



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

Toby MAYER**

Çev. Mehmet KAYA***

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

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

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

** İsmailî Çalışmalar Enstitüsü.

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

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

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

Giriş

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

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

şüncenin tarihî normları içinde yazarın katılmadığı hususlara dair açık örnekler de barındırmaktadır.²

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

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

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

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

⁴ Steigerwald, *La pensée philosophique et théologique*, s. 297.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³ Şehristânî, *Majlis: Discours sur l'ordre*, s. 98.

¹⁴ Şehristânî, *Majlis: Discours sur l'ordre*, s. 98 vd.

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

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

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

¹⁵ Şehristânî, *Majlis: Discours sur l'ordre*, s. 99.

¹⁶ Şehristânî, *Majlis: Discours sur l'ordre*, s. 94

¹⁷ Ms. 8086/B78, vr. 121B.

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

Dahası, hakim görüş, tartışma konusu olan öğretinin İsmailî bir öğreti olduğu yönündedir. Diane Steigerwald gibi bunun İsmailî bir öğreti olduğunu düşünenler bile, *Meclis*'in Harezm'deki asıl muhataplarının muhtemelen On İki İmamcı olduğunu kabul etmektedirler ki, bu, Muhammed Rızâ Celâlî Nâinî'nin de daha önceki iddiasını takip eden bir görüştür.¹⁹ Aynı zamanda *Musâra'atu'l-felâsife*'nin kendisine ithaf edildiği kimsenin Tirmizî'deki On İki İmamcı topluluğun eşrafından Ebu'l-Kâsım Ali b. Ca'fer el-Mûsevî olduğunda da hiçbir şüphe bulunmamaktadır.²⁰ Ancak delil ağırlıklı olarak, Şehristânî'nin düşüncesini etkileyenin On İki İmamcılık değil, Şi'liğin İsmailî şekli olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla yukarıda işaret edildiği üzere *Musâra'a*'nın ana vurgusu -yani teolojisinin aşırı aşkinci karakteri- dönemin İsmailî öğretisine tam anlamıyla uymaktadır ki, bu öğreti aşırı bir şekilde Tanrı'nın 'var olmanın ötesinde' bulunduğu düşüncesini vurgulamaktadır²¹ ve bu sebeple sert bir şekilde de eleştirilmişlerdir.²² Burada şu hususa da işaret edilmelidir ki, dönemin İsmailî eserleri İsmailîliğe 'hanîf din' olarak atıfta bulunmakta ve mevcut imamı da bu dinin 'muhafızı' (*ismetü'd-dîni'l-hanîf*) olarak kabul etmekteydiler ki, muhtemelen Şehristânî'nin *Musâra'a*'daki gizemli yüksek ortodoksisine dair muğlak tavrı da buna benze-

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴ Ms. 8086/B78, vr. 121B.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³² Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 66.

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

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

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

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

³⁵ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 223.

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

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

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

³⁶ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 223.

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

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

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

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

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

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

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

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

Şehristânî'nin Anahtar Te'vil Kavramları

³⁹ Yayın ayrıntıları için bkz. yukarıda dipnot 2.

Esrâru'l-âyyât başlıklı bölümlerde yer alan yorumlar büyük oranda yaratma/Emir, hiyerarşi/zıtlık ve tamamlanmış/yeni başlanmış türünden bir kısım tamamlayıcıya dayanmaktadır. Kur'ân tefsirlerinden aşına olunan genellik/özellik, nasih/mensuh, muh-kem/müteşabih ve vahiy/te'vil türünden zıtlıklar da -her ne kadar anlam ve uygulamada beklenmedik gelişmeler içerse de- bu kapsamda bulunmaktadır.⁴⁰ Yaratma ve Emir (*el-halk ve'l-emr*), Şehristânî'ye göre bu ayrımlar içinde en temel olanıdır ve bu sebeple diğerleri için bir öncül teşkil etmektedir.⁴¹ Bunlar, Tanrı'dan gelen iki öncelikli gerçekliktir. Nihâî noktada Kur'ânî *kün (Ol!)* emriyle tanımlanabilen Emir, kendisi aracılığıyla yaratmaya konu olan şeylerin varlığa geldiği şeydir⁴² ve dolayısıyla yaratma tarafından gerektirilmektedir. Bu yönüyle o, Hıristiyan düşüncedeki 'her şeyin yapıldığı' ve kendisi olmaksızın 'yapılmış olan hiçbir şeyin yapılamayacağı' Logos kavramıyla karşılaştırılabilir.⁴³ Emir aynı zamanda gizemli bir şekilde Şehristânî tarafından dinî hukuk ve özel olarak da Kur'ân ile özdeşleştirilmektedir ki, Şehristânî Kur'ân'ın âlemin meydana gelişindeki işlevini son derece zahîrî bir tarzda ele almakta ve bu onu, kelimeler ve hatta harfler düzeyinde onun önemine dair çok sayıda spekülasyon yapmaya sevk etmektedir. Yaratma ve Emir'i *mîzân* ile eşleştirdiği önemli bir pasajda o, önemli miktarda Kur'ân âyetine atıfta bulunmuş⁴⁴ ve yaratma ile Emir'in birbirine sıkı sıkıya bağlı olup birbirini ima ettiği gerçeğini ortaya koymak amacıyla 16:40 gibi âyetlerde yer alan *Ol* [yani Emir] *ve olur* [yani yaratma] türünden muhtelif hükümleri tahlil etmiştir. 55:1-4 bu konuda bir başka örnektir: ...*O insanlığı yarattı* [yani yaratma]. *O, ona konuşmayı öğretti* [yani Emir]. Ayrıca 14:24: *İyi bir söz* [yani Emir] *iyi bir ağaç gibidir* [yani yaratma] ve tekrar 55:1-4'e dönerek: *Rahman olan. O, Kur'ân'ı öğretti* [yani Emir]. *O*

⁴⁰ Ben bunları Şehristânî'nin sunduğu sıralamaya harfiyen uyarak burada aktarmayacağım.

⁴¹ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 189.

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

⁴³ Yuhanna 1:3.

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

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

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

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

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

⁴⁵ Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 190.

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

⁴⁷ Dânişpajûh, 'Dâ'î ed-du'ât', s. 62.

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

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

⁴⁸ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 188.

⁴⁹ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 180.

⁵⁰ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 104.

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

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

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

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

⁵³ Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 188-9.

⁵⁴ Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 192.

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

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

⁵⁵ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 192-3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶² Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 186.

⁶³ Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 187.

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

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

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

⁶⁴ Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 186.

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

⁶⁶ Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 180.

⁶⁷ Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 180.

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

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

116 ⁶⁸ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 180-1.

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

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

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

⁶⁹ Khadduri, *al-Shâfi'î's Risâla*, s. 123vd.

⁷⁰ Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 182-3.

⁷¹ Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 183.

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

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

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

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

⁷⁴ Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 183.

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

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

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

⁷⁵ Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 183. *istîfâ'*: *istifyâ'*. MA.

⁷⁶ Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 183. Son ifade, cenin bağlamında açıkça *ma'a istîfâ' zâtihâyı* hatırlatmaktadır.

⁷⁷ Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 183.

⁷⁸ Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 183.

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

⁷⁹ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 183-4.

⁸⁰ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 184.

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

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

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

⁸² Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 181.

⁸³ Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 182.

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

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

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

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

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

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

⁸⁵ Şehristânî'nin ifadesiyle 'bilinen önceki hüküm' (*el-hükümü's-sâbıku'l-ma'lûm*), *Mefâtîh*, c. 1, s. 182.

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

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

Şehristânî'nin Fâtiha Suresi Tefsiri

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

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

⁸⁷ 13:11.

⁸⁸ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 223.

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

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

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

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

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

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

⁹² Yukarıda olduğu gibi, Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 224.

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

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

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

⁹⁴ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 214-5.

⁹⁵ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 216.

⁹⁶ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 218.

⁹⁷ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 219.

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

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

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

⁹⁸ Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 218.

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

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

¹⁰¹ Ayrıca Şehristânî, *Mefâtîh*, c. 1, s. 215.

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

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

¹⁰² Yine Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 215.

¹⁰³ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 228.

¹⁰⁴ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 215.

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

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

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

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

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

¹⁰⁶ Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 226.

¹⁰⁷ Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 226.

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

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

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

¹⁰⁸ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 21.

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

¹¹⁰ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 225-6.

¹¹¹ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 225-6.

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

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

¹¹² Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 220.

¹¹³ 17:110

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

¹¹⁵ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 220.

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

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

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

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

¹¹⁷ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 220-1.

¹¹⁸ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 225 ve s. 252.

¹¹⁹ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 225 ve s. 252.

¹²⁰ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 225. Bkz. ykr. dn. 121.

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

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

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

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

¹²² Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 227.

¹²³ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 228.

¹²⁴ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 232.

¹²⁵ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 229-30.

¹²⁶ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 235-6.

¹²⁷ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 236.

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

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

¹²⁸ Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 232.

¹²⁹ Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 239.

yetersiz özgürlükçülüğün dolaylı yoldan bir olumsuzlanması olup tamamlanma boyutunun kabulünü ihtiva etmektedir.¹³⁰

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

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

¹³⁰ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 239.

¹³¹ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 240.

¹³² Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 240.

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

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

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

¹³⁴ Şehristânî, *Mefâtih*, c. 1, s. 240.

Senin cömertçe nimet verdiğin kimselerin yoluna mealindeki yedinci âyetteki ifadenin ilişkisini tanımlamaktadır. Zira Şehristânî'ye göre ilk ifade, hidayet arayanlar için bir şartı ifade ederken ikincisinde 'cömertçe nimet verilenler' ise onlardan daha üstte bulunan rehberlerdir.¹³⁵ Bunun doğal sonucu, arayanların yeniden başlamış boyutuna ait olduğunun, rehberlerin ise (peygamberler veya imamlar diyelim) tamamlanmış boyutuna ait olduğunun belirtilmesidir.¹³⁶ Diğer yandan zıtlık ise bir taraftan bu iki grup arasında bulunduğu şekilde anlaşılabilceği gibi, bir başka açıdan da yedinci âyetin devamındaki *Gazab ettiklerinin ve yoldan çıkmışlarına değil* ifadesinde bahsi geçen iki grup arasında olduğu söylenebilir. Aslında bunlar arasında bir muadiliyet ilişkisi bulunmaktadır -Şehristânî dikkatli bir şekilde hiyerarşi (*terettüb*) yerine eşitsizlik (*tefâvüt*) olarak nitelenmektedir-, çünkü 'rehberler'in mukabili burada âyette belirtilen ilahî gazaba muhatap olanlarken, 'arayanlar'ın mukabili ise 'yoldan çıkanlar'dır.¹³⁷ Bu iki çift (rehberler ve yol gösterilmişler ile onların zıtları)¹³⁸ Şehristânî'ye göre sırasıyla altıncı ve yedinci 'tekrarlananlar'dır¹³⁹ ve o, bu şekilde *Fâtiha*'nın 'Yedi Tekrarlananlar' (*sab'un mine'l-mesânî*) isminin en derin önemine dair tüm açıklamalarını tamamlamaktadır. Tüm *merdûdât* serisi dolayısıyla şu şekildedir:

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

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

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

¹³⁵ Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 244-5.

¹³⁶ Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 245.

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

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

¹³⁹ Şehristânî, *Mefâtiḥ*, c. 1, s. 245, s. 250 ve şema s. 252.

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

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

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

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

Sonuç

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

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



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

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

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

Key Words:

