarak Fâtiha sûresinin âyet sayısıyla ilgili olarak bazı görüşler zikretmektedir. Ebû Saîd el-Mukrî'nin Ebû Hüreyre'den naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ yani Fâtiha sûresi, yedi âyettir. Birincisi بِسْمِ اللّٰهِ اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ âyetidir.

[498] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 41-42.

Fâtiha sûresinin âyet sayısıyla ilgili olarak zikredilen bir diğer rivâyet ise İbn Ebî Müleyke'nin Ümmü Seleme'den naklettiği rivâyettir. Ümmü Seleme Resulullâh'ın Fâtiha sûresini okuyuşunu anlatırken şöyle dedi: "Resulullah بِسْمِ اللَّهِ اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ deyip durur, sonra "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ " deyip durur, sûrenin sonuna kadar âyetleri kesik kesik okurdu. Böylelikle yedi âyet saydı. بِسْمِ اللَّهِ اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ ifadesini bir âyet saydı. صِرَاطَ الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ âyetini ise عَلَيْهِمْ üzerinde vakıf yapmayarak tek bir âyet saydı.[499] Şehristânî Bakara sûresininin âyet sayısıyla ilgili ise bir açıklamada bulunmaz.[500]

H. SÛRELERİN TERTÎBİ

Şehristânî *Mefâtîhu'l-Furkân* adını verdiği on iki bölümlük mukaddimesinin üçüncü bölümünü bazı kişisel mushaflara ve sûre tertiplerine ayırmıştır.[501] Şehristânî burada Kur'ân'ın nüzul ve mushaf tertiplerine dair iki tabloya yer vermiştir. Bunları sûrelerin tertibi konusunda ilim sahibi olan birinin hazırladığı tablolardan üzerinde hiç bir tasarrufta bulunmadan aynen naklettiğini söyleyen Şehristânî, rivâyetlerin nakledildiği ravilerin güvenilir, eserlerin de muteber olduğunu belirtmiş fakat bu listeleri naklettiği kaynağına dair bir açıklama yapmamıştır. Şehristânî bu listelerin başka tefsirlerde görülemeyebileceğini zira müfessirlerin bunları bilmedikleri ve güvenmedikleri için değil de bunlardan daha önemli konularla meşgul oldukları için eserlerinde bunlara yer vermediğini ifade etmiştir.[502]

Şehristânî'nin verdiği listelerden ilki Kur'ân'ın nüzul tertibiyle ilgili olup beş farklı şahıstan gelen rivâyetleri içermektedir. Bunlardan ilki Mukâtil b. Süleyman'ın ricalinden, ikincisi Mukâtil yoluyla Hz. Ali'den, üçüncüsü Kelbi yoluyla İbn Abbas'tan, dördüncüsü Ebû Ali el-Hüseyn b. Vâkıd el-Kureşî'nin ricalinden ve beşincisi de İmam Cafer es-Sâdık'tan nakledilmiştir. Mushaf tertibine dair olan ikinci liste de ise, tertiplerin ilki Hz. Osman mushafına, ikincisi İbn Mes'ûd mushafına, üçüncüsü Übey b. Ka'b mushafına aittir. Dördüncüsü, erken dönem İmâmiyye Şîası'nın meşhur hadis

499 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 71.

500 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 115.

501 Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Arpa, Recep, Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-esrâr Adlı Tefsirinde Şahsî Mushaflar ve Sûre Tertipleri, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 38 (2017), 45-87.

502 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 18.

âlimleri arasında yer alan ve İmam Musa Kazım (ö. 183/799) ile İmam Rıza'nın (ö. 203/818) ashabından olan Ebû Abdillah Muhammed b. Hâlid el-Berkî rivâyetine, sonuncusu ise İbn Vâdıh Ahmed b. İshak b. Ca'fer Ya'kubî (ö. 292/905) rivâyetine dayanmaktadır.

1. Kur'ân'ın Nüzul Tertibiyle İlgili Rivâyetler

a. Mukâtil b. Süleyman Rivâyeti

Yukarıda ifade edildiği gibi Kur'ân'ın nüzul tertibiyle ilgili olan birinci listedeki ilk rivâyet Mukâtil b. Süleyman'ın ricalinden nakledilmektedir. Bu rivâyet Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde ve günümüze ulaşan diğer eserlerinde olmadığı gibi elimizdeki mevcut kaynaklarda da Mukâtil b. Süleyman'dan nakledilen böyle bir rivâyet mevcut değildir. Bazı araştırmacılar tarafından Mukâtil tefsirinin Horasan ve Bağdat olmak üzere iki farklı tariki olduğu ve bir kısmı es-Sa'lebi'nin *el-Keşf ve'l-beyân* adlı tefsiri vasıtasıyla günümüze ulaşan Horasan tariki ile Abdullah Mahmud Şehâte tarafından tahkik edilen Mukâtil tefsirinin Bağdat tarikini içeren matbu nüsha arasında bazı eksiklikler, faklılıklar ve uyumsuzluklar olduğu ifade edilmektedir.[503] Buradan hareketle bu rivâyetin bize tam olarak ulaşmayan Horasan tarikinde var olduğu düşünülebilir. Nitekim bu bölgede yaşayan Beyhakî de Kur'ân'ın nüzul tertibiyle ilgili naklettiği bir rivâyetin ardından benzer bir rivâyetin Mukâtil tefsirinde görülebileceğinden bahsetmektedir.[504]

b. Hz. Ali Mushafı

Kur'ân'ın nüzul tertibiyle ilgili ikinci rivâyet de Mukâtil yoluyla Hz. Ali'den gelmektedir. Şehristânî bu rivâyetin Hz. Ali'nin nüzul sırasına göre tertip edildiği söylenen mushafının tertibi mi, yoksa Hz. Ali'den Kur'ân'ın nüzul tertibiyle ilgili nakledilen farklı bir rivâyet mi olduğu hakkında bir beyanda bulunmamıştır. Bu rivâyet de ilk rivâyet gibi Mukâtil'in tefsirinde ve günümüze ulaşan diğer eserlerinde olmadığı gibi elimizdeki mevcut kaynaklarda da Mukâtil yoluyla Hz. Ali'den nakledilen böyle bir rivâyete de rastlamadık. Her ne kadar mahiyeti ve muhtevası hakkında ihtilaflı ve

---

503 Koç, Mehmet Akif, Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi/es-Salebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Süleymân (150/767) Rivâyetleri, Kitâbiyât, Ankara 2005, s. 73-74.

504 Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sahibi'ş-şeria.* (thk. Abdülmu'ti Kal'aci), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, VII, 144.

birbirine zıt bazı rivâyetler nakledilmiyorsa da birçok Şiî ve Sünnî kaynak Hz. Ali'nin bir mushafının varlığından ve bazı özelliklerinden bahsetmektedir.[505] Kaynakların büyük çoğunluğu Hz. Ali'nin mushafını nüzul sırasına göre tertip ettiğini haber vermektedir.[506] Şehristânî de Hz. Ali'nin mushafının metin ve hâşiyeden oluştuğunu, her bir âyeti benzeri olan âyetin yanına koyduğunu, Muhammed b. Sîrîn'in ise sürekli olarak bu mushaf hakkında "Şâyet Hz. Ali'nin bu telifine ulaşsaydık onda pek çok bilgiye ulaşma imkanı bulurduk." şeklinde bir temennide bulunduğunu nakleder.[507] Şehristânî'nin naklettiği bu rivâyette toplam 110 sûre zikredilmiş, Fatiha, Haşr, Zuhruf, Teğâbun ve Beled sûreleri tertipten düşmüş, Karia ve Şems sûreleri ise mükerrer yazılmıştır.

c. İbn Abbas Mushafı/Rivâyeti

Şehristânî'nin Kur'ân'ın nüzul tertibiyle ilgili naklettiği üçüncü rivâyet ise Kelbi vasıtasıyla İbn Abbas'tan gelmektedir. Tesbitlerimize göre kaynaklarda Kur'ân'ın nüzul tertibiyle ilgili zikredilen rivâyetlerin tamamına yakını İbn Abbas'tan nakledilmektedir.

d. Cafer-i Sadık Mushafı

Şehristânî'nin verdiği bu listede dikkat çeken mushaflardan biri de Cafer-i Sadık mushafı/rivâyetidir. Şehristânî naklettiği bu tertibin bizzat Cafer-i Sadık'ın mushafı mı, yoksa Cafer-i Sadık tarafından nakledilen nüzul tertibini gösteren bir rivâyet mi olduğu hakkında net bir açıklamada bulunmamıştır. Bununla birlikte Şehristânî bu tertibi bir yerde Cafer-i Sadık rivâyeti, farklı bir yerde ise Mushaf-ı Sadık olarak isimlendirmiş ve bu mushafla İbn Vâkıd mushafı arasında ihtilaf olmadığını belirtmiştir.[508] Şehristânî'nin tefsirinin mukaddimesinde bu tertibleri zikrettiği üçüncü bölümün başlığı "Sûrelerin nüzûl tertibi konusunda râvilerin ihtilafı hakkında"dır.[509] Kanaatimizce bu başlıktan da anlaşılacağı üzere buradaki Cafer-i Sadık mushafıyla kastedilen Cafer-i Sadık rivâyetidir. Çünkü Şehristânî, İbn Vâkıd rivâyetini de "İbn Vâkıd mushafı" olarak isimlendirmişse de kaynaklarda İbn Vâkıd'e ait böyle bir mushaftan söz edilmemiştir.

---

505 el-Ya'kûbî, İbn Vâdıh Ahmed b. İshâk b. Ca'fer, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Leiden 1883, II, 152; İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, (thk. Muhammed Rıza Teceddüd), Beyrut 1988, s. 30; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 195.

506 el-Kelbî, Ebü'l-Kasım ibn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, Beyrut trs., I, 4; İbn Sa'd, Ebu Abdillah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut 1985, II, 338.

507 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 13.

508 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 8.

509 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 16.

Nitekim Azerşeb de buna "Cafer-i Sadık mushafı" yerine "Cafer-i Sadık rivâyeti" demenin daha doğru olacağı kanaatindedir. Bununla birlikte bilebildiğimiz kadarıyla Şehristânî'nin tefsiri dışında gerek Sünnî gerekse Şiî kaynaklarda Cafer-i Sadık'a ait böyle bir mushafın/rivâyetin varlığından söz eden de olmamıştır.

Cafer-i Sadık mushafının tertibinden bahseden birkaç çağdaş eserin varlığı bu gerçeği değiştirmeye yetmez. Zira bu çağdaş eserlerin kaynağı da Şehristânî'nin tefsiridir. Şöyle ki tespit edebildiğimiz kadarıyla Şehristânî'den sonra Cafer-i Sadık mushafın tertibinden ilk söz eden kişi, Şiî âlim Ebû Abdullah Zencânî (ö. 1356/1935)'dir. Zencânî, *Tarihu'l-Kur'ân* adlı eserinde "Cafer-i Sadık mushafında sûrelerin tertibi" başlığı altında Şehristânî'nin tefsirinden naklen Cafer-i Sadık mushafının tertibine yer vermiştir.[510] Arthur Jeffery ise, *Materials for the History of the Text of the Qur'an* adlı eserinde kişisel mushaflardan bahsederken Zencânî'den naklen Cafer-i Sadık mushafının tertibini zikretmiştir.[511] Abdü'lmüteâl es-Saidi de *en-Nazmü'l-fenniyyü fi'l-Kur'ân* adlı eserinde Cafer-i Sadık mushafının tertibine yer vermiştir. Türkçe tefsir usûlü ve tarihi kaynaklarında ise Cafer-i Sadık mushafının tertibinden ilk söz eden merhum Tayyib Okiç'tir.[512] Okiç'in kaynağı ise es-Saidi'nin de *en-Nazmü'l-fenniyyü fi'l-Kur'ân* adlı eseridir. İsmail Cerrahoğlu ise Cafer-i Sadık mushafının tertibini isim tasrih etmeksizin muhtemelen Okiç'ten nakletmektedir.[513] Yine Osman Keskioğlu da Zencânî'den naklen Cafer-i Sadık mushafından bahsetmiştir.[514] Görüldüğü üzere Cafer-i Sadık mushafından bahsedenlerin tamamının temel kaynağı Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı tefsiridir. Yukarıda da bahsedildiği üzere burada Cafer-i Sadık mushafından kastedilen Kur'ân'ın nüzul tertibine dair Cafer-i Sadık'tan nakledilen rivâyet olmalıdır. Ancak Zencânî'nin ya buradaki mushaf lafzından hareketle ya da mezhebî saiklerle bu rivâyetten "Cafer-i Sadık mushafının tertibi" diye bahsetmesi kendisinden sonra gelen ve *Tarihu'l-Kur'ân* adlı eserinden faydalananları da yanıltmış, dolayısıyla Cafer-i Sadık'a ait Übeyy b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'un şahsî mushafları gibi bir mushafı olduğu algısını oluşturmuştur ki gerçekte böyle bir mushaftan söz etmek

---

510 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 555 (nâşirin 39 numaralı dipnotu).

511 Jeffery, Arthur, Materials for the History of the Text of the Qur'an, Leiden 1936, s. 14, 330.

512 Okiç, Tayyib, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, Nun Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 54.

513 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 88.

514 Keskioğlu, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, Ankara 1987, s. 111.

mümkün değildir.[515]

e. İbn Vâkıd Mushafı/Rivâyeti

Kur'ân'ın nüzul tertibiyle ilgili nakledilen beşinci rivâyet İbn Vâkıd rivâyetidir.[516] Şehristânî diğer rivâyetlerde olduğu gibi bu rivâyet ve râvîsi hakkında bir beyanda bulunmamış sadece "İbn Vâkıd'ın kendi isnadıyla naklettiği rivâyet" demekle yetinmiştir.

2. Mushaf Tertibine Göre Rivâyetler

Şehristânî ilk olarak Kur'ân'ın nüzul tertibiyle ilgili beş farklı şahıstan gelen rivâyetleri bir cedvel halinde sıraladıktan sonra İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'ın da içinde bulunduğu bazı şahsi mushafların sûre tertiplerini içeren ikinci bir liste sunar.

a. Hz. Osman Mushafı

Şehristânî'nin şahsi mushaflara dair naklettiği ilk tertip Hz. Osman mushafına dairdir. Şehristânî'nin verdiği bu tertiple elimizdeki mevcut mushaf tertibi arasında bir farklılık yoktur.

b. İbn Mes'ûd Mushafı

Şahsi mushaflara dair nakledilen ikinci tertip İbn Mes'ûd'un mushafının tertibidir. İbn Mes'ûd mushafı şahsi mushaflar içinde en meşhur olanı ve üzerinde en fazla tartışma yapılanıdır. Şahsi mushaflardan bahseden kaynakların tamamı İbn Mes'ûd'a izafe edilen bir mushaf nüshasının varlığını haber vermektedir.[517]

Şehristânî Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Osman'ın mushaflarla ilgili faaliyetlerine karşı çıktığını ve özel mushafları yaktırdığı için Hz. Osman'ı belli bir süre "muharriku'l-mesâhif/mushafların yakıcısı" diye andığını belirttikten sonra, bu hususta daha da ileri giderek Şîa'nın iddia ettiği gibi[518] Hz. Osman'ın adamlarından birine

---

515 es-Saîdî, Abdulmuteâl, *Edebî Mesaj Kur'ân (en-Nazmu'l-Fennî fi'l-Kur'ân)* (Cev. Hüseyin Elmalı), Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006, s. 55.

516 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 8.

517 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 29-30; İbn Ebî Dâvûd, *Kitabü'l-mesahif*' s. 291; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 201-203; F. Buhl, "Kur'ân", *İA.*, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1977, VI, 1002; Nöldeke, Theodor-Schwally, Friedrich, *Kur'ân Tarihi* (çev. Muammer Sencer), İstanbul 1970, s. 35; Jeffery, *Materials for the History*, s. 13-14.

518 İbn Ebü'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzeddîn Abdülhamîd b. Hibetullâh, *Şerhu Nehci'l-Belâğa* (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1965, III, 40-42.

emredip İbn Mes'ûd'u dövdürdüğünü ve İbn Mes'ûd'un kaburgalarının kırıldığını ve İbn Mes'ûd'un ölümünün de bu yüzden olduğunu iddia etmektedir.[519]

Kaynaklarda İbn Mes'ûd'un mushafında sûrelerin tertibine taalluk eden bir dizi farklılıkların olduğu, Fâtiha ve Muavvizeteyn sûrelerinin onun mushafında yer almadığı[520] İnşirah ve Duhâ sûrelerini tek bir sûre olarak kabul ettiği bildirilmiştir.[521] Bazı alimler İbn Mes'ûd'un mushafında Fatiha ve Muavvizeteyn sûrelerinin yer almadığına ilişkin rivâyetleri asılsız kabul etmişler, bazıları ise rivâyetlerin sahih olduğunu fakat te'vîle ihtiyaç duyduğunu belirtmişlerdir.[522] Bununla birlikte İbnu'n-Nedim müstensihlerin İbn Mes'ûd mushafı olduğunu söyledikleri çok sayıda mushaf gördüğünü, ancak bunların içerisinde birbirini tutan iki mushafın dahi olmadığını ifade ettikten sonra kendisinin İbn Mes'ûd'a ait yaklaşık ikiyüz yıl kadar önce yazılmış bir mushaf gördüğünü ve onda Fâtiha'nın yer aldığını söyler.[523] Nitekim aşağıda görüleceği üzere Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr*'ında verdiği tertipte de Fâtiha'nın yer aldığını görmekteyiz.[524]

Bugüne kadar İbn Mes'ûd mushafındaki sûrelerin tertibine dair bilgiler genellikle İbnü'n-Nedim'in *el-Fihrist*'inde ve Suyûtî'nin *el-İtkân*'ında verdiği bilgilerden ibaretti. *Mefâtîhu'l-esrâr*'la birlikte bunlara üçüncü bir kaynak daha eklenmiş oldu. *Mefâtîhu'l-esrâr*'da İbn Mes'ûd mushafındaki sûrelerin tertibine dair verilen bilgiler gerek mezkûr kaynaklardaki bilgileri teyit açısından, gerekse her iki tertipte de yer almayan Fâtiha sûresinin Şehristânî'nin verdiği bu tertipte yer alması sebebiyle İbn Mes'ûd'un mushafında Fâtiha'nın yer alıp almadığı tartışmasına yeni bir boyut kazandırması açısından önemlidir. *el-Fihrist* ve *el-İtkân*'daki tertibin aksine Şehristânî'nin listesinde dikkat çeken en önemli husus Fatiha sûresinin yer almasıdır.

---

519 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 10. İbn Mes'ûd'un mushafı bir müddet Kûfe'liler arasında yaygın bir şekilde okunduktan sonra terk edilip unutulmuş, fakat bir süre sonra bazı Şiî çevreler 398/1007'de Bağdat'ta İbn Mes'ûd'a ait olduğunu iddia ettikleri bir mushaf ortaya çıkarmışlar ancak Şafii fıkıhçısı Ebû Hâmid el-lsferâyinî'nin (ö. 406/1016) fetvası üzerine bu mushaf yakılmıştır. Goldziher, Ignaz, *İslam Tefsir Ekolleri* (çev. Mustafa İslamoğlu), İstanbul 1997, s. 297.

520 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 29; Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 10, 41; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 205-206.

521 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 41.

522 Konuyla ilgili görüşler için bk. Keskioğlu, *Nüzulünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, s 101.

523 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 29.

524 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 24.

c. Übey b. Ka'b Mushafı

Şehristânî'nin naklettiği üçüncü tertip Übey b. Ka'b mushafına dairdir. Şahsi mushaflardan bahseden kaynakların tamamı Übey b. Ka'b'ın kendine ait özel bir mushaf derlediğini haber vermektedir.[525] Şehristânî Übey b. Ka'b mushafının Hz. Osman tarafından imha edilmek istendiğini ancak Übey b. Ka'b'ın Hz. Osman'a muhalefet ederek özel mushafını teslim etmeye yanaşmadığını nakleder.[526] Elimizdeki mevcut bilgilere göre İbn Mes'ûd mushafında olduğu gibi Übey b. Ka'b'ın mushafındaki sûrelerin tertibi ile ilgili bilgiler sadece İbnü'n-Nedim'in *el-Fihrist*'inde,[527] Suyûtî'nin *el-İtkân*'ında[528] ve Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr*'ında verdiği bilgilerden ibarettir.[529]

d. Muhammed b. Halid el-Berkî Rivâyeti

Şehristânî'nin Mushaf tertibine dair naklettiği dördüncü tertip Muhammed b.

---

525 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 29-30; İbn Ebi Davud *Kitabü'l-mesahif*' s. 291; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 201-203; Buhl, "Kur'ân", İA., VI. 1002; Nöldeke, *Kur'ân Tarihi*, s. 35; Jeffery, *Materials for the History*, s. 13-14. Übey b. Ka'b'ın mushafını Hz. Osman mushafından ayıran en önemli husus kunut dualarının onun mushafında fazladan iki ayrı sûre olarak yer almasıdır. Pek çok kaynakta Übey b. Ka'b'ın onları mushafına yazdığına dair rivâyetler mevcuttur. (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 30; Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 10; ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 251; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 205.) Pusmaz, Durak, *Übey İbn Ka'b ve Tefsirdeki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992, s. 162-168.)

526 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 10.

527 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 30

528 Suyûtî de bu tertibi İbn Eşte'nin *Kitabü'l-mesâhif* adlı eserinden nakletmiş ve Übey b. Ka'b'ın mushafında 116 sûre olduğunu belirtmiş ama listede 109 sûreye yer vermiştir. İtkân'daki listede bulunmayan Furkan (25), Zuhruf (43), el-Melaike/Fatır (35), İbrahim (14), Fussilet/Hâmim es-Secde (41), İnsan (76), Burûc (85) sûreleridir.

529 Şehristânî'nin listesi 114 sûreyi ihtiva etmekte ve sonuna kunut duaları eklenmektedir. Şehristânî'nin listesinde Zuhruf (43), Kasas (28) ve Nisa sûreleri mükerrer, Nûr (24), Ahzâb (33) ve Nebe (70) sûreleri eksiktir. Bu mükerrer sûreler muhtemelen istinsah hatasından kaynaklanmaktadır. Zira *el-Fihrist* ve *el-İtkân*'daki listelerde Şehristânî'nin listesindeki mükerrer sûrelerin yerinde eksik olan sûreler (Nûr, Ahzâb, Nebe) vardır. Bunu göz önünde bulundurduğumuzda Şehristânî'nin listesi eksiksiz olmaktadır. *el-Fihrist* tertibinde eksik olan sûrelerin tamamı *Mefâtîhu'l-esrâr* ve *el-İtkân*'da, *el-İtkân*'da eksik olan sûrelerin tamamı *el-Fihrist* ve *Mefâtîhu'l-esrâr*'da, *Mefâtîhu'l-esrâr*'da eksik olan sûrelerin tamamı da *el-Fihrist* ve *el-İtkân*'da yer almaktadır. Bu üç liste içinde en fazla eksik olan *el-Fihrist*, tamama en yakın olan ise *Mefâtîhu'l-esrâr*'dır. Her üç listeye göre de Übey b. Ka'b'ın mushafı Hz. Osman mushafının tertibinden farklıdır. Şüphesiz *Mefâtîhu'l-esrâr*'daki tertibi diğer iki listeden ayıran en önemli fark kunut dualarının (Hal' ve Hafd sûresi) tertibin içinde yer almamasıdır. Yukarıda da beyan olunduğu üzere Übey b. Ka'b'dan bunların Kur'ân olduğuna dair sahih bir rivâyet gelmediği, bunların ancak namazda okunan birer dua olduğu ve Übey'in de bunları ezberlemek için mushafının arkasına/sonuna yazdığı ifade edilmiş, Suyûtî Übey b. Ka'b'ın bu iki sûreyi mushafının sonuna yazdığını söylemesine rağmen *el-İtkân*'da ve *el-Fihrist*'de kunut duaları Asr (103) sûresinden sonra tertibin içinde yerini almıştır. *Mefâtîhu'l-esrâr*'da ise kunut duaları tertibe dahil edilmemiş listenin sonuna yazılmıştır.

Halid el-Berkî (ö. hicri III. asrın başları) rivâyetidir.[530] Şehristânî dışındaki kaynaklarda Muhammed b. Halid el-Berkî'den gelen mushaf tertibine dair böyle bir rivâyet bulunmamaktadır. Bununla birlikte Şehristânî naklettiği bu tertibin kimin mushafının tertibi olduğunu da belirtmemiştir.

e. İbn Vâdıh Tarihi Tertibi

Şehristânî'nin Mushaf tertibine dair naklettiği beşinci rivâyet *İbn Vâdıh Tarihi* (*Tarihu'l-Ya'kubî*)'dendir. Şehristânî'nin mushaf tertibine dair *İbn Vâdıh Tarihi*'nden naklettiği bu tertip, aslında Ya'kubî'nin Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vefatından sonra cem' ettiğini ve Kur'ân'ı yedi cüzde topladığını söylediği Hz. Ali mushafının tertibidir.[531]

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, *Mefâtîhu'l-esrâr* özellikle şahsi mushaflar ve sûrelerin tertibine dair elimizdeki mevcut kaynaklarda yer almayan bazı yeni bilgiler içermesi açısından kayda değer gözükmektedir. Şehristânî'nin verdiği listelerden ilki Kur'ân'ın nüzul tertibiyle ilgili olan listede yer alan beş Rivâyetten üç tanesini (Mukâtil b. Süleyman'ın ricalinden, Mukâtil yoluyla Hz. Ali'den, İmam Cafer es-Sâdık'tan) elimizdeki mevcut kaynaklarda bulamadık. Yine Mushaf tertibine dair ikinci listedeki Muhammed b. Halid el-Berkî rivâyeti de kaynaklarda mevcut değildir.

Şehristânî'nin mushaf tertibine dair verdiği ikinci listede dikkat çeken İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'ın mushafları şahsi mushaflar içinde en meşhur olanları ve üzerinde en fazla tartışma yapılanlarıdır. Bugüne kadar İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'ın mushafındaki sûrelerin tertibine dair bilgiler sadece *el-Fihrist*'de ve *el-İtkân*'da verilen bilgiler üzerinden tartışılmaktaydı. *Mefâtîhu'l-esrâr*'la birlikte gerek mezkur kaynaklardaki bilgileri teyit açısından, gerekse sûrelerin tertibinden düşen eksiklileri tamamlama açısından bunlara üçüncü bir kaynağın daha eklenmiş olması önemlidir. İbn Mes'ûd mushafındaki sûrelerin tertibini nakleden *el-Fihrist* ve *el-İtkân*'da yer almayan Fâtiha sûresinin *Mefâtîhu'l-esrâr*'da yer alması, İbn Mes'ûd'un mushafında Fâtiha'nın yer alıp almadığı tartışmasına yeni bir boyut kazandırması açısından kayda değerdir.

---

[530] Kaynaklarda Berkî'ye ait bir tefsirden bahsedilmektedir. Ancak eser günümüze ulaşmamakla birlikte bazı tefsirlerde Muhammed b. Halid el-Berkî'den birçok tefsir rivâyeti nakledilmektedir. Bu rivâyetlerde el-Berkî'nin bir çok ayeti Şîa ve Ehl-i Beyt lehine yorumladığı görülmektedir. el-Bahrânî, Seyyid Haşim b. Süleyman, *el-Burhân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Kum trs., 5, 31, 530, 534, 738.

[531] el-Ya'kubî, *Târîhu'l-Ya'kubî*, II, 152.

İ. TEFSİR VE TE'VÎL

Şehristânî tefsirinin mukaddimesinin sekizinci faslını tefsir ve te'vîl kavramlarına ayırır. Öncelikli olarak dil âlimlerinin bu iki kavramla ilgili tanımlarına yer veren Şehristânî, bu kavramlar arasındaki farkları, hangisinin daha şumullü olduğu, birbirlerinin yerine kullanılıp kullanılamayacağı gibi konulara temas ettikten sonra te'vîl kavramının Kur'ân'daki kullanım alanıyla ilgili örneklere yer verir. Şehristânî te'vîlin Kur'ân'da altı farklı anlamda kullanıldığını âyetlerden getirdiği örneklerle desteklemektedir.[532] O 'tefsîr' kelimesinin, f-s-r kökünden türemiş, tefîl babında olup bir şeyi açıklamak, izah etmek manasında kullanıldığını, c-z-b ve c-b-z fiillerinde olduğu gibi taklîb/maklûb tarikiyle f-s-r kökünden gelen 'fesr' kelimenin manasının, s-f-r kökünden gelen 'sifr' kelimenin manasına dönmesinin de uzak ihtimal olmadığını söyler. Tefsîrin 'dil açısından lafzın zâhirinin kendisine delalet ettiği şey' anlamına geldiğini, dolayısıyla Arapça'nın Arapça ile veya Arapça dışındaki başka bir dille tefsîr edildiğini, aynı şekilde Arapça dışındaki bir dilin de Arapça ile tefsîr edildiğini ve her iki durumun da 'tefsîr' olarak isimlendirildiğini ifade eder.[533]

Şehristânî tefsîrin iki durum üzere bina edildiğini, bunlardan birincisinin lügat ehli arasında yaygın olan anlam üzerine 'dil açısından lafzın delalet ettiği şey', ikincisinin ise 'haber olsun eser olsun ancak işitmeye (sem') dayalı şey' olduğunu söyler. Eğer lafız muhtemel manalara geliyorsa ve bu muhtemel manalardan birini destekleyecek bir nas varid olursa işte bu durumda lafzın içermiş olduğu muhtemel manalardan nasta gelen manaya muvafık olanına hamletmek gerekir. Bazen lafız müşterek olur ki bu durumda mananın hangi yöne tayin edileceği işitmeyle (sem') belirlenebilir. Bazen de lafız genel (amm) olur ki o zaman da anlam yine işitmeyle (sem') tahsis edilebilir. Esbâb-ı nüzûl, genelin özelleştirilmesi (tahsîsü'l-umûmât) ve özelin genelleştirilmesi (ta'mimü'l-husûsât), mücmelin mukayyede hamledilmesi, müşterek lafızların taraflardan birine sarfedilmesi de bu kabilden olup bütün bunlar ancak sahih haberlerle tespit edilir.[534] Ona göre müphemlerin beyanı ve mücmellerin tafsîli ancak haberî bir nasla ve hadis işitilmekle mümkündür. Örneğin "...namazı kılın, zekatı verin" sözünde olduğu gibi. Zira lügat açısında 'salât' lafzından ancak 'dua', zekat lafzından ise temizlik/arınma ve

---

532 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 46-49.

533 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 46.

534 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 64.

artış anlaşılır. Bu lafızların asli konumlarından alınıp şeri konumlarına sarfedilmesi, yani sözlük manasından alınıp ıstılâhî manada kullanılması ve lafzın hususi rukünlere hamledilmesi ancak hüküm koyucu şârînin mücmeli açıklamasıyla mümkün olur ki bu da ancak bir haber ve eser işitmeyle (sima') caiz olur.[535]

Şehristânî'ye göre bu konu hakkında tasarrufta bulunmak, yani lafzın hangi muhtemel manaya hamledilmesi gerektiği üzerinde doğru bir söz söyleyebilmek için dilin bütün inceliklerini bilen bir âlim, müfessirler ve muhaddisler arasındaki ihtilaflı konuları kavrayabilen ârif bir kimse olmak gerekir. Ona göre Kur'ân'daki (tenzîl) lafızların çoğu tek bir manaya delalet etmektedir. Bununla birlikte haberlerde (ahbâr) bu mana başka bir yöne ya da herhangi bir şahsa sarfedilmiş/tahsis edilmiş olabilir. Örneğin: "وَالنّٰزِعَاتِ غَرْقًا Andolsun şiddetle çekip çıkaranlara" (Naziât 79/1) "وَالذّٰرِيَاتِ ذَرْوًا O tozdurup savuranlara" (Zâriyat 51/1) "وَالصّٰافّاتِ صَفا Andolsun o saf bağlayıp duranlara" (Sâffât 37/1) "وَالْعَادِيَاتِ Yemin olsun koşanlara" (Âdiyât 100/1) âyetlerindeki lafızlar sadece 'nez'/çekip çıkarma' 'zerv/tozu dumana katmak' 'saff/saf halinde dizilme' ve 'adv/koşma' anlamlarına gelmektedir. Bununla birlikte hadislerde bu lafızların tefsiri sadedinde bazen 'melekler' bazen de 'gâziler/ğuzât' şeklinde geçmektedir. Dolayısıyla Şehristânî'ye göre bu kelimelerin manaları üzerinde rey ve kıyas yoluyla tasarrufta bulunmak mümkün değildir ve mananın hadiste geçtiği cihete sarf edilmesi gerekir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Kim Kur'ân'ı kendi reyi ile tefsir ederse, cehennemdeki yerini hazırlasın." sözü de bu hususa hamledilir. Hem sonra bilinen müfessirlerin hiç birinden 'bu tefsîrdir' şeklinde kesinlik ifade eden sahih bir rivâyet nakledilmemiştir.[536]

Bazıları da şöyle demiştir: "Tefsîr, sûrelerin, âyetlerin, kıssaların nuzül sebebini bilmek ve Kur'ân'daki genel ifadeleri hususi topluluklara ve şahıslara hamletmektir. "Şâyet biri ötekine saldırırsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın" (Hucurât 49/9) âyetinde kastedilenlerin Evs ve Hazrec kabileleri olduğu, "Allah'ın nimetlerine nankörlükle karşılık veren ve sonunda milletlerini helak yurduna konduranları görmedin mi?" (İbrahim 14/28) âyetinde kastedilenlerin ise Benî Ümeyye ve Benî Mahzûm kabileleri olduğu söylenmiştir. "A'râbîlerin geri bırakılmış olanlarına

---

535 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 63.

536 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 46.

de ki" (Feth 48/16) âyetinde ise kastedilenlerin Benî Huneyfe olduğu zikredilmiştir. Bu örneklerde olduğu gibi pek çok âyetin tefsîrini tesbit etmek ancak işitme yoluyla (sima') olur.[537] Kur'ân'ın âyetlerini derinden derine düşünen bir kimsenin Kur'ân'daki âyetlerin hiç birinin Hz. Peygamber ve sahabe sözünden (tevkîf) müstağnî olmadığını göreceğini ifade eden Şehristânî, aksi takdirde Kur'ân'daki âyetler üzerinde yapılacak tefsîr ve te'vîl ameliyesinin zan ve vehim üzere olacağını iddia eder.[538]

Te'vîl kelimesine gelince, dil âlimleri bu kelime ile alakalı olarak şunları söylemişlerdir: "Bu kelime e-v-l kökünden türemiş olup, dönme (rucû) anlamında gelmektedir. Örneğin ال الشيء denildiği zaman, bu رجع (dönme) anlamına gelmektedir. O bir şeyin kendisine döndüğü şeyin tefsîridir/açıklamasıdır."[539] Şehristânî'ye göre tefsîr, te'vîl'den daha umumidir. Dolayısıyla, her te'vîl, tefsîr'dir fakat her tefsîr, te'vîl değildir. Tefsîr lafzının Kur'ân'ın, hadisler'in ve şiirlerin izahında kullanıldığını, te'v'îl lafzının ise dinle alakalı olan konularda kullanıldığını ifade eden Şehristânî, bundan dolayı muhtelif te'vîllerin muhtelif mezheplerin esasını oluşturduğunu, tefsirin ise bunun aksine olduğunu belirtir.[540] Şehristânî tefsîr ve te'vîl kavramlarının arasını ayıranların tefsîr ve te'vîlin kısımlarını zikretmedikleri için bu iki kavram arasındaki farkı tam bir vuzuha kavuşturamadıklarını, belki de tefsir ve te'vîl'in birbirinin karşıtı olmadığını, hatta ikisi arasında belirgin bir farkın da bulunmadığını; bunun içindir ki bazılarının tenzîl ve te'vîli birbirinin mütekâbili olarak kabul edip bir birinin yerine kullanırken, bazıları zâhir ve te'vîli, bazıları zâhir ve bâtını, bazıları da tefsîr ve te'vîl kavramlarını birbirinin karşıtı kabul ettiklerini söyler. Bazen iki lafız tek bir manada birleşir, bu durumda tefsîr, te'vîl, te'vîl de tefsîr olur, zâhir, bâtın, bâtın da zâhir olur. Bazen de iki lafız bir manada ihtilaf eder ki bu durumda tefsîr, te'vîlin dışında bir şey olur.[541]

Şehristânî yukarıda tanımları zikredilen te'vîl lafzının manasını tahkik ettikten sonra şu sonuca varır: "Te'vîl kelimesinin 'e-v-l' kökünden müştâk olup, rucû manasında olduğu söylenirse ki bu doğrudur ve alimlerin çoğunluğu da bu görüş üzeredir. Te'vîl'in 'son'un (âhir) karşıtı olan ilk'den (evvel) müştâk olduğu da

---

537 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr,* I, 47.

538 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr,* I, 48.

539 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr,* I, 46.

540 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr,* I, 47.

541 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr,* I, 48.

söylenmiştir. Nitekim bazı büyük imamlar şöyle demiştir: "Te'vîl bir şeyi evveline döndürmektir tıpkı 'te'hîr'in 'son' (âhir)'a def' etmek manasına geldiği gibi. Bu metin/sağlam bir sözdür. Bir şeyin dönüşü evveline olduğu zaman, onun te'vîli denilmektedir ki o da e-v-l kökünden müştâk olup rucû anlamındadır".[542]

Şehristânî alimlerin büyük çoğunluğunun te'vîl ve tefsîr arasında iki yönden farklılık olduğu sonucuna vardıklarını, bazılarının tefsîrin lafızlarda, te'vîlin ise manalarda kullanıldığını söylediklerini, Kur'ân'daki kapalı olan lafızları izah ettiğinde "Kur'ân'ı tefsir etti", manası mübhem olan hususları izah ettiğinde de "Kur'ân'ı te'vîl etti" denildiğini ifade eder. Ona göre "Elif, Lâm, Mîm. İşte o kitap, bunda şüphe (rayb) yok, müttakiler için hidâyettir." (Bakara 1/1-2) âyetinin tefsiri 'Onda şek yoktur', yani kapalı olan 'rayb' lafzını 'şek' lafzıyla açıklamaktan ibarettir. Âyetin te'vîli ise nehy manasında haber olarak 'Onda şüpheye düşmeyiniz' anlamına gelir.[543] Şehristânî her ne kadar açıkça ifade etmiyorsa da yukarıda tefsîr ve te'vîle dair zikredilen görüşlerinden anlaşıldığına göre Mâturûdî'nin tefsirin, sahâbeye; te'vîlin de fukahâya ait olduğu fikrini benimsemiş görünmektedir.

Şehristânî'ye göre te'vîl kavramı Kur'ân'da şu manalarda kullanılmıştır: 1. Rüya'nın te'vîli ki bu rüya'nın ta'bir edilmesi anlamındadır. "İşte bundan evvelki rüyamın te'vîli bu." (Yusuf 12/100). 2. Rüyada görülen olayların te'vîli (te'vîlü'l ehâdîs). "…Sana olayların yorumuna ait bilgiler öğretecek" (Yusuf 12/63). 3. Fiillerin te'vîli (te'vîlü'l-efâl). "İşte senin sabredemediğin şeylerin te'vîli." (Kehf 18/82). 4. Akıbet ve varacağı yer (meâl) anlamında. "İlle onun te'vîlini mi gözetiyorlar?" (A'râf 7/53). 5. Bir işi Allah'a ve Resûl'üne döndürmek/götürmek. "Eğer herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz; Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resulüne arz edin. Bu daha iyidir ve Allah ve Resulüne arz (sonuç bakımından) daha güzeldir." (Nisâ 4/59). "Ben size o rüyanın tabirini haber veririm, hemen beni gönderin." (Yusuf 12/45) âyetinde de ta'bir anlamındadır. 6. Müteşabihlerin te'vîli. "Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vîl etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler." (Âli İmrân 3/7) âyetinde bahsedilen te'vîl çeşidi ise budur.[544]

Şehristânî'ye göre Kur'ân ilimleri, lafızları ve manaları bilmek şeklinde iki kısma

---

542 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 48.

543 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 47.

544 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 48-49.

ayrılır. Lafızları bilmek de kendi arasında dört kısma ayrılır. Birincisi, ifadenin nerede başladığını ve nerede bittiğini bilmektir ki bu vakf ve ibtidâ ilmidir. İkincisi, kıraat farklılıkları ilmidir. Üçüncüsü lügat ilmi, dördüncüsü ise i'râb ilmidir. Manaları bilmek ise üç kısımdır: Birincisi, esbâb-ı nüzûl ilmidir ki bu hadisçilerin işidir. İkincisi, kelâm ilmiyle (usûlu'd-dîn) alakalı olan, müteşâbihâttan olan konularla ilgili ihtilafları bilmektir ki bu da nazar ve akıl ehli olan kimselerin işidir. Üçüncüsü ise ahkâm ve şeriatla alakalı olan hususları bilmektir ki bu da içtihat ve kıyas ehlinin işidir. Bu kaideye göre yukarıda zikredilen ilimlerden esbab-ı nuzül ilmi hariç, hadisle ve işitme (sem') yoluyla Kur'ân'la doğrudan bir ilişki içinde olmamıştır. Bunun tek istisnası esbâb-ı nuzûl ilmidir ki bu da hadisçilerin işidir. Şehristânî, mütekellim ve fakihlerin ya usûl konularında akıl yürüterek ya da ferî meselelerde içtihat yaparak Kur'ân'ı kendi reyleri ile tefsir ettiklerini iddia etmektedir.[545]

Ancak Şehristânî'ye göre Kitabın ve nasların zâhiri, tefsiri mümkün kılan ve lafzı onun dışındakilere hamledilmesi ihtimali olmayan hususlarda, müfessir aklını kullanır ve o hususta derinlemesine düşünür, lafzın manasını dil yönünden ihlal etmediğine, duyulara ve akla gerçekten muhalif olmadığına kani olursa, bu Kur'ân'ı re'y ve kıyas ile tefsir etmek anlamına gelmez. Aynı şekilde zâhiri teşbîh, ta'til, cebr veya kader zannı veren âyetlerin akıl yürütme ve dili kıyaslamak yoluyla te'vîl etmek de câizdir. Çünkü kesin olarak bilinir ki teşbîh ve ta'tîl batıldır ve Kur'ân kelimelerini batıla hamletmek ise câiz değildir. Bu sebeple bu tür âyetleri te'vîl etmek gerekir. Şehristânî'ye göre te'vîl yapmanın bazı şartları vardır ki o şartlar da şunlardır: Dilin ve örfün gerekliliğinden ayrılmamak, taassupla herhangi bir mezhebe (görüşe) ve öğretiye meyletmemek, aksine ana yolu takip edip, orta yolu tutup patika yollardan (beniyyâtü't-turuk) kaçınmak, ve "Şüphesiz biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk ve biz onların izlerinden gitmekteyiz" (Zuhrûf 43/22) diyerek atalarını taklide bağımlı olmamak.[546]

Ancak müteşabih âyetlerin tefsir ve te'vîlinde bu şartlara riâyet etmenin gerçekten çok zor olduğunu, neredeyse müfessirlerin kahir ekseriyetinin bu şartlarını yerine getiremediğini ifade eden Şehristânî, bütün tefsirlerin, yazarının mezhebî anlayışına uygun olarak yazıldığını iddia eder. Mesela Kaderî bir müfessir kader âyetlerini kendi mezhebine uygun bir şekilde, bir Eş'arî müfessir ise kendi mezhebine uygun bir şekilde

---

545 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 47-48.

546 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 64.

tefsir eder. Müşebbihe zâhire sarılır ve 'benim için zâhir vardır, te'vîl ise şüpheli ve tahminidir, dolayısıyla ben tahmini bir iş için lafzın zâhirini terk etmem' der. Onun düsturu şudur: "Zâhirden sapmam, te'vîle itimat etmem". Muattıla ise zâhiri terk eder, bütün ibadetleri ve yasakları adamlara (rical) te'vîl eder ve 'din, bu adamı bilmek ve tanımaktan ibarettir' der.[547]

Şehristânî her ne kadar teoride te'vîl ve tefsîre dair belli şartlara riâyet edilmesi gerektiğine dair yukarıdaki şartları zikrediyor ve tefsirin zâhirî kısmında bu şartlara büyük oranda uyuyorsa da tefsirin bâtınî boyutunu oluşturan esrâr kısmında bu şartlara riâyet etmemiş, tam bir Şiî-Bâtınî-İsmâilî te'vîl anlayışını benimsemiş görünmektedir. Şehristânî'nin bâtınî te'vîl örneklerine aşağıda '*Mefâtîhu'l-esrâr*'da te'vîl-tenzîl karşıtlığı' başlıklı kısımda genişçe yer verilecektir.

[547] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 64.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEFÂTÎHU'L-ESRÂR'DA BÂTINÎ BOYUT:

ŞİÎ/İSMÂİLÎ TE'VÎL

Başlangıçta da ifade ettiğimiz gibi *Mefâtîhu'l-esrâr*, 'Sünnî tefsîr' ve 'Şiî/Bâtınî te'vîl' şeklinde isimlendirdiğimiz iki farklı metodla yazılmış bir tefsirdir. Zira Şehristânî tefsirinde her âyeti önce tefsir ilminin konusu olan dil, nahiv, belağat, lügat, meânî, kıraat, fıkhî ahkâm, kelâmî yorum gibi zâhirî anlam açısından ele almış, ardından da te'vîl ilminin konusu olan âyetlerin esrârını/derin manalarını ve hikmetlerini Şiî/İsmâilî tarzda bâtınî açıdan izah etmiş ve bu iki farklı izah tarzına göre de tefsirinde iki farklı metod ve iki farklı kaynak türü kullanmıştır. Bu sebeple tezimizin ikinci bölümünde *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın Sünnî/Ortodoksî tefsir anlayışının hakim olduğu bölümlerin tefsir metodu rivâyet, dirâyet ve ulûmu'l-Kur'ân yönünden incelenmişti. Bu bölümde ise *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın büyük çoğunluğunu oluşturan 'Şiî/Bâtınî te'vîl' boyutu ele alınacak ve bizzat müellif tarafından Ehl-i Beyt kaynaklarının referans alınarak meydana getirildiği ifade edilen 'esrâr' kısmının kaynakları, yöntemi ve bu bölümde yer alan Şiî İmâmiyye ve İsmâiliyye'ye özgü irfânî te'vîllere dair örneklere yer verilecektir.

I. 'ESRÂR BÖLÜMÜNE GİRİŞ

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Şehristânî her âyeti önce zâhirî açıdan ele almış, ardından da âyetlerin derin manalarını ve hikmetlerini bâtınî açıdan ele aldığı 'esrâr' kısmına geçmiştir. Şehristânî, 'esrâr' başlığı altında serdettiği bilgilere başlarken kullandığı ifadelerle ilgili şöyle demiştir: "Ehl-i Kur'ân dedi ki', yahut da 'Ashâb-ı esrâr dedi ki' veyahut da âyetin manasından türettiğim bir ifadeyle başladığımda -Allah'a sığınarak- bununla kendi nefsimi kastetmiyorum, bilakis Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'inden sıddîk kimseleri kastediyorum ki onlar sırlara vakıf olanlar ve hayırlı seçkin kimselerdir (mustafeyne'l-ahyâr).[1] Şehristânî bu bölümlere 'esrâr' şeklinde bir başlık attıktan sonra konuya, her âyetin konusundan türetilmiş farklı bir giriş cümlesiyle başlamıştır. Örneğin, "Emzirmeyi tamamlatmak isteyen için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler." (Bakara 2/233) âyetinin 'esrâr' kısmına "Esrâr memesinden emenler dedi ki"[2], Sâbiîlik'ten bahsettiği âyetin 'esrâr' kısmına "Mezheplerin sırlarına vâkıf olanlar dedi ki"[3], "Mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyin." (Bakara 2/188)

[1] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 45.
[2] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 909.
[3] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 339.

âyetinin ‘esrâr’ kısmına “Mallarını aralarında haksız sebeplerle yemeyenler dedi ki”[4], “Namazları ve orta namazı muhafaza edin. Allah’a saygı ve bağlılık içinde namaz kılın.” (Bakara 2/238) âyetinin ‘esrâr’ kısmına “Namazları hakkıyla muhafaza edenler dedi ki”[5], “Verdiğinin kat kat fazlasını kendisine ödemesi için Allah’a güzel bir borç verecek yok mu?” (Bakara 2/245) âyetinin ‘esrâr’ kısmına “Allah’a borç verenler dedi ki”[6], “O halde kim tâğutu reddedip Allah’a inanırsa, kopmayan sağlam kulpa yapışmıştır.” (Bakara 2/256) âyetinin ‘esrâr’ kısmına “Kopmayan sağlam kulpa yapışanlar dedi ki”[7], “Ey iman edenler! Allah’a ve ahiret gününe inanmadığı halde malını gösteriş için harcayan kimse gibi, başa kakmak ve incitmek suretiyle, yaptığınız hayırlarınızı boşa çıkarmayın.” (Bakara 2/264) âyetinin ‘esrâr’ kısmına “Yaptığı hayırdan dolayı başa kakmayanlar ve incitmeyenler dedi ki”[8], “Yapacağınız hayırlar, kendilerini Allah yoluna adamış, bu sebeple yeryüzünde kazanç için dolaşamayan fakirler için olsun. Bilmeyen kimseler, iffetlerinden dolayı onları zengin zanneder.” (Bakara 2/273) âyetinin ‘esrâr’ kısmına ”İffetli fakirler dedi ki”[9]. “Mallarını gece ve gündüz, gizli ve açık hayra sarfedenler var ya, onların mükâfatları Allah katındadır.” (Bakara 2/274) âyetinin ‘esrâr’ kısmına “Mallarını gece, gündüz, gizli ve açık infak edenler dedi ki”[10], “Faiz yiyenler kabirlerinden, şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkarlar. Bu hal onların «Alım-satım tıpkı faiz gibidir» demeleri yüzündendir. Halbuki Allah, alım-satımı helâl, faizi haram kılmıştır.” (Bakara 2/275) âyetinin ‘esrâr’ kısmına “Alışverişi helâl, ribayı (faizi) haram sayanlar dedi ki”[11], “Eğer borçlu zor durumda ise o taktirde durumu kolaylaşıncaya kadar beklenmelidir. Ve (alacağınızı) sadaka olarak bağışlamanız, sizin için daha hayırlıdır. Keşke bilseydiniz.” (Bakara 2/280) âyetinin ‘esrâr’ kısmına “Zor durumda olan borçluları durumu kolaylaşıncaya kadar bekleyen ve sıkıntıda olan fakirlere tasaddukta bulunanlar dedi ki”[12], “İçinizdekini açığa vursanız da, gizleseniz de Allah sizi, onunla sorguya çeker”

---

4 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 776.
5 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 925.
6 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 934.
7 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 973.
8 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 1002.
9 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 1022.
10 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 1024.
11 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 1026.
12 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 1032.

(Bakara 2/284) âyetinin ‘esrâr’ kısmına ise “Zahirleri ve batınları eşit olanlar dedi ki”[13] cümleleriyle başlar.

‘Esrâr’a girişteki diğer başlıklar ise şunlardır: “Allah’ın isimlerini yüceltenler dedi ki”[14], “Allah’ın hidâyetle nimetlendirdiği kimseler dedi ki”[15], “Kendilerine ilim ve iman verilenler ve Kur’ân’ın sırlarına müttali olanlar dedi ki”[16], “Ehadüs-sekaleyn ve ikinin ikincisi olan pak/temiz Ehl-i Beyt (ıtre) dedi ki”[17], “Hak, tahkik, sıdk ve tasdik ehli dedi ki”[18], “Kitâb’ın ilmi yanında olanlar dedi ki”[19], “Allah’ın salih kulları dedi ki”[20], “Allah’ın nimetlerine şükredenler ve Allah’a verdikleri sözü tutanlar dedi ki”[21] “Sırlara müttalî kılınanlar ve iyilere (ebrâr) tâbî olanlar dedi ki”[22], “Ashâbü’l-meârif dedi ki”[23], “Allah’ın kelimelerini tasdik edenler dedi ki”[24], “Allah’ın indirdiğine iman edenler dedi ki”[25], “Bâtıl elbisesini giymeyen Ehl-i Hak dedi ki”[26], “Allah’a kavuşmayı uman ve Allah’ın sınırlarını muhafaza edenler dedi ki”[27], “Allah’ın azabından sakınanlar dedi ki” (I, 333), “Mezheplerin sırlarına vâkıf olanlar dedi ki[28], “Allah’ın âyetlerinin mânâsını iyice düşünüp seçen ferâset sahipleri (mütevessîmin) dedi ki”[29], “Allah’ın Tîh azabından koruduğu kimseler dedi ki”[30], “Kur’ân kıssalarına itibar edenler dedi ki”[31], “Kitap ve Furkan’a sıkı sıkıya yapışanlar dedi ki”[32], “Kur’ân’ın manalarını beyan edenler dedi

---

13 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 1047.
14 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 78.
15 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 104.
16 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 110.
17 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 119.
18 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 168.
19 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 181, 204, 208.
20 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 222, 382.
21 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 234, 313.
22 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 288.
23 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 296.
24 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 301.
25 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 316.
26 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 319.
27 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 328.
28 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 339.
29 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 343.
30 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 366, 430.
31 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 349, 355, 420.
32 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 351.

ki”[33], “Nebilerin ve evliyânın haberlerini bilen ilim ehli dedi ki”[34], “Sâlihlerden hak ve tahkik ehli dedi ki”[35], “Allah’ın fazlı ve rahmetinde bulunanlar dedi ki”[36], “Allah’ın güç ve kudretinden sakınanlar dedi ki”[37], “İlimde rusûh sahibi olanlar dedi ki”[38], “Allah’ın Kelâm’ını (Kur’ân) işitip akleden, tahrif ve tebdil etmeyenler dedi ki”[39], “Kur’ân âyetlerine itibar edenler dedi ki”[40], “Allah’ın peygamberlerine ittiba’edenler dedi ki”[41], “Allah’ın âyetlerine hakikat gözüyle bakanlar dedi ki”[42], Peygaberlik mucizelerini (âyât) dosdoğru görenler dedi ki”[43], “Ölümü temenni edip dünya hayatına hırsla bağlanmayanlar dedi ki”[44], “Tarikatlarını evliyâullahtan tahsil edenler dedi ki”[45], “İyiler (ebrâr) dedi ki”[46], “Hak ve hakikat ehli dedi ki”[47], “Rahmet ve faziletle mahsûs olanlar dedi ki”[48], “Orta yolu tutup delillerin eteklerine yapışanlar dedi ki”[49], Dinde ihtilafa düşmeyen ve dinlerini zan ve tahmin üzerine bina etmeyenler dedi ki”[50], “Allah’ın mescidlerini zikir ve ibadetle imar edenler dedi ki”[51], “Allah’ı hakikatiyle bilenler dedi ki”[52], “Allah’ın âyetlerine tam anlamıyla vakıf olanlar (mûkinûn) dedi ki”[53], “Allah’ın hidâyetiyle hidâyete erenler dedi ki”[54], “Allah’ın âyetlerini hakkıyla tilavet edenler dedi ki”[55], “Beyt-i Haram’ı hakkıyla tavaf eden ve orada sadakatle itikafa girenler (âkifûn)

---

33 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 360.
34 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 370.
35 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 388.
36 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 393.
37 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 398.
38 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 417.
39 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 422.
40 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 445.
41 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 451.
42 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 455.
43 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 462.
44 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 471.
45 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 476.
46 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 481.
47 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 493.
48 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 502.
49 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 510.
50 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 522.
51 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 526.
52 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 531
53 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 537.
54 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 543.
55 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 547.

dedi ki”[56], “Ehl-i Beyt’ten Kâbe’nin temellerini yükseltenler dedi ki”[57], “İbrahim’e İsmail’e ve onların pak zürriyetlerine teslim olanlar dedi ki”[58], “Hz. Peygamberin risaletine, tilavetine, tezkiyesine, ilmine ve hikmetine inananlar dedi”[59], “Allah’ın indirdiğini gizlemeyenler dedi ki”[60], “Allah’ın şeâirini bilenler dedi ki”[61], “İman edip imanları üzere ölenler dedi ki”[62], “Gerçekten muvahhid olanlar dedi ki”[63], “Şeytanın adımlarını tanıyan ve onun yerine Rahman’ın yolunu tutanlar dedi ki”[64], “Allah’ın tenzîl ve te’vîli bilmeye hidâyet ettikleri kimseler dedi ki”[65], “Allah’ın indirdiğini gizlemeyenler dedi ki”[66], “Hükümlerin ve neshin yerlerini bilenler dedi ki”[67], “Hidâyet davetini kabul edenler dedi ki”[68], “Allah’ın sınırlarını muhafaza edenler dedi ki”[69], “Evlere kapılarından girenler dedi ki”[70], “Azıkların en hayırlısıyla azıklananlar dedi ki”[71], “Nefislerini Allah rızası için feda edenlere dost olanlar dedi ki”[72], “Hep birden barışa girenler dedi ki”[73], “Allah’ın nimetlerine şükredenler dedi ki”[74], “Dünya ziynetlerini terk edip Allah’tan sakınanlar dedi ki”[75], “Allah yolunda cihad edenler dedi ki”[76], “Yetimlerin mallarına sahip çıkanlar dedi ki”[77], “Şeriatın nehyettiği şeylerden kaçınanlar dedi ki”[78], “İlmi masum paklardan alanlar dedi ki”[79], “Allah’ın rahmetini

---

56 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 611.
57 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 616.
58 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 619.
59 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 670.
60 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 690.
61 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 687.
62 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 692.
63 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 696.
64 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 713.
65 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 717.
66 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 731.
67 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 749.
68 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 766.
69 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 773.
70 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 781.
71 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 806.
72 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 827.
73 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 830.
74 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 835.
75 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 838.
76 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 850.
77 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 870.
78 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 879.

bağışlamasını fazlını ve ihsanını umanlar dedi ki”[80], “Dinde ihtilaftan çekinenler dedi ki”[81], “Hasımlarıyla tartışmaya girip Rabbi hakkında tartışmaya girmeyenler dedi ki”[82], “Haşr ve iâdenin olacağına yakinen inananlar dedi ki”[83], “Allah’ın rızasını umanlar dedi ki”[84], “Âyetleri ve meselleri tefekkür edenler dedi ki”[85], “Temiz helal şeylerden infak edenler dedi ki”[86], “Şeytanın vesvesesinden Allah’a sığınanlar dedi ki”[87], “Kendilerine hikmet verilenler dedi ki”[88], “Allah rızası için infak edenler dedi ki”[89], “İman eden ve salih amel işleyenler dedi ki”[90], “Müttaki müminler dedi ki”[91], “Şahitliği gizlemeyip emanetleri teslim edenler dedi ki”[92], “Allah’ın hükümlerini Allah’tan öğrenenler dedi ki”[93].

II. MEFÂTÎHU’L-ESRÂR’IN ŞİÎ/İSMÂİLÎ KAYNAKLARI

Birinci bölümde Şehristânî’nin âyetleri tenzîl-te’vîl ve zâhir-bâtın ayırımına dayanan tefsirin eklektik yani çift yönlü/boyutlu olmasından kaynaklı olarak kaynaklarını iki kısma ayırmanın mümkün olduğu ifade edilmiş ve bu kategorik ayrıma binaen *Mefâtihu’l-esrâr*’ın ‘esrâr’ kısmı dışında kalan bölümlerin kaynaklarını zikretmeye çalışmıştık. Burada ise âyetlerin derin manalarını ve hikmetlerini Şiî/İsmâilî tarzda bâtınî açıdan izah ettiği tefsirin ‘esrâr’ kısmında kullandığı kaynaklarını tespite çalışacağız. Zîrâ Şehristânî’nin burada kullandığı kaynakların hüviyeti aynı zamanda Şehristânî’nin Şiî, Bâtınî/İsmâilî olduğu yönündeki iddiaları da doğrudan ilgilendirmektedir. Bu sebeple tefsirin ‘esrâr’ kısmının kaynaklarını tespit ederken -Şehristânî’nin mezhebî kimliğiyle alakalı iddiaları da göz önünde bulundurarak- ayrıntı

---

79 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 904.
80 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 920.
81 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 958.
82 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 979.
83 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 988.
84 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 1005.
85 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 1007.
86 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 1010.
87 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 1011.
88 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 1013.
89 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 1019.
90 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 1027.
91 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 1030.
92 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 1043.
93 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 1041.

kabîlinden sayılabilecek bazı hususlara da odaklanmayı hedeflemekteyiz. Şehristânî tefsirinin zâhirî anlam boyutuyla ilgili kısmında yararlandığı kaynaklarını kısmen de olsa tasrih ederken bâtınî anlam boyutuyla ilgili 'esrâr' başlığı altında ele aldığı kısımlarda yararlandığı kaynaklarını ise maalesef hiçbir şekilde açıklamamıştır.

Şehristânî tefsirinin 'esrâr' kısmının kaynağına ve Ehl-i Beyt imamlarının bilgisine sahip olma serüvenine dair tefsirinin mukaddimesinde şu açıklamayı yapar: "Gençlik yıllarımda hocalarımdan Kur'ân tefsirini sadece dinlerdim; derken [bu sahada] muvaffakiyete mazhar oldum ve hocam Nâsıru's-Sünne Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî'den (r.a.) şifâhî yolla öğrendiklerim[94] uyarınca tefsirle ilgili notlar aldım. Daha sonra hocam, Ehl-i Beyt ve dostlarından gelen, Kur'ân ilminin saklı sırlarına ve sağlam esaslarına ilişkin değerli sözlerin künhüne muttali olmamı sağladı.[95] [Öte yandan] bir zat [Zât-ı İlâhiyye?] 'o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafında bulunan ağaç istikametinden' (Kasas 28/30), 'Ey Müminler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve sadıklarla birlikte olun' (Tevbe 9/119) diye bana seslendi. Bunun üzerine tıpkı Hz. Musa ile yanındaki genç yoldaşının yollara düşüp araması ve 'Kendisine katımızdan rahmet bahşettiğimiz ve yine kendi katımızdan ilimle donattığımız bir kulumuza rastladılar' (Kehf 18/65) âyetinde ifade edildiği veçhile sonunda aradıkları kişiyi bulmaları gibi, ben de âşıklara özgü biçimde o sadık kulları aramaya koyuldum ve nihâyet Allah'ın salih bir kulunu buldum. O salih kuldan yaratma ve yönetme (halk-emr) konusuyla ilgili izah yollarını, zıtlık ve düzen (tezat-terettüb) mertebelerini, umûm-husûs meselesini, kesinleşmiş ve henüz kesinleşmemiş ilahi hükümler (mefrûğ-müste'nef) ilkesini öğrendim. Böylece, yollarını şaşırmış ve cahilliğe saplanmış kimselerin farklı kaynaklardan beslenmesinin aksine ben bu bir tek kaptan/kaynaktan beslenip doydum; içinde tesnîm karışımı bulunan teslim(iyet) pınarından kadeh dolusu içerek kandım ve nihâyet Kur'ân'ın diline, yani onun nazım ve tertibine, belâğat, cezâlet, fesâhat ve hârikulâdeliğine (berâat) vakıf oldum. Daha sonra lafızların manalarına müttalî olmak için çabaladım ve

---

94 Ayrıca Şehristânî tefsirinin 'esrâr' kısmının kaynağına dair tefsirinin mukaddimesinde yaptığı kısa açıklamada "…her ayetin peşinden o ayetle ilgili duyduklarımı ekledim." sözündeki 'duyduklarım' ifadesi her ne kadar 'esrâr' kısmında yararlandığı bir kısım 'semâî-şifâhî' kaynağı işaret ediyorsa da tespitlerimize göre bu bölümdeki kaynakların büyük çoğunluğu da 'kitâbî kaynaklar'dır.

95 Öztürk'ün de ifade gibi "Daha sonra hocam…" diye başlayan cümle, *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın nâşiri Muhammed Ali Âzerşeb ile eserin bir kısmını (Mukaddime ve Fâtiha suresinin tefsiri) İngilizceye çeviren Toby Mayer'in matbu Arapça metindeki ifadeyle ilgili gramatik takdirlerine uygun şekilde çevrilmiştir. Ancak söz konusu ifadenin bu şekildeki çevirisi yanlıştır. (eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", s. 16). Aşağı satırlarda söz konusu ifadenin yanlış çevirisinin gerekçesi izah edilecektir.

bunun sonucunda harikaları bitmeyen ve acayiplikleri bozulmayan bir deniz buldum. Bu deniz öyle bir deniz ki dibi uzak, derinliği uzun. Uzunluğu yedi deniz boyunda, mukaddes kelimelerden ibaret bir deniz. Bu öyle bir deniz ki içi incilerle dolu ama dalgıcı bir tane. Ve yine bu öyle bir deniz ki içi dalgıçlarla dolu ama incisi bir tane. Bunun üzerine denize dalıp yüzme ile -ki yüzmeyi düşündüm ama kol kesik, sahil de uzak, [sahile ulaştıracak] bir gemi isteme - arasında kararsız kaldım. Ama ya gaspçı o gemiyi gasbetmiş ya da âlim bir zât onu delmiş. Derken işâreti kararlı ve itaat edilmesi zorunlu olan biri[96] bana işâret etti ve deki ki 'Ya [aradığını bulmak için durup dinlenmeden] iki denizin birleştiği yere (mecmau'l-bahreyn) ulaşırsın ya da [bu hedefe doğru] senelerce yürürsün'. Orada iki nehrin kesişme noktası ve aynü'l-hayat vardı. Ve böylece balık [muhtemelen Şehristânî kendini kastediyor] denizde yolunu tutup kayıp gitti. Bunun üzerine bilge bir alim buldum ve ona öğretilen gerçek bilgiden bana da öğretmesi şartıyla ona tâbi oldum. Böylelikle bir ateş gördüm ve o ateşin yanında bana yol gösterecek birini buldum".[97]

Süheybânî, Şehristânî'nin "Daha sonra hocam (Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî), Ehl-i Beyt ve dostlarından gelen, Kur'ân ilminin saklı sırlarına ve sağlam esaslarına ilişkin değerli sözlerin künhüne muttali olmamı sağladı" ifadelerine istinaden onun kelâm ve felsefeye yönelik ilgisinin yanında, Ehl-i Beyt imamları hakkındaki aşırılık gibi Şiîlik (teşeyyu) eğiliminin de muhtemelen Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'den kaynaklandığını ileri sürmüş,[98] tefsirin muhakkiki ve nâşiri olan Muhammed Ali Âzerşeb de Ehl-i Beyt ve dostlarından gelen, Kur'ân ilminin saklı sırlarına ve sağlam esaslarına ilişkin değerli sözlerin künhüne muttali olmasının hocası Ebü'l-Kâsım el-Ensârî eliyle olduğunu iddia etmiştir.[99] Toby Mayer de Şehristânî'nin Bâtınî-İsmâilî

---

96 Şehristânî *Nihayetü'l-ikdâm'*ın mukaddimesinde de 'itaat edilmesi zorunlu olan biri bana işaret etti' şeklinde aynı ifadeyi kullanır (*Nihayetü'l-ikdâm*, s. 7). Yusuf Ziya Yörükân *Nihayetü'l-ikdâm*'daki "Bu kitabı emrine itaate mecbur olduğum bir zâtın işareti üzere yazdım." ifadesinden hareketle bu kişinin Tirmîz Nakîbi [Nakîbüleşraf Ebü'l-Kâsım Mecdüddîn Ali b. Ca'fer el-Mûsevî] olabileceğini ve *Nihayetü'l*-ikdâm'ın da bu kişi adına yazılmış olabileceğini söyler. (Yusuf Ziya Yörükân, "Şehristânî", *DİFM*, I/3 (1926), s. 276.) Nitekim *el-Milel ve'n-nihal* [eserin diğer bir nüshasını Selçuklu Sultanı Sencer'in veziri Ebü'l-Kâsım Nasîrüddin Mahmûd b. Muzaffer el-Mervezî'ye ithâf etmiştir.] ve *Musâraatü'l-felâsife* adlı kitabını da sözü edilen kişi için yazmıştır ki İbn Teymiyye'ye göre kitapların ithâf edildiği Ali b. Ca'fer el-Mûsevî, İsmailî olduğu net olmamakla birlikte Şiî olduğu kesindir. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, VI, 305-306.

97 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I. 5-6, [Müellifin önsözü]. Ayrıca krş. Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", s. 16.

98 Süheybânî, *Mencehü'ş-Şehristânî*, s. 65-66.

99 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I. 7, [Nâşirin mukaddimesi].

düşünce mirasıyla ilk ve aslî ilişkisinin adı geçen zat sayesinde kurulduğunu belirtmiştir.[100] Dolayısıyla Toby Mayer bir bakıma Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'nin gizli bir İsmâilî olduğunu iddia etmiştir.[101]

Gerçekten de Mayer'in iddia ettiği gibi Şehristânî Bâtınî-İsmâilî düşünce mirasıyla ilk ve aslî ilişkisini Ebü'l-Kâsım el-Ensârî sayesinde mi kurmuştur? Daha net bir ifadeyle, Ebü'l-Kâsım el-Ensârî gizli bir İsmâilî midir? Şehristânî'nin Ehl-i Beyt ve dostlarından gelen, Kur'ân ilminin saklı sırlarına ve sağlam esaslarına ilişkin değerli sözlerin künhüne muttali olmasını sağlayan hocası Ebü'l-Kâsım el-Ensârî midir? Kanaatimizce Ebü'l-Kâsım el-Ensârî hakkında ortaya atılan bu iddia bir varsayımdan öteye geçmemektedir. Zira başta Şâfiî fıkhı ve Eş'arî kelâmı olmak üzere çeşitli ilimlerde zamanının önde gelen âlimlerinden sayılan el-Ensârî, aynı zamanda Eş'arî mezhebinin de önde gelen bir temsilcisidir. Zühd ve vera' sahibi, zâhid ve âbid bir şahsiyet olan Ebü'l-Kâsım el-Ensârî, Nîşâbur'da meşhur sûfî Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'den ders okuyup ona talebelik yapması sebebiyle de tasavvuf ehlinin ileri gelenlerinden sayılmış, bu sebeple bazı tabakat kitapları Nîsâbûrî'yi "sûfî fakih" ve "sûfî mütekellim" diye nitelendirmiştir.[102]

Her ne kadar bazı kaynaklarda Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'nin ma'rifetinin/Allah Teâlâ'yı tanımasının, lisânının üstünde, yani bâtın ilimlerdeki behresinin zâhir ilminden daha çok olduğu ifade edilmekte ve muhtemelen bu telakkînin bir yansıması olarak da bazı kaynaklarda onun cinlerle konuştuğuna dair bazı bilgilere rastlanmaktaysa[103] ve Ensârî'nin yaşadığı dönem ve o bölgedeki tasavvuf-Bâtınîlik-Şiîlik ilişkisi böyle bir ihtimali akla getiriyorsa da şu anki bilgilerimiz ışığında bu yargıyı doğrulayacak argümanlardan yoksunuz. Bununla birlikte kaynaklarda onun Şiî veya İsmâilî olduğuna dair bir iddiada da bulunulmamıştır. Aynı şekilde Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'nin hocası

---

100 Mayer, Keys to the Arcana, s. 6.

101 Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", s. 16, 17.

102 es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ,* VII, 96-99.

103 Vezîr Muhammed bin Ebî Nevbe diyor ki: "Birgün Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'nin evine uğradım. Bir de ne göreyim, birisi kapının önünde bekliyor. Halbuki o, içeride başka birisiyle konuşuyordu. Bir müddet bekledikten sonra kapı açıldı ancak evde ondan başka kimse yoktu. Bunun üzerine Ona, "Kiminle konuşuyordun?" diye sordum. O da, "Burada cinnîlerden birisi vardı, onunla konuşuyordum" diye cevap verdi. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ,* VII, 96.

İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin *el-İrşâd* adlı eserine yazdığı *Şerhu'l-İrşâd*[104] adlı şerhi ile *el-Ğunye fi'l-kelâm*[105] adlı elimizde mevcut olan eserlerini incelediğimizde de gerek içerik olarak gerekse üslup olarak Şehristânî'nin 'esrâr' kısmında ele aldığı konularla hiçbir benzerliğe sahip değildir. Dolayısıyla Şehristânî'nin Bâtınî-İsmâilî düşünce mirasıyla ilk ve aslî ilişkisinin Ebü'l-Kâsım el-Ensârî sayesinde kurulduğu ve onun gizli bir İsmâilî olduğu iddiası ne tabakat kitaplarında verilen bilgilerle ne de elimizdeki mevcut eserlerinde bu iddiayı doğrulayacak bir argüman bulunmamaktadır.[106]

Ebü'l-Kâsım el-Ensârî hocaları içerisinde Şehristânî'yi en fazla etkileyen kişi olduğu ve Şehristânî'nin pek çok konuda onu referans aldığı doğrudur. Nitekim *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde de hocası Ensârî'den bahsederken "Bu konuda *el-Ğunye* ve *Şerhu'l-İrşâd*'ın müellifi, hocamız, imamımız, Nâsırü's-Sünne Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî'ye çokça müracaat ederdik. O da bu konuda, Allah Teâlâ'nın fâilliğinin ispatıyla alakalı olarak, akıl sahiplerinin akıllarının kavramakta noksan kalacağı şekilde fazlasıyla konuşurdu."[107] şeklindeki ifadeleri de hocası Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'nin Şehristânî üzerindeki etkisine hamledilebilir. Bununla birlikte kaynaklarda Şehristânî'nin Bâtınî-İsmâilî düşünce mirasıyla ilk ilişkisinin Ebü'l-Kâsım el-Ensârî sayesinde kurulduğuna dair bir ipucu görünmemektedir. Nitekim Ayman Shihadeh de Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'nin Şehristânî'nin tefsirindeki İsmâilî düşüncenin ve Kur'ân yorumlarının kaynağı olamayacağını, aynı şekilde Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'nin kripto bir İsmâilî olduğuna dair bir kanıtın da bulunmadığını savunur.[108]

Öyleyse Toby Mayer ve diğer iddia sahiplerini böyle bir iddiada bulunmaya sevkeden amil nedir? Öztürk'ün de ifade ettiği gibi Ayman Shihadeh'in tespitlerine göre

---

104 İki cüzden oluşan eserin ikinci cüzünün bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Lâleli, nr. 2247). Nüsha üzerinde yaptığımız yüzeysel bir incelemede gerek içerik olarak gerekse üslup olarak Şehristânî'nin 'esrâr' kısmında ele aldığı konularla benzerliğe sahip olmadığını müşâhede ettik.

105 el-Ensârî, Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır, *el-Ğunye fi'l-Kelâm* (thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî), Dâru's-Selâm, Kâhire 2010.

106 Dolayısıyla Şehristânî ile Ebü'l-Kâsım el-Ensârî arasında -şayet böyle bir etkileşim olmuşsa- onun mutasavvıf kimliğini de göz önünde bulundurduğumuzda olsa olsa âyetlerin lafzî ve zâhirî mânalarının ötesine geçen bir tasavvufî anlayışa işaret eden bazı ufuk açıcı bilgiler vermiş olma ihtimali düşünülebilir.

107 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 34.

108 Shihadeh, Ayman, "Review of Keys to The Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an, by Toby Mayer", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 21/2 (2010), s. 195.

Toby Mayer'in Ebü'l-Kâsım el-Ensârî ve Şehristânî hakkında ulaştığı neticeler, yani Şehristânî'nin Ehl-i Beyt imamlarının Kur'ân'ın sırlarıyla ilgili görüş ve yorumlarını aslında gizli bir İsmâilî olan hocası Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'den öğrendiği, dolayısıyla İsmâilî düşünceyle ilk ilişkisini bu hocası sayesinde tesis ettiği yönündeki değerlendirmeler, yukarıda tercümesi aktarılan pasajın Arapça metnindeki bir ifadenin yanlış kurgulanmasına ve yanlış anlamlandırılmasına dayanmaktadır.[109] Şöyle ki gerek *Mefâtîhu'l-esrâr'*ın nâşiri Muhammed Ali Âzerşeb gerekse eserin mukaddimesi ile Fâtiha sûresinin tefsiriyle ilgili bölümünü İngilizceye çeviren Toby Mayer, " ثم أطلعني [من] مطالعاتِ كلماتٍ شريفةٍ عن أهل البيت وأوليائهم -ﷺ- علي أبرارٍ دفينةٍ وأصولٍ متينةٍ في علم القرآن" ifadesinde geçen أطلعني (Benî muttali kıldı) lafzındaki fiilin failini Ebü'l-Kâsım el-Ensârî olarak tayin etmiş, ayrıca مطالعات kelimesinden önce de köşeli parantez içinde bir [من] harfi takdir etmişlerdir. Hâlbuki Arapça'da علي harf-i cerri ile kullanılan أطلع fiilinin faili Ebü'l-Kâsım el-Ensârî değil, مطالعاتُ كلماتٍ شريفةٍ ibaresidir. Buna göre söz konusu ifade, 'Daha sonra Ehl-i Beyt ve dostlarından nakledilen değerli sözler/görüşler üzerindeki mütaalalar(ım) bana Kur'ân'ın gizli sırlarını ve sağlam esaslarını aşikâr kıldı' şeklinde bir anlam kazanmaktadır.[110] Âzerşeb ve Mayer'in أطلع fiilinin failini مطالعاتُ olarak takdir etmemesini, fiil ile fail arasında müzekkerlik-müenneslik açısından uyumsuzluk olacağı düşüncesinden kaynaklanmış olabileceğini düşünen Ayman Shihadeh, fiilin müzekker failin müennes olarak kullanılmasının Ortaçağa ait Arapça metinlerde oldukça rastlanan bir husus olduğunu ifade etmektedir.[111]

Kanaatimizce hepsinden öte bütün bu karışıklık, ilgili ifadelerin yazma nüshadaki yazılış şeklini göz ardı edip matbu nüshada -bilinçli bir şekilde-[112] farklı tahkik edilmesinden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, söz konusu ifade muhtemelen böyle bir

---

109 Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", s. 16.

110 Shihadeh, "Review of Keys to The Arcana", s. 195.

111 Mustafa Öztürk Ayman Shihadeh'in bu argümanına, mütâleât kelimesinin gayr-i âkil olması, ayrıca fiil ile fail arasına zamir (mütekellim yâ'sı) girmesinin fiili müzekker kullanmaya imkan verdiği kaydının da eklenebileceğini söyler. bk. Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", s. 16.

112 Âzerşeb söz konusu ifadenin dipnotunda yazma nüshada '*mutâleâtü*' şeklinde harekelenmiş olduğunu belirttiği halde muhtemelen sözü edilen endişeden dolayı metnin içinde '*mutâleâtin*' şeklinde harekelemiştir.

karışıklığa sebebiyet vermemek adına yazma nüshada özellikle مطالعاتُ كلماتٍ شريفةٍ şeklinde fâil olacak biçimde harekelenmiştir.[113] Buna rağmen gerek *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın nâşiri Âzerşeb gerekse mütercim Toby Mayer tarafından bu husus gözardı edilip أطلعني [من] مطالعاتِ كلماتٍ شريفةٍ şeklinde tahkîk ve takdir edilmiştir. Muhtemeldir ki Ayman Shihadeh'in de ifade ettiği gibi Âzerşeb ve Mayer'in أطلع fiilinin failini مطالعاتُ olarak takdir etmemesi, fiil ile fail arasında müzekkerlik-müenneslik açısından uyumsuzluk olacağı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca yazma nüshada  şeklinde yazılan أطلع fiilinin أطلعتني şeklinde müennes olarak okunmak yerine أطلعني şeklinde müzekker olarak okunmasının bu karışıklığa neden olan bir başka sebep olarak ekleyebiliriz. Halbuki söz konusu fiili yazma nüshadaki yazılışını da dikkate alarak, أطلعني şeklinde müzekker olarak okumaktansa أطلعتني şeklinde müennes olarak okumak ve söz konusu ifadeyi مطالعاتُ كلماتٍ شريفةٍ ثم أطلعتني şeklinde takdir etmek daha doğru görünmektedir.[114] Zira söz konusu kelimede ع harfinden sonra noktaları konulmuş şekilde bir ت harfi, ondan sonra da ortada yazılan ve noktası konulmamış bir ن harfi görünmektedir. Böylelikle hem Âzerşeb ve Mayer'in fiil ve fail arasındaki müzekkerlik-müenneslik yönünden uyumsuzluk olacağı endişesi ortadan kalmış olacak, hem de bu endişeyi gidermek için Ayman Shihadeh tarafından ortaya konan fiilin müzekker failin müennes olarak kullanılmasının Ortaçağa ait Arapça metinlerde oldukça rastlanan bir husus olduğu argümanına gerek kalmayacaktır. Dolayısıyla problem bu şekilde çözüldüğünde, -en azından bu argümanda hareketle- Şehristânî'nin Bâtınî-İsmâilî düşünce mirasıyla ilişkisinin Ebü'l-Kâsım el-Ensârî sayesinde kurulduğu ve el-Ensârî'nin gizli bir İsmâilî olduğu iddiaları da boşa çıkmış olacaktır.

---

113 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 2[a]. Yazma nüsha oldukça okunaksızdır. Hatta bırakın harekeyi çoğu zaman noktalama işareti bile kullanılmamıştır. Buna rağmen ilgili yer özellikle harekelenmiş olmalıdır.



114 Nitekim bizim bu sonuca ulaşmamızdan sonra müttalî olduğumuz *el-Menâhicü't-tefsîriyye fî ulûmil-Kur'ân* adlı eserinde Ca'fer es-Sübhânî'nin de *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın yazma nüshanın tıpkı basımından yaptığı nakilde أطلعتني şeklinde müennes olarak okuduğunu müşâhede ettik. es-Sübhânî, Ca'fer, *el-Menâhicü't-tefsîriyye fî ulûmil-Kur'ân*, Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, Kum 1390/1432, s. 125.

Nitekim Şehristânî'nin yukarıda tercümesi nakledilmiş olan kompleks ve girift bir yapı arzeden bu pasajda, Şehristânî'nin Kur'ân'ın gizli sırlarına muttali olmasını sağlayanın Ebü'l-Kâsım el-Ensârî değil, Ehl-i Beyt'ten ve onların dostlarından nakledilen değerli sözler/görüşler üzerindeki mütaalaları sayesinde ulaştığını gösteren bir başka emare ise Şehristânî'nin şu ifadeleridir: "Müfessirler besmelenin kelimelerinin ve (Rahmân-Rahîm) isimlerinin manası hakkında dil ve rivâyet açısından pek çok şey söylemelerine rağmen onun nazm ve tertibinin sırları hakkında bir şeyler söylemediler. Besmelede başka isimlerin değil de bu isimlerin kullanılmasının manası, Allah isminin Rahmân isminden önce, Rahmân isminin de Rahîm isminden önce gelmesinin esrârı hakkında bir şey söylemediler. Kim Allah'ın dostları ve seçkin kulları olan Kur'ân ehlinin yol göstermesi olmaksızın bu sırlara vakıf olmaya güç yetirebilir? Ya da onların izni ve icazeti olmaksızın bu sırları kitaplarda yazmaya kim cesaret edebilir? Fakat ben "Allah'ım senin bize öğrettiklerinle bizi faydalandır kendileriyle bizi faydalandırdığın şeyleri seçkin kulların hakkı için bize öğret" şeklindeki duayla istekte bulundum ve kendimde nübüvvet kelâmına yol gösterici bir kuvvet buldum ve risalet dilini öğrendim. Bunun sonucunda Yüce Kur'ân'da reyimle tefsir yapmaksızın kelimelerin sırlarına vâkıf oldum. Cehennemde bir yerim olmasına sebep olacak şeylerin aklıma düşmemesi ve kalemim o yolda bir şey yazmaması için kovulmuş şeytanın şerrinden işiten ve bilen Allah'a sığındım Cenâb-ı Hak bizleri cehennem ateşinden korusun ve Kur'ân âyetlerinin te'vîli ve tefsîri konusunda sapmaktan ve hataya düşmekten bizleri muhafaza buyursun.[115] Şehristânî bir başka yerde ise Kur'ân'ın gizli sırlarına muttali olmasını sağlayanın Allah'ın dostları ve seçkin kulları olan Kur'ân ehlinin yol göstermesi olduğunu, onların izni ve icazeti olmaksızın bu sırlara vakıf olamayacağını ve bu sırları yazmaya cesaret edemeyeceğini belirterek şöyle der: "Besmelenin lafız yönünden kelimelerin ve harflerin nazmı ve tertibi, i'caz yönü, kelimelerinin sayısının dört, harflerinin sayısının 19 olmasının hikmeti gibi hususlar bizim üstesinden gelemeyeceğimiz konulardır. Çünkü o enbiya ve evliyaya mahsus ilimlerdendir. Ancak biz bu hususları âyetlere onların rehberliğinde baktığımızda anlayabiliriz. Böylelikle onun nazmının bazı gizli manalar taşıdığını görmüş oluruz. Onların (Ehl-i Beyt imamları) Kur'ân'ın kelimelerine olan işâretlerini düşündüğümüzde onun nazmının harflere müttali olmamızı sağlayan gömülü sırlar (esrârin defînetin) taşıdığını görmüş

[115] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 85.

oluruz."[116]

Şehristânî'nin eserin mukaddimesinde belirttiğine göre Hz. Musa ile yanındaki genç arkadaşının yollara düşüp Allah katından ilimle donatılan salih bir kula (hızır) rastladıkları gibi, kendisi de tıpkı onlar gibi sadık kulları aramaya koyulmuş ve nihâyet Allah'ın salih bir kulunu bulmuş; o salih kuldan halk ve emr konusuyla ilgili izahları, tezat ve terettüb mertebelerini, umûm ve husus vecihlerini, mefrûğ ve müste'nef ilkesini öğrenmiş ve daha sonra öğrendiği bu bilgileri her âyetin akabinde 'esrâr' kısmına dercetmiştir. Kanaatimizce Şehristânî'nin bu salih kuldan öğrendikleri salt naklî bir bilgi değil, Kur'ân âyetlerine uygulanan sistematik bir te'vîl metodu; öğrenmiş olduğu halk-emr, tezat-terettüb, umûm-husûs ve mefrûğ-müste'nef ilkeleri de bu sistematik tev'il metodunun anahtar kavramlarıdır. Bu sebeple o, genellikle âyetleri bu ilkeler ışığında 'halkî âyetler', 'emrî âyetler', mefrûğ âyetler', 'müste'nef âyetler' gibi değerlendirmeye tabi tutmuştur. Şehristânî o salih kuldan öğrendiği bu tev'il metodunu âyetlere sadece uygulamakla kalmamış, aynı zamanda Kur'ân'ın sırları kapsamında onlardan gelen bu 'esrâr'ı nefsinde bulduğu bağımsız te'vîl yapabilme gücü ve kabiliyeti neticesinde yeniden yorumlayarak ortaya çıkan diğer bazı sırlara da yer vermiştir. Ancak Şehristânî daha önce de belirtildiği üzere Kur'ân'ın derin anlamlarını keşifle ilgili kazandığı manevi bir meleke sayesinde ortaya çıkan bu fütûhatı da kendi re'yi olarak görmemiştir.

Bununla birlikte Şehristânî, 'esrâr' başlığı altında serdettiği bilgilerin hangisinin doğrudan o salih kuldan öğrendiği bilgiler, hangisinin kendi yorumu olduğuna dair bir ayrım da yapmamıştır. Şu kadar var ki Şehristânî 'Ehl-i Kur'ân dedi ki', yahut da 'Ashâb-ı esrâr dedi ki' veyahut da tefsir ettiği âyetin manasından türettiği bir ifadeyle 'Kendilerine ilim ve iman verilenler ve Kur'ân'ın sırlarına müttali olanlar dediler ki'[117], 'Allah'ın şeâirini bilenler dediler ki'[118], 'Belalara sabredip nimetlere şükredenler dediler ki'[119] 'Salihlerden hak ve tahkîk ehli dedi ki' gibi ifadelerle başlayan pasajların kendisine ait olmadığını, bu nitelemelerle Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'inden sırlara vakıf olan, hayırlı, seçkin, sıddîk kimseleri kastettiğini belirtmiştir.[120] Şehristânî her ne

---

116 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 88-89.

117 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 110.

118 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 686.

119 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 674.

120 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 45.

kadar bu tür ifadeler altında zikredilen yorumların kendine ait olmadığını iddia ediyorsa da kanaatimizce bu yorumların büyük çoğunluğu da kendisine aittir. Örneğin Şehristânî Bakara sûresi 62. âyette geçen 'sâbiîn' kavramını açıklarken 'esrâr' kısmına 'Salihlerden hak ve tahkîk ehli dedi ki' diyerek başlar. Müfessirlerin Sâbiîler'in kim olduğu hususunda ihtilaf ettiğini belirtip yaklaşık üç sayfa Sâbiîlik'ten bahsettikten sonra 'İşte bu Sâbiîler'in mezhebidir. Onun uzun bir açıklaması vardır. Bunun için *el-Milel* adlı kitaba müracaat edilebilir' diyerek *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinin Sâbiîlik'le ilgili bölümüne atıfta bulunur.[121] Şehristânî burada tıpkı ilgili âyetin tefsirinde ele aldığı konulara benzer şekilde Hanîfler ve Sâbiîler arasında geçen yaklaşık on beş yirmi sayfalık uzun bir münazaraya yer verir ve bu münazaranın sonunda "Hanîfler ve Sâbiîler'in inanışları ana hatlarıyla böyledir. Yukarıda zikrettiğimiz ve iki topluluk arasında yaşanan münazarada sayısız yararlar mevcuttur. Hatırımızdan geçen ve yazmak istediğimiz bazı noktalar ve kalpte gizlenen başka sırlar da vardı ama bu kadarla yetinmeyi uygun gördüm"[122] şeklinde kendine nisbet ettiği bir ifade kullanır ki buradan da anlaşılacağı üzere 'esrâr' başlığı altında gelen ve 'Salihlerden hak ve tahkîk ehli dedi ki' ifadesiyle başlayan yorumlar kendisine aittir. Şehristânî yine Sâbiîlik'ten bahsettiği bir başka yerde ise 'esrâr' kısmına 'Mezheplerin sırlarına vâkıf olanlar dedi ki' diyerek başlar ve Sâbiîler'in mezhebine dair yukarıda zikredilen örneklerdekine benzer bilgiler aktarır.[123] Şehristânî'nin 'Mezheplerin sırlarına vâkıf olanlar dedi ki' ifadesinde kastettiği kişi, kanaatimizce önde gelen bir dinler ve mezhepler tarihçisi olan Şehristânî'nin kendinden başkası değildir. Kaldı ki tefsirin değişik yerlerinde bu tür ifadelerin altında gelen pasajlarda yapılan yorumların Şehristânî'nin kendi yorumları olduğuna dair daha pek çok ifade bulunmaktadır.[124] Örneğin Bakara sûresi 24. âyetin tefsirini yaptıktan sonra esrâr kısmında "Diğer bir sır da şudur: Yukarıda zâhirî manasıyla tefsir ettiğimiz mezkûr âyet, kendisine çağrılan fıtrattan haber vermektedir…"[125], "Bir diğer sır da şudur: Kelâmcılar peygamberlerin doğruluğunun ancak mûcizeyle sâbit olacağını söylediler"[126], "Bir diğer sır da şudur: Kelâmcılar

---

121 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 391.

122 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, II, 353.

123 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 339.

124 Konuyla ilgili diğer örnekler için bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 190, 199, 240.

125 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 216.

126 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 217.

Kur'ân'ın hangi yönden mu'cize olduğu noktasında ihtilâf ettiler"[127], Bakara 56. âyetin esrâr kısmında "Kur'ân'ın manaları hakkında Ehl-i beyân şöyle dedi…"[128] gibi ifadelerden anlaşıldığına göre Şehristânî'nin 'esrâr' başlığı altında serdettiği bazı bilgiler kendi yorumlarıdır. Aynı şekilde 'esrâr' kısmındaki bilgilerin bir kısmının Şehristânî'nin kendi yorumları olduğuna dair önemli kanıtlardan biri de tefsirinde 'esrâr' başlığı altında ele aldığı bazı konuları *Meclis fi'l-halk vel-emr* adlı eserinde kimseye isnad etmeden kendi görüşü gibi sunmasıdır. Netice olarak ifade etmek gerekirse, tefsirde 'esrâr' başlığı altında gelen yorumların bir kısmının ana fikri belki o 'salih kul'a ait olabilir, ancak burada zikredilen yorumların büyük çoğunluğu kanaatimizce Şehristânî'ye aittir. Muhtemeldir ki Şehristânî bu yorumlara gelebilecek herhangi bir itiraza karşı bunların kendi re'yinin ürünü olmadığını belirtmek amacıyla böyle bir yolu benimsemiş ve gelecek tepkileri azaltmak adına böyle bir yola tevessül etmiş olmalıdır. Zira Şiî-İsmâilî müellifler de ilmini Ehl-i beyt imamlarından aldığını iddia etmelerine rağmen akla hayale gelmez te'villerde bulunmuşlardır.

Peki Şehristânî'ye o kutlu yerdeki vadinin sağ tarafında bulunan o mübarek ağaç istikametinden sadık kullarla birlikte olması hususunda çağrıda bulunan bu zat ve bu zatın çağrısı üzerine bulduğu o 'salih kul' kimdir? Ayman Shihadeh'e göre bu esrârengiz salih kul ya Şehristânî'nin çağdaşı olan bir kişidir ya da mistik bilginin derin kaynağına ilişkin bir semboldür.[129] Toby Mayer'e göre ise bu anonim/isimsiz figür, Şehristânî'nin İsmâilî düşünce mirasıyla ilk bağlantısını tesis eden Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'den farklı biri olup muhtemelen Hasan Sabbâh'ın (ö. 518/1124) bir dâîsi, hatta belki de Hasan Sabbâh'ın bizatihi kendisidir.[130] Ancak Toby Mayer bu iddiasını destekleyecek bir argüman öne sürmemiştir. Bununla birlikte Öztürk'e göre Toby Mayer'in bu görüşü bir varsayımdan ibarettir.[131] Gerçekten de Toby Mayer'in bu iddiası bir varsayım mı, yoksa varsayımdan öte bir gerçeklik payı var mı? Şehristânî'nin görüştüğü ve Kur'ân'ın gömülü sırlarını elde ettiği bu kişi Hasan Sabbâh veya bir dâîsi olabilir mi? Ayrıca Şehristânî'nin 'o kutlu yerdeki vadinin sağ tarafında bulunan

---

127 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 217.

128 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 360.

129 Shihadeh, "Review of Keys to The Arcana", s. 195.

130 Mayer, Toby, *Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2009, s. 7.

131 Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", s. 18.

mübarek ağaç istikametinden…' ifadesindeki 'kutlu yer/vadi' Hasan Sabbâh'ın Rûdbâr vadisinde bulunan meşhur ve müstahkem kalesi Alamut olabilir mi? Şüphesiz bunları tespit etmek ve kesin cevaplar verebilmek sanıldığı kadar kolay bir husus değildir. Bununla birlikte burada bazı delillerden hareketle bu sorulara cevaplar bulmaya çalışacağız.

Kaynaklarda Şehristânî ile Hasan Sabbâh'ın görüştüğüne dair kayıt yoktur. Şâyet görüşmüş olsalar dahi bu görüşmenin gizli bir görüşme olacağından dolayı kayıtlara geçme gibi bir ihtimali de yoktur.[132] Bununla birlikte her ne kadar Şehristânî ile Hasan Sabbâh'ın görüştüğüne dair bir kayıt bulunmuyorsa da gerek tarih gerekse bölgesel olarak görüşmüş olmalarına engel bir durum da yoktur.[133] Zira Şehristânî kendi ifadesine göre *el-Milel ve'n-nihal*'i 521 (1127-1128) tarihleri arasında yazmış, bu eserini yazarken her fırkanın kendi kaynaklarını kullanacağını belirtmiş; Bâtınîlik/İsmâilîlik'ten bahsettiği bölümde de Hasan Sabbâh'ın aslı Farsça olan *el-Fusûlü'l-erbaa* adlı eserini muhtasar bir şekilde Arapça'ya tercüme ederek *el-Milel*'de nakletmiştir. Şehristânî'nin en temel prensibi 'gizlilik/setr' olan İsmâiliyye'nin kurucu metinlerinden ve bâtınî hareketin en önemli dâhilî vesikalarından biri kabul edilen mezhebin temel doktrin kitabı *el-Fusûlü'l-erbaa*'ya nasıl ulaştığı konusu bir muammâ olmakla birlikte bugün *el-Fusûlü'l-erbaa*' konusunda Şehristânî'nin tek kaynak durumunda olması bu gizemi daha da artırmaktadır. Zira Hasan Sabbâh'ın *el-Fusûlü'l-erbaa* adlı eseri günümüze ulaşmadığı gibi şu an bilebildiğimiz kadarıyla Şehristânî dışında bir kimse de bu eserden doğrudan nakilde bulunmamıştır.[134] Muhtemeldir ki Şehristânî dinler ve

---

132 Zîrâ o günün şartları içerisinde Hasan Sabbâh ve taraftarları Selçuklu devleti nezdinde bir terör örgütü hüviyetindedir.

133 Şöyle ki Hasan Sabbâh'ın 438 (1046-47) veya 445 (1053-54) yılında İran'da doğduğu ve 518 (1124) yılında Alamut'ta öldüğü Rivâyet edilir. Şehristânî de farklı doğum tarihleri verilmekte birlikte 467 veya 469 (1076) tarihlerinde İran'ın Horasan bölgesinin Şehristân köyünde doğduğu bilinmektedir. Dolayısıyla aralarında 20-25 yaş gibi bir fark olmakla birlikte çağdaştırlar.

134 Bütün zamanını ibadetle, kitap okumakla ve İsmailîlikle ilgili düşüncelerini yaymakla geçirmiş, son derece usta bir örgütçü olduğu kadar aynı zamanda bir düşünür ve yazar olarak da kabul görmüş olan Hasan Sabbâh, aynı zamanda İsmailîlerin karargâhı ve ilim merkezi de olan Alamut kalesinde büyük bir kütüphane kurmuştur. Ancak Alamut Kütüphanesi'ndeki kitaplar ilki Hasan Sabbâh'tan sonra kalenin şeyhi olan Celâleddin Hasan, ikinci olarak da 1256'da Moğol Hükümdarı Hülâgû tarafından Alamut Kalesi'ne yapılan Moğol saldırıları sırasında olmak üzere iki kez yakılmıştır. Hülâgû tarafından yapılan bu saldırı esnanında Alamut'un zengin kütüphanesi de veziri meşhur tarihçi Alâeddin Atâ Melik Cüveynî'ye denetlemesi için teslim edilmiş, Cüveynî de kütüphaneden gerekli olan bazı kitapları aldıktan sonra İsmailî inancına yönelik bütün kitapları yaktırmıştır.

mezhepler tarihi alanındaki meşhur eseri *el-Milel ve'n-nihal*'i yazmadan önce ciddi bir kaynak temini işine girişmiş olmalıdır. Hatta bu amaçla döneminin en popüler mezhebi olan Bâtınîlik/İsmâilîlik hakkında ilk elden bilgi sahibi olma ve *el-Fusûlü'l-erbaa*'ya ulaşma konusunda Alamut'a gizli bir seyahat yapmış olma ihtimali akla gelebileceği gibi fırka içindeki bazı şahıslar/dâiler sayesinde bu esere ulaşmış olduğu da düşünülebilir. Ayrıca ömrünün yaklaşık otuz yılını Nizârî-İsmâilî hareket içinde geçiren ve daha sonra Şiî-İmâmî itikadı benimseyen Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274)'nin *Seyr ve Sülûk* adlı eserinde Şehristânî'den Bâtınî-İsmâilî davet hiyerarşisinde önemli bir statüyü ifade eden "Dâi'd-duât" olarak söz etmiş olması ve kendisinin bizzat Şehristânî'nin devamlı hizmetinde bulunan şâkirdi ve müstefîdi olan babasının dayısı tarafından eğitildiğini söyleyerek aynı zamanda 'içerden' bir itiraf niteliği de taşıyan Şehristânî'nin İsmâilî davanın önemli bir üyesi olduğunu haber vermesi belki bu gizeme bir kapı aralayabilir.[135]

Netice olarak Şehristânî'nin Hasan Sabbâh'la görüşüp görüşmediği noktasında kesin olarak bir şey söyleme imkanımız yoksa da kesin olarak bildiğimiz bir şey var ki o da Şehristânî'nin Hasan Sabbâh'ın *el-Fusûlü'l-erbaa* adlı eserine sahip olduğu ve kısa bir özetini bize sunduğudur. Bu sebeple Şehristânî'nin gizemli kaynağının Hasan Sabbâh olup olmadığını tespit etmenin bizim şu an için tek yolu, Şehristânî'nin 'esrâr' kısmında zikrettiği bilgilerle Hasan Sabbâh'ın eserini kıyaslamak olacaktır. Bu amaçla Şehristânî'nin 'esrâr' kısmında zikrettiği bilgilerle Hasan Sabbâh'ın *el-Fusûlü'l-erbaa* adlı eseri kıyaslanarak her iki metin arasındaki benzerlikler, dolayısıyla Şehristânî'ye o kutlu yerdeki vadinin sağ tarafında bulunan mübarek ağaç istikametinden sadık kullarla

---

Özellikle Hasan Sabbâh'ın yazdığı önemli eserlerin birçoğu bu esnada yakılmış, muazzam büyüklükteki kütüphaneden sadece Kur'ân nüshaları, çok az sayıda kitapla bazı astronomi araç ve gereçleri kalmıştır. 1200 civarında kitaptan geriye *Haft Bâb-ı Baba Seyyidnâ* ve Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274)'nin ömrünün yaklaşık otuz yılını içinde geçirdiği Nizârî-İsmâilî dönemi ele aldığı *Ravzatü't-teslîm* ve *Seyr ve Sülûk* adlı eseri kalmıştır. Ayrıca Hasan Sabah'ın hayatını anlattığı *Sergüzeşt-i Seyyidinâ* adlı kitabı Vezir Atâ Melik Cüveynî'nin *Târîh-i Cihângüşâ* adlı eseri sayesinde günümüze dolaylı olarak ulaşmış, *el-Fusûlü'l-erbaa* adlı eseri ise Şehristânî tarafından muhtasar bir şekilde *el-Milel*'de nakledilmiştir. bk. Cüveynî, Alâaddin Atâ Melik, *Târîh-i Cihan Güşa* (çev. Mürsel Öztürk), TTK Yayınları, Ankara 2013; Daftary, Farhad, *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*, I.B.Tauris Publishers, London-New York 2004, s. 46-7; a. mlf., *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri* (çev. Erdal Toprak), Doruk Yayımcılık, İstanbul 2005, s. 461; Arayancan, Ayşe Atıcı, "Alamut Kütüphanesi", Z Dergisi (Kütüphane özel sayısı), Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul 2021, c. 5, s. 73.

135 et-Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen, *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar=Sayr wa Sulûk*, (ed. and trans. S. Jalal Badakhchani), I.B. Tauris Publishers, London 1998, s. 26-7 (İngilizce), s. 6 (Farsça).

birlikte olması hususunda çağrıda bulunan bu zatın veya bu zatın çağrısı üzerine bulduğu o salih kulun, yani ‘esrâr’ın kaynağının Hasan Sabbâh olma ihtimali tespit edilmeye çalışılacak; bunu yaparken her iki eserden verdiğimiz örneklerin kıyaslanabilmesi amacıyla Arapça metinlerine de ver verilecektir.

1. el-Fusûlü’l-erbaa

Hasan Sabbâh (ö. 518/1124)’ın dört fasıldan (fusûlü’l-erbaa) oluşan ve aslı Farsça olan bu eserin bir kaç sayfalık küçük bir özeti müellifimiz Şehristânî tarafından Arapça’ya çevrilerek *el-Milel* adlı eserinin içinde günümüze ulaşmıştır. Şehristânî Hasan Sabbâh’ın Farsça yazdıklarını Arapça’ya tercüme ederek aktarmayı uygun gördüğünü ve mütercime zeval olmayacağını söyledikten sonra Nizârî-İsmâilî davetin esaslarını anlatan *el-Fusûlü’l-erbaa* adlı eserin dört bölümünün birer paragraflık tercümesini sunar. Bu tercüme literal bir tercüme olmayıp Şehristânî’nin çoğu zaman kendi ifadeleriyle naklettiği özet bir tercümedir.

Şehristânî’nin naklettiğine göre *el-Fusûlü’l-erbaa’*daki bu fasıllardan biri, büyük ve küçük olmak üzere ikiye ayrılan ‘hak-bâtıl’ faslıdır ki Şehristânî’nin özetle belirttiğine göre Hasan Sabbâh bu fasılda şunları zikretmiştir:

منها فصل "الحق والباطل" الصغير، والكبير. يذكر أن في العالم حقا وباطلا. ثم يذكر أن علامة الحق هي الوحدة، وعلامة الباطل هي الكثرة. وأن الوحدة مع التعليم، والكثرة مع الرأي. والتعليم مع الجماعة، والجماعة مع الإمام. والرأي مع الفرق المختلفة، وهي مع رؤسائهم. وجعل الحق والباطل، والتشابه بينهما من وجه، والتمايز بينهما من وجه، والتضاد في الطرفين، والترتيب في أحد الطرفين؛ ميزانا يزن به جميع ما يتكلم فيه. قال: وإنما أنشأت هذا الميزان من كلمة الشهادة، وتركيبها من النفي والإثبات، أو النفي والاستثناء. قال: فما هو مستحق النفي باطل، وما هو مستحق الإثبات حق. ووزن بذلك الخير والشر، والصدق والكذب، وسائر المتضادات. ونكتته أن يرجع في كل مقالة وكلمة إلى إثبات المعلم، وأن التوحيد هو التوحيد والنبوة معا، حتى يكون توحيدا. وأن النبوة هي النبوة والإمامة معا حتى تكون نبوة، وهذا هو منتهى كلامه

> “Bu âlemde hak ve bâtıl vardır. Hakkın alâmeti vahdet, bâtılın alâmeti ise kesrettir. Vahdet, talîm ile yani imamın öğretmesiyle, kesret ise re’y ile bilinir. Ta’lîm cemaatla, cemaat ise imamla olur. Re’y ise muhtelif fırkalarla, onlar da fırka reisleriyle kâim olur. Hasan Sabbâh hak ile bâtılı ortaya koyarken bir taraftan hak ve bâtıl arasındaki benzerliği açıklamış, diğer taraftan da aralarındaki farkı belirtmiş; taraflardan birinin ‘tezat’, diğerinin ise ‘tertîb/terettüb’ olduğunu ifade etmiş ve ardından taraflardan birini her söylenen sözün ölçüleceği bir kıstâs olarak

belirlemiştir. Koyduğu kıstâs hakkında da şunları söylemiştir: 'Bu kıstâsı kelime-i şehâdet üzerine tesis ettim. Kelime-i şehâdet nefy ve isbât ya da nefy ile istisnâdan oluşur. Nefyi gerektiren şey bâtıl, isbâtı gerektiren şey ise haktır.' O, bu ilkeden hareketle hayır ve şerri, doğru ve yalanı ve diğer zıtlıkları (tezât) ölçmeye çalışmıştır. Onun varmak istediği asıl hedef, hemen her söz ve kelimesinde muallimi isbât etme gayretidir. Ona göre tevhîd, ancak nübüvvetle beraber olduğunda tevhîd, nübüvvet de, ancak imametle birlikte olduğunda gerçek nübüvvet olabilir."[136]

Şehristânî'nin yukarıdaki paragrafta naklettiği Hasan Sabbâh'ın iddialarından ikincisi ise her söylenen sözün ölçüleceği bir kıstâs olarak kelime-i şehâdeti belirlemesidir. Hasan Sabbâh, Kelime-i şehâdetin nefy ve isbât ya da nefy ile istisnâdan oluştuğunu, nefyi gerektiren şeyin bâtıl, isbâtı gerektiren şeyin ise hak olduğunu; hakkın alâmetinin vahdet, bâtılın alâmetinin ise kesret olduğunu iddia ederek bu ilkeden hareketle hayır ve şerri, doğru ve yalanı ve diğer zıtlıkları (tezât) ölçmeye çalışmıştır.

Şehristânî Hasan Sabbâh'ın bu ifadelerini *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın değişik yerlerinde benzer sözlerle tekrar ederek şöyle der: وقد قيل: الميزان قول لا إله إلا الله. "Denildi ki mîzân, 'Lâilâhe illallâh' sözüdür."[137] وأنت قد عرفت أن الميزان مشتمل على كفتي النفي والإثبات. وأنّ ما هو مستحقٌ النفي كثير. وأنّما هو مستحق الإثبات واحد. "Sen öğrendin ki mîzân, nefy ve isbat olmak üzere iki kefeden müteşekkildir. Nefyi gerektiren şey çokluk, isbâtı gerektiren şey ise tekliktir.[138]

وعندنا ميزان مستقيم يزن للوازن به العلوم والجهالات والعقائد الصحيحة و الفاسدة. وذلك الميزان هو الذي قال الله تعالى [عنه]؛ اَللّٰهُ الَّذِي اَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ» وهو ميزان لا إله إلا الله وذلك الوازن هو النبيّ, والنائب من بعده من يقيم الوزن بالقسط ولا يخسر الميزان. وهو أحد الثقلين وأبو السبطين.

"Bizim katımızda tartıcının kendisiyle ilimleri, cehaletleri, doğru ve yanlış inançları (akâid) ölçtüğü dosdoğru bir tartı vardır. Bu tartı, Yüce Allah'ın "Hakka

---

136 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 234. Îmâm Gazâlî de benzer görüşleri *Fedâihu'l-Bâtınıyye/el-Mustazhırî* adlı eserinde doğrudan Hasan Sabbâh'a nisbet etmeksizin Bâtınîlere nisbetle zikreder ve onların "Birlik hakîkatin alâmeti, çokluk ise bâtıl oluşun delilidir. Talim mezhebi birliği gerektirir, birliği temsil eder. Sizin mezhebiniz ise çokluğu. Çünkü talime muhalefet eden fırkaların ihtilafları hala devam etmektedir. Tâlimi kabul eden fırkanın ise yolları birdir." şeklindeki iddialarına cevap verir. Gazâlî ayrıca Bâtınîlerin ta'lîm ilkesi ve kelime-i tevhîdle ilgili iddialarına da yer verir. Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Bâtınîliğin İçyüzü (Fedâihu'l-Bâtınıyye/el-Mustazhırî)* (trc. Avni İlhan), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 74-76, 79-80.

137 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 670.

138 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 278.

dair kitap ve mîzânı (adalet terazisini) indiren o Allah'tır. (Şûrâ, 42/17)" âyetidir. Ve o 'Lâilâhe illallâh' tartısıdır. Tartıcısı da Hz. Peygamberdir. Ondan sonraki nâibi ise tartıyı adaletle yapan, terazide eksiklik yapmayan birisidir… ki O, iki emanetin (sekaleyn) biri ve iki torunun (Hz. Hasan-Hüseyin) babasıdır."[139]

Şehristânî'nin yukarıda nakledilen satırlarında dikkat çeken iddialarından biri de Hasan Sabbâh'ın 'tevhidin ancak nübüvvetle birlikte olduğunda gerçek tevhid olacağı gibi nübüvvetin de ancak imametle birlikte olması durumunda gerçek nübüvvet olacağı' iddiasıdır. وأن التوحيد هو التوحيد والنبوة معا، حتى يكون توحيدا. وأن النبوة هي النبوة والإمامة معا حتى يكون نبوة، وهذا هو منتهى كلامه. Şehristânî Hasan Sabbâh'ın fikrinin ana temasının bu olduğunu söyler.[140] O Hasan Sabbâh'ın bu ifadelerini *Mefâtîhu'l-esrâr'*ın bir çok yerinde benzer sözlerle şöyle tekrar eder:[141] ولهذا صحّ أن يقال مَن لم يقل: «محمّد رسول الله» فقد لم يقل: « لا إله إلا الله » إنّ التوحيد مع النبوّة توحيد.

"Bu sebeple 'kim 'Muhammedü'r-rasûlullâh' demezse o 'Lâilâhe illallâh' dememiş gibidir" demek doğru olur. Ve böylece 'tevhid ancak nübüvvetle birlikte olduğunda gerçek tevhid olur'."[142] "Tevhid فالتوحيد مع النبوّة توحيد، والنبوة معا الولاية نبوة. وقد عرفت هاذا المنهاج من قبل. nübüvvetle birlikte olduğunda tevhid olur, nübüvvet de velâyetle birlikte olduğunda nübüvvet olur. Bu metodu daha önce öğrendin."[143] توحيدهم لله: إلهنا إله محمّد. فيكون التوحيد مع النبوّة

"Onların (Bâtıniyye/İsmâiliyye) توحيداً طاعتهم لله طاعة رسول الله. شعارهم فى الله: لا إله إلا الله محمّد رسول الله. Allah'ı birlemesi (tevhîd), 'İlâhımız, Muhammed'in ilâhıdır' şeklindedir. Böylece tevhid ancak nübüvvetle birlikte tevhid olur. Onların Allah'a olan itaati, rasûlullâhın itaatidir. Onların Allah hakkındaki şiârı 'Lâ ilâhe illallâh Muhammedü'r-resûlullah'tır."[144]

ولايعلمون أن السجود لادم سجود الله، بل السجود الله ما لم يقترن بالسجود لادم لم يكن سجوداً لله. كما أن كلمة لا إله إلا الله ما لمم تقترن بكلمة محمّد رسول الله لم تكن كلمة الشهادة والاخلاص .

"Bilmiyorlar ki Âdem'e (a.s.) secde etmek Allah'a secde etmektir. Allah'a secde, Âdem'e secde ile ilişkilendirilmedikçe Allah'a secde olmaz. 'Lâ ilâhe illallâh'

---

139 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 277.

140 Şehristânî, *el-Milel*, I, 234.

141 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 603.

142 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 162-3, 236.

143 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 437.

144 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 655.

sözünün ‘Muhammedü’r-resûlullah’ sözüyle ilişkilendirilmedikçe kelime-i şehâdet ve ihlâsın olamayacağı gibi”.[145]

el-Milel’de nakledildiğine göre Hasan Sabbâh’ın dördüncü fasılda ele aldığı konulardan biri de hakkın, hak ehli (muhik) vasıtasıyla mücmel olarak, hak ehlinin de hak vasıtasıyla mufassal olarak bilineceği iddiasıdır. Sabbâh’ın ‘hak’ kavramıyla kasdettiği şey ihtiyaç, ‘hak ehli’ ile kasdettiği de kendisine ihtiyaç duyulan kimse, yani imamdır. Bu meyanda şöyle demiştir: ‘İmamı ihtiyaç ile öğreniriz, imamdan da ihtiyacın miktarlarını öğreniriz’. Hasan Sabbâh’ın ifadeleri şöyledir: وهذه الطريقة هي التي عرفنا بها المحق بالحق معرفة مجملة ثم نعرف بعد ذلك الحق بالمحق معرفة مفصلة حتى لا يلزم دوران المسائل “Bu, hak vasıtasıyla hak ehlini (muhik) mücmelen bildiğimiz, sonra da ehl-i hak vasıtasıyla hakkı tafsilatlı bir bilgiyle bildiğimiz bir yoldur ki böylelikle meselelerin tekrarlanması önlenmiş olsun.[146] Şehristânî ise Hasan Sabbâh’ın bu ifadelerine *Mefâtîhu’l-esrâr*’da yer vererek şöyle der:

فهاهنا عرف المحق بالحق... وهاهنا عرف الحق بالمحق فصح قول من قال: « بالحق يعرف المحق» وصح قول من قال: « بالمحق يعرف الحق». لكن المحق يعرف بالحق معرفة مجملة، وبالمحق يعرف الحق معرفةً مفصلةً

“Burada hak ehli, hak vasıtasıyla bilindi, sonra da hak, ehl-i hak vasıtasıyla bilindi. ‘Hak ehli, hak vasıtasıyla bilinir’ diyenin sözü de, ‘Hak, hak ehlinin vasıtasıyla bilinir” diyenin sözü de doğrudur. Fakat ehl-i hak, hak vasıtasıyla mücmelen bilinirken, hak, hak ehli vasıtasıyla mufassal olarak bilinir.”[147]

Şehristânî yine *Mefâtîhu’l-esrâr*’ın farklı bir yerinde ise benzer ifadeleri şöyle tekrar eder: فالنبي والقرأن متصادقان في الشهادة تصادق الحق والمحق، فيعرف المحق بالحق معرفة مجملة ويعرف الحق بالمحق معرفةً مفصلةً “Peygamber ve Kur’ân şahitlikte birbirini tasdik eden hak ve hak ehli (muhik) gibi iki tasdik edicidir. Hak ehli, hak vasıtasıyla mücmelen bilinirken, hak, hak ehli vasıtasıyla mufassal olarak bilinir.”[148]

Şehristânî’nin belirttiğine göre Hasan Sabbâh ve taraftarlarının ilâhiyat konusundaki ifadeleri şu sözlerle sınırlıdır:

“İlâhımız, Muhammed’in ilâhıdır. Hasan Sabbâh da şöyle demiştir: ‘Sizler,

---

145 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 280.

146 Şehristânî, *el-Milel*, I, 233.

147 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 316.

148 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 62.

ilâhımız akılların ilâhıdır, diyorsunuz. Yani her akıl sahibinin aklının gösterdiği şeydir, demek istiyorsunuz.' Onlardan birine Allah Teâlâ hakkında ne düşünüyorsun? Bir midir, çok mudur? Âlim midir, değil midir? Kâdir midir, değil midir? diye sorulsa vereceği cevap sadece şudur: 'Benim ilâhım, Muhammed'in ilâhıdır'."[149]

ولم يتعد بأصحابه في الإلهيات عن قوله: إن إلهنا إله محمّد. قال: وأنتم تقولون: إلهنا إله العقول، أي: ما هدي إليه عقل كل عاقل. فإن قيل لواحد منهم: ما تقول في الباري تعالى؟ وأنه هل هو واحد أم كثير؟ عالم أم لا؟ قادر أم لا؟ لم يجب إلا بهذا القدر: إن إلهي إله محمّد.

Şehristânî, Hasan Sabbâh ve taraftarlarının Allah Teâlâ hakkındaki 'İlâhımız, Muhammed'in ilâhıdır' ifadelerini *Mefâtîhu'l-esrâr*'da övgüyle bahsettiği bir tâifenin (muhtemelen Bâtıniyye/İsmâiliyye'yi kastediyor) itikâdî konulardaki yaklaşımını ele alırken aynen tekrar eder:

علمهم آية من كتاب الله أو خبر عن رسول الله أو قول لا أدري. معرفتهم بالله إمساكهم عن القول في الله والجدال في ذات الله: توحيدهم لله: إلهنا إله محمّد.

"Onların ilmi ya Allah'ın Kitâb'ından bir âyet, ya Allah rasûlünden bir haber, ya da 'bilmiyorum' sözüdür. Onların Allah'ı tanıması (mârifet), kendilerini Allah hakkında konuşmaktan tutmak ve Allah'ın zâtı hakkında münakaşaya girişmekten kaçınmaktır. Onların Allah'ı birlemesi (tevhîd), 'İlâhımız, Muhammed'in ilâhıdır' şeklindedir.[150]

Şehristânî Âyetü'l-kürsî'nin esrârına dair aşağıda gelen pasajda ise tezât ve terettüb kavramları, kelime-i şehâdetin nefy ve isbât ya da nefy ve istisnâdan oluştuğu, mîzânın 'Lâilâhe illallâh' sözü olduğu, 'tevhidin ancak nübüvvetle birlikte olduğunda gerçek tevhid olacağı, hak ve hak ehli (muhik) gibi neredeyse yukarıda zikrettiğimiz örneklerde ele aldığımız bütün konulara aynı paragraf içerisinde yer verir.

إن آية الكرسي اشتملت على عشر كلمات تامّات يوقف عليها وتسمّى وقوف النبي... وهي تشتمل أيضاً على كلمات فى النفى وكلمات فى الإثبات، فلا إله إلا هو نفى وإثبات، الحي القيوم إثبات، لاتأخذه سنة ولانوم نفى، له مافى السماوات وما فى الأرض إثبات، من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه نفي وفيه إثبات، يعلم مابين أيديهم وما خلفهم إثبات، ولايحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء نفي وفيه إثبات، وسع كرسيّه السماوات والأرض إثبات، ولايؤوده حفظهما نفي، وهو العلّي العظيم إثبات فيها نفي واستثناء، وسنّة

149 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 234.

150 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 655.

نفي وإثبات؛ فلعل الوقوف العشرة مراقي الكرسيّ وفي كل مرقاة نفي وإثبات، بينهما من التضادّ ما بين الحق والباطل. والابتداء في الآية بكلمة الله فوق التضاد والترتّب، وأعلى من النفي والإثبات، لا إله إلا هو ابتداء بالنفي، واستثنى بالإثبات وحده لاشريك له، ابتدأ بالإثبات وختم بالنفي؛ فمن نظر من الخلق إلى الخالق نظراً من الحقّ إلى المحقّ قال: لا إله إلا اللّٰه، ومن نظر من الخالق إلى الخلق نظراً من المحقّ إلى الحقّ قال: وحده لاشريك له، وقل هو الله أحد يشهد لذلك؛ إذ هى كلمات أوائلها إثبات وأواخرها نفي؛ والتوحيدان معًا هو التوحيد بكماله. وأحدهما توحيد الشريعة والآخر توحيد القيامة: لاإله إلا اللّٰه وحده لاشريك له. لاإله إلا هو والنفي والإثبات في عالم التضاد الذي فيه الحقّ والباطل.

> "Âyetü'l-kürsî, üzerinde vakf yapılan ve Hz. Peygamber'in vakfları olarak isimlendirilen on tam kelimeyi ihtivâ eder. Âyetü'l-kürsî, aynı zamanda bünyesinde red/nefy ve kabul/isbât kelimelerini de barındırır. 'لا إله إلا هو' red ve kabul, 'من ذا الذي ' kabul, 'له مافى السماوات وما فى الأرض' red, 'لاتأخذه سنة ولانوم' kabul, 'الحي القيوم' kabul, 'ولايحيطون بشيء ' red, içinde kabul de vardır, 'يعلم مابين أيديهم وما خلفهم' kabul, 'يشفع عنده إلا بإذنه' red, içinde kabul de vardır, 'ولايؤوده ' kabul, 'وسع كرسّيه السماوات والأرض' red, içinde kabul de vardır, 'من علمه إلا بما شاء حفظهما' red, 'وهو العلّيّ العظيم' kabul/isbat, içinde red ve istisnâ da vardır. Altı aded kabul ve red. Belki de bu on durak kürsînin basamaklarıdır. Ve her bir basamakta red ve kabul vardır. Aralarında da hak ve bâtıl arasında var olan zıtlıklardan (tezat) vardır. Âyet, tezat ve terettübün fevkinde, nefy ve isbâttan yüce olan 'Allah' kelimesi ile başladı. 'لا إله إلا هو' nefy ile başladı ve 'وحده لاشريك له' ifadesini kabulle istisnâ oldu. Kabulle başladı, redle bitti. Kim haktan hak ehline (muhik) baktığı gibi hâliktan mahlûka bakarsa 'لا إله إلا لله' der. Kim de hak ehlinden hakka bakar gibi mahlûktan hâlika bakarsa 'وحده لاشريك له' der. Ve 'وقل هو لله أحد' ifadesi de buna şahitlik eder. Çünkü o başları kabul, sonları red olan kelimeleri ihtivâ eder. İki tevhid birlikte olursa ancak tam tevhid olur. Onlardan bir 'tevhîdü'ş-şerîa', diğeri ise 'tevhîdü'l-kıyâme'dir. 'لاإله إلا هو' ve 'لاإله إلا اللّٰه وحده لاشريك له' ifadeleri de içinde hak ve batılın bulunduğu tezat âlemindeki red ve kabuldür.[151]

Netice olarak ifade etmek gerekirse, burada ele aldığımız örneklerde de görüleceği üzere Şehristânî Hasan Sabbâh'ın *el-Fusûlü'l-erbaa'*da naklettiği pek çok görüşü kimi zaman birebir, kimi zaman da ifadeleri yeniden yorumlayarak tefsirinde kaynak olarak

---

[151] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 967-8.

kullanmıştır. Şehristânî'nin *el-Fusûlü'l-erbaa'*dan naklettiği ve yukarıda sunduğumuz paragraftaki Hasan Sabbâh'ın görüşlerinin çoğunu tefsirinde kullanmış olması bizleri -her ne kadar iddialı bir yaklaşım olacaksa da- 'esrâr' kısmının ana kaynağının Hasan Sabbâh'ın *el-Fusûlü'l-erbaa'*sı olduğu ihtimalinin göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatine sevketmektedir. Zira 'esrâr' kısmının Şehristânî'nin Kur'ân'ın esrârı kapsamında o salih kuldan öğrendiği değerli sözler/görüşler üzerindeki mütaalaları sayesinde nefsinde bulduğu bağımsız te'vîl yapabilme gücü ve kabiliyeti neticesinde bir yorum olarak ortaya çıktığını düşündüğümüzde, tefsirin 'esrâr' kısmının, *el-Fusûlü'l-erbaa'*nın bir şerhi olma ihtimalini daha da güçlendiriyor. Şüphesiz bu söylediklerimiz -Moğol Hükümdarı Hülâgû tarafından Alamut Kalesi'ne yapılan saldırılar esnanında Alamut'un zengin kütüphanesindeki İsmâilî inancına yönelik kitapların ve özellikle de Hasan Sabbâh'ın eserlerinin yakılması neticesinde- *el-Fusûlü'l-erbaa'*nın elimizde olmaması ve onu *Mefâtîhu'l-esrâr*'la kıyaslama imkanından yoksun olmamız nedeniyle bir varsayımdan öteye geçemeyecektir. Bununla birlikte yukarıda da ifade edildiği üzere, bu dönemin ürünlerinden olan ve Alamut Kütüphanesi'nde yakılan eserlerden geriye kalan nadir kitaplardan olan Nasîruddin et-Tûsî'nin Nizârî/İsmâilî olduğu dönemle ilgili yazdığı *Ravzatü't-teslîm* ve *Seyr ve Sülûk* adlı eserlerinde ele aldığı konuların muhtevâ ve üslûp açısından Şehristânî'nin 'esrâr' başlığı altında zikrettiği yorumlarla benzerlik göstermesi, 'esrâr' başlığı altında zikredilen yorumların kaynağının Hasan Sabbâh tarafından ortaya konulan yeni İsmâilî öğreti (davet-i cedîde) olduğu varsayımını daha da güçlendirmektedir.

Şehristânî yeni dönem İsmâilîleri'nden Hasan Sabbâh'a ait *el-Fusûlü'l-erbaa'*yı kaynak olarak kullandığı gibi kadîm dönem İsmâilîleri'ne ait bazı kaynakları da kullanmış olmalıdır. Zira *el-Milel*'in 'İsmâiliyye/ Bâtıniyye' bahsinde belirli bir isim zikretmeksizin kadîm dönem İsmâilîleri'ne nisbet ettiği pek çok görüşe tefsirinde yer vermiştir. Örneğin Şehristânî *el-Milel*'de ilk dönem Bâtıniyye'sinin (kadîm Bâtıniyye) Allah Teâlâ hakkında şöyle düşündüklerini aktarır:

فقالوا في الباري تعالى: إنا لا نقول: هو موجود، ولا لا موجود، ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز، وكذلك في جميع الصفات. فإن الإثبات الحقيقي يقتضي شركة بينه وبين سائر الموجودات في الجهة التي أطلقناها عليه وذلك تشبيه فلم يمكن الحكم بالإثبات المطلق بل هو: إله المتقابلين وخالق المتخاصمين والحاكم بين المتضادين. ونقلوا في هذا نصاً عن محمد بن علي بن الباقر انه قال: لما وهب العلم للعالمين قيل: هو عالم ولما وهب القدرة للقادرين قيل: هو قادر. بمعنى أنه وهب العلم والقدرة؛ لا بمعنى أنه قام به

العلم والقدرة، أو وصف بالعلم والقدرة.

> "O'nun için ne mevcûd, ne gayr-i mevcûd, ne âlim, ne câhil, ne kadir, ne de âciz deriz. Diğer sıfatlar hakkında da aynı yaklaşıma sahip olmuşlardır… Bu meyanda Muhammed b. Ali el-Bâkır'dan şu ifadeyi nakletmişlerdir: 'Allah Teâlâ'ya, ilim sahiplerine ilim bahşedince Âlim, kudret sahiplerine kudret bahşedince Kâdir denildi. O, ilmi ve kudreti bahşeden olması itibarıyla Âlim ve Kâdir'dir. Yoksa ilim ve kudretin O'nunla kâim olması veya bu sıfatlarla mevsûf olması itibarıyla böyle isimlendirilmiş değildir."[152]

Şehristânî *el-Milel*'de zikrettiği kadîm Bâtıniyye'nin Bârî Teâlâ hakkındaki bu iddialarına *Mefâtîhu'l-esrâr*'da "Ehl-i Beyt'ten bir cemaat Allah Teâlâ'nın bütün isimlerinin manaları hakkında…şu yolu tuttular" şeklinde bir ifadeye yer vererek İsmâiliyye/Bâtıniyye'nin adını zikretmeksizin 'Ehl-i Beyt'ten bir cemaat' diye bahseder ve şöyle der:

وسرّ آخر: أنّ جماعة من أهل البيت أجروا جميع معانى أسماء الله تعالى على مثل ما أجمع المفسّرون على تفسير اسم البديع واللطيف والكريم بمعنى المبدع والملطف والمكرم؛ فقالوا: العليم بمعنى المعلم. والقدير بمعنى المقدّر, والحيّ بمعنى المحي لاعلى [ما] ذهب إليه المتكلّمون من إثبات صفات قائمة بذاته أو أحوال ثابتة لذاته؛ فقالوا لما وهب العلم للعالمين سُمّى عالماً. ولمّا وهب القدرة للقادرين سُمّى قادراً.

> "Bir diğer sır. Ehl-i Beyt'ten bir cemaat Allah Teâlâ'ın bütün isimlerinin manaları hakkında müfessirlerin bedi', latîf ve kerîm isimlerinin mübdi', multıf ve mükrim manasına geldiği konusunda icmâ ettiklerine benzer bir yolu tuttular ve şöyle dediler: 'Alîm, muallim manasında, kadîr, mukaddir manasında, hayy da muhyî manasındadır.' Yoksa Allah'ın sıfatlarının zâtıyla kâim veya zâtında bulunan bir takım hallerden (ahvâl) dolayı kaim olduğunu söyleyen kelâmcıların iddia ettikleri gibi değil. Ve şöyle dediler: 'Allah Teâlâ'ya, ilim sahiplerine ilmi bahşedince Âlim, kudret sahiplerine kudreti bahşedince Kâdir denildi'."[153]

Yine başka bir yerde ise "Hayy-i mutlak, muhyî, kayyûm-ı mutlak ise mukîm manasındadır." والحيّ المطلق بمعنى المحيي، والقيّوم المطلق بمعنى المقيم. şeklinde bir ifade kullanır.[154]

Şehristânî aynı şekilde *el-Milel*'de kadîm dönem İsmâilîleri'nin her varlığın gıdasının varlığın kendi yaratıldığı türden olduğunu iddia ettiklerini söyleyerek onların

---

152 Şehristânî, *el-Milel*, I, 229.

153 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 535.

154 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 968.

şu görüşüne yer verir:

فعن هذا صارت العلوم المستفادة من الكلمات التعليمية غذاء للنفوس كما صارت الأغذية المستفادة من الطبائع الخلقية غذاء للابدان وقد قدر الله تعالى أن يكون غذاء كل موجود مما خلق منه

> "Tabiattan elde edilen gıdaların bedenler için besin olması gibi öğretici (talîmi) kelimelerden elde edilen ilimler de nefisler için besin olmuştur. Allah Teâlâ yarattığı her varlığa yaratıldığı türden bir besin takdir etmiştir."[155]

Şehristânî kadîm İsmâilîleri'nin bu görüşünü *Mefâtîhu'l-esrâr*'da ise kendi görüşü gibi sunar.

ولاتغفل من الأرزاق السماوية والأرزاق الأرضية ومايكون رزقا للأرواح ومايكون رزقاً للأجساد. ولكن لما أجرى الله تعالى سنته بأن جعل رزق كل شيء مما خلقه منه. ولما خلق الأجساد من التراب جعل غذاءهم من التراب، ولما أبدع الأرواح جعل غذاءها من أمره تعالى

> "Allah Teâlâ sünnetini icra ederek yarattığı her şeye rızkını kendi cinsinden vermiştir. Allah Teâlâ insanların bedenlerini topraktan yaratınca onların gıdalarını ve rızıklarını da topraktan yaptı. Ruhları yoktan var edip yarattığında gıdalarını ve rızıklarını da emrinden yaptı"[156].

Şehristânî aynı şekilde 'İsmâiliyye' bahsinde İsmâilîler'in harf ve kelimelerin akıllarda, nefislerde, tabiatlarda/mizaçlarda ve bileşiklerde/terkiplerde (mürekkebat) tesiri olduğu görüşünde olduklarını söyler:

وكذلك التركيبات في الحروف والكلمات على وزان التركيبات في الصور والأجسام والحروف المفردة نسبتها إلى المركبات من الكلمات كالبسائط المجردة إلى المركبات من الأجسام. ولكل حرف وزان في العالم وطبيعة يخصها وتأثير من حيث تلك الخاصية في النفوس.

> "Harfler ve kelimelerdeki terkipler de suret ve cisimlerdeki terkiplerin ölçüsü üzeredir. Tek tek harflerin mürekkep kelimelere nisbetleri, mücerred basît varlıkların mürekkep cisimlere nisbetleri gibidir. Her harfin de bu âlemde bir ağırlığı, özgün bir tabiatı ve bu özelliği nedeniyle nefisler üzerinde bir tesiri

---

155 Şehristânî, *el-Milel*, I, 231.

156 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 141, II, 762. Şehristânî *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eserinde de benzer ifâdeleri kullanır: "Bedenlerin terbiyesi yeme-içme gibi cismânî gıdalarla olur. Ruhların terbiyesi ise te'vîl ve tenzîl gibi rûhânî gıdalarla olur. Bedenler toprak ve sudan yaratılmıştır. Dolayısıyla gıdası da toprak ve sudan yapılmıştır. Ruhlar ise ol!/kün emrinden ve kelimeden yaratılmış, dolayısıyla gıdası da kelimelerden yapılmıştır." Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* (*Mefâtîhu'l-esrâr*'ın ekinde), II, 1081-82.

vardır."[157]

Şehristânî kadîm Bâtıniyye'nin bu düşüncesini *Mefâtîhu'l-esrâr'*da benzer cümlelerle şu şekilde ifade eder:

ولكلّ سبعة منها حكم وموازن يقابلها من البسائط والمركبات. ولكلّ حرف منها حكم وطبيعة تؤثر في الطبائع والمزاجات.

ولكلّ كلمة مركّبة منها حكم يؤثر فى إجابة الدعوات وتغيير الحالات؛ وكما أنّ الكلمات العلوية هي المؤثّرات في العقول والنفوس والطبائع والمركبات كذلك الكلمات القولية هي المؤثرات في العقول والنفوس والطبائع والمركبات.

> "Onlardan yedi harften oluşan her bir grup için basit ve mürekkebe tekabül eden hüküm ve ölçüler vardır. Ve yine gruptaki her bir harfin tabiat ve mizaçlarda iz bırakan bir hükmü ve tabiatı vardır. Onlardan her bir mürekkeb kelimenin de dualara icabette ve halleri değiştirmede tesiri olan bir hükmü vardır. Tıpkı ulvî kelimelerin, akıllarda, nefislerde, tabiatlarda/mizaçlarda ve bileşiklerde/terkiplerde (mürekkebat) tesiri olduğu gibi, aynı şekilde kavlî kelimelerin de akıllarda, nefislerde, tabiatlarda/mizaçlarda ve bileşiklerde/terkiplerde (mürekkebât) tesiri vardır."[158]

Şehristânî, İsmâilîler'in harf ve kelimelerin akıllarda, nefislerde, tabiatlarda/mizaçlarda ve bileşiklerde/terkiplerde (mürekkebât) tesiri olduğu şeklindeki bu görüşlerinin hemen akabinde İsmâilî'lerin harf ve kelimeleri belli bir sayı ölçüsüne göre kullanıldığında bazı tesirleri olacağı düşüncesinden hareketle sayılara yöneldiğini ve kelime-i tevhîdin birinci kısmının dört, ikinci kısmının üç kelimeden müteşekkil; ilk kısmında yedi hece, ikincisi kısmında ise altı hece mevcut olduğunu ve her iki kısımda da on iki harf bulunduğunu iddia ettiklerini söyler.[159]

وأن التهليل مركب من أربع كلمات في إحدى الشهادتين وثلاث كلمات في الشهادة الثانية وسبع قطع في الأولى وست في الثانية وإثني عشر حرفاً في الأولى وإثني عشر حرفاً في الثانية.

Şehristânî *Mefâtîhu'l-esrâr'*da ise tıpkı İsmâilî'ler gibi kelime-i tevhîdin birinci kısmı 'Lâ ilâhe illallâh' ifadesinde on iki, ikinci kısmı olan 'Muhammedü'r-resûlullah' ifadesinde de on iki harf bulunduğunu söyler. أن كلمة لا إله إلا الله كالبحر... والمسالك حروف الكلمة اثنا

---

157 Şehristânî, *el-Milel*, I, 231.

158 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 122.

159 Şehristânî, *el-Milel*, I, 231.

[160] عشر، وكلمة محمّد رسول الله كالحجر،...والمشارب حروف الكلمة اثنا عشر.

2. Deâimü'l-İslâm

Şehristânî'nin tefsirinin esrâr kısmında kullandığını düşündüğümüz -zira Şehristânî hiçbir şekilde ne esere ne de müellifine atıfta bulunur- kaynaklardan biri de İsmâilî doktrininin kurucularından Kâdî Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî el-Kayrevânî (ö. 363/974)'nin tam adı *Deâimü'l-İslâm ve zikrü'l-helâl ve'l-harâm ve'l-kadâyâ ve'l-ahkâm an ehli beyti Resûlillâh aleyhi ve aleyhim efdalü's-salât* olan eseridir. Kâdî Nu'mân, Fâtımî devletinin ilk başkadısı ve başdâîsi (dâi'd-duât), Fâtımîler'in en meşhur fakihi, İsmâilî doktrininin kurucu şahsiyetlerinden ve te'vîl konusundaki otoritelerinden biri olarak kabul edilir. Zamanının büyük çoğunluğunu İsmâilî doktrininin sistemleştirilmesi, halka açık toplantılar ve dersler aracılığıyla İsmâilî düşüncenin geniş kitleler arasında yayılması ve yerleşmesi için faaliyetlerde bulunarak geçirmiş, Fâtımî Devleti'nin hukuk sisteminin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Nu'mân'ın düşünceleri etkisini İsmâilî toplumu üzerinde günümüze kadar sürdürmüş olup eserleri hâlâ İsmâilî mezhebinin doktrini ve tarihi açısından en önemli başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. Şehristânî'nin kaynak olarak kullandığı *Deâimü'l-İslâm*, müellifin fıkha dair son eseri olup Halife Muiz-Lidînillâh'ın emriyle yazılmış, İsmâilî fıkhın gelişimine zemin hazırlayarak daha ilk başlardan itibaren İsmâilî fıkhının en önemli kaynağı haline gelmiştir. Halihazırda zâhir ve bâtını eşit derecede gören Tayyibî İsmâilîler tarafından fıkhî konulardaki en güvenilir kaynak olarak kabul edilmekte, İsnâaşeriyye Şîası da eseri kendi mezheplerinin erken dönem klasikleri arasında zikretmektedir. Bir ilmihal kitabı niteliği taşıyan *Deâimü'l-İslâm*'ın baş tarafındaki velâyet bölümü ise İsmâilîler'in akaide dair görüş ve düşüncelerini içeren en eski metinlerden biri olması bakımından önemli görülmüştür.[161]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şehristânî isim tasrih etmeksizin birkaç yerde *Deâimü'l-İslâm*'dan nakilde bulunmuştur. Bu nakillerin bir kısmı İsmâilîler'in akaide

---

[160] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 375. Zeydiyye âlimlerinden Muhammed b. Hasan ed-Deylemî (ö. 711/1311 [?]) Bâtıniyye'nin tenkidine dair yazdığı *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye ve Butlânihî* adlı eserinde Muiz-Lidînillâh'a nisbet ettiği *Teʾvîlü'ş-şerîʿa* ve *Kitabu'r-radâ*' adlı eserlerden yaptığı nakillerde kelime-i şehâdetin nefy ve isbât olmak üzere iki kısımdan müteşekkil olduğunu, birinci kısımda on iki, ikinci kısımda da on iki harf bulunduğunu söylediklerini nakleder. bk. Deylemî, Muhammed b. Hasan, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye ve Butlânihî, Kavâidu Akâidi Âli Muhammed* (thk. R. Strothmann), Riyad, trs., 53-54.

[161] Özen, Şükrü, "Nu'mân b. Muhammed", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 237-38.

dair görüşlerini barındıran 'velâyet' bölümünden, bir kısmı ise namazla ilgili fıkhî konuları ele alan 'Kitâbu's-salât' kısmından aktarılmıştır. Örneğin Şehristânî, tefsirinin mukaddimesinin onikinci bölümünde İmam Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen bir dizi rivâyeti *Deâimü'l-İslâm*'dan aktarmış görünmektedir. Şehristânî'nin *Deâimü'l-İslâm*'dan aktardığı bu rivâyetlerin ortak noktası ise İmam Ca'fer es-Sadık hakkında nübüvvet, risâlet ve hatta uluhiyet iddiasında bulunan ve gaybı bildiğini düşünen Şîa'ya mensup aşırı fırkaların (gulât-ı Şîa) iddialarından berî ve münezzeh olduğuna dairdir. Mesela *Deâimü'l-İslâm*'dan aktarılan söz konusu rivâyetlerden birinde Sedîr es-Sayrafî Ca'fer es-Sâdık'a, "Kurbanın olayım! Taraftarlarınız sizin hakkınızda ihtilafa düştüler. Hatta ihtilaflar o kadar çoğaldı ki onlardan bazıları 'imamın kulağına birşeyler üfürülüyor' diyorlar, bazıları 'ona vahyolunuyor', diğer bazıları ise 'kalbine düşürülüyor', 'uykusunda gösteriliyor', 'Babasının kitaplarıyla fetvâ veriyor' gibi sözler söylüyorlar. Bu sözlerin hangisine inanalım kurban olduğum?" şeklinde Ehl-i Beyt imamları ile ilgili iddiaların doğru olup olmadığını sorar. Ca'fer-i Sâdık ise "Bizim hakkımızda olur olmaz konuşanların görüşlerine itibar etme ey Sedîr! Biz, Allah'ın hüccetleri ve O'nun kulları üzerindeki vekilleriyiz. Bizim helal dediklerimiz de haram dediklerimiz de Allah'ın kitabındandır" şeklinde cevap vermiştir.[162] Şehristânî bu rivâyetin hemen akabinde gelen diğer rivâyeti de kısmî değişikliklerle *Deâimü'l-İslâm*'dan nakleder. Iys/Feyz[163] b. el-Muhtâr'ın Ca'fer-i Sâdık'ın yanına girip "Kurban olduğum! Senin taraftarlarından her biri ayrı ayrı şeyler söylüyor; Allah aşkına nedir bu ihtilaf? deyince Ca'fer es-Sâdık: 'Onların arasındaki hangi ihtilaftan bahsediyorsun? diye sorar. Iys/Feyz ise 'Kûfe'de onların sohbet halkasına katılıyorum. Onların ihtilaflarından ve sözlerinden dolayı neredeyse büsbütün şüpheye düşüyorum, sonra Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî'nin yanına döndüğümde istediklerimi onun yanında buluyor ve onun yanına oturuyorum' demesi üzerine İmam Ca'fer es-Sâdık, 'Evet, gerçekten de etrafımızda bazı insanlar var ki sanki Allah Teâla onlara böyle yapmalarını farz kılmış, sanki onların hiç işi yokmuş ve Allah onlardan başka bir şey istememiş gibi habire bizim hakkımızda birçok yalan uyduruyor. Hatta, öyle ki onlardan birine bir hadisten

---

162 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 65; Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *Deâimü'l-İslâm* (nşr. Âsaf Ali Asgar Feyzî), Daru'l Maârif, Kahire 1963, I, 50.

163 *Deâimü'l-İslâm*'da söz konusu kişinin ismi 'Iys b. el-Muhtâr', *Mefâtîhu'l-esrâr*'da ise 'Feyz b. el-Muhtâr' şeklinde geçmektedir. *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın tıpkı basımı yapılan yazma nüshasında da söz konusu kişinin isminin 'Iys/عيص' olduğu açıktır. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 26[a]; Kâdî Nu'mân, *Deâimü'l-İslâm*, I, 50.

bahsediyorum, o kişi benim yanımdan ayrılmadan bu hadisi olmadık şekilde te'vîl ediyor' diye dert yanmıştır.[164] Bu rivâyetin akabinde nakledilen ve dinin bir kişiye/imama itaatten ibaret olduğu inancından hareketle namaz, oruç, zekat, hac gibi şerî rukünleri te'vîl ederek bu ahkâmın bazı kişilere delalet ettiğini ileri süren uzunca bir rivâyet de bazı kısımları ihtisar edilerek yine *Deâimü'l-İslâm*'dan nakledilmiştir. Bu rivâyete göre Ca'fer es-Sâdık'a yazılan bir mektupta kimi taraftarlarının Kur'ân'daki emir ve nehiyleri tamamen Bâtınî tarzda yorumladıkları, sözgelimi namazdan maksadın filan kişi, oruçtan maksadın falan kişi, zekâttan maksadın falan kişi, hacdan maksadın falan kişi, yani imam olduğu, kim o kişileri yani imamları tanıyıp bilir onlara itaat ederse namazı kılmış, orucu tutmuş, zekâtı vermiş ve haccı eda etmiş olur' iddiasında bulundukları, keza dinde yasaklanan birtakım hususların da yine belli birtakım kişilere delâlet ettiği zikredilince, Ca'fer-i Sâdık bu tür yorumları yapanların olayların hakikatine vakıf olamayan, sınırlarını bilmeyen, duyduklarını kendi reyleri ve kıt akıllarıyla başka şeylerle mukayese ederek bu tür sonuçlara varan kimselerin Allah ve rasûlüne iftira ettiklerini ve kendi katında müşrik olduklarını söyleyerek onlara şiddetle karşı çıkmıştır.[165]

Hz. Ali'nin Kur'ân hakkındaki "Kur'ân'ın zâhiri kullara emredilmiş amel, bâtını ise örtülü gizli ilimdir" şeklindeki sözleri,[166] ve yine Hz. Ali'den nakledilen "Her iyiliğin üzerinde bir iyilik vardır. İyiliğin nihâî noktası ise Allah yolunda şehit olmaktır" sözleri de büyük ihtimalle *Deâimü'l-İslâm*'dan aktarılmış görünmektedir.[167] Şehristânî aynı şekilde Hz. Peygamber'in Câbir b. Abdullah'a "Namaza kalktığında [Fâtihâ'yı] nasıl okuyorsun? şeklindeki suâline karşı الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ şeklinde okuyorum cevabını veren Câbir b. Abdullah'a بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ şeklinde oku" tavsiyesini içeren ve Ca'fer-i Sâdık'tan nakledilen rivâyeti, Ehl-i Beyt imamlarının cehrî olarak kılınan namazlarda her rekatta Fâtihâ'dan ve sûrelerden önce besmeleyi cehrî olarak söyledikleri, Ali b. Hüseyin'in Fâtımâ evladının bu konu üzerinde icmâ ettiğini ve Ca'fer-i Sâdık'ın "Takiyye benim ve atalarımın dinidir. Ancak üç şey müstesna. İçki içmek, ayakları meshetmek ve besmeleyi cehrî olarak söylemeyi terketmek. Bunlarda

---

164 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 65; Kâdî Nu'mân, *Deâimü'l-İslâm*, I, 50-51.

165 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 65-66; Kâdî Nu'mân, *Deâimü'l-İslâm*, I, 51-52.

166 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 66; Kâdî Nu'mân, *Deâimü'l-İslâm*, I, 53.

167 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 181; Kâdî Nu'mân, *Deâimü'l-İslâm*, I, 343.

takiyye olmaz.˝ şeklindeki Fâtihâ'dan önce besmele çekilmesi ve besmelenin cehrî olarak söylenmesi gerektiğine dair Ehl-i Beyt imamlarından gelen peşpeşe dört rivâyeti de kısmî tasarruflarla *Deâimü'l-İslâm'*dan aktarmaktadır.[168]

3. Nehcü'l-belâğa

Şehristânî'nin tefsirinin esrâr kısmında kullandığı bir diğer kaynak ise Şiî müellif Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) tarafından derlenen ve Hz. Ali'ye nisbet edilen çeşitli söz ve hutbelerden oluşan bir antoloji niteliğindeki *Nehcü'l-belâğa* adlı eserdir. Gerek muhtevası gerekse üslûbu açısından edebî değeri yüksek birçok metni ihtiva eden *Nehcü'l-belâğa* asırlarca ilim ve edebiyat erbâbının ilgisini çekmiş, çeşitli araştırmalara konu olmuş ve pek çok şerhi yapılmıştır. Eser hutbeler, hitâbeler ve emirnâmeler, resmî ve özel mektuplar, vecîzeler ve öğütler olmak üzere üç bölüme ayrılmış, ilk bölümlerde Hz. Ali zamanına ait bazı tarihî olaylardan, Ehl-i Beyt'ten, dünya ve âhiretten, bazı içtimaî ve iktisadî meselelerden Muâviye'ye gönderdiği mektuplardan, Hz. Ali'nin vecizelerine ayrılan son bölümde ise din, iman, Kur'ân, ibadet, dünya ve âhiret, akıl ve bilgi, hakikat, adalet, insanlık ve savaş gibi konulara dair özdeyişlere yer verilmiştir. Hz. Ali'nin hilâfet konusunda kendisine haksızlık yapıldığını (tazallüm) dile getiren konuşmalarında ve özellikle de 'el-Hutbetü'ş-şıkşıkıyye'de bazı sahâbîleri lânetleyen ve şahsiyetlerini zedeleyen bazı ifadelerin bulunması sebebiyle bu sözlerin Hz. Ali'ye nisbet edilemeyeceği belirtilmiştir.[169]

Şehristânî'nin tefsirinin esrâr kısmında pekçok yerde *Nehcü'l-belâğa'*dan alıntı yapar. Bazen naklettiği ifadelerin Hz. Ali'ye ait olduğunu belirtse de hiçbir yerde esere atıfta bulunmaz. Örneğin Şehristânî Bakara 30. âyette Hz. Âdem'in yaratılışı ile ilgili tefsirlerde nakledilen rivâyetleri zikrettikten sonra esrâr kısmına giriş yaparken Hz. Ali'den Hz. Âdem'in yaratılışı hakkında zikredilen bütün rivâyetleri içine alan, sıra sıra dizilmiş incilerle ve saklı mercanlarla dolu bir hutbe rivâyet edildiğini söyleyerek isim tasrih etmeksizin *Nehcü'l-belâğa'*dan söz konusu şu hutbeyi nakleder: "Sonra bütün noksanlıklardan münezzeh olan Allah, yerin kalınından ve incesinden, tatlısından ve tuzlusundan toprağı bir araya getirdi; onu çamur oluncaya kadar suyla karıştırdı. İyice karışıncaya kadar karıştırıp yoğurdu. Ondan kıvamlı ve eklemli, uzuvlu ve bölümlü bir sûret yarattı. Birbiriyle yapışıncaya kadar onu dondurdu. Sayılı bir zamana ve malum

---

168 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 74-75; Kâdî Nu'mân, *Deâimü'l-İslâm*, I, 159-160.

169 Durmuş, İsmail, "Nehcü'l-Belağa", *DİA*, Ankara 2007, XXXII, 539.

bir sona değin tamamen kuruyuncaya kadar onu kuruttu. Sonra ona ruhundan üfledi. Böylece o sûret, kullanabildiği zihinleri ve kendisiyle tasarrufta bulunabildiği akılları, istihdam ettiği uzuvları, hareket ettirebildiği aletleri, onunla hak ve batılı, tatları, kokuları, renkleri ve cinsleri birbirinden ayırabildiği marifet sahibi bir insan oldu. O insan, muhtelif renklerin, uyumlu benzerlerin ve çelişen zıtların, sıcak ve soğuk, ıslak ve kuru farklı karışımların çamurundan yoğrulmuştur. Münezzeh olan Allah, meleklerden yanlarındaki emanetini ve onlara vasiyetini, ona secde ederek boyun eğmek ve üstünlüğünü kabul etmek suretiyle yerine getirmelerini istedi. Münezzeh olan Allah meleklere, 'Âdem'e secde edin' dedi. İblîs hariç, hepsi secde ettiler [Bakara 2/34]. Taassup ona çattı; sapıklık ona galip geldi. O, ateşten yaratılmış olmakla övündü ve kuru balçıktan yaratılmış olmayı küçümsedi. Allah, kızgınlığını hak etmek, imtihanını tamamlamak ve vaadini tutmak için ona mühlet verdi ve 'Sen bilinen bir vakte kadar kendilerine mühlet verilenlerdensin [Hicr 15/37-38]' dedi.[170]

Şehristânî aynı şekilde Bakara 60. âyetin tefsirinin 'esrâr' kısmında "Emîru'l-mü'minîn (Ali) radıyallâhu anh bir hutbesinde konuyla alakalı olarak sunları söylemiştir" diyerek şu hutbeyi *Nehcü'l-belâğa'*dan nakleder: "Sonra münezzeh olan Allah Muhammed Mustafâ'nın ruhunu kabzetti ve yanına aldı. O, sizlere nebilerin ümmetlerine bıraktığı şeyleri bıraktı. Çünkü peygamberler, apaçık bir yol belirtmeden ve bir bayrak dikmeden ümmetlerini başıboş bırakıp gitmedi. Rabbinizin kitâbı sizin yanınızdadır. Helâlini de apaçık göstermektedir, harâmını da. Farzlarını da apaçık bildirmektedir, faziletlerini de. Nâsihini de açıklamıştır, mensûhunu da. Ruhsatlarını da bildirmiştir, azimetlerini de. Hâssı da apaçıktır, âmmı da. İbretleri de meydandadır, meselleri de. Mürseli de bildirilmiştir, mahdûdu da. Muhkemi de beyan edilmiştir, müteşabihi de. Mücmeli tefsir, müşkili tavzih edilmiştir. O kitabın öyle hükümleri vardır ki, bilinmesi için mutlaka ahit alınmıştır. Öyle hükümleri de vardır ki kulların onları bilmemesi câiz sayılmıştır. Öyle âyetleri vardır ki kitapta farzdır da neshedilişi sünnetle bildirilmiştir. Öyle âyetleri de vardır ki sünnetle vâcip olmuştur, kitapta ise terk edilmesine ruhsat verilmiştir. Bazı hükümleri vaktinde vacîptir, ileri zamanlarda hükmü geçer. Haramlarının da hükümleri çeşit çeşittir. Öyle büyük haramlar vardır ki onları

---

[170] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 262; er-Radî, Şerîf, *Nehcü'l-belâğa* (thk. ve şerh, Muhammed Abduh), Beyrut 1990, I, 21-22. Kimi yerlerde *Nehcü'l-belâğa*'nın Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul 1972) ve Adnan Demircan tarafından (Beyan Yayınları, İstanbul 2006) yapılan tercümelerinden de faydalanılmıştır.

yapana cehennem vardır; öyle küçükleri de vardır ki onları yapanların suçlarını örter, bağışlar. Öyle hükümleri de vardır ki en azı da makbûldür, en çoğu da yapılabilir."[171]

Önceki kavimlerin başından geçen bütün olayların bu ümmetin başına da geldiğini söyleyen Şehristânî, Hz. Musa'nın Bakara 54. âyette belirtildiği üzere buzağıya tapmalarından dolayı kavmine sitem ettiği gibi Şehristânî de Allah dostlarından bir topluluğun haklarından uzaklaştırılması ve Ehl-i Beyt'in haksız yere öldürülmesi nedeniyle bu ümmetin Sâmirî'si olarak gördüğü Emevilere sitem eder.[172] Şehristânî daha sonra Hz. Ali'nin Ehl-i Beyt hakkında söylediği "Onlar, ilmin yaşamı, cehaletin ölümüdür. Yumuşak huylu olmaları ilimlerinden haber vermekte, susuşları, konuşmalarındaki hikmetleri bildirmektedir. Hakka karşı durmazlar, onda ihtilafa düşmezler. Onlar İslâm'ın direkleri ve halkın sığınaklarıdır, hak onlarla aslını buldu; batıl, onlarla yerinden ayrıldı; dili kökünden kesildi. Onlar, dîni duyarak ve rivâyet ederek değil, onun hükümlerini kavrayarak ve onlara riâyet ederek anlamışlardır. Çünkü ilmi rivâyet edenler çoktur ama ona riâyet edenlerse pek yoktur."[173] şeklindeki ifadelerine yer verir. Ancak Şehristânî ne bu ifadelerin Hz. Ali'ye ait olduğunu ne de *Nehcü'l-belâğa'*dan nakledildiğine dair bir açıklamada bulunmaz. Bu ifadeleri sanki kendi sözleriymiş gibi verir.

Şehristânî aynı şekilde Bakara 64. "Eğer Allah'ın size lütfu ve merhameti olmasaydı, muhakkak zarara uğrayanlardan olurdunuz." âyetindeki 'fazlullâh' ifadesinin Hz. Muhammed olarak da tefsir edildiğini belirttikten sonra sözü Hz. Peygamber'e ve Ehl-i Beyt'ine getirerek *Nehcü'l-belâğa'*dan isim tasrih etmeksizin bazı cümleleri takdim tehir yapmak suretiyle nakilde bulunur. "Bu ümmetten hiç kimse Muhammed sallallahu aleyhi ve âlihi ve sellem'in soyuyla kıyaslanamaz; boyuna onların nimetlerine ulaşan kişiyle hiç bir zaman onlar eşit olamaz. Onlar dînin temelidirler, tam inancın direği; ileri giden döner, onlara katılır da yola girer; geri kalan gelir, onlara uyar da murâda erer. Onlarındır vilâyet hakkının özellikleri elbet, onlardadır vasiyet ve verâset. Şimdi hak ehline döndü; yerine geldi; sâhibini buldu. O'nun soyu, sırrına sahiptir. O'nun, buyruğu onlardan öğrenilir. Bilgisinin heybesidir onlar; hikmetlerinin kaynağıdır onlar; kitaplarının konduğu, korunduğu yerdir onlar;

---

171 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 375; Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, I, 25-26.

172 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 356.

173 Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, II, 232.

dinin dağlarıdır onlar; dinin beli bükülürse onlarla doğrulur; eli ayağı titrerse onlarla dincelir, dertten kurtulur. Onların karşıtları ise kötülük tohumlarını ektiler; yalanla, aldanışla suladılar; helâk olup gitmeyi biçtiler."[174] Yazıklar olsun, yazıklar olsun! Ekene, sulayana ve biçene.[175]

Şehristânî Bakara sûresi 10. âyetteki "Kalplerinde münafıklıktan kaynaklanan bir hastalık vardır. Allah da onların hastalıklarını artırmıştır." ifadesi ile ilgili olarak nefsânî bütün hastalıkların ve dertlerin kaynağının, insanın hevasına tabi olması ve tûl-i emel olduğunu ifade eden Hz. Peygamber'in hadisini naklettikten sonra Hz. Peygamber'in bütün hastalık ve illetlerin sepeplerini bilen bir tabib, bu hastalığa düçar olan akılların ve nefislerin ilacını bilen bir ârif, kalbe ve sadra şifâ olacak devaya sahip bir kimse olduğunu söyleyerek *Nehcü'l-belâğa'*dan Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'i tabib olarak tavsif ettiği "O, tıbbıyla dolaşan, merhemlerini sağlam yapan ve dağlama aletini ısıtan bir tabiptir. Kör kalplerden, sağır kulaklardan ve konuşamayan dillerden kendisine ihtiyaç duyanlara bu tedaviyi yapar. İlacıyla, gaflet yerlerini ve şaşkınlık yurtlarını takip eder." ifadelerini nakleder.[176] Şehristânî aynı ifadeleri Bakara 41. âyetin tefsirinde de tekrar eder ve yukarıdaki kısma ilave olarak "Kim ki hikmet ışıklarıyla aydınlanmazlar, aydınlatan ilimlerin çakmağıyla ateşlerini tutuşturmazlar; işte onlar, bu durumlarıyla otlayan hayvanlar ve sert kayalar gibidirler." ifadelerini "bu faslın sonuna kadar olan kısım Emîru'l-mü'minîn Ali radıyallâhu anh'ın sözlerindendir" kaydıyla *Nehcü'l-belâğa'*dan nakleder.[177]

Şehristânî Bakara 27. âyette ifade edilen yeryüzünde fesat çıkarma işinin fâsık kimselerin özelliklerinden biri olduğunu "Islah olduktan sonra yeryüzünde fesat çıkarmayın" âyetinin manasının re'y ve hevâ ile haksız hüküm veren, ilmin hilafına fetva veren kimseleri de kapsadığını ifade ettikten sonra bu gibi kimselerin cahil kimseler olduğunu söyleyerek *Nehcü'l-belâğa'*dan Hz. Ali'nin âlimlerin fetva verirken ihtilaf etmelerini yerdiği bir konuşmasını nakleder: "Onlardan birine hükümlerden bir hüküm hususunda dava ulaştığında kendi görüşüyle hükmeder. Sonra aynı dava bir başkasına götürüldüğünde ona muhalif hüküm verir. Ardından hâkimler, onlan hâkim olarak atayan liderin huzurunda bir araya gelip hepsi kendi görüşlerinin doğru olduğunu

---

174 Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, I, 29-30.

175 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 394.

176 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 166; Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, I, 207.

177 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 317-8; Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, I, 207.

savunur. İlâhları bir, Peygamberleri bir, Kitapları birdir! Yüce Allah mı onlara ihtilafı emretti de ona itaat ettiler? Yoksa ihtilafı yasakladı da O'na isyan mı ettiler? Yoksa Allah eksik bir din gönderdi de bu dinin tamamlanması için onlardan yardım mı istedi? Yoksa O'nun ortağıdırlar söz söylemeye hakları var da O da kabul etmek zorunda mı? Yoksa münezzeh olan Allah, tam bir din gönderdi de Resûlü mü onu eksik tebliğ edip bildirdi? Münezzeh olan Allah buyuruyor ki: "Biz Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık." Bir başka âyette de, "Sana Kitabı her şey için bir açıklama ... olarak indirdik." buyurmaktadır. Yüce Allah, Kitabın bir kısmının diğer kısmını onayladığını ve onda ihtilaf olmadığını zikreder. Münezzeh olan, "Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı." buyuruyor.[178]

Şehristânî Bakara 170. "Onlara, 'Allah'ın indirdiğine uyun!' denildiğinde, 'Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol)a uyarız!' derler. Peki ama, ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı (onların yoluna uyacaklar)?" âyetini tefsir ederken atalarını taklit eden bu gibi kimselerin kendi zamanında da olduğunu, taklit eden ve taklit edilenlerin benzer şeyler söylediğini, taklit edenlerin 'Biz atalarımızı bu yol üzerinde bulduk', taklit edilenlerin ise Allah hakkında bilmedikleri şeyleri söyledikleri ve helali haram, haramı helal kılmaları nedeniyle onların bu tavrından şikâyet eder ve *Nehcü'l-belâğa'*dan isim tasrih etmeksizin Hz. Ali'nin ümmet arasında, ehil olmadığı halde yönetmeye kalkışanlar hakkında yaptığı bir konuşmada onların adaletsiz davranışları hakkında söylediği "Hükmünün adaletsizliğinden – dökülen- kanlar haykırır; -haksızlıktan- mirasların sesi yükselir." ifadelerini nakleder.[179] Şehristânî aynı ifadeyi farklı bir yerde daha Hz. Ali'ye isnad etmeden *Nehcü'l-belâğa'*dan nakleder.[180]

Şehristânî Bakara 5. âyette zikredilen Kur'ân'ın inzâliyle ilgili mütekellimlerin yaptığı tartışmaları aktardıktan sonra "Emîru'l-mü'minîn Ali radıyallâhu anh dedi ki" diyerek onun Kur'ân hakkındaki "Kur'ân, zâhiri beğenilen, bâtını ise derin olandır. Ne harikaları biter; ne acayiplikleri bozulur; ne de karanlıklar onsuz keşfedilir." sözlerini *Nehcü'l-belâğa'*dan nakleder.[181] Şehristânî devamında kalbi şüphelerden selim, aklı ve fikri dalâletten kurtulmuş, Kur'ân'ı heva ve hevesleriyle tefsir etmeyen kimselerin

---

178 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 237; Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, I, 55.

179 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 715; Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, I, 55.

180 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 238; Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, I, 55.

181 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 148; Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, I, 55.

bulunduğunu söyleyerek Hz. Ali'nin adamlardan bir adam –yani Ehl-i Beyt imamlarını kastediyor- hakkında söylediği "Dizginlerini Kur'ân'ın eline vermiştir; Kur'ân, onun komutanı ve önderidir. Yükünü çözdüğü yerde çözer; konakladığı yere konaklar." ifadelerini de *Nehcü'l-belâğa'*dan nakleder.[182] Ayrıca Şehristânî Bakara 2. âyette zikredilen 'muttakî' kelimesini açıklarken Hz. Ali'nin takva hakkında söylediği "Takva üzere olan sağlam temel/kök çürümez, takva üzere olan bir topluluğun ekini asla susuz kalmaz."[183] sözlerini ve "Medine'de kendisine bey'at edildiğinde şöyle dedi: 'Ben sözümün eri biriyim, verdiğim sözü yerine getiririm. [184] … Hak da var, bâtıl da var; ikisinin de ehli var. Bâtıl çoğalırsa şaşılmaz; eskiden de vardı. Hak azalırsa çoğalması umulur, ama zayıflarsa kuvvetlenmesi zor olur."[185], Hz. Ali'nin Fedek arazisi hakkında söylediği "Bir topluluğun nefisleri orası için cimri davrandı; başka bir topluluğun nefisleri ise cömertlik yaptı."[186] ifadelerini de yine *Nehcü'l-belâğa'*dan nakleder. Şehristânî'nin bu zikrettiğimiz örnekler dışında da *Nehcü'l-belâğa'*dan faydalanmış olması kuvvetle muhtemeldir.

4. el-Kâfî fî ʿilmi'd-dîn

Şehristânî'nin önemli kaynaklarından biri de ilmî faaliyetlerinden dolayı gerek kendi zamanının gerekse kendisinden sonraki Şiî İmâmî âlimler nezdinde Şîa'nın yüz akı ve insanların en güveniliri olarak nitelenen Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî (ö. 329/941)'ye ait İmâmiyye Şîası'nın muteber sayılan dört hadis kitabından ilki ve en önemlisi kabul edilen *el-Kâfî fî ʿilmi'd-dîn* (*Kitâbü'l-Kâfî*) adlı eserdir. Usul ve fürûa dair otuz beş kitaptan meydana gelen ve 16.199 hadis ihtiva eden eserin mukaddimesinde müellif, Hz. Peygamber'in ümmetine Allah'ın kitabı ile Hz. Ali'yi vasî olarak bıraktığını, imama itaat etmenin müslümanların üzerine bir vazife olduğunu, dinî ilimlerin ise ancak sadık imamlardan öğrenilebileceğini, bu sebeple Allah'ın emirlerine ve Resûl-i Ekrem'in sünnetine uygun yaşamı temin amacına matuf bu kitabı yazdığını belirtmektedir.[187] Şehristânî de iki yerde Küleynî ve eseri *el-Kâfî*'nin ismini

---

182 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 148; Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, I, 153.

183 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 133; Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, I, 50.

184 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 277; Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, I, 46.

185 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 277; Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, I, 48.

186 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 739; Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, III, 71.

187 Sofuoğlu, M. Cemal, "el-Kâfî", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 148; Öz, Mustafa, "Küleynî", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 538-539.

tasrih ederek eserden nakilde bulunur. Şehristânî tefsirinin hemen başında on iki bölümlük mukaddimenin ilki olan "İlk ve son nazil olan âyetler" başlıklı bölümde Kur'ân'dan ilk ve son nazil olan sure ve âyetlerin hangisi olduğunu tespit konusunda birtakım rivâyetlere yer vermektedir. Burada dikkat çeken en önemli husus Şehristânî'nin tefsirinin hemen başında bir bakıma itikadi kimliği hakkındaki şüpheleri de ızhar edecek şekilde Şiî eserlerden nakillerle işe başlamaktadır. Şehristânî burada Kur'ân'dan ilk nazil olan sure ve âyetlerin ne olduğu konusunda Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765)'tan nakledilen ve Hz. Peygamber'e indirilen ilk Kur'ân vahyinin besmele ve Alak sûresinin ilk âyeti (ikra') olduğuna dair rivâyeti Küleynî'nin ve eseri *el-Kâfî*'nin ismini anarak nakilde bulunur.[188] Şehristânî'nin Küleynî'ye ismen atıfta bulunduğu bir diğer örnek ise besmelenin ve İhlas sûresinin faziletine dairdir. Şehristânî Ca'fer es-Sâdık'ın Mufaddal b. Ömer'e besmele ve İhlas sûresini sağına soluna, önüne arkasına ve altına üstüne okuyarak insanlardan; zalim sultanın huzuruna vardığında da üç defa okuyarak onun şerrinden korunması gerektiğine dair ifadelerini *el-Kâfî*'den nakleder.[189]

5. Tefsîrü'l-Ayyâşî

Şehristânî'nin kaynaklarından biri de İmâmiyye Şîası'na mensup bir müfessir olan Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ayyâşî es-Sülemî es-Semerkandî (ö. 320/932 [?])'nin *Tefsîrü'l-Ayyâşî* adlı eseridir. Eserde başta Hz. Peygamber, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık olmak üzere Ehl-i Beyt imamlarından gelen rivâyetlere yer verilmiş, Kur'ân tefsirinde re'ye başvurulmasını doğru bulmayan Ayyâşî kendisine ulaşan rivâyetleri kişisel değerlendirme ve tercihlere yer vermeksizin sadece aktarmakla yetinmiştir. Ayyâşî'nin önceleri Sünnî olduğu ancak sonraları Şiîliği seçtiği, dolayısıyla ilk dönemlerde telif ettiği eserlerini Sünnî itikadına göre yazdığı söylenmiştir. Şehristânî İmâmiyye'nin günümüze ulaşan en eski tefsirleri arasında yer alan, Şiî tefsirinin ana kaynaklarından olan ve Ehl-i Beyt rivâyetlerinin muhafazası açısından önemli görülen eserden besmelenin Allah Teâlâ'nın ism-i a'zamı olduğuna dair Ayyâşî'nin ismini tasrîh ederek bir hadis nakleder.[190] Ancak Şehristânî'nin naklettiği bu hadis *Tefsîrü'l-Ayyâşî*'nin günümüze ulaşan nüshalarında

---

188 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 7; Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak, *el-Usûl mine'l-Kâfî* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran, 1381, II, 628.

189 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 74; Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, II, 624.

190 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 74.

bulunmamaktadır.[191] Şehristânî'nin farklı yerlerde de isim tasrih etmeksizin *Tefsîrü'l-Ayyâşî*'yi kaynak olarak kullanmış olması muhtemeldir.

Netice olarak ifade etmek gerekirse, şüphesiz Şehristânî'nin 'esrâr' başlıkları altında gelen görüş ve yorumların kaynağı sadece zikrettiğimiz bu eserlerle sınırlı değildir. Ancak Şehristânî'nin burada kullandığı kaynakları tesbit etmek sanıldığı kadar da kolay değildir. Zîrâ Şehristânî'nin 'esrâr' başlıkları altında zikrettiği görüş ve yorumlar Fâtımî İsmâilîliği konusunda önemli bilgiler içeren Kâdî Nu'mân'ın *Esâsü't-te'vîl, Te'vîlü'd-deâim, el-Mecâlis ve'l-müsâyerât*, Ca'fer b. Mansûrü'l-Yemen'in *Kitâbü'l-Keşf, Esrârü'n-nutakâ* ve *Serâirü'n-nutakâ*, Hamîdüddîn el-Kirmânî'nin *Râhatü'l-akl* ve *Mecmûatü'r-resâil*, Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'nin *Keşfü'l-mahcûb* ve *Kitâbü'l-İftihâr*, Muiz-Lidînillâh'a nisbet edilen *Teʾvîlü'ş-şerî'a* ve *Kitabu'r-radâ'* gibi pek çok Bâtınî-İsmâilî eserle muhtevâ ve üslûp açısından benzerlikler göstermektedir.[192] Bununla birlikte Şehristânî'nin kullandığı kaynaklar üzerindeki tasarrufları nedeniyle 'şu eseri kaynak olarak kullanmıştır' gibi kesin bir yargıda bulunmak da çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Nitekim Mustafa Öztürk de Şehristânî'nin 'esrâr' başlıkları altındaki Ehl-i Beyt imamlarına dayandırdığı görüş ve Bâtınî yorumların kaynağının İslam düşünce tarihinde başta Gulât-ı Şîa (Aşırı Şiî fırkalar) ve İsmâiliyye olmak üzere Bâtınî eğilimli bütün fırkalar tarafından büyük ilgi gören İmam Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen ve ona ait olduğu ileri sürülen ve aynı zamanda Bâtınî-İsmâilî gelenekte de rağbet gören *Havâssu'l-Kur'ân, Misbâhu'ş-şerîa ve Miftâhu'l-hakîka, Esrâru'l-vahy, el-Hâfiye fî İlmi'l-hurûf* ve Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî'den (ö. 128/745[?]) rivâyet edilen *Kitâbü't-tevhîd ve't-tedbîr* gibi kaynakları kullanmış olmasını ihtimal dahilinde görür. Ayrıca Şehristânî'nin mukaddimenin onikinci bölümünde Ca'fer es-Sâdık'tan

---

191 Bir rivâyet tefsiri olan *Tefsîrü'l-Ayyâşî* 'nin günümüze ulaşan nüshaları eserin Fâtiha'dan Kehf sûresine kadar olan kısmını ihtiva etmektedir. VI ve VII. yüzyıllarda kitaba yapılan bazı atıfların Kehf sûresinden sonraki bölümlere ait olduğu dikkate alındığında eserin bir kısmının sonradan kaybolduğu intibaını vermektedir. Muhtemelen Şehristânî'nin atıfta bulunduğu hadis de günümüze ulaşmayan kısımda yer almaktadır. bk. Mertoğlu, M. Suat, "Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd", *DİA*, Ankara 2020, EK-1, 151.

192 Ayrıca İsmâilî doktrini reddetmek amacıyla kaleme alınan Gazâlî'nin *Fedâihu'l-Bâtıniyye/el-Mustazhırî*, İbn Mâlik el-Hammâdî el-Yemânî'nin *Keşfü esrâri'l-Bâṭıniyye ve ahbârü'l-Karâmita*, Muhammed b. Hasan ed-Deylemî'nin *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye ve Butlânihî=Kavâidu Akâidi Âli Muhammed* adlı eserlerinde ele alınan konularla da benzerlik göstermektedir.

naklettiği rivâyetlerin de bu ihtimali güçlendirdiğini söyler.[193] Şüphesiz Şehristânî'nin Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen eserleri kaynak olarak kullanmış olması ihtimal dahilindedir. Ancak Öztürk'ün bahsettiği söz konusu rivâyetlerin kaynağı doğrudan Ca'fer es-Sâdık'a ait olduğu ileri sürülen eserler değil, bilakis yukarıda zikredildiği üzere Kâdî Nu'mân (ö. 363/974)'ın *Deâimü'l-İslâm* adlı eseridir. Bu da göstermektedir ki Şehristânî'nin 'esrâr' başlıkları altında gelen görüş ve yorumların kaynağını tesbit etmek ciddi bir araştırmayı gerektirmektedir. Son söz olarak şunu söylemek gerekir ki -Şehristânî'nin de ifade ettiği gibi- 'esrâr' başlıkları altında gelen görüş ve yorumlar genel olarak Ehl-i Beyt kaynaklı olmakla birlikte daha özelde ise Bâtınî-İsmâilî eserler kaynak olarak kullanılmıştır.

III. 'ESRÂR BÖLÜMÜNÜN ANAHTAR KAVRAMLARI

Şehristânî'nin Kurân'ın sırlarını ortaya çıkarmak amacıyla te'vîl metodunu üzerine bina ettiği bazı anahtar (mefâtih) kavramlar vardır ki bunlar sırların anahtarlarıdır (mefâtîhu'l-esrâr). Bu anahtarlar olmadan sırların kapısını açıp içeri girmek mümkün değildir. Eserin mukaddimesinde belirttiğine göre Hz. Musa ile yanındaki genç arkadaşının yollara düşüp Allah katından ilimle donatılan salih bir kula (Hızır) rastladıkları gibi, Şehristânî de Hz. Musa gibi sadık kulları aramaya koyulmuş ve nihâyet Allah'ın salih bir kulunu bulmuş; o salih kuldan halk ve emr konusuyla ilgili izahları, tezat ve terettüb mertebelerini, umûm ve husus vecihlerini, mefrûğ ve müste'nef ilkesini öğrenmiş ve daha sonra öğrendiği bu bilgileri her âyetin akabinde 'esrâr' kısmına dercetmiştir. Kanaatimizce Şehristânî'nin bu salih kuldan öğrendikleri salt naklî bir bilgi değil, Kur'ân âyetlerine uygulanan sistematik bir te'vîl metodu; öğrenmiş olduğu halk-emr, tezat-terettüb, umûm-husûs ve mefrûğ-müste'nef ilkeleri de bu sistematik tev'il metodunun anahtar kavramlarıdır. O, 'esrâr' kısmında genellikle âyetleri bu ilkeler ışığında 'halkî âyetler', 'emrî âyetler', mefrûğ âyetler', 'müste'nef âyetler' gibi bir ayrıma tabi tutarak değerlendirmeye çalışmıştır. Bu sebeple burada

---

193 Öztürk, Şehristânî'nin bâtınî te'villerinin temelde hangi kaynaktan/kaynaklardan nakledildiğine ilişkin bir diğer önemli göstergenin de Şiî-İmâmî literatürde Ehl-i Beyt imamlarına ait tefsir Rivâyetlerinin ağırlıklı olarak İmam Muhammed Bâkır ve İmam Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilmiş olmasını gösterir. Ne var ki İmam Muhammed Bâkır'a ait tefsir Rivâyetlerindeki muhtevanın Şehristânî'nin 'esrâr' başlığı altında naklettiği bâtınî yorumlarla örtüşür nitelikte olmadığını, bu hususun söz konusu yorumların Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen eserlerden aktarılmış olma ihtimalini güçlendirdiğini söyler. Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", s. 26-28.

te'vîl metodunu üzerine bina ettiği bu anahtar kavramlara odaklanmak istiyoruz.

A. Mefrûğ ve Müste'nef

Şehristânî'nin Kurân'ın sırlarını ortaya çıkarmak amacıyla tefsir metodunu üzerine bina ettiği anahtar (mefâtih) kavramlarların en önemlisi mefrûğ ve müste'neftir. O, kullandığı mefrûğ ve müste'nef kavramlarının Hz. Ebû Bekir ve Ömer arasındaki geçen şu muhâvereden alındığını nakleder:

> "Bir defasında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer kader hakkında hararetli bir tartışmaya tutuşmuşlardı. Sesleri o derece yükselmişti ki o esnada hücre-i saadetlerinde bulunan Hz. Peygamber'e kadar ulaştı. Hücre-i saadetlerinden çıkan Hz. Peygamber onlara ne hakkında tartıştıklarını sordu. Onlar da 'kader hakkında konuşuyoruz' dediler. Hz. Peygamber kader hakkında konuştuklarını söyleyen Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e "Siz Allah'ın yarısı ateşten yarısı buzdan yarattığı, ateşin buzu eritmediği, buzun ise ateşi söndürmediği, 'ateş ve buzu bir arada cem eden Allah'ın şanı ne yücedir' diye tesbih edip duran bir melek hakkında mı konuşuyor sunuz? demesi üzerine Hz. Ömer kalktı, Rasûlullâh'ın yanına oturdu ve şöyle dedi: "Biz yeni başlanan bir iş (emrun mübtede' -diğer bir rivâyette- el-emru unuf) mi yapıyoruz, yoksa bu âlemle ilgili kararı verilip kesinleşmiş bir iş (emrun mefrûğ) mi yapıyoruz?" Hz. Peygamber: "Biz bu âlemle ilgili kararı verilip kesinleşmiş (emrun mefrûğ) bir iş yapıyoruz" deyince Hz. Ömer, "Eğer kararı verilip kesinleşmiş, hakkında hükmü verilmiş bir işi yapıyorsak o zaman amel niye var ki?" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Ey Ömer! Amel edin! Zîrâ her şey, ne için yaratılmışsa ona kolaylaştırılmaktadır." buyurdu.[194]

Şehristânî'nin mefrûğ-müste'nef şeklindeki bu kategorik ayrımına kaynaklık eden Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer arasında geçen mezkûr rivâyetin son cümlesi olan "Amel edin! Zîrâ her şey ne için yaratılmışsa ona kolaylaştırılmaktadır." kısmı kaynaklarda yaygın olarak mevcut olmakla birlikte malesef bütün araştırmalarımıza rağmen Şehristânî'nin naklettiği şekliyle rivâyeti bütün olarak kaynaklardan tahriç edemedik. Bununla birlikte kaynaklarda mana olarak benzeyen bazı rivâyetler mevcuttur.[195] Bu

---

194 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 54.

195 Ebubekir es-Sıddîk'tan (r.a.) nakledilen rivâyet şöyledir: "Rasûlulah'a (s.a.v) dedim ki: Biz bitirilmiş bir şey için mi çalışalım, yoksa başlanmak üzere olan bir şey için mi? Rasûlullah (s.a.) buyurdu ki: Bitirilmiş bir şey için. Ben dedim ki: Ey Allah'ın Rasûlü, o zaman amel niye?

hadisin Sünnî sahih hadis eserlerinde kısmî olarak yer alırken Şiî eserlerde Hz. Peygamber'e kadar giden Şiî rivâyet zinciriyle birlikte tam olarak bulunduğunu ifade eden Toby Mayer, her ne kadar bu ıstılahların Kur'ânî temelden (el-mefrûğ: Rahman 55/31; el-müste'nef: Muhammed 47/16) yoksun değilseler de, kimilerinin bunun İsmailîlik'te doğrudan kaynaklara sahip olduğunu iddia ettiklerini haber vermektedir.[196] Nasîruddin et-Tûsî'nin Nizârî/İsmâilî olduğu dönemle ilgili yazdığı *Ravzatü't-teslîm* adlı eserlerinde ve *Risâle-i Cebr ve Kader* adlı risâlesinde Şehristânî'nin kullandığı şekilde 'mefrûğ-müste'nef' kavramlarına yer vermiştir.[197]

Mustafa Öztürk'e göre ise bu kavramlar İmâmiyye Şîası'ndaki bedâ nazariyesiyle önemli ölçüde benzerlik arzetmekte ve büyük ölçüde örtüşmektedir.[198] Temelde imamet

---

Buyurdu ki: Herkese yaratıldığı şey kolaylaştırılmıştır." Hz. Ali'den şöyle rivâyet edildi: "Sizden hiçbir kimse yoktur ki onun Cennetteki veya Cehennemdeki yeri yazılmış olmasın." Dediler ki: "Ey Allah'ın Rasulü biz tevekkül etmeyelim mi? Buyurdu ki: "Amel ediniz. Zira herkes yaratıldığı şeye müyesserdir. (Yani herkes yaratılışı üzere amel edecektir.)" Sonra "Kim verir ve sakınırsa, en güzeli de tasdik ederse; Biz de onu en kolaya muvaffak kılarız." (Leyl 92/5-7) âyetlerini okudu. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (tah. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd.), Müessesetü Kurtuba-Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs, Kâhire 1421/2000, XIV, 373. Sahâbe-i kiram Hz. Peygamber (s.a.s)'e şöyle sormuşlardır: "Yâ Rasûlallâh! Gördüğün bu yağtığımız amellerimiz kararı verilip kesinleşmiş (emrun mefruğ) bir iş midir yoksa yeni başlanan (emrun müste'nef') bir iş mi yapıyoruz,?" Hz. Peygamber: "Tam aksine, olup bitmiş bir şeydir" deyince onlar, "O zaman, niçin, hangi şeyden dolayı çalışıp çabalıyoruz?" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Amel edin! Zîrâ her şey ne için yaratılmışsa ona kolaylaştırılmaktadır. buyurmuştur. Sen bu hadisteki inceliklere bak. Hz. Peygamber kendisine soru soranları iki durum arasında bırakmış, onları önce kesinleşmiş ve bitirilmiş kader ile korkutmuş; sonra da onlara ibadetin basamağı olan âmeli çalışmayı gerekli kılmıştır. Böylece Hz. Peygamber, kaza ve kaderden dolayı amel etmeyi bıraktırmamış, iki durumdan birisi için diğerini terketmemiştir. Hz. Peygamber böylece bildirmiştir ki çalışmanın faydası bizzat o bitmiş, takdir edilmiş durumdur. Hz. Peygamber (s.a.s), bu beyanı ile o kişi daha var olmadan önce kaderce tayin edilen iş ve amelin, ömründeki günlerde o şahsa kolaylaştırıldığını anlatmak istemiştir. Ancak sen burada müyesser ile musahhar arasındaki farkı bilmek istersin. Çünkü bu mesele kaza ve kader meselesi gibidir. Kesb ve rızık konusunda da hüküm aynıdır. Çünkü bunlar da kararı verilmiş (mefruğ) şeylerdir. Bunların peşine düşmek rızkı artırmadığı gibi terketmek de noksanlaştırmaz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, V, 107.

196 Mayer, "Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları", s. 112.

197 et-Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn, *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought. A New Persian Edition and English Translation of Nasir al-Din Ṭusi's Rawda-yi taslim* (tr. and ed. S.J. Badakhchani) I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, London and New York 2005, s. 20, 40; a. müellif, *Risâle-i Cebr ve Kader, Mecmua-i Resâil-i Hâce Nasîruddin* içinde (thk. Muhammed Taki Muderris Rızavî), İntişârât-i Danışgâh-i Tehran, Tahran 1375şh, s. 25-26.

198 Öztürk, "Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", s. 33.

konusuyla ilgili olan ve Şiî-İmâmî âlimler arasında da birçok ihtilafa yol açan bedâ[199] nazariyesiyle ilgili olarak Muhammed Bakır ve Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen rivâyetlere göre Allah katında bütün işlerin umûr-ı mahtûme ve umûr-ı mevkûfe olmak üzere ikiye ayrıldığı belirtilmiştir. Bu ayırıma göre umûr-i mahtûme, kesinleşmiş olan ve değişime kapalı bulunan işlerle, umûr-ı mevkûfe ise ilâhî irade ve meşîetin muktezasınca değişime açık olan işlerle ilgilidir. Bu niteleme Allah'ın iki tür ilmi bulunduğu düşüncesiyle de yakından ilgilidir. Şîa'nın temel hadis ve tefsir kaynaklarındaki bir dizi rivâyete göre Allah'ın iki tür ilmi vardır. Bunlardan ilki, kendi zatına mahsus olan "ilm-i meknûn" ve/veya "ilm-i mahzûn"dur. Bedâ Kur'ân'da "Ümmü'l-Kitâb" diye ifade edilen bu ilmin kapsamında gerçekleşir. İlâhi ilmin ikinci türüne gelince, melekler, peygamberler ve vasilerin/velilerin de muttali olduğu ilim (ilm-i mahtûm) bedâya, diğer bir ifadeyle değişime kapalıdır.[200] Bu ikili ayırıma paralel olarak Şiî âlimler Allah katında iki kader/takdir levhası bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlardan ilki Levh-i Mahfûz'dur. Bu levhada yazılı olanlar kesin ve değişmez niteliktedir. İkincisi ise mahv ve isbat levhasıdır.[201]

Şehristânî'nin kendisinin de ifade ettiği gibi mefrûğ ve müste'nef kavramları Ehl-i Beyt kaynaklıdır. O, bu şekilde bir ayrımın diğer tefsirlerde ve mütekellimlerin kelâmında bulunmadığını,[202] tıpkı Musa ve delikanlısının Allah'ın kullarından bir kulu (Hızır) bulup ondan ledünnî ilmini öğrendiği gibi kendisinin de Ehl-i Beyt'e mensup Allah'ın salih ve sadık kullarından bir kulu bulup ondan mefrûğ ve müste'nef ilmini

---

199 "Gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması, kişinin bir konuda beliren birkaç görüşten birini tercih etmesi" manalarına gelen bedâ, terim olarak "Allah'ın belirli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi" şeklinde tarif edilmiştir. Özetle Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişmeler meydana gelebileceğini ifade eden bedâ telakkisi ilk olarak Şiî çevrelerde ortaya çıkmıştır. bk. İlhan, Avni, "Bedâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, V, 290.

200 "Allah'ın ilmi iki türlüdür: Allah'ın mahzun/zatına mahsus ilmidir ki o bilgiye kullarından hiçbir kimse erişemez. İkincisi de Allah'ın meleklerinin ve peygamberlerinin bildiği ilimdir ki o ilim de Allah'ın, meleklerin ve peygamberlerin gerçekleşecek olan şeyleri bilmesidir. Allah, mahzun ilminde dilerse takdim ve tehir yaparak değişiklik meydana getirir, dilerse de sabit/olduğu gibi bırakır." Ayyâşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesûd, *Tefsîru'l-Ayyâşî* (nşr. Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî), Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, Beyrut 1411/1991, II, 232, 233; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, IV, 119.

201 Öztürk, "Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", s. 34. "Umûr-ı mahtûme, melekler, peygamberler ve imamların muttali olduğu ilim, değişime kapalıdır, mutlaka olduğu gibi gerçekleşir. Umûr-ı mevkûfe, yani yalnızca Allah'ın bildiği ilimde ise Allah dilediğini takdim eder, dilediğini siler, dilediğini sabit bırakır. Allah dışında hiç kimse bu ilme vakıf olamaz. Peygamberlerin meleklerin ve imamların bildiği ilim ise şüphe olmaksızın mutlaka gerçekleşir." Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, II, 232; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, IV, 119.

202 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 230.

öğrendiğini, mefrûğ ve müste'nef ilminin, sırlardan bir sır, gaybın anahtarları ve Kitab'ın ilminin yanında bulunduğu, ilim kapısının ilmi olduğunu iddia eder.[203] Şehristânî, mefrûğ ve müstenef kavramlarının evliyâullahın (Ehl-i Beyt imamlarını kastediyor) himmetiyle bilinebileceğini iddia eder. Şâyet onların bu kavramları öğretmek suretiyle bizleri irşâd edip üzerimize olan himmetleri olmasaydı, biz Kur'ân'dan bir kelime dahî bilemezdik ve kalplerimizdeki şüphe de gitmezdi.[204]

Öztürk'ün de ifade ettiği gibi mefrûğ ve müste'nef kavramları İmâmiyye Şîası'ndaki "umûr-ı mahtûme" ve "umûr-ı mevkûfe", "ilm-i meknûn" ve/veya "ilm-i mahzûn" kavramlarıyla içerik olarak benzerlik arzetmekte birlikte kanaatimizce Şehristânî'nin bu ayrımı Cafer-i Sadık'tan nakledilen, alemlerin mefrûğ ve müste'nef şeklinde ikiye ayrıldığını belirten rivâyetlere dayanmaktadır. Zira Şehristânî'nin kullandığı bu kavramlar gerek isim, gerekse içerik yönünden Cafer-i Sadık'tan nakledilen rivâyetlerle tam bir mutabakat halindedir. Ondan nakledilen bu rivâyetlerde -tıpkı Şehristânî'nin iddia ettiği gibi- alemlerin mefrûğ ve müste'nef şeklinde ikiye ayrıldığı, mefrûğ alemin tam, müste'nef alemin ise noksan olduğu ifade edilir.[205] Cafer-i Sadık'ın bu kavramlarla ilgili hareket noktası (Şehristânî'de olduğu gibi) Kehf sûresindeki Musa ve Hızır kıssasıdır. Buna göre Hızır mefrûğ alemde, Musa ise müste'nef alemde yaşamaktadır. Nitekim Şehristânî de *el-Halk ve'l-emr* adlı eserinde Musa-Hızır kıssasını ele aldığı bölümde mefrûğ ve müste'nef konusunu bu kıssa üzerinden ele almaktadır.[206]

Şehristânî'ye göre Kur'ân'da nesh, tebdîl, mahv, isbat, nakil ve tahvil kabul eden

---

203 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 190.

204 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 845.

205 el-Hâdî, Mustafa, "Sırru'l-alâkati beyne'l-İmâmi'l-Mehdî ve'l-Haceri'l-esved fî muhayyeleti'ş-şuûb", https://www.yahosein.com/vb/node/157111. 08.08.2023 tarihli erişim. كما في قصة الإمام الصادق عليه السلام لأحد أصحابه وهو يطوف في عالم المفروغ ، بينما لا يزال صاحبه جالسا أمامه في عالم المستأنف فيقول له: هل سمعت بعالم طاف العوالم السبعة وهو جالس في مكانه ؟ فُيجيبهُ الضيف : لا لم أسمع . فيقول له الإمام : إنه أنا

206 Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* (*Mefâtîhu'l-esrâr*'ın ekinde), II, 1082-8. Şehristânî burada mefruğ ve müste'nef kavramları ile ilgili Musa ile Hızır arasında geçen uzunca bir diyalog aktarır. Şehristânî bu olayı aktarırken araya girerek şöyle der: "Gençliğimde bu kıssayı tefsirde okuyor ve kendi kendime şöyle diyordum: "Acaba bu meselin manası ne ola ki? Derken Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer arasında cereyan eden cebr ve kaderle ilgili rivâyeti duydum. Hz. Peygamber aralarında geçen bu tartışmayı onaylamadığı için "Siz bununla mı emrolundunuz? "Siz Allah'ın yarısı ateşten yarısı buzdan yarattığı, ateşin buzu eritmediği, buzun ise ateşi söndürmediği, "ateş ve buzu bir arada cem eden Allah'ın şanı ne yücedir" diye tesbih edip duran bir melek hakkında mı konuşuyorsunuz?" dedi. Şehristânî, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* (*Mefâtîhu'l-esrâr*'ın ekinde), II, 1088.

âyetler olduğu gibi -ki bunlar müste'nef hükümlerdendir-, bunları kabul etmeyen âyetler de vardır ki bunlar da mefrûğ hükümlerdendir. İnsan, değiştirildiği takdirde fonksiyonlarını yitireceği asli uzuvlara ve organlara sahip olduğu gibi değiştirildiği takdirde fonksiyonlarından bir şey kaybetmeyeceği bazı âzâ ve organlara da sahiptir. Aynı şekilde Kur'ân'da da asla değişim ve dönüşüme uğramayan, değiştiğinde hayati fonksiyonlarını yitireceği Kitab'ın aslı ve anası olan kemale ermiş, tamamlanmış, muhkem (mefrûğ) âyetler olduğu gibi, fürûa ait, değişim ve dönüşüme açık, henüz tamamlanmamış ve kemal yolunda olan müteşâbih (müste'nef) âyetler de bulunmaktadır.[207] O başka bir yerde ise şöyle der: "Ulemadan tahkik ehli olanlar (Allah sayılarını artırsın) şuna kâil olmuşlardır: Âyetler öncelikli olarak yaratılış (halkıyye) ve emir âyetleri olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Yaratılış (halkıyye) âyetleri de, değişme ve değiştirilmeye maruz kalmayan, özünde noksanı olmayan, kamil, ayıp ve kusurdan münezzeh, "mefrûğ muhkem âyetler" ve değişime ve değiştirilmeye açık, kemal derecesine nispetle özünde nakısa olan "müteşabih âyetler", olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Aynı şekilde emir âyetleri de "mefrûğ muhkem âyetler" ve "müste'nef müteşabih âyetler" olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Tamamlanmış kader hükümleri (el-ahkamü'l-kaderu'l-mefrûğ) ve bilinen önceki hüküm (el-hükmü's-sâbıku'l-ma'lûm) ile alakalı olan âyetler muhkemâttan, yeniden başlamış kaza hükümleri (el-ahkamü'l-kazaü'l-müste'nef) ve ertelenmiş meşru hüküm (el-hükmü'l-müteahhiru'l-meşrû') ile alakalı olan âyetler ise müteşabihattandır. [208]

Mefâtîhu'l-esrâr'ın kelâmî metodunu incelerken de ifade edildiği üzere Şehristânî mefruğ-müste'nef kavramlarını büyük oranda kelam tarihinin en tartışmalı konuları arasında yer alan kaza-kader, ilâhî irade ve insanın özgürlüğü, hidâyet ve dalâlet, kalplerin mühürlenmesi (hatm) damgalanması (tab') ve kilit vurulmasından (ikfâl) bahseden âyetler gibi Cebriyye ve Kaderiyye'nin icbâr ve tefvîz ifade eden düşüncelerinin alt yapısını oluşturan, Kur'ân'da tenakuz ve çelişki vehmi veren âyetlerdeki işkâli gidermeye yönelik bir enstrüman olarak kullanmıştır. Şehristânî konuyla ilgili âyetlerin, her şeyi ilm-i ezelisiyle bilen Allah Teâlâ'ya ve sorumluluk sahibi kula bakan iki vechesinin bulunduğunu ifade etmiş, emir sîgasıyla gelen teklif, ikaz imtihan, teşvik, uyarı, ümit, istek ve tenbih ifade eden âyetlerin müste'nef hükme,

---

207 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 508.

208 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 54-55, 456.

haber sîgasıyla gelen ve kalplerin mühürlenmesi, damgalanması, kilit vurulması ve kafirlerin iman etmesinden ümit kesilmesini ifade eden âyetlerin ise mefruğ hükme hamledilmesi gerektiğini söylemiştir. O bir taraftan Allah'ın mutlak güç ve kudretine vurgu yaparak insanın amellerinin bizzat kendi bilgisi ve kudretiyle takdir eden, Cenâb-ı Hakk'ın ezelde onların fiillerini takdir etmede ve ortaya çıkmasında dahli olmadığı görüşünü savunan Kaderiyye'i ifrat, diğer taraftan da insanın kudret, irade ve ihtiyarını inkâr ederek onu fiillerinde sorumsuz bir varlık kabul eden Cebriyye'yi de tefrite kaçmakla suçlamış, doğru olanın ise mefruğ-müste'nef kavramları ışığında orta yolu tutmak olduğunu savunmuştur.

B. Tezât ve Terettüb

Şehristânî'nin Kur'ân'daki sırların kapısını açan anahtarlardan biri olarak gördüğü kavramlardan biri de 'tezat ve terettüb'dür.[209] Bu ilkeye göre kainattaki bütün varlıklar arasında zıtlık ve hiyerarşi/terettüb söz konusudur.[210] Şehristânî'nin nazarında tezat kaidesi varlığın tabiatının esasını oluşturur. Yani 'eşya zıddıyla kaimdir' kaidesi gereği mevcûdât var olduğu müddetçe bu zıtlık ilkesi sürer gider. Aynı şekilde hiyerarşi/terettüb de varlıklar arasındaki üstünlük ve farklılık da fıtratın bir gereği ve hayatın vazgeçilmez unsurlarından biridir. Dolayısıyla mevcûdâtta gerek somut gerek soyut nitelikli her şey zıtlık ve farklılık (hiyerarşi/terettüb) ilişkisi içinde cereyan eder. Ona göre kainattaki varlıkların eşit olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Çünkü Allah Teâlâ mevcûdâtı yaratırken onları farklı farklı yaratmış ve bu farklılıkları onların fıtratına yerleştirmiş, dünya durdukça, hayat devam ettikçe bu farklılıklar devam edecektir. Hayatın devamı bu ilke üzerine kurulmuştur. Yani hayatın varlığı bu

---

209 Şehristânî tefsirinde kullandığı tezat ve terettüb metodunu aynı şekilde *el-Milel ve'n-nihâl* adlı eserinde de geniş bir şekilde kullanmıştır. Şehristânî *el-Milel*'de Hanîfler ve Sâbiîler arasında geçen uzun bir münazarada tezat ve terettüb kavramlarına yer vererek varlıklar arasında zıtlık ve farklılık olduğu fikrini Hanîfler'e nispet ederek savunmaktadır. Ayrıca *el-Milel* üzerine araştırma yapanların da ifade ettiği gibi (bk.Süheybânî, *Menhecü'ş-Şehristânî*, s. 285-286.) Şehristânî'nin eserinde sıkça kullandığı yöntemlerden biri olan 'karşıtlık (tezat) ve tekabüliyet' yöntemi. *el-Milel*'in giriş kısmında 'mütekabiliyetin şartları' (*şerâitü't-tekâbül*) şeklinde açıkça ifade edilmektedir (*el-Milel ve'n-nihal*, I, 20, 44.). *el-Milel ve'n-nihâl*'in tamamına bakıldığında bu anlayışın hakim olduğunu söylemek mümkündür. Hatta eserin 'el-Milel' ve 'en-Nihal' şeklinde tasnifinde bile bu yöntemin etkisi vardır. Nitekim birinci kısımda ele alınan dinlerin mukabili olan dini inançların ikinci kısımda ele alınacağını belirtmesi (*el-Milel ve'n-nihal*, II, 5.) bu metodu umumi olarak kullandığını göstermektedir. Şehristânî, Mutezile ve Sıfatiyye, Kaderiye ve Cebriye, Mürcie ve Vaidiyye, Şîa ve Hariciye gibi fırkalar arasında karşılıklı olarak bu tezat ilkesinin bulunduğunu ve bu ilkenin her zaman geçerli olduğunu savunur (*el-Milel ve'n-nihal*, I, 56.).

210 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 762, 813.

farklılıkların ve zıtlıkların varlığıyla, yokluğu da ancak bu farklılıkların ve zıtlıkların yokluğuyla mümkündür.[211] Nitekim Şehristânî'ye göre "İbret alasınız diye her şeyi çift çift yaratmışızdır." (Zâriyât 51/49) âyeti de kainattaki ve mevcûdâttaki her şeyin zıtlık/tezat ilişkisi içinde yaratıldığına işâret eder ki işte bu fıtrattır. Bunun dışındaki şeyler ise fıtrattan çıkmaktır.[212]

Şehristânî'ye göre Kur'ân'ın önemli özelliklerinden birisi devamlı surette tezat/zıtlık ilkesini ifade etmesi ve her şeyi çift yönlü olarak zikretmesidir. Ona göre Kur'ân âyetlerindeki tezat ve terettüb kaidesi, hayırlılar ve şerliler, dostlar ve düşmanlar, mü'minler ve kafirler, iyiler ve kötüler gibi mahlukatın yaratılış gerçeği (fıtrat) üzerine bina edilmiştir. Yani bu tezat ve terettüb kaidesi fıtratın bir gereğidir. Şehristânî'ye göre Kur'ân'da hiçbir kıssa yoktur ki sadece tek bir taraftan bahsetsin de bir grubu zikrettiğinde onun zıddı/hasmı olan diğer grubu zikretmesin. Ve bir grubun akıbetini anlatsın da hasmının akıbetini haber vermesin. Hatta o Kur'ân'ın kelimeleri iyice araştırılırsa bu zıtlık ilkesinin -Allah'ın dilediği müstesna- her bir kelimede bulunabileceğini iddia eder. Örneğin Kur'ân'da müminlerden bahseden hiçbir âyet yoktur ki hemen peşinden kafirlerle ilgili bir âyet gelmesin. Aynı şekilde hayırdan güzellikten bahseden hiçbir haslet de yoktur ki, onu kötülük ve şerden bahseden bir haslet takip etmesin. Hak ve batıl arasındaki bu husumet/zıtlık, hali hazırda da devam etmektedir. İnanan ve iman eden de var, inkar edip batıla sapan da.[213]

Şehristânî'ye göre hak ve batıl arasında olduğu gibi mutlak hayır ile mutlak şer arasında da tezat kaidesi vardır. Çünkü âlemde zatı itibariyle iyi, özü itibariyle temiz ve güzel, işlerinde, sözlerinde ve inançlarında doğru dürüst insanlar vardır. Aynı şekilde âlemde zatı itibariyle kötü, özü itibariyle pis, işlerinde, sözlerinde ve inançlarında adi, aşağılık insanlar vardır. Tenzîl bu iki gruptan ilki için insanların en hayırlıları/hayru'l-beriyye, ikincisi için ise insanların en şerlileri/şerrü'l-beriyye diye bahseder. Her iki tür de bir takım şahısları muhtevidir ki türün özellikleri ancak bu şahıslarla ortaya çıkar." Yani Şehristânî'ye göre mutlak hayır sadece tahayyül, algı ve akılla alakalı olan bir şey değildir. Aksine o hususi, muayyen şahıslarla alakalı bir hususdur ki o hususi, muayyen şahıslar seçilmiş, hayırlı, iyi kimselerdir. Böylelikle mutlak hayır bu muayyen şahıslarla

---

211 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 57-8.

212 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 57-8.

213 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 56.

somut hale gelir, onların diliyle konuşur, onların gözleriyle görür, onların kulaklarıyla duyar, bu şahıslar da onunla konuşur, gözleri onunla görür ve kulakları onunla işitir. Meşhur kutsi hadiste geldiği gibi "Ben kulumu sevdiğimde onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli olurum. Böylelikle o benimle işitir, benimle görür ve benimle tutar." Mutlak şer için de aynı şeyler geçerlidir.[214] Şehristânî'ye göre bu hususi seçilmiş şahıslar, Ehl-i Beyt imamlarından başkası değildir. Şerli kimseler ise Ehl-i Beyt'e tâbî olanların dışındaki kimselerdir.

Kainattaki bütün varlıklar zıtlık ve hiyerarşi ilkesi üzerine olduğuna göre Kur'ân'da da bu zıtlık ve hiyerarşi kaidesinin beyanı vardır. İnsanları doğru yola çağıran peygamber kıssalarında ve onların inkarcı hasımları arasında tezat/zıtlık kaidesi vardır. Ve bu ikisinin arasını ayırması gereken bir ayırıcı (Faruk/Hz. Muhammed) ve bir Furkân (Kur'ân) gereklidir. Yani insanların mümin ve kafir şeklinde ayrılmaları için bir peygambere ve bir kitaba ihtiyaç vardır ki bu ayrım ancak onlar sayesinde ortaya çıkar.[215] Ahkemü'l-hâkimin olan Allah, onlar hakkındaki hükmünü icra edecektir. Resuller ve nebiler ise bu tezat ve terettüb hükümlerinin uygulanmasında, iman ve küfrün, iyi ve kötünün, hayır ve şerrin ortaya çıkmasında aracıdırlar.[216] Buna mukabil Kur'ândaki ahkâm, meseller, öğütler ve uyarılardan bahseden âyetler arasında ise terettüb kaidesi vardır ve bu kaideyi açıklayacak bir açıklayıcı (mübeyyin) ve açıklama gereklidir.[217]

Ona göre terettüb peygamberler cenahında sabit olduğu gibi, zıtlık/tezat ise diğer yaratılmışlar cenahında sabittir. Nitekim o insanlardan kimi iman eder kimi de inkar eder. Bu "yaratma ve emir" (el-halk ve'l-emr) kaidesinin tezat ve terettüb kaidesinin üzerine bina edildiğinin bilinmesi içindir. Nitekim insanlar zıtlık kaidesine göre birbirleriyle savaşıyorlar, terettüb kaidesine göre ise birbirleriyle yardımlaşıyorlar.[218]Şehristânî bu zıtlık ilkesinin Kur'ân'daki sırların kapısını açan diğer anahtar kavramlardan biri olarak gördüğü yaratma ve emir (el-halk ve'l-emr) içinde iki farklı yolla bulunabileceğini belirtmektedir. Şöyle ki tezat/zıtlık mevcûdâtta/halkiyyat varlık ve yokluk, yahut varlık ve diğer varlık arasında iki farklı şekilde bulunabildiği

---

214 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 176-77.

215 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 762.

216 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 56.

217 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 762.

218 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 959.

gibi aynı şekilde emirlerde de (emriyyât) iman-küfür, yahut birinin imanı ile diğerinin imanı, birinin İslam'ı ile diğerinin İslam'ı, birinin dini ile diğerinin dini arasında da iki farklı yönüyle bulunabilir.[219]

Ona göre tezat kaidesi sadece eşya arasında hareket-sükûn, toplanma-ayrılma, sıcaklık-soğukluk, rutubet-kuruluk, siyah-beyaz, tatlı-acı ve yumuşak-sertle sınırlı olmadığı gibi aynı şekilde ilim-cehl, kudret-acziyet, istem-zorlama, konuşma-susma, körlük-görme, sağırlık-duyma örnekleriyle de sınırlı değildir. Bununla birlikte aynı şekilde ölüm-hayat, canlı-cansız, melek-şeytanla da sınırlı değildir. Eşya arasındaki zıtlık, benzer ve benzer, emir ve emir, kelime ve kelime, akıl ve akıl, nefis ve nefis, mizaç ve mizaç, fıtrat ve fıtrat vb. gibi birbirine benzeyen ve aynı cinsten olanlar arasında sûret, şekil ve isim açısından; aynı cinsten olmayan karşıtlar açısından ise mana, cevher ve hakikat yönündendir. Fakat asıl zıtlık kaidesi Kur'ân'da ve peygamberin dilinde daha fazladır. Bütün bu örnekler için Kur'ân ve hadislerde nasslar mevcuttur.[220]

Terettüb/hiyerarşi kaidesine gelince bunun melekler, dinler, peygamberler, insanlar ve fiiller gibi varlığın pek çok farklı düzeninde bulunabileceğini, bu hiyerarşi ve üstünlüğün, mertebe ve derece sahiplerinin de âyetlerden bilinebileceğini söyleyen Şehristânî'ye göre aralarında hiyerarşi farkı olan bütün bu mahlûkat bunu fıtraten ve zorunlu olarak itiraf eder.[221] Örneğin "Bizim her birimizin bilinen bir makamı vardır" (Saffat 37/164) âyetini delil getirerek melekler arasındaki derece farklılığını (terettüb/hiyerarşi) bizzat meleklerin kendilerinin itiraf ettiklerini, meleklerin bir kısmının "Rabbin meleklere «Ben yeryüzünde bir halife var edeceğim» demişti; melekler, «Orada bozgunculuk yapacak, kanlar akıtacak birini mi var edeceksin? Oysa biz Seni överek yüceltiyor ve Seni devamlı takdis ediyoruz» dediler; Allah «Ben şüphesiz sizin bilmediklerinizi bilirim» dedi." (Bakara 2/30) âyetinde belirtildiği üzere Allah'a karşı bir itiraz sayılabilecek bir davranışta bulunduklarını ifade eden Şehristânî, buna mukabil içlerinden bazılarının ise "Orada bozgunculuk yapacak, kanlar akıtacak birini mi var edeceksin?" diyenlere karşı Hz. Âdem'in üstünlüğünü itiraf ederek "Yâ Rab! Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz, senin bize öğrettiklerinden başka bizim

---

219 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 56.

220 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 57.

221 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 57.

bilgimiz yoktur. Şüphesiz alîm ve hakîm olan ancak sensin dediler." (Bakara 2/32) şeklinde sorgusuz sualsiz bir tavırla Cenab-ı Hakk'ın emrine boyun eğdiklerini, dolayısıyla bu âyetlerin melekler arasındaki derece farklılığına işâret ettiğini iddia eder.[222]

Aynı şekilde peygamberler arasındaki derece farkına ve üstünlüğüne "Andolsun ki bir kısım nebîleri, diğerlerine üstün kıldık" âyetinde işâret edildiğini ifade eden Şehristânî, bununla birlikte Peygamberler arasında mutlak bir ayırım yapmanın sakıncalarına dikkat çekerek onlar arasında özü itibariyle 'dikey' bir ayrım yapmaya kalkmanın tezat/zıtlık kaidesini uygulamayı, yani itikâdî açıdan bir ayırıma gitmeyi gerekli kılacağını ifade eder. Ancak "Peygamberler arasında bir ayırım yapmayız" (Bakara 2/136) âyetinde de ifade edildiği üzere peygamberler arasında bir tezat/zıtlık kaidesinin söz konusu olmadığını, aksine onların tamamının tek bir kelime üzerinde ittifak ettiklerini ve tek bir kelimeyi tasdik ettiklerini, o kelimenin de Allah Teâlâ'nın "De ki Ey Ehl-i Kitap! Bizimle sizin aranızda eşit olan kelimeye gelin" (Âl-i İmrân 3/64) sözü olduğunu söyler. Peygamberler arasındaki ayrımın ancak terettüb/hiyerarşi ve fazilet yönünden 'yatay' bir ayırım olduğunu savunan müellif, nitekim "Biz nebilerden bazılarını bazılarına üstün kılmışızdır" (Bakara 2/253) âyetinde de bu hususun vurgulandığını belirtir. Peygamberler hepsi de kendilerine has faziletlerle insanları tezat ve ihtilaftan birlik ve ittifaka çağırırlar. Onlar arasında mutlak bir fark yoktur, onlar arasında bir ayırım yapılmaz. Resulleri arasında ayrım yapılamayacağı gibi aynı şekilde Allah ve resulleri arasında da ayırım yapılmamalıdır.[223] Bununla birlikte nasıl ki müminler rütbe ve derece bakımından kafirlerin üstünde ise peygamberler de rütbe ve derece bakımından müminlerin üstündedir. Ancak bir farkla ki müminle kafir arasında inanç faklılığı sebebiyle tezat/zıtlık ilkesi gereği 'dikey' bir karşıtlık ilişkisi varken müminler ile peygamberler arasında ise terettüb kaidesine göre 'yatay' bir hiyerarşi farkı vardır.[224]

Şehristânî'ye göre peygamberler arasında olduğu gibi dinler ve din ehli arasında da terettüb yani derece ve fazilet farkı vardır. Bu fark, alim ve müteallim (öğreten ve öğrenen) veya bir peygamberle diğer peygamber arasındaki ilim ve derece farkı gibidir.

---

222 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 57.

223 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1053-4.

224 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 838-9.

O dinler arasındaki derece ve fazilet farkını insanın yaratılış aşamalarına kıyaslayarak açıklamaya çalışmaktadır. Şöyle ki insanın yaratılışındaki her bir aşamanın bir önceki aşamadan -örneğin nutfe aşamasının sülale aşamasından, alaka aşamasının de nutfe aşamasından - daha üstün olduğunu söyleyen Şehristânî, bu üstünlüğün tamamlanma ve bir başka yaratma olan yedinci aşamaya kadar artarak devam edeceğini ifade ettikten sonra tıpkı insanın bu yaratılış aşamasında bir ilerleme bir tekâmül olması sebebiyle arasında üstünlük ve derece farkı olduğu gibi aynı şekilde zaman içinde gelen şeriatlar arasında da üstünlük ve derece farklarının bulunduğunu savunur. Mesela ona göre Nuh'un devri Âdem'in devrinden, İbrahim'in devri ise Nuh'un devrinden daha üstündür. Bu hal "Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim" (Mâide 5/3) âyetinde ifade edilen nimetin tamamlanması ve dinin kemale ermesine, yani Hz. Muhammed'e kadar devam eder. İnsanın yaratılışındaki her bir evre, fazilet ve şerefi bulunduğu yaratılış evresinin şerefi kadar olan meleklere sahip olduğu gibi, aynı şekilde her bir şeriat da, fazlı ve şerefi bulunduğu şeriat döneminin şerefi kadar olan bir peygambere sahiptir.[225]

Şehristânî aralarında hiyerarşi ve üstünlük farkı olanlardan birinin de insanlar olduğunu söyler. Haddizatında ona göre insanlar arasında hem tezat hem de terettüb kaidesi vardır.[226] Şöyle ki insanlar inanç açısından mümin ve kafir olmak üzere ikiye ayrılırlar. Mümin ve kafir arasında birinin iman etmesi diğerinin ise inkar etmesi açısından zıtlık (tezat), bununla birlikte bir müminle diğer bir mümin veya bir kafirle diğer bir kafir arasında ise iman ve küfür derecelerinin farklılığı sebebiyle kendi aralarında terettüb ilişkisi vardır. Nasıl ki müminler inançları sebebiyle rütbe ve derece bakımından kafirlerin üstünde ise bazı müminler de rütbe ve derece bakımından bazı müminlerin üstündedir. Buna mukabil bazı kafirler de dereke bakımından bazı kafirlerin altındadır. Şöyle bir farkla ki müminle kafir arasında iman-küfür ekseninde tezat/zıtlık ilkesi gereği 'dikey' bir karşıtlık/tezat ilişkisi varken mümin ile mümin arasında ise imanlarının kuvvet ve derecesi bakımından terettüb kaidesine göre 'yatay' bir farklılık/hiyerarşi ilişkisi vardır.[227] Toby Mayer'in de dikkat çektiği gibi Şehristânî'nin nazarında tezat/zıtlık kavramı varlıklar arasındaki 'dikey' farklılaştırıcı ilke iken

---

225 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 958-9.

226 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 57.

227 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 839.

terettüb ‘yatay’ farklılaştırıcı ilkedir.[228]

Ona göre insanlar arasında ikinci bir ayrım daha vardır ki bu da genel olarak iki çeşittir. Birincisi “öğreten-öğrenen” (alim-müteallim), “rehberlik eden-talep eden” gruptur ki bu iki grubun kendi aralarında terettüb ilişkisi vardır. Örneğin alimlerin öğrenciler karşısındaki derecesini “...kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltsin...” (Mücâdele 58/11) âyeti teyid etmektedir. İkincisi ise avam/ayaktakımı olan insanlar -ki onlarda bir hayır yoktur- ile diğer insanlar arasındaki tezat ilişkisidir. Aynı şekilde avam/ayaktakımı olan bu insanlar da iki kısımdır: Birincisi rehberlik eden âlimin zıddı olan insanlar, diğeri ise talipli öğrencinin (müteallim) karşıtı olan insanlar. Şehristânî’ye göre Fâtiha sûresi 7. âyetteki “gazaba uğrayanlar/magdûbi aleyhim” ulemanın, enbiyanın ve evliyanın hasımları olan kimseler, “sapkınlar/dâllûn” ise müminlerden talipli öğrencinin (müteallim) hasımları olan kimselerdir.[229]

Şehristânî’ye göre bir şahıs ile diğer bir şahıs, bir fiil ile diğer bir fiil arasındaki hiyerarşi/terettüb ve üstünlük kaidesi de aynı şekildedir: “Sonra bu iki grup bazı meselelerde nasıl bir araya gelir, nasıl birbirinden ayrılır? Bu iki grup varlık olması nedeniyle müşterek, ancak hakkın hak, batılın batıl olması yönüyle birbirinden ayrıdır. Aynı şekilde doğru ve yalan da ses olması yönüyle duyma açısından birbiriyle müşterekse de basiretli bir şekilde bakıldığında birbirinden ayrı olduğu görülür. Söz konusu durum hayır ve şer için de geçerlidir. O ikisi suret bakımından birbiriyle müşterekse de mana bakımından birbirinden farklıdır. Her örnek için bir açıklama vardır, yeter ki sen talep edeceğin yeri bil.”[230] Ona göre insanlar arasında hiyerarşi ve derece farkı olanlardan biri de “amel edenler” ile “amel etmeyenler”dir. Amel edenlerin amel etmeyenlere karşı üstünlüğü “İşlediklerine karşılık her birinin dereceleri vardır” (Enâm 6/132) âyetinden bilinir.[231]

Şehristânî hidâyet kavramının da Kur’ân’da hem tezat hem de terettüb kaidesine uygun olarak farklı kullanımlarının olduğunu, وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ “Doğruca cehennem azabına götürür (hidâyet)” (Hacc 22/4) âyetinde hidâyetin doğruya/sevaba olduğu gibi azaba doğru da olabileceğinin belirtildiğini ve bunun da tezat kaidesi olduğunu savunur.

---

228 Mayer, “Şehristânî’ye Göre Kur’an’ın Sırları”, s. 109.

229 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 110.

230 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 56-57.

231 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 57.

Terettüb kaidesine gelince bunun örneği Allah Teâlâ'nın şu âyetinde olduğu gibidir. "...O halde doğru yola hidâyet eden mi kendisine uyulmaya daha layıktır, yoksa kendisine yol gösterilmeyince onu bulamayan mı daha layıktır." (Yunus 10/35). Burada yol gösteren (hadi) ve yol gösterilen (mühtedi) belirtildi ki bu da terettübdür. Şehristânî aynı şekilde Allah Teâlâ'nın "Bizi doğru yola eriştir" (Fâtiha 1/6) kavlinin "cehennem azabına değil, sırat-ı müstakime hidâyet et" anlamında zıtlığı (tezat) nefy için geldiğini, "Nimete erdirdiğin kimselerin yoluna" (Fâtiha 1/7) kavlinin ise terettübü ispat için geldiğini savunur.[232]

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse Şehristânî her ne kadar konuyu teorik düzlemde tartışıyor ve maksadını açıkça ızhar etmiyorsa da, zımni atıflarından anladığımıza göre onun bu kaideyle (tezat-terettüb) varmak istediği asıl nokta -hemen her konuda olduğu gibi- Hz. Ali'nin ve Ehl-i Beyt imamlarının diğer insanlardan daha üstün olduğu (terettüb), imamet ve hilafete onlardan daha layık olduğu düşüncesidir. Bu durum aşağıda vereceğimiz örnekte açıkça görülmektedir.

Şehristânî Hz. Ali'nin faziletlerini ve diğer sahabelerden farklı özelliklerini, kıble yönünün diğer yönlere olan üstünlüğü ve diğer yönlerden ayırt edici vasfına teşbih ederek hiyerarşide Hz. Ali'nin diğer insanlardan üstün olduğunu (terettüb) ve hilafete herkesten daha layık olduğunu iddia eder. Nasıl ki bütün yönler -kişinin hangi yöne yönelirse yönelsin Allah'ın yüzü orada olması hasebiyle (Bakara 2/115)- her ne kadar birbirleriyle eşitse de, Mescid-i haram cihetinin "Artık yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir" (Bakara 2/144) âyetinde ifade edildiği üzere namazda yönelinen cihet (kıble) olması yönüyle diğer yönlere üstün olduğu gibi aynı şekilde Hz. Ali de beşer olma yönünden diğer sahabelerle eşit olmakla birlikte onların en bilgilisi ve imamet hususunda onlara tekaddüm etmesi nedeniyle hiyerarşi/terettüb bakımından onların en faziletlisi, yani Hz. Ali'nin insanlar arasındaki konumu, herkesin oraya yönelmesi sebebiyle kıblenin konumu gibidir. Şîa dışındaki kişilerin birbirleriyle eşit olduğuna dair Hz. Ebu Bekir'in "Beni bırakın! sizin en hayırlınız olmadığım halde, sizi idare etmek üzere seçildim. İyilik yaparsam bana yardım ediniz" şeklindeki ifadelerine yer veren müellif, aslında Hz. Ebu Bekir'in bu sözleriyle diğer sıradan insanlardan bir farkı olmadığını ve hilafete layık olmadığını bizzat kendisinin itiraf ettiğini iddia eder. Buna mukabil Hz. Ali'nin "Bana göğün altındaki ve yerin üstündeki her şeyden sorun" ve

---

232 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 105.

"Allah'a and olsun ki falan kimse (Hz. Ebu Bekir'i kastediyor), hilafete göre yerimin değirmen taşının mili gibi olduğunu bildiği halde hilafeti bir gömlek gibi üzerine giydi." sözleriyle hiyerarşi açısından insanlar içinde en bilgilisi ve en faziletlisi, aynı zamanda hilafete Hz. Ebu Bekir'den daha layık olduğunu bizzat kendisinin ifade ettiğini belirtir.[233]

Şehristânî'nin tefsirinde kullandığı 'tezât ve terettüb' kavramlarınının kaynağına gelince, bazı çağdaş araştırmacılar Şehristânî'nin 'tezât ve terettüb' kavramlarını ele alırken İsmâilîliğe ait ta'lîm öğretisi ve hoca-talebe (âlim-müteallim) ilişkisine yaptığı vurgu, kozmolojik ve insanî hiyerarşileri aynı anda düzenlemesini, çağdaş İsmâilîliğin dünya görüşü ve müesseselerine olan son derece zımnî bir atıf ve İsmâiliyye'nin Bâtınî davet organizasyonundaki hiyerarşik yapısıyla ilişkilendirmişlerdir ki bu tespit bizce de isabetlidir.[234] Bu kavramların İsmâilî literatürdeki karşılığı ve kullanım alanıyla ilgili geniş bilgiye aşağıda 'Mefâtîhu'l-esrâr'da İsmâilî Te'vîl' başlığı altında yer verilecektir.

C. Umûm-Husûs ve Teşhîs

Şehristânî'nin Kur'ân'ın sırlarını (esrâr) açıp keşfetmek amacıyla kullandığı anahtar kavramlardan biri de umûm-husûs ve teşhîs kavramlarıdır. Âm/umûm lügat olarak "kapsamına giren bütün fertleri herhangi bir ayırım ve özel anlatım olmaksızın içine alan lafız" anlamına gelir. Sözlükte "belirlemek, bir şeyi kendisiyle ortak olmayan diğer şeylerden temyiz etmek, özgülemek" anlamındaki tahsîs kelimesi ise bir fıkıh usulü terimi olarak "âm bir lafzın anlamının bu lafız kapsamına giren fertlerden bir kısmıyla sınırlandırılmasını" ifade eder.[235] Umûm ve husûs bahsi Kur'ân'ın yorumlanmasında bilinen bir araç olmakla birlikte daha çok fıkıh usulünün konuları arasında yer almaktadır. Şehristânî ise umûm ve husus bahsini klasik fıkıh usûlündeki muhtevasından ve Kur'ân'ın fıkhî olarak yorumlanmasındaki malum şeklinden daha farklı ve ileri boyutlara taşımış, meseleyi bir tefsir usulü ilkesi haline getirmiştir. Tefsirine giriş mahiyetindeki mukaddimesinin dokuzuncu bölümünü bu konuya ayıran Şehristânî'nin klasik fıkıh/tefsir usûlündeki umûm-husûs ayrımına ilaveten üçüncü bir ayrım olarak teşhîs kavramını getirmesi onun esrâr bölümündeki te'vîl anlayışı

---

233 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 658.

234 Mayer, "Şehristânî'ye Göre Kur'ân'ın Sırları,", s. 111.

235 Koca, Ferhat, "Tahsîs", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 432.

açısından son derece önemlidir. Çünkü ona göre lafızlarda ayrılması gereken en az üç düzey bulunmaktadır ki bunlar umûm/genel, husûs/özel ve son olarak teşhîstir/tikeldir. Nitekim Kur'ân'da bu üç ayrıma da delalet eden âyetler bulunmaktadır. Şehristânî ilim ehlinin çoğunun Kur'ân'da hâs/spesifik olarak zikredilmiş birtakım kelimeler ve kavramların kişiye/kişilere özel delaletlerini belirleme konusunu (teşhîsu'l-mahsûsât) göz ardı ettiğini ve Kur'ân tefsirlerinde görmezlikten geldiklerini iddia etmektedir.[236] Ona göre bu umûm-husûs-teşhîs bahsi, gizli ilmin ve gömülü sırrın ta kendisidir ki onu ancak âlimler bilebilir.[237] Şehristânî'nin literatüründe ise 'âlimler', Ehl-i Beyt imamlarından başkası değildir.

Şehristânî her ne kadar açıkça ifade etmese de onun ilave ettiği bu teşhîs (kişiselleştirme, mahsûs bir ifade ile muayyen bir şahıs/sahısları kast etme) kavramı aşağıda verilen örneklerde daha net olarak görüleceği üzere indirgemeci Şiî/Bâtınî/İsmâilî te'vîl/tefsir nosyonunun bir tefsir usulü ilkesi haline getirilmesinden ibarettir.[238] Şöyle ki, Şehristânî'ye göre Kur'ân'da tahsise uğramayan hiçbir âmm/genel lafız bulunmadığı gibi, teşhîs/kişileştirme kapsamına girmeyen hiçbir tahsis de yoktur. Ona göre Kur'ân'da bazı lafızlar vardır ki, aynı lafız bir âyette umuma delalet ederken diğer bir âyette husûsî bir gruba, bir başka âyette ise tek bir şahsa delalet edebilir. Örneğin "Ey İnsanlar! (yâ ehhühe'n-nâs) Rabbinize ibadet edin" (Bakara 2/21) meâlindeki âyette "insanlar" (en-nâs) lafzı insanların tümüne ve insan isminin geldiği her şeye yönelik âmm bir hitaptır ve tüm insan türüne atıfta bulunmaktadır. Bununla birlikte umûmî delalete sahip bir lafız olan en-nâs kelimesi çocukları ve delileri değil, sadece mükellefleri kapsaması yönüyle tahsis edilmiş âmm bir lafızdır. Zira her ne kadar yetişkin olmayanlar ve akıl hastaları insan türü içinde bulunuyorsa da delinin akıllı olmaması, çocuğun ise olgun olmaması sebebiyle hukukî olarak teklife muhatap olarak kabul edilmemektedir. Dolayısıyla 'en-nâs' lafzının insan cinsinin umûmuna uygulanması mümkün değildir ve 'buluğa ermiş, akıl sahibi insanlara' tahsis edilmesi gerekir.

Yukarıdaki âyette sadece mükelleflere tahsis edilen bu lafız (en-nâs), aynı zamanda belli bir zümreye atfen de kişileştirilebilir ki Şehristânî'ye göre ikinci ayrım

---

236 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 50.

237 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 51.

238 Dânişpejûh Şehristânî'nin tefsir konusundaki ayırımları kapsamlı kullanışında İsmailî etkinin önemli rol oynadığını düşünmektedirler; bkz. Dânişpejûh, 'Dâ'î ed-du'ât', s. 62.

budur. Mesela, Hac sırasında Arafat'taki menâsike atıfta bulunan "Sonra insanların (en-nâs) akın ettiği yerden siz de akın edin" meâlindeki Bakara 2/199. âyette geçen "ifâda/akın etmek" emri belli insanlara (mükelleflere) yöneliktir. Âyetin muhatapları açıkça aralarındaki daha seçkin bir zümreyi taklit etmeye sevk edilmektedir ki, bu seçkin zümre "min haysü efâda'n-nâs" ifadesindeki en-nâs/insanlardır. Söz konusu bu insanlar/en-nâs, kendilerine ifâda (akın etmek) emri verilen mükelleflerden başka kimselere işâret etmektedir ki, bu grup Şehristânî tarafından "doğru yola ileten rehberler" (el-hüdâtü'l-mehdiyyûn) olarak isimlendirilmektedir. Ancak her ne kadar Şehristânî "doğru yola ileten rehberler" olan bu özel zümreyi açıkça zikretmemiş olsa da hiç kuşku yok ki bu zümre Ehl-i Beyt imamlarından başkası değildir. Zira bir çok Şiî tefsirde imamlar 'hâdî/doğru yola ileten rehberler' olarak tavsif edilmektedir. Nitekim Küleynî'nin *Ravzatü'l-Kâfî* adlı eserinde "Sonra insanların (en-nâs) akın ettiği yerden siz de akın edin" (Bakara 2/199) âyetinin tefsiri vesilesiyle Saîd ibnü'l-Müseyyeb'den naklettiği bir hadiste Hz. Hüseyin'in âyetteki 'en-Nâs' tan maksadın Ehl-i Beyt imamları olduğunu iddia ettiğini haber vermektedir. Nakledildiğine göre birisi, Hz. Ali'nin (a.s) yanına gelerek, "Eğer âlim isen, bana 'en-Nâs'[239], 'Eşbâhu'n-nâs' ve 'Nesnâs'ın ne olduğunu haber ver" dedi. Hz. Ali (a.s) ise Hz. Hüseyin'e dönerek "bu adamın cevabını ver" dedi. Hz. Hüseyin şöyle dedi: "O sorduğun 'en-Nâs' biziz. Zira Allah Teâlâ Kurân'da "Sonra insanların (en-nâs) akın ettiği yerden siz de akın edin" (Bakara 2/199) buyurmuştur ki insanlarla birlikte akın eden Allah'ın rasûlüdür. 'Eşbâhu'n-nâs' ise bizim Şîalarımız ve bizi sevenlerdir ki onlar bizdendir. Bunun için Hz. İbrâhîm (a.s) "Artık kim bana uyarsa o bendendir" (İbrâhim 14/36) buyurmuştur. 'Nesnâs'ın kim olduğuna gelince, 'onlar halkın genelidir' diyerek eli ile oradaki halka işâret etti. Daha sonra "Hayır, onlar hayvanlar gibidir, hatta onlar yolca daha da sapıktırlar." (Furkân 25/44) âyetini okudu.[240]

Nitekim Şehristânî başka bir âyet vesilesiyle yaptığı açıklamada 'min haysü efâda'n-nâs' ifadesinde geçen 'insanlar/en-nâs' lafzından kastın 'imamü'l-a'zâm' (muhtemelen Hz. Ali'yi kastediyor) veya Hz. Peygamber olduğunu söylemekte,

---

239 "Nâs" zâhiren ve bâtınen kâmil olan insanlardır ki bunlar peygamberler ve imamlardır. "Nesnâs" ise yarı insan yarı hayvan bir yaratıktır ki onun Ye'cûc-Me'cûc olduğu, Ademoğullarından olmadığı, peygamberlerine isyan ettikleri için maymuna dönüştürüldüğüne dair rivâyetler vardır. Mâzenderânî, Muhammed Sâlih, *Şerhu Usûli'l-Kâfî*, (nşr. Seyyid Ali Âşûr), Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Müessesetü't-târîhi'l-garbî, Beyrut 1429/2008, XXI, 104-105.

240 Küleynî, *Ravzatü'l-Kâfî*, VIII, 197; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXIV, 95.

yukarıda Küleynî'nin Hz. Ali ile Hz. Hüseyin'e nisbet ettiği rivâyeti Cafer-i Sadık'a nisbet ederek aktarmakta ve şöyle demektedir: "Şâyet âyetteki insanlar/en-nâs" lafzını bir şahsa tahsis edecek olursak o kişi yüce imam (imamü'l-a'zam) yahut Nebiyy-i Ekrem'dir. Buradaki sır şudur: Cins ve tür ismi kastedilenin dışında birine hamledileceği gibi, yaratılışta ve fıtratta kâmil olduğu kastedilen kimseye de hamledilebilir. Maksûdun dışındaki, kastedilene sûret ve şekil açısından ortak olabileceği gibi aynı şekilde isim ve genelleştirmede de ona ortaklık edebilir. Kur'ân'da bunun örnekleri çoktur."[241]

Şehristânî'nin üçüncü ayrımına göre kimi âyetlerde ise 'en-nâs' kelimesiyle tek bir kişi kastedilmektedir ki bu da teşhîs, yani hâs lafızların medlullerinin kişileştirilmesidir. Mesela, "...yoksa onlar Allah'ın kendilerine lütfundan verdiği şey sebebiyle insanları kıskanıyorlar mı?" (Nisâ 4/54) meâlindeki âyette geçen 'en-nâs' kelimesi, tefsir rivâyetlerinde de belirtildiğine göre sadece Hz. Peygamber'e delalet eder. Şehristânî'ye göre işte bu hâssın teşhîsi yani özel bir lafzın kişileştirilmesidir (teşhîsu'l-mahsûsât). Hâssın teşhîse nisbeti, husûsun umûma nisbeti gibidir.[242]

Kur'ân'da bir grup müphemler vardır ki özellikle ilk dönem Şiî müfessirler bu âyetleri bazı kimselere tatbik etmek suretiyle yorumlama yoluna gitmişler, bu tür müphemlerin bir kısmını Ehl-i Beyt ve onların taraftarlarına, diğer kısmı ise onların muhaliflerine tatbik etmişlerdir. Onların yaptığı şey, aslında genel anlam ifade eden âyetin, müfessir tarafından bulunduğu özel şartlara uygulamaktan ibarettir. Nitekim Şîa, âyetlerde geçen imâm, halife, vâris, velî/evliyâ, emîn, vezîr, hüdâ, hâdî, sebîl, nûr, sırât, mizan, sünnet, şâhid, vesîle, meşhûd, şehîd, şühedâ, sıdk, sadık, sıddik, musaddık, din, iman, silm, İslâm, ihsan, rıdvan, cennet, fıtrat, saat, kavl, kıble, bakıyye, yüsr, abd, ibâd, valid, insan, racül, ricâl gibi kelimeler ve kavramlar ile es-sırâtu'l-müstakîm, sâlihu'l-mü'minîn, imâmü'n-mübîn, en-nebeü'l-azîm, el-bi'rü'l-muattala, el-kasru'l-meşîd, üzünü'n-vâiyeh, Zülkarneyn, dabbetü'larz, lisânü sadık, hablullâh, hüccetullâh, kelimetullâh, zikrullâh, rahmetullâh, fazlullâh, nimetullâh, huccetü'l-uzmâ, âyetü'l-kübrâ, meselü'l-a'lâ, urvetü'l-vüskâ, kelimetü't-takvâ gibi terkib ve tabirlerin tümünün

[241] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 171.

[242] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I. 50.

manasını Ali b. Ebî Tâlib'e hamletmiştir.[243]

Şehristânî her ne kadar ızhâr etmese de onun bu teşhîs kavramıyla yapmak istediği tam da yukarıda ifade edilen Kur'ân'da hâs olarak zikredilmiş birtakım kelime ve kavramların kişiye/kişilere özel delaletlerini belirleme (teşhîsu'l-mahsûsât) ameliyesinden ve indirgemeci Şiî/Bâtınî/İsmâilî te'vîl anlayışının bir tefsir usulü ilkesi haline getirmekten başka bir şey değildir. Nitekim Şehristânî de yukarıdaki mezkûr kavramları bazen Hz. Muhammed, bazen Hz. Ali, bazen Ehl-i Beyt imamları, bazen de Ehl-i Beyt mensuplarına ve onlara tabi olanlarla kişiselleştirmektedir (teşhîs). Kanaatimizce onun bu teşhîs anlayışını bir usul ilkesi olarak ortaya koymasındaki asıl sebebin ileride yapacağı te'vîller için kendine bir alan açma çabası olarak görmek ve kendine yönelik yapılacak olan tenkitlere baştan kapıyı kapatma amacı gütmüş olmasını düşünmek yanlış olmasa gerektir. Şehristânî'nin Kur'ân'da hâs olarak zikredilen kelime ve kavramların kişiye/kişilere özel delaletlerini belirlerken hiç de zorlanmadığına şahit olmaktayız. Zira müellif 'ricâl ilmi'[244] ve 'teşhîs' adını verdiği bu anlayış çerçevesinde bir çok Kur'ânî lafzı/kavramı bazı şahıslara indirgemekte -ki bu şahıslar çoğunlukla imamlar ve Eh-i Beyt'e mensup kişilerdir- oldukça mahir görünmektedir. O da tıpkı İmamiye Şîası ve Bâtınî İsmâilîler'in yaptığı gibi âyetlerdeki olumlu ve güzel vasıfları başta Hz. Ali olmak üzere imamlar ve Eh-i Beyt'e te'vîl ederken, olumsuz ve çirkin vasıfları ise Ehl-i Beyt'in dışındaki bütün gruplara ve kişilere te'vîl etmektedir. Nitekim yukarıda *Ravzatü'l-Kâfî*'den nakledilen rivâyette de görüleceği üzere Şîa kendi dışındaki mü'minleri yarı insan yarı hayvan olan bir yaratık (nesnâs) olarak, hatta onlardan daha aşağıda hayvanlar gibi görmüştür.[245]

Şehristânî kelimelerle ve isimlerle manaların ortaya çıkarılması anlamındaki tefsirin bilinen bir iş olduğunu, fakat isimlerin ve manaların önde gelen bazı kişilerle müşahhaslaştırılması/kişiselleştirilmesi anlamındaki teşhîsin ise cidden problemli ve zor bir iş olduğunu söyler.[246] Yani ona göre âyetin umûm ifade eden zâhiri anlamı tefsîr, âyetlerdeki isimlerin ve manaların indirgemeci bir anlayışla muayyen şahıslara tahsis edilmesi işi ise teşhîs'tir.

---

243 Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXXIX, 335; Kandemir, M. Yaşar, "Ali", *DİA*, İstanbul 1989, II, 376; Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 22

244 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 371.

245 Küleynî, *Ravzatü'l-Kâfî*, VIII, 197.

246 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 107.

Şehristânî manaların, hakikatlerin, bedenî amellerin ve nefsanî huyların (ahlâku'n-nefsâniyye) bu alemdeki şahıslarla nasıl kişiselleştirilmesi (teşhîs) gerektiğini ise şöyle ifade eder: "Cennet düz bir arazidir. Oradaki ağaçlar ve fidanlar ise mü'minlerin amelleri, ahlakları, sözleri ve halleridir. Tıpkı "Cömertlik cennette bir ağaç, cimrilik ise cehennemde bir ağaçtır." hadis-i şerifinde geldiği gibi, cennetteki ağaç da cehennemdeki ağaç da dünyadaki bir şahıs olur. Kerîm, cömert bir kişi de bir ağaç yahut yüksek bir tepedeki bahçe olabilir."[247] "Hac ile rükunları, yardımcıları ile adamlardan bir adama karşılık gelir. Bizim "hac bir adamdır, umre bir adamdır" sözümüzle "hac ve umre iki adama karşılık gelmektedir" sözümüz arasında fark vardır. Bu tıpkı namaz, oruç ve zekat gibi amellerin kişilerle müşahhaslaştırılması babından adamlara karşılık gelmesi gibidir. Zirâ Hz Peygamber "Ömer, Ebû Bekir'in hasenelerinden bir hasenedir" demiştir. Buna binaen Bakara 197. âyetteki kadına yaklaşmak/cinsel ilişki (er-rafes), itaatin dışına çıkmak (el-füsûk) ve kavga etmek (cidâl), de bu hasletlerle müşahhaslaşmış adamlar demektir. Haccı bi'l-fiil onların hasletlerinden temizlemek gerektiği gibi haccı da o şahıslardan temizlemek gerekir. Kime söz ve fiilde rafes galebe çalarsa o 'rafes'tir. Kim de ülülemre itaattan çıkarsa o 'füsuk'tur. Kime de mücadele, hasımlaşma ve çekişme galebe çalarsa o 'cidal'dir. Bu tür huyları hacdan uzak tutmak gerektiği gibi bu adamları (Ebû Bekr, Ömer, Osman?) da hacc-ı ekberden (Ali?) uzak tutmak gerekir. Bu güzel hasletler için de şahıslar vardır o kötü huylar için de şahıslar vardır.[248] Azıklanın! İster hayırla ister şerle.[249]

Şehristânî'nin 'insanlar/en-nâs' lafzındaki üç kademeli ayrımının bir benzerini Kur'ân'daki 'rahmet' kavramının tahlilinde de görmek mümkündür. Örneğin Allah Teâlâ'nın "Ve rahmetim her şeyi kapsamıştır" kavlindeki 'rahmet' üstünde herhangi bir umûm olmayan âmm bir ifadedir. Ardından Allah rahmeti bir topluluğa tahsis etmiş ve şöyle demiştir: "Onu (rahmet) müttakîlere, zekâtı verenlere ve âyetlerimize inanan o kimselere yazacağım."[250] Sonra onu daha da daraltarak başka bir kavme tahsis etmiş ve şöyle demiştir: "…o elçiye, o ümmî Peygamber'e uyanlar"[251]. En sonunda da rahmeti

---

247 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1005-6.

248 İsmâilî müellif Ca'fer b. Mansûrü'l-Yemen bu üç kötü hasleti, ilk üç halifeye hasretmektedir. bk. Ca'fer b. Mansûrü'l-Yemen, *Kitâbü'l-keşf*, s. 115.

249 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 808.

250 A'râf 7/156.

251 A'râf 7/157.

“Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.”[252] âyetiyle belli bir şahısla muşahhas/teşhîs hale getirmiştir ki o şahıs rahmettir. Nitekim tefsirlerde rahmet özel olarak Hz. Peygamber’e işâret etmektedir.[253]

Ona göre Allah’ın rahmeti (rahmetullâh), nimeti (ni’metullâh), fazlı (fazlullâh), iyiliği, cömertliği, lütfu, merhameti, âyâtı ve beyyinâtı Hz Peygamber’le kişiselleştirilebilir. Şâyet “Ey kavmim! İşte size bir âyet olarak Allah’ın devesi.” âyetinde ‘Allah’ın devesi/nâkatullâh’, ‘apaçık âyet’ olarak müşahhaslaştırılması câiz ise nimet ve rahmetin Allah’ın kulu, râsûlü ve dostu olan şahıs olması niçin câiz olmasın?[254] diye soran Şehristânî’nin buradan asıl gelmek istediği nokta şudur: MÂdem ki bu kavramlar Hz. Peygamberle müşahhaslaştırılabiliyor, onun soyundan gelen Ehl-i Beyt’le ve imamlarla müşahhaslaştırılması, bu kavramların onlara hamledilmesi neden câiz olmasın? Ona göre bu pekala mümkündür. Nitekim o da birçok yerde yukarıdaki mezkûr kavramları Ehl-i Beyt ve imamlara hamletmekte bir beis görmemiştir. Örneğin “Biz seni ancak alemlere rahmet olarak gönderdik.”[255]âyetindeki rahmet kavramının müşahhas bir şahsa delaletinin belirlendiğinde bu şahsın Hz. Peygamber olduğunu, yine “Allahın nimetini tanırlar, sonra da inkâr ederler”[256] âyetindeki nimet kavramının da Hz. Peygamber’e delalet ettiğini ifade ettikten sonra rahmet ve nimet kavramlarının tenzîlde umûm ifade ettiğini ancak te’vîlde bu iki kavramın bir veya iki şahsa has olduğunu, Allah’ın rahmetinin adamlardan bir adam, Allah’ın nimetinin ise kemal üzere olan bir şahıs olduğunu savunur.[257] Şehristânî her ne kadar açıkça ifade etmiyorsa da gerek Şiî te’vîlde, gerekse Şehristânî’nin te’vîl anlayışında ‘adam-adamlar/racül-ricâl’ Hz. Ali ve-veya imamlara te’vîl edilmiştir.[258] Nitekim başka bir yerde de rahmet kavramının velâyet manasına geldiğini iddia etmiştir.[259]

Şehristânî rahmet kavramının her ne kadar Hz. Peygamber’e has ise de onun zürriyetinden gelenlere de teşmil etmenin bir sakıncası olmadığı kanaatindedir. Şöyle ki “Şüphesiz İbrâhîm bir ümmetti” (Nahl 16/120) âyetinde geldiği üzere İbrâhîm tek bir

---

252 Enbiyâ 21/107.

253 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 50.

254 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 835-36.

255 Enbiyâ 21/107

256 Nahl 16/83.

257 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 107.

258 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 900.

259 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, II, 839.

kişi olduğu halde ondan ümmet olarak bahsedildiği gibi, "hem de soyumuzdan yalnız senin için boyun eğen Müslüman bir ümmet meydana getir" (Bakara 2/128) âyetinde de zürriyetinden olan şahısların tamamının bir ümmet olduğu ifade edilmiştir. Aynı şekilde "(Ey Muhammed!) biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik" (Enbiya 21/107) âyetinde geldiği üzere Muhammed'in (s.a.v.) tek bir kişiyken rahmet olduğu gibi, onun zürriyetinden olan şahısların tamamı da onun rahmetinin bağları/bağlantıları, salavât (Allahümme salli ala Muhammedin ve ala âl-i Muhammed/Salât Hz. Muhammed'e ve âline olsun) da Hz. Peygamber'in zürriyetine olan lütfu ve cömertliğidir. Bu sebeple rahmet, özellikle nübüvvetin şahsıyla tekleştirilmiş, salavat da hâssaten velâyetin şahıslarıyla çoğaltılmıştır.[260]

Şehristânî "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlık; mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltma (fakirlik) ile deneriz. (Ey Peygamber!) Sabredenleri müjdele! O sabredenler, kendilerine bir belâ geldiği zaman: Biz Allah'ın kullarıyız ve biz O'na döneceğiz, derler. İşte Rablerinden mağfiret (salavât) ve rahmet onların üzerinedir ve doğru yolu bulanlar da onlardır."[261] meâlindeki âyetin, kendileri doğru yolda olan ve kendilerine tabi olanları da doğru yola ileten, kendilerine salat-ü selamlar getirilen hususi bir topluluğa mahsus olduğunu iddia eder. Şehristânî'nin açıklamalarından bu hususi topluluğun Ehl-i Beyt ve imamlar olduğunu anlıyoruz. Ona göre 'salavâtı' enbiya ve evliyadan -ki Şehristânî'nin literatüründe evliyadan maksat imamlardır- başkasına hamletmek câiz değildir. Bu sebeple "Allahümme salli ala Muhammedin ve ala âl-i Muhammed" denildi. Şehristânî 'vasl' ve 'sıla' kelimelerinin aynı babdan geldiğini, aynı şekilde 'sallâ' ve 'vesale'nin de buna benzediğini ve dolayısıyla "Allahümme salli ala Muhammedin ve ala âl-i Muhammed kemâ salleyte alâ İbrâhime ve alâ âl-i İbrâhîm" ifadesinin aynı zamanda "Allahım! İmâmeti tıpkı Hz. İbrâhîm ve âline ulaştırdığın gibi Hz. Muhammed'e ve pâk evlatlarına da ulaştır" anlamına geldiğini iddia eder. Tıpkı hak sözün İbrâhîm'den İsmail'e, ondan da son şeriatın sahibine ve pak evladına ulaştığı gibi aynı şekilde o söz, onlardan da kıyamete kadar pak Ehl-i Beyti vasıtasıyla devam eder. İbrâhîm'e ve nesline rahmet ettiği gibi salavâtın bereketi de kıyamet gününe kadar daimdir. Nebiye ve âline salavât, yaratılmış alemde ve benzerinde şahıslara, emir aleminde ve benzerinde ise ruhlaradır. Salavât, müslimin

---

260 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 682.

261 Bakara 2/155-157.

ve müslimat, müminin ve müminatın pak temiz ruhlarına en şerefli bereket, en yüce övgü ve güzel sözlerin en güzelidir ki bu da hususi bir topluluğa (Ehl-i Beyt) mahsustur.

Şehristânî'ye göre en yüce övgüler ve güzel sözler onlara mahsus olduğu gibi belaların en ağırları da öncelikli olarak onlara mahsustur. O "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla sınayacağız"[262] âyetinin Ehl-i Beyt'e hâs olduğunu ve onlar hakkında nazil olduğunu savunur. Onlar âl-i abâ (ashab-ı kisa) olan beş kişidir. Kime dünyada korku ve açlık tahsis edilmişse buna karşılık ahirette onlara "İşte Rablerinden bağışlamalar ve rahmet hep onlaradır. Ve doğru yolu bulanlar da onlardır", "sabretmelerine karşılık onlara bir cennet ve ipek verir", "size korku yoktur ve sizler üzülmeyeceksiniz" denilecektir. Şehristânî'ye göre Ehl-i Beyt'e tabi olmaları ve onları sevmelerinden dolayı sıkıntı ve eziyete maruz kalan Ehl-i Beyt'e mensup kimseler de sabretmelerinin karşılığını görecektir. Kim ki onların çektiği bela ve musibetlerden birine veya ikisine düçâr olarak onları sevenler arasında bulunursa Allah'ın onun bağışlaması ve ona rahmeti çektiği belasına göre olur. Çünkü Hz. Ali (a.s) şöyle buyurmuştur: "Her kim biz Ehl-i Beyt'i severse belalar için güvenlik yeleği giysin."[263]

Şehristânî'nin Kur'ân'daki umûm ve hususa dair verdiği bir başka örnek ise 'rab' kavramıdır. Mesela "Âlemlerin Rabbine iman ettik dediler" âyetindeki 'rab' lafzı rububiyyetin bütün alemler için umumi olduğuna işâret eder. Âyetin devamında "Musa ve Harun'un Rabbi" buyrularak rubûbiyyeti iki kişiye tahsis etmiştir. Rubûbiyettin Kur'ân'da umûm ve husus bildirdiği gibi aynı şekilde "ubudiyet" kavramı da Kur'ân'da hem umûm hem de husus olarak gelmiştir. Örneğin "İstisnasız göklerde ve yerde olan her şey kul olarak (abden) Rahmân'a gelecektir." (Meryem 19/93) kavlindeki her şey kavramı ubudiyetin umumuna işâret eder. "Rahman'ın kulları yeryüzünde mütevazı yürürler." (Furkân 25/63) kavlinde ise ubudiyet Rahman'ın has kullarına tahsis edilmiştir. Allah'ın "Bir pınar ki oradan Allah'ın kulları içer…" (İnsân 76/6) kavline gelince, bu ise söz konusu hâssın teşhîsi yani bir lafzın kişiselleştirilmesidir.[264]

Şehristânî'nin naklettiğine göre ilim ehlinden biri tefsiri bildiğini iddia ediyordu. Hz. Ali (r.a) ona dedi ki: "Müminin ve kâfirin ilahı kimdir? O da "Allah'tır" dedi. Hz. Ali: "Doğru söyledin" dedi. Sonra ona "Mümin ve kâfirin mevlası kimdir?" diye sordu.

---

262 Bakara 2/155.

263 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 682.

264 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 50-51.

O yine “Allah’tır” dedi. Bunun üzerine Hz. Ali “Yalan söyledin” dedi. Çünkü âyette şöyle buyrulmuştur: “İşte böyle. Allah, iman etmiş olanların Mevla’sıdır. Kafirlere gelince onların mevlası yoktur.” (Muhammed, 47/11). Hz. Ali onu umûm ve husûs ile imtihan etmiş, o bu imtihanı geçemeyince Hz. Ali onu susturmuş ve onun Kur’ân’ı hiç bilmediğini kendisine göstermiştir.[265]

Şehristânî’ye göre rahmet ve nimet gibi rızık kavramı da Kur’ân’da umûm ve husus olarak zikredilmiştir. Şöyle ki dindar olsun günahkâr olsun bütün insanlar ve hayvanlar için rızkın umûmî olduğuna şu âyet örnektir: “Yeryüzünde rızkı Allah’a ait olmayan hiçbir canlı yoktur.”[266] Rızkın hususi olduğuna ise “kendilerine verdiğimiz rızıklardan gizli ve açık olarak (Allah yolunda) harcarlar”.[267] âyeti örnektir. Âyetteki “rızıklar”dan maksat, yani “husûsan helal olanlarından infak ederler, haram olanlarından değil” demektir. Çünkü rızıktan faydalanma manası kastedildiğinde mücerred olarak faydalanılan her şey rızıktır. Ama rızıktan infak etme, verme murad edildiğinde bundan kasıt helal olandır, çünkü haramdan infak olmaz. Aynı şekilde semâvî ve arzî rızıklar da vardır ki bunlar da ruhlar ve bedenler için olan rızıklardır. “Gökte rızkınız vardır ve size vâdolunmakta olan da.”[268] Âyetteki gökte olan rızkı, rızkın sebebi olan yağmura hamletmek câiz olmaz. Allah Teâlâ sünnetini icra ederek yarattığı her şeye rızkını kendi cinsinden vermiştir. Allah Teâlâ insanların bedenlerini topraktan yaratınca onların gıdalarını ve rızıklarını da topraktan yaptı. “Ruh Rabbimin emrindendir.” âyetinde ifade edildiği üzere ruhları yoktan var edip yarattığında gıdalarını ve rızıklarını da emrinden yaptı. Emri ise Kitab’ındaki “De ki: O (Kur’ân), inananlar için doğru yolu gösteren bir kılavuz ve şifadır.” âyetinde açıklanmıştır. Bu rızıktan infak edilen ise hidâyet ve irşâddır. İlimler ve doğru yola eriştirmeler (hidâyât) rızıktır. Sözler ve ameller de aynı şekilde rızıktırlar. Onlardan infak etmek vacip, onları ehlinden men etmek ise haramdır.[269]

Şehristânî’ye göre Kur’ân umumi olarak insanların tamamı için bir hidâyet kaynağı olmakla birlikte hususi olarak müttakiler için bir hidâyet rehberidir. Çünkü Kur’ân hususi bir topluluk için hidâyet edici olurken diğer bir topluluk için -ki bunlar

---

265 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 50.

266 Hûd 11/6.

267 Ra’d 13/22; Fâtır 35/29.

268 Zâriyât 51/22.

269 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 140-41.

fasıklardır- dalâlet kaynağı olabilir. Nitekim "Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir. Verdiği misallerle Allah ancak fâsıkları saptırır"[270] meâlindeki âyette de bu ayrım tasdik edilmiş, hidâyet müttakilere has kılınmış, dalâlet ise fasıklara has olmuştur. Allah Teâlâ genel (umûm) olarak hem saptırır hem de hidâyete erdirir. Bununla birlikte O hidâyete erdiren/hâdîdir, hususi olarak Ona evlâ olan hidâyettir. Çünkü Kur'ân müttakiler için hidâyettir. Aynı şekilde Hz. Peygamber de "De ki: Ey insanlar! Gerçekten ben sizin hepinize, göklerin ve yerin sahibi olan Allah'ın elçisiyim." âyetinde açıklandığı üzere siyah, kırmızı, mü'min, kafir genel olarak bütün insanlığa gönderilmiştir. Teklif, bütün hepsini kapsayan umumî bir hitaptır. Bununla birlikte Hz. Peygamber "Andolsun ki içlerinden, kendilerine Allah'ın âyetlerini okuyan, kendilerini temizleyen, kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur."[271] âyetinde beyân edildiği gibi Allah tarafından kendilerine güzel âkıbet takdir edilmiş olanlara da hususi olarak gönderilmiştir.[272]

Şehristânî'ye göre Allah Teâlâ'ya fiilî, kavlî, halkî ve emrî olarak izafet edilen her şeyde, Allah Teâlâ'nın yarattıklarından her birine izafe edilen isimlerinden her bir isminde umûm ve husus vardır.[273] Umumdan her bir husus halkiyyattaki muayyen bir şahısla neticelendiği gibi aynı şekilde emriyyâttaki muayyen bir şahısla da neticelenir. Tıpkı Allah Teâlâ "Musa'nın ve Harun'un Rabbi"[274] âyetinde geldiği üzere rubûbiyyet ism-i şerifiyle muayyen bir şahsa veya iki şahsa tecelli ettiği gibi "Senin ve ataların İbrâhîm, İsmail ve İshak'ın ilâhı olan tek Allah'a kulluk edeceğiz; biz ancak O'na teslim olmuşuzdur,"[275] âyetindeki gibi 'ilahlık' ism-i şerifiyle de husûsî şahıslara veya muayyen bir şahsa tecelli edebilir ve vahdâniyyet bu tahsisle gerçekleşir. Aynı şekilde Allah Teâlâ "Mâlik" ve "Melik" ism-i şerifleriyle de "insanların Rabbine, insanların Melikine, insanların İlâhına sığınırım!"[276]âyetlerinde olduğu gibi muayyen bir şahsa

---

270 Bakara 2/26.

271 Âl-i İmrân 3/164.

272 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 229-230.

273 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 93.

274 Tâhâ 20/70.

275 Bakara 2/133.

276 Nâs 114/1-3.

veya bazı husûsî şahıslara tecelli eder.[277] Ayrıca manalar, sözlerle ve fiillerle müşahhas hale gelir. Rûhânîler (ruhânîyyat) siluet (eşbâh) ve cesed olarak müşahhas hale geldiği ve "Biz ona (Meryem'e) Ruhumuzu (Cebrail'i) göndermiştik de, o da tam bir insan suretinde görünüvermişti." âyetinin de delalet ettiği üzere ruhânînin tam bir insan şeklinde göründüğü gibi, duâlar senâlar ve hamdlar da rükunleri, kısımları ve şekil itibariyle namaz (salât) olarak görünebilir.[278]

Şehristânî Bakara 177. ve 189. âyetlerdeki "birr" lafzını da "mü'min ve müttakî bir şahıs" olarak kişiselleştirir. Bazı müfessirlerin bu inceliğe vakıf olamadıkları için "Asıl iyi, Allah'a iman eden kişidir" (Bakara 2/177) "Asıl iyi, Allah'tan korkan kişidir" (Bakara 2/189) manasına gelen âyetlerde bir izmâr (belağatta cümlenin anlamının bozulmadan bir öğesinin atılması) olduğunu ve takdirinin ise "Asıl iyilik, Allah'a iman edenin iyiliğidir", "Asıl iyilik, Allah'tan korkanın iyiliğidir" şeklinde 'birr' lafzını kişiye değil iyiliğe te'vîl ettiklerini belirttikten sonra seçkin iyilerin (ebrâru'l-ahyâr/Ehl-i Beyt alimleri) ise onlara şu şekilde karşılık verdiğini ifade eder: "Âyette bir gizlilik yoktur. Âyeti geldiği şekliyle anlamak daha sağlam bir yoldur. Siz Kur'ân'ın sırlarını bilmiyorsunuz ve Kur'ân'ın diline de aşina değilsiniz. Şâyet manası sizin dediğiniz gibi olsaydı o zaman o şekilde nâzil olurdu. Kur'ân, fesâhat ve belâğat açısından kusurlu değildir, nazmında da bir kesiklik yoktur. Kur'ân tefsirini madeninden (Ehl-i Beyt) alan bilir ki 'birr' mümin ve müttakî bir şahıstır. Aynı şekilde 'zikr' de 'beyyine' de bir şahıstır ki O Peygamberdir. Allah'ın rahmeti (rahmetullâh) bir şahıstır, Allah'ın nimeti bir şahıstır. Manalar şahıslarla nasıl müşahhaslaştırılır/kişiselleştirilir? Şahıslar manalara nasıl büründürülür? Cennet meyveleri indiğinde şahıslarla nasıl zuhur eder? Dünya şahısları semaya yükseldiğinde manalarla nasıl bütünleşir? Sen şâyet Kur'ân'ın diline vakıf olursan ve beyânı beyân ehlinden (Ehl-i Beyt) alırsan bu gibi örneklerin Kur'ân'da çok sayıda olduğunu görürsün."[279]

Şehristânî "Ey iman edenler! Sabrederek ve namaz kılarak Allah'tan yardım dileyin. Şüphe yok ki, Allah sabredenlerle beraberdir" (Bakara 2/153) âyetindeki "Ey! İman edenler" sözünün muhatabının sabır ve salâtta imamların imamı, Emîru'l-Mü'minin Ali olduğunu iddia eder. Nitekim o içinde bulunduğu durumunu kabul etmiş

---

277 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 97.

278 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 140.

279 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 784.

ve ardı arkası kesilmeyen fitnelere karşı ibadetle meşgul olarak kendine isabet eden sıkıntılara sabretmiştir. Bu sebeple Kur'ân'daki "Ey! İman edenler" sözünün muhatabı odur. Nitekim Hz. Peygamber "Kur'ânda vârid olan her "Ey! iman edenler" sözünün başında Ali gelmektedir." buyurmuştur.[280] Evet, vallâhi o hitabın gereklerini yerine getirmiş bir kişidir. Bu sebeple o, bu hitabın içerdiği teklifin dışındadır. Yani o sabrederek ve namaz kılarak bu teklifi yerine getirmiştir. Kim ki bu teklif edilen şeyleri yerine getirirse hitapla kastedilen kişi o olur.[281]

Şehristânî "Allah inananların dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkar edenlerin dostları ise tağuttur. Onları aydınlıktan karanlıklara sürüklerler."[282] âyetindeki 'tağut'un kişiselleştirildiğinde (teşhîs) Ka'b b. Eşref, Huyey b. Ahtab ve bu ikisinin benzerlerine karşılık geldiğini, 'zulumât/karanlıklar' kavramının da bunlara benzer bazı şahıslarla kişiselleştirilebileceğini, aynı şekilde 'nûr'un da Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yle kişiselleştirildiğini ifade eder. Ona göre peygamberin bizzat kendisi nûr olduğu gibi onun nûru olan Hz. Ali de nurdur. Böylelikle Hz. Ali, nurdan bir nûr, nur üstüne nur (nûrun alâ nûr) olur. Çünkü Hz. Muhammed (s.a.v) onu zulumâttan nûra, yani heva ve re'y karanlıklarından hakkın, Kitab'ın ve sünnetin aydınlığına çıkardı.[283]

Yukarıda zikredilen örneklerde de görüldüğü üzere netice olarak Şehristânî tefsir usulünde genel bir ilke olarak vazedilen "umûm bir ifadeyi tahsis etmeyi gerektiren bir delilin bulunmaması durumunda tahsise gidilmez veya tahsisi gerektiren bir delilin bulunmaması durumunda ifade umûm olarak değerlendirilir" ilkesine aykırı olarak mezhepçi ve tahsisçi/daraltıcı bir yorum anlayışını benimsemiştir. Bununla birlikte şunu da hatırlatmakta fayda var ki Şehristânî bu yorumları Sünnî tefsir anlayışının hakim olduğu bölümde değil, her âyetin akabinde gelen ve Şiî tev'il anlayışının hakim olduğu 'esrâr' başlığı altında serdetmektedir.

D. Yaratma ve Emir (el-Halk ve'l-emr)

Şehristânî'nin tefsirin esrâr kısmında Kur'ân'ın sırlarını keşfetmek amacıyla kullandığı anahtar kavramlardan biri -kendisine göre en önemlisi- de mefruğ ve

---

280 Şîa da Kur'ân'daki "Ya eyyühe'llezine âmenû" (Ey inananlar!) diye başlayan her âyet Ali b. Ebî Tâlib'e işaret eder. İbn Bâbeveyh, *Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, s. 103.

281 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 674.

282 Bakara 2/257.

283 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 976.

müste'nef hükümlerin, tezat ve terettübün, mebde' ve meâdın üzerine bina edildiği bir esas ve âlemlerin ahkâmının ölçüldüğü bir terâzi olan yaratma ve emir (el-halk ve'l-emr) kavramlarıdır.[284] Büyük oranda "Dikkat ediniz! Yaratma da emir de Allah'a aittir." (Â'râf 7/54) âyetinde ifade edilen 'yaratma' ve 'emir' ayrımı etrafında şekillenen bir tartışmadır. Şehristânî'nin burada ele aldığı söz konusu ayrım o dönemdeki İsmailîliğin önemli bir vechesini oluşturmaktadır ki bahsi geçen dönemde İsmailîliğe dair teolojik spekülasyonların çoğu burada sözü edilen yaratma ve emirin mahiyeti etrafında gelişmiştir.[285] Konu doğrudan tefsirle alakalı olmadığı için bu kadarla iktifâ ediyoruz.

IV. MEFÂTÎHU'L-ESRÂR'DA TE'VÎL-TENZÎL KARŞITLIĞI VE ŞÎÎ-İSMÂİLÎ GÖRÜŞLER

A. MEFÂTÎHU'L-ESRÂR'DA TE'VÎL-TENZÎL KARŞITLIĞI

Müslümanların on dört asrı aşkın ilmî geleneğinde nassları yorumlama faaliyeti anlamındaki 'te'vîl'in 'beyân, burhân ve irfân' şeklinde üç ayrı bilgi sisteminin ürünü olan üç varyasyonunun olduğu ifade edilmiştir. Başta dilciler, belâgatçılar olmak üzere usûl-i fıkıhçılar ve kelâmcılardan oluşturulan beyânî sistem, İslam inancına veya daha doğrusu bu akidenin belli bir şekline hizmet eden bir âlem tasavvuru oluşturmak hedefiyle nass, icma ve ictihadı temel kaynak otoriteler kabul ederken, burhânî bilgi sistemi ise sadece duyular, deney ve aklî muhakeme gibi insan aklının tabii bilgi kaynaklarına dayanarak kainatın bütününün ve parçalarının bilgisini elde etmeye çalışır ki bunlar mantıkçılar ve filozoflardan oluşmaktadır. İrfânî bilgi sistemi ise daha ziyade mutasavvıfa ve Şîa'nın özellikle Bâtınîye/İsmâiliyye kanadı tarafından temsil edilmektedir.[286]

Şehristânî de eklektik bir anlayışla yazdığı tefsirinde nasları yorumlarken beyân ve irfân bilgi sistemini birlikte kullanmış, Sünnî/Ortodoksî tefsir anlayışının hakim olduğu ilk bölümde beyânî te'vîl/tefsîr anlayışını benimserken eserin büyük çoğunluğunu oluşturan ve bizzat müellif tarafından Ehl-i Beyt kaynaklarının referans

---

284 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 58. Nitekim *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eseri de büyük oranda bu konuyla ilgilidir.

285 Mayer, "Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları, s. 109.

286 el-Câbirî, Muhammed Abid, *Arap İslâm Kültürünün Aklı Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu ve dğr.,), İstanbul 1999, s. 484; Öztürk, Mustafa, "Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", *Bilimname*, II, 2003/2, s. 179.

alındığı ifade edilen ‘esrâr’ kısmında ise Şîa ve Bâtıniyye/İsmâiliyye’ye özgü irfânî te’vîli esas almıştır.

Şehristânî tefsirinin mukaddimesinin sekizinci faslını tefsir ve te’vîl kavramlarına ayırmıştır. Burada öncelikli olarak dil âlimlerinin bu iki kavramla ilgili tanımlarına yer veren Şehristânî, bu kavramlar arasındaki farkları, hangisinin daha şumullü olduğu, birbirlerinin yerine kullanılıp kullanılamayacağı gibi konulara temas ettikten sonra te’vîl kavramının Kur’ân’daki kullanım alanıyla ilgili örneklere yer vermiştir. Şehristânî ayrıca burada te’vîl yapmanın bazı şartlarına yer vermiş ve bu şartları, dilin ve örfün gerekliliğinden ayrılmamak, taassupla herhangi bir mezhebe (görüşe) ve öğretiye meyletmemek, ana yolu takip edip, orta yolu tutup patika yollardan (beniyyâtü’t-turuk) kaçınmak ve “Şüphesiz biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk ve biz onların izlerinden gitmekteyiz” (Zuhruf 43/22) diyerek atalarını taklide bağımlı olmamak şeklinde açıklamıştır.[287]

Burada bir durum tesbitinde de bulunan Şehristânî, müteşabih âyetlerin tefsir ve te’vîlinde bu şartlara riâyet etmenin gerçekten çok zor olduğunu, neredeyse müfessirlerin kahir ekseriyetinin bu şartları yerine getiremediğini ifade eder ve bütün tefsirlerin, yazarının mezhebî anlayışına uygun olarak yazıldığını iddia eder. Mesela Kaderî bir müfessir kader âyetlerini kendi mezhebine uygun bir şekilde, bir Eş’arî müfessir ise kendi mezhebine uygun bir şekilde tefsir eder. Müşebbihe zâhire sarılır ve “benim için zâhir vardır, te’vîl ise şüpheli ve tahminidir, dolayısıyla ben tahmini bir iş için lafzın zâhirini terk etmem” der. Onun düsturu şudur: “Zâhirden sapmam, te’vîle itimat etmem”. Muattıla ise zâhiri terk eder, bütün ibadetleri ve yasakları adamlara (ricâl) te’vîl eder ve “din, bu adamı bilmek ve tanımaktan ibarettir” der.[288]

Şehristânî her ne kadar teoride te’vîl ve tefsîre dair belli şartlara riâyet edilmesi gerektiğine dair yukarıdaki şartları zikrediyorsa da pratikte (tefsirin esrâr kısmında) bu şartlara riâyet etmemiş, tam bir Şiî-Bâtınî-İsmâilî te’vîl anlayışını benimsemiş görünmektedir. Şehristânî Hz. Peygamberin Kur’ân-ı tahmîl etme ve nesilden nesile nakletme işini pâk ıtresine ve tertemiz ashâbına tahsîs ettiğini iddia eder. Onlar ki Kur’ân-ı hakkıyla tilâvet ve tedrîs ederler. Kur’ân, Hz. Peygamber’in terikesi onlar ise vârisleridir. Onlar ki Allah’ın kitabı ve Resûlullah’ın Ehl-i beyt’i (itret) olan iki değerli

---

287 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 64.

288 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 64.

emânetten biridir (ehadüs-sekaleyn). Onlar ki iki denizin birleştiği yerdir (mecmau'l-bahreyn) ve onlar içindir kâbe kavseyn. Ve onların katındadır iki oluşun ve iki âlemin ilmi (ilm-i kevneyn ve âlemeyn).[289] Şehristânî ayrıca "Zikri/Kur'ân'ı indiren şüphesiz biziz; onu koruyacak olan da elbet yine biziz!" meâlindeki (Hicr 15/9) âyette geçen zikrin/Kur'ân'ın tenzîlinin koruyucu/nezaretçi melekler sayesinde gerçekleştiğini, meleklerin Kur'ân'ın tenzîline (lafzına) her açıdan nezâret ettikleri gibi gerçek hidayet önderi olan imamların ve ulemâ-yı sâdıkanın da Kur'ân'ın tefsir ve te'vîline her yönüyle nezâret ettiklerini; zikrin muhafazasının da onun tenzîlini ve te'vîlini, muhkem ve müteşabihini, nâsih ve mensuhunu, âmmını ve hâssını, mücmel ve mufassalını, mutlak ve mukayyedini, zâhir ve bâtınını, emir ve yasaklarını, helal ve haramını, hudûd ve ahkâmını zan ve tahminle değil kesin bir bilgiyle bilen âlimler (Ehl-i Beyt imamları) sayesinde gerçekleştiğini savunur. Şehristânî daha da ileri giderek sahabenin Kur'ân ilminin Ehl-i Beyt'e mahsus olduğun hususunda ittifak ettiğini iddia eder. Çünkü sahabiler Hz. Ali'ye, "Hz. Peygamber'in hane halkı olan sizlere Kur'ân dışında özel bir bilgi verildi mi?" diye soruyorlardı. Hz Ali ise onlara şu cevabı verdi: "Taneyi yaran ve insanı yaratan Allah'a yemin olsun ki Kur'ân dışında bize özel olarak bir şey söylemedi. Yalnız şu kılıcımın kınında bulunan (kâğıttakiler) müstesna." Dolayısıyla burada Kur'ân'ın onlara tahsîsle istisnâ kılınması Kur'ân'ın ve -tenzîliyle te'vîliyle- ilminin Ehl-i Beyt'e mahsus olduğu hususunda sahabenin icmâ ettiğine delâlet eder. Kaldı ki bütün müfessirler için otorite mercii konumunda bulunan, üstelik Hz. Peygamber'in, "Allahım! Onu dinde derin anlayış/kavrayış sahibi kıl ve ona te'vîli öğret" duasına mazhar olan İbn Abbas dahi Hz. Ali'nin rahle-i tedrisinde yetişmiştir.[290]

Aşağıda tefsirde yer alan Şiî ve Bâtınî-İsmâilî te'vîle dair örneklere yer verilecektir, ancak bu örneklere geçmeden önce Şiî ve Bâtınî-İsmâilî te'vîl anlayışına dair kısa bir izâhâtın Şehristânî'nin te'vîl anlayışını belli bir yere konumlandırma noktasında faydalı olacağı kanaatindeyiz.

'Te'vîl' kavramı Şiî irfânında ve bilhassa İsmâilî/Bâtınî terminolojide son derece önemli bir yer işgal etmektedir. Bu geleneğin mensuplarına göre naslar, biri zâhir, biri bâtın olmak üzere iki anlama sahip olup zâhiri anlam avama, bâtınî anlam ise havas'a özgüdür. Diğer bir deyişle tenzîl sıradan inananlara, te'vîl ise yalnızca imam'a ve onun

---

289 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 4.

290 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 4-5.

takipçilerine hitap etmektedir. Yine bu anlayışa göre tefsir linguistik veriler çerçevesinde lafzın anlamını ortaya koymakla sınırlı bir ameliye iken, te'vîl'de dilin verilerine bağlı kalmak gibi bir zorunluluk söz konusu değildir.[291] İsmâilîler, zâhir ve bâtın arasındaki temel ayırımın, peygamber tarafından literal formuyla tebliğ edilen ilahî mesaj olan tenzîl ve kutsal metnin imam tarafından açıklanan bâtınî ve manevî anlamı olan te'vil arasında da mevcut olduğunu savunurlar. Meşhur İsmâilî müellif Sicistânî, tenzîl ve te'vil arasındaki farkı açıkladığı *Kitâbu'l-mekâlîd* adlı eserinde, tenzîli hammaddeye, te'vili ise işlenmiş maddeye benzetir. Nasıl ki ağacı işleyip ona kapı, sandık ya da sandalye gibi belli formlar kazandıracak bir usta olmadığı takdirde ağaç, ateşte yakıp ısınmaktan öte bir değer ifade etmezse benzer şekilde, bütünüyle kelimelerden müteşekkil olan bu kelimelerin altında keşfedilmeyi bekleyen derin mânalar bulunan tenzîl de her bir kelimede kastedilen gerçek manâyı ortaya çıkaracak ve her manâyı yerli yerine oturtacak te'vilin tatbikçisi olan kişi olmadığı takdirde bir değer ifade etmez.[292]

İsmâilî terminolojide muhtemelen Ehl-i Sünnet'in tefsir ilmine atfettikleri değere bir tepki olarak 'tefsir' yerine ısrarla 'tenzîl' terimi kullanılmış ve bu kullanımda tenzîl sürekli olarak te'vîlin karşısında konumlandırılmış, bununla birlikte İsmâilî düşüncedeki te'vîl nazariyesinin, diğer İslam mezhepleri tarafından 'tefsir' diye isimlendirilen ilim dalıyla hiçbir ilgisinin olmadığı da belirtilmiştir.[293]

İsmâilî/Bâtınîler'e göre te'vîl, dildeki kelimelerin sözel anlam içerikleriyle hiçbir anlam ilişkisi bulunmayan bâtıni manaları keşfetme faaliyetidir. Arap dilindeki lafızlar yalnızca erbabının keşfetmesi mümkün olan bu bâtınî manaların birer sembolü (remz) mesabesindedir. Yorumlanan metnin zâhiri ile bâtını arasındaki ilişki dilsel mecaz ilişkisi değil, remz ile mermuz (sembol-sembolize edilen) arasında gerçekleşen bâtınî bir ilişkidir. Bu ilişkinin keşfi ise ancak imamlardan ve onların hüccetlerinden alınan bilgi sayesinde mümkün olmaktadır. Bu geleneğe göre bâtının bilgisi entelektüel bir çaba sonucunda elde edilmediği için nasların yorumlanmasında esas alınan bilgi de kesbî değil irfânî olmak durumundadır. İrfânî bilgi ise 'masum imam' vasıtasıyla

---

291 Öztürk, Mustafa, "Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* -Tefsir Yazıları-, Ankara 2001, c. XIV, sy. 1, s. 77-89.

292 es-Sicistânî, Ebû Ya'kûb, *el-Mekâlîdü'l-melekûtiyye*, (ed. İsmail K. Poonawala), Darü'l-Garbi'l-İslâmî, Tunus 2011, s. 236-37; Poonawala, İsmail K., "Kuran'ın İsmâilî Yorumu", (çev. Mustafa. Öztürk), *OMÜİFD*, 2003, sy. 16, s. 372.

293 Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 171.

gelmektedir. Bu itibarla bu tür bir bilgiyle donanmış seçkinler zümresinin nasları anlama ve yorumlama konusunda herkesin ortak kullandığı dilin verileriyle kendilerini sınırlamaları söz konusu değildir. Ayrıca lafızların dildeki sınırlı delaletleri de bu seçkin zümreyi bağlamaz.[294]

Tefsir tarihinde en gelişmiş şekliyle İsmâilî/Bâtınî müellifler tarafından uygulamaya konan bâtınî te'vîl nazariyesinin, sözde irfâna dayalı bir bilgi sisteminin ürünü olan ve lafızda bulunmayan gizli manaları keşfetme iddiasına dayanan katıksız öznelliğin bütün tonlarını bünyesinde barındıran bir 'aşırı yorum'a denk düştüğü ifade edilmiştir. Zira bu sistemde anlamın lafızdan değil, Allah'ın lütfuna mazhar olmuş imamlardan sudûr ettiğine inanılmakta ve bu te'vîl faaliyeti imamlar vasıtasıyla ilâhî kaynağa ircâ edildiği için ortaya konan anlamın nesnelliği de asla tartışma konusu yapılmamaktadır.[295]

Şiî imamlardan nakledilen rivâyetlerde bahsedilen te'vîl ile Sünnî müfessirlerin kullandıkları te'vîl arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır ki imamların dilinde te'vîlin karşılığı tefsir değil, tenzîldir. İmamiye Şîası'na göre Kur'ân-ı Kerîm'deki kavramlar iki türlüdür. Bu kavramların bir kısmı açık bir kısmı da gizli ve kapalıdır. Âyeti açık örneklerine uygulamak onun tenzîli, kapalı örneklerine ve özellikle zaman sürecinde ortaya çıkan ve nüzul anında olmayan örneklerine uygulamak ise onun te'vîlidir. Başka bir deyişle, âyetin külli mefhumunu onun nüzul anındaki mevcut örneklerine tatbiki tenzîl, zaman sürecinde meydana gelen örnekleri tatbiki ise onun te'vîlidir. Onlara göre Kur'ân-ı Kerîm'in toplumsal hükümlerinden istifade etmek ve sürekli ondan yararlanmak ancak bu esasa dayanmaktadır. İmamiye'ye göre Kur'ân-ı Kerîm'den yararlanmada âyetin nazil olduğu asırdaki mevcut örnekleriyle yetinmek kesinlikle doğru değildir. Cafer-i Sâdık'tan Kur'ân-ı Kerîm'in özellikleri ile ilgili "Kur'ân'ın zâhiri nüzulüdür, bâtını ise te'vîlidir; onun te'vîlinin bir bölümü geçmiş ve diğer bir bölümü ise daha gelmemiştir. Kur'ân güneş ve ay gibi sürekli hareket halindedir. Nasıl ki güneş ve ay bir bölgeye ait olmadığı gibi Kur'ân da belli kişilere has değildir." şeklinde bir rivâyet nakledilir.[296] Bu rivâyette te'vîl, tenzîl karşısında kullanılmış ve

---

294 Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 147.

295 Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 148-49.

296 Huveyzî, Abd Ali b. Cum'a Arusi, *Tefsiru nuri's-sakaleyn* (tah. Seyyid Hâşim er-Resûlî), Kum 1370-1412, II, 484; el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, LXXXIX, 97.

genel mefhumların, geçmişte ve gelecekteki örneklere tatbiki kastedilmiştir.[297] İmam Sâdık'tan nakledilen diğer bir rivâyet ise şöyledir: "Eğer bir âyet sadece bir kişi hakkında nazil olsaydı, o kişinin ölümüyle âyet de Kur'ân de ölürdü. Oysa Kur'ân diridir, geçmiş hakkında hükmettiği gibi gelecek hakkında da hükmetmektedir."[298]

Bu anlayışa göre Kur'ân-ı Kerîm, sürekli olarak diri ve her zaman yepyenidir. Tenzîl karşısında olan bu tür te'vîlin geçerliliği sayesinde Kur'ân-ı Kerîm hayat ve hareketini sürdürmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in genel kavramlarını hiçbir zaman belli bir gruba ait olduğunu düşünmemek gerekir. Kur'ân'ın genel kavramlarını geçmiştekilere uygulandığı gibi gelecektekilere de uygulamak gerekir. Tenzîl karşısındaki te'vîlden maksadın, âyet veya âyetlerin Kur'ân-ı Kerîm nazil olduğu zamanda mevcut olmayan ve daha sonraları meydana gelen veya Kur'ân nazil olduğunda bulunan, fakat gizli olan ve hatırlatılması gereken örneklere tatbik edilmesinden başka bir şey değildir. Bu, tenzîl karşısındaki te'vîldir.[299]

İmamlardan nakledilen rivâyetlerde bahsedilen te'vîl ile müfessirlerin kullandıkları te'vîl arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır ki imamların dilinde te'vîl'in karşılığı tefsir değil tenzîl'dir.[300] Nitekim imamlardan nakledilen, "şüphesiz Allah Nebîsine tenzîli ve te'vîli öğretti. Rasulullâh da onu Ali (a.s)'ye öğretti"[301] şeklindeki rivâyet de bunu teyit etmektedir. Bu iki kelime imamların anlayışında bir başka ikili olan zâhir ve bâtın kavramlarıyla da yakın irtibatlıdır. Ehl-i Beyt imamlarından beşincisi olan İmâm Bâkır'dan nakledildiğine göre, "Kur'ân'da her âyetin hem zâhiri hem de bâtını vardır. Ayrıca bâtının da zâhiri vardır".[302] "Kur'ân'ın zâhiri hakkında indiği kimseler, bâtını ise "o kimseler gibi davrananlardır".[303] Buna göre Kur'ân'ın zâhiri yönü nüzûl sebebiyle, bâtınî yönü ise nüzûle sebep olan olayla, aynı zamanda veya ileride ortaya çıkan benzer olaylarla anlaşılır. İşte te'vîl ve tenzîl kelimeleri Kur'ân'ın bu iki boyutu ile ilgilidir. İmâm Bâkır bu ilişkiyi, "Kur'ân'ın zâhiri

---

297 Sübhânî, Ca'fer, *el-Menâhicü't-tefsîriyye fî ulûmil-Kur'ân*, Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, Kum 1390/1432, s. 186.

298 Huveyzî, *Tefsiru nuri's-sakaleyn***,** II, 483.

299 Sübhânî, *el-Menâhicü't-tefsîriyye*, s. 186-87.

300 Habibov, Aslan, *İlk Dönem Şiî Tefsir Anlayışı* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 204

301 Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, I, 29.

302 Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, I, 23.

303 Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, I, 22.

tenzîli, bâtını ise te'vîlidir" sözüyle açıklamaktadır. Te'vîl, nüzûl sebebiyle ortaya çıkan tenzîl'in karşıtı olup, aynı âyetin benzer olaylara genellenmesidir.[304] Yani bir âyetin nüzûlüne sebep olan asıl olayla örtüşen bir başka olayla irtibatlandırılmasıdır. Sonuç itibariyle te'vîl, tenzîl gibi Kur'ân'ı açıklama ameliyesi olan tefsîrin bir yöntemidir.[305]

İmâmiye Şîası ve Bâtınîyye/İsmâiliyye'nin te'vîl anlayışına kısaca değindikten sonra Şehristânî'nin âyetleri nasıl te'vîl ettiği konusuna geçebiliriz. Şehristânî de tefsirinin 'esrâr' kısmında tam olarak yukarıda zikrettiğimiz İmâmiye Şîası ve Bâtınîyye/İsmâiliyye'nin te'vîl anlayışına uygun izahlarda bulunur. Ona göre sâhibü't-tenzîl, teklif ve müste'nef hükümleri tesis etmek, sahibüt'-te'vîl ise takdir edilmiş ve mefruğ hükümleri tesis etmek içindir. Te'vîl tenzîlde ortaya çıktığı gibi tenzîl de te'vîlle mükemmeliyete ulaşır.[306] Şehristânî kelimelerle ve isimlerle manaların ortaya çıkarılması anlamındaki tefsirin bilinen bir iş olduğunu, fakat isimlerin ve manaların önde gelen bazı kişilerle müşahhaslaştırılması (teşhîs) anlamındaki te'vîlin ise cidden problemli ve zor bir iş olduğunu söyleyerek işe başlar.[307] Şehristânî'nin iddiasına göre Kur'ân'da hiçbir âmm lafız yoktur ki ona tahsis girmesin. Hiçbir tahsis edilmiş âyet de yoktur ki ona teşhis/kişiselleştirme eşlik etmesin. Yani ona göre âyetin umûm ifade eden zâhiri anlamı tefsir, âyetlerdeki isimlerin ve manaların indirgemeci bir anlayışla muayyen şahıslara tahsis edilmesi işi (teşhîs) ise te'vîldir. O ilim ehlinin bir çoğunun Kur'ân'da hâs olarak zikredilmiş birtakım kelime ve kavramların kişiye/kişilere özel delaletlerini belirleme (teşhîsu'l-mahsûsât) konusunda bîhaber olduklarını iddia eder.[308] Dolayısıyla Şehristânî'nin te'vîl anlayışı tam da yukarıda ifade edilen Kur'ân'da hâs olarak zikredilmiş birtakım kelime ve kavramların kişiye/kişilere özel delaletlerini belirleme (teşhîsu'l-mahsûsât) ameliyesinden başka bir şey değildir. Bu sebeple o, tefsirinin 'esrâr' kısmında bu amaca matuf te'vîllerde bulunmuştur. Şehristânî'nin bu te'vîlleri yaparken âyetlerde geçen birtakım kelime ve kavramların kişiye/kişilere özel delaletlerini belirleme noktasında hiç de zorlanmadığına şahit olmaktayız. Zira o da tıpkı İmamiye Şîası ve Bâtınî İsmâilîler'in yaptığı gibi âyetlerdeki olumlu ve güzel

---

304 Kummî, Kur'ân ayetlerini dört kısma ayırmaktadır. 1. Te'vili tenzilinde olan ayetler. 2. Te'vili tenzili ile birlikte olan ayetler. 3. Te'vili tenzilinden önce olan ayetler. 4. Te'vili tenzilinden sonra olan ayetler. Kummî, Ali b. İbrâhim b. Hâşîm, *Tefsîru'l-Kummî*, Kum 1404, I, 13-15.

305 Habibov, İlk Dönem Şiî Tefsir Anlayışı, s. 204-205.

306 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 222.

307 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 107.

308 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 50

vasıfları başta Hz. Ali olmak üzere imamlar ve Eh-i Beyt'e te'vîl ederken, olumsuz ve çirkin vasıfları ise Ehl-i Beyt'in dışındaki bütün gruplara ve kişilere te'vîl eder.[309] Şehristânî ayrıca te'vîl anlayışında önemli yer tutan manaların ve amellerin şahıslarla kişiselleştirilmesi (teşhîs) işinin ibâhîlerin anlayışından farklı olduğunu belirtme gereği duyar ve "hac bir adamdır, umre bir adamdır" sözüyle "hac ve umre iki adama karşılık gelmektedir" sözünün arasında fark bulunduğunu savunur.[310]

Şehristânî "Ve o vakit Beyt'i (Kabe) insanlar için dönüp varılacak sevap kazanma ve güvenilir bir yer kıldık. Siz de Makâm-ı İbrâhîm'den kendinize bir namazgâh edinin! Ve İbrâhîm ile İsmail'e şöyle emir verdik: Beytimi, hem tavaf edenler için, hem ibadete kapananlar için, hem de rüku ve secdeye varanlar için tertemiz bulundurun."[311] âyetinde geçen 'beyt' lafzının te'vîlinin insanların dalâlet ve cehaletten korunup sığınabileceği bir sığınak ve emin bir yer olarak adamlardan bir adama (Ali/imamlar?) delalet ettiğini, 'makam-ı İbrâhîm'in ise itaatte insanların kıblesi olan bu adamın pak zürriyetinden gelen soyu (imamlar?) olduğunu iddia eder. Âyetteki 'beyti tavaf edenler' 'hakkı/imamı talep edenler', 'beyt'te ibadete kapananlar (akifûn)', 'hakla/imamla kaim olanlar', 'rükü ve sücuda varanlar' ise 'hakka/imama itaat edenler'dir. Buna göre âyetin te'vîli şöyle olur: "Ve o vakit insanların dalâlet ve cehaletten korunup sığınabileceği bir sığınak ve emin bir adamı (Beyt: Ali/imamlar?) insanlar için dönüp varılacak sevap kazanma yeri ve güvenilir bir kişi kıldık. Siz de insanların kıblesi olan bu adamın pak zürriyetinden (Makâm-ı İbrâhîm) gelen Ehl-i Beyt imamlarının yanında yer alın. Beytimi/bu adamı, hakkı talep edenler, hakla kaim olanlar, hakka itaat edenler için tertemiz bulundurun."[312]

Nitekim Şiî kaynaklarda da Hz. Ali'den "Ben kendisine sığınanın emniyette

---

309 Şîa'ya göre de cennete işaret eden her âyet Nebî ve imamlar, onlara uyanlar ve taraftarları hakkındadır. Cehenneme işaret eden her ayet ise onların düşmanları ve onlara muhalif olanlar hakkındadır. Peygamberler ve imamlar hakkında anılan ayetlerde hayırla ilgili olan herşey aynı zamanda hayır sahibi olanlara da tatbik edilebilir. Ama onlarda rastlanılan kötü ile ilgili hususların kötülük sahibi olanlara tahsîsi caizdir. Peygamberler arasında, Nebî Muhammed'den daha hayırlısı, vasîler arasında onun vasîlerinden üstünü, ümmetler içinde onun Ehl-i Beyt'ine uyanlar (Şîa)'dan üstünü yoktur. Kötüler içinde de halktan onlara düşman ve muhalif olanlardan daha kötüsü yoktur. bk. İbn Bâbeveyh, *Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, s. 103.

310 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 808. "Mümin bir kişi öldükten sonra elinde bir çıra olan ve mis kokan birisi onun başucuna gelir "ben senin namazınım" der. Aynı özelliklerde başka bir kişi daha gelir ve o da "ben senin orucunum" der." şeklinde bazı rivâyetler işittiğini söyleyen Şehristânî, amellerden yaratılan bu şahısların rûhâniler olduğunu, "namaz bir adamdır, oruç bir adamdır, zekat bir adamdır" gibi ifadelerin de ancak rivâyetteki bu veche te'vîl edildiği takdirde sahih olacağını iddia eder. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 329.

311 Bakara 2/125.

312 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 612.

olacağı Allah'ın eviyim"[313], İmam Bakır'dan "Biz, Allah'ın Beyt-i atîk'iyiz" ve Cafer-i Sadık'tan "Biz, içine girenlerin güven ve emniyette olduğu Beytü'l-Ma'mûr'uz" gibi, âyette geçen 'beyt' lafzının Ehl-i Beyt'e, imamlara, Hz. Ali ve Hz. Fâtımâ'ya te'vîl edildiğine dair pek çok rivâyet nakledilmektedir.[314] Anlaşılan o ki Şehristânî 'beyt' lafzının insanların dalâlet ve cehaletten korunup sığınabileceği bir sığınak ve emin bir yer olarak, adamlardan bir adama (Ali/imamlar?) delalet ettiğine dair te'vîlinde yukarıda nakledilen rivâyetleri esas almış görünmektedir.

Şehristânî âyetin ikinci bir te'vîlinin de şöyle olabileceğini söyler: Tavaf edenler, ibadete kapananlar (âkifûn), rukü ve secde edenler, kavlî, fikrî ve fiilî üç harekettir. Tavaf dil ile daha iyi, ibadete kapanma (ukûf) fikirle daha iyi, rukü ve sücûd ise fiili olarak daha iyidir. Nasıl ki namaz ancak hususi bir makam ve beyte yönelmekle sahih oluyorsa, aynı şekilde itikat da ancak tayin edilmiş bir adama (imam?) yönelmekle sahih olur ve söz de ancak tayin edilmiş bir adamdan alınırsa doğru söz olur. Ehl-i kıble, ehl-i salattır. Tıpkı kıble, namaz için tayin edildiği gibi imâmet de cemaat için tayin edilmiştir. Tenzîl sahibi İbrâhîm ile te'vîl sahibi İsmail'e, tenzîl ve te'vîl suyuyla beytimi tavaf edenler için temizlemelerini ahid verdik, beytimi tavaf edenleri değil. Çünkü onlar zaten fıtraten temiz ve paktırlar. Beyti, tavaf edenler için temizlemek ile tavaf edenleri beyt için temizlemek arasında fark vardır.[315]

Şehristânî âyette sözü edilen beytin kapısının da Hz. Ali olduğunu iddia eder. Nebî (s.a.v.) Halil İbrahim'in zürriyyetinden ve İsmail'in temiz tohumundan gönderilmiştir. Sığınağı gökte beyt-i ma'mur sığınağı, yerde beyt-i haramdır. Kâidesi ve rukünleri ise dini ve şeriatıdır. Bununla beraber ailesi ve zürriyyetidir. Açık olan kapı, bağışlanma kapısıdır. Evlere kapılarından (Hz. Ali) girin. Ne mutlu şehre kapısından girenlere, duvara tırmanmayanlara ve perdeleri yırtmayanlara. Yazıklar olsun evi yıkan, kapıyı harap eden ve örtüleri yakanlara. Hz. İbrâhîm o beytin kaidelerini yükselttiği gibi, Hz. Muhammed de bu beytin (Ehl-i Beyt) kaidelerini yükseltti. Hz. İbrâhîm o beytin kapısını açtığı gibi, Hz. Muhammed de bu beytin kapısını (Hz. Ali) açtı. İnsanların Makâm-ı İbrâhîm'den kendilerine bir namazgâh edinmeleri emredildiği gibi, Makâm-ı Mustafa'dan da kendilerine bir namazgâh edinmeleri emredildi. İbrâhîm ile

---

313 el-Kummî, Şâzân İbn Cebrâîl b. İsmâîl b. Ebî Tâlib, *el-Fedâil*, Matbaatu'l-Haydariyye, Necef 1381/1962, s. 84.

314 eş-Şahrûdî, Ali Namâzî, *Müstedreku sefineti'l-Bihâr*, Kum 1418, I, 450-451.

315 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 612.

İsmail'in beyti hem tavaf edenler için, hem ibadete kapananlar için, hem de rükû ve secde edenler için tertemiz tutmaları emredildiği gibi, Muhammed Mustafa ve Aliyyü'l-Murtazâ da beyti hem tavaf edenler için, hem ibadete kapananlar için, hem de rükû ve secde edenler için tertemiz tutmaları emredildi.[316]

Şehristânî ayrıca "Allâh'ın mescidlerinde, Allâh'ın adının anılmasına engel olan ve onların harâbolmasına çalışandan daha zâlim kim vardır? Bunların, oralara korka korka girmeleri gerekir (başka türlü girmeğe hakları yoktur). Bunlar için dünyâda rezillik, âhirette de büyük azâb vardır." (Bakara 2/114) meâlindeki âyette geçen 'mescidler'in de te'vîlde 'imamlar' olduğunu iddia eder. Tenzîlde mescidlerin ibadet için bilinen binalar olduğunu, onların da kendi aralarında dereceleri olduğunu söyleyen Şehristânî, mescidlerin hürmet bakımından en şereflisi ve ecir bakımından en yücesinin Mekke'deki Mescid-i Haram, Medine'deki Mescid-i Nebevi ve Kudüs'teki Beyt-i Makdis olduğunu ifade eder. Ondan sonra şehirlerdeki Cuma mescidleri, ondan sonra da mahalle ve çarşılarda bulunan mescidler ve nihâyet kaya kuşu yuvası kadar olan mescidlere kadar sıralama böylece gider. Te'vîlde ise mescidlerin Allah Teâlâ'nın haklarında "Birtakım adamlar vardır ki, ne ticaret ne de alış veriş onları Allah'ı anmaktan alıkoymaz." (Nûr 24/37) âyetinde ifade edilen kimseler olduğunu iddia eden müellife göre bu şahıslar, Allah'ın evleri ve mescidleri hükmündedir. O mescidlerde zikredilen Allah'ın ismi, üzerinde yoğunlaşılan ise O'nun ilmi ve hükmüdür. İnsanların zulüm, küfür ve aşırılık bakımından en şerlisi insanları Allah'ı zikretmekten men eden, haksızlık ve düşmanlık bakımından ise onların helakı için çaba gösterendir. Şehristânî'ye göre mescidlerin şeref bakımından mertebeleri olduğu gibi, aynı şekilde belli adamların da şeref bakımından mertebeleri vardır. Mescidlerin en şereflisi mescid-i haram'dır ki o alemlerin kıblesidir ve diğer mescidler ona yönelirler. Adamların da Allah'ın kulları içerisinde en şereflisi alemlere model olan imamdır. Alimler ona yönelirler ve ondan bilgi alırlar. 'Mescidler' te'vîlde (ta'bir) 'salih adamlar' olarak ifade edilir.[317]

Şehristânî "Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanların ve sapıkların yoluna değil." (Fâtiha 6-7) ve "O, dilediğini Sırat-ı Mustakîm'e ulaştırır" (Bakara 2/142) âyetlerindeki 'sırat-ı mustakîm'in, tenzîlde

---

316 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 617.

317 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 526.

sahibini dünyada iyiliğe, ahirette de cennete ulaştıran bir yol, te'vîlde ise sırât-ı mustakîm üzere olan adamlardan bir adama (imam?) karşılık geldiğini, böylece o adamın bizzat sırât/yol olduğunu ve dosdoğru yolun bazen onun sayesinde bilindiğini bazen de onunla birleşmiş olduğunu söyler.[318] Şiî kaynaklarda da 'sırât-ı müstakîm'in Hz. Ali, imamlar ve onların Şîası olduğuna dair rivâyetler vardır. Ayyâşî, sırât-ı müstakîmden maksadın Emîrü'l-Mü'minîn Hz. Ali olduğunu söylerken[319] Tabersî, sırât-ı müstakîmin Allah'ın Kitabı ve İslam dini olduğuna dair rivâyetleri zikrettikten sonra aynı zamanda Hz. Peygamber ve onun yerine geçen imamlara da hamledilebileceğini, daha genel anlamıyla tevhid, adl ve velâyet gibi İslam'ın tamamına teşmil edilmesinin daha uygun olduğunu ifade eder.[320] Tabatabâî de Kâşânî gibi sırât-ı müstakîmin Hz. Ali olduğuna dair Ayyâşî tefsirindeki Cafer-i Sadık'tan gelen bir rivâyete yer verir.[321]

Şehristânî haccın menâsikine dair hemen bütün şeâirini Ehl-i Beyt'e mensup kimselerle kişiselleştirir. Bu kimi zaman Hz. Peygamber, kimi zaman Hz. Ali, kimi zaman Hz. Fâtımâ, kimi zaman da imamlar olur. Örneğin "Haccı ve umreyi Allah için tam yapın. Eğer (bunlardan) alıkonursanız kolayınıza gelen kurbanı (el-Hedy) gönderin." (Bakara 2/196) âyetinde geçen 'hacc'ın Hz. Peygambere 'umre'nin ise Hz. Ali'ye karşılık geldiğini iddia eder. Ona göre hac ve umre bu âlemdeki iki şahsın karşılığıdır. Hac ve umreyi tamamlamak demek, o iki şahsa uymak, onlara teslim olmak ve onlara dayanıp güvenmek, onlardan gelen feyzi kabul etmek, onlara yönelmek ve onların suretlerini tasavvur etmek demektir. Şehristânî'ye göre 'hac ve umreyi tamamlayın' demek, yani rukünlerini ve vakitlerini Allah'a has kılarak ikâme edin, din ve şeriatı Allah için tamamlayın, te'vîl ve tenzîli Allah'ın emri için ikame edin ve Allah'a bir takva olmak üzere te'vîl ve tenzîlin sahibi Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye tabi olun demektir. Tıpkı Hz. Ali imâmetten alıkonulduğu gibi Rasûlullâh da umreden alıkonulmuştu. Rasulullâh (s.a.v.) Kâbe'ye ulaşacak bir kurban gönderdi fakat Ali bir kurban bulamadığı için gönderemedi. Bunun üzerine üç gün hacda ve yedi gün de döndükten sonra toplam on gün olmak üzere oruç tuttu. Güneş batısından doğdu, arz Rabbinin nuruyla parıldadı, hac ve umre Allah için tamam oldu ve Allah'ın âyetlerinden

---

318 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 107, II, 646.

319 Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, I, 38.

320 Tabersî, Ebû Alî el-Fazl b. Hasan, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, Dârü'l-Ulûm, Beyrut 1426/2005, I, 34-35.

321 Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzan fî tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-alemî, Beyrut 1997, I, 43-44.

güneş ve ay (Muhammed-Ali) bir araya geldi. Şehristânî âyetteki 'el-Hedy/kurban' kelimesinin hidâyet kökünden geldiğini, bu sebeple 'el-hedy'in kendisiyle hidâyet bulunan şey demek olduğunu, bunun da tenzîlde deve veya koyun gibi kurbanlık hayvan, te'vîlde ise doğru yola ve takvaya götüren kişi olduğunu iddia eder.[322] Şehristânî'ye göre bu şahıs -her ne kadar açıkça ifade etmese de- Hz. Ali ve imamlardan başkası değildir.

Şehristânî aynı şekilde Hz. Ali'nin insanların Kâbe'si, merkezi, kutbu ve Merve'si olduğunu savunur. İnsanların Kâbe'yi tavafı, meleklerin Beyt-i ma'mur (Meleklerin gökte tavaf ettikleri makam) etrafındaki tavaflarına benzer. Beyt-i ma'mur, tıpkı bir dairenin kutbu, mevcûdât ve ruhâniyyâtın merkezi gibidir. Muhît, gezegenler ve sâbitelerin de tavafı vardır. Nasıl ki Beyt-i ma'mur gökyüzü (semâ) dairesinin kutbu ise Kâbe de yerkürenin kutbudur. Tıpkı ruhâniler arasında kutuplar ve abdâllar olduğu gibi cismâniler arasında da kutuplar ve abdâllar vardır. Aynı şekilde seçkin insanlar arasında da kutuplar ve abdâllar vardır. Kâbe, hak imam olan kutup gibidir. Hacerü'l-esved, Allah'ın yeryüzündeki elidir... Makâm-ı İbrahim, Allah'ın yeryüzündeki ayağıdır. Safâ ve Merve ise bu alemdeki iki şahsa (Hz. Muhammed-Hz. Ali) karşılık gelen Allah'ın iki işâretidir (şeâir). Onlardan ilki tenzîlin temsilcisi, ikincisi ise te'vilin temsilcisidir. Tâlip, bu ikisi arasında sa'y yapar ve ikisinin şiârlığının farkına varır.[323]

Şehristânî ayrıca "Şüphesiz Safâ ile Merve, Allah'ın (dininin) nişanelerindendir. Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret eder ve onları da tavaf ederse, bunda bir günah yoktur." (Bakara 2/158) âyetinde geçen 'Safâ ve Merve'nin Hz. Ali ile eşi Hz. Fâtımâ'ya karşılık geldiğini iddia eder. Âyetin esrâr kısmına 'Allah'ın şiârlarını bilenler dediler ki' ifadesiyle başlayan Şehristânî İslam'ın alâmetlerinden nice alâmetler vardır ki onların ancak nebilerin ve evliyanın sünnetlerinden bir sünnet olduğunu, ve yine nice sünnet ve şiar vardır ki onların da adamlarından bir adama ve velilerden bir şahsa karşılık geldiğini söyler. Kâbe ve tavaf bir adamın karşılığı, hac ve umre bir adamın yahut nebî ve vasî gibi iki adamın karşılığıdır. Safâ ile Merve Allah'ın alâmetlerindendir, yani dininin alâmeti olan ikisi eş bir adam ve kadındır. Kim nebiye karşılık olarak beyti haccederse yahut da vasiyye karşılık olarak umre yaparsa, dost olan şahıslardan iki şahsa karşılık olarak Safâ ile Merve'yi tavaf etmesinde ona bir günah

---

322 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 801-802.

323 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 801-802.

yoktur. Hac ibadetinin yerine getirildiği yerlerden hiç bir yer yoktur ki onda gizli bir hazineye işâret ve alâmet olmasın. Aksi takdirde tavaf, sa'y, Arafat'ta vakfe, şeytan taşlama ve haccın bütün işleri akledilebilir (ma'kul) olmaz. Onlar büsbütün şahıslarla ilişkilendirilirse o zaman onlar şahısların ritüelleri (a'mâl) olur, ritüelleri de (a'mâl) şahıslar olur. Böylece o akledilebilirler (ma'kulât) gerçek, hissedilebilirler de (mahsûsât) hakiki ve doğru olur. Safâ ve Merve arasındaki sa'y Hacer'in sa'yıdır. Doğum yaptığında ve su istediğinde çaresizlik içinde tam bir tevekkül ve teslimiyet içinde Safâ ve Merve arasında çıkmış, inmiş, koşmuş, yürümüş. Ahir zaman ümmetine de onun davranışlarına uygun ve onun sünnetine riâyet ederek Safâ ve Merve arasında sa'y yapma emredilmiştir. Allah Teâlâ Hacer'i rızıklandırdığı gibi onun pâk neslinden gelen Ali ve Fâtımâ gibileri de rızıklandırdı. Zira Ali saflıkta Safâ gibi, Fâtımâ da cömertlikte Merve gibidir. Sevenlerinin onların etrafında dönmeleri ve onların dostluklarına koşmaları (sa'y) hac yeri mesabesindedir. İşte bunlar, sa'yleri meşkûr olanlardır.[324]

Şehristânî Berâe gününe[325] 'hacc-ı ekber' denmesinin Hz. Ali'nin Berâe (Tevbe) sûresini insanlara tebliğ etmesi için Hz Peygamber tarafından görevlendirilmesi sebebiyle verildiğini iddia eder. "Berâe gününe hacc-ı ekber günü denildiği gibi umreye de hacc-ı suğra denilmiştir. O günün ekber diye isimlendirilmesi "onu senden bir adam tebliğ etsin" haberinde geldiği üzere adamlardan bir adamın onu tamamlaması sebebiyledir. Böylelikle o hac, onunla hacc-ı ekber, o gün, onunla daha parlak ve o duyuruş, onunla meşhur oldu."[326] Hz. Ali, hicretin 9. yılında hac emîri tayin edilen Hz. Ebû Bekir'in peşinden, o sırada nâzil olan Berâe sûresinin ilk âyetlerindeki hükümleri bildirmek üzere görevlendirildi. Araplar arasındaki geleneğe göre, antlaşmalar üzerinde başkan veya ailesinden birisi söz sahibi olabilirdi. O nedenle Hz. Peygamber, "Benim

---

324 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 686-87.

325 Berâe günü Veda haccından önceki hacda son inen sure olan Berâe (Tevbe) suresinin Hz. Ali tarafından insanlara tebliğ edildiği gündür.

326 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 802. Şehristânî *el-Milel*'in İmâmiyye bahsinde bu ifadeleri İmâmiyye'nin Hz. Ali'nin imamete ta'yinine ve Hz. Ebû Bekir'den daha faziletli oluşuna delil getirdiği olaylardan biri olarak zikreder. "Bu fırka mensupları, açık bir nas ve sâdık bir tayin ile Allah Resûlülünün vefatında sonra Hz. Ali'nin imametine inanırlar. Hz. Ali'nin imameti bazı yerlerde îma yoluyla, bazı yerlerde de ise açıkça bildirilmiştir. İma yoluyla tayinine örnek olarak şunlar zikredilebilir: "Allah Resulü Berâe (Tevbe) sûresini halka okuması için Hz. Ebu Bekir'i göndermişti. Daha sonra Hz. Ali'yi göndererek sûreyi okumasını ve insanlara tebliğ etmesini isterken yanındakilere şöyle buyurdu: "Cebrail aleyhisselâm bana geldi ve 'sûreyi senden bir adam tebliğ etsin" ya da kavminden/ailenden biri tebliğ etsin dedi." Bu ifade, Allah Resûlü'nün Hz. Ali'yi Hz. Ebu Bekir'in önüne geçirmesinin açık delilidir. Şehristânî, *el-Milel*, I, 189-90.

adıma bunu ancak ailemden biri yerine getirebilir" diyerek Hz. Ali'yi çağırdı. Bu âyetleri ve içerdiği bazı hükümleri Mekke'ye giden hacılara tebliğ etmek üzere onunla gönderdi. Hz. Ali, Mekke'ye gitmekte olan Hz. Ebû Bekir'e yolda ulaştı. Kendisinin halka, Berâe sûresinin ilk âyetlerini okumakla ve ilan etmekle görevli olduğunu ve Hz. Ebû Bekir'in hac emîri olarak görevine devam edeceğini bildirdi. Hz. Ali, Zilhiccenin onuncu, yani bayramın birinci günü Mina'da insanlara Berâe sûresinin ilk âyetinden başlayarak müşrikleri ilgilendiren diğer âyetlerini okudu.[327] Kaynaklarda 'hacc-ı ekber'in Arafe günü, Kurban Bayramı günü ve Hz. Peygamber'in haccı olan Veda Haccı olduğu yönünde birtakım rivâyetler zikredilmişse de Şehristânî'nin iddia ettiği gibi bu güne Hz. Ali'nin Berâe (Tevbe) sûresini insanlara duyurması için Hz Peygamber tarafından görevlendirilmesi sebebiyle bu ismin verildiğine dair bir rivâyete rastlamadık. Bununla birlikte "Büyük hac gününde Allah ve Rasûlü tarafından insanlara bir ilandır (âzân)" (Tevbe 9/3) âyetindeki 'ilan'ın (âzân) Hz. Ali olduğuna dair Şiî kaynaklarda bazı rivâyetler mevcuttur.[328]

Şehristânî, "Peygamberleri onlara, "Allah, size Tâlût'u hükümdar olarak gönderdi" dedi. Onlar, "O bizim üzerimize nasıl hükümdar olabilir? Biz hükümdarlığa ondan daha lâyığız. Ona zenginlik de verilmemiştir" dediler. Peygamberleri şöyle dedi: "Şüphesiz Allah, onu sizin üzerinize (hükümdar) seçti, onun bilgisini ve gücünü artırdı." Allah, mülkünü dilediğine verir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir." (Bakara 2/247) âyetinde geçen Tâlût'u Hz Ali ile ilişkilendirerek onun imâmetini ve yöneticiliğini kabul etmeyenleri Talût'un hükümdarlığını kabut etmeyenlerle kıyaslar. Hz. Peygamber'in "Sensin Ya Ali! Bu ümmetin Tâlût'u ve Zülkarneyn'i" buyurduğunu, bu temsile göre Talût'un hükümlerini Ali b. Ebî Tâlib'e uygulamamız gerektiğinde "Peygamberleri onlara dedi ki: "Allâh Talût'u size hükümdar gönderdi." Onların bazılarının sözü ise: "O bizim üzerimize nasıl hükümdar olabilir? Biz hükümdarlığa ondan daha lâyıkız" âyetinin te'vîlinin şöyle olacağını söyler: "Peygamberleri (Hz. Muhammed) onlara dedi ki: "Allâh Ali'yi size imâm ve yönetici olarak gönderdi." Onların bazılarının sözü ise: "O bizim üzerimize nasıl yönetici olabilir? Biz yöneticiliğe ondan daha lâyıkız" dediler. Şehristânî âyetteki Tâlût için söylenen "onun bilgisini ve gücünü artırdı." ifadesini de Hz. Ali'ye uyarlayarak onun velayet ve yöneticilikte

---

327 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII, 143.

328 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 282.

insanların en bilgilisi ve en iyi hüküm vereni, aynı şekilde insanların en cesuru ve en kuvvetlisi olduğunu söyler.[329] Nasıl ki o ümmetin Tâlût'u ordusuyla birlikte ayrıldığında "Doğrusu Allah sizi bir ırmakla imtihan edecektir." dediği gibi aynı şekilde bu ümmetin Tâlût'u (Ali) da "Doğrusu Allah sizi re'y ve hevâ ırmağıyla imtihan edecektir. Kim ondan içerse benden değildir. Her kim de ondan tatmazsa o bendendir. Ancak eliyle bir avuç alan başka." dedi. Hz. Peygamber de "Ali bendendir ben de Ali'den" buyurdu. O bir avuç su ister yüzü yıkamak için olsun isterse de tadıp içmek için olsun ancak emir sahibinin izni ile olur. Farzet ki o nehrin tamamı şifadır ve senin hislerin ve aklın da ona meylediyor. İlim ve emir sahibi "Kim ondan içerse benden değildir." dediğinde mü'min olana düşen görev aklı ve hislerine muhalefet ederek emir sahibine tabi olmaktır ki hakkında şifa olan şey hastalığa, nimet olan şey de belaya dönüşmesin.[330]

Şehristânî ayrıca Tâlût'un ordusuyla birlikte savaş için ayrıldığı o günü, Bedir günüyle ilişkilendirir. Bu ümmetin Bedir günü, Tâlût'un nehir günüdür. Bedir ehlinin sayıları nehir ehlinin sayıları kadar, duaları da onların duaları gibidir. Nitekim Bedir harbinin başlangıcında Hamza b. Abdülmüttalip, Abdullah b. Hâris ve Ali b. Ebî Tâlib üç adamın karşısına çıkarak Allah'a karşı verdikleri sözleri yerine getirdiler. Böylece bu ümmetin Câlut'u, tâğûtu ve Hârût-Mârût'u öldürüldü.[331]

Şehristânî yaratılmışlar arasında Hz. Peygamber'in kızı Fâtımâ Betül'e denk kimsenin bulunmadığını, ona nesep, akrabalık, asillik ve din bakımından sadece Hz. Ali'nin denk olduğunu ifade eder. Onların izdivâcıyla birlikte "Ne doğuya ve ne batıya mensub olmayan mübârek bir zeytin ağacından yaktılar. Öyle mübârek bir ağaç ki, neredeyse ateş değmese de yağı ışık verir." (Nûr 24/35). Ve iki nur oldular. Nur üstüne nur... O zeytin, yağ zeytini değil, kutsiyet zeytinidir. O, kutsiyet zeytini ile pak Ehl-i Beyt'inin başını mesheder. Yani onunla onları takdîs eder ve onun kutsiyetiyle onları tertemiz yapar. "Ey Ehl-i Beyt! Allâh sizden kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor."[332]

Şehristânî "Yahut şu kimse gibisini (görmedin mi) ki, duvarları, çatıları üstüne yığılmış (alt üst olmuş) ıssız bir kasabaya uğramıştı; "Allâh, bunu böyle öldükten sonra nasıl diriltecek?" demişti. Allâh da kendisini yüz sene öldürüp sonra diriltti. "Ne kadar

---

329 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 947.

330 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 947.

331 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 956.

332 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 947.

kaldın?" dedi. "Bir gün, ya da bir günün birazı kadar kaldım" dedi. (Allâh) "Hayır, dedi, yüz yıl kaldın. Yiyecek ve içeceğine bak, bozulmamış. Eşeğine bak, seni insanlar için bir ibret kılalım diye (böyle yaptık). Kemiklere bak, nasıl onları birbiri üstüne koyuyor, sonra onlara et giydiriyoruz!" Bu işler ona açıkça belli olunca: "Allâh'ın herşeye kâdir olduğunu biliyorum." dedi." (Bakara 2/259) âyetindeki yiyecek ve içeceğin (taâm ve şerâb) te'vîlde tenzîl ve te'vîle karşılık geldiğini iddia eder. Ona göre tenzîlden te'vîli tenzîl olanlar olduğu gibi te'vîlden de tenzîli te'vîl olanlar vardır. İncir işte bu nevidendir. Çünkü onun hem dışı/zâhir hem içi/bâtın yenilir. Aynı şekilde asîr de bu nevi içecektir. Uzeyr'e "Yiyecek ve içeceğine bak bozulmamış" denildi. Yani tenzîline ve te'vîline bak seneler onu değiştirmemiş ve fasid görüşler Tevrat'ın sûreleri, İncil ve kanunlarında yaptığı gibi te'vîl ve tenzîlinde tağyir tebdil ve tahrif gibi tasarrufta bulunmamışlardır. Âyetteki eşek (hımar) te'vîlde baht, güzel ittifak, tazim ve hürmet olarak te'vîl edilmiştir. O zâhirde baht/şans bineği nübüvvet ve imâmet bineğidir... Kemikleri evin direkleri kemiklerin üzerindeki etler ise evin çatısıdır/elbisesi. Te'vîlde İslam'ın rükunleri/direği yedidir. Onların elbisesi ise temiz muamelelerle ve doğru sözlerle olur. İnsanın bineği ömrü ve zamanıdır. Bineğin kemikleri ise dindeki ve şeriattaki ömrünün rükünleri, et elbisesi ise amelleri ve sözleridir.[333]

"Onlardan kimi de: "Rabbimiz, bize dünyâda da güzellik ver, âhirette de güzellik (hasene) ver, bizi ateş azâbından koru!" der." (Bakara 2/201) âyetinin tefsirinde Hz. Ali'den 'hasene'nin dünyada saliha bir eş ve ahirette de iri gözlü huri, 'azâbe'n-nâr'ın ise kötü kadın olduğuna dair bir rivâyet nakleden Şehristânî, âyetin esrâr/te'vîl kısmında ise yine Hz. Ali'den "hasene sevdiğimiz bütün güzellikler, seyyie ise buğzettiğimiz bütün kötülüklerdir" sözüne yer verir. Buna göre Şehristânî âyetin te'vîlinin "Rabbimiz, bize dünyada iyilik ver, yani pak Ehl-i Beyt'ten (ıtret) temizlerin sevgisini ver, Ahirette de iyilik ver, yani salih kullarının zümresine/Ehl-i Beyt'e bizleri ilhak et" anlamına geldiğini iddia eder. "Kişi sevdiği ile beraberdir. Şâyet içinizden biri bir taşı sevse şüphesiz onunla birlikte haşrolur".[334]

Şehristânî "Biz seni ancak alemlere rahmet olarak gönderdik." (Enbiyâ 21/107) âyetindeki rahmet kavramının müşahhas bir şahsa delaletinin belirlendiğinde bu şahsın Hz. Peygamber olduğunu, yine "Allahın nimetini tanırlar, sonra da inkâr ederler" (Nahl

---

333 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 990-991.

334 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 819.

16/83) âyetindeki nimet kavramının da Hz. Peygamber'e delalet ettiğini ifade ettikten sonra rahmet ve nimet kavramlarının tenzîlde umûm ifade ettiğini ancak te'vîlde bu iki kavramın bir veya iki şahsa has olduğunu, Allah'ın rahmetinin adamlardan bir adam, Allah'ın nimetinin ise kemal üzere olan bir şahıs olduğunu savunur.[335] Şehristânî her ne kadar açıkça ifade etmiyorsa da gerek Şiî te'vîlde, gerekse Şehristânî'nin te'vîl anlayışında racül-ricâl/adam-adamlar Hz. Ali ve-veya imamlara te'vîl edilmiştir.

"Ey İsrailoğulları! Size lütfettiğim nimetimi hatırlayın; bana verdiğiniz söze vefalı olun ki, ben de size ahdimde vefalı olayım. Ve yalnız benden korkun." (Bakara 2/40) âyetindeki nimetin Kitab'ın tenzîli, ahdin ise Kitab'ın te'vîli olduğunu iddia eden Şehristânî Hz. Peygamber'in "Benim tenzîli uğruna savaştığım gibi içinizden te'vîli için savaşanlarınız da olacaktır. Dikkat edin o ayakkabı tamircisidir!"[336] şeklindeki ifadelerine yer verir. Buna göre nimet tenzîlin sahibi Hz. Peygamber'e te'vîl edilirken ahid ifadesi de te'vîlin sahibi Hz. Ali'ye te'vîl edilmiştir. Her ne kadar âyet İsrailoğulları'na hitap ediyorsa da Şehristânî önceki ümmetlerde meydana gelen bütün olayların bu ümmetin de başına geleceğini ifade eden hadisten hareketle önceki ümmetlere hitap eden âyetleri bu ümmete uygulamakta ve âyetlerde geçen her ikiliyi nebiye ve vasiye te'vîl etmekte bir beis görmemektedir. Yine "…size verdiğimiz güzel rızıklardan yiyin diye üzerinize hem kudret helvası, hem de bıldırcın indirdik." âyetindeki kudret helvası ve bıldırcın'ın tenzîl ve te'vîl nimetleri olduğunu ifade eder.[337]

Şehristânî İsrailoğulları'ndan bahseden Bakara sûresi 74. "Sonra bunun ardından kalpleriniz yine katılaştı; taş gibi, hatta daha katı oldu. Çünkü taş vardır ki, içinden ırmaklar fışkırır. Taş vardır ki yarılır da içinden sular çıkar. Taş da vardır ki, Allah korkusuyla (yerinden kopup) düşer. Allah, yaptıklarınızdan hiçbir zaman habersiz değildir." âyetindeki "kalplerin taşlaşması" ifadesinin te'vîli münasebetiyle zikrettiği

---

335 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 107.

336 Rivâyetlerde Peygamber Efendimiz ashabı arasında iken onlara hitaben şöyle buyurduğu ifade edilmiştir: "Benim Kur'ân'ın tenzili için savaştığım gibi benden sonra içinizden biriniz Kur'ân'ın tevili için savaşacaktır." Ashap "Ey Allah'ın elçisi! Kur'ân'ın tevili için savaşacak kişi kimdir? diye sordu. Peygamber Efendimiz ayakkabılarını tamir eden Hz. Ali'ye işaret ederek buyurdu ki:"Benden sonra Kur'ân'ın tevili için savaşacak kişi ayakkabılarımı tamir edendir." Ashab bunu duyduklarında Hz. Ali'nin yanına giderek onu tebrik ettiler." Diğer bir Rivâyette "Hz. Ebu Bekir "Ey Allah'ın elçisi! O zikrettiğin adam ben miyim?" dedi. Peygamber Efendimiz şöyle cevap buyurdu : "Hayır, o adam sen değilsin". Hz. Ömer " Ey Allah'ın elçisi! O adam ben miyim? diye sordu. Peygamber Efendimiz "Hayır, sen değilsin. Lakin o zikrettiğim adam ayakkabılarımı tamir edendir" şeklinde cevap buyurdu. (Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXXII, 301, 302, 307).

337 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 366.

“Sen dağları görürsün de, onları yerinde durur sanırsın. Oysa onlar bulutların yürümesi gibi yürümektedirler.” (Neml 27/88) meâlindeki âyette geçen dağları (cibâl) da adamlara (imamlar?) te’vîl eder.[338]

Şehristânî “Sana, hilâlleri soruyorlar. De ki: “Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir. Ama iyi davranış, takva sahibi insanın davranışıdır. Evlere kapılarından girin. Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.” (Bakara 2/189) âyetinde geçen kapıyı (bâb) Hz. Ali’ye te’vîl eder. Hz. Peygamber’in güneş, Hz. Ali’nin ise ay olduğunu söyleyen Şehristânî, güneş ve ayın gündüz ve gece gibi ayetlerden birer ayet, yani mucizelerden birer mucize olduğunu belirtir. Gündüz âyeti (Hz. Peygamber) daima görünür haldedir, başlangıcı ve kemali/sonu yoktur. Çünkü gece ayetinin aksine o başlangıçta kemal halindedir. Gece ayetinin (Hz. Ali) ise başlangıcı ve sonu/kemali, fazlalığı ve eksikliği vardır. Gündüze tenzil, geceye tevil daha fazla yaraşır. Ayın vasî olması daha evladır. Çünkü o doğuşuna hilal olarak başladı. Hz. Peygamber onu nurla ve hakikatle doldurunca kadar büyütüp yetiştirdi. Nitekim Hz. Ali, “Ben Ahmed’den ışıktan bir ışık gibiyim” dedi. Sonra bu nurla bilfiil tam ve mükemmel hale gelince “Ben ilmin şehri Ali de kapısıdır” hadisinde geçen kapıların kapısı oldu. Bir kavim soru ve sorunlarında bütün ilimlerin onlara açılıp müşkillerinin halledilmesi için kapıya (Ali) varmadılar. Aksine onlar evlere kapıdan değil arkadan girdiler. Bundan dolayı kapılar üzerlerine kapandı ve sebeplerden uzaklaştırıldılar da iyiye erişemediler ve iyilerden olamadılar. Kim ilmi isterse ve ilme kapısından varırsa iyilerden bir iyi olur. Evlere arkasından girmekten sakınan ve ilimleri ehlinden başkasından almaktan sakınan kimse iyidir/birr. Şayet sorarsa kapıya sorar ve kapıdan secde ederek girer ve Hz. Peygamberin Ali’ye “Ya Ali! Sen hıtta kapısısın” sözünü örnek alarak ‘hıtta’ der. Zalimler kendilerine söylenen sözü başka sözle değiştirdikleri gibi aynı şekilde kendilerine açılan kapıyı da başka kapıyla değiştirdiler. İlim şehrine kapıdan varan herkese kapılar açılır, örtüler kaldırılır ve sebeplere müttali olur. Felsefe ve sabiilik gibi ilimlere arkasından varan herkesin üzerine kapılar kapatılır, perdeler indirilir ve sebeplere müttali olamazlar. Hilalden soranlar onu kapısından sormadı ve bunun için bazı cevapları reddedildi. Evlere arka kapıdan girmek onun inançlarındandı ve bundan men edildi. Çünkü bizâtihi böyle bir sual, evlere arkasından girmektir ve o bunu iyilik zannetse de bu iyilik değildir. Evlere kapılarından girin ve

[338] Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 418.

sebeplerin eteklerine yapışın ki isteklerinizde başarıya ulaşasınız ve sorunlarınızda felaha kavuşasınız. İlim şehrine kapısından varan herkes felâha ermiş, kazanmış ve öne geçmiş, arkasından varan herkes de hırsız olmuştur.[339]

Şehristânî tıpkı Şîa'nın iddia ettiği gibi Kur'ân'ın her daim canlı olduğunu söyler. Zîrâ İmâmiyye Şîası'na göre bazı Kur'ân âyetleri her ne kadar belirli şahıslarla ilgili inmiş olsa da ileriki döneme ait olay ve şahıslara rahat bir şekilde tatbik edilebilir. Kur'ân'da bir âyet bir topluluk hakkında indirilmiş olsa ve onların ölümleriyle de ortadan kalkmış olsa, bu takdirde Kur'ân'ın hiçbir şeyi hayatta kalmaz. Aksine, Kur'ân'ın başı da aynen sonu gibi devamlı olarak, semalar ve yeryüzü var olduğu sürece tatbik edilecektir.[340] Nitekim Şehristânî de Kur'ân'daki her kıssanın İslam ümmetinde de bir karşılığı olduğunu ve âyetlerin her devirde muhataplarının bulunduğunu savunur. Çünkü Kur'ân diridir, ölmez. Âyetler de diridir, ölmez. Eğer bir âyet belirli kavimlerle ilgili ise o kavimler ortadan kalktıktan sonra âyet de mi ortadan kalkacaktır? Oysa ki o âyet geçmiştekiler için olduğu gibi gelecektekiler için de câridir. Dolayısıyla Kur'ân'da kendilerinden gerek övgüyle gerek yergiyle söz edilen kimselerin medlullerinin Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde belli birtakım kimselere hamledilebileceği gibi nüzul dönemi sonrasında da kişiselleştirme/teşhîs yoluyla belli birtakım kişilere hasredilebileceğini iddia eden Şehristânî önceki ümmetlerin halleri ve onlar hakkında söylenenleri bu ümmete tatbik etme, kişiselleştirme ve kıyaslama işini ise 'ricâl ilmi' olarak adlandırmaktadır.[341] Ve bu te'vîl anlayışı çerçevesinde Kur'ân kıssalarında geçen bazı şahısları İslâm tarihindeki bazı şahıslara indirgemekte oldukça mahir görünmekte ve bu iddiasını İsrailoğulları'yla ilgili buzağı heykeline tapınma hâdisesine dair Bakara 2/54. âyete tatbik ederek açıklamaktadır.

Şöyle ki, İsrailoğulları'nda Hz. Musa'nın, yerine Hz. Harun'u bırakarak halkından seçtiği bazı temsilcilerle birlikte Sina Dağı'na çıkmasının ardından, Sâmirî'nin İsrailoğulları'nı kandırarak buzağıya tapınmalarını sağlamak suretiyle bir fitne zuhur ettiği gibi, İslam ümmetinde de Hz. Ali'nin yerine halife olarak bıraktığı Hz. Hüseyin'i katlettikten sonra İsrailoğulları'nın tapındıkları buzağı mesabesindeki sözde halifelere kulluk etmek suretiyle İslam ümmetinde de benzer bir fitne zuhur etmiştir.

---

339 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 784-85.

340 Ayyâşi, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, I, 21.

341 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 371.

Şehristânî'nin sözünü ettiği buzağı mesabesindeki bu sözde halifeler ise Hz. Peygamber'in rüyasında "Maymunların tırmandığı gibi şu minberime tırmanan birtakım adamlar gördüm" diye kendilerinden söz ettiği başta Yezid olmak üzere Emevî halifelerinden başkası değildir. Mezkûr âyetin tefsirine, "Kur'ân kıssalarından ibret alanlar dedi ki" ifadesiyle başlayan Şehristânî bu ifadenin ardından şunları kaydeder: "İster geçmişte, ister gelecekte olsun, Kur'ân'da hiç bir kıssa yoktur ki dengi ve benzeri bu ümmette mevcut olmasın. Çünkü israiloğullarında Musa'nın gaybetinden sonra Harun'un hilafeti zamanında Sâmirî'den buzağıya tapma fitnesi zuhur ettiği gibi aynı şekilde bu ümmette de israiloğullarındaki topluluk gibi buzağılara tapma ve onları önder halifeler ittihaz etme şeklinde fitneler zuhur etti. O halifeler ki helalleri haram, haramları da helal kılıyor ve o topluluk da onlara tabi oluyordu. Kim onlardan (Emevî halifeleri) birine meylederse şüphesiz ona kulluk etmiş olur. Çünkü onlar Hz. Peygamber'in rüyasında gördüğü ve "Maymunların tırmandığı gibi şu minberime tırmanan birtakım adamlar gördüm" dediği kimselerdir. Allah Teâlâ da onlar hakkında "Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur'ân'da lanetlenen ağacı, ancak insanları sınamak için meydana getirdik" (İsrâ 17/60.) âyetini indirmiştir.[342] Allah dostlarından bir topluluk haklarından uzaklaştırıldı ve yine Allah dostlarından bir topluluk da haksız yere öldürüldü. Hepsi de putlaştırdıkları buzağıya (Yezid/Emevî halifeleri?) tapıyorlardı. İlk olarak hıyanet, ikinci olarak hırsızlık (yani Ehl-i Beyt'in hilafet ve imâmet haklarını gaspetme), üçüncü olarak zulüm, dördüncü olarak da adam öldürme (Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi). Bunlar, Ümeyye oğullarının cahiliyye kini ve nefretidir ki Ehl-i Beyt'in katliyle ortaya çıkmıştır. Onlar ki ilmin yaşamı ve cehaletin ölümüdür. Yumuşak huylu olmaları ilimlerinden haber vermekte, susuşları, konuşmalarındaki hikmetleri bildirmektedir. Hakka karşı durmazlar, onda ihtilafa düşmezler. Onlar İslâm'ın direkleri ve halkın sığınaklarıdır, hak onlarla aslını buldu; batıl, onlarla yerinden ayrıldı; dili kökünden kesildi. Onlar, dîni duyarak ve rivâyet ederek değil, onun hükümlerini kavrayarak ve onlara riâyet ederek anlamışlardır. Çünkü

[342] Şiî kaynaklarda "Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur'ân'da lanetlenen ağacı, ancak insanları sınamak için meydana getirdik. Biz de onları korkuturuz da, bu onlara, büyük bir azgınlıktan başka bir şey sağlamaz." mealindeki İsra suresi 60. ayette geçen "lanetlenen ağaç/eş-şeceratü'l-melûne"den kastın Beni Ümeyye, Yezid ve onlara muhabbet besleyenler olduğuna dair pek çok Rivâyet nakledilir. bk. Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXXI, 510; LXXXII, 264.

ilmi rivâyet edenler çoktur ama ona riâyet edenlerse pek yoktur."[343] Kıssada anlatıldığı üzere Allah Teâlâ buzağıya tapanlara kendilerini öldürmeyi emrettiği gibi aynı şekilde Allah Teâlâ gazabını bu ümmetteki buzağılara tapanlara da indirdi ve kendilerini cehennemin imamı Yezid'e (Allah cehennemdeki azabını artırsın) ibadete adamış olan Hüseyin'in katillerinden yetmiş bin kişiyi bir saat içinde helak etti. Bu kara bulutlar belli bir süreye kadar kaldıktan sonra onlardan her biri amellerini tüketti. Onların tevbeleri buzağıya tapanların tevbeleri gibi kabul edilmedi, onlardan öldürülenler şehit sayılmadı ve kalanlar da bağışlanmadı. Aksine onlardan geriye kalanlar ise zarar etmiş ve yokluk içinde cehennemde helak olanlardır.[344]

Şehristânî ayrıca Bakara 2/248. âyette bahsedilen Mûsâ ve Hârûn kıssalarını da Hz. Peygamber ve Hz. Ali'ye tatbîk eder. O, Mûsâ ve Hârûn ailesinden geriye kalan 'bakiyye'nin onların haberleri ve kıssaları olduğunu iddia ederek bu hallerin nebî ve vasî (Hz. Muhammed-Hz. Ali) hakkında da mukadder olduğunu söyler ve Hz. Peygamber'in Hz Ali'ye hitaben söylediği "Sen benim katımda, Hârûn'un Mûsâ'nın katındaki mertebesine sahipsin. Ne var ki benden sonra peygamber gelmeyecektir." ifadelerine yer verir.[345]

Şehristânî Kur'ân kıssalarında geçen bazı şahıslara uyguladığı bu te'vîl anlayışını Kur'ân'daki darb-ı meseller vasıtasıyla İslâm tarihindeki bazı gruplara da uygular. Örneğin "Onların durumu, tıpkı şuna benzer ki, (aydınlanmak için) bir ateş yakmak istedi. (Ateş) çevresini aydınlatır aydınlatmaz, Allâh onların nurunu giderdi ve onları karanlıklar içinde bıraktı, artık görmezler. Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Artık bunlar, dönmezler." (Bakara 2/17-18) âyetinin esrâr kısmında Şehristânî Allah Teala'nın münafıklar hakkında verdiği meseli bağlamından koparıp Hz. Ali'ye karşı savaşan Şîa dışındaki gruplara teşmîl etnek suretiyle onları meselde zikredilen münafıkların vasıflarıyla vasfeder. Ayrıca Emevî hükümdarlarını ve Ehl-i Beyt'e düşmanlık yapmak için onların atadıkları vali ve yöneticileri de zalimlikle ve despotlukla suçlayarak hilafeti saltanata dönüştürmelerini eleştirerek şöyle der: "Hz. Peygamberin vefatından sonra ok yaydan fırlar gibi dinden çıkan Hâricîler (Mârikîn), biatten dönüp ahdini bozanlar (Nâkisîn), isyan edip tuğyanda bulunanlar (Kâsitîn) ve

---

343 Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa*, II, 232.

344 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 355-356.

345 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 948.

bunların dışında despot emirler hak ve hak ehline düşmanlık yapmak için atanan zalim yöneticiler, ateşiyle tutuşturma zamanı kadar aydınlanmak için saltanat ateşi yaktılar. O saltanat ateşi etraflarını aydınlatıp ve ondan faydalandıkları esnada Allah onların ışıklarını giderdi ve onları dalalet karanlıklarında bırakıverdi. Çünkü onların bağları ve sebepleri kesildiği için hidayet ve doğruyu göremiyorlar ve kapıları bulamıyorlar. Onlar sağırdırlar dilsizdirler, kördürler hak sahiplerine dönmezler".[346]

Şiî kaynaklarda Şehristânî'nin burada sözünü ettiği üç grup olan Mârikîn, Nâkisîn ve Kâsitîn ile savaşacağını bizzat Hz. Peygamberin kendisinin Hz. Ali'ye haber vererek "Ya Ali, benden sonra üç grup seninle savaşa tutuşacaktır, bunlar Mârikîn, Nâkisîn, Kâsitîn'dir." buyurduğunu, bunların Hz. Ali'nin hilafeti döneminde savaştığı Cemel ashabı (Nâkisîn), Sıffin ashabı (Kâsitîn) ve Nehrevan ashabı olan Hâricîler (Mârikîn) olduğu ifade edilmiştir.[347]

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse Şehristânî önceki ümmetlerde meydana gelen bütün olayların bu ümmetin de başına geleceğini ifade eden hadisten ve "Kur'ân âyetlerinin yarısı bizim, diğer yarısı düşmanlarımız hakkında nazil oldu" rivâyetinden hareketle önceki ümmetlere hitap eden âyetleri bu ümmete uygulamakta, iyilikten, güzellikten bahseden âyetleri ve övgüye mazhar olan kavramları bazen Hz. Muhammed, bazen Hz. Ali, bazen Ehl-i Beyt imamları, bazen de Ehl-i Beyt mensuplarına ve onlara tabi olanlara tahsis etmekte, buna mukabil kötülük, zulüm, zulumât, tağut gibi olumsuzluk ifade eden âyet ve kavramları ise Ehl-i Beyt muhalifi ve düşmanlarına tahsis etmekte bir beis görmemektedir.

B. MEFÂTÎHU'L-ESRÂR'DA ŞİÎ GÖRÜŞLER

Yukarıda genelde Şîa'nın özelde ise İmâmiyye ve İsmaîliyye fırkalarının tenzîl-te'vîl metodunu genel hatlarıyla ele alarak Şehristânî'nin te'vîl metoduna dair bazı örnekler sunduk. Burada ise Şîa'yı diğer Sünnî fırkalardan ayıran mümeyyiz vasıflarına ve bir kişinin Şiî sayılabilmesi için gereken Şîa'nın nev-i şahsına münhasır temel inanç esaslarıyla alakalı bazı konulara değinilecektir. Şüphesiz bunların en başında imâmet Vasiyyet, tevellî/tevellâ ve teberrî/teberrâ konuları gelmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın tahrîf edildiği ve Hz. Ali'nin Kur'ân'ı cem' etme işiyle görevlendirildiği iddiası da bu

346 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 192.

347 İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, I, 201.

ayırdedici konulardan bazılarıdır. Bu bölümde Şehristânî'nin mezkûr konulara yaklaşımını ele alacak ve Şîa ve Ehl-i Sünnet arasında önemli farklılıklardan olan bu gibi konularda hangi tarafa yakın durduğu ve hangi görüşü benimsediği ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. İmâmet

Siyasî ve hukukî bir terim olarak Resûl-i Ekrem'den sonra İslâm toplumunun idaresini en yüksek seviyede üstlenen kişinin görev ve makamını ifade eden imâmetin dinî ve hukukî açıdan mahiyet ve önemi, bu kurumun gerekli olup olmadığı, imam seçilecek kişide aranan nitelikler, göreve gelme ve ayrılma yöntemi gibi çeşitli konulardaki tartışmalar daha çok İslâm âleminin en büyük kitlesini temsil eden Ehl-i Sünnet uleması ile Şîa arasında gerçekleşmiştir. Şîa'nın İmâmiyye, Zeydiyye ve İsmaîliyye gibi fırkaları, imâmet konusuna genel yaklaşımda ve özellikle imamın kimliği konusunda birleşmekle birlikte ayrıntıda bazı farklı fikirleri de savunmuşlardır.[348] Şîa imâmeti usûlü'd-din'den yani dinin temel inanç esaslarından biri sayarken,[349] Ehl-i Sünnet imâmet meselesinin itikâdî bir konu olmayıp dinin furûundan olduğunu savunmaktadır.[350]

Şîa imâmeti insanların tercihine bırakılamayacak kadar önemli görmüş ve imâmların bizzat ilâhî irâdenin tecellisiyle tayin edildiğini savunmuştur. Onlara göre masum imâmı ancak Allah tayin eder. Şîa imâmete o kadar büyük bir değer atfetmiştir ki, onu Allah'a vacip kılmıştır.[351] Bu sebeple imamın nasbedilmesi, Ehl-i Sünnet'in dediği gibi halk üzerinde vacip olan fıkhî bir mesele değil, Allah'ın fiillerinden bir fiildir.[352] Küleynî de imâmetin kulların akıllarına bırakılacak türden önemsiz bir mesele olmadığını, Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu işin insanların ihtiyârlarına

---

348 Öz, Mustafa-İlhan, Avni, "İmâmet", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 201.

349 Şeyh Müfîd, Ebu Abdillah Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'mân el-Harisî, *el-İfsâh fî imâmeti Emîri'l-Mü'minîn aleyhi's-selâm*, Müessesetu'l-bi'set, Kum, 1412, 27-28; es-Sübhânî, Ayetullâh Ca'fer, Muhâderât fi'l-İlâhiyyât (Telhis: Alî er-Rabbânî Gulpeyânî), Müessesetu'l-İmâm es-Sâdık, Kum, 1431. s. 326-328; Keskin, Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şîa İnanç Esasları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000, s. 129; Geçit, M. Salih, "Mütekaddimûn Dönemi Sünnî Kelâm Kaynaklarında Şîa'nın Nass Teorisinin Kendi Argümanlarıyla Reddi" *Hikmet Yurdu*, Yıl: 8, C: 8, Sayı: 15, Ocak-Haziran, 2015/1, s. 205.

350 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 267.

351 el-Hillî, İbn Mutahhar el-Hüseyn b. Yusuf b. Alî, *Keşfu'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, 1372 Kum, s. 226; Sübhânî, *Muhâderât*, s. 346-348

352 Sübhânî, *Muhâderât*, s. 327; Geçit, *a.g.m.*, s. 205.

bırakılmayıp önce Hz. Ali'nin, ondan sonra da diğer imamların nass ile tayin edildiğini, ümmetin imâmetin açıklanmasına muhtaç olduğunu ve Allah Teâlâ'nın da ümmetin muhtaç olduğu her şeyi açıklayıp hiç bir şeyi gizli bırakmadığını, imâmetin insan aklının ihtiyârına bırakıldığını söyleyenlerin Allah'ın dinini tamamlamadığını ve eksik bıraktığını söyleyerek onun kitabını inkâr etmiş olacağını, Allah'ın kitabını inkâr edenin ise kâfir olacağını iddia eder. Şîa daha da ileri giderek Hz. İbrâhîm ve Hz. Musa'nın kitaplarında bile imamların nass ile tayin edileceğinin yazılı olduğunu savunur.[353] Şîa'ya göre imâmet, tevhid, nübüvvet, adâlet ve meâdla birlikte imânın gereği olan beş esastan biridir ve iman ancak bunlara inanmakla kemâle ulaşır.[354]

Şîa'nın bütün fırkalarında olduğu gibi Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâil'e nisbet edilen İsmâilîler'e göre de imâmet dinin en önemli rüknüdür. İman, imâmete inanmak ve imama biat etmekle gerçekleşir. Hz. Peygamber'in ölümüyle vahiy kesilmiş, fakat ilâhî rehberliğe duyulan ihtiyaç sona ermemiştir. Bu rehberlik görevinin, arzu ve ihtiraslarının esiri olan insanların irâde ve seçimine bırakılması mümkün değildir. Nitekim Resûl-i Ekrem'in hem ruhanî hem cismanî yetkilerini kapsayan bu görevi Ali b. Ebû Tâlib üstlenmiştir. İsmâiliyye'nin bütün gruplarına göre Hz. Ali'nin imâmeti Kur'ân-ı Kerîm'de açık biçimde veya sembolik tarzda belirtilmiştir (meselâ bk. er-Ra'd 13/7; en-Nûr 24/3532). Hz. Peygamber'den sonra insanları aydınlatacak olan gerçek bilginin kaynağı imamlardır. Ali'den sonra bu ilâhî görev onun neslinden gelen kişilere intikal eder. İmam olacak kimsenin tespiti tamamen ilâhî bir meseledir, böyle bir tespitte insanların herhangi bir rolü yoktur. İmam, toplumun yönetimi yanında mensuplarını vahyin Bâtınî anlamına yöneltecek bir güç ve yeteneğe sahiptir. Her türlü hata ve günahtan uzak olduğu gibi bilgisi de insan zihninin ulaşacağı türden kesbî bilgi olmayıp Allah tarafından ihsan edilmiştir. İmam insanlar tarafından seçilmediğinden onlar tarafından azledilemez. Ayrıca onun hiçbir fiilinde dinî hükümlere aykırılık tasavvur edilemeyeceği için hal'edilmesi yahut kendisine karşı silâhlı mücadeleye girişilmesi mümkün değildir. Yaşadığı dönemin imamını bilmeyen kişi ömrünü câhiliye ölümüyle sona erdirmiş olur.[355]

İmâmet hakkındaki bu kısa izahâttan sonra Şehristânî'nin imâmet hakkındaki

---

353 Küleynî, *el-Kâfî*, I, 168-207.

354 İlhan, Avni, "Şîa'da Usûlü'd-Din", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 409-433; Keskin, Kendi Kaynakları Işığında Şîa İnanç Esasları, s. 129.

355 Kâdî Nu'mân, *Deâimü'l-İslâm*, II, 34-35; Öz-Avni, "İmâmet", *DİA*, XXII, 201.

görüşlerine geçebiliriz. Şehristânî *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde imâmet hakkında tafsilatlı bilgiler vererek Şîa'nın imâmet hakkında iddia ettikleri delilleri uzun uzadıya tartışır ve Ehl-i Sünnet'in imâmet anlayışına uygun olarak onların görüşlerini reddeder. Fakat müellifin tefsirinde imâmet hakkında serdettiği görüşler *Nihâyetü'l-ikdâm*'da zikrettiği görüşlerinin tamamen tersine ve onları nakzeder niteliktedir. *Nihâyetü'l-ikdâm*'da imâmet hakkında serdettiği görüşler tam anlamıyla Ehl-i Sünnet'e muvafık iken *Mefatihu'l-esrâr*'da zikrettiği görüşler Ehl-i Sünnet'e tamamen zıt ve Şîa'nın görüşleriyle de tam bir uyum halindedir. Bu sebeple Şehristânî'nin tefsirindeki imâmetle ilgili görüşlerine geçmeden evvel bir kıyaslama yapılabilmesi amacıyla *Nihâyetü'l-ikdâm*'daki imâmetle ilgili görüşlerine değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Şehristânî'ye göre ümmet arasında yaşanan en büyük ihtilaf, imâmet konusunda olmuştur. İslâm tarihinde, imâmet meselesinde olduğu kadar başka hiçbir dinî meselede kılıçlar bu kadar çekilmemiştir.[356] *Nihâyetü'l-ikdâm*'da belirttiğine göre imâmet konusunda görüş beyân etmek itikâdın asıllarından değildir. Ona göre imâmet konusunda söz söyleyerek hataya düşmenin zararı, imâmet konusunda cahil kalmanın zararından daha büyüktür.[357]Yani imâmet hususunda yanlış bir şey söylemektense o konuda hiç konuşmamak daha evladır. Şehristânî, Eş'arîyye'den ashâbu'l-hadisin cumhuru, fukâhâ, Şîa, Mu'tezile ve Haricîler'nin ekserisinin imâmeti Allah Teâlâ tarafından bir farz olarak gerekli gördüğünü, Ehl-i Sünnet'in de imâmetin tesisinin Müslümanların üzerine gerekli olduğunu, aynı şekilde seçilmiş olan imâma itaatin de farz ve vacip olduğuna kani olduklarını haber verir.[358] Şehristânî imâmetin sem'an vacip olduğunun delili olarak sadr-ı evvelden kendi yaşadığı zamana kadar tüm Müslüman âlimlerin, yeryüzünün, din ve dünya işlerini yürütecek bir imamdan hâli olmayacağına dair ittifakı olduğunu, gerek ümmetin icmâı, gerekse önceki imâmın önerisi (ahd) ve vasiyet yoluyla olsun asırdan asıra, imamdan imama, imâmetin ilk devirden bu zamana kadar aynı minval üzere devam etmesini imâmetin vücûbuna kesin bir delil olarak görmektedir.[359]

Esâsen dinde imâm olmadan yürütülemeyecek bir takım hükümler vardır ki,

---

356 Şehristânî, *el-Milel*, I, 31.

357 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 267.

358 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 267.

359 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 267.

bunlar da imâmetin vücûbunu isbât etmektedir. Şehristânî insanlar arasında her zaman için ayrılık, çekişme, hak-hukuk ihlali meydana geldiğini, bu sebeple hak-hukuk ihlalinin giderilmesi, düşmanın defedilmesi, sınırların korunması için imâma her zaman ihtiyaç duyulduğunu, Müslümanlar arasında dinî hükümleri icrâ edecek, hadleri ikame edecek, namuslarını ve vatanlarını koruyacak, orduları sevk edecek, ganimetleri dağıtacak, velisi olmayanları evlendirecek, cuma ve bayram namazlarını eda edecek, her beldeye kadılar, valiler atayacak, kurra ve dâiler gönderecek bir imâmının olmasının gerekli olduğunu belirtir."[360] Yukarıda sayılan konular gibi daha birçok konu vardır ki, devlet otoritesine bağlı bir hâkim ve vâli olmadan uygulanması mümkün değildir.

Şehristânî, Şîa'nın ülü'l-emre itaat edilmesini emreden âyeti (Nisâ 4/59) imâmetin nass ile tayin edildiğine delil getirdiğini, aslında imâmet meselesinin ülü'l-emre itaat edilip edilmemesi meselesi olmadığını, -ona göre zaten ülü'l-emre mutlak olarak itaat edilmesi müsellem bir konudur-, meselenin imâmetin ta'yini meselesi olduğunu, yani imâmetin şârinin bir nassıyla mı yoksa icmâ ehlinin icmâsıyla mı ta'yin edileceği meselesidir. Şehristânî imâmetin nasla tayin edildiğine dair bir haberin sabit olmadığını, şâyet böyle bir haber olsaydı bu haberin nakledileceğini, imâmetin ta'yini gibi insanların ihtilafa düştüğü böyle mühim bir meselede bir topluluğun sükûtunun mümkün olmadığını belirterek Şîa'nın bu görüşüne karşı çıkar ve şöyle der: "Nasıl ki Hz. Ebû Bekir halife seçilirken Ensar'ın hilafette ortaklık iddia etmesi karşısında "hilafetin Kureyş'ten olduğu" haberi ortaya çıkıp Ensar'ın iddiasından vazgeçerek sustukları ve hilafeti Kureyş'e tahsis ettikleri gibi aynı şekilde hilafetin Haşimoğullarına ve Hz. Ali'ye ait olduğu hususunda birinin yanında bir nas sabit olsaydı ve bunu nakletseydi tartışma ortadan kalkar ve imâmet Haşimoğullarına ve Hz. Ali'ye tahsis edilirdi".[361]

Şehristânî imâmeti Kureyş'e tahsis eden haberin mütevatir olmadığını, şâyet mütevâtir olsaydı Ensâr'ın bu işte ortaklık iddiasında bulunamayacağını ifade ettikten sonra, "onlar ki imâmetin Kureyş'e ait olduğunu bildiren mütevatir olmayan âhâd habere dahi boyun eğip taleplerinden vazgeçtikleri halde nasıl olur da imâmetin nasla tayin edildiği iddia edilen mütevâtir haberden vazgeçmezler!" diyerek imâmetin Hz. Ali ve evladına ait olduğu yönünde mütevatir haberler bulunduğunu iddia eden Şîa'nın

---

360 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 268.

361 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 270.

iddialarını reddetmektedir[362] Şehristânî ümmetin başına geçecek imâmın taşıması gereken nitelikler arasında Müslüman olmayı, Kureyşli olmayı, ilimde ictihad sahibi olmayı, insanları yönetme konusunda basiretli, güç ve kudret sahibi olmayı şart koşar. Şehristânî burada imamın Ehl-i Beyt'ten ve Ali evladından olacağına dair bir şart belirtmemiştir.[363]

Ne var ki Şehristânî tefsirinde *Nihâyetü'l-ikdâm'*da imâmetle ilgili yukarıda zikredilen görüşlerinin tam zıddını savunarak Şiî müellifler tarafından savunulan imâmet anlayışını benimsemiş görünmektedir. Tefsirinde imâmet ve vasiyeti, tevhid ve nübüvvetle birlikte değerlendirerek insanlardan Allah'ın birliğine (tevhid), peygamberliğe, vasiyyet ve imâmete karşı çıkan kimseler bulunduğunu, bunların sakınılması ve kaçınılması gereken üç grup olduğunu ifade eden Şehristânî[364], Allah'ın kulları arasında en şerefli kişilerin âlemlere örnek olan imamlar olduğunu savunur.[365] O Hz. Peygamber'in Hudeybiye'de umre yapmaktan alıkonulduğu gibi Hz. Ali'nin de imâmetten alıkonulduğunu iddia eder.[366] Şehristânî imâmet konusunda insanların şüpheye düşmesini şeytanın şüphelerinden biri olarak görür. Ona göre şeytanın üç tür şüphesi vardır ki bunlar da bütün şüphelerin aslıdır. Birincisi tevhitte şüphe, ikincisi nübüvvette şüphe ve üçüncüsü de imâmette şüphedir.[367] Kur'ân'ın ve peygamberlerin sürekli olarak fıtrattan bahsettiğini ve fıtrata çağırdığını ifade eden Şehristânî, selim fıtrat sahibi olanların Allah ve Peygamberlerin çağırdığı fıtratı inkâr etmelerinin mümkün olmadığını söyler. Tevhidin, nübüvvetin ve imâmetin insanın fıtratında olduğunu, kim bunları inkâr ederse fıtratı da inkar etmiş olacağını iddia ederek imâmeti insan fıtratının bir gereği olarak görür.[368]

Şehristânî imâmetle ilgili olarak bâtıl teşbîhler ve bâtınî te'vîller zikrettiği gibi bazen apaçık râfizî görüşler de zikrederek bütün sahabeyi zemmeder. Hatta sadece sahabeyi zemmetmekle de kalmaz bütün ümmeti de zemmeder. Hz. Ali'nin faziletlerini ve diğer sahabelerden farklı özelliklerini, kıble yönünün diğer yönlere olan üstünlüğü ve diğer yönlerden ayırt edici vasfına teşbîh ederek Hz. Ali'nin hilafete diğerlerinden daha

---

362 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 270.
363 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 267.
364 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 133.
365 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 526.
366 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 801.
367 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 814.
368 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 240.

layık olduğunu iddia eder. Bütün yönler -kişinin hangi yöne yönelirse yönelsin Allah'ın yüzü orada olması hasebiyle- her ne kadar birbirleriyle eşitse de, Mescid-i haram cihetinin namazda yönelinen cihet (kıble) olması yönüyle diğer yönlere üstün olduğu gibi aynı şekilde Hz. Ali de beşer olma yönünden diğer sahabelerle eşit olmakla birlikte onların en bilgilisi ve imâmet hususunda onlara tekaddüm etmesi nedeniyle onların en faziletlisidir. Hz. Ebû Bekir'in hilafete layık olmadığını bizzat kendisinin itiraf ettiğine dair ifadelerine yer veren müellif, buna mukabil Hz. Ali'nin hilafete ondan daha layık olduğunu bizzat kendisinin ifade ettiğini belirterek şöyle der: Diğer bir sır da, kıblenin yönünü tayin, imâmet için bir şahsı tayin gibidir. Yönler bir taraftan bir birine müsavi iken diğer taraftan da birbirlerinden daha faziletli olduğu gibi, şahıslar da bir yönden birbirleriyle eşit olduğu gibi bir yönden de birbirlerine üstündürler. Yönlerin birbirine müsavi olmasına delil "Ne tarafa dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır." (Bakara 2/115) âyetidir. Yönlerin birbirine üstün olmasına delil ise "Artık yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir" âyetidir. Şehristânî kişilerin birbirleriyle eşit olduğuna dair Hz. Ebû Bekir'in "Benî bırakın! sizin en hayırlınız olmadığım halde, sizi idare etmek üzere seçildim. İyilik yaparsam bana yardım ediniz", kişilerin birbirlerinden faziletli olduğuna dair de "Bana göğün altındaki ve yerin üstündeki her şeyden sorun"[369] ve "Allah'a and olsun ki falan kimse (Hz. Ebû Bekir'i kastediyor), hilafete göre yerimin, değirmen taşının mili gibi olduğunu bildiği halde hilafeti bir gömlek gibi üzerine giydi."[370] Namazın ancak tayin edilmiş hususi bir makam ve beyte yönelmekle sahih olduğu gibi aynı şekilde doğru bir inancın da ancak tayin edilmiş bir adama (imam) yönelmekle sahih olacağını, aynı şekilde sözün de ancak tayin edilmiş bir adamdan (imam) alınırsa doğru söz olacağını iddia eden Şehristânî, kıblenin namaz için tayin edildiği gibi imamın da toplum için tayin edildiğini savunmuştur.[371]

Şehristânî sahabeleri ve ümmetin diğer fertlerinin Hz. Ali'nin imâmetini kabul etmeme durumunu Benî İsrâîl'in Beyt-i Makdis'e girişine benzetmekte, Allah Teâlâ'nın Benî İsrâîl'i Beyt-i Makdis'e girmekten imtina ettikleri için cezalandırdığı gibi aynı şekilde bu ümmeti de Hz. Ali'yi diğer halifelere öncelemediği ve imâmeti ona vermedikleri ve onun imâmetinden imtina ettikleri ve onu katlettikleri için dinde

---

369 Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XLVI, 135.

370 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 658.

371 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 612.

şaşkınlıkla cezalandırdığını iddia etmektedir. Benî İsrâîl'in halinin bu ümmetin halinden daha iyi olduğunu ve cezasının da bu ümmetten daha hafif olduğunu savunan Şehristânî, Benî İsrâîl'in cezasının kırk sene olduğunu ancak bu ümmetin cezasının ise dört yüz yıldan fazla bir zamandır (yani Şehristânî'nin yaşadığı döneme kadar) devam ettiğini, fakat yine de Allah Teâlâ'nın içlerindeki hak ehli bir topluluk (Ehl-i Beyt) sayesinde onların şaşkınlıklarını hafiflettiğini, cezalarını azalttığını ve onların yüzü suyu hürmetine o toplumu nimetlendirdiğini iddia eder. "İsrailoğullarındaki Tih hadisesi, Beytü'l-Mukaddese, Peygamberin mukaddesine hıtta kapısından girmekten imtina ettikleri için bu ümmette vakı' olan şaşkınlık gibidir. Onlara denildi ki: işitmiş ve itaat etmiş olarak "...kapıdan secde ederek girin" (Bakara 2/58). Hadislerde de "Ali bağışlanma (hıtta) kapısıdır", "Ben ilmin şehriyim Ali de kapısıdır" denildiğini duydum. Bir topluluk "Biz asla kesinlikle o kapıdan girmeyeceğiz" dedi. Bir topluluk da eve girdiler fakat kapısından girmediler. Diğer bir topluluk ise kapıyı kırıp girdiler ve kapıların kapısını (Ali) katlettiler. Bu yüzden yollar onlara kapandı, Allah'ın yolundan saptılar ve Allah'ın dininde tereddüde düştüler. Ta ki Allah'ın hüccetleri ve âyetleri üzerlerine çökünce, ellerindeki burhanları ve delilleri kayboldu. Benî İsrâîl'in Tih'i kırk sene idi. Bu ümmetin Tih'i ise dört yüz seneden daha fazladır. Çünkü bu ümmetteki suç daha büyüktür. Kim ki kapıları kırarsa onun üzerine sebepler çöker. Fakat yine de Allah Teâlâ açık olarak onları şeriat bulutları ile yaşamları boyunca gölgelendirdi. Ve onları kudret helvası ve bıldırcınla -yani tenzîl ve te'vîl- nimetlendirdi ve onlara asayı taşa vurmakla ondan on iki pınar (nakîb, hüccet, imam?) fışkırttı ve her grup su içeceği kaynağı bildi. Bu, İsrailoğullarının hali gibi Tîh'de imtihana tabi tutulup belalarla sınanan ve başarılı olan hak ehli bir topluluğa (Ehl-i Beyt'i kastediyor) Allah'ın bir nimetidir. Mücrimler kudret helvası ve bıldırcınla nimetlendirilmeyi, bulutlarla gölgelendirilmeyi ve Musa'nın taşından su içmeyi hak etmedikleri halde sırf o belalara sabr edenler aralarında oldukları için onların hatırına aralarının tefrik edileceği belirli bir vakte kadar onların cömertliklerinden faydalandırılıyor ve onların nimetlerinden nimetlendiriliyorlar. O gün günahkârlara "Ayrılın bu gün ey mücrimler!" (Yâsîn 36/59) diye, kendilerine nimet verilenlere ise "kapıdan girin oraya girdiğinizde muhakkak galip geleceksiniz." (Mâide 5/23) diye seslenilir.[372]

Şehristânî İsrailoğulları ile ümmet-i Muhammed arasında bir bağ kurduğu gibi

[372] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 366.

aynı şekilde peygamberleri arasında da bir bağ kurmakta, risâletin Musa ve kardeşi Harun arasında ortak olduğunu bildirerek âdetâ Hz. Ali'nin Hz. Peygamberin risaletine ortak olduğunu îmâ etmektedir. "Hayır! Kur'ân hakkı için onlar ilmi madeninden almadılar ve eve de kapısından girmediler. Çünkü peygamberlik nuru ve risâlet, Musa ve kardeşi Harun arasında ortaktı. Harun vefat edip Allah'ın rahmetine kavuştuğunda Şebîr ve Şibr adında inci ve mercan gibi iki çocuğu vardı. Vasiyet Harun'daydı. Çünkü o kardeşi Hz. Musa'nın "Onu işimde ortak kıl" (Tâhâ 20/33) ve "Kardeşim Harun, o, dil bakımından benden daha güzel konuşur. Onu da benimle beraber, Benî doğrulayan bir yardımcı olarak gönder." (Kasas 28/34) âyetlerinde geldiği üzere Musa'ya risalet konusunda ortaktı. Musa, Mikat'a giderken kendi yerine Harun'dan başka kimseyi bırakmamıştır. Peygamberlik nuru ve risalet Harun ve Musa arasında müşterek ve peygamberliğin Musa'dan sonra Harun'da devam edeceğine dair nas vardır. Bundan geri dönüş yoktur. Musa (a.s.) Mikat'a giderken onun yerine geçecek ve kapı mesabesinde olan bir emanetçi bırakmak istedi. Ve kavminin yanında "kim nübüvvetin mukaddes evine girmek isterse tayin edilmiş bu kapıdan işiterek ve itaat ederek girsin" dedi. Bu kapı 'hıtta kapısı' olarak isimlendirilen adamlardan bir adamdır. Çünkü bu kapıdan giren günah yüklerini sırtından atmış olur. Kim ki onun hükmüne razı olmayıp, kapıdan secde ve emrine itaat ederek girmez ve despotça riyâseti (hilâfet) talep edip sözü değiştirirse (muhtemelen Hz. Ali'nin (bâb) hakkında varid olan vasiyet nassını kastediyor) bu, hak sahibine karşı yapılmış bir zulüm ve emir sahibine karşı gelerek emrinden çıkma olur. Kötülük yaptıkları için de gökten inen murdar bir azabı hak ettiler. Sana düşen ise bu halleri ve söylenenleri, bu ümmete tatbik etmek ve kıyaslamaktır. Bu da 'ricâl' ilmidir."[373]

Şehristânî ayrıca Allah Teâlâ'nın insanlardan imama inanacaklarına dair söz aldığını, Allah'a verilen bu sözden caymanın fasıklık alâmeti olduğunu ifade eder. "Onlar ki, söz verip andlaştıktan sonra Allah'a verdikleri sözü bozarlar. Allah'ın birleştirmesini emrettiği şeyi keserler ve yeryüzünde bozgunculuk yaparlar." (Bakara 2/27) âyetinin te'vîlinde şunları söyler: "Allah Teâlâ fasıkların üç vasfından bahsetti ki bunlar Allah'a verdiği sözden caymak, Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyi kesmek ve yeryüzünde fesat çıkarmaktır. Birinci vasıf Allah'a verdiği sözden dönmektir ki bu Allah'ın Kur'ân'da söz aldığı her ahdi kapsar. İlk ahit Allah Teâlâ'nın Âdemoğlundan

[373] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 371.

şeytana kulluk etmeyeceğine dair aldığı ahittir. İkincisi insanların peygamberlerine, kitaplarına, âyetlerine iman edeceğine dair aldığı ahit, üçüncüsü peygamberimiz Muhammed Mustafa'ya iman hususundaki ahit, dördüncüsü ise imâmet konusundaki ahittir. Beşincisi ise şeriat ve hükümleri tatbik, hanifliği takrir, sabiiliği inkar ve adamlardaki/imamlardaki mükemmelliği tesbit etmektir. Allah'ın bütün emir ve yasakları birer ahit ve ilahi birer vasiyettir. Allah Teâlâ Halil İbrâhîm kıssasında "Ben seni bütün insanlara imam yapacağım.» buyurdu. İbrâhîm, «Zürriyetimden de yap!» dedi. Rabbi ona «zâlimler benim ahdime nail olamaz!» buyurdu." (Bakara 2/142) Allah Teâlâ İbrâhîm'in "Ey Rabbimiz! Onlara içlerinden bir peygamber gönder" (Bakara 2/129) duasına icabet ettiği gibi "Soyumuzdan yalnız senin için boyun eğen müslüman bir ümmet vücuda getir!" (Bakara 2/128) duasına da icabet etti ve imâmet onun bereketi hürmetine onun pak zürriyetinde günümüze kadar devam ede geldi. [374]

Şehristânî dinin aslı ve esasının iki özelliği olduğunu, bu iki özelliğin nimete şükür ve ahde vefa, bunun zıddı olan küfrün aslı ve esasının ise nimete nankörlük ve ahde vefasızlık olduğunu söyler. Ona göre insanlar için şükrü en fazla hak eden ve fayda bakımından en kapsamlı ve hak katında da derece bakımından en seçkin olan nimet nübüvvet nimetidir. Ve yine insanlar için ahde vefayı en fazla hak eden ve fayda bakımından en kapsamlı olan ve Hak katında da en seçkin olan ahid imâmet ahdidir. "Ey İsrailoğulları! Size lütfettiğim nimetimi hatırlayın; bana verdiğiniz söze vefalı olun ki, ben de size ahdimde vefalı olayım. Ve yalnız benden korkun." (Bakara 2/40) âyetindeki "nimet" Allah'ın onlara ihsan ettiği nübüvvet nimetidir. "Allahın nimetini tanırlar, sonra da inkâr ederler" (Nahl 16/83) âyetindeki "Allahın nimeti" müfessirlerin ittifakı ile Hz. Muhammed'dir. Yerine getirilmesi geren ahit ise "Andolsun ki onlara sözümüzü ardı ardına bitiştirdik" (Kasas 28/51) âyetinde geldiği üzere sözün bitiştirilmesi yani nübüvvetin imâmetle bitiştirilmesidir. Bu sebeple vasî ve imam "veliyyü'l-ahd" olarak isimlendirildi. Kim Allah'ın nimeti olan Muhammed'i tanır ve sonra onu inkar ederse o kafir olur. Kim de Allah'a söz verip bağlandıktan sonra Allah'a verdiği sözü bozar ve Allah'ın bitiştirilmesini istediği imâmeti keserse o da münafık olur. Kim küfürden kurtulmak ve nifaktan arınmak isterse Allah'ın nübüvvet nimetini hatırlasın ve imâmet hususundaki verdiği ahdini yerine getirsin. Aynı şekilde Allah'ın nimeti, Kitab'ın tenzîli, Allah'ın ahdi ise Kitab'ın te'vîlidir. Hz. Peygamber

[374] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 235.

"Benim tenzîli uğruna savaştığım gibi içinizden te'vîli için savaşanlarınız da olacaktır. Dikkat edin o ayakkabı tamircisidir![375] (yani Ali)".[376]

2. Vasiyyet

İmâmiyye ve İsmâiliyye Şîası'nda Hz. Peygamber'in daha hayatta iken yetkilerini ileriye dönük olarak kendisine devrettiğine inanılan, bir kimsenin ölümünden sonra onun adına yapılmasını istediği şeyleri kendisinden talep ettiği kimse mânasına gelen vasi, Kelâm ve mezhepler tarihinde Zeydiyye dışındaki Şîa fırkalarınca kullanılır ve Hz. Peygamber'in temsilcisini, onun adına faaliyet yürüten kimseyi, onun halefini, vârisini ifade eder.[377] İmâmiyye kaynaklarına göre vasîlik Hz. Âdem döneminde Şît veya Hâbil ile başlamış, ilk vasî, ilk peygamber tarafından bildirilen ilâhî emirlerin sonraki dönemlerde uygulanmasını sağlamak üzere görevlendirilmiş, onun ardından gelen vasîler de aynı görevi sürdürmüşlerdir. Ülü'l-azm diye adlandırılan Hz. Nûh, İbrâhim, Mûsâ, Îsâ ve Hz. Muhammed ile sayıları 124.000'e ulaştığı kabul edilen bütün peygamberlerin birer vasîsi ve onların da tayin ettikleri vasîleri olmuştur.[378] Resûlullâh'ın vasîsi Ali b. Ebû Tâlib bütün peygamberlere ait vasîlerin ilmini tevarüs etmiş ve onların bildiklerini Resûl-i Ekrem'den öğrenmiştir.[379] Diğer peygamberlerin vasîleri babadan oğula intikal etmemekle birlikte Resûl-i Ekrem'in vasîliği Ali'den Hasan'a, ondan Hüseyin'e ve diğer dokuz imama geçmiştir. Nitekim vasî denildiğinde Ali ve neslinden gelen on iki imam anlaşılır. İmâmiyye'deki yaygın anlayışa göre Hz. Ali'nin vasîliği, Resûl-i Ekrem'e mi'rac esnasında bildirilmiştir. Ayrıca, "Önce en yakın akrabanı uyar"[380] âyeti inince Hz. Peygamber, Hâşimoğulları'nı toplayarak kendisine

---

375 Peygamber Efendimiz ashabı arasında iken onlara hitaben şöyle buyurduğu ifade edilmiştir: "Benim Kur'ân'ın tenzili için savaştığım gibi benden sonra içinizden biriniz Kur'ân'ın tevili için savaşacaktır." Ashab sordular ki: "Ey Allah'ın elçisi! Kur'ân'ın tevili için savaşacak kişi kimdir? "Peygamber Efendimiz ayakkabılarını tamir eden Hz. Ali'ye işaret ederek buyurdu ki:"Benden sonra Kur'ân'ın tevili için savaşacak kişi ayakkabılarımı tamir edendir." Ashab bunu duyduklarında Hz. Ali'nin yanına giderek onu tebrik etmişlerdi." Diğer bir Rivâyette "Hz. Ebu Bekir "Ey Allah'ın elçisi! O zikrettiğin adam ben miyim?" dedi. Peygamber Efendimiz şöyle cevap buyurdu : "Hayır, o adam sen değilsin". Hz. Ömer " Ey Allah'ın elçisi! O adam ben miyim? diye sordu. Peygamber Efendimiz "Hayır, sen değilsin. Lakin o zikrettiğim adam ayakkabılarımı tamir edendir" şeklinde cevap buyurdu. bk. Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXXII, 301, 302, 307.

376 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 313.

377 Öz, Mustafa, "Vasî", *DİA*, Ankara 2012, XXXXII, 546.

378 İbn Bâbeveyh, *Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, s. 107.

379 Küleynî, *el-Kâfî*, I, 224.

380 Şuarâ 26/214.

kimin vasî olacağını sormuş, bunun üzerine onların en genci olan Ali bu görevi kabul ettiğini belirtmiştir. Resûlullâh verilen cevaptan memnun kalmış, Ali'nin omuzlarını ve sırtını okşayarak kalbini ilim ve hikmetle doldurmuştur. Bundan dolayı Ali, İmâmiyye'nin rivâyetlerinde vasîlerin efendisi, hayırlısı, vasîlerin vasîsi gibi ifadelerle anılmış, onun neslinden gelen imamlar için de benzer ifadeler kullanılmış, on ikinci imam için 'hâtemü'l-evsiyâ' denilmiştir.[381] Hz Ali'den de kendisinin vasîlerin efendisi ve nebilerin efendisinin vasîsi, yaratılmışların en hayırlısının vasîsi olduğuna dair pek çok rivâyet nakledilmiştir.[382]

Şîa, vasilerin de peygamberle birlikte şefaat hakkı olduğunu,[383] onları tanıyan ve onların da kendisini tanıdığı kimseler dışında hiç kimse cennete giremeyeceğini, onları inkâr eden ve onların da kendisini inkâr ettiği kimseler dışında hiç kimsenin de cehenneme giremeyeceğini,[384] kıyamet gününde Allah Teâlâ peygamberlerin ve imamların, her peygamber kendi vasisinin, her vasi de kendi ümmetlerinin hesabını göreceğini iddia etmişlerdir.[385]

Şehristânî de tefsirinde Şîa'nın vasiyyet ve vasî hakkında iddia ettikleri yukarda zikredilen görüşlere mutabık görüşler ileri sürmüştür. O imâmet ve vasiyyeti tasdik ve ikrar bakımından peygamberlik mevkiinde görerek imâmet ve vasiyyete inanmayanın kafir olduğunu iddia eder. Nasıl ki Hz. Muhammed'in nübüvvetine iman edip onu tasdik etmeksizin sadece Allah'a iman ve ikrarın fayda vermeyeceği ve o kişinin kafir olacağı açıksa aynı şekilde vasiyyete inanmayan ve inkar eden de müellifin iddiasına göre kafirdir ve nübüvveti ikrar etmesi ona bir fayda sağlamaz. Şehristânî'nin nazarında peygambere iman etmek Allah'a iman etmekle irtibatlı olduğu gibi imâmet ve vasiyyete iman etmek de peygamberliğe imanla irtibatlıdır. Hatta o vasiyyeti ve imâmeti nerdeyse imanın şartları arasında saymakta ve nübüvvetin mütemmim iki cüzü olarak kabul etmektedir.

O şöyle der: "Tıpkı tevhidi ikrar edip nübüvveti ikrar etmeyen yani "Lâilâhe illallâh" deyip "Muhammedü'r-rasûlullâh" demeyen bir kişiye Allah'ın birliğini (tevhid) ikrar etmesinin ona bir fayda vermediği gibi aynı şekilde "Muhammedü'r-

---

381 Öz, "Vasî", XXXXII, 546.

382 Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXXIX, 335-36.

383 İbn Bâbeveyh, *Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, s. 74.

384 İbn Bâbeveyh, *Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, s. 79.

385 İbn Bâbeveyh, *Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, s. 84-85.

rasûlullâh" deyip onun şeriatını ve kendisinden sonra vasiyyetini ikrar etmeyen kişi de kafir olur.[386] Allah'a davet etmenin mertebeleri üçtür: Tilavet, tezkiye ve ta'lim. Allah'a davet mertebelerinin de nübüvvet, vasiyyet ve imâmet olmak üzere sahipleri üçtür ve her bir işin bir adamı vardır. Bu üç şahsın işlerinin de bir mertebesi ve her bir şahsın da davet, kesr/kırma ve terbiye olmak üzere bir işi vardır. Bazen bu üç özellik bir şahısta toplanır ve o şahsın insanları daveti tilavetle, mezhebi görüşlerini kırması tezkiye ile ve onları terbiyesi ise Kitabı ve sünneti (hikmet) öğretmekle olur. Bazen bu üç mertebe tek bir zamanda farklı üç şahısta toplanabildiği gibi bazen de üç farklı zamanda üç farklı şahısta olabilir.[387]

Şehristânî insanlardan Allah'ın birliğine (tevhid) karşı çıkanlar, peygamberliğe karşı çıkanlar, vasiyyet ve imâmete karşı çıkan kimseler bulunduğunu ve bunların sakınılması ve kaçınılması gereken üç grup insan olduğunu ifade eder.[388]

Şehristânî Hz. Ali'nin Hz. Peygamberden sonraki vasîsi ve naibi olduğuna inanır. "Bizim katımızda tartıcının kendisiyle ilimleri, cehaletleri, doğru ve yanlış inançları ölçtüğü dosdoğru bir tartı vardır. Bu tartı, Yüce Allah'ın "Hakka dair kitap ve mizanı (adalet terazisini) indiren o Allah'tır. Ve ne bileceksin belki de kıyamet yakındır!"[389] âyetidir. Ve yine o "Kelime-i Tevhid, Lâilâhe illallâh" tartısıdır.[390] Tartıcısı da Hz. Peygamberdir. Nitekim Allah Teâlâ "...Sana da bu Kur'ân'ı indirdik ki, insanlara kendilerine indirileni açıklayasın diye..."[391] buyurdu. Ondan sonraki nâibi ise tartıyı adaletle yapan, terazide eksiklik yapmayan birisidir. Aynı şekilde miras bırakan da mirasçısının (murisi) hakkını iptal etmeyen, onun hakkını sağlamlaştıran bir kişidir (Hz. Peygamber). Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın Kitab'ını tilavetinin hakkını vererek okuyan kişi öyle bir kişi ki, O, O'na şahadet eder, O'nu da Allah katından bir şahid takip eder. O, iki emanetin (sekaleyn) biri ve iki torunun (Hz. Hasan-Hüseyin) babasıdır.[392]

Şehristânî'ye göre Hz. Peygamberin vefatından sonraki dönemde mü'mini münafıktan ayırt etmedeki en önemli husus vasinin imamlığını kabul ve ikrar etmektir. Hz. Peygamberin Hz. Ali'yi kendinden sonra imâmet ve hilafete vasiyet ettiğini,

---

386 Şehristânî bu ifadeleri *el-Milel*'de Hasan Sabbah'a nisbet eder. bk. Şehristânî, *el-Milel*, I, 234.

387 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 535. Süheybânî, *Menhecü'ş-Şehristânî*, 168

388 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 131.

389 Şûrâ 42/17

390 Şehristânî bu ifadeleri *el-Milel*'de Hasan Sabbah'a nisbet eder. bk. Şehristânî, *el-Milel*, I, 234.

391 Nahl 16/44.

392 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 278.

vasiyeti kabul edenlerin mümin, onun vasiyetini kabul etmeyen onu imam ve halife seçmeyenlerin ise münafık olduğunu iddia eden Şehristânî şöyle der: "Küfür ve şirk devri geçince nifak devri başladı. Bu aynı şekilde Allah Teâlâ'nın mükellef kulları hakkındaki sünnetidir. Allah Teâlâ peygamber vasıtasıyla müslümanın kafirden ayrılması için onlara teklifte bulunuyordu. Peygamber zamanındaki münafıklar şeriatın gizlemesiyle gizli idi. Sonra Allah Teâlâ onları vasi vasıtasıyla mü'minin münafıktan ayrılması için vasinin imamlığını kabul edip açıklamalarını mükellef kıldı. Peygambere gerekli olan, davetini kabul edecek müstecib istemesi, onu Allah'a çağırması ve onu dosdoğru yola eriştirmesidir. Vasiye düşen ise kendisinden yol göstericilik istenmediği müddetçe Harun gibi evde oturmasıdır. Kadıya insanların kapılarına gidip onların ifadelerini almak uygun olmaz. Aksine insanların ifade vermek için onların ayağına gitmesi gerekir. Çünkü bu adam (Ali) evinde oturuyorsa bu Harun'un sünneti olduğu içindir. Çünkü onun hakkında şöyle denmiştir: "Benim katımda sen Musâ'nın katında Hârun gibisin. Ancak şu var ki benden sonra nebî yoktur."[393]

Şehristânî vasiyete ve vasiye Kur'ân'dan delil getirmek için akılalmaz zorlama te'vîllere başvurur. O "Namazları ve orta namazı koruyun, gönülden bağlılık ve saygı ile Allâh'ın huzûruna durun." (Bakara 2/238) âyetinin te'vîlinde orta namazın/salâtü'l-vustâ vasiye yani Hz. Ali'ye işâret ettiğini, nasıl ki bütün namazlar içinde özellikle orta namaza bir vurgu yapılmış, ona önem verilmesi ve muhafaza edilmesi istenmişse aynı şekilde vasiye de aynı tazim ve hürmetin gösterilmesini ve onun vasiliğini kabul etme noktasında aynı hassasiyetin muhafaza edilmesini isteyerek şöyle der: "Dört rekatlı namazlar üç tanedir. Üç de tek sayıdır. Asr/ikindi namazı, dört rekatlı gündüz namazı (öğle) ile dört rekatlı gece namazının (yatsı) ortasında yer alır. Böylece orta namaz olmuş olur. İnsanların en şereflisi nebidir ve onu vasi izler. Öğle (zuhr) namazı dört rekattan mürekkeptir ve nebiye karşılık gelir. İkindi namazı da aynı şekilde dört rekattan mürekkeptir ve vasiye karşılık gelir. Kim o iki namazı eda ederse şüphesiz o iki nebî ve vasiyi noksanlıklardan tenzih etmiş olur ve o ikisi de ona şefaatçi olur... İnsanlar bütün namazları korumakla emrolundu. İkindi namazının (vasi) diğer namazların üzerinde bir tazim ile muhafaza edilmesi, insanların ona teslim olmada acele etmesi, aşırılıktan ve onun Şîasını ve ona biatı terketmekten sakınılması ve ona sımsıkı yapışılması tavsiye edildi. Diğer dört rekatlı namaz (yatsı) ise gecenin gizliliğindeki şerefli bir şahsa

---

[393] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 349.

(imam?) karşılık gelir. Şâyet insanlar gecenin o ilk üçte birlik bölümündeki şeyleri (muhtemelen imamları kastediyor) bilselerdi elbette sürünerek dahi olsa onları yerine getirirlerdi."[394]

Şehristânî "Allâh'ın size olan ni'metini ve size öğüt vermek için Kitap ve Hikmet'ten size indirdiklerini düşünün" (Bakara 2/231) âyetindeki hikmetten maksadın vasi olduğu kanaatindedir. "Hikmet vasiyyet manasına hamledilebilir. Zira her vasi nebisinden bir beyyine ve emrinden bir basiret üzeredir. Aynı şekilde hikmet imâmet manasına da hamledilebilir. Çünkü her imam vasisinden bir beyyine ve emrinden bir basiret üzeredir. Nebî Allah'ın ortaklarını nefyederek tevhidi, vasi ezdadı nefyederek nebinin nübüvvetini, imam da inat ehlini nefyederek vasinin vesâyetini tahkîm eder. Böylece imâmeti sağlamlaştıran kişi beldelerde insanların hakîmi olur."[395] "Kitap, tenzîlin zâhiri, hikmet ise te'vîlin bâtınıdır. İkisinin de (Kitap-Hikmet) iki hükmü, iki şahsı ve iki âlemi vardır. İki hüküm, mefrûğ ve müste'nef, iki şahıs, Nebî ve vasi, iki alem ise dünya ve ahirettir."[396]

Şehristânî Allah'ın doksan dokuz isminden olan hayy ve kayyûm isimlerinin de nebî ve vasiye işâret ettiğini iddia eder. Varlıkların bir başlangıç bir de kemal noktalarının bulunduğunu, başlangıçlarının tam temiz kelimeler ve salih ameller, kemallerinin ise peygamberler, temiz pak seçkinler ve salihler olduğunu ifade ettikten sonra Âyetül kürsi'de bu başlangıç ve kemâlâta işâret edildiğini, onların farklı hallerinde farklı eserlerinin ortaya çıktığını ifade eder. "Başlangıç (mebâdî) şeriat lisanıyla emr, kelime, kalem ve levh, felsefe (hikmet) diliyle ise akıl, nefis, heyula ve tabiattır. Âyetü'l-kürsi'deki Allah'ın hayy ve kayyûm isimleri, kalem ve levh, yahut akıl ve nefse akar ve o ikisinde eserleri ortaya çıkar. Aynı şekilde Allah'ın hayy ve kayyûm isimleri nebî ve vasiyye de işâret etmekte ve o ikisinde eserleri ortaya çıkmaktadır. Hayy isminin eserleri ilim, akıl ve nebide zâhir iken, kayyûm isminin eserleri ise levh, nefs ve vasîde zâhirdir."[397]

---

394 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 925.

395 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1013.

396 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 905.

397 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 969.

3. Tevellî-Teberrî

Şiîliğin kendine has karakteri olan Hz. Peygamber ve ailesinden gelen imamları (Ehl-i Beyt) sevme (tevellî) ve düşmanlarından nefret etme (teberrî) konusu Şîa'nın tefsir anlayışında önemli bir yer tutmaktadır. Terim olarak teberrî (berâet) "İmâmiyye Şîası'nın devlet başkanlığı, dolayısıyla siyasî hâkimiyet konusunda kendileri gibi düşünmeyen kişi ve zümrelerle ilişkisini kesmesi", tevellî ise "bu hususta kendileri gibi düşünenlerle dostluk içinde bulunması" demektir. İmâmiyye Şîası, teberrî ve tevellî konusundaki düşüncelerini Hz. Peygamber'in Gadîr-i Hum'da Hz. Ali için söylediği nakledilen hadislere dayandırır. Buna göre Resûlullâh kimin mevlâsı ise Ali de onun mevlâsıdır. Allah Ali'yi seveni sever, ona karşı çıkanı cezalandırır; Allah için sevmek, Allah için buğzetmek, Allah'ın velîlerini sevmek ve O'nun düşmanlarından uzaklaşmak kâmil imandan ve mü'minin alâmetlerinden sayılmıştır.[398]

İmam Sadık'tan nakledildiğine göre iman, sevmek ve nefret etmekten başka bir şey değildir. Yine namaz, oruç, zekât, hacc, umre ve cihat gibi ibadetlerin Allah için sevmek ve Allah için buğzetmek, Allah dostlarını sevip Allah düşmanlarından nefret etmekten daha önemli olmadığı ifade edilmiştir.[399] Ebû Ca'fer/Muhammed Bakır İslâm'ın namaz kılmak, zekat vermek, oruç tutmak, hacca gitmek ve velâyet olmak üzere beş esas üzerine kurulduğunu, bu beş taneden hiçbirisinin velâyetin ilanı gibi ilan edilmediğini, başka bir rivâyete göre ise insanların velâyet dışındaki dördünü alıp velâyeti terk ettiklerini söylerken, Cafer es-Sâdık ise İslâm'ın temel taşlarının namaz, zekat ve velâyet olmak üzere üç olduğunu ve bu üçünün asla birbirinden ayrılmayacağını ifade eder.[400] Şîa'ya göre Hz. Ali'yi sevmeyen, Ali'nin düşmanlarıyla ilgisini kesip onlara düşman olmayan kimsenin imanı kabul edilmez. Böylece Hz. Ali'yi sevmek ve ona tâbi olmakla ilgili tevellî prensibinin yanında Ali'nin düşmanlarından veya onun haklarını engelleyenlerden teberrî etme anlayışı zaman içinde Hz. Ali'nin aile fertleri ve neslinden gelen imamlar için de uygulanmaya başlanmıştır.[401]

İmâmiyye Şîası'na göre teberrî edilmesi gerekenler ilk üç halife ile Hz. Âişe başta olmak üzere Cemel Vak'ası'nda Ali'ye karşı çıkanlar, Sıffîn Savaşı'nda Muâviye'nin

---

398 Öz, Mustafa, "Teberrî" *DİA*, Ankara 2011, XXXX, 214.

399 Küleynî, *el-Kâfî*, II, 126.

400 Küleynî, *el-Kâfî*, II, 18.

401 Öz, "Teberrî", *DİA*, XXXX, 215.

yanında yer alanlar, hakem olayı (tahkîm) münasebetiyle Amr b. Âs ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî, ayrıca Nehrevan Savaşı'nda Hz. Ali'ye karşı mücadele eden Hâricîler ve onları destekleyenlerdir. Daha sonra Ali neslinden gelen imamlarla Ehl-i Beyt'e karşı çıkan, onlara düşmanlık besleyen ve genellikle "tâgūt" (put) diye adlandırılan kimselerden teberrî edilmesi dinî bir vecîbe sayılmıştır. Fiilen teberrî edip münasebetlerin kesilmesi mümkün olmadığı durumlarda gönülden buğzetmekle birlikte takiyye ile hareket etmek de mezhebin benimsediği bir husustur.[402] Şîa'ya göre kalbi ibadet demek olan velâyet, özellikle Hz. Peygamber Ali, Fâtımâ, Hasan, Hüseyin'e büyük bir muhabbet beslemek ve Hz. Peygamber'in neslini hidâyet nûru ve tek hakikat rehberi tanımak dolayısıyla hâzır imamı sevmek ve ona bütün gönlü ile bağlanmak demektir.

Şehristânî'nin tevellî ve teberrî konusundaki tefsirinde serdettiği görüşler, Şîa'nın yukarıda zikrettiğimiz görüşleriyle tam bir uyum halindedir. Şehristânî'ye göre velâyet bir bütündür. Allah için sevmek ve Allah için buğzetmek (tevellî ve teberrî) birbirini tamamlayan bir ikili gibidir. İkisinden biri olmadıkça tamam olmaz. Ona göre Ehl-i Beyt ve imamları candan sevmek gerektiği gibi, onların düşmanlarına düşman olmak, onlarla olan her türlü ilişkiyi kesmek de velâyetin gereklerindendir. Bundan dolayı Ali ve neslinden gelen imamlara düşman olanlarla dost olmak ve iyi ilişkiler kurmak, velâyetle kat'iyyen bağdaşmayacak bir husustur. Eğer bir kimse Allah ve Rasülüne tamamen itaat etse ve fakat imamı yalanlasa veya imama isyan etmiş olsa o kimsenin Allah ve Peygamberi için izhar ettiği muhabbet de muteber olmaz. Zira Allah ve Peygamber'in rızası, imama tabi olmak ve onun neslinden gelenleri sevmekle elde edilir. Ona göre evliyaya yani Ehl-i Beyt ve imamlara muhabbet göstermek dinden olduğu gibi, onların düşmanlarına düşmanlık göstermek de dindendir. Velhasıl din, tevellî ve teberrîden, yani Allah için sevmek ve Allah için buğz etmekten ibarettir. Bunun içindir ki Allah Teâlâ mü'minlerin sıfatı hakkında "…kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler"[403] buyurmuştur.[404]

Şehristânî "Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk, sapıklıktan ayırt edilmiştir. Artık her kim tâğutu inkar edip, Allah'a inanırsa, sağlam bir kulpa yapışmıştır ki, o

---

402 Öz, "Teberrî", *DİA*, XXXX, 214.

403 Fetih 48/29.

404 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 850.

hiçbir zaman kopmaz. Allah, her şeyi işitir ve bilir."[405] âyetinin 'esrâr' bölümünde "Artık her kim tâğutu inkar ederse" ifadesinin 'Her kim Allah'ın düşmanlarından uzak durursa' (teberrî), "Allah'a inanırsa" ifadesinin ise 'Allah dostlarını/Ehl-i Beyt'i severse' (tevellî) anlamına geldiğini ifade etmektedir.[406]

Şehristânî Ehl-i Beyt ve imamlara muhabbet beslemeyi, onların düşmanlarına da düşmanlık göstermeyi cihat mesabesinde görür. Yani ona göre cihat, Allah için imamları ve Ehl-i Beyt'i sevmek ve onların düşmanlarına buğzetmek demektir. Kim onlara muhabbet beslerse bununla birlikte düşmanlarına karşı da buğz etmeli ki Allah yolunda düşmanla savaşmış gibi sevap alsın. O şöyle der: "Allah Teâlâ'nın 'Şüphesiz inananlar ve Allah yolunda hicret edip savaşanlar' (Bakara 2/218) sözünde üç derece zikredildi. İman, hicret ve cihat. İman başlangıç, hicret orta cihat da kemal derecesidir. İman, doğruluk, teslimiyet ve dostluk (müvâlât); hicret, Allah'a ve Rasûlüne hicret ve düşmanlık (müâdât); cihat ise dostluğu ve düşmanlığı cem' etmektir. Böylece Allah rızası için bir şahsa buğzetmede Allah için düşmanla savaşmış derecesine ve yine Allah için bir şahsı sevmede Allah yolunda ruhunu feda etmiş derecesine ulaşır."[407]

Yine Şehristânî'nin nazarında mümin ile münafığı ayırt etmedeki en önemli husus Hz. Ali sevgisi veya düşmanlığıdır. O Resûlullâh (s.a.v) Efendimiz'in Hz. Ali'ye hitaben: "Yâ Ali, seni ancak mümin olanlar sever; sana ancak münafık şaki buğzeder."[408] buyurduğunu ve yine "Sen ya Ali! Dinimin kadısısın."[409] şeklinde hitap ettiğini, Hz. Ali'nin de bu hitaba istinaden onun dinini icra ederek anlaşmalarına sadakat göstermeyenler, hak yoldan sapanlar ve dinden dönenlerle savaştığını, bu sebeple onu sevmenin ve ona buğz etmenin iman ve nifak alâmeti sayıldığını iddia eder.[410]

Müellif "Ve sana yetimleri sorarlar. De ki: Onları ıslah etmek hayırlıdır." meâlindeki âyetin tefsirinin esrâr kısmında âyeti Ehl-i Beyt'le ilişkilendirerek, Hz. Ali, Hz. Fâtımâ, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin de yetim olduğunu, onları ıslah ise onlara dost

---

405 Bakara 2/256.

406 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 974.

407 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 858-859.

408 Müslim, "İman", 131; Tirmizî, "Menâkıb", 20; Nesâî, "İman", 19.

409 Şehristânî *el-Milel*'in İmâmiyye bahsinde bu ifadeleri İmâmiyye'nin Hz. Ali'nin imametine dair naslardan biri olarak zikreder. "İmâmiyye mensupları, Allah Resûlü'nün "Hüküm verme (kadılık) bakımından en üstün olanınız Ali'dir." hadisini imamet için bir nas olarak görmüşlerdir. Onlara göre imametin anlamı, her hâdisede en iyi yargıda bulunmak ve hasımlar arasında en adil hükmü verebilmektir." Şehristânî, *el-Milel*, I, 191.

410 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 850.

ve taraftar olma, onları Allah için sevme, onların kadir ve kıymetini bilme ve onların her türlü haklarını verme anlamına geldiğini söyleyerek şöyle der: "Dindeki ilk yetim kişi Allah Teâlâ'ın hakkında "Seni yetim bulup barındırmadı mı?"[411] buyurduğu biricik yetimdir ki O eşi benzeri bulunmayan biricik kişidir (Hz. Muhammed). Müfessirlerin çoğunluğunun kavline göre onu barındıran Ebû Talip'tir. Onu barındırmak/ıslah etmek, ona ittiba etmek, onun nasihat ve emirlerini yerine getirmektir. İkinci yetim ise Hz. Peygamber'in dinde kardeşi ve ittiba' manasında O'nun mevlası ve "Ben kimin mevlasıysam Ali de onun mevlasıdır" kavliyle kendisine tabi olunmasına hükmedilen mü'minlerin mevlası Ali b. Ebî Tâlip'tir. Onu barındırmak/ıslah etmek ise O'na dost ve taraftar olmak ve O'nu Allah için sevmektir. Ali babasından (Ebû Talip) yetim kalınca babasının Hz. Peygamber'i koruyup kollamasına benzer şekilde Hz. Peygamber de Ali'yi koruyup kolladı ve barındırdı. Üçüncü yetim ise Hz. Fâtımâ'dır. Mustafa'nın örneğinden geriye kalan kimsenin yetim olması daha gerçekçidir. Onu barındırmak/ıslah etmek ise onun hakkını vermek[412] onun kadrini bilmek ve onun şanını ve emrini yüceltmektir. Aynı şekilde onun evlatları da (Hasan-Hüseyin) pak babalarından yetim kalmış yetimlerdir. Onlar biricik yetimin fertleridir. Onlar da yetimlikte tektirler. Kim onların malını yerse sanki karnını ateşle doldurmuş ve habisi temizle değiştirmiş gibi olur.[413]

Şehristânî, "Evet! Kim bir kötülük eder de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte o kimseler cehennemliktirler. Onlar orada devamlı kalırlar. İman edip salih ameller işleyenler, işte öyleleri de cennet ehlidirler ve orada ebedî kalıcıdırlar." (Bakara 2/81-82) âyetinin açıklamasında Hz. Ali'nin "Hasene, biz Ehlibeyt'i sevmek, seyyie ise, bize buğz etmektir." sözüne yer verir. Bu te'vîle göre âyette zikredilen 'kötülük etmek/seyyie' 'Ehlibeyt'e buğz etmek, onlara düşmanlık beslemek ve kötü davranmak', 'günahların kuşatması' ise 'Ehlibeyt'e itaatten çıkıp onların düşmanlarıyla beraber olmak' anlamına geldiğini ifade eden Şehristânî, Ehl-i Beyt ve imamları hak olarak tanıyıp kabul etmeyenlerin iyi işler yapmış olsalar dahi yaptıkları o iyi işlerin onlara fayda vermeyeceğini, nitekim Yahudiler'in Allah'ın Rasülüne buğzla içlerini doldurdukları için kötülük işledikleri ve hataları onları çepeçevre kuşattığı gibi aynı

---

411 Duhâ 93/6.

412 Şehristânî muhtemelen Fedek arazisinin Hz. Fâtıma'nın elinden alınmasını kastediyor.

413 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 870.

şekilde Ehl-i Beyt-e buğzla içini dolduran ve günah işleyip hataları kendilerini çepeçevre kuşatan müslümanların da var olduğunu ve cehennemde ebedi kalışın onlar için de var olduğunu iddia eder.[414]

Şehristânî cennette ebedi kalışın iman ve salih amel olmak üzere iki şartı olduğunu, imanın Allah'ın dostlarına yani Ehl-i Beyt ve imamlara dostluk göstermek (tevellî) ve Allah'ın düşmanlarından beri olmak (teberrî) şartına bağlandığını, salih ameli ise Allah için ihlasla çalışmak ve Allah'ın emrine teslim olmak şeklinde açıklar. Onun iddiasına göre iman aynı zamanda Allah'ın sadık kullarını yani Ehl-i Beyt imamlarını tasdik etmek, salih amel ise Allah'ın kullarından olan salihlere yani imamlara tabi olmaktır. Kim Allah'ın kitabından ve Rasülüllahın sünnetinden örnek bir yol üzere olursa işte onlardır cennet ashabı ve orada ebedi kalacaklar. Cehenneme giriş ve oradan çıkışın keyfiyyeti hakkında Kur'ân ve hadislerde birçok açıklama geldiğini, mü'minlerin arasındaki derece ve fazilet farklarından az buçuk anlayan birinin evliyâullâhın hali ile hata ve günahlarla kirlenmiş mü'minlerin halinin bir olmadığını kesin olarak bilebileceğini ifade eden Şehristânî, evliyâullâha yani Ehl-i Beyt'e düşmanlık beslemenin Allah'a şirk koşmak sayılacağını, nitekim bir kudsî hadiste "Kim bir dostuma eziyet ederse, şüphesiz bana harp ilân etmiştir"[415] buyrulduğunu, Allah'ın masum günahsızların (imamlar) dostu olduğunu ve tevhidin ancak peygambere imanla birlikte gerçek tevhid olacağı gibi nübüvvetin de ancak velâyetle birlikte gerçek nübüvvet olacağını iddia eder.[416] Bu iddia Şehristânî'nin velâyeti tevhid ve nübüvvetin mütemmim bir cüz'ü olarak kabul ettiğini göstermektedir. Nitekim aşağıdaki örnek de bu yargıyı teyit etmektedir.

Şehristânî "Arafat(taki duruş)tan ayrılıp (Müzdelife'ye) akın edince Meş'ar-i harâm'da Allâh'ı anın, O'nun size gösterdiği biçimde O'nu anın. O'nun yol göstermesinden önce siz, sapıklardan idiniz. Sonra, insanların toplu olarak akın ettiği yerden, siz de akın edin. Allah'tan mağfiret dileyin. Allah bağışlar ve merhamet eder."[417] âyetinin te'vîlinde şöyle der: Zikir iki şekilde olur. Birincisi hamd ve sena etmek suretiyle dil iledir. İkincisi ise unutulan bir şeyi hatırlamak şeklinde kalp ile olur.

---

414 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 436.

415 Hz Ali'den de "Bana harp açan Allah'a harp açmıştır" şeklinde bir rivâyet nakledilmiştir. bk. Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXXIX, 336.

416 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 436.

417 Bakara 2/198-199.

Marifet, insanların fıtratında olan bir şeydir ki şeytan onlara fıtratlarını unutturdu. Allah Teâlâ onları nebilerin yol göstermesi suretiyle fıtrata geri çevirdi. Meş'ar-i harâm, Arafat'ın peşinden geldiği gibi, nebiyi veli ve nübüvveti de velâyet izler. Arafat nübüvvete benzediği gibi Meş'ar-i harâm da velâyete benzer. Hidâyete ancak o ikisi vasıtasıyla ulaşılır.[418]

Şehristânî Hz. Ali'yi sevmenin ve ona buğzetmenin mü'min ile münafığın ayırt edilmesinde en önemli gösterge olduğunu, hatta Hz. Peygamberin münafıkları bazen Allah'ın bildirmesi, bazen konuşmalarından, bazen hile ve tuzaklarından, bazen verdiği hükümde ona karşı gelmelerinden, bazen de kendisini sevmenin iman, buğzetmenin ise nifak sayıldığı şahıslardan bir şahıs (Hz. Ali) sayesinde tanıdığını iddia etmiş, bu iddiasını delillendirmek için de Saîd İbnü'l-Müseyyeb'in "Biz Hz. Peygamber zamanında mü'minleri ve münafıkları ancak Hz. Ali sevgisi ve düşmanlığıyla ayırt edebiliyorduk" şeklindeki ifadelerine yer vermiştir.[419]

4. Kur'ân'ın Tahrîf Edildiği İddiası

Şehristânî tefsirin mukaddimesinin ikinci faslında Yemâme savaşlarından sonra Hz. Ebû Bekir'in emriyle Zeyd b. Sabit başkanlığında oluşturulan mushaf komisyonunun faaliyetleri ile ilgili tartışmalı bir çok rivâyet zikreder. Kur'ân'ın Hz. Ebû Bekr ve Hz. Osman devrinde cem' ve istinsâh ediliş sürecini anlatırken asla Ehl-i Sünnet'e mensup bir müellifin kaleminden çıkması mümkün olmayan ve özellikle Şîa'nın Ahbarî kanadına mensup müfessirler tarafından savunulan Kur'ân'ın tahrif edildiği fikrini onaylar tarzda pek çok ifadeye yer vermiştir. Şîa'ya göre Kur'ân'ın toplanma süreci tahrif iddialarıyla doğrudan ilgilidir. Özellikle Şîa'nın Ahbarî kanadına mensup müfessirler Kur'ân'ın cem'i esnasında Kur'ân'dan bazı parçaların Hz. Osman mushafına alınmadığı, yani Kur'ân'ın tahrif edildiğini iddia ederler. Şehristânî de Kur'ân'ın iki kapak arasında toplanma, yani cem' süreciyle ilgili Şîa tarafından iddia edilen Ehl-i Beyt'in fâziletleriyle alakalı bir takım âyetlerin Kur'ân'dan çıkarıldığı ve kaybolduğunu bildiren ne kadar problemli Rivâyet varsa hemen hepsini hiçbir kritiğe tabi tutmadan nakletmektedir.

Şehristânî öncelikle Kur'ân'ın cem edilmesi ile ilgili olarak Buhârî'nin (ö.

---

418 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 813.

419 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 224.

256/869) *es-Sahîh*'inde Zeyd b. Sâbît'ten gelen bir rivâyete yer vermektedir. Bu rivâyete göre Zeyd b. Sâbît, Kur'ân'ın cem'i esnasında Ahzâb sûresindeki "Müminler içerisinde öyle kimseler vardır ki Allah'a verdikleri ahde sadakat gösterdiler. Kimi adağını ödedi (canını verdi), kimi de beklemektedir. Onlar, ahidlerini hiç değiştirmediler (Ahzâb 33/23)." âyetinin tespit edilemediğini, aslında bu âyeti Hz. Peygamber'in okuduğunu işittiğini, neticede bu âyeti Huzeyme b. Sâbit'in yanında bulduğunu ve onu yerine kaydettiğini bildirmektedir.[420] Bu rivâyeti nakleden Şehristânî akabinde ilim ehlinden bazılarının şöyle dediğini aktarır: "Kim bilir Ehl-i Beyt'in fâziletleriyle alakalı bu kabilden nice âyeti kaybettiler? Zira yukarıda söz konusu edilen Ahzâb sûresindeki âyet, Allah yolunda canlarını feda edeceklerine dair Allah'a and içmiş dört zat hakkında nâzil olmuştur. Bu dört kişiden Abdullah b. Hâris b. Abdülmuttalib, Hamza b. Abdülmuttalib, Ca'fer b. Ebî Tâlib ahitlerini yerine getirmişler, Abdullah Bedir günü, Hamza Uhud günü, Ca'fer-i Tayyâr ise Mute'de şehit düşmüştür. Allah yolunda şehit olmayı bekleyen ise Ali b. Ebî Tâlib'dir."[421] Şehristânî'nin burada 'ilim ehlinden bazıları' sözü ile kastettiği kimseler, Kur'ân'ın tahrif edildiğini savunanan Şîa ulemâsından başkası değildir.

Şehristânî bunun ardından Ahzâb sûresinin Bakara sûresine denk olduğunu ve recm âyetin de onda bulunduğunu, yine "Ahzâb sûresinin üç yüz âyet olduğunu ve bu sûredeki pek çok âyetin Ridde savaşlarında kaybolduğuna dair bir dizi rivâyetlere yer verir. Akabinde Şehristânî Hz. Osman mushafında birtakım gramer hataları (lahn) bulunduğu konusuna değinerek bir takım Rivâyetlere yer verir. Hz. Osman'ın yazımı tamamlanan mushafa bakıp "Onda bir takım hatalar görüyorum, Araplar onu dilleriyle düzelteceklerdir" şeklindeki ifadelerini aktaran Şehristânî, burada İbn Abbas'tan nakledilen bir rivâyete yer verir. Bu rivâyete göre İbn Abbas, Ra'd sûresi 31. âyeti 'efelem yetebeyyenillezîne amenû' şeklinde okuyunca kendisine âyetin aslının 'efelem yey'esillezine amenû' şeklinde olduğu söylenmiş, o da 'Öyle zannediyorum ki vahiy kâtibi bu âyeti uyuklarken yazmış.' diye karşılık vermiştir. Hz. Âişe'den de bazı harflerin yazılışında bir takım müstensih hatalarının bulunduğuna dair rivâyetlerin geldiğini, buna rağmen sahabenin mushaftaki hata ve yanlışları gördükleri halde onları düzeltme yoluna gitmeyip de Arapların bu hataları dilleriyle düzelteceklerini

---

420 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 10.

421 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 10.

düşünmenin pek de mümkün olmadığını ifade eden Şehristânî, Kur'ân harfleriyle ilgili sayısız ihtilâf bulunduğunu, bu ihtilâfların bir kısmının yazım esnasında vuku bulduğunu, bir kısmının da lafızlarla ilgili olduğunu iddia eder.[422]

Ehl-i Beyt'in fâziletleriyle alakalı bir takım âyetlerin kaybolduğunu gösteren onca rivâyet ve ihtilaflı konu varken, mushafın iki kapağı arasında bulunanların Allah'ın kelâmının tamamı olduğu hususunda nasıl sahîh bir icmâdan söz edilebilir ki? diye soran Şehristânî'ye göre pek tabi böyle bir icmadan söz etmek imkansızdır. Çünkü ona göre Hz. Osman mushafı, bahsi geçen rivâyetlerin de tanıklık ettiği üzere, lafzî düzeyde birçok hata ve eksiklikle maluldür. Aynı zamanda Ehl-i Beyt'in fâziletleriyle alakalı bir takım âyetler Kur'ân'dan çıkarılmıştır ki bunun anlamı Kur'ân tebdil ve tahrife maruz kalmış demektir.[423] Bütün bunlara rağmen Hz. Ali'den Hz. Osman'ın "Ben Kur'ân'da birtakım hatalar görüyorum, bunu Araplar dilleriyle düzelteceklerdir." ve İbn Abbas'ın "Zannedersem kâtib, Kur'ân'ı uyuklarken yazmıştır." sözlerindeki gibi sahâbe'nin gerçekleştirdiği cem'i inkar ve eleştiri sadedinde herhangi bir rivâyet nakledilmediğini savunan Şehristânî, aksine Hz. Ali'nin imam mushaftan okuduğunu ve imam mushafın hattıyla yazdığını ifade eder. Aynı şekilde onun evlatları olan imamlar da Kur'ân'ı onun okuduğu şekilde okumuşlar ve evlatlarına da o şekilde öğretmişlerdir.[424] Bir taraftan Ehl-i Beyt'in fâziletleriyle alakalı bir takım âyetlerin Zeyd b. Sabit'in başkanlığında oluşturulan komisyonun derlediği Kur'ân'dan çıkarıldığını, dolayısıyla Kur'ân'ın tebdil ve tahrif edildiği fikrini savunan Şehristânî, öte taraftan bütün bu eksikliklerine rağmen Hz. Ali ve evladının imam mushafı kabul ettiğini söyleyerek tam bir paradoks görüntüsü vermektedir.

Şehristânî Kur'ân'ın her türlü tahrif, tağyir ve tebdilden muhafazasının ise Ehl-i Beyt sayesinde gerçekleşeceğini iddia eder. Ona göre melekler Kur'ân'ın tenzîline her açıdan nezaret ettikleri gibi gerçek hidâyet önderi olan imamlar da onun tefsir ve te'vîlini her yönüyle muhafaza ederler. Şehristânî "Zikri/Kur'ân'ı indiren şüphesiz biziz; onu koruyacak olan da yine biziz!"[425] meâlindeki âyette geçen zikrin/Kur'ân'ın tenzîli, koruyucu/nezaretçi melekler sayesinde gerçekleştiğini, zikrin muhafazasının ise onun tenzîlini, te'vîlini, muhkemini müteşabihini, nâsihini mensuhunu, âmm ve hâssını,

---

422 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 11-13.

423 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 12-13.

424 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 14.

425 Hicr 15/9.

mücmel ve mufassalını, mutlak ve mukayyedini, zâhirini ve bâtınını, emirlerini ve yasaklarını, helalini ve haramını, hudûd ve ahkâmını zan ve tahminle değil, kesin bilgiyle bilen âlimler (Ehl-i Beyt imamları) sayesinde gerçekleştiğini iddia eder.[426]

Kur'ân'ın iki kapak arasında tağyîr, tebdîl, lahn ve hatadan Allah'ın korumasıyla, Ehl-i Beyt sayesinde gerçekleştiğini iddia ederek şöyle der: "Allah'a yemin olsun ki Kur'ân "Hiç şüphe yok ki, Zikri/Kur'ân'ı biz indirdik, elbette onu yine biz koruyacağız"[427] âyeti uyarınca korunmuştur. Kur'ân'ın/zikrin muhafazası ise Ehl-i Beyt'in muhafazası iledir. Çünkü Kur'ân ve Ehl-i Beyt asla birbirinden ayrılmazlar"[428] Şehristânî'ye göre nasıl ki melekler Kur'ân'ın tenzîline (lafzına) her açıdan nezaret ederlerse, gerçek hidâyet önderi olan imamlar da onun tefsir ve te'vîlini her yönüyle muhafaza ederler. âyette geçen zikrin/Kur'ân'ın tenzîli koruyucu/nezaretçi melekler sayesinde gerçekleşirken, zikrin muhafazası ise onun tenzîlini, te'vîlini, muhkemini müteşabihini, nasihini mensuhunu, âmm ve hâssını, mücmel ve mufassalını, mutlak ve mukayyedini, zâhirini bâtınını, emirlerini yasaklarını, helalini haramını, hudûd ve ahkâmını zan ve tahminle değil kesin bilgiyle bilen âlimler (Ehl-i Beyt imamları) sayesinde gerçekleşir. Çünkü Şehristânî'ye göre Allah Teâlâ, Hz. Osman'ın ifade ettiği şekilde Araplar nasıl olsa hatalı yazılan ifadeleri dilleriyle düzeltirler diye Kur'ân'ın hatalı bir halde kalmasına göz yummayacak kadar kullarına karşı ikram ve lütuf sahibidir. Şehristânî şöyle der: "Şu an elimizde bulunan Kur'ân, iki kapak arasında tağyîr, tebdîl, lahn ve hatadan Allah'ın korumasıyla korunmuş olan Allah'ın Kelâm'ı olarak önümüzde durmaktadır. Çünkü onun istinsahını gerçekleştiren kimse -İbn Abbas'ın iddia ettiği- uyumuş bir kimse değildir, onu okuyan kimse de hatalı okumuş değildir. Bu Kur'ân'ı hakkıyla okuyan, te'vîlini de tenzîlini de bilen bir topluluk (Ehl-i Beyt'i kastediyor) vardır. Bu topluluk, Kur'ân'dan, sapkın kişilerin ortaya attığı şüpheleri temizleyip çıkarıp atmışlardır. "İlimde derinleşmiş olanlar: 'Ona inandık, hepsi Rabbimiz'in katındandır'. Bunu ancak akıl sahipleri düşünür derler (Âl-i İmrân 3/7)".[429]

Mustafa Öztürk'ün ifade ettiği gibi bu görüşlerin Sünnî olarak tanınıp bilinen Şehristânî tarafından dile getirilmiş olması gerçekten çok düşündürücüdür. Bir yandan

---

426 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 4, [Müellifin önsözü].

427 Hicr 15/9.

428 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 14.

429 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 15.

Hz. Osman mushafının lahn ve âyet eksikliği gibi birçok illetle malul olduğunu söylemek, diğer yandan "Bugün elimizde bulunan Kur'ân metni her türlü tahrif ve tebdilden korunmuştur" demek ve bu korunmuşluğu Ehl-i Beyt'e bağlamakla birlikte bunun nasıllığını müphem bırakmak noktasında tebellür eden problem bir yana, Şehristânî'nin bu konuda savunduğu görüşlerin İsmâiliyye'den bile daha uç noktadaki Şiî fırkaların iddialarıyla paralellik arz etmesi gerçekten çok zor izah edilebilir bir durumdur. Şehristânî Kur'ân ve tahrif konusunda İmâmiyye Şîası'nın Ahbârî kanadına mensup müelliflerin zikre değer buldukları rivâyetlere doğruluk değeri atfetmiş ve böylece İmâmî-Usûlî âlimlerin çoğunluğunca reddedilen bir anlayışı benimsemiştir.[430] Kanaatimizce Şehristânî'nin burada savunduğu görüşlerin bir paradoks görüntüsü vermesi onun tefsirinin genelinde muntazaman uyguladığı eklektik tefsir anlayışına, yani "Sünnî tefsir" ile "Şiî te'vîl/esrâr" arasındaki ayrıma mukaddimede dikkat etmemesinden, yani ayrıştırmamasından kaynaklanmaktadır.

Tefsirin nâşiri Âzerşeb'e göre ise Şehristânî'nin bu tür ifadelerle amacı, iki kapak arasındaki Kur'ân'ın sıhhatına dair şüpheler uyandırmak değil, aksine doğruyu yanlıştan ayıracak bir merci (Ehl-i Beyt) olmaksızın Arapların bu hataları dilleriyle düzeltebilmelerinin mümkün olup olmadığı meselesini tartışmaktır. Âzerşeb'e göre Kur'ân'ın sıhhatına dair şüpheler uyandıran bu türden ifadeler, istinsah heyetinin Hz. Ali'nin derlediği mushafa müracaat etmemelerinden dolayı Şehristânî'nin duyduğu derin üzüntünün dışa vurumudur. Ancak onun bu şikâyeti, Kur'ân'ın tahrifine inandığı anlamına gelmez. Nitekim Âzerşeb'e göre Şehristânî tahrife inanmadığını göstermek için Hz. Ali'nin imam mushafa karşı bir tavrının olmadığını gösteren Rivâyetleri delil olarak sunar.[431] Her ne kadar Âzerşeb Şehristânî'nin bu düşüncelerini bir iyi niyet göstergesi olarak Hz. Ali'nin derlediği mushafa müracaat edilmemesinden dolayı duyduğu derin üzüntünün dışa vurumu olarak te'vîl ediyorsa da bu te'vîli kabul etmek oldukça güçtür. Zira Şehristânî'nin daha sonra gelen bazı görüşleri de bunun böyle olmadığını teyit etmektedir.

Şehristânî Örneğin Bakara sûresi 75. âyetin tefsirinde Tevrat'ın hangi yönlerden tahrif edildiği hususunu tartıştıktan sonra sözü Kur'ân'a getiren Şehristânî, Tevrat'ta var olan tahrifin aynısının sapkın ulemadan (ulemâü'd-dalâl) kaynaklanması sebebiyle

---

430 Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", s. 20-21.

431 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 557.

Kur'ân'da da vaki olduğunu, bu konuda daha da ileri giderek Kur'ân'ın hem lafız hem de mana yönünden tahrif edildiğini iddia etmektedir. Nitekim Şehristânî'nin iddiasına göre şahsî mushaflar arasındaki bazı farklılıklar bu tahrifin en büyük kanıtıdır. Yine ona göre mezhebî saiklerle yapılan bazı tevîller de manevi tahriftir ki Şehristânî bunun en önemli sebebini tefsir/tevîl ilminin Allah'ın sadık kulları olan Ehl-i Beyt imamlarından alınmamasına bağlamaktadır. Yani ona göre Ehl-i Beyt imamlarının dışındaki kimselerin yaptığı tefsir ve te'vîller manevî tahrif demektir. Şehristânî konuyla ilgili olarak şöyle der: "Tahrif iki yönlüdür. Birincisi lafzın zâhirini tahriftir ki bu Tevrat'ta vaki olduğu gibi Kur'ân'da da vuku bulmuştur. Abdullah b. Mesud'un cemi ve harfi/kıraati, Übeyy b. Ka'b'ın cem'i ve harfi/kıraatı ve meşhur cem ve harfi/kıraati (Hz. Osman'ın cem'ini kastediyor) iftilafı gibi bazı ashabın cem ettiği şahsi mushaflardaki farklılıklar ve harflerin/kıraatlerin ihtilafı bilinen şeylerdir inkar edilemez. Şâyet cem' edilen bu şahsi mushaflar ittifak halinde olmuş olsalardı niçin bazısı yakıldı da bazısı bırakıldı? O mushaf sahiplerinin tamamı Allah'ın kelâmını (Kur'ân) Raslullâh'tan işittiler, düşünüp aklettiler ve onlar biliyorlardı. İkinci tahrif türü ise lafzın zâhiri olmaksızın sadece manada olan tahriftir ki Kur'ân'da bu türden tahrifler çoktur. Teşbîh, ta'til, cebr ve kader gibi hususlarda Allah'ın kitabını kendi mezheplerinin gerektirdiği şekilde hatalı görüşleriyle ve batıl hevâlarıyla tevîl edenler ortadadır. Şâyet onlar âyetlerin tevîllerini ve manalarını Allah'ın sadık dostlarından, Allah'ın ilminde derin bilgiye sahip olan ve Allah'ın peygamberlerinin varislerinden (Ehl-i Beyt/imamlar) alsalardı onların tevîlleri aynı olur ve görüşleri arasında da fark olmazdı".[432]

5. Hz. Ali'nin Kur'ân'ı Cem'le Görevlendirildiği İddiası

Şehristânî Şîa'nın da iddia ettiği[433] gibi Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından kesin bir emirle Kur'ân'ı cem' etme işiyle görevlendirildiği ve sahabe arasında Kur'ân'ı cem' etmeye layık olan kişinin Hz. Ali olduğu kanaatindedir. Onu bu kanaate götüren sebeplerin başında Hz. Ali'nin Hz. Peygamber ile olan akrabalık bağları ve onun Kur'ân

---

432 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 323-24.

433 Şii kaynaklara göre Hz. Ali mushafı ezberden değil bizzat Rasülullah'tan teslim aldığı yazılı malzemeden derlemiştir. Rivâyete göre Rasülullah ölüm döşeğinde iken Hz. Ali'ye ipek kumaş parçalarına ve kırtaslara yazılmış bir halde yatağımın yanındaki Kur'ân sahifelerini alıp derlemesini ve Kur'ân'ı Yahudilerin Tevrat'ı heder ettikleri gibi heder etmemelerini istemiş ve Hz, Ali bu talimat üzerine Kur'ân ayetlerinin yazıldığı malzemeyi evine götürmüş ve bu dağınık malzemeyi mushaf haline getirinceye kadar cübbesini giyip dışarı çıkmamaya yemin etmiştir. Feyz-i Kaşânî, *Tefsîru's-sâfî*, Meşhed trs., I, 36.

ve tefsir konusunda diğer ashap arasında temayüz etmesi ve bu konudaki engin bilgi birikimidir. Hz. Peygamber'in vahiy malzemesinin bir araya getirilmemesi durumunda ondan pek çok âyetin yok olup gideceğini, bunun sonrasında da insanların onun hakkında ihtilafa düşeceklerini bildiği halde onları hayvanların kürek kemiklerinde, parşömen kağıtlarda, ağaç yapraklarında ve insanların kalplerinde dağınık olarak bırakıp güvendiği birine bu malzemeyi nasıl tertip etmesi gerektiğini emretmemiş olmasının pek mümkün olmadığını düşünen Şehristânî'ye göre bu işi üstlenen kişi Rivâyetlerde işâret edildiği üzere elbette Hz. Ali'dir. Bu emri alan Hz. Ali, Hz. Peygamber'in naaşını yıkayıp kefenledikten ve defin işlemlerini tamamladıktan sonra Kur'ân'ın cem' edinceye kadar Cuma haricinde evinden dışarıya adım atmayacağına yemin etmiş, verilen emir doğrultusunda da Kur'ân'da herhangi bir tahrîf, değişiklik, fazlalaştırma ve eksiltmeye gitmeksizin Hz. Peygamber'in işâret ettiği şekilde, âyet ve sûreleri yerlerine koyarak dağınık bir şekilde duran malzemeyi bir araya toplamıştır.[434]

Şehristânî'nin naklettiğine göre, Hz. Ali Kur'ân'ın cemini tamamladıktan sonra, hizmetçisi Kanber ile birlikte yazımını tamamladığı bir deve yükü ağırlığındaki bu mushafı mescitte bulunan insanlara sundular. Hz. Ali mescitte bulunanlara şöyle dedi: "İşte Allah'ın kitabı! Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirdiği şekliyle onu iki kapak arasında topladım". Bunun üzerine orada bulunanlar: "Mushafını kaldır götür bizim ona ihtiyacımız yok" dediler. Hz. Ali de onlara hitaben şöyle dedi: "Allah'a yemin olsun ki bundan sonra bu mushafı asla göremeyeceksiniz. Bana düşen Kur'ân'ı topladığımı size haber vermektir." Bu olayın ardından Hz. Ali "Ey Rabbim! Kavmim bu Kur'ân'ı mehcûr bıraktılar/terketiler" (Furkân 25/30) âyetini okuyarak evinin yolunu tuttu. Hz. Hârûn'un delillerini sunduktan sonra kardeşi Mûsâ'nın kavmini terk ettiği gibi, Hz. Ali de cem' ettiği mushafı onlara sunduktan sonra onların Ali'nin mushafını terk ettiği gibi aynı şekilde Hz. Ali de onları kendi hallerine terk etti.[435] Şehristânî'ye göre her ne kadar Hz. Ali'nin derlediği bu mushaf[436] bir topluluk tarafından kabul görmemiş mehcûr

---

434 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 14.

435 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 13-14.

436 Şehristânî Hz. Ali mushafının metin ve hâşiyeden oluştuğunu, her bir ayeti benzeri olan ayetin yanına koyduğunu, Muhammed b. Sîrîn'in ise sürekli olarak "Şayet Hz. Ali'nin bu telifine ulaşsaydık onda pek çok bilgiye ulaşma imkanı bulurduk." şeklinde bir temennide bulunduğunu nakleder. Tefsirin nâşiri Âzerşeb'e göre bu uzak bir görüştür. Zira Ali'nin mushafında imam mushaftan farklı metne ek olarak haşiyler bulunmaktadır. Bu haşiyeler de Kur'ân değildir. Şayet Hz. Ali'nin yanında imam mushaftan daha sahih bir mushaf olmuş olsaydı elbette kendi hilafeti döneminde bunu ilan ederdi (Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 558, nâşirin dipnotu).

bırakılmışsa da, Allah'a hamdolsun ki başka bir topluluk (Ehl-i Beyt/Şîa) tarafından kabul görmüş, korunmuş ve gizlenmiştir. Nitekim onun iddiasına göre "Hayır o şerefli bir Kur'ân'dır. Levh-i Mahfuz'dadır." (Bûrûc 85/21) âyeti de buna delalet etmektedir.[437] Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere Şehristânî'ye göre 'Levh-i Mahfuz', Ehl-i Beyt'ten başkası değildir.

Şehristânî, Kur'ân'ı cem etme işini üstlenenlerin Kur'ân'ın Ehl-i Beyt'e mahsus bir kitap olduğu ve Ehl-i Beyt'in de Peygamber'in "Size iki değerli emanet (sekaleyn) bırakıyorum, Kur'ân ve ıtretim/Ehl-i Beyt'im, o ikisine tutunursanız asla dalâlete sürüklenmezsiniz, hiç şüphesiz, bu ikisi Kevser havuzu başında bana varıncaya dek hiçbir zaman birbirinden ayrılmazlar." hadisindeki iki değerli emanetten biri olduğu hususunda ittifak ettikleri halde bir harfle ilgili dahi Ehl-i Beyt'e müracaat etmemeleri sebebiyle bu işin üstesinden gelmelerinin asla mümkün olamayacağını ifade eder. Ona göre Hz. Ali, Kur'ân'ı cem etme işine bütün yönleriyle bu istinsah heyetindeki kişilerden daha layıktır. 'Bütün bunlar bir tarafa, Hz. Ali'nin yazısı Zeyd b. Sâbit'ten daha ileri düzeyde değil miydi? Saîd b. Âs'tan daha fasîh değil miydi? Diğer sahabîlerden Resûlullâh'a en yakın olanı o değil miydi?' diye soran Şehristânî, bütün bunlara rağmen istinsah heyetinin Hz. Ali'nin derlediği Kur'ân'a kayıtsız kalıp ona müracaat etmemelerini gerçekten şaşılacak bir durum olarak görür.[438]

Bununla birlikte Şehristânî'ye göre birbirine tamamen zıt olmadığı müddetçe Kur'ân'ın iki farklı nüshasının olması (Hz. Osman ve Hz. Ali mushafı) ve bu nüshaların her ikisinin de Allah'ın kelâmı olarak anılması problem teşkil etmez. Onun iddiasına göre her ne kadar Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Kur'ân tahrife maruz kalmışsa da bu tahrif onu Kur'ân olmaktan çıkarmaz. Şehristânî bu duruma tahrif olmuş Tevrat'ı ve İncil'i delil göstermektedir. Ona göre nasıl ki Allah kendi kudret eliyle yazdığı Tevrat'ın levhalara yazılı bulunan özel bir nüshasının Harun evladından özel kimselerin (hâssâ) elinde bulunduğu halde Yahûdiler Tevrat'taki ibarelerin yerlerini değiştirip tahrif etmelerine rağmen Kur'ân'da onun hakkında "…İçinde hidâyet ve nûr bulunan Tevrat'ı elbette biz indirdik" (Mâide 5/44) buyrularak yüceltilmişse ve Tevrat Allah'ın kelâmı olma vasfını kaybetmemişse, aynı şekilde Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Kur'ân da bütün problemlerine ve eksikliklerine rağmen Allah'ın kelâmı olma vasfını

---

437 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 14.

438 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 13.

kaybetmemiştir. İncil ise dört farklı nüshadan ibaret olup bu nüshaları da havarilerden dört kişi Yuhanna, Markos, Luka ve Matta derlemiş ve bu nüshalar arasında da sayılamayacak kadar farklılıklar bulunmaktadır. Dolayısıyla onların tamamı vahiy olarak Allah'ın kelâmı değil, aksine müfessirlerin tefsirleri gibidir. Bununla birlikte onlarda Allah tarafından vahyedilmiş bazı bölümler de bulunmaktadır. Bütün bunlara rağmen Allah Teâlâ İncil'i Kur'ân'da "O, sana kendisinden öncekileri tasdik edip doğrulayan bu kitabı hak ile indirdi. Daha önce insanlara hidâyet olarak Tevrat'ı ve İncil'i de yine O indirmişti" (Âl-i İmrân 3/3-4) şeklinde şeref ve ta'zimle anmıştır. Dolayısıyla Şehristânî'ye göre nasıl ki bütün bu eksiklik ve problemlerine rağmen Tevrat ve İncil Allah'ın kitabı olma vasfını sürdürüyorsa, aynı şekilde Kur'ân'ın da birbirine tamamen zıt olmadığı müddetçe iki farklı nüshasının olması, onu Allah'ın kitabı olma vasfından çıkarmaz. [439]

6. Ehl-i Kisâ

Sünnî ve Şiî hadis kitaplarında yer alan rivayetlere göre "Ey Ehl-i beyt! Allah kusurlarınızı giderip sizi tertemiz yapmak ister" (el-Ahzâb 33/33) meâlindeki âyet nâzil olunca Hz. Peygamber Hz. Ali'yi, Fâtıma'yı, Hasan ve Hüseyin'i abasının altına alarak, "Allahım, benim ehl-i beytim işte bunlardır; bunların kusurlarını gider, kendilerini tertemiz yap!" diye dua etmiştir. (Tirmizî, "Tefsîr", 4; "Menâkıb", 32, 60). Konuyla ilgili rivayetlerde umumiyetle ehl-i kisâ geçmekle birlikte Âl-i abâ ve Ehl-i abâ şeklinde meşhur olmuş, Hz. Peygamber'le birlikte abaya bürünenlerin sayısı beş olduğundan bunlar hamse-i Âl-i abâ, pençe-i Âl-i abâ diye de anılmışlardır. Şîa, Âl-i abâ'ya mensup fertlerin beş kişi olduğuna ve bunların aynı zamanda Ehl-i beyt'i teşkil ettiğine inanırlar. Sünnî âlimler ise Âl-i abâ ile ilgili rivayetleri umumiyetle sahih kabul etmekle beraber Şiîler'in bu rivayetlerden çıkarmak istedikleri bazı sonuçları reddetmiş ve Peygamber'in zevcelerinin, kızlarının, hatta Selmân-ı Fârisî'nin de Ehl-i beyt'e dahil olduğu kanaatine varmışlardır.[440] Şehristânî de dinde ihsâna layık olan kimselerin beş kişi olduğunu ve bunların erkek va kadın olmak üzere ashâb-ı kisâdan olan beş kişi olduğunu iddia ederek Şîa'nın anlayışına uygun bir görüş belirtmiştir.[441]

---

439 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 15.

440 Uludağ, Süleyman, "Âl-i Abâ", *DİA*, İstanbul 1989, II, 306.

441 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 447.

C. MEFÂTÎHU'L-ESRÂR'DA İSMÂİLÎ GÖRÜŞLER

Bir önceki bölümde Şîa'nın genelini ilgilendiren bazı konulara dair Şehristânî'nin görüşlerini ele almıştık. Bu bölümde ise İsmâîliyye/Bâtıniyye fırkasını diğer Şiî fırkalardan ayıran ve İsmâîliyye/Bâtıniyye'ye özgü bazı temel konulara yer verilerek *Mefâtîhu'l-esrâr'*daki İsmâilî/bâtınî görüşler ele alınacaktır.

1. İsmâilî İmâmet

Yukarıda Şîa'nın imâmet meselesine yaklaşımı genel hatlarıyla ele alınmış ve Şîa'nın İmâmiyye, Zeydiyye ve İsmâîliyye gibi fırkalarının imâmet konusuna yaklaşımında ve özellikle imamın kimliği konusunda genel olarak birleşmekle birlikte ayrıntıda bazı farklı fikirleri savunduğu ifade edilmişti. Burada ise İsmâîliyye'nin imâmet konusunda diğer Şiî fırkalardan -özellikle de İmâmiyye Şîa'sı- ayırdedici yönlerine dikkat çekmeyi ve Şehristânî'nin İsmâîliyye'nin imâmet anlayışına karşı yaklaşımını ele almayı hedeflemekteyiz. İsmâiliyye fırkasının imâmet konusunda İsnâ Aşeriyye, yani İmâmiyye'den ayrıldığı noktanın, imameti Ca'fer es-Sadık'ın büyük oğlu İsmâil b. Ca'fer'e hasretmeleri olduğu daha önce belirtilmişti. Şehristânî'nin *el-Milel'de* naklettiğine göre İsmâiliyye yeryüzünün asla diri ve kâim olan bir imamdan (İmâm-ı Hâzır el-Hayy el-Kâim) hali kalamayacağını iddia etmiştir. Bu diri ve kâim imam ya açık/zâhir, ya da gizlenmiş/mestûr bir imam olur. Bu durumda zâhir imamın huccetinin gizli olması câiz iken gizli imamın hem hüccetinin, hem de davetçilerinin açık/zâhir olması gerekir.[442] Gazâlî de *Fedâihu'l-Bâtıniyye* adlı eserinde İsmâiliyye'nin bazı müşkilâtın hallinde ve zâhirlerin te'vîlinde kendisine mürâcaat edilebilecek ve gerçeği bilen masum bir imamın her asırda mutlaka bulunduğu hususunda münâzaasız olarak birleştiklerini söyler. Yine ittifak ettiklerine göre dünya durdukça onların nesebinden imam gelecek ve ardı arkası kesilmeyecektir. Zira imâmetin arkasının kesilmesi asla caiz değildir. Çünkü arkasının kesilmesi gerçeğin ihmâl edilişi ve halktan gizlenmesi demek olur ki bu da Hz. Peygamber'in "Benim sebebim ve nesebim dışında her sebeb ve neseb kesintiye uğrar" ve "Ben size Kur'ân ve soyum sopumu bırakmadım mı? sözlerinin iptali anlamına gelir.[443]

---

442 Şehristânî, *el-Milel*, I, 227.

443 Gazâlî, Ebû Hâmid, *Fedâihu'l-Bâtıniyye/el-Mustazhırî (Bâtıniliğin İçyüzü)*, (çev. Avni İlhan), TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 26.

Şehristânî de *Mefâtîhu'l-esrâr* tıpkı İsmâiliyye'nin iddia ettiği gibi yeryüzünün İmâm-ı Hâzır el-Hayy el-Kâim'den hali kalamayacağını ve hilafetin (imâmet) yeryüzünde kıyamete kadar devam edeceğini ve kesintiye uğramayacağını iddia eder.[444] Ona göre İmamet, Hz. İbrahim'in ardında yani zürriyyetinde, yeniden dirilme gününe kadar devam edecektir. Şehristânî "Ve o zaman meleklere: "Âdem'e secde edin!" dedik, hemen secde ettiler. Yalnız İblîs dayattı, kibrine yediremedi, inkârcılardan oldu." (Bakara 2/34) âyetinin te'vîlinde, Hz. Ali'nin imâmetine karşı çıkanları Hz. Âdem'in imâmetine karşı çıktığını iddia ettiği İblîs'le kıyaslayarak Hz. Ali'nin imâmetine karşı çıkanları adeta Hz. Ali döneminin İblîs'leri olarak lanse etmeye çalışmaktadır. İmamların olağanüstü vasıflara sahip, Allah'ın emriyle hareket eden Allah'ın seçkin kulları ve tıpkı Allah'ın yeryüzündeki gölgesi gibi olduğunu, onlara karşı yapılan olumlu ve olumsuz her türlü davranışın Allah'a yapılmış olacağını iddia ederek şöyle der: "Tıpkı İblîs'in hak halifeye (Âdem) karşı hurûc ettiği gibi aynı şekilde bu ümmetin haricileri de zamanın imamına (Ali) hurûc ettiler. Ve yine İblîs Allah'la hükmü ve kaderi konusunda tartıştığı gibi aynı şekilde Kaderiyye de kader konusunda Allah'a hasım/muhalif oldular. Tıpkı İblîs'in İmam-ı Hâzır el-Hayy el-Kâim'i (Hz. Âdem) benimsemediği gibi aynı şekilde âmme (Ehl-i Sünnet) ve Şîa-i müntezıra (İmâmiyye) da beklenen gâib imam (mehdî) haricinde 'İmâm-ı Hâzır el-Hayy el-Kâim'i' kabul etmediler.[445] Kanaatimizce Şehristânî'nin imâmet konusundaki Ehl-i Sünnet'le birlikte Şîa-i müntezıra, yani İmâmiyye'yi de dışlayan bu tutumu onun İsmâiliyye mezhebine mensup olduğuna dair en önemli delillerden biridir.

Şehristânî her dönemin olduğu gibi kendi döneminin de doğru yola ileten imamlardan hali olmadığını iddia eder. Ona göre Allah Teâlâ yoldan çıkarıcı ve dalâlete götürücü hiç bir kimse yaratmamıştır ki onun karşısına hidâyete çağıran bir yol gösterici (hâdî) dikmiş olmasın. Allah hiç bir şeytan göndermemiştir ki karşısına bir mürşid bir sultan dikmesin. Yeryüzü halifelerinden birinin zamanında öyle bir kavim vardı ki onların durumu meleklerin teslimiyetteki durumu gibidir. Ve yine öyle bir kavim vardır ki onların durumu da kibirlenip büyüklenmekten dolayı dergâh-ı ilâhîden kovulmuş şeytanın durumu gibidir. Tıpkı bütün nebiler ve zamanlar arasında Allah'ın emri ile hayra çağıran ve doğru yola ileten imamlar olduğu gibi aynı şekilde nebilerin sonuncusu

---

444 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 254

445 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 280.

olan rahmet nebisi ile kıyamet saatinin arasındaki zaman diliminde hak ve adaletle doğru yola ileten imamlar vardır. Rasulullâh'ın zamanı hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü nehyeden bir ümmetten hâlî olmadığı gibi, bu zaman da (Şehristânî kendi zamanını kastediyor) kendileriyle birlikte olmamız, onlardan işitmemiz, onlara itaat etmemiz emredilen sadık kimselerden, Allah'ın emriyle doğru yola ileten imamlardan da hali değildir. Her nebînin ins ve cin şeytanlarından düşmanı olduğu gibi aynı şekilde Allah'ın her bir velisinin de (imam) ins ve cin, şikak ve nifak şeytanlarından düşmanı vardır. Âdem, melekler ve ilk lanetli İblîs'in kıssası, bütün zamanlarda ve devirlerde, fiilen ve kavlen ayrışma günü olan kıyamete kadar büsbütün cârîdir.[446]

Şehristânî "...Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyi keserler"[447] âyetinde Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyin kavli ve fiili olmak üzere iki çeşit olduğunu ifade ettikten sonra kavlî emrin "Biz, düşünürler de öğüt alırlar diye sözü birbiri ardınca getirdik,"[448] âyetinde sözü edilen hanif din olduğunu söyler. Sözü edilen âyette Allah Teâlâ'nın birleştirilmesini emrettiği şeyin hanif dini olduğunu ve Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar nübüvvet ve risalet olarak, Hz. Peygamber'den kıyamet gününe kadar da vasiyyet ve imâmet olarak birleştirilmesini emrettiğini iddia eder. Her nebinin kendinden önceki peygamberi tasdik edici ve kendinden sonra görevi hak eden kişiyi de müjdeleyici olarak bu sözü müteselsilen ulaştırdığı gibi aynı şekilde bütün imamların da kendinden önceki imamları kabul ve tasdik, kendinden sonraki imamları da muhalefet etmeksizin tebşir ettiklerini, Allah'ın sözle birleştirilmesini emrettiği şeyi (imâmet) sözle keserse dünyada fasıklardan ahirette de hüsrana uğrayanlardan olacağını iddia eder.[449]Ayrıca İsmâiliyye bâtınî te'vil çerçevesinde imamlara 'Allah'ın eli' ve 'Allah'ın yüzü' gibi vasıflar izafe etmiş ve bu anlayışa paralel olarak imamların Allah'ın kendisi vasıtasıyla bilindiği 'vechullâh' yani Allah'ın yüzü ve Allah'ın dinini savunan ve bu dinin düşmanlarına darbe vuran bir kişi olarak da yedullâh yani Allah'ın eli olduğunu iddia etmiştir.[450]

---

446 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 256.

447 Bakara 2/27.

448 Kasas 28/51.

449 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 235-6.

450 Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s. 102. Ayrıca Hz. Ali'nin de "Ben Allah'ın ilmiyim, ben her şeyin üstünde duran Allah'ın kalbiyim, ben Allah'ın konuşan diliyim, ben Allah'ın gören gözüyüm, ben Allah'ın tarafı (yanı)'yım, ben Allah'ın eliyim", "Ben Allah'ın yüzü, gözü, eli ve kalbiyim" dediği nakledilmiştir. bk. Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXIV, 198-99.

Şehristânî de “Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü (vechullâh) oradadır.” (Bakara 2/115) âyetinin te’vîli vesilesiyle tıpkı İsmâiliyye gibi bu kavramları imamlara/adamlara (ricâl) te’vîl eder. Allah’ın yüzü (vechullâh), Allah’ın kullarından bir kuldur. Tıpkı Allah’ın eli, Allah’ın kullarından bir adamın eli olduğu gibi. “Şüphesiz sana bey’at edenler ancak Allah’a bey’at etmektedirler. (Fetih 48/10)”. Dolayısıyla, kim ki Allah’ın seçtiği bir adama (imam?) yönelirse, şüphesiz Allah’a yönelmiş olur. Tıpkı Adem’e secde edenin Allah’a secde etmiş olması gibi. “Kim peygambere itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur. (Nisa 4/80)”. Kim beyte kıbleye (imam/Ali?) yönelirse Allah ona ikramda bulunur ve Allah’a yönelmiş olur. Allah’ın elinin olması, Allah’ın haremine ağır bir darbe indirmek gibidir.[451] Şehristânî ayrıca sözünü ettiği imamların husûsiyetleri hakkında şöyle der: “Allah’ın yeryüzünde “ikram olunmuş, Allah’ın sözünün önüne geçmeyen, hep O’nun emriyle hareket ederler kulları vardır. (Enbiyâ 21/27-8)”. Onlar öyle kullardır ki Allah’ın samimi kullarıdır ve şeytanın onların üzerinde hiç bir otoritesi yoktur. Ve yine onlar “Ve Rahman’ın kulları: O kimseler ki, yeryüzünde tevazu ile yürürler ve cahiller kendilerine laf attıkları zaman «Selametle!» derler. (Furkan 25/63)”. Onlar Allah’ın öyle kullarıdır ki bazen “...karışımı kâfûr olan bir kadehten içerler”. (İnsan 76/5), bazen de “...karışımı zencefîl olan bir kadehten içerler. (İnsan 76/17)”. Onlar öyle kullardır ki Allah onları seçmiş ve selamını onlara has kılmış ve şöyle buyurmuştur: “De ki: Hamd Allah’a mahsustur, seçtiği kullarına selam olsun. (Neml 27/59)”. Yine onlar öyle kullardır ki Allah onları Kitab’ına (Kur’ân) mirasçı kıldı ve şöyle buyurdu: “Sonra biz o kitabı kullarımızdan süzüp seçtiklerimize miras bıraktık (Fâtır 35/32)”. Ve onlar öyle kullardır ki Allah onları (kendine) yaklaştırdı ve iyice yakınlaştırarak şöyle dedi: “Şâyet kullarım Beni senden sorarlarsa gerçekten Ben çok yakınım. (Bakara 2/182)”. Onlara itaat, Allah’a itaattır. Onların sözleri, Allah’ın sözleridir, Onların eli, Allah’ın elidir. Kim ki onlara biat ederse, Allah’a biat etmiş olur, kim de onlara savaş açarsa, Allah’a savaş açmış olur. Kim onları severse, Allah’ı sevmiş olur. Kim onlara itaat ederse, Allah’a itaat etmiş olur ve kim onlara secde ederse, Allah’a secde etmiş olur. Kim onlara yönelirse Allah’a yönelmiş olur. Kim onlara tevekkül eder dayanırsa, şüphesiz Allah’a tevekkül etmiş olur.”[452]

---

451 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 529.

452 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 280. Hz Ali’den de kendisine harp açanın Allah’a harp açmış olacağı, kendisine itaat edenin Allah’a itaat etmiş olacağı, ona biat edenin Allah’a biat etmiş olacağına dair rivâyetler nakledilmiştir. bk. Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, XXXIX, 336.

2. Harflerin Esrârı

Harflerin belli anlamlar ve sayısal değerler içerdiği fikri, gerçekte hiçbir tutarlı ve ilmi delile dayanmamasına rağmen İsmâilîler bu konuya çok aşırı bir ilgi duymuşlardır.[453] Nitekim Gazâlî sayılar ve harflerle istidlal ve istinbatta bulunma yönteminin Bâtınîlerin uzmanlık alanı olduğunu ifade ederek bu yöntemin bir 'cehalet sanatı' olduğunu ve Bâtınîlerin harfler ve sayılar konusunda sapık fırkaların en kötülerinden biri olduğunu iddia etmiştir.[454] Gazâlî Bâtınîlerin harfleri ve bu harflerin sayılarını şöyle te'vîl ettiklerini nakleder: "Peygamber (s.a.) şöyle buyurdu: "Ben insanlarla lâilahe illallah -Allah'tan başka tanrı yoktur- deyinceye kadar, savaşmakla emrolundum. Onlar bunu deyince benden canlarını ve mallarını korurlar. Ancak bunun hakkı kalır." "Onun hakkı nedir?" denildi. "Sınırlarını bilmektir" diye cevap verdi. "Onun sınırları, harflerinin sırlarını bilmek demektir" diye iddia ettiler ve bu sırlar da şunlardır dediler: لا اله الا الله cümlesinde dört kelime vardır ve yazılışı itibariyle yedi fasıladır. Ve bu cümlede üç cevher vardır ve on iki harften ibarettir. Yine iddialarına göre buradaki dört kelime, iki ulvî müdebbir olan Sâbık ve Tâli ile iki süflî müdebbir olan nâtık ve esâsa delâlet etmektedir. Bu delâlet ruhânî varlıklarla ilgili delâlettir. Cismânî varlıklarla ilgili delâlete gelince bunlar da dört unsurdur. Üç cevher, ruhanî varlıklardan Cebrâil, Mikâil ve İsrâfil'dir. Cismânîlerden ise en, boy ve derinliktir. Çünkü cisimler bunlar sayesinde görülür. Yedi fâsıla ise ruhanîlerden yedi peygambere; cismânîlerden ise yedi yıldıza (gezegenlere) delâlet eder. Çünkü yedi peygamber olmasaydı şeriatlar gelmezdi. Nitekim yedi yıldız olmasa zaman da değişmezdi. Cümledeki on iki harf ise on iki huccete, cismânîlerde on iki burca delâlet eder. İşte böylece harflerde ve sûrelerin evvellerinde çeşitli tasarruflarda bulundular ve akıllılar şöyle dursun, delileri bile güldürecek ahmaklık örnekleri sergilediler.[455] Yine iddialarına göre maddenin unsurları dörttür. Senenin mevsimleri dörttür. Bunlar da dört asıla delâlet ederler. Bu dört asıl iki ilâh olan Sâbık ile Tâli ve iki imam olan nâtık ile esâstır.[456]

Şehristânî de aynı şekilde *el-Milel*'in 'İsmâiliyye' bahsinde kadîm Bâtıniyye'nin

---

453 Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s. 449.

454 Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 42.

455 Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 44.

456 Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 41-42.

yani İsmâilîler'in harf ve kelimelerin akıllarda, nefislerde, tabiatlarda/mizaçlarda ve bileşiklerde/terkiplerde (mürekkebat) tesiri olduğu görüşünde olduklarını söyler. Hemen akabinde İsmâilî'lerin harf ve kelimeleri belli bir sayı ölçüsüne göre kullanıldığında bazı tesirleri olacağı düşüncesinden hareketle sayılara yöneldiğini ifade eden Şehristânî, kelime-i tevhîdin birinci kısmının dört, ikinci kısmının üç kelimeden müteşekkil; ilk kısmında yedi hece, ikincisi kısmında ise altı hece mevcut olduğunu ve her iki kısımda da on iki harf bulunduğunu iddia ettiklerini söyleyerek bu konularda mahir olduklarını haber verir.[457]

Şehristânî *Mefâtîhu'l-esrâr'*da harflerin ve kelimelerin esrârına dair görüşlerini büyük oranda Bakara sûresi 1. âyetteki hurûf-ı mukattaa vesilesiyle ortaya koyar. Tefsirin zâhiri kısmında özetle müfessirlerin ve lugat ehlinin hurûf-ı mukattaalar konusunda iki farklı görüşe sahip olduklarını, birinci gruptakilerin bu harflerin tamamının belirli müsemmâların ismi olup irapta mahalli olduklarını iddia ettiklerini, ikinci grubun ise bunların farklı manalara gelen kesik harfler olduğunu ve tam bir isim olmadıklarını söylediklerini belirttikten sonra bu harflerin manalarının bilinip bilinemeyeceği hususunda da iki farklı görüş olduğunu söyleyen[458] Şehristânî, tefsirin 'esrâr' kısmında ise hurûf-ı mukattaaların dolayısıyla harflerin esrârına dair yukarıda genel hatlarıyla görüşleri zikredilen Bâtıniyye/İsmâiliyye'nin düşüncesine paralel yorumlarda bulunur.

Şehristânî öncelikli olarak bu harflerin esrârı ve onların manası konusunda enbiyâ ve esfiyâya (imamlar?) teslim olunması gerektiğini bunların dışında kalan kimselerin akıllarının bunları anlama noktasında yetersiz kalacağını savunur.[459] Hurûf-ı mukattaaların sırrının sâdıklara, evliyâ ve esfiyâya -ki Şehristânî'nin nazarında bu kimseler (sâdıklar, evliyâ ve esfiyâ) imamlara karşılık gelir- tahsis edildiğini belirten Şehristânî, bu konular hakkında kendi re'yiyle konuşanları ve görüş belirtenleri "Ve (onu) her türlü isyankâr şeytanî güce karşı koruduk. Onlar artık o yüce topluluğu dinleyemezler, (bölgeden) uzaklaştırmak için üzerlerine her yönden atış yapılır; ayrıca onlar (âhirette de) bitmez bir azaba çarptırılacaklardır. Ancak, o yüce topluluktan bir bilgi kırıntısı kapan olursa onu da delip geçen bir ışık topu kovalar." (Sâffât 37/7-10) ve

---

457 Şehristânî, *el-Milel*, I, 231.

458 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 115.

459 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 77.

“Onu kovulmuş her şeytandan koruduk. Ancak dinleme yoluyla bilgi sızdıran ve kulak hırsızlığı yapmaya kalkışan olursa onu da parlak bir ışık kovalar.” (Hicr 15/17-18) âyetlerinden iktibasla hakkında bilgi sahibi olmadıkları konularda Ehl-i Beyt imamlarından bilgi sızdırmakla ve kulak hırsızlığı yapmakla suçlar. “Ehadüs-sekaleyn ve ikinin ikincisi olan pâk Ehl-i Beyt (ıtre) dedi ki” diyerek hurûf-ı mukattaa konusuna giren Şehristânî devamında şöyle der: “Kur’ân’ı kendi görüşleriyle tefsir edenler cehennemdeki yerlerini hazırladılar. Çünkü onlar tefsirlerini doğruluğu bilinen bir ‘sâdık’a, yahut da tefsirde doğruluğu bilinen bir isme dayandırmadılar. Bu sebeple her âyetteki sözlerinde, hatta her kelimede ve hatta her harfte ihtilaf ettiler. Onlar kelimeleri yerlerinden ve harfleri mevkilerinden değiştirdiler (tahrif etiler) ve Kur’ân’ın sırlarına vakıf olmanın peşine düştüler. Kulak hırsızlığı yaptılar ve böylelikle onları delici bir alev takip etti. O harfler, yani hurûf-ı mukattaalar, ‘Allah’ın isimleridir’, ‘harflerin isimleridir’, ‘sûrelerin isimleridir’ yahut da ‘şahıs isimleri ya da onlara yemindir’ diyen kişi ya zor kullanarak meleklerin birbirleri arasındaki gizli fısıldaşmalarından, yahut da evliyâullâhın (imamlar?) aralarındaki fısıldaşmalarından bazı şeyler gaspetmiştir. İlmini Allah’a, Rasûlüne ve sâdıklara (imamlar) vekil kılanlar ise “Her kitabın bir sırrı ve özü vardır. Allah onun ilmini kendine ayırdı ve ona vâkıf olmayı da evliyâ ve esfiyâsına tahsis etti” diyen kimselerdir ki onlar Kur’ân’ı kendi görüşleriyle tefsir etmedikleri için cehennemden kurtulmuştur.[460]

Şehristânî’ye göre hurûf-ı mukattaaların sırrının Allah’a ait olması, onları ‘sûrelerin anahtarlarına’, ‘harflerin isimlerine’ ve sözün temeli olan ‘harflerle yemin etmeye’ hamletmekten daha şerefli ve daha yücedir. Zira Allah Teâlâ’nın, bizim Allah ve Rasulüne imana çağırıldığımız gibi ümmi peygamberin “Allah’a ve O’nun kelimelerine inanan Rasûlüne ve o ümmî peygambere iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız.” âyetinde belirtildiği üzere Allah’a ve kelimelerine itaate çağırıldığı ulvî ve kudsî kelimeleri vardır. Müfred harflerden mürekkep olan nutkî (konuşulan) kelimelerin hecâ harfleri olan yirmi sekiz harften oluştuğu gibi, aynı şekilde müfred yüce harflerden olan muayyen harfler de yirmi sekizdir.[461]

Şehristânî’ye göre harflerde olan sırlar (esrâr), kelimelerin yapılarında (mebânî) da vardır. Öyleki, Âdem’in Rabbinden aldığı, kelimelerdi, Rabbi’nin İbrahim’i sınadığı

---

460 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 119.

461 Şehristânî, *Mefâtîhu’l-esrâr*, I, 119.

şeyler, kelimelerdi, Musa'nın Rabbinden duydukları, kelimelerdi, Meryem'in doğruladıkları, kelimelerdi. İsa Allah'tan bir kelimeydi, Muhammed Mustafa'nın (s.a.v.) emredildiği şeyler, kelimelerdi. Belkıs'ın tahtının halini muhakkak Kur'ân'dan duymuşsundur. "Yanında Kitap'tan bir ilim bulunan kimse şöyle demişti*:* "Sen gözünü açıp kapayıncaya kadar ben onu sana getirebilirim. Hz. Süleyman tahtı yanına yerleşmiş görünce dedi ki: "Bu Rabb'imin lutfundandır" (Neml 27/40). Âsaf b. Berhiyâ onu terkibedilmiş kelimeler ve tertib edilmiş harflerle getirdi. Haberlerde gelmiştir ki Âsaf'ın duası söyledir: "Sana sınır yoktur Ey Dâim! Sana bitme tükenme yoktur, ölüleri dirilten Yâ Hayy! Her nefsin kazancı üzerinde kâim olan. Arşından yüce düğümlerle, kitabından rahmet miktarıyla, yüce şanınla, en güzel isimlerinle ve pek yüksek sıfatınla istiyorum Belkıs'ın arşını getirmeni. Ey Kâf, Hâ, Yâ, Ayn, Sâd!". Süleyman tahtı iki aylık mesafeden yanına yerleşmiş gördü. Hz. Süleyman'a ait bu mühür/yüzük (hâtem-i Süleyman), meliklik yani hükmetme yüzüğü idi ve onunla cinleri emir altına alıyordu. "Süleyman'a cinlerden, insanlardan, ve kuşlardan orduları toplandı, hepsi bir arada düzenli olarak sevk ediliyordu" (Neml 27/17). O mühürün üstüne, kudsî kelimeler ve ulvî harflerle yaratılmışların şerrinden koruyan muskalar/tılsımlar (ta'vizât) ve Allah'ın tam kelimeleri ve ayrıca Allah'ın kelimeleri ile güneşin boynuzuna, yıldızların yüzüne ve arşı taşıyan yedi meleğin üzerine yazılmış olan tesbihât, tahmidât ve esmâ-i hüsna yazılmış idi.[462]

Yukarıda zikredilen yedi harften oluşan her bir grup için basit ve mürekkebe tekâbül eden hüküm ve ölçüler varken ve yine her gruptaki her bir harfin de tabiat ve mîzaçlarda iz bırakan bir hükmü ve tabiatı vardır. Onlardan her bir mürekkeb kelimenin de dualara icâbette ve halleri değiştirmede tesiri olan bir hükmü vardır. Tıpkı ulvî kelimelerin, akıllarda, nefislerde, tabiatlarda/mizaçlarda ve bileşiklerde/terkiplerde (mürekkebât) tesiri olduğu gibi, aynı şekilde kavlî kelimelerin de akıllarda, nefislerde, tabiatlarda/mizaçlarda ve mürekkebâtta tesiri vardır.[463]

Şehristânî'nin harflerle ve kelimelerle ilgili bu görüşleri doğrudan İsmâilî kaynaklıdır. Zira o tefsirinde yer verdiği bu görüşlerini *el-Milel*'in 'İsmâiliyye' bahsinde kadîm Bâtıniyye'nin görüşü olarak sunar: "Onlardan yedi harften oluşan her bir grup için basit ve mürekkebe tekabül eden hüküm ve ölçüler vardır. Ve yine gruptaki her bir

---

462 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 123.

463 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 122.

harfin tabiat ve mizaçlarda iz bırakan bir hükmü ve tabiatı vardır. Onlardan her bir mürekkeb kelimenin de dualara icâbette ve halleri değiştirmede tesiri olan bir hükmü vardır. Tıpkı ulvî kelimelerin, akıllarda, nefislerde, tabiatlarda/mizaçlarda ve bileşiklerde/terkiplerde (mürekkebât) tesiri olduğu gibi, aynı şekilde kavlî kelimelerin de akıllarda, nefislerde, tabiatlarda/mizaçlarda ve bileşiklerde/terkiplerde (mürekkebât) tesiri vardır."[464]

Sûrelerin başlarındaki hurûf-ı mukattaa harflerinden ن ve ق gibi tek harfli, حم, طس gibi iki harfli, الٓمٓ ve الر gibi üç harfli, المص ve المر gibi dört harfli, كٓهٰيٰعٓصٓ ve حٰمٓ عٓسٓقٓ gibi beş harfli olanları vardır. Beş harfin üzerinde bir terkib yoktur. Tek harfli olanlar varlıkta/vücutta tek olan her bir şeye denk gelir. Manası da قٓ وَالْقُرْاٰنِ الْمَجِيدِ ve نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ âyetlerinde olduğu gibi kendinden sonraki gelen âyetle ilişki kurularak bilinir. ق inzal olan Kur'ân'ın kaynağı olan ilk söze işârettir. وَالْقُرْاٰنِ lafzı ise onun (ق) ızhar edicisi ve "Doğrusu kâfirler kendi içlerinden uyarıcı bir peygamber geldiğine şaşırdılar..." (Kaf 50/2.) âyetinde ifade edilen Kur'ân'ın tamamında sürekli doğrulukla konuşan ve hakk üzere kâim olan bir şahsa işâret eder. İki ağırlıktan (sekaleyn) birini (Kur'ân) zikretti, ikincisini ibret ve hal için vaziyet icabı bir perde olarak gizledi. ن harfine gelince, o 'kalem'in eşi ve çifti olan bu alemdeki 'ilk levh' ve 'levhe denk gelen şeyler'e işârettir. Tıpkı kalem ve levhin bütün alemin iki babası/atası olduğu gibi. Aynı şekilde Hz. Peygamberin "Ben ve sen (Ali) bu ümmetin iki babasıyız"[465] hadisinde geldiği üzere, Allah Teâlâ iki babanın birini (Hz. Muhammed) "Sen Rabbinin nimetiyle mecnun değilsin" (Kalem 68/2) âyetiyle açıkladı, ikincisini (Hz. Ali) bir ibret ve vaziyet icabı bir perde olarak gizledi. Her iki surede de (Kâf, Kalem) tenzîl ve sâhibü't-tenzîl (Hz. Muhammed) zâhir, te'vîl ve te'vîl sahibi (Hz. Ali ve ondan sonraki imamlar) ise gizlidir (bâtın). "...Ey Rabbimiz, eğer unuttuk ya da yanıldıysak bizi tutup sorguya çekme!..." (Bakara 2/286).[466]

Hurûf-ı mukattaalardan iki harfli olanlara gelince, onlarda varlıkta (vücûd) çift olan şeylere denk gelir. Aynı şekilde üçlü, dörtlü ve beşli harfler de böyledir. O

---

464 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 122.

465 Hadisin aslı "Ben ve sen Ya Ali" şeklindedir. Ancak Şehristani âyette birincinin zahir ikincisinin gizlenmesinden hareketle Ali ismini zikretmemiş veya müstensih bu ismi düşürmüştür. (Azerşeb)

466 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 123.

karineler olmadan misallerimize tam anlamıyla vakıf olma gücü ve onları varlıklardan ilklerine (evâil) ve bileşiklerin (mürekkebât) ve şahısların sonlarına raptetme bilgisi yoktur. Örtülerin ve perdelerin arkasında sırlar ve bakir alanlar (ebkâr) vardır. Kim onlara ehil olursa onların üzerine gökten yağmur gönderilir. Denilmiştir ki alemde doğru (müstekîm) da vardır, daire de. "Elif, lam, mim"in "elif"i doğru, "mim"i de dairedir. İkisinin arasındaki "lâm"da ise hem doğru hem de daire manası vardır. الالف tamamen iki tarafı açık daire, الميم iki tarafı büzülmüş bir doğru, اللام ise ikisinin arasındadır. Yani baş tarafı açık/doğru, sonu büzülmüş/daire.[467]

Hecâ harfleri 'elif'i de onlara katmak suretiyle başka bir yolla yirmi dokuz olarak da sayılır. Kur'ân'da başlarında hurûf-ı tehecci bulunan sûrelerin sayısı da yirmi dokuzdur. O harflerden bir harf bile yoktur ki, ya Kitapla, ya Kur'ân'la, ya Kitap'tan âyetlerle, ya Allah'ın isimlerinden bir isimle veyahut da adamlardan bir adam ve kâmil şahıslardan bir şahısla (imâm/vasî?) ilintili olmasın.[468]

Şehristânî'ye göre hurûf-ı mukattaaların esrârına dair bilgi ancak te'vîl ehlinden, yani imamların bilgisinden alınırsa doğru olur. Zira kim "Hurûf-ı mukattalar sözün, Kitab'ın, âyetlerin ve isimlerin aslı olan harflere işârettir" derse bir dereceye kadar isabet etmiş olur. Bununla birlikte şâyet bu harflerin te'vîlini te'vîl ehlinden iktibas etmeye muvaffak olsalardı elbette ki şöyle derlerdi: "Şüphesiz harflerin tamamı, ulvîyyatıyla süfliyyâtıyla, müfrediyle mürekkebiyle mevcûdâtın aslıdır. الٓمٓ âyetindeki ا (Elif), mevcûdâtın kaynağı olan ilk emre, sayıların başlangıcı olan bir'e, genişlik olmaksızın sadece uzunluğa, tehecci harflerinden ilk harfe, Allâh'ın en güzel isimlerinden ilki olan 'Allâh' isminin ilk harfine, kâmil şahısların ilki olan şahsa (imâm?), mefruğ hükümlerin ilkine, zamanın ilk devresine (yani yedi devrin ilk devresi) ve mekanın üst kısmına işâret eder. ل (Lâm) harfi ise, kalem olsun akıl olsun, yahut cevher olsun ruh olsun, emirle meydana gelen ilk varlığa işâret eder. Ve yine onda ta'rife, temlike, sayıların otuzuncu mertebesine, tecsîm mertebesindeki uzunluk ve genişliğe, hecâ harflerinden yirmi üçüncüye, Allah'ın Latîf isminin ilk harfine, kâmil şahıslardan ikinci şahsa, mefruğ hükümlerden ikincisine, zamanın devirlerinden orta

---

467 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 124.

468 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 124.

devreye (yani yedi devrin orta devresi), mekanın orta kısmına işâret vardır. الٓمٓ ifadesindeki مٓ (Mîm) harfi ise levh olsun, nefis olsun, unsur yahut cisim olsun, emirle husûle gelen ikinci varlığa işâret eder. Ayrıca sayıların kırkıncı mertebesine, cisim mertebesindeki uzunluk, genişlik ve derinliğe, hecâ harflerinin yirmi dördüncüsüne, Melik isminin ilk harfine, kâmil şahısların üçüncüsüne, mefruğ hükümlerden üçüncü hükme, zamanın devirlerinden son zamana (yani yedi devrin son devresi) ve son mekana, mekanların en aşağısına işâret eder. Bu işâretin altında bütün başlangıç ilkeleri (mebâdî) ve kemalât, sebepler ve sonuçlar ve varlıkların sebepleri yer alır.[469]

Şehristânî ayrıca sûrelerin başlarındaki bu mukattaa harflerinin bazılarının imamlara delâlet ettiğini de iddia eder. Örneğin "Meryem'e ilga ettiği kelimesidir"[470] âyetinde buyurduğu gibi Allah'a ait kutsî kelimelerin hususi şahıslara tahsis edildiği de olur. Böylece Hz. İsa, 'Allah'ın kelimesi' olarak isimlendirildiğinden, ulvî harfler, kutsî kelimelerle zâhir oldu. "Rabbinin sözü, doğruluk ve adaletle tamamlandı. O'nun sözlerini değiştirebilecek yoktur."[471] Lafzî kelimelerin asılları olan nutkî harfler belirli sayıyla sınırlı iken, onlardan oluşan kelimeler sınırsızdır ve bitmek tükenmek bilmez. Aynı şekilde kutsî/ilâhî kelimelerin asılları olan ulvî harfler de belirli sayıyla sınırlı iken, onlardan oluşan kelimeler sınırsızdır ve bitmek tükenmek bilmez, nâmütenâhîdir.[472] Mukatta harflerinin hükmü, mekâniyyât, zamâniyyât, zaman, kemâl ve kıyâmet (meâd) şahsiyeti olan kişilerde hüküm sürer. O şahısların mekanları, zamanları, ilimleri ve hükümleri o harflerden bilinir. Allah Teâlâ o şahısları mağaralarda gizledi (gizli imamlar?). Bu harfler (mukattaa harfleri), onlara delalet eder. "Elif, Lâm, Mîm. Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır." (Bakara 2/1-2) âyetinde, inzâl olan Kitâb'ın hakk olduğuna ve âyetlerinin doğru olduğuna dair o şahıslarla yemin edildi. O şahıslar, müşahhas âyetler, somut kelimeler, isimler ve mürekkeb harflerdir. Onları tanıyanlar tanımış, onlardan cahil kalanlar ise cahil kalmıştır.[473]

Şüphesiz Hz Peygamber yaratılışla ilgili âyetlere (âyâtü'l-halkiyyât) muttalî oldu/kılındı, hatta onlar şaşmayan gözleri ile gösterildi ve emrî âyetler (âyâtü'l-

---

469 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 125.

470 Nisâ 4/171.

471 En'âm 6/115.

472 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 119.

473 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 125.

emriyyât) de işittirildi, hatta onları kulağıyla işitti ki kuluna vahyedeceğini vahyetti. Aynı şekilde müşahhas kelimelere ve mukaddes pâk harflere (imamlar?) de müttalî oldu, hatta onları gördü ve onların varlığından tam anlamıyla emin oldu. Açıkça görünen ve işitilen âyetler olduğu gibi aynı şekilde görünen ve işitilen müşahhas kelimeler ve mukaddes pâk harfler (imamlar?) de vardır. Sûrelerin başlangıcı olan bu harfler, "Elif, lâm, mîm, bu Kitap" âyetinde olduğu gibi bazen kitapla ilintili, bazen "Elif, Lâm, Mîm. Allah, Ondan başka tanrı olmayan, diri, her an yaratıklarını gözetip durandır." (Âl-i İmrân 3/1-2) âyetinde olduğu gibi isimler ve kelimelerle, bazen "Elif, Lâm, Râ. İşte bunlar hikmetli Kitap'ın âyetleridir." (Yunus 10/1) âyetinde olduğu gibi âyetlerle ilintili, bazen de "Kaf, Ha, Ya, Ayn, Sad. "Bu, Rabbinin kulu Zekeriya'ya olan rahmetini anmadır." (Meryem 19/2) âyetinde olduğu gibi şahıslarla ilintilidir. Allah Teâlâ Hz. Peyamberi bu harflere, kelimelere ve âyetlere müttali kılmış, böylece O'nda bunların varlığına dair kesin bir inanç husule gelmiş, O'nun elleri arasında doğruyu söyleyen, adaletle kâim müşahhas bir hal almıştır. Aynı şekilde bu harfleri, kelimeleri ve âyetleri ona işittirmiş ve böylece onların sübutuna dair onda kesin bir iman hasıl olmuştur. Böylelikle O'nun katında 'ulvîyyâtü'l-kudsîyyât' ile 'süfliyyâtü'l-mukaddesât' dengede oldu. Bu temiz kudsî harfler (hurûf-ı mukattaa), âyetlerde geçen bu pâk mukaddes şahıslara işâret eder. Ve yine sûrelerin başlarındaki bu harfler, iki âleme, iki oluşa, iki zamana ve iki gavsa işâret eder. İki âlem, akıl ve his/duyular alemi, iki oluş, mefruğ ve müste'nef, iki zaman, evvel ve ahir, iki gavs ise zâhir ve bâtındır.[474]

Özetlemek gerekirse, Şehristânî'ye göre kesin olarak bilinen bir şey var ki bu mukattaa harfleri manasız değildir ve aynı zamanda bu manaların şerefli olması gerekir. Onları sûrelerin isimlerine, yahut kelamın aslı olan harflerin isimlerine, yahut da yeminlere hamletmek en zayıf ihtimallerden biridir. Onların manalarını karînelerden çıkarmak/iktibâs etmek ve onların (hurûf-ı mukattaa) ilk başlangıç olan kaynaklarına müttalî olmak ve enbiyânın onlara imanla emrolunduğu kelimelere hamletmek daha uygun ve daha doğrudur. Zira Kur'ân-ı Kerîm sûreler mecmuasıdır ve sûreler de âyetlerin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Âyetler kelimelerden tanzim edilmiş, kelimeler ise harflerin tertibinden meydana gelmiştir. Terkib ve tertîb çözülüp ayrıştığında, kelimelerin harfleri tek bir harfe, yani elif harfine müsteniddir. Mevcûdâtın tümünün ilk emre (kün emri) dayalı olması gibi. 'Elif' harfinin hükmü, cemaatin

[474] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 120.

kendisine uyduğu imamın hükmü gibidir. Cemaat saf saftır. Birinci saf, şekilleri benzer fakat alâmetleri farklı olan (ب، ت، ث) harfleridir. Onlar mevcûdâtın başlangıcı olan üçlü kudsîyyâta karşılık gelir. Üçlü kudsîyyât da nübüvvet (şeriat) diliyle farklı, felsefe diliyle farklı şeylere delalet eder. İlk felsefeciler başlangıcı (mebâdî) 'akıl, nefis, unsur' yahut 'unsur, akıl nefis' olmak üzere büyük ihtilaflarla birlikte üç olarak kabul ettiler. İslam ehlinden olan selef alimleri ise şöyle diyordu: "Allah Teâlâ'nın kelâmı kadîmdir. O kelâm, harfler ve kelimelerdir ve varlıkların sebepleri oldukları için onların hepsi de kadîmdir." Allah Teâlâ'nın 'kün/ol' sözündeki 'Kâf' ve 'Nûn' ilk sebeptir ve o kadîm emrin ilk mazharıdır (mazhar-ı evvel).[475]

3. Sayıların Esrârı

Bâtıniyye/İsmâiliyye'ye göre varlıklarla sayılar-harfler arasında gizli bir ilişki vardır. Bu sebeple onlar sayıların gizemi ve esrârı üzerinde çokça durmuşlardır. İsmâilîler'in hurûfî-bâtınî yorumlarında en sık rastlanan sayı ise kutsal bir sayı olarak algılanan yedidir (seb').[476] İsmâilî düşüncedeki bütün doktrinler neredeyse bütünüyle yedi sayısı ekseninde oluşturulan sayısal formülasyonlar üzerine inşa edilmiştir. Çünkü, kâinatın düzeni yedi rakamı ile yani altı peygamber ve bir 'kâim'e delalet eden yedi harfe dayanılarak açıklanmak durumundadır.[477] Buna göre gökyüzündeki büyük gezegenler (ay, güneş, utarit, zühre, merih, müşteri, zuhal) yedi; denizler (rum, sakâlibe, cürcan, gulzum, fars, sind, sin) yedi; ruhani kuvveler yedi; tabiat âlemini oluşturan varlıklar (ateş, hava, su ve toprak) ile bunlardan tevellüd eden maden, ot ve hayvanın toplam sayısı yedi; haftanın günleri yedi ve şeriat getiren peygamberler de (Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed ve Kâim) yedidir. Aynı şekilde, esasların (Şit, Sâm, İsmail, Harun, Şem'ûn, Ali ve gizlilik prensibi gereği isimi açıklanmayan Kaim'in esası) sayısı ile İslam dininin İsmâilî akidedeki rukunları da (velayet, taharet, namaz, zekat, oruç, hac ve cihad) yedidir.[478] İnsanoğlunun başındaki oyuk yedidir. Gökler de yedi kattır, yerler de. Bunlar imamlar devrinin yedide tamamlanacağına delildir.[479]

---

475 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 125.

476 Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s. 459.

477 Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s. 464.

478 bk. *Erbau Resâli'l-İsmâiliyye* (nşr. Arif Tâmir), Dâru'l-Keşşâf, Beyrut 1953, s. 11 (Nâşirin mukaddimesi); Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s. 464.

479 Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 41-42.

Şehristânî de tefsirinde yedi sayısına özel önem atfetmiş görünmektedir. O, yirmi sekiz harften oluşan hecâ harflerini yedişerli dört grup halinde ele alarak İsmâiliyye'nin görüşlerine benzer yorumlarda bulunur. Ona göre hurûf-ı mukattaalardaki sırlardan biri şudur: Hecâ harflerinin tamamı yirmi sekizdir. Sûrelerin başlarında bulunan harfler (hurûf-ı mukataa) ise (أ، ح، ر، س،ص، ط، ع، ق، ك، ل، م، ن، هـ، ي) olmak üzere on dörttür. Bu harfler, emirle alakalıdır ve dış görünüşleri/suretleri onlara (harflere) sığınılacak yer olan ve sırları onların nezdinde olan kitap, Kur'ân, âyet ve şahıslardır (imâm?). İkinci grup harfler ise yaratılışla (halk) alakalıdır ve kaynakları da ilim kudret ve iradedir. Örneksiz olarak yaratma (ibda') ve tekvîn onlara dayanır. Yaratma (halk) ve ilk olarak ortaya koyma (ihdâs) onun katındadır. Ve mananın esasını teşkil eden harfler, emir ve halk arasında ikiye paylaştırıldı ve böylelikle onun bir yarısı, terkiplerin ihtilafına karşı emriyyâta işâret oldu. Bu yüzden dış görünüşü bazen Kitap ve âyetleriyle bazen Kur'ân ve delilleriyle (beyyinât), bazen de yetkin şahıslardan bir şahısla ve onun mucizeleriyle ilintilendirildi, yani onunla birlikte zikredildi. Dolayısıyla bunlarla ilişkilendirilmesi gâyet güzel olmuştur. Çünkü Kur'ân'ın sırlarından bir sırrın özüne müttali olan bir kişinin daha sonra o sırrı mücmel bir ibâreyle remzederse, bu ifade tarzı o sırra işâret etmesi noktasında gâyet güzel olur. Sanki o kişi gâib olan bir şeyi işâret ediyor gibidir. Bu da, "Elif, Lâm, Mîm" ile "zâlike'l-Kitâbü" ve "Elif, Lâm, Râ" ile "tilke âyâtü'l-Kitâb" arasındaki nazm yönüdür.[480]

Harflerin ikinci yarısı (ki şu harflerdir: ب، ت، ث، ج، خ، د، ذ، ز، ش، ض، ظ، غ، ف، و) ise yaratılış, onun sebepleri ve başlangıç (mebâdî) ile ilgilidir. Hukemânın çoğunluğu başlangıcı şu üç şeye hasrettiler: 'Akıl, nefis ve unsur'. Ve muhtemelen unsuru da heyulâ diye ta'bir ettiler. İlk kısım harfler de, yani Elif ve diğerleri, bu başlangıçlara (mebâdî: akıl, nefs ve unsur) delalet eder. ب harfi ilk akla işâret eder. Onun altındaki bir nokta ise aklın birliğine delalet eder. ت harfi, akıl için ikinci nefse işâret eder. Üstündeki iki nokta ise nefsin ikiliğine delildir. ث harfi ise unsura işârettir. Yani üçün üçüncüsü. Onun üstündeki üç nokta ise unsurun üçlüğüne işâret eder. Aklın vahdetine gelince o emrin feyzindendir. "Bizim emrimiz bir tektir" (Kamer 50), aklın nuru da ondandır, "bir göz kırpması gibi. (Kamer 50)". Nefsin ikiliği (dualizmi) ise emrin ve aklın

---

480 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 120-21.

feyzindendir. Böylece akıl ve nefis arasında emrin velâyeti/dostluğu ile bir izdivâç meydana gelir. O ikisinin (akıl ve nefis) hükmü, yer ve göğün izdivâçtaki/birliktelik hükmü gibidir. Veren ve alan, fâil ve münfail, erkek ve dişi, ittihât ve imtizâcın hükmü de böyledir. "Hem her şeyden iki çift yarattık ki düşünesiniz." (Zâriyât 51/3). Kalem ve levh çifttir, akıl ve nefs, yer ve gök gibi çifttir. Unsurun üçlüğüne gelince, o da alemin maddesinin tamamının husule gelmesi için, emir, akıl ve nefsin feyzindendir. Böylece nefse yakınlığından dolayı onun için tam bir kabul ve itaate zorlama olur ve en faziletli şekiller ve suretler akıldan dışarıya taşar. Ve bir emirle onlara hareketlerin sürekliliğini bahşeder. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurdu: "Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi. Ona ve yer küreye 'İsteyerek veya istemeyerek buyruğuma gelin.' dedi. Her ikisi de 'İsteyerek geldik' dediler". (Fussilet 41/11). Akıl, nefs ve tabiat, şer'î/dînî değil, hikemî kavramlardır (ibârât). Onların şer'î ıstılahtaki manaları 'kalem, levh, arş, kürsî, su ve duman'dır. Akıl ilim için, nefs kudret için, unsur da irâde için ızhâr edici/gösterici (muzhir) oldu. Böylelikle bu üç harf (ب، ت، ث) üç alâmetiyle onlara delil oldu.[481]

Onları başka bir grup takip eder ki bunlar (ج، ح، خ) harfleridir. Bunlar da şekil olarak birbirlerine benzeyen muhtelif işâretlerdir ki bu harfler de başlangıçtan (mebâdî) sonra gelen üç rûhânî şeye delalet ederler ki bunlar, 'vahiy meleği', 'rızık meleği' ve 'ecel meleği' diye tabir edilir. Ve yine onlar 'rûhânîyyât' diye de tabir edilir ki bunlar da 'cedd', 'feth' ve 'hayâl'dir. Onlardan ح harfi, sûrelerin başındaki (huruf-u mukattaa) harflerdendir.[482]

Bundan sonraki grupta, yedi çift olan (د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق)

---

481 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 121-2.

482 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 122. Bâtını öğretiye göre peygamberler vahyi müşahhas olmayan ruhânî hudutlar (cedd, feth, hayal) yoluyla alırlar. Nitekim bazı İsmâilî filozoflar Şûrâ suresi 51. ayette bahsedilen birinci kısımdan kastın Allah'ın vahiy olarak gönderdiği kelamı olup "Cedd" mertebesi olduğunu, perde arkasından kastın "Feth" mertebesi olduğunu, elçi göndermesinden kastın ise "Hayâl" mertebesi olduğunu öne sürmüşlerdir. Buna göre ilahi vahyi Sâbık Tâli'ye iletmiş, Tâli de Cedd'e yani ruhânî âlemde görev icra eden İsrâfîl'e iletmiştir. İsrâfîl (Cedd) bu vahyi "Feth" olarak isimlendirilen Mikâîl'e, o da "Hayâl" olarak isimlendirilen Cebrâil'e ulaştırmıştır. Cebrâil ise kendi devrinin Nâtık'ına ulaştırmıştır. Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'e nispet edilen hadis şu şekildedir: "Ben vahyi Cebrâil'den aldım, o Mikâil'den, o İsrâfîl'den, o Levh'ten o da Kâlem'den aldı." Bu durumda vahyin iletim sürecinde Cedd, Feth ve Hayâl kavramları sırasıyla İsrâfîl, Mikâîl ve Cebrâil'i ifade etmek için kullanılmaktadır. Mustafa Galib, *Târihu'd-da'veti'l-İsmâiliyye* (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1965), 54. Buna göre Ehl-i sünnet'te olduğu gibi Bâtınî öğretide de meleklere peygamberlere vahiy getirmeleri bakımından itikadi zeminde önemli bir rol yüklenmektedir.

harfleri gelir ki bunlar ulvî alemdeki (ulvîyyât) yedi yıldızla çift olan yedi rûhâniyyete delalet eder. Ve yine bunlar süflî alemdeki (süfliyyât) yedi evliyâ (İsmâiliyye'nin yedi imamı?) ile eş olan yedi cisme (cismâniyyât) delalet eder. Onlardan her bir çift, husûsî bir zamanda ve kendilerine mahsus bir işle meşguldürler. Onlar, Âdem'in olmadığı zamandan yani Âdem yaratılmadan önce ve kâinâtın yaratılmasından kıyamete kadar bâkîdirler. Yukarıdaki yedi çift harften (on dört harf) sadece altı harf (üç çift) sûrelerin başlarındaki hurûf-ı mukattaa harflerindendir.[483]

Yukarıdaki yedi çift harften sonra birbirleriyle şekil benzerliği olmayan yedi tek (müfred) harf (ك، ل، م، ن، ه، و، ي) gelir ki bunlar da enbiyâ ve esfiyânın varisleri olan ulemâya (imamlar?) delalet eder. Bu yedi harften **و** harfi hariç diğer harflerin hepsi hurûf-ı mukattaa harfleri içinde yer alır. Önlerinde/başlarında أ harfi olduğu halde yukarıda zikredilen yedişer harften dört grup (1. grup: أ + ب، ت، ث, 2. ve 3. grup: ج، ح، خ, 4. grup ise: د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق yedi çift olan on dört harf: ك، ل، م، ن، ه، و، ي) (toplam yirmi sekiz harf), Hz. Peygamberden rivâyet edilen "Cemaatla kılınan namaz, tek başına kılınan namazdan yirmi yedi derece sevaptır" hadisi şerifindeki yirmi yedi sayısına denktir. أ harfi önlerinde imamları, arkada ise yirmi yedi harf cemaat.[484]

Muhammed ed-Deylemî de müellifi meçhul *er-Radâ'* adlı İsmâilî bir eserden yaptığı nakilde harfleri büyük oranda Şehristânî'nin yukarıda kategorize ettiği şekilde ele aldığı görünmektedir. Deylemî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre Şehristânî'nin harfleri bu şekildeki kategorik ayrımı, genel itibari ile İsmâilî düşüncesine dayanmaktadır. Ancak Şehristânî harflerin delâletiyle ilgili olarak çoğunlukla İsmâilî eserlerde geçtiği şekliyle 'şu harf şu kimseye delâlet eder' şeklinde açık ifadelerde bulunmaktan kaçınmış, genellikle harflerin delalet ettiği şahısları mübhem ve meçhûl bırakmış, kimi zaman da farklı te'vîllerde bulunmuştur.[485]

---

483 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 122.

484 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 122.

485 Deylemî, Bâtınîlerin harfleri te'vîline dair şunları söyler: Arapça alfabesi yirmi sekiz harften meydana gelmiştir. Bu harflerden herbirisi bir sırra ve bir hakikate işâret eder ve bu harfler dinin bütün usul ve furûunu içine alır.

Şehristânî'nin yedi sayısına ilgisiyle alakalı bir diğer örnek de şeytandan kaynaklanan şüphelerin ve bidat-dalâlet mezheplerinin belli başlılarının yedi tane olduğu iddiasıdır. Şehristânî *el-Milel ve'n-nihal'*de insanlar arasında ortaya çıkan ilk şüphenin şeytandan kaynaklandığını ve bidat ve dalâlet mezheplerinin belli başlılarının yedi tane olduğu iddia ederken[486] aynı şekilde *Mefâtîhu'l-esrâr'*da da dalâletin kaynağı olan şüphelerin yedi tane olduğunu ve bu şüphe ashâbının da yedi fırkadan ibaret olduğunu iddia eder. Münafıkların derekeleri ve yemek yedikleri kapları yedidir. Hz. Peygamberin buyurduğu gibi "Mümin bir kaptan yer karnını doyurur. Münafık ise yedi kaptan yer." Şüphesiz ki bu yedi kap, dalâlet yolları olan mezhep kapları ve gayy ve fesâdın menşei olan yedi şüphedir. Ve onların nifak konusundaki mertebe kaplarıdır. Mümin ise tek bir kaptan yer ki o da emir sahibinin (imâm?) emrine teslim olmak ve

---

Arap alfabesinin ilk harfi olan elif, nâtıka delildir. Arapçada elif sözü üç harfle (ا ل ف) yazılır. Bu demektir ki nâtıktan sonra vasiyyet ve imamet makamları gelir. Her nâtıkın bir vasîsi ve her vasînin de bir imamı vardır. Böylece arapçadaki elif sözünün üç harfi peygamber mesâbesinde olan nâtıka, sonra vasîye ve nihayet imama delâlet etmektedir. Sonra (ب، ت، ث) harfleri gelir. ب harfi vasîye işârettir. Çünkü bu harf eliften sonra gelmektedir. Vasî de nâtıktan sonra gelir. Vasî, nâtıkın ilmini yayar. ب harfinin altındaki nokta 'vasî, nâtıkın ilmini resûlden alır' mânasına gelir. ت harfi ise vasîden sonraki mânevî makamı işgal eden imama işârettir. ت harfinin üstündeki iki nokta, imamın nâtık ve vasî namına propaganda yaptığını gösterir. Ayrıca imamın din ilmini nâtık ve vasîden aldığını bildirir. ث harfi ise imamın hüccetine işârettir. ث harfinin üzerindeki üç nokta, hüccetin nâtık, vasî ve imam namına dâvette bulunduğunu gösterir. Ayrıca bu üç nokta hüccetin din ilmini natık, vasî ve imamdan aldığını bildirir. (ج، ح، خ) harflerine gelince bu üç harf birbirine benzemektedir ki bunlar da zü'l-massa, bâb ve dâîye delâlet etmektedir. Bu üç propagandacı hüccetten yardım görür ve ondan ilim öğrenir. (ج، ح، خ) harflerinin, hücceti temsil eden ث harfinden sonra gelmesi de bu keyfiyete işârettir. ج, zü'l-massaya delildir. Çünkü zü'l-massa hüccete bâb ve dâîden daha yakındır. Cîm sözündeki üç harf, zü'l-massa için bâb ve dâînin gerekli olduğunu bildirir. Zü'l-massa dâvet vazifesini ancak bu iki propagandacının yardımıyla yapabilir. Arapçadaki ج harfinin ortasındaki nokta, zü'l-massanın bâtın ilmini ihata ettiğini ve onu herkesten önce hüccetten işittiğini gösterir. ح harfi ise bâbı temsil eder. bâbın mertebesi zü'l-massadan sonra gelir. Bunun gibi ح harfi de alfabede ج harfinden sonra yer alır. خ harfine gelince bu harf de dâîye işârettir. Dâînin mertebesi ise bâbdan sonraki derecedir. Arap alfabesinde daha sonra (د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ،) harfleri gelmektedir. Bu harflerin toplamı ise on ikidir. Yani bu on iki harf, on iki hüccete işâretttir. Bu on iki harften altı tanesinde nokta var, altı tanesinde ise hiç nokta yoktur. Bu demektir ki on iki hüccetten altısı erkek ve diğer altısı da kadındır. Noktalı harfler erkek hüccetlere işârettir. Aynı zamanda bu noktalar erkeklerin kadınlardan daha üstün ve kuvvetli olduğuna işârettir. Bu on iki harften sonra sırada (ف، ق) harfleri vardır. Bunlardan ف, mükellebe delâlet eder. ف harfinin üzerindeki nokta, mükellebin derecesinin yükseltildiğini gösterir. Mükelleb, dâînin mertebesine erişmek için çalışır. ق harfi ise mümini temsil eder. ق harfinin üzerindeki iki nokta mükelleb ve dâînin mertebesine işârettir. Arap alfabesinin son harfleri ise (ك، ل، م، ن، ه، و، ي) harfleridir. Bu yedi harf, yedi nâtıka ve yedi imama işârettir. Deylemî, *Beyânu mezâhibi'l-Bâtıniyye*, s. 68-70.

486 Şehristânî, *el-Milel*, I, 25.

emri ondan almak, onunla beraber olmak, onu sevmek ve ona ilticâ etmek, zâhiriyle bâtınıyla, kavliyle fiiliyle, sırrıyla ve aleniyetiyle ona tevekkül etmektir.[487] Ayrıca göğün katları yedi, yaratılışın aşamaları yedi, mesânî yedi (sebu'l-mesânî), haftanın günleri yedi, şeytan taşlama (cemerât) yedişer yedişer, hacdan dönünce cezaya karşılık olarak tutulan oruç yedidir.[488]

İsmâilîlerin bâtinî-hurûfî te'vîllerinde göze çarpan bir diğer sayı da yedi sayısıyla ilintili olarak on iki sayısıdır. Onların iddialarına göre burçlar on ikidir. Bu da imamların hüccetlerin on iki olduğuna delâlet eder.[489] İsmâilî dâîlerinin misyonerlik yaptıkları bölgelerin sayısı on ikidir. Aynı şekilde bir yılda on iki ay vardır ki bunlardan altısı erkek altısı dişidir. Gündüz on iki, gece on iki saattir. Her dâînin de tıpkı bir aydaki gün sayısınca otuz öğrencisi vardır. Bu otuz öğrencinin her birinin de bir gündeki toplam saat sayısına tekabül eden yirmi dört müstecibi vardır. İsmâilî davet hiyerarşisindeki şahsiyetler de nâtık, esas, imam, hüccet, bab, dâi, mütim, lâhik, cenah, mezun, mükâsir, müstecib olmak üzere on ikidir. Tıpkı bunun gibi altın, gümüş yakut gibi değerli madenler de on ikidir. Yedi sayısı üç ile dört sayısının toplamıdır. On iki sayısı da bu iki sayısının çarpımına eşittir. Yirmi sekiz ise, yedinin dörtle çarpımından elde edilen bir sayıdır. Bu da ebced harflerinin sayısına tevafuk eder. İsmaililer yedi ve on iki sayısıyla ilgili olarak bir dizi teori geliştirmişlerdir. Buna göre imamların ahkâmı (hüküm sürdükleri devreler), tıpkı haftanın yedi günü, yedi gök, yedi gezegen gibi yedişer yedişer devam eder. Nakîblerin düzeni ise on ikili sisteme göre işler. Ayrıca, masum imamların Allah'ın emirlerini ikame etme konusunda ihtiyaç duydukları yardımcıların sayısı on ikiyi geçmez. Söz gelimi insanda on iki kaburga vardır ki bu sayı davetteki hadlerin sayısına denk düşer. Sağdaki kaburgalar bâtınî ilmi, soldakiler ise zâhirî ilmi sembolize eder. Ayrıca nebiler de bu sayı ile gönderilmiştir. Senenin on iki ay olması gibi, Hz. Musa on iki nakîb, Hz. İsa on iki havârî, Hz. Muhammed de on iki arkadaş edinmiştir. Diğer bütün nebiler de tebliğ vazifesini ifa sürecinde kendilerine on iki nakib seçmişlerdir.[490]

Şehristânî de İsmâilî/Bâtınî müellifler gibi tefsirinde on iki sayısına önem verir. Fâtiha sûresinin sırlarından biri de âyetleri, kelimeleri, harflerinin sayıları ve adedin

---

487 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 178-79.

488 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 822.

489 Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 41-42.

490 Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s. 467.

mâduda göre takdir edilmesidir. Fâtiha sûresi gaybın anahtarları, arz ve semâvâtın kilitleridir. O her kemâlin fâtihası ve her makâlin hâtimesidir. Fâtiha sûresi'nde her birinden tam manaların anlaşıldığı tam kelimelerinin sayısı on ikidir. Müfred kelimelerinin sayısı ise yirmi sekizdir. Harflerinin sayısına gelince yazılış şekline göre sayılırsa yüz kırk iki, teleaffuz ediliş şekline göre sayılırsa yüz kırk dört adettir. Yüz kırk dört sayısı da on iki ile on ikinin çarpımına eşittir.[491]

Şehristânî ayrıca *Mefâtîhu'l-esrâr*'da tıpkı İsmâilîler'in iddia ettiği gibi[492] kelime-i tevhîdin birinci kısmı 'Lâ ilâhe illallâh' ifadesinde on iki, ikinci kısmı olan 'Muhammedü'r-resûlullah' ifadesinde de on iki harf bulunduğunu söyler.[493]

Şehristânî'nin on iki sayısına verdiği değerle ilgili bir diğer ayrıntı ise tefsirin mukaddimesinin on iki bölümden oluşmasıdır. Bunun tamamen bir tesadüf mü yoksa on iki sayısına verdiği değerden dolayı bilinçli bir tercih neticesinde mi on iki başlığa ayırmıştır bilemiyoruz. Ancak şu da var ki aslında müstakil başlık altında ele alınabilecek bazı konuları -mesela müteşâbih ve nesh- tek başlık altında ele alarak sanki bu on iki sayısına denk getirme gibi bir gaye güdülmüş izlenimi vermektedir.

İsmâilî düşüncede dördüncü nâtıkın diğerlerinden daha üstün olduğu gerekçesiyle değer taşıyan sayılardan birinin de dört olduğu iddia edilmiştir.[494] Şehristânî de tefsirinde dört sayısına önem vermiş görünmektedir. Örneğin Bakara sûresi 260. âyette sözü edilen Hz. İbrahim'in parçalayıp dört ayrı dağa koyduğu kuşlar dörttür, tabiatlar-yaratılışlar-huylar (tabâyi') dörttür, erkân dörttür, mizaçlar dörttür, fasıllar dörttür (fusûlü'l-erbaa), ashâb dörttür, abdâl dörtür, ana renkler beyaz, siyah, kırmızı, sarı yahut yeşil olmak üzere dörttür. Sonra Hz. İbrahim'in parçaladığı kuşları koyduğu dağlar (cibâl) dörttür ki bunlar da dört ricâldir. İlk dâî için kuşlardan dört tane varken son dâî

---

491 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 113.

492 Şehristânî, *el-Milel*, I, 231.

493 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 375. Zeydiyye âlimlerinden Muhammed b. Hasan ed-Deylemî (ö. 711/1311 [?]) Bâtıniyye'nin tenkidine dair yazdığı *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye ve Butlânihî* adlı eserinde Muiz-Lidînillâh'a nisbet ettiği *Teʾvîlü'ş-şerîʿa* ve *Kitabu'r-radâ*' adlı eserlerden yaptığı nakillerde kelime-i şehâdetin nefy ve isbât olmak üzere iki kısımdan müteşekkil olduğunu, birinci kısımda on iki, ikinci kısımda da on iki harf bulunduğunu söylediklerini nakleder. bk. Deylemî, Muhammed b. Hasan, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye ve Butlânihî, Kavâidu Akâidi Âli Muhammed* (thk. R. Strothmann), Riyad, trs., 53-54.

494 Avcu, Ali, Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci (Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2009, s. 53; Gömbeyaz, Kadir, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, (Doktora tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2015, s. 186.

için ise insanlardan dört kişi vardır.[495]

4. Yedi Devir Nazariyesi

İsmâilîlerin yedi sayısına bu denli önem atfetmeleri, kevnî ve beşerî âlemin düzeninin yedili bir sistem üzerine ikame edilmiş olmasıyla irtibatlıdır. Zira yedi sayısı ile ilgili olarak İsmailî düşünce sisteminin önemli karakteristik özelliklerinden biri insanlık ve peygamberler tarihini yedi büyük devire (seb'atü edvâr) ayırmalarıdır. İnsanlık tarihini oluşturduğu farzedilen yedili hiyerarşik silsilenin her bir dönemi için kullanılan devir terimi, İslâm mezhepleri tarihinde özellikle de ilk dönem İsmâiliyye'sine göre insanlık tarihi, ayrı ayrı şeriatlar tebliğ eden nâtık nebîlerden sonra bir vasî ve altı sâmit imamın meydana getirdiği, her birine devir adı verilen yedili hiyerarşik silsileden teşekkül eder. Batınî ve gnostik temelde insanlık tarihi ile ilgili döngüsel bir bakış açısı ve kozmolojiden ibaret olan ve büyük ölçüde Helenistik ve Gnostik karakterdeki farklı düşünce ekolleri, İslam'dan önceki İbrahimî dinler ve Gulat Şîası'nın etkisiyle şekillenmiş olan bu sistem, nazari olarak hem İsmailîliğin nübüvvet ve insanlık tarihiyle, hem Kur'ân'daki yedi aşamalı yaratılış felsefesiyle hem de ülü'l-azm peygamberlerin risâletiyle ilişkilidir.[496]

İsmâiliyye tarafından kabul edilen bu devrî tarih anlayışına göre her bir devir nâtık adı verilen altı büyük peygamber (ûlu'l-azm) ve bu nâtık nebîden sonra bir vasî (esâs) ve altı sâmit imam sistemine göre devam eder. İsmâiliyye'ye göre bu silsilede yer alan tarihin ilk altı devrinin nâtık nebîleri, sırasıyla, Âdem, Nûh, İbrâhim, Mûsâ, Îsâ, Muhammed, yedinci ve son nâtık ise Mehdî yahut Kâim (Muhammed b. İsmail b. Cafer)'dir. Bu nâtıklardan her biri kendi devirlerinin şeriatının bâtınında gizli olan hakikatleri te'vîl etmesi için vasî, esâs ya da sâmit adı verilen birer vekile sahiptir ki ilk altı devrin vasîleri (esâs) ise sırasıyla şunlardır: Âdem'in esâsı Şîs/Şît, Nûh'un Sâm, İbrâhim'in İsmâil, Mûsâ'nın Hârûn (veya Yuşa), Îsâ'nın Şem'ûn's-Safâ ve Hz. Muhammed'in esâsı ise Ali b. Ebî Tâlib'dir. Daha sonraki vasîler ise Hasan, Hüseyin, Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık ve oğlu İsmâil b. Ca'fer'dir. Bununla birlikte Muhammed b. İsmâil el-Mektûm'un yedinci imam olduğuna, nâtık,

---

495 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 995-97.

496 Tan, Muzaffer, "Tarihin Sonu: İsmâîlî Döngüsel Tarih Anlayışı", *38. ICANAS: Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildiriler Kitabı*, Ankara 2008, cilt: II, s. 627.

kâim veya mehdî olarak tekrar geleceğine, İslâm şeriatını ortadan kaldıracağına, kendi şeriatının bâtınî gerçeklerin tamamını kapsayacağına ve bütün âleme hâkim olacağına, her birine cezîre adı verilen on iki bölgede vekillerinin bulunduğuna inanılmıştır. İsmâiliyye'deki bu yedi devir inancından dolayı fırkanın ilk dönemlerde 'Seb'iyye' (âlem ve imâmet anlayışlarında yedili bir sistemi benimseyenler) diye anılmışsa da daha sonra bu inanç terkedilmiş ve artık bu yedili devir anlayışını ifade eden İsmâiliyye doktrinindeki Seb'iyye ismi sonraki İsmâilîler tarafından kullanılmamıştır.[497]

Yedi nâtık ile bunların her birinden sonra gelerek düzenli bir alt sistem oluşturan vasî ve imamların oluşturduğu bu yedili silsilenin her bir dönemi için "devrü'l-imâme" tabiri kullanılır. Seb'iyye de denilen bu anlayışa göre iki nâtık arasındaki her dönem "ed-devrü's-sagîr", Âdem ile Kâim arasındaki uzun dönem ise "ed-devrü'l-kebîr" veya "devrü's-setr" (gizlilik dönemi) olarak anılır. Söz konusu devirde ilim şeriatın zâhiriyle örtülmüş olacağından ancak mârifete ehil olan kimseler tarafından bilinebilecektir. Dünyayı ise bu sırada yedi gezegen idare edecektir. Devrü's-setrden önceki zuhur yahut keşif devrinde saf, öz ve gerçek tevhid, burçlar kuşağının on iki meleği tarafından muhafaza edilir. Sonunda yedinci nâtık ve aynı zamanda kedisinden önceki nâtıkların mesajında saklı olan hakikatleri izhâr eden kâim (İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık yahut oğlu Muhammed) ortaya çıkacak ve tüm gizliliklerin ortadan kalktığı yeni bir keşif devrini (devrü'l-keşf) başlatacaktır.[498] Böylece imamların hakimiyetleri haftanın yedi günü, yedi kat gök ve yedi gezegen gibi yedişerli gruplar halinde sürüp gider. Nakîblerin hükümranlığı ise onikili gruplar halinde devreder.[499]

Şehristânî de bir çok âyetin esrâr kısmında yapmış olduğu te'vîllerde İsmailî düşünce sistemindeki bu yedi devir anlayışını büyük oranda benimsemiş görünmektedir.[500] Örneğin Şehristânî Allah Teâlâ'nın göğe yönelip onları yedi gök hâlinde düzenlediğini haber veren Bakara 2/29. âyetinin yeryüzünde bir halife yaratacağını ifade eden Bakara 2/30. âyetten önce gelmesinin -İsmâiliyye'nin iddia

---

497 Öz, Mustafa-eş-Şek'a, Mustafa Muhammed, "İsmâiliyye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 130. Ayrıca bk. Madelung, Wilferd, "İsmâîlîlik:Eski ve Yeni Davet" (çev. Muzaffer Tan), *Dînî Araştırmalar*, 2006, cilt: IX, sayı: 25, s. 281-294. Ayrıca bk. et-Tûsî, *Paradise of Submission=Rawda-yi taslim*, s. 136-37.

498 Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed, *İsbâtü'n-nübüvvât* (thk. Arif Tamir), Beyrut 1966, s. 181; Yurdagür, Metin, "Devir", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 232.

499 Şehristânî, *el-Milel*, I, 227.

500 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 999.

ettiği gibi- insanlık ve peygamberlik tarihinin Hz. Âdem'le başladığına ve yedi devreye ayrıldığına işâret olduğunu ifade ettikten sonra her devirde o devrin işlerini çekip çeviren bir nebî yani nâtık bulunduğu gibi her nebî ile de temizleyici ve arındırıcı kelime veya tam kelimeler, yani vasî, esâs ve imâmın bulunduğunu iddia eder. Zira Şehristânî'nin te'vîl literatüründe 'kelimeler' vasîlerden ve imamlardan başkası değildir. O şöyle der: "Allah Tealâ göklerin yaratılması ve yedi sema olarak tesviye etmesini, Âdem'in yaratılış kıssasından önce zikretmiştir. Bunda, dinlerin başlangıcına ve onları yedi devreye ayırdığına işâret vardır. Sâdıku'l-emîn Cafer b. Muhammed (a.s.) şöyle demiştir: "Allah Teâlâ dinini, mahlûkâtının durumuna uygun bir biçimde tesis etmiştir. Ta ki mahlûkâtı sayesinde dinine, dini sayesinde de vahdâniyyetine istidlâl edilebilsin." Her göğe emrini vahyettiği gibi aynı şekilde her devirde de emrini vahyetti. Her göğün üzerinde onu tedvir eden melekler ve bu meleklerle birlikte tam kelimelerden olan kelime-i fa'âle olduğu gibi aynı şekilde her devirde de o devrin işlerini çekip çeviren bir nebî (nâtık) ve her nebî ile de temizleyici ve arındırıcı kelime veya tam kelimeler (vasî, esâs, imâm?) vardır. En yakın göğü lambalarla ve koruyucu güçlerle donattığı gibi (ki bu yaratma ve yoktan var etmedeki takdiridir) aynı şekilde son devri de sapma ve dalâletten korumak amacıyla ricâl lambalarıyla ve koruyucu güçlerle (vasî, esâs, imâm?) donattı ki bu da emir ve dindeki teklifidir.[501]

Şehristânî Bakara 164. "Şüphesiz, göklerin ve yerin (arz) yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır." meâlindeki âyetin te'vîlinde de İsmâiliyye'nin yedi devir nazariyesine paralel yorumlarda bulunur. Söz konusu âyette 1. göklerin ve yerin yaratılışı, 2. gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesi, 3. gemilerin denizde seyretmesi, 4. gökyüzünden suyu indirmesi ve arzı diriltmesi, 5. yeryüzünde canlıları yayması, 6. rüzgarları estirmesi, 7. bulutları evirip çevirmesi olmak üzere yedi fiilden bahsedildiğini ifade eden Şehristânî'ye göre yedi kat yaratılan yedi göğün karşılığı, şahıslardaki yedi devir (seb'atü edvâr) sahibi, arz'ın şahıslardaki karşılığı da yedi vasiyet sahibidir. Her ne kadar âyette göğün yedi kat yaratılmasına karşı 'arz' kelimesi müfret bir lafızla ifade

[501] Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 257.

edilmişse de arz yedi iklim/bölgeden müteşekkil olması hasebiyle yedi vasîye işâret eder. Nasıl ki tenzîl ve zâhirle hüküm veren her devrin sahibi (nâtık?) varsa gece ve gündüzün birbirini takip etmesi gibi, te'vîl ve bâtın sahibi bir vasîsi de vardır.[502]

Ayrıca Bakara sûresi 1. الٓمٓ âyetindeki ا (Elif) harfi, yedi devrin ilk devresine işâret ederken ل (Lâm) harfi ise, sayıların otuzuncu mertebesine, hecâ harflerinin yirmi dördüncüye, yedi devrin orta devresine, م (Mîm) harfi ise sayıların kırkıncı mertebesine, hecâ harflerinin yirmi dördüncüsüne ve yedi devrin son devresine işâret eder.[503]

5. Yedi Aşamalı Yaratılış Nazariyesi ve Nesh

İsmâiliyye'deki yedi devir nazariyesi aynı zamanda Kur'ân'daki insanın yedi aşamalı yaratılış felsefesiyle de ilişkilendirilmiştir.[504] Şehristânî de yedi devir nazariyesi ile nesh konusu üzerinden Kur'ân'daki yedi aşamalı yaratılış felsefesi arasında ilişki kurar. Hatta Şehristânî'nin nesh anlayışı büyük oranda bu sistem üzerine kurulmuştur. O şeriatların ve Kur'ân âyetlerinin birbirini neshettiği/kemale erdirdiği gibi peygamberlerin de birbirlerini nesh ettiğini iddia etmektedir. Çünkü ona göre peygamberlerden her biri de birer 'fiilî halkî' âyettir. Yani 'fiilî halkî' âyetin neshedilmesi demek, peygamber olan şahıslardan her birinin kendinden daha mükemmel ve ileride olan bir topluma kendinden daha mükemmel başka bir kişiyi (peygamber) bırakarak Allah'ın izniyle ölmesi demektir. Bu risâlet madenlerinin en hayırlısı ve en mükemmeline ulaşınca son bulur ve bütün şeriatlar kendisinden daha mükemmel ve faziletlisi ile neshedilir. Bu, "And olsun ki, insanı süzme çamurdan (sülâle) yarattık. Sonra onu nutfe halinde sağlam bir yere yerleştirdik. Sonra bu az suyu alaka hâline getirdik. Alakayı da mudga yaptık. Bu mudgayı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemiklere de et giydirdik. Nihayet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık." (Mü'minûn 23/12-14) âyetlerinde anlatılan insanın yaratılışında izlenen yönteme benzemektedir. İnsan önce 'sülâle'den başladı sonra 'nutfe' oldu sonra 'alaka' sonra 'mudga' sonra "ızâm" sonra da kemiklere etleri giydirildi. Onlardan her bir mertebe, bir öncekini neshetti. Ancak bu iptal ve imha anlamında bir nesih değil aksine

---

502 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 702.

503 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 125.

504 Tan, "Tarihin Sonu: İsmâîlî Döngüsel Tarih Anlayışı", s. 627.

mükemmelleştirme (tekmîl) ve tamama erdirme anlamında bir nesihtir. Aynı şekilde şeriatlar da insanlığın babası Âdem (a.s.) ile başladı. Onun hükmü yaratılıştaki 'sülâle' hükmü gibidir. Nebilerin şeyhi Nuh ikinci mertebedir ki onun hükmü 'nutfe' hükmüdür. Allah'ın dostu İbrâhîm'in hükmü ise 'alaka' hükmüdür. Kelîmullah Musa dördüncü tabakadır ki o 'mudga' hükmündedir. Allah'ın kelimesi İsa ise 'ızâm' hükmündedir. Habîbullah Mustafa altıncı ve son tabakadır ki onun hükmü de kemiğe et giydirme hükmüdür."[505] Ancak Şehristânî burada 'bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkarma' olan yedinci aşamayı (yedinci nâtık Kâim?) zikretmemektedir.[506]

İnsanın yaratılışındaki her bir aşamanın bir önceki aşamadan, örneğin nutfe aşamasının sülale aşamasından, alaka aşamasının de nutfe aşamasından daha üstün olduğunu söyleyen Şehristânî, bu üstünlüğün tamamlanma ve bir başka yaratma olan yedinci aşamaya kadar artarak devam edeceğini ifade ettikten sonra tıpkı insanın bu

---

505 Şehristânî, *Mefâtîhü'l-esrâr*, I, 507. Şehristânî ayrıca dindeki tekliflerin aşamalarıyla ceninin yaratılıştaki aşmaları arasında bir bağlantı kurar. Bakara 2-4 âyetlerinde müminlerle ilgili olarak bir tertip dahilinde yedi haslet zikredildiğini (takvâ, gayba iman, namaz, infâk-zekat, Kur'ân'a iman ve önceki kitaplara iman), ilk hasletin takvâ, son hasletin ise âhirete kesin olarak iman (îkân) olduğunu ve bunun da kemâl derecesi olduğunu belirten Şehristânî, takvâ mertebesiyle âhirete kesin olarak iman (îkân) mertebesi arasında da mertebeler bulunduğunu bildirir. Takvâ, ilk mertebe olan sülâle mesâbesinde, âhirete kesin olarak iman (îkân) ise yaratılışın yedinci ve son devresi olan 'bir başka yaratılış' mesabesindedir. Ceninin, yaratılış devrelerinde mizâcındaki i'tidal derecesini kemâle erdirmek için rahim meleğine teslim edildiği gibi -tâki o i'tidâl derecesinden gelişme (nümüvv) derecesine, sonra nümüvv derecesinden his ve ihtiyârî hareketler derecesine, sonra tahayyül derecesine, sonra nefs-i nâtıkayı kabul derecesine, sonra aklı kabul derecesine, sonra da emri kabul derecesine yükseltsin- aynı şekilde teklife muhatap olan kimsenin de teklif devirlerinde takvâyı, kemâl-i i'tidâl derecesine, sonra takvâdan ğayba iman derecesine -ki o nebîdir- sonra namazı ikâme etme derecesine -ki o his ve harekettir- sonra zekat ve infâk derecesine -ki o hayâldir-, sonra Kur'ân'a iman derecesine -ki o nâtıkadır- sonra önceki kitaplara iman derecesine -ki o âkıledir- sonra da kesin olarak âhirete imân derecesine -ki o emirdir- yükselmek için hükümlerin şâriine teslim olması gerekir. Bu dînî hasletler kendi mertebelerinde müretteb ve yaratılış devrelerindeki mertebeler üzere mukadder bir şekilde husûle gelmiştir. Cafer b. Muhammed (a.s.) şöyle demiştir: "Allah Teâlâ dinini, mahlûkâtının durumuna uygun bir biçimde tesis etmiştir. Ta ki mahlûkâtı sayesinde dinine, dini sayesinde de vahdâniyyetine istidlâl edilebilsin." 146

506 İsmâiliyye'ye göre her devrin yedinci imamı bir sonraki devrin nâtıkı makamına yükselirdi ve böylece getirdiği yeni şeriat ile bir önceki devrin nâtıkının şeriatını iptal ederdi. Bu anlamda Muhammed b. İsmail, Mehdî Kâim olarak yeni bir risalet ve şeriat sahibi olarak görülmekteydi ki doğal olarak bu, Hz. Muhammed'in risaleti ve mesajının hükmünü kaybetmesi anlamına gelmekteydi. Bununla birlikte Kâim'in, yani Muhammed b. İsmail'in, Hz. Muhammed dönemine ait şeriatı neshedebilmesi için yeniden zuhur etmesi gerekmekteydi. Böylece Muhammed b. İsmail ilk İsmailî anlayışta bir milat teşkil etmekteydi. Dolayısıyla tarih ondan önce ve sonra olmak üzere bir anlamda ikiye ayrılmaktaydı. Her ne kadar Muhammed b. İsmail, nâtık ve esâsın vasıflarını kendisinde birleştiren ve İslam'ın yasalarını yürürlükten kaldırarak yedinci ve son devri başlatacak son imam olarak görülmüşse de, o yeni bir din getirmeyecek; fakat daha önce gelen ilahi mesajlarda gizli olan bütün hakikatleri açık seçik ortaya koyacağından ötürü dinî hükümlere ihtiyaç kalmayacaktı. Neticede o, Kâim ve nâtıkların sonuncusu olarak dünyayı adaletle yönetmesinin akabinde cismani dünya sona erecektir. Tan, "Tarihin Sonu: İsmâîlî Döngüsel Tarih Anlayışı", s. 627.

yaratılış aşamasında bir ilerleme bir tekâmül olması sebebiyle arasında üstünlük ve derece farkı olduğu gibi aynı şekilde zaman içinde gelen şeriatlar arasında da üstünlük ve derece farklarının bulunduğunu savunur. Mesela ona göre Nuh'un devri Âdem'in devrinden, İbrahim'in devri ise Nuh'un devrinden daha üstündür. Bu hal "Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim" (Mâide 5/3) âyetinde ifade edilen nimetin tamamlanması ve dinin kemale ermesine, yani Hz. Muhammed'e kadar devam eder. İnsanın yaratılışındaki her bir evre, fazilet ve şerefi bulunduğu yaratılış evresinin şerefi kadar olan meleklere sahip olduğu gibi, aynı şekilde her bir şeriat da, fazlı ve şerefi bulunduğu şeriat devrinin şerefi kadar olan bir peygambere sahiptir.[507] Hz. Âdem Şîs/Şît'i vasiyyet etmiş, Şîs/Şît ise Hz. İdris'in nübüvvetini haber vermiştir. Hz. İdris de Nûh'un nübüvvetini haber vermiştir. Nûh, Sâm'ı vasiyyet etmiş, Sâm da Hûd ve Sâlih'in nübüvvetini haber vermiştir. Onlar da İbrâhim'in İsmâil'in, İshâk'ın, Yakûb'un ve Yakûb'un oğullarının nübüvvetini haber vermiş, onlar da Mûsâ'nın, Îsâ'nın ve Hz. Muhammed Mustafâ'nın nübüvvetini haber vermiştir.[508]

Kanaatimizce Şehristânî'nin nesh konusu üzerinden Kur'ân'daki yedi aşamalı yaratılış felsefesi ve yedi devir arasında kurduğu bu ilişki doğrudan İsmâilî/Bâtınî kaynaklıdır. Toby Mayer de Şehristânî'nin savunduğu bu nesih tasavvurunun izlerinin ve Mü'minûn sûresi 12-14. âyetlerde bahsi geçen ceninin gelişim modelinde oynadığı rolün, Şehristânî öncesi Fâtımî-İsmailî öğretide bulunduğunu iddia eder.[509] Nitekim İsmâilî müelliflerden Ca'fer b. Mansur el-Yemen de "Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman …" (Nahl 16/101) âyetini "yani bir imamın yerine diğer bir imamı getirdiğimizde" şeklinde tev'îl eder.[510]

Aynı şekilde Gazâlî de İsmâilî/Bâtınîler'e reddiye mahiyetinde yazdığı *Fedâihu'l-*

---

507 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 958-9.

508 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 945.

509 Mayer, "Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları", s. 121.

510 Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbü'l-keşf* (thk. Mustafa Gâlib), Dârü'l-Endelüs, Beyrut 1404/1984, s. 121. Benzer bir anlayış Şiî müfessirlerden Tabatabâî'de de mevcuttur. "Allah'ın peygamberleri ve velileri de söz ve fiil olarak Allah'a davet ettikleri için âyettirler. Örneğin bir peygamber vefat edip yerine bir başka peygamber gönderildiğinde -ki bunlar Allah'ın birer âyeti konumundadırlar- biri diğerini neshetmiş olur. Bu durum doğa yasasının hayat, ölüm, rızık ve ecel gibi prensiplerinin bir gereğidir. Aynı şekilde kullar açısından yararlı olan unsurların çağların değişmesi ile değişkenlik göstermesi ve bireylerin tekâmülü de bunu kaçınılmaz kılar. Bir dinî hüküm, diğer bir dinî hükmü neshetse, yürürlükten kaldırsa, her ikisi de din için yarar sayılacak unsurları kapsıyorlardır. Bu hükümlerden her biri yürürlükte olduğu döneme oranla daha elverişli, daha uygundur ve müminlerin durumlarına daha yatkındır." Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbûât, Beyrut 1417/1997, I, 249.

Bâtıniyye adlı eserinde onların bu görüşüne yer verir. İsmâiliyye/Bâtıniyye'ye göre her peygamberin şeriatının bir müddeti vardır. Bu müddet bitince Allah daha öncekinin şeriatını nesheden başka bir peygamber gönderir. Her peygamberin şeriatının müddeti yedi ömürdür. Bu da yedi asırdır. Bu peygamberlerin ilki, nâtık peygamberdir. Nâtıkın mânası şeriatı kendisinden öncekini nesheden demektir. Sâmitten anlaşılan ise başka bir peygamberin tesis ettikleri üzere devam edendir. Onun vefatından sonra birbiri arkasına altı imam gelir geçer. Bunların ömürleri tamam olunca Allah daha evvelki şeriati neshedecek diğer bir peygamber gönderir. İddialarına göre Âdem'in işi bu misâle göre cereyan etmiştir. O cismânîlerin kapısını açmak ve ruhanîlerin devrini kapamak için Allah'ın gönderdiği ilk peygamberdir. Âdem'in devrinin tamamlanışı yedi devirlidir. Çünkü ulvî alemin tamama erişi yedi yıldızladır. Âdem'in devri tamama erince Allah onun şeriatını nesheden Nûh'u gönderdi. Onun sûsu da Sâm idi. Onun devri de kendisinden başka altı, kendisi ile beraber yedi kişinin gelip geçmesi ile tamama erince Allah onun şeriatını nesheden İbrahim'i gönderdi. Onun sûsu İshak idi. Onlardan bazıları hayır, İsmail idi demektedirler. Onun devri de yedi ile tamama erince Allah onun şeriatini nesheden Mûsa'yı gönderdi. Onun sûsu Hârûn idi. Hârûn Mûsâ'nın hayatında vefat etti. Bunun üzerine sûsu Yûşa b. Nûn oldu. Onun devri de yine kendisiyle beraber yedi ile tamam olunca Allah onun şeriatını nesheden İsâ'yı gönderdi. Onun sûsu Şem'ûn idi. Onun devri de yine yedi ile tamam olunca Allah Hz. Muhammed'i gönderdi. Onun sûsu Ali idi. Onun da devri Cafer b. Muhammed ile tamamlandı. İşte böylece ebedi olarak devreder gider.[511]

6. Ta'lîm Öğretisi

*Mefâtîhu'l-esrâr'*daki İsmâilî düşünceye ait unsurlardan biri de ta'lîm öğretisi ve hoca-talebe (âlim-müteallim) ilişkisine yapılan vurgudur. İsmâilîler nezdinde aklın dini meselelerde hakem kılınması söz konusu olmayıp dinin gizli hakikatlerine ancak Hz. Fâtımâ'nın soyundan gelen imamların ta'lîmiyle ulaşılır. Dolayısıyla dinle ilgili meselerlerde rasyonel düşünceye, kıyasa ve ictihâda mesağ yoktur ve re'y batıldır. Diğer bir deyişle, dinin temel kaynakları, Kur'ân, Sünnet ve masum imamlardır. Bu sebeple ilim sadece imamlardan alınır. Bu anlayış aynı zamanda Hasan Sabbah tarafından 'yeni davet' (ed-da'vetü'l-cedide) adı altında örgütlenen İran Nizârî

[511] Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye,* s. 26-27.

İsmâilîliğinin de en temel inanç esaslarından biridir. Hasan Sabbah, Allah'ın akıl ve düşünceyle değil imamın rehberliğiyle tanınabileceğini, zira aklın Allah'ı tanımak için yeterli olması halinde herkesin aynı fikre sahip olmasının gerekeceğini belirtmiş ve sonuçta aklın din konusunda yetersiz olduğu ve her devirde dinin masum bir imamın rehberliğinde öğrenilmesi gerektiği ilkesini vazetmiştir. Bu yüzden Nizârî İsmâilîliği, dini konularda aklî düşünce ve istidlâli hükümsüz kabul ettikleri ve gerçek bilginin sadece masum imamlardan öğrenilebileceği ilkesini benimsedikleri için Horasan bölgesinde Ta'lîmiyye lakabıyla da anılmıştır.[512]

Hasan Sabbâh bu âlemde hak ve bâtıl bulunduğunu, hakkın alâmetinin vahdet, bâtılın alâmeti ise kesret olduğunu, vahdetin talîm ile yani imamın öğretmesiyle, kesretin ise re'yden kaynaklandığını, ta'lîmin cemaatla, cemaatin ise imamla olduğunu re'yin ise muhtelif fırkalarla ve onların da fırka reisleriyle kâim olduğunu iddia etmiştir. O hak ile bâtılı ortaya koyarken bir taraftan hak ve bâtıl arasındaki benzerliği açıklamış, diğer taraftan da aralarındaki farkı belirtmiş; taraflardan birinin 'tezat', diğerinin ise 'tertîb/terettüb' olduğunu ifade etmiştir. Onun varmak istediği asıl hedef, hemen her söz ve kelimesinde re'y ve akıl ehlini yenme ve ta'lîm ilkesini isbât etme gayretidir.[513] Bu anlayışa göre birlik hakîkatin alâmeti, çokluk ise bâtıl oluşun delilidir. Dolayısıyla ta'lîm, mezhebî birliği gerektirirken ve birliği temsil ederken, onun dışındakiler ise çokluğu gerektirir. Çünkü ta'lîmi kabul etmeyen ve ona muhalefet eden fırkaların ihtilafları hala devam etmektedir. Ta'lîmi kabul eden fırkanın ise yolları birdir ve vahdet halindedir."[514] Dolayısıyla Hasan Sabbâh'a göre Allah Teala'yı bilip tanımak ancak sadık bir muallim vasıtasıyla olabilir. Bu sebeple sadık bir muallimi tanımak ve ona ulaşıp ondan ilim öğrenmek gerekir.

Şehristânî de tefsirinin bâtınî boyutunu oluşturan 'esrâr' kısmında Hasan Sabbâh'ın bu ta'lîm öğretisine uygun yorumlarda bulunmuş ve doğrudan doğruya re'yle tefsire karşı çıkmıştır. Şehristânî ilimlerin üç kaynaktan, yani nebî, vasî ve akrabalık bağları bulunan kimselerden (akrabûn/Ehl-i Beyt) elde edileceğini savunmuştur.[515] Ayrıca o Bakara 120. âyetteki 'hüda' kelimesinin Allah'ın hidâyeti (hüdallâhi), 'hevâ'nın da nefsin hevâsı olduğunu söyleyerek Allah'ın hidâyetinin, Allah'ın sadık bir

---

512 Şehristânî, *el-Milel*, I, 229; Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 318-19.

513 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 234.

514 Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, s. 74.

515 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 848.

kulundan işitmek olduğunu iddia eder. Âyetteki 'nefsin hevası' ise şeytanın ayartmasıdır. Allah Teâlâ âyette Peygamberine "Allah'ın hidayeti, hidayetin ta kendisidir." (Bakara 2/120) buyurmuş, âyetin devamında ise "Sana gelen ilimden sonra, eğer onların arzu ve keyiflerine uyacak olursan..." (Bakara 2/120) ifadesiyle hüdânın karşılığı olarak hevayı zikretmiştir. Bu ayetlerden anlaşılan 'hüdâ' bir sâdıktan (imam?) işitmek iken, heva ise bir sâdıktan işitmeksizin sadece re'ydir.[516]

Şehristânî'ye göre insanlar arasında genel olarak iki çeşit ayrım vardır. Birincisi "öğreten-öğrenen" (alim-müteallim), "rehberlik eden-talep eden" gruptur ki bu iki grubun kendi aralarında terettüb ilişkisi vardır. Örneğin alimlerin öğrenciler karşısındaki derecesini "...kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltsin..." (Mücâdele 58/11) âyeti teyid etmektedir. İkincisi ise avam/ayaktakımı olan insanlar -ki onlarda bir hayır yoktur- ile diğer insanlar arasındaki tezat ilişkisidir.[517] Aynı şekilde avam/ayaktakımı olan bu insanlar da iki kısımdır: Birincisi rehberlik eden âlimin zıddı olan insanlar, diğeri ise talipli öğrencinin (müteallim) karşıtı olan insanlar.[518]

Ta'lîm öğretisinin bir diğer vechesi ise re'ye karşı oluşudur. Zira talîm yani imamın öğretmesi, vahdeti beraberinde getirirken, re'y ise ayrılığı gerektirir. Şehristânî de Mefâtîhu'l-*esrâr'ın* zâhirî boyutunda bir taraftan Kur'ân lafızlarının lügavî çabalar sayesinde bilinebileceğini ve bunun da rey tefsiri sayılmayacağını söylerken tefsirin bâtınî boyutunu oluşturan 'esrâr' kısmında ise "Kim Kur'ân'ı kendi re'yiyle tefsir ederse, ateşteki yerine hazırlansın!", "Kim Kur'an'ı kendi reyi ile tefsir ederse isabet de etse hata etmiş olur." şeklindeki rivâyetlere yer vererek doğrudan doğruya re'yle tefsire karşı çıkar.[519] Şehristânî'nin kelamcı ve felsefeci olması münasebetiyle müzakereci bir kimliğe sahip olmasına rağmen 'esrâr' kısmında re'y tefsirine karşı almış olduğu bu tutum cidden anlaşılacak şey değildir. Kanaatimizce tefsirin 'esrâr' kısmında her fırsatta re'yle tefsire karşı olduğunu ısrarla dile getirmesi İsmâilî/Bâtınî terminolojideki

---

516 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 543.

517 Bazı çağdaş araştırmacılar Şehristânî'nin tefsirinde kullandığı 'tezât ve terettüb' kavramlarını ele alırken İsmâilîliğe ait ta'lîm ilkesi ve hoca-talebe (âlim-müteallim) ilişkisine yaptığı vurgu, kozmolojik ve insanî hiyerarşileri aynı anda düzenlemesini, çağdaş İsmâilîliğin dünya görüşü ve müesseselerine olan son derece zımnî bir atıf ve İsmâiliyye'nin Bâtınî davet organizasyonundaki hiyerarşik yapısıyla ilişkilendirmişlerdir ki bu tespit bizce de isabetlidir. Mayer, "Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları,", s. 111.

518 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 110. Ayrıca bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 813.

519 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 37, 47, 85-86.

ta'lîm öğretisiyle yakından alakalı olmalıdır.[520] Şöyle ki, İsmâiliyye fırkası genelde din, özelde ise Kur'ân konusunda reyle tefsirin caiz olmadığı şeklindeki bir anlayışa sahiptir. Buna rağmen bâtınî te'vil üretme hususunda emsalsizdir ve bu durum ciddi bir ironi oluşturmaktadır. Söz konusu olan bu paradoks ve ironik durum aynı şekilde Şehristânî için de geçerlidir. Nitekim Şehristânî de bir yandan reyle tefsirin caiz olmadığını söyleyip diğer yandan re'ye mebnî bâtınî te'viller üretmiş ve bunu Ehl-i Beyt imamlarına dayanan irfânî aydınlanmayla açıklamaya çalışmıştır. Dolayısıyla rey tefsirine karşı olan bu tutumuna rağmen pratikte rey tefsirinden kendini kurtaramayan Şehristânî, 'esrâr' kısmındaki âyetler üzerine yapmış olduğu akıl almaz te'villerle de çoğu zaman nasçılık iddiasıyla çelişkiye düşmüştür.[521] Ayrıca Şehristânî dini konularda aklî sorgulamayı kınayarak tam bir teslimiyeti savunmuştur.[522]

7. Nâtık-Sâmit

İsmâiliyye mezhebinin önemli nazariyelerinden biri de nâtık-sâmit anlayışıdır. Kur'ân'ın derûnî ve gerçek anlamına, ancak meşru imamdan alınan te'vil ilmi sayesinde ulaşılabileceğini iddia eden İsmâiliyye'ye göre imam, çoğu zaman konuşan Kur'ân (Kur'ân-ı nâtık) diye isimlendirilirken, Kitab'ın kendisi ise bir yorumcuya muhtaç olmasından dolayı susan Kur'ân (Kur'ân-ı sâmit) şeklinde tesmiye edilmiştir.[523] Nitekim bu telakki İmamiyye Şîasında da kabul görmüş ve el-Küleynî bu meyanda şöyle bir hadis nakletmiştir: "Kur'ân emreder ve nehyeder bir şekilde konuşmaz. Ancak Kur'ân'ın bize emretme ve nehyetme yetkisi bulunan bir ehli vardır.[524]

Şehristânî de tefsirinde bu kavramlara yer vermiş ve Kur'ân'ın sâmit peygamberin ise nâtık olduğunu iddia etmiştir. "Kur'ân insanlar için bir açıklamadır (beyân) ve beyân

---

520 Nitekim Toby Mayer de Şehristânî'nin rey tefsirine karşı almış olduğu bu tutumu Nizârî İsmâilîlik'teki ta'lîm, yani dinî hakikatleri masum imamların rehberliğinde öğrenme öğretisi ile ilişkilendirmiştir. bk. Mayer, "Shahrastani on the Arcana of the Qur'an", s. 75-76. Mustafa Öztürk ise bu durumun ta'lîm öğretisiyle ilişkiledirilmesinin söz konusu paradoksu çözmeye kâfi gelmeyeceğini savunur. Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", s. 28.

521 Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", s. 28.

522 Teslimiyeti güzel olan kişi Hz. Peygamber'in verdiği hüküm konusunda içinde bir sıkıntı duymaz ve aklına 'nasıl' 'niçin' şeklinde bir itiraz gelmez ve o hükmün sebebi ve hikmeti konusunda bir soru sormaya ve istekte bulunmaya tevessül etmez. Aksine tam bir teslimiyetle teslim olur. Bir grup üstadına 'niçin' demeyenin asla bir şey öğrenemeyeceğini savunurken başka bir grup ise üstadına 'niçin' deyen kişinin asla iflah olmayacağı görüşündedir. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 646. Ayrıca bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 137.

523 Poonawala, "Kuran'ın İsmâilî Yorumu", s. 372.

524 Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, I, 246; Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 289-90.

bir açıklayıcıya (mübeyyin) ihtiyaç duyar. Nitekim Allah Teâlâ Peygamberine "...Sana da o Zikr'i indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara açıklayasın..." (Nahl 16/44) buyurmuştur. Çünkü Kur'ân hidâyet (hüdâ), peygamber de yol göstericidir (hâdî). Yine Kur'ân beyân, peygamber mübeyyin, Kur'ân susan (sâmit), peygamber de konuşandır (nâtık). Böylece beyân ve mübeyyin bir araya gelir ve talip de beyanı işitip mübeyyine iman ederse o zaman o, nur ve ışık (ziyâ) olur."[525]

8. Her Peygamberin Bir Düşmanı Olduğu İddiası

Bâtınîler "Biz, işte böyle, her peygamber için suçlulardan bir düşman yarattık." (Furkân 25/31) meâlindeki âyeti delil getirerek her Peygamberin bir zıddı ve düşmanı olduğunu iddia ederler. Buna göre Hz. Âdem'in zıddı İblîs, Hz. Nuh'un zıddı Nesr, Hz. İbrahim'in zıddı Nemrud, Hz. Musa'nın zıddı Firavun, Hz. İsa'nın zıddı Yahuda ve Hz. Muhammed'in zıddı ise Ebü Leheb'tir.[526]

Şehristânî de tıpkı İsmâilî/Bâtınî müellifler gibi tefsirinde her Peygamberin bir zıddı ve düşmanı olduğunu görüşünü savunarak İsmailî düşünce sistemindeki bu anlayışını büyük oranda benimsemiş görünmektedir. Ona göre her peygamberin insan ve cin şeytanlarından düşmanı olduğu gibi aynı şekilde Allah'ın her bir velisinin de (imam) insan ve cin, şikâk ve nifâk şeytanlarından düşmanı vardır. Hz. Âdem ile melekler ve ilk lanetli İblîs arasında yaşananlar, bütün zamanlarda ve devirlerde, fiilen ve kavlen ayrışma günü olan kıyamete kadar geçerlidir.[527] O, Bakara sûresi 14. ayette sözü edilen 'şeytanlar'ın cin şeytanlar mı insan şeytanlar mı olduğuyla ilgili tartışmaya değindikten sonra sözü bu konuya getirerek şöyle der: "Şeytan bir bütündür. Tenzîl ondan İblîs diye söz eder. O farklı zaman ve mekanlarda farklı hususi parçalarıyla ortaya çıkar. Mesela o ilk olarak, türünün ilki ve ilk insan olan Âdem'in karşısına Hâris b. Mürre suretinde müşahhas bir şekilde ortaya çıktı. Sonra Âdemoğullarının kanına ve damarlarına nüfuz etti ve nebilerden her bir nebî zamanında onun hasmı suretinde ortaya çıktı. Örneğin Hz. Nuh zamanında Ved, Süvâ', Yeğûs, Yeûg ve Nesr olmak

---

525 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 132.

526 el-Fâhûrî, Hannâ-el-Cer, Halîl, *Târîhu'l-felsefeti'l-Arabiyye*, Dâru'l-me'ârif, Beyrut 1957, I, 215; Çağatay, Neşet-Çubukçu, İbrahim Agah, İslam Mezhepleri Tarihi, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1976, s. 94. Ayrıca bk. et-Tûsî, *Paradise of Submission=Rawda-yi taslim*, s. 137-38.

527 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 256.

üzere beş kişi olarak ortaya çıktı. -Bunların putlar olduğu söylenmişse de doğru olan onların zamanlarının hükümdarları olmasıdır ki nitekim Nesr hükümdardır.- Bu hasımlar Hz. İbrahim zamanında Nemrud, Âzer ve Sâbiîler'in önderleri olarak, Hz. Musa'nın zamanında Firavun, Velid b. Mus'ab, Hâmân ve veziri, Sâmirî ve Bel'âm b. Bâûr olarak, Hz. İsa'nın zamanında Yahuda ve Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesine sebep olan Yahudilerden bir topluluk olarak, Hz. Muhammed'in zamanında ise Ebû Cehil, Ebü Leheb ve Yahudilerden, Hıristiyanlardan ve Müslümanlardan müşrik ve münafık bir topluluk olarak ortaya çıkmıştır. Böylece şeytan onların dilleriyle konuşur, onların kulaklarıyla duyar, onların gözleriyle görür olur. Onlar, insan türünün şeytanlarıdır. Onlar, şeytanların sığınaklarıdır. Onlar, yaklaşmaları umulmayacak bir uzaklaşmayla hayırdan uzaklaştılar. Haktan uzaklaşıp batıla bağlandılar. Onların hakka ve kurtuluşa dönmeleri de umulmaz. Münafıklar İslam'ın zahiriyle hallerini gizleme noktasında cin şeytanlarına benzer. Onlar tabiat ve karakter olarak şeytanlarla mütenasip, söz ve amelleri ise onların söz ve amellerine muvafıktır.[528]

9. Fırka-i Nâciye

Şehristânî'nin İsmâilî kimliğine dair önemli argümanlardan biri de fırka-i nâciyenin kimler olduğuyla alakalı görüşleridir. Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr'*daki fırka-i nâciyeye karşı tutumuna geçmeden evvel *el-Milel ve'n-nihal*'de fırka-i nâciyeyi nasıl ele aldığına bakmak bu konuya dair görüşünü netleştirmede yardımcı olacaktır. Eş'arî makâlât yazarları genelde fırkaları tasnif ederken önce sapkın fırkaları zikrederek en sonda fırka-i nâciyeyi, yani kendisinin mensup olduğu fırkayı zikrederler. Örneğin Bağdâdî, fırkaları sapkın İslam fırkaları, Müslüman olmadığı halde İslam'dan görünen fırkalar ve fırka-i nâciye şeklinde sıralamıştır. Bir Eş'arî müellif olarak Şehristânî'den de aslında böyle bir tasnif yapması beklenirken onun böyle bir yola gitmeyip Eş'arîliği tasnifinin üçüncü sırasında saydığı Sıfâtiyye fırkasının altında Kerrâmiyye ve Müşebbihe ile birlikte zikretmeyi tercih etmiştir. Şehristânî'nin Eş'arî bir müellif olarak Eş'arîyye'yi fırka-i nâciye olarak müstakillen zikretmesi beklenirken bunu yapmayıp Sıfâtiyye'nin altında Kerrâmiyye ve Müşebbibe ile birlikte alelade bir fırka olarak zikretmesi ve İsmâiliyye/Bâtıniyye fırkasını da tasnifin en sonuna bırakarak adeta diğer fırkalardan ayrıştırması acaba tasnifte açıkça olmasa da zimnen İsmâilî veya Şiî

[528] Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 177. Ayrıca benzer bir yorum için bk. *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 279.

kodların bulunup bulunmadığı sorgulamasını gerekli kılmıştır ki bu noktada Gömbeyaz Şehristânî'nin *el-Milel*'de İsmâilî kimliğinin yakalanabileceği ilginç bir noktaya dikkat çekmiştir. Şöyle ki, Şehristânî en son sıradaki ana fırkası Şîa'nın alt ana kolu olan Gulât fırkasının kollarını zikrettikten sonra "İslam fırkalarını tamamladım. Geriye yalnızca Bâtıniyye fırkası kaldı. Makâlât kitaplarında tasnif yapanlar onları ya fırkaların dışında ya da içinde tutmuşlardır. Genel olarak onlar yetmiş iki fırkaya muhalefet eden, onlardan farklı olan bir topluluktur." demektedir.[529] Bu ifadelere göre Şehristânî, Bâtıniyye'yi İslam ümmetinin bölüneceği bildirilen yetmiş üç fırkanın değil yetmiş iki fırkanın yani cehenneme giderek kurtulamayacağı belirtilen fırkaların dışında tutmuştur. O halde Şehristânî'ye göre Bâtıniyye nerede durmaktadır ve niçin müstakil olarak zikredilmeyi hak etmektedir? Yetmiş üçüncü fırka yani fırka-i nâciye olduğu için mi, yoksa İslam fırkalarının içerisinde sayılamayacak bir fırka oluşundan dolayı mı? İkinci ihtimal kabul edildiği takdirde yetmiş üçüncü fırkanın kim olduğu sorusu cevapsız kalmaktadır ki bunun Eş'arîyye olduğunu söylemek kolay değildir. Zira Eş'arîlik, Şıfâtiyye içerisinde çoktan sayılmıştır ve bu hâliyle yetmiş iki fırkanın içerisinde görülmüştür. Dolayısıyla Şehristânî'nin Bâtıniyye'yi sona saklamakla aslında onu yetmiş üçüncü fırka yani fırka-i nâciye olarak gördüğü düşünülebilir. Fakat bunu kesin bir dille ifade etmek kolay değildir.[530]

Görüldüğü üzere Şehristânî *el-Milel*'de fırkaları tasnifinde fırka-i nâciyenin hangisi olduğu noktasında oldukça ketum davranmakta ve açıktan bir isim vermemektedir. O halde Gömbeyaz'ın bıraktığı yerden hareketle Şehristânî'ye göre fırka-i nâciyenin hangisi olduğunu tefsirindeki ipuçlarından hareketle öğrenmeye çalışacağız. Ancak işin ilginç tarafı, Şehristânî bu ketum tutumunu aynı şekilde *Mefâtîhu'l-esrâr'*da da devam ettirmektedir. O tefsirinde İslam ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı ve sadece birinin kurtuluşa ereceğine (fırka-i nâciye) dair "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak, onlardan biri kurtuluşa erecek, diğerleri helâk olacaktır. "Ey Allah Rasulü kurtuluşa erecek kimdir?' diye sorulduğunda, 'Ehlü's-sünne vel-cemâadır' demiş; Ehlü's-sünne ve'l-cemâa'nın kim olduğu sorulunca da, 'Bugün benim ve ashabımın yolu üzere olanlar' diye cevap vermiştir." şeklindeki rivayete yer vererek

---

529 Şehristânî *el-Milel ve'n-nihal*, I, 222.

530 Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, s. 183-86.

fırka-i nâciyenin kimler olduğuna dair yorumlarda bulunur.[531] Her ne kadar Şehristânî burada fırka-i nâciyenin 'Ehlü's-sünne ve'l-cemâa' olduğunu söylüyorsa da bununla kastı daha sonraları kavramsallaşan Selefiyye, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'den müteşekkil 'Ehl-i sünnet ve'l-cemâat' değildir. Zira rivâyette de belirtildiği üzere 'Ehlü's-sünne ve'l-cemâa', 'Hz. Peygamber ve ashabının yolu üzere olanlar'dır. Dolayısıyla fırka-i nâciyenin 'Hz. Peygamber ve ashabının yolu üzere olanlar' olduğu ifadesi de en az 'Ehlü's-sünne ve'l-cemâa' kavramı kadar muğlak bir ifadedir. O halde bu muğlaklığı gidermek için tefsirdeki fırka-i nâciyenin kimliğinin izini sürmeye devam etmek gerekir. Şehristânî tefsirin farklı bir yerinde Fırka-i nâciyenin 'Kur'ân-ı hakkıyla tilâvet eden kimseler' olduğunu söyler ki bu da en az yukarıdaki kavramlar kadar kapalıdır.[532] Bu ise bizi 'Kur'ân-ı hakkıyla tilâvet edenler'in kim olduğunu araştırmaya sevkediyor ki Şehristânî tefsirin bir başka yerinde 'Kur'ân-ı hakkıyla tilâvet edenlerin' Hz. Peygamber'in vârisleri ve iki değerli emânetten biri (ehadüs-sekaleyn) olan pâk Ehl-i beyt'i (itret) olduğunu söyler.[533] Böylelikle Şehristânî'nin nazarındaki fırka-i nâciyenin kimliği biraz daha belirginleşmektedir ki bu Ehl-i beyt, yani Şîa'dır. Peki Şîa'nın hangi fırkasıdır. Şehristânî buna dair bir açıklamada bulunmaz. Ancak Şehristânî *el-Milel*'de zikrettiği kadîm Bâtıniyye'nin Bârî Teâlâ hakkındaki görüşlerine *Mefâtîhu'l-esrâr*'da yer verirken İsmâiliyye/Bâtıniyye'nin adını zikretmeksizin onları 'Ehl-i Beyt'ten bir cemaat' diye tanımlar.[534] Dolayısıyla Şehristânî'nin *el-Milel*'de Bâtıniyye'yi son sırada, yani yetmiş üçüncü fırka olarak zikretmesiyle tefsirdeki fırka-i nâciyenin Kur'ân-ı hakkıyla tilâvet eden Ehl-i beyt, İsmâiliyye/Bâtıniyye'nin de 'Ehl-i Beyt'ten bir cemaat' olduğunu birleştirdiğimizde, ayrıca yukarıda kaynakları kısmında da ifade ediliği üzere Hasan Sabbâh'ın *el-Fusûlü'l-erbaa*'sından faydalandığını göz önünde bulundurduğumuzda Şehristânî'nin nazarındaki fırka-i nâciye kimliği biraz daha belirginleşmektedir ki kanaatimizce bu fırka İsmâiliyye/Bâtıniyye'den başkası değildir.

10. İsmâilî Istılâhlar

Şehristânî'nin tefsirinde kullandığı bazı ıstılâhlar vardır ki bunlar genellikle

---

531 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 664.

532 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 550.

533 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 4.

534 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 535.

İsmâîliyye/Bâtıniyye fırkası tarafından kullanılan ve onlara özgü kavramlardır. Bu cümleden olmak üzere Şehristânî'nin özellikle gnostik İsmâilî kozmolojiye dair tartışmalarda kullandığı kavramlardan bazıları şunlardır: En-nüfûsü'l-felekiyye, en-nüfûsü'l-eflâk, en-nüfûsü'l-müdebbira, en-nüfûsü'l-hâliye, en-nefsü'l-âkıle, en-nefsü'l-külliyye, en-nefsü'r-rûhâniyye,[535] ecsâm-ı nûrâniyye, aksâm-ı ukûl, akl-ı evvel, akl-ı fa'âl, akl-ı küllî, aklu'l-mufâraka, akl bi'l-fiil,[536] heyâkil-i ulvî, heyâkil-i rûhânî, âlem-i rûhânî, âlem-i rûhânîyyât, âlem-i cismâni, âlem-i cismâniyyât, âlem-i emr, âlem-i halk, âlem-i tezat, âlem-i sevâb, âlem-i his, âlem-i mahsûsât, âlem-i ma'kûlât, âlem-i kevn ve fesâd, cismâniyyât-ı seb'a, rûhânîyyât-ı seb'a, hurûf-ı süfliyyât, hurûf-ı ulviyyât, nûr-ı mahfî, nûr-ı Muhammed, ilm-i evvel, ilm-i meknûn, sırr-ı mahzûn, kelimât-ı tâmmât, kelimât-ı ulviyye, kelimât-ı kudsiyye, kelimât-ı kavliyye, kelimât-ı lafziyye, kelimât-ı mukaddese, kelimât-ı nutkiyye, kelimetü'l-emriyye, kelimetü'l-kudsiyye,[537] hurûf-ı kudsiyyât, hurûf-ı ulviyyât, imâm-ı hâzır, imâm-ı hayy, imâm-ı gâib, imâm-ı kâim, imâmü'l-vakt, devr, ed-devrü'l-evvel, ed-devrü'l-vasat, ed-devrü'l-âhir, devr-i Adem, devr-i Nûh, devr-i İbrâhim, devr-i Mûsâ, devr-i İsâ, devrü'l-keşf, devrü's-setr, devrü'l-kıyâme, devrü'n-nübüvve, devrü'l-vasiyye ve'l-imâme, ed-devrü'l-kebîr, seb'atü edvâr, ed-devrü's-sâbi', el-edvâru's-seba', el-edvâru'z-zemeniyye, edvâr-ı enbiyâ, edvâr-ı şerâi', edvâru'l-keşf,[538] et-tavru's-sâbi'[539], mebde-vasat-kemâl.[540]

Şehristânî'nin tefsirinde kullandığı İsmâilî kavramların en önemlilerinden biri de 'tezât-terettüb' kavramlarıdır. Bazı çağdaş araştırmacılar Şehristânî'nin 'tezât ve terettüb' kavramlarını ele alırken İsmâilîliğe ait ta'lîm öğretisi ve hoca-talebe (âlim-müteallim) ilişkisine yaptığı vurgu, kozmolojik ve insanî hiyerarşileri aynı anda düzenlemesini, çağdaş İsmâilîliğin dünya görüşü ve müesseselerine olan son derece zımnî bir atıf ve İsmâiliyye'nin Bâtınî davet organizasyonundaki hiyerarşik yapısıyla ilişkilendirmişlerdir ki bu tespit bizce de isabetlidir.[541] Hatta daha da ileri gidecek

---

535 'Nefs'le ilgili bazı ıstılâhlar için bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1256.

536 'Akıl'la ilgili bazı ıstılâhlar için bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1250.

537 'Kelime' ile ilgili bazı ıstılâhlar için bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 1252.

538 'Devir'le ilgili bazı ıstılâhlar için bk. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 124, 125, 182, 183, 257, II, 604, 842.

539 Bu kavramların İsmâîlî/Bâtınî olduğu iddiasıyla ilgili bk. Ezkâyî, Pervîz, "Nikâtî-yi Çend ez Tefsîr-i Şehristânî", *Maârif* 15, 1367hş, 121-125.

540 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 86, II, 681, 834.

541 Mayer, "Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları,", s. 111.

olursak bize göre Şehristânî'nin tezat-terettüb kavramlarının asıl kaynağının bizzat Hasan Sabbah'ın ifadelerinin olması da uzak bir ihtimal değildir.[542] Şöyle ki Şehristânî *el-Milel ve'n-nihâl* adlı eserinde İsmâilîlik'ten bahsettiği bölümde "Hasan Sabbâh, hak ile bâtılı ortaya koyarken bir taraftan hak ve bâtıl arasındaki benzerliği açıklamış, diğer taraftan da aralarındaki farkı belirtmiş; taraflardan birinin 'tezat', diğerinin ise 'tertîb/terettüb' olduğunu ifade etmiş ve ardından taraflardan birini her söylenen sözün ölçüleceği bir kıstâs olarak belirlemiştir. O, bu ilkeden hareketle hayır ve şerri, doğru ve yalanı ve diğer zıtlıkları (tezât) ölçmeye çalışmıştır." şeklindeki ifadelerine yer verir.[543] Şehristânî de tefsirinde Kur'ân'ın gizli sırlarına muttali olmasını sağlayan salih kuldan öğrendiğini söylediği 'tezât ve tertîb/terettüb' kavramlarını tam olarak Hasan Sabbâh'ın kullandığı anlamda kullanmaktadır. O, Hasan Sabbâh'ın 'tezât ve terettüb' kavramları ile ilgili düşüncelerini bize sadece bir iki satırla nakletmektedir. Hasan Sabbâh'ın *el-Fusûlü'l-erbaa* adlı eseri elimizde olmadığı için onun 'tezât ve terettüb' kavramları ile ilgili düşüncelerinin sadece bu iki satırdan mı ibaret yoksa Şehristânî'nin mi bize bu kadarını aktardığını tam olarak bilemiyoruz. Ancak şu var ki Şehristânî'nin eserin diğer fasıllarını da özet bir değerlendirme şeklinde nakletmesi 'tezât ve terettüb' faslını da tam olarak nakletmediğini düşündürmektedir. Bu sebeple Hasan Sabbâh ve Şehristânî'nin 'tezât ve terettüb' kavramlarını kullanımını kıyaslama ve kesin bir karar verme imkanından yoksunuz.

Bununla birlikte 'tezât ve terettüb' kavramlarının asıl kaynağının Hasan Sabbâh'ın ifadeleri olabileceğine dair önemli delillerden biri de Hasan Sabbâh'ın da'vet-i cedîde (yeni davet) döneminin kitaplarından olan ve Alamut Kalesi'ne yapılan Moğol saldırıları sırasında Alamut Kütüphanesi'ndeki yakılan kitaplardan geriye kalan nadir eserlerden olan Nasîruddin et-Tûsî'nin Nizârî/İsmâilî olduğu dönemle ilgili yazdığı *Ravzatü't-teslîm* ve *Seyr ve Sülûk* adlı eserleridir. Tûsî bu eserlerinde Şehristânî'nin ifadelerine benzer cümlelerle 'tezât ve terettüb' kaidesine yer vermiştir. Burada verilen bilgilere göre bu kavramlar genel olarak İsmâilîlere ait imam ve

---

542 Bu kavramların kaynağını araştırmaya koyulan Fermâniyân, 'tezât ve terettüb' kavramlarının kaynağına dair bu meselelerle ilgili pek çok kitap karıştırdığını, kelâm, felsefe ve tasavvuf ilimlerinde bu kavramları araştırdığını, felsefî terimler sözlükleri, kelâm ve tasavvuf kitaplarına baktığını ancak muvaffak olamadığını belirtir. Ayrıca bu konunun ve bu ıstılahların *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, *Râhatü'l-akl*, Hamîdüddîn el-Kirmânî'nin *er-Riyâz* ve Ferhad Defterî'nin *Târîhu akâidi'l-İsmâiliyye* gibi İsmâilî eserlerde de bulunmadığını söyler. Fermâniyân, "Şehristânî beyne'l-Eşâirati ve'l-İsmâiliyyeti, İkinci Kısım', s. 125.

543 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 234.

inananları arasındaki ta'lim hiyerarşisi ile ilgilidir. Onlara göre bu hiyerarşi üç kısımdır. Birincisi, İsmâiliyye mensubu olmayan, imamın muhalifi olan kimseler (ehl-i tezat). İkincisi, İsmâilî davete giren ve onlardan ilim alanlar ki Ehl-i hak olarak da bilinen bu kimseler, imamın sıradan takipçileri ve İsmâilî topluluğun sıradan üyelerinden oluşur (ehl-i terettüb). Üçüncüsü ise yüksek seçkinler (ehass-ı hâs) olarak da adlandırılan birlik ehli, yani imamlar ve imamlardan sonra gelen ve 'büyük hüccet' ünvanına sahip olan kimselerdir (ehl-i vahdet).[544]

Bu kavramların Hasan Sabbâh'ın ifadeleri ve İsmâilî öğretinin bir parçası olabileceğine dair diğer bir kanıt ise yine o dönemden bize intikal eden nadir eserlerden biri olan Kazvîn İsmâilî dâilerinden Ebû İshâk Kuhistânî'nin derlediği *Haft Bâb-ı Baba Seyyidnâ* adlı eserdir. Hasan Sabbâh tarafından ortaya konan yeni İsmâilî öğretinin esaslarını oluşturan temel ilkelerin açıklandığı bu eserin beşinci babı 'tezât ve terettüb' kaidesine ayrılmıştır.[545] Yaptığımız araştırmalar neticesinde Alamut dönemi İsmâilîliğine ait bu eserlerin dışında -Şehristânî'nin *el-Milel*'de Hasan Sabbâh'ın *el-Fusûlü'l-erbaa*'sından naklettikleri müstesna- 'tezât ve terettüb' kavramlarına yer veren başka bir esere rastlamadık.

Şehristânî ise bu kavramları İsmâilîler gibi doğrudan imam ve inananları arasındaki hiyerarşi ile ilişkilendirmemekte, konuyu biraz daha teorik düzlemde tartışmakta, ancak son kertede konuyu ta'lim öğretisi doğrultusunda oraya bağlamaktadır. Zira Şehristânî insanlar arasında hem tezat hem de terettüb kaidesi olduğunu söyler. Şöyle ki insanlar inanç açısından mümin ve kafir olmak üzere ikiye ayrılırlar. Mümin ve kafir arasında birinin iman etmesi diğerinin ise inkar etmesi

---

544 et-Tûsî, Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought. A New Persian Edition and English Translation of Nasir al-Din Ṭusi's Rawda-yi taslim (tr. and ed. S.J. Badakhchani) I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, London and New York 2005, s. 9-10, 52, 54, 71, 80, 92, 106, 109.

545 Kuhistânî, Ebû İshâk, *"Haft Bâb-ı Baba Seyyidnâ"* (*Two Early Ismaili Treatises* içinde, yayına hazırlayan Wladimir Ivanow), Bombay 1933, s. 27 (Farsça). Farsça metinden İngilizceye çeviren, Hodgson, Marshall G. S., *"The Popular Appeal of the Qıyama"*, *The Order of Assasins, The Struggle of the Early Nizari İsmailis Against The Islamic World*, Mouton's-Gravenhage, The Hague 1955, s. 312. Alamut devresi Nizârî İsmâiliyye'nin dördüncü hâkimi Hasan Alâ Zikrihisselâm (ö. 561/1166) ve oğlu Muhammed b. Hasan (ö. 607/1210)'ın kıyamet doktrininde de Şiî fıkhının hükümleri ilga edilmiş ve buna bağlı olarak imam ve inananları arasındaki ta'lim hiyerarşisi kaldırılmış, insanlar şeriata bağlı ve imama muhalif olanlar (ehlü't-tezâd), şeriatı bırakıp bâtına yöneldiklerinde kısmen hakikate ulaşabilecek imamın alelâde mensupları (ehlü't-terettüb) ve imamın dış görünüşünün ötesinde gerçek tabiatını görebilen, böylece hakikat âlemine ulaşanlar (ehlü'l-vahde) olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. bk. Öz, Mustafa-Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmâiliyye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 131.

açısından zıtlık/tezat, bununla birlikte bir müminle diğer bir mümin veya bir kafirle diğer bir kafir arasında ise iman ve küfür derecelerinin farklılığı sebebiyle kendi aralarında terettüb ilişkisi vardır. Nasıl ki müminler inançları sebebiyle rütbe ve derece bakımından kafirlerin üstünde ise bazı müminler de rütbe ve derece bakımından bazı müminlerin üstündedir. Buna mukabil bazı kafirler de dereke bakımından bazı kafirlerin altındadır. Şöyle bir farkla ki müminle kafir arasında iman-küfür ekseninde tezat ilkesi gereği 'dikey' bir karşıtlık/tezat ilişkisi varken mümin ile diğer mümin arasında ise imanlarının kuvvet ve derecesi bakımından terettüb kaidesine göre 'yatay' bir hiyerarşi ilişkisi vardır.[546] Ona göre insanlar arasında ikinci bir ayrım daha vardır ki bu da genel olarak iki çeşittir. Birincisi 'öğreten-öğrenen' (alim-müteallim), 'rehberlik eden-talep eden' gruptur ki bu iki grubun kendi aralarında terettüb ilişkisi vardır. İkincisi ise avam/ayaktakımı olan insanlar -ki onlarda bir hayır yoktur- ile diğer insanlar arasındaki zıtlık/tezat ilişkisidir. Aynı şekilde avam/ayaktakımı olan bu insanlar da iki kısımdır: Birincisi rehberlik eden âlimin zıddı olan insanlar, diğeri ise talipli öğrencinin (müteallim) karşıtı olan insanlar.[547]

Şüphesiz *Mefâtîhu'l-esrâr*'daki İsmâilî görüşler yukarıda zikrettiklerimizle sınırlı değildir. Kaynakları kısmında ifade edildiği üzere Şehristânî Hasan Sabbâh'ın *el-Fusûlü'l-erbaa*'da naklettiği pek çok görüşü kimi zaman birebir, kimi zaman da ifadeleri yeniden yorumlayarak tefsirinde kaynak olarak kullandığı gibi ayrıca kadîm dönem İsmâilîleri'ne ait pek çok görüşü de tefsirine dercetmiştir. Bütün bunlar da tefsirdeki İsmâilî düşüncelerden bazılarıdır ki burada tekrar zikretmeye lüzum yoktur. Ayrıca Şehristânî tefsirinde İsmâilîliğin kozmolojik ve gnostik düşünce sistemine dair pek çok görüşüne yer vermiştir ki bunlar da doğrudan tefsirle alakalı olmadığı için onlara da burada yer vermeyerek başka bir çalışmaya bıraktık.

---

546 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, II, 839.

547 Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I, 110.

SONUÇ

Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi isimli tezimizde hicrî VI. (XII) asırda yaşamış olan Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153)'nin *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr* adlı tefsirinin genel muhtevasını ortaya koymak, kaynaklarını tespit etmek, rivâyet, dirâyet yönünü inceleyerek tefsirinde takip ettiği metodunu ortaya çıkarmak; Şehristânî'nin Şiî veya İsmâilî düşüncelere sahip olduğu yönündeki iddiaların gerçek olup olmadığı, gerçek ise tefsirinde bu düşüncelere yer verip vermediği hususunun araştırmak; ayrıca dinler tarihi, mezhepler tarihi, kelâm ve felsefe alanlarındaki eserleriyle öne çıkan Şehristânî'nin bir müfessir olarak tefsir ilmine katkılarını ve *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr'*ın, tefsir tarihindeki yerini ve önemini ortaya koymayı amaçladığımız tezimizde vardığımız sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

Müfessirimiz Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî h. V. asrın son çeyreği ve h. VI. asrın ilk yarısında, Büyük Selçuklu Devleti'nin hükümranlık sürdüğü (1040-1308) ve Hârizmşahlar'ın egemen olduğu (1097-1231), Büyük Selçukluların en parlak zaman dilimi olan Sultan Sencer'in altmış yıllık uzun saltanat dönemine (1097-1157) denk gelen yıllarda Horasan bölgesinde yaşamıştır.

Tezimizin öncelikli ve önemli amaçlarından biri Şehristânî'ye nisbet edilen *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı tefsirin müellife âidiyetini netleştirmekti. Zira Şehristânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren eski kaynaklarda Şehristânî'ye ait *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı bu tefsirden ismen söz edilmemiş olması, 548/1153 yılında vefat eden Şehristânî'nin bu eserinden ilk defa Şiî-İmâmî Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698) nakilde bulunması, dolayısıyla müellifin vefatından sonraki beş yüz küsur yıl boyunca hiçbir âlimin bu esere atıfta bulunmamış olması eserin Şehristânî'ye âidiyeti noktasında bazı kuşkulara yol açmıştı. Eserin Şehristânî'ye âidiyeti konusunda ortaya çıkan bu kuşkuları ortadan kaldırmak amacıyla ona âidiyetinde şüphe bulunmayan *el-Milel ve'n-nihal*, *Nihâyetü'l-ikdâm*, *Musâraatu'l-felâsife*, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* gibi diğer eserleriyle karşılaştırılmış; *Mefâtîhu'l-esrâr*'da diğer eserlerine atıfta bulunması, eserleri arasında konu, üslup ve yöntem benzerlikleri gibi pek çok hususu tespit etmek suretiyle *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın Şehristânî'ye ait olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

İslam düşünce tarihinde diğer mezheplerin inançlarına ve fikirlerine meyletmek, sempati duymak ve onlara tâbî olmakla itham edilmiş tercüme-i haller nadir de olsa vardır. Bu durum, kimi alimlerin mezhebî kimlikleri hakkında bazı şâyiaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu şahsiyetlerin en önemlilerinden biri de *el-Milel ve'n-nihal* adlı dinler ve mezhepler tarihi eseriyle tanınan Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî'dir. Şâfiî-Eş'arî alimler elinde yetişen ve oralardan beslenen, bu sebeple alimler arasında Eş'arî mezhebine mensubiyetiyle tanınan ve genel kabule göre itikatta Eş'arî/Sünnî olarak kabul edilen Şehristânî'nin, aynı zamanda felsefeye meylettiği, itikadı bozuk olduğu, Şiî/İmâmî veya İsmâilî/Bâtınî olduğu yönünde de ciddi iddialar bulunmaktadır. Kurân'ın sırlarını (esrâr) ortaya koyma amacına matuf yazdığı tefsirinde Bâtınî te'vîle yönelmesi sebebiyle çağdaşları tarafından Eş'arîyye'den yüz çevirmek, Şiîlik'te (teşeyyü') aşırıya gitmek ve Nizârî İsmâilî'lere meyletmekle itham olunmuştur. Buna mukabil kimi araştırmacılar tarafından Şehristânî'nin aleyhindeki ithamlara rağmen akide bakımından tam bir Sünnî olup Ebü'l-Hasen el-Eş'arî taraftarı olduğu tezi savunulmaya devam edilmiştir. Gerçekten de Şehristânî'nin tezimizin konusunu oluşturan *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr* ve *Meclis fi'l-halk ve'l-emr* adlı eserlerinin dışındaki *el-Milel ve'n-nihal, Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm* ve *Musâraatü'l-felâsife* adlı eserlerinde bu iddiaları doğrulayacak düşüncelerin açıkça bulunmaması, haklı olarak hakkındaki Şiî/İmâmî veya İsmâilî/Bâtınî olduğu iddialarına şüpheyle bakılması sonucunu doğurmuş, fikirlerinin tamamıyla Ehl-i Sünnet fikirlerine uygun olduğu ve eserlerinde bu iddia ve ithamları haklı çıkaracak bir düşüncenin olmadığı ifade edilmiştir. Ancak bütün bunlar Şehristânî'nin çağdaşları tarafından ortaya atılan iddia ve ithamların tekrar gündeme gelmesine vesile olan ve tezimizin de konusunu teşkil eden *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı tefsiri hesaba katılmadan yapılmış değerlendirmelerdir. Çalışmamız sonucunda çağdaşları tarafından ortaya atılan bu iddia ve ithamların hiç de yersiz olmadığı görülmüştür.

Mefâtîhu'l-esrâr 'Sünnî tefsîr' ve 'Şiî/Bâtınî te'vîl' şeklinde isimlendirdiğimiz eklektik anlayışla yazılmış bir tefsirdir. Bu sebeple tezimizin ikinci bölümünde *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın Sünnî/Ortodoksî tefsir anlayışının hakim olduğu bölümlerin tefsir metodu rivâyet, dirâyet ve Kur'ân ilimleri yönünden incelendi. Şehristânî Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine gereken önem vermiş, mutlak, mücmel, mübhem ve umûm ifade âyetlerin tefsirinde öncelikle Kur'ân'ın kendisine müracaat etmiş; bununla birlikte

Kur'ân'ın sünnetle tefsirini de ihmal etmeyen Şehristânî, bazı kelimerin izahında hadislerden yeterince faydalanmış, manası mutlak olan âyetlerin takyîdinde, mücmel âyetlerin tafsîlinde, müşkil âyetlerin izâhında, umûm ifade eden âyetlerin tahsîsinde ve mübhem âyetleri tebyîninde hadislere sık sık müracaat etmiştir.

Şehristânî tefsirininde Arap dili ve belâgatına gereken önemi vermiş, özellikle gramer ile ilgili hususlar üzerinde çokça durmuştur. Müellif, genellikle âyette ele aldığı hususların hangi konularla alakalı ve irtibatlı olduğunu göstermek sadedinde 'lügat', 'nahiv', 'kıraat', 'meânî' gibi kenar kayıtları düşmüş, bu cümleden olmak üzere 'lügat' ve 'nahiv' başlığı altında âyetleri dil yönüyle incelerken meşhur dilcileri, aynı şekilde 'meânî' başlığı altında ele aldığı kısımlarda da ehl-i meânîden addettiği ve gramer ilminde otorite olan dilbilimcilerin görüşlerine yer vermiştir. Şehristânî de âyetleri tefsir ederken özellikle kelimelerin yapısı (sarf) ve cümle içindeki fonksiyonları (nahiv) üzerinde gereğince durmuş, gramer ile ilgili hususları âyetten, hadisten, Arap şiirinden şâhit getirmek suretiyle izah etmiştir.

Müfessirimiz Şehristânî tefsirinde kelâmla ilgili tartışmaların yoğun olduğu âyetleri tefsir ederken zaman zaman meseleleri 'Kelâm' başlığı altında ele almış, fazla detaylı olmasa da kelâm ile ilgili konulara yeterince yer vermiş, kelâmcılar arasında tartışılan kulların fiilleri (ef'âl-i ibâd), irâde, hidâyet ve dalâlet, istitâat, teklîf-i mâ lâ yutâk (güç yetiremeyecek şeyle mükellef tutma), Allah Teâlâ'nın meşîeti (meşîetullâh), hayır ve şer, kalplerin mühürlenmesi (hatm, tab'), kader, kelâmullâhın mâhiyeti vb. gibi bazı kelâmî meselelere temas etmiş ve mezkur konularla ilgili görüşlerini ortaya koymuştur. Şehristânî'nin kelâmî konuları ele alırken takip ettiği yönteme baktığımızda, iki farklı bölümde iki farklı metod izlediğini görüyoruz. Müellifimiz âyeti 'Sünnî/zâhirî' açıdan ele aldığı birinci kısımda konuyla ilgili kelâmî mezheplerin görüşlerini tanımlayıcı (deskriptif) bir yöntem kullanarak ele alırken ve tartışmalarla ilgili görüşleri sadece nakletmekle yetinirken, 'esrâr' bölümünde ise daha ziyâde buyurucu-değerlendirmeci (normatif) ve ilzâm edici bir metodu takip etmiştir. Öyle ki Şehristânî bu bölümde zaman zaman mezhepler hakkında -*el-Milel*'deki tarafsız tutumun aksine-tahkîr ve tezyîf edici ifadeler kullanmaktan da kaçınmamış, kimi zaman bu üsluptan Eş'arî mezhebi ve İmâm Eş'arî de nasibini almıştır. Hatta Şehristânî kimi zaman diğer fırkalarla birlikte Eş'arîliği ve İmâm Eş'arî'yi de ötekileştirerek düşüncesizlikle ithâm etmekten geri durmamıştır.

Şehristânî tefsirinde fıkıh ilmine de gereken ehemmiyeti göstermiş, tefsir edeceği ahkâm âyetlerini 'fıkıh' diye bir başlık açarak ele almış ve âyetlerdeki fıkhî hükümlerle ilgili görüşlerini serdetmiştir. Şehristânî'nin Şâfiî mezhebine mensup olduğu genel kabul görmüşse de tefsirindeki ahkâm âyetleri ile ilgili fıkhî izahlarında kendisinin hangi fıkhî mezhebe mensup olduğunu ızhâr edecek ifadeler kullanmaktan kaçınmıştır. Şehristânî yaşadığı dönemdeki ve yetiştiği bölgedeki Şâfiîler ile Hanefîler arasındaki mezhep kavgalarından uzak durmuş, eserinde ahkâm âyetlerini tefsir ederken herhangi bir mezhebin görüşünü teyit etmeye çalışmamış, ortaya koymuş olduğu görüşleri bir mezhebe mal etme ve bir mezhep savunusu içinde olmamıştır. Ayrıca ahkâm âyetlerini tefsir ederken mezhebî âidiyetini belli edecek herhangi bir açıklamaya yer vermemiş, çoğu zaman mezheplerin delillerini ve görüşlerini yorumsuz bir şekilde nakletmek suretiyle tarafsız bir biçimde aktarmaya gayret göstermiştir.

Şehristânî mündericâtında çok ilginç ve bir o kadar da tartışmalı bilgi, görüş ve değerlendirmelerin yer aldığı tefsire giriş mahiyetindeki *Mefâtîhu'l-Furkân fî İlmi'l-Kur'ân* isimli on iki fasıldan oluşan önemli mukaddimesinde, tefsir usulü, Kur'ân tarihi ve Kur'ân ilimlerine dair birçok konuya yer vermiş, ayrıca tefsirin içinde de yeri geldikçe Kur'ân ilimleri ile ilgili uygulamalara değinmiştir. Bu cümleden olmak üzere Şehristânî de tefsirinde nüzûl sebeplerine büyük önem atfetmiş, çoğunlukla tek bir âyet için birden fazla ve birbirinden farklı nüzûl sebepleri nakletmiş, kimi zaman ise özünde aynı şeyi ifade eden bir sebeb-i nüzûl rivâyetinin değişik varyantlarına yer vermiş, çoğunlukla rivâyetleri bir tercihte bulunmaksızın peşpeşe sıralarken az da olsa bir âyet için zikredilen farklı nüzûl sebebleri arasında tercihte bulunmuştur. Kimi zaman sebebin husûsî oluşunun âyetin manasının umûmî olmasına mani olmadığını, mananın tayininde lafzın umumunun dikkate alınması gerektiğini ifade eden Şehristânî, bazı durumlarda ise âyetin sebeb-i nüzûlü olarak zikredilen rivâyetlerden bazılarını uygun görmeyerek reddetmiştir.

Şehristânî neshi usulcülerin anladığı klasik anlamından daha farklı değerlendirmiş, nesh kavramına 'tekmîl' manası yükleyerek neshi "şer'i bir hükmün veya şeriatin sonradan gelen şer'i bir hükümle veya şeriatle ortadan kaldırılması şeklindeki" yaygın anlayışın aksine, var olan bir şeriatin ve hükmün yürürlükten kaldırılması, iptal veya ilgâ edilmesi değil, aksine var olan bir şeriatin ve hükmün daha iyisi ve faydalısıyla tebdîl ve tekmîl edilerek hep daha ileriye ve daha mükemmele

giden tedrîcî bir süreç olarak görmüştür. Ebû Müslim el-İsfahânî de dahil olmak üzere nesihle ilgili görüş bildiren âlimlerin tamamının Kur'ân'ın kendinden önceki semavi kitapları ve şeriatleri tamamen veya kısmen yürürlükten kaldırdığı konusunda hemfikir iken Şehristânî İslam'ın önceki şeriatleri ilgâ değil tasdik ettiğini ifade ederek neshi kabul etmemekle meşhur olan el-İsfahânî'den de uç bir noktada yer almıştır.

Şehristânî tefsirinde kıraatlere de büyük önem vermiş, kimi zaman 'kıraat' başlığı altında, kimi zaman da böyle bir başlık açmaksızın düzenli olarak âyetlerdeki kıraat farklılıklarına değinmiş ve hemen hemen her âyet, hatta -şâyet varsa- her kelime üzerindeki kıraat farklarını zikretmeye gayret göstermiştir. Şehristânî ayrıca muayyen âyet ve sûrelerin faziletine dair bazı hadislere tefsirinde yer vermiş, tefsirinde Kur'ân kıssalarına gereken önemi göstermiş, kıssa nakledeceğinde kimi zaman 'Kıssa' şeklinde bir başlık açmış ve zaman kıssaları uzun uzadıya anlatmış, Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, Ebû Sâlih, Kelbî, es-Süddî ve Muhammed b. İshâk gibi İsrâilî Rivâyetlerle tanınan kişilerin nakillerine yer vermiştir. Ayrıca *Mefâtîhu'l-esrâr* şahsi mushaflar ve sûrelerin tertibine dair elimizdeki mevcut kaynaklarda yer almayan bazı yeni bilgiler içermesi açısından kayda değer gözükmektedir.

Üçüncü ve son bölümde ise *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın büyük çoğunluğunu oluşturan 'Şiî/Bâtınî te'vîl' boyutu ele alınmış ve bizzat müellif tarafından Ehl-i Beyt kaynaklarının referans alınarak meydana getirildiği ifade edilen 'esrâr' kısmında yer alan Şiî ve Bâtıniyye/İsmâiliyye'ye özgü irfânî te'vîle dair örneklere yer verilmiştir. Burada ulaştığımız sonuçlara göre Şehristânî pek çok temel konuda Şîa ile paralel görüşler serdetmiştir.

Bu bölümde ilk olarak tezimizin önemli amaçlarından biri olan âyetlerin derin manalarını ve hikmetlerini Şiî/İsmâilî tarzda Bâtınî açıdan izah ettiği tefsirin 'esrâr' kısmında kullandığı kaynaklarını tespit etmekti. *Mefâtîhu'l-esrâr*'ın 'esrâr' başlıkları altında zikredilen bâtınî görüş ve yorumların incelerken başta Hasan Sabbâh'ın *el-Fusûlü'l-erbaa* adlı eseri olmak üzere, *Nehcü'l-belâğa, el-Kâfî fî ilmi'd-dîn,* Ebü'n-*Tefsîrü'l-Ayyâşî,* Fâtımî İsmâilîliği konusunda önemli bilgiler içeren *Deâimü'l-İslâm* gibi kaynaklardan faydalandığını tesbit ettik.

Şehristânî'nin tefsirin bâtınî boyutunda Kurân'ın sırlarını ortaya çıkarmak amacıyla tefsir metodunu üzerine bina ettiği halk-emr, tezat-terettüb, umûm-husûs ve mefrûğ-müste'nef gibi İsmâilî/Bâtınî kaynakları bazı anahtar (mefâtih) kavramlar vardır

ki bunlar sırların anahtarlarıdır (mefâtîhu'l-esrâr). O bu anahtar kavramları 'esrâr' kısmında âyetlere sistematik bir şekilde uygulamış ve genellikle âyetleri bu ilkeler ışığında 'halkî âyetler', 'emrî âyetler', mefrûğ âyetler', 'müste'nef âyetler' gibi bir ayrıma tabi tutarak değerlendirmeye çalışmıştır.

Kur'ân'da bir grup müphemler vardır ki özellikle ilk dönem Şiî müfessirler bu âyetleri bazı kimselere tatbik etmek suretiyle yorumlama yoluna gitmişler, bu tür müphemlerin bir kısmını Ehl-i Beyt ve onların taraftarlarına, diğer kısmı ise onların muhaliflerine tatbik etmişlerdir. Şehristânî de *teşhîs* (kişiselleştirme, mahsûs bir ifade ile belli bir şahıs/sahısları kast etme) adını verdiği ve indirgemeci Şiî/Bâtınî/İsmâilî te'vîl/tefsir nosyonunun bir tefsir usulü ilkesi haline getirdiği bu kavramla Kur'ân'da mübhem olarak zikredilmiş birtakım kelime ve kavramları tam da Şîa'nın yaptığı gibi bazen Hz. Ali, bazen Ehl-i Beyt imamları, bazen de Ehl-i Beyt mensuplarına ve onlara tabi olanlarla kişiselleştirmiştir.

Şehristânî *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde imâmet hakkında tafsilatlı bilgiler vererek Şîa'nın imâmet hakkında iddia ettikleri delilleri uzun uzadıya tartışır ve Ehl-i Sünnet'in imâmet anlayışına uygun olarak onların görüşlerini reddeder. Fakat müellifin tefsirinde imâmet hakkında serdettiği görüşler *Nihâyetü'l-ikdâm'*da zikrettiği görüşlerinin tamamen tersine ve onları nakzeder niteliktedir. Şehristânî tefsirinde *Nihâyetü'l-ikdâm'*da imâmetle ilgili yukarıda zikredilen görüşlerinin tam zıddını savunarak Şiî müellifler tarafından savunulan imâmet anlayışını benimsemiş görünmektedir. *Nihâyetü'l-ikdâm'*da imâmet hakkında serdettiği görüşler tam anlamıyla Ehl-i Sünnet'e muvafık iken *Mefatihu'l-esrâr'*da zikrettiği görüşler Ehl-i Sünnet'e tamamen zıt ve Şîa'nın görüşleriyle de tam bir uyum halindedir.

Şehristânî tefsirinde Şîa'nın vasiyyet ve vasî hakkında iddia ettikleri görüşlere mutabık görüşler ileri sürmüştür. O imâmet ve vasiyyeti tasdik ve ikrar bakımından peygamberlik mevkiinde görerek imâmet ve vasiyyete inanmayanın kafir olduğunu iddia etmiştir. Şehristânî'nin nazarında peygambere iman etmek Allah'a iman etmekle irtibatlı olduğu gibi imâmet ve vasiyyete iman etmek de peygamberliğe imanla irtibatlıdır. Hatta o vasiyyeti ve imâmeti nerdeyse imanın şartları arasında saymakta ve nübüvvetin mütemmim iki cüzü olarak kabul etmektedir. Şehristânî'ye göre Hz. Peygamberin vefatından sonraki dönemde mü'mini münafıktan ayırt etmedeki en önemli husus vasinin imamlığını kabul ve ikrar etmektir. Şehristânî Hz. Ali'nin Hz.

Peygamberden sonraki vasîsi ve naibi olduğuna inanır.

Şehristânî'nin tevellî ve teberrî konusundaki tefsirinde serdettiği görüşler, Şîa'nın görüşleriyle tam bir uyum halindedir. Şehristânî'ye göre velâyet bir bütündür. Allah için sevmek ve Allah için buğzetmek (tevellî ve teberrî) birbirini tamamlayan bir ikili gibidir. İkisinden biri olmadıkça tamam olmaz. Ona göre Ehl-i Beyt ve imamları candan sevmek gerektiği gibi, onların düşmanlarına düşman olmak, onlarla olan her türlü ilişkiyi kesmek de velâyetin gereklerindendir. Bundan dolayı Ali ve neslinden gelen imamlara düşman olanlarla dost olmak ve iyi ilişkiler kurmak, velâyetle kat'iyyen bağdaşmayacak bir husustur. Eğer bir kimse Allah ve Rasülüne tamamen itaat etse ve fakat imamı yalanlasa veya imama isyan etmiş olsa o kimsenin Allah ve Peygamberi için izhar ettiği muhabbet de muteber olmaz. Zira Allah ve Peygamber'in rızası, imama tabi olmak ve onun neslinden gelenleri sevmekle elde edilir. Ona göre evliyaya yani Ehl-i Beyt ve imamlara muhabbet göstermek dinden olduğu gibi, onların düşmanlarına düşmanlık göstermek de dindendir. Velhasıl din, tevellî ve teberrîden, yani Allah için sevmek ve Allah için buğz etmekten ibarettir.

Tezimizin en önemli amaçlarından biri çağdaşları tarafından ortaya atılan İsmâilî/Bâtınî olduğu yönündeki ciddi iddialardı. Bu sebeple İsmâîliyye/Bâtıniyye fırkasını diğer Şiî fırkalardan ayıran ve Şehristânî'nin İsmâîliyye/Bâtıniyye'ye özgü bazı temel konulara yaklaşımını ele aldığımız son bölümde ulaştığımız sonuçlara göre Şehristânî'nin pek çok temel konuda Bâtıniyye/İsmâiliyye ile paralel görüşler serdettiği, onlara özgü irfânî te'vîle dair pek çok örneğe yer verdiği, dolayısıyla çağdaşları tarafından ortaya atılan iddia ve ithamların hiç de yersiz olmadığı görülmüştür. Mesela Şehristânî de *Mefâtîhu'l-esrâr* tıpkı İsmâiliyye'nin iddia ettiği gibi yeryüzünün İmâm-ı Hâzır el-Hayy el-Kâim'den hali kalamayacağını ve hilafetin (imâmet) yeryüzünde kıyamete kadar devam edeceğini ve kesintiye uğramayacağını iddia etmiştir. İsmâilîler harflerin belli anlamlar ve sayısal değerler içerdiği gerekçesiyle bu konuya aşırı bir ilgi duymuşlar, Şehristânî de *Mefâtîhu'l-esrâr'*da harflerin ve kelimelerin esrârına dair görüşlerini büyük oranda Bakara sûresi 1. âyetteki hurûf-ı mukattaa vesilesiyle ortaya koymuş ve Bâtıniyye/İsmâiliyye'nin düşüncesine paralel yorumlarda bulunmuştur. Bâtıniyye/İsmâiliyye varlıklarla sayılar arasında gizli bir ilişki olduğu gerekçesiyle sayıların gizemi ve esrârı üzerinde de çokça durmuşlardır. İsmâilîler'in hurûfî-bâtınî yorumlarında en sık rastlanan sayı ise kutsal bir sayı olarak algılanan yedi (seb'), on iki

ve dört sayısıdır. Şehristânî de tefsirinde yedi sayısına özel önem atfetmiş, yirmi sekiz harften oluşan hecâ harflerini yedişerli dört grup halinde ele alarak İsmâiliyye'nin görüşlerine benzer yorumlarda bulunmuş, ayrıca İsmâilî/Bâtınî müellifler gibi tefsirinde on iki sayısına önem vermiştir. Yedi sayısı ile ilgili olarak İsmailî düşünce sisteminin önemli karakteristik özelliklerinden biri insanlık ve peygamberler tarihini yedi büyük devire (seb'atü edvâr) ayırmalarıdır. Şehristânî de bir çok âyetin esrâr kısmında yapmış olduğu te'vîllerde İsmailî düşünce sistemindeki bu yedi devir anlayışını büyük oranda benimsemiş görünmektedir. İsmâiliyye'deki yedi devir nazariyesi aynı zamanda Kur'ân'daki insanın yedi aşamalı yaratılış felsefesiyle de ilişkilendirilmiştir ki Şehristânî de yedi devir nazariyesi ile nesh konusu üzerinden Kur'ân'daki yedi aşamalı yaratılış felsefesi arasında ilişki kurmuş ve İsmâiliyye'nin düşüncesine paralel yorumlarda bulunmuştur. Ayrıca İsmâilî düşünceye ait ta'lîm öğretisi, fırka-i nâciye ile ilgili iddiaları ve İsmâilî ıstılâhları kullanması da tefsirindeki İsmâilî görüşlerden bazılarıdır.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse; daha ziyade dinler ve mezhepler tarihi, kelâm ve felsefe alanlarında yazdığı eserleriyle öne çıkan Şehristânî'nin müfessirlik yönü tam olarak bilinmiyordu. Bu sebeple *Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi* isimli bu çalışmamızla Şehristânî'nin müfessirlik yönünü ele almaya, bir müfessir olarak tefsir ilmine katkılarını ve *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr'*ın tefsir tarihindeki yerini ve önemini ortaya koymaya çalıştık.

KAYNAKLAR

el-Âlûsî, Ebü'l-Fazl Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005.

Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*, Şule Yay., İstanbul 2015.

Alıcı, Mustafa, "Şefaat", *DİA*, Ankara 2010, XXXVIII, 411.

Altıkulaç, Tayyar, "Kitâbü'l-Mesâhif", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 110-11.

Arayancan, Ayşe Atıcı, "Alamut Kütüphanesi", Z Dergisi (Kütüphane özel sayısı), Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul 2021.

Arpa, Recep, "Şehristânî'nin Nesh Anlayışı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 32, İstanbul 2014, s. 39-61.

_____, "Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr Adlı Tefsirin Şehristânî'ye Âidiyeti Meselesi", *Usûl: İslam Araştırmaları*, sy. 27, İstanbul 2017, s. 19-48.

_____, Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-esrâr Adlı Tefsirinde Şahsî Mushaflar ve Sûre Tertipleri, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 38, İstanbul 2017, s. 45-87.

el-Askalânî, İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*, Beyrut, 1414/1993.

Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, ts.

_____, "Fezâilü'l-Kurân", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 532.

el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn, esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, İstanbul 1951.

el-Bahrânî, Seyyid Haşim b. Süleyman, *el-Burhân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Kum trs.

Bakkal, Ali, Kur'ân'da Mensûh Âyetlerin Sayısı", *HÜİFD.*, II (1996), s. 33-74.

Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sîd, *el-İnsâf* (nşr. Ahmed Ömer el-Mahmesânî), Kâhire 1319.

Bergamalı Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (haz. Mustafa Özel), Kayıhan Yayınları, İstanbul 2002.

el-Beyhakî, İbn Funduk Ebü'l-Hasan Ali, *Lübâbü'l-ensâb ve'l-elkâb ve'l-a'kâb* (thk. es-Seyyid Mehdî er-Recâî) Kum 1410.

el-Beyhakî, Ebü'l-Hasen Zahîruddîn Ali b. Zeyd, *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme =Târîhu Hukemâi'l-İslâm* ((thk. Refik el-Acem), Beyrut 1994.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sahibi'ş-şeria.* (thk. Abdülmu'ti Kal'aci), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn),* İstanbul 1974.

Birışık, Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 285.

_____, Birışık-Muhammed, Abdülhamit-Hüseyin Abdülhadî, "Mübhemâtü'l-Kur'ân", *DİA*, 2020 Ankara, XXXI, 437.

Bolelli, Nusreddin, *Belagat*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2000.

Brockelmann, Carl, *Supplement*, Leiden 1937.

Büchner, V. F., "Şehristân", *MEB İslam Ansiklopedisi(İA)*, XI, 392-393.

el-Câbirî, Muhammed Abid, *Arap İslâm Kültürünün Aklı Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu ve dğr.,), İstanbul 1999.

Ca'fer b. Mansur el-Yemen, *Kitâbü'l-keşf*, (haz. Mustafa Galib), Darü'l-Endelüs, Beyrut 1404/1984.

Cebeci, Lütfullah, "İsfahânî, Ebû Müslim", *DİA*, XXII, 509.

Cerrahoğlu, İsmail, "Abdullah b. Mesud", *DİA*, İstanbul 1988, I, 116.

_____, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 1996.

_____, Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1997.

_____, "Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 105-106.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sıhâh: Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye* (thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr), Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.

el-Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali (ö. 816/1413), *et-Ta'rîfât*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

el-Cüveynî, Alâaddin Atâ Melik, *Târîh-i Cihan Güşa* (çev. Mürsel Öztürk), TTK Yayınları, Ankara 2013.

Çelebi, İlyas, "Nîsâbûrî, Selmân b. Nâsır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*

(DİA), İstanbul 2007, XXXIII, 141-142.

_____, "Hüsün-Kubuh", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 59.

Çetin, Abdurrahman, "Vâhidî", *DİA*, İstanbul 2012, XXXXII, 438-439.

_____, "Nesh" *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 579-581.

Çetin, Osman, "Horasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (*DİA)*, Ankara 1998, XVIII, 235.

Çetin, Nihat, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1973.

Çurak, *Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Sivas 2017.

Daftary, Farhad, *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*, I.B.Tauris Publishers, London-New York 2004.

_____, *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri* (çev. Erdal Toprak), Doruk Yayımcılık, İstanbul 2005.

Dânişpajûh, Muhammed Tâkî, Dâi'd-duât Tâcüddîn Şehristânî", *Nâme-yi Âsitân-i Kuds*, Meşhed 1969, VIII, s. 61-63.

Demir, Abdulalim, *Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-Esrâr'Adlı Tefsirindeki Yöntemi*, (Yüksek Lisans Tezi), DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2012.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul 2003.

_____, Demirci, Muhsin, "Esbâb-ı nüzül", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 360-62.

Demürdâş, Ahmed Saîd, 'Mahtûtu'ş-Şehristânî ani'l-cevheri'l-ferd: ve Irtitâmu menheci'l-cevheri'l-ferd meal-fikri'l-ilmiyyi'l-ûrubbiyyi fî asrı't-tenvîr', *Mecelletü'l-Ma'hedi'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye*, Kahire 1399/1979, XXV/I-II/195-218.

Deylemî, Muhammed b. Hasan, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye ve Butlânihî, Kavâidu Akâidi Âli Muhammed* (thk. R. Strothmann), Riyad, trs.

Doğan, Lütfi, "el-Milel ve Yazarı: Beş Önsöz Tercümesi", *İslam Mecmuası*, Ankara 1956, 1957, c. I, sayı: 8, 9.

Durmuş, İsmail, "İstişhâd", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 396.

_____, "Kinâye", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 35.

_____, "Nehcü'l-Belağa", *DİA*, Ankara 2007, XXXII, 539.

Durmuş-Pala, İsmail-İskender, "İstiâre", *DİA*, XXIII, 315.

Düzgün, Şaban Ali, "İmam Matürîdî ve Semerkant Bölgesinde Ana Düşünce", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası* (ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara 2018.

Ebü'l-Fidâ' el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî, *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer=Târîhu Ebi'l-Fidâ*, Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, Kahire tsz.

el-Ensârî, Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır, *el-Ğunye fi'l-kelâm* (nşr. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî), Dâru's-Selâm, Kâhire 2010.

Ezkâyî, Pervîz, "Nikâtî-yi Çend ez Tefsîr-i Şehristânî", *Maârif* , sayı:15, 1367hş, 117-126.

F. Buhl, "Kur'ân", *İA.*, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1977, VI, 1002.

Fermâniyân, Mehdî, "Şehristânî beyne'l-Eşâirati ve'l-İsmâiliyyeti', *el-Minhâc,* 2006 Beyrut, sayı 43, s. 166-167.

Feyz-i Kaşânî, *Tefsîru's-sâfî*, Meşhed trs.

Fihrisü'l-Mektebeti'l-Ezheriyye, Matbaatü'l-Ezher, Kahire 1949.

Gannûcî, Sâdık b. Hasan, *Ebcedü'l-ulûm*, (thk. Abdulcebbâr Zekâr), Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1978.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Bâtınîliğin İçyüzü (Fedâihu'l-Bâtıniyye/el-Mustazhırî)* (trc. Avni İlhan), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.

Geçit, M. Salih, "Mütekaddimûn Dönemi Sünnî Kelâm Kaynaklarında Şîa'nın Nass Teorisinin Kendi Argümanlarıyla Reddi" *Hikmet Yurdu*, Yıl: 8, C: 8, Sayı: 15, Ocak-Haziran, 2015/1, s. 201-237.

Goldziher, Ignaz, *İslam Tefsir Ekolleri* (çev. Mustafa İslamoğlu), İstanbul 1997.

Gümüş, Sadreddin, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1990.

Habibov, Aslan, *İlk Dönem Şiî Tefsir Anlayışı* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *İ'câz ve Belâgat Deyimleri*, EKEV Yayınevi, Erzurum 2001.

el-Hamevî, Yâkût, *el-Müşterik vaẓ'an ve'l-müfterik (muhtelif) sukʿan* (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen 1846.

_____, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut 1990.

el-Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Mûsevî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât* (nşr. Muhammed Takî el-Keşfî), Tahran-Kum 1390-1392.

Hasan Ahmad, "Nesh Teorisi" (trc. Mehmet Paçacı), *İslâmî Araştırmalar*, sy. 3 (1987): s. 109.

Harman, Ömer Faruk "Şehristânî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 467-468.

el-Hillî, İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddîn Hasen b. Yûsuf b. Alî, *Minhacü'l-kerame fî ma'rifeti'l-imame*, (thk. Abdurrahim Mübarek) Meşhed 1421.

_____, *Keşfu'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, 1372 Kum

Huveyzî, Abd Ali b. Cum'a Arusi, *Tefsiru nuri's-sakaleyn* (tah. Seyyid Hâşim er-Resûlî), Kum 1370-1412.

Hüseyin Yaşar, *Kur'ân'da Müphem Âyetler*, Beyan Yay., İstanbul t.y.

İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyîn, *Risâletü'l-i'tikadâti'l-İmâmiyye: Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978.

İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitabü'l-mesâhif* (nşr. Arthur Jeffery), Brill Matbaası, Leiden 1937.

İbn Ebü'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzeddîn Abdülhamîd b. Hibetullâh, *Şerhu Nehci'l-Belâğa* (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1965.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalani, *Lisânü'l-mîzân* (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde-Selman Abdülfettah Ebû Gudde), Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, Beyrut 1423/2002.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddîn, *Vefeyâtü'l-a'yân*, (nşr. İhsan Abbas), Beyrut trs.

İbn Kâdî Şühbe, Ebü's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed (ö. 851/1448), *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*, Beyrut 1987.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (tah. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd.), Müessesetü Kurtuba-Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs, Kâhire 1421/2000.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru

Sâdır, Beyrut t.y.

İbn Sa'd, Ebu Abdillah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut 1985.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed, *Minhâcü's-sünne* (nşr. M. Reşad Salim), Riyad 1986.

_____, *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, (nşr. M. Reşad Salim), 2. bsk., Riyad 1991.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn* (nşr. Ali b. Muhammed el-İmran), Kâhire ts.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, (thk. Muhammed Rıza Teceddüd), Beyrut 1988.

İlhan, Avni, "Bedâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, V, 290.

İsnevî, el-İmâm Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasan b. Ali b. Ömer el-Emevî, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye* (thk. Kemâl Yusûf el-Hût), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1407/1987.

Jeffery, Arthur, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, Leiden 1936.

_____, *Mukaddimetân fî Ulumi'l-Kur'ân -Mukaddimetu'l-Mebâni ve Mukaddimetu İbn Atıyye*-, Kahire 1954.

Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *Deâimü'l-İslâm* (nşr. Âsaf Ali Asgar Feyzî), Daru'l Maârif, Kahire 1963.

Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, (thk. Adnan Muhammed Zarzur), Dâru't-Turâs, Kahire 1969.

Kallek, Cengiz, "Kaffâl, Muhammed b. Ali", *DİA*, İstanbul 2001.

Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler: Menşei Tanıma Yolları Tenkidi*, Ankara 1987.

_____, "Ali", *DİA*, İstanbul 1989, II, 376.

Karadaş, Cağfer, "Selçukluların Din Politikası", *İSTEM*, İstanbul 2003, yıl:1, sayı: 2, s. 98.

Karagöz, Mustafa, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.

Kazvînî, el-Hatîb Celâluddîn Muhammed b. Abdirrahmân, *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâğa, el-Meânî el-Beyân el-Bedî*, (nşr. İbrahim Şemsüddîn), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kâhire 1424/2003.

el-Kelbî, Ebü'l-Kasım ibn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, Beyrut trs.

Keskin, Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şîa İnanç Esasları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000.

Keskioğlu, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, Ankara 1987.

Koca, Ferhat, "Mutlak", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 402.

Koç, Mehmet Akif, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukātil b. Süleymân (150/767) Rivâyetleri*, Kitâbiyât, Ankara 2005.

_____, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitâbiyât, Ankara 2003.

el-Kummî, Ali b. İbrâhim b. Hâşîm, *Tefsîru'l-Kummî* (thk. es-Seyyîd Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî), Müessesetü dâri'l-kitâb, Kum/İran 1404.

el-Kummî, Şâzân İbn Cebrâîl b. İsmâîl b. Ebî Tâlib, *el-Fedâil*, Matbaatu'l-Haydariyye, Necef 1381/1962.

el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, (haz. Ahmed Abdülalim Berduni), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire 1967.

Kuzgun, Şaban, "Şehristânî'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve "el-Milel ve'n-Nihal" İsimli Eserinin Dinler Tarihi İle İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, sayı: 2.

Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak, *el-Usûl mine'l-Kâfî* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran, 1381.

Madelung, Wilferd , "Introduction: Al-Shahrastanî, Ismacilism and Philosophy", *Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics. A New Arabic Edition and English Translation of Muhammad b. Abd al-Karîm al-Shahrastânî's Kitâb al-Musâra'a,* I.B. Tauris with the Institute of Ismaili Studies, London&New York 2001.

Maşalı, Mehmet Emin, *Kaffâl eş-Şâşî'de Kur'ân Yorum Anlayışı*, Ankara 2016.

Mayer, Toby, *Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2009.

_____, "Şehristânî'ye Göre Kur'ân'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme" (çev. Mehmet Kaya), *Milel ve Nihal*, 5/1 (Ocak–Nisan 2008).

Mâzenderânî, Muhammed Sâlih, *Şerhu Usûli'l-Kâfî*, (nşr. Seyyid Ali Âşûr), I-XII, Dâru

ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Müessesetü't-târîhi'l-garbî, Beyrut 1429/2008.

Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-envâr*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1403/1983.

_____, *Mirâtü'l-ukûl fî şerhi ahbâri âli'r-Resûl*, Darü'l-Kütübi'l-İslamiyye Tahran 1410.

Mertoğlu, M. Suat, "Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser: Üdfüvî'nin el-İstiğnâ fî ulûmi'l-Kur'ân'ı ve Eserin Mukaddimesi ile Fâtiha Sûresi Tefsirinin İlmî Neşri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 25, İstanbul 2011, s. 51-112.

_____, "Üdfüvî Muhammed b. Alî", *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 282.

_____, "Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd", *DİA*, Ankara 2020, EK-1, 151.

Nâinî, Muhammed Rıza Celâlî *Şerh-i hâli ve âsâr-ı Hüccetü'l-Hak Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed Şehristânî*, Tahran Çap-ı Taban 1343hş/1964.

en-Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003.

Nöldeke, Theodor-Schwally, Friedrich, *Kur'ân Tarihi* (çev. Muammer Sencer), İstanbul 1970.

Nuh b. Mustafa, *Tercüme-i el-Milel ve'n-Nihal*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1279/1862.

Ocak, Ahmet, "Selçuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2009, XXXVI, 376.

Okiç, Tayyib, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, Nun Yayıncılık, İstanbul 1995.

Okumuş, Mesut, "Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî, Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr, tahkik ve ta'lik: Muhammed Ali Azerşeb, Merkezu'l-buhûsi ve'd-dirasâti li't-türâsi'l-mahtut, II cilt, Tahran 1429/2008", (Kitap Tanıtımı), *İslami İlimler Dergisi*, yıl 5, sayı 1, Bahar 2010, s. 215-220.

Öğmüş, Harun, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.

Öz, Mustafa, "Küleynî", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 538-539.

_____, "Teberrî" *DİA*, Ankara 2011, XXXX, 214.

_____, "Vasî", *DİA*, Ankara 2012, XXXXII, 546.

Öz, Mustafa-İlhan, Avni, "İmâmet", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 201.

Özaydın, Abdülkerîm, "Sencer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2009, XXXVI, 507-511.

_____, Abdulkerim, "Nizamiye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2007, XXXIII,188-191.

Özbalıkçı, M. Reşit, "Arap Dilinde İlk İstişhâd", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1989), s. 378.

Özdeş, Talip, "Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Nes'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım" *İslâmî Araştırmalar*, XIV/1 (2001), s. 42.

Özgüdenli, Osman Gazi, "Nîşâbur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2007, XXXIII, 149-151.

Özen, Şükrü, "Nu'mân b. Muhammed", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 237-38.

Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vîl Geleneği*, Ankara 2003.

_____, Öztürk, Mustafa, *Kur'ân'ın Mu'tezili Yorumu: Ebu Müslim el-İsfahani Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

_____, "Mefâtîhu'l-Esrâr Adlı Kur'ân Tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 12, sayı: 1, ss. 1-41, Adana 2012.

_____, "Tefsir-Te'vîl Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* -Tefsir Yazıları-, Ankara 2001, c. XIV, sy. 1, s. 77-89.

_____, "Geleneksel Te'vîl Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", *Bilimname*, II, 2003/2, s. 179.

_____, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.

Pusmaz, Durak, *Übey İbn Ka'b ve Tefsirdeki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992.

er-Radî, Şerîf, *Nehcü'l-belâğa* (thk. ve şerh, Muhammed Abduh), Beyrut 1990.

Râzî, Fahreddîn, *Mefâtîhu'l-ğayb=et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1981.

es-Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, Wiesbaden 1974.

es-Saîdî, Abdulmuteâl, *Edebî Mesaj Kur'ân (en-Nazmu'l-Fennî fi'l-Kur'ân)* (Cev. Hüseyin Elmalı), Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006.

Saleh, Walid A., The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī, Brill, Leiden-Boston 2004.

es-Salih, Subhî, *Kur'ân İlimleri*, (trc. M. Said Şimşek), Hibaş Yayınları, Konya t.y.

es-Sehmî, Ebü'l-Kâsım Hamza b. Yusuf b. İbrahim el-Cürcânî, *Târîhu Cürcân*, (nşr. Muhammed Abdulmuîd Han), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1407/1987.

es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-ulûm*, (Matbaatu Dâri'r-Risâle), Bağdad 1402/1982.

es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, Bağdat 1975.

_____, *el-Müntehab min mu'cemi şüyuhi'l-İmam el-Hafız Ebî Sa'd Abdülkerîm İbn Muhammed b. Mansur es-Sem'ani et-Temîmî* (dirase ve tahkik: Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir), Riyad 1996/1417.

Serinsu, Ahmet Nedîm, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul 1994.

Shihadeh, Ayman, "Review of Keys to The Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an, by Toby Mayer", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 21/2 (2010), s. 195.

Sofuoğlu, M. Cemal, "el-Kâfî", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 148.

Steigerwald, Diana, Al-Shahrastānī's Contribution to Medieval Islamic Thought, (*Reason and inspiration in Islam: theology, philosophy and mysticism in Muslim thought: essays in honour of Hermann Landolt* içinde), ed. Todd Lawson, The Institute of Ismaili Studies, London 2005.

_____, "The Divine Word (Kalima) in Shahrastani's Majlis", *Studies in Religion/Sciences Religieues*, 25/3 (1996), s. 335-352.

Subhî, Ahmed Mahmud, *Fî ilmi'l-kelâm*, Beyrut 1985.

es-Sübkî, Ebû Nasr Taceddîn Abdülvehhâb, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ* (thk. Mahmûd Muhammed Tanahî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Matbaatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1383/1964.

es-Sübhânî, Ca'fer, *el-Menâhicü't-tefsîriyye fî ulûmil-Kur'ân*, Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, Kum 1390/1432.

_____, *Muhâderât fi'l-ilâhiyyât*, (Telhis: Alî er-Rabbânî Gulpeyânî), Müessesetu'l-İmâm es-Sâdık, Kum 1431.

es-Süheybânî, Muhammed b. Nâsır b. Sâlih, *Mencehü'ş-Şehristânî fî kitâbihi'l-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Vatan, Riyad trs.

eş-Şahrûdî, Ali Namâzî, *Müstedreku sefineti'l-Bihâr*, Kum 1418.

eş-Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed b. Mahmûd el-İşrâkî, *Târîhü'l-hükemâ'=Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh* (thk. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib), Dâru Biblion, Paris 2007.

eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr* (nşr. Muhammed Ali Âzerşeb), Merkezü'l-bühûs ve'd-dirâsât li't-türâsi'l-mahtût-mîrâs-ı mektûb, Tahran 2008.

_____, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm* (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 2004.

_____, *Musâraatu'l-felâsife* (nşr. Süheyr Muhammed Muhtar), Kahire 1396/1976.

_____, *Meclis fi'l-halk ve'l-emr*, (Mefâtîhu'l-esrâr'ın ekinde. Farsça aslından Arapça'ya çeviren, Muhammed Ali Âzerşeb), Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirâsât li't-Türâsi'l-Mahtût-Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2008.

_____, *el-Milel ve'n-nihâl* (nşr. Emîr Alî Mühennâ-Alî Hasen Fâûr), 3. bs., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1414/1993.

_____, 'Cevheri Ferdin İspatı Hakkında' (çev. Ömer Ali Yıldırım), *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (Şırnak Aralık 2012): 155-160.

_____, "el-Milel ve'n-Nihal" (Mukaddimeler), (trc. A. Küçük-M. Erdem-A. Akın), *AÜİFD*, Ankara 1998, XXX, 1-33.

Şensoy, Sedat, "Rummânî", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 242.

Şeyh Müfid, Ebu Abdillah Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'mân el-Harisî, *Tashih-u i'tikadâti'l-İmâmiyye* (thk. Hüseyn Dergâhî), Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, Kum 1371/1413.

_____, *el-İfsâh fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Aleyhi's-Selâm*, Müessesetu'l-Bi'set,

Kum, 1412, 27-28.

Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbûât, Beyrut 1417/1997.

et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (nşr. A. Muhammed Şâkir-M. Muhammed Şâkir), Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ty.

et-Tabersî, Ebû Alî el-Fazl b. Hasan, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Dârü'l-Ulûm, Beyrut 1426/2005.

Tancî, Muhammed b. Tavit, "Şehristanî'nin Kitabü'l-Milel ve'n-Nihal'i (Arapça Metinlerde Neşredilmeyen Kısımlar)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1956, cilt: V, sayı: 1-4, s. 1-16.

_____, "Şehristânî", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul 1993, XI, 393-396.

Taneri, Aydın, "Hârizmşahlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1997, XVI, 228-229.

et-Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî, *Mevsûâtu keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahrûc, çeviriler: Corc Zînâtî, Abdullah el-Hâlidî), Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.

et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrût ts.

et-Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen, *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar=Sayr wa Sulûk*, (ed. and trans. S. Jalal Badakhchani), I.B. Tauris Publishers, London 1998.

_____, *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought. A New Persian Edition and English Translation of Nasir al-Din Ṭusi's Rawda-yi taslim* (tr. and ed. S.J. Badakhchani) I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, London and New York 2005.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed en-Nisâburî, *Esbâbü'n-nüzûl*, Kâhire 1968.

_____, *et-Tefsîrü'l-basît* (nşr. Muhammed b. Sâlih b. Abdullah el-Fevzân v.dğr.), 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, Riyad 1430/2008-2009.

V. F. Büchner, "Şehristân", *MEB İslam Ansiklopedisi(İA)*, XI, 392-393.

Yâfiî, Abdullah b.Esâd (ö. 768/1367), *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*, (thk. Abdullah Muhammed el-Cüburî), Şâm1984.

el-Ya'kûbî, İbn Vâdıh Ahmed b. İshâk b. Ca'fer, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Leiden 1883.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, "Fiil", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 60.

Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri*, Akademi Yayınları, İzmir 2007.

Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri,* İstanbul 1996.

ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh* (thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî) Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1988.

ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (thk. Şuayb el-Arnavût-Hüseyin el-Esed) Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985/1405.

_____, *el-İber fî haberi men ğaber* (thk. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Beyrut trs.

_____, *Tefsir ve Hadis'te İsrâiliyat*, (trc. Enbiya-Asiye Yıldırım), Rağbet Yayınları, İstanbul 2003.

ez-Zencânî, Ebû Abdillâh, *Târîhu'l-Kur'ân*, Beyrut 1388/1969.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır 1972.

Zeyd, Mustafa, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-vefâ, Kâhire 1308/1987.

ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, Kâhire 1362/1943.

Ziriklî, Hayreddîn (ö. 1396/1976), *el-A'lâm: Kâmûsu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, 15 bs., Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-	Recep		ARPA
Doğum			
Bildiği	ARAPÇA (ORTA)		İNGİLİZCE (ORTA)
Eğitim	**Başlama -**		**Kurum Adı**
Lise	1991	1997	Niksar İmam Hatip Lisesi
Lisans	1997	2002	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek	2003	2005	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler
Doktora	2010	2023	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri
Çalıştığı	**Başlama -**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1	2000		SAĞLIK BAKANLIĞI
Katıldığı Proje ve Toplan	**Uluslararası Sempozyumda Sunulan Tebliğler:** 1- **"***Osmanlı Halkının 'Muteber' Kitapları: Tibyân Tefsiri Örneği"* (Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası - Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler		
Yayınlar:	1. Şehristânî'nin Nesh Anlayışı, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2014, sayı: 32, s. 39-61. 2. Şehristânî'nin Mefâtîhu'l-esrâr Adlı Tefsirinde Şahsî Mushaflar ve Sûre Tertipleri, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 38 (2017): 45-87. 3- Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr *Adlı Tefsirin Şehristânî'ye Âidiyeti Meselesi, Usûl: İslam Araştırmaları*, 27 (2017), s. 19 – 48. ANSİKLOPEDİ MADDELERİ: "Tibyân Tefsiri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2012, XXXXI, 127-128.		
İletişim			
Tarih: **İmza:**			08.10.2023 Recep ARPA