

Mefâtîhu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme*

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK**

Atf / ©- Öztürk, M. (2012). Mefâtîhu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1), 1-41.

Özet- Ebü'l-Feth Muhammed b. Ebî'l-Kâsım Abdülkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153) İslam ilim ve kültür tarihinde daha ziyade el-Milel ve'n-Nihal adlı eseriyle tanınan bir şahsiyettir. Bunun yanında bilhassa kelamla ilgili Nihâyetü'l-İkdâm (Nihâyetü'l-Akdâm) adlı eserindeki Eş'arîliğe paralel görüş ve değerlendirmelerinden ötürü Sünnî bir âlim olarak kabul edilir. Ne var ki yakın geçmişte Muhammed Ali Âzerşeb tarafından neşredilen Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr adlı Kur'an tefsiri, Şehristânî'nin itikadî mezhep kimliğiyle ilgili bu genel kabulü en azından tartışmaya açacak bir içeriğe sahiptir. Bu durum ilk bakışta Şehristânî'nin farklı eserlerinde farklı bir yüzünü gösterdiğini düşündürmektedir. Nitekim öteden beri Şehristânî'nin itikadî mezhep kimliği hakkında çeşitli görüş ve iddialar ileri sürülmüştür. Mefâtîhu'l-Esrâr temelinde kaleme alınan bu makale Şehristânî'nin en azından bu eserinde itikadî açıdan hangi mezhebe yakın durduğu meselesini vuzuha kavuşturmayı hedeflemektedir.

Anahtar sözcükler- Şehristânî, Mefâtîhu'l-esrâr, Kur'an'ın sırları, İsmâiliyye, Bâtınî te'vil

§§§

* Bu yazı *İlahiyat Studies* Dergisi'nde (cilt: 1, sayı: 2, 2010) "The Different Stances of Al-Shahrastâni: A Study of The Sectarian Identity of Al-Shahrastâni in Relation to his Qur'anic Commentary, Mafâtih al-Asrâr" başlığıyla İngilizce olarak yayımlanan makalenin gözden geçirilmiş şeklidir.

** Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: ozturkm@cu.edu.tr

Giriş

Ebü'l-Feth eş-Şehristânî (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinden dolayı öteden beri genellikle dinler ve mezhepler tarihçisi olarak tanınan bir şahsiyettir. Kendi alanında çok yüksek bir temsil kabiliyetini haiz olan bu eserden sonra telif ettiği *Nihâyetü'l-İkdâm/Nihâyetü'l-Akdâm fi İlmî'l-Kelâm* adlı kitap Şehristânî'nin aynı zamanda yetkin bir kelimacı olduğunu da belgeler niteliktedir. Bunun yanında *Musâra'atü'l-Felâsife* adlı eseri onun hatırı sayılır bir felsefi birikime sahip olduğunu gösterir. Sonuçta Şehristânî çok yönlü bir İslam âlimi ve mütefekkiridir. Bu çok yönlülüğün bir veçhesi de tefsir sahasında kendini gösterir. Daha açıkçası, Şehristânî dinler ve mezhepler tarihçisi, felsefeci ve kelimacı olduğu kadar da müfessirdir. Ancak onun müfessir kimliği pek bilinmemektedir. Bunun temel sebebi, hem klasik literatürde onun tefsir sahasında eser verdiğinden söz edilmemiş olması hem de bu sahadaki eserinin şöhret bulmamış olmasıdır.

Bu makalede, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr* adlı eseri çerçevesinde Şehristânî'nin Kur'an ve tefsir anlayışı ele alınacak ve buna paralel olarak onun itikâdî açıdan hangi mezhebe mensup olduğu meselesi vuzuha kavuşturulmaya çalışılacaktır. Bu meselenin tazvihe muhtaç olma sebebi, Şehristânî'nin Sünnî-Eş'ârî, Bâtınî-İsmâilî, Şîî-İmâmî olduğu yönünde birçok farklı iddianın bulunmasıdır. Bütün bu iddiaları gerekçeleriyle birlikte zikretmeden önce Şehristânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Şehristânî'nin Hayatı ve Eserleri

Ebü'l-Feth Muhammed b. Ebî'l-Kâsım Abdülkerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî Horasan'ın kuzeybatısında, bugünkü Türkmenistan'ın Karakum Çölü sınırında yer alan Şehristan'da (Şehrestâne) dünyaya geldi. "Tâcüddîn", "Hüccetü'l-hak" ve "Efdal" gibi unvanlarla anılan Şehristânî'nin doğum tarihi ihtilaflıdır. Zira tabakât kitaplarında onun doğum tarihiyle ilgili olarak 467/1074, 469/1076 ve 479/1086 gibi farklı tarihler verilmiş; ancak bunlar arasında 479/1086 tarihi daha doğru kabul edilmiştir.¹

Büyük Selçuklular döneminde (1040-1157) yaşayan Şehristânî'nin ailesi hakkında hemen hiçbir bilgi bulunmadığı gibi, çocukluk ve gençlik yılları hakkında da kayda değer

¹ Geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Nâsır b. Sâlih es-Suheybânî, *Mencehü's-Şehristânî fi Kitâbihi'l-Milel ve'n-Nihal*, Riyad: Dâru'l-Vatan, trs., s. 32-41.

bir bilgi mevcut değildir. Bununla birlikte, gerek eserlerinin muhtevasından, gerekse yetiştiği muhitin önemli bir ilim merkezi olmasından hareketle Şehristânî'nin iyi bir tahsil gördüğü söylenebilir. Tabakât kitaplarındaki atıflardan anlaşıldığı kadarıyla Şehristânî tahsil hayatına memleketinde başladı. Burada Arap dili ve edebiyatı, matematik, mantık gibi bazı âlet ilimlerini öğrendikten sonra dönemin diğer mütedavil ilimlerini erbabından öğrenmek amacıyla genç yaşta Nişâbur'a gitti ve bu şehirde İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) talebesi olan kimi hocaların derslerine iştirak etti. İmam Gazâlî'nin (ö. 505/1111) ders arkadaşlarından, Şâfiî fakihî ve Tûs kadısı Ebû'l-Muzaffer Ahmed b. Muhammed el-Hâfi (ö. 500/1106) ile Ebû Nasr Abdurrahîm b. Abdülkerîm el-Kuşeyrî'den (ö. 514/1120) fıkıh ve usûl-i fıkıh, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Medîni'den (ö. 490/1096) hadis, Ebû'l-Kâsım Selmân (Süleyman?) b. Nâsır b. İmrân el-Ensârî'den (ö. 512/1118) tefsir, kelim ve ilahiyat felsefesi okudu. Bütün bu isimler arasında Şehristânî üzerinde en fazla etki yaratan kişi zâhid ve sûfî kimliğiyle de tanınan Ebû'l-Kâsım el-Ensârî oldu. Zira Şehristânî *Nihâyetü'l-İkdâm (Nihâyetü'l-Akdâm)* adlı eserinde, "Çok kere üstadımız ve ilim önderimiz (imam) Ebû'l-Kâsım el-Ensârî'nin görüşlerine başvururduk"² demiştir.

Nişâbur'da kaldığı süre içerisinde ilim tahsilini tamamladığı anlaşılan Şehristânî tedris ve tezkir (hocalık ve vaizlik) faaliyetlerinde bulunmak üzere Hârizm'e geçti. 510/1116'da buradan ayrılarak hac farızasını ifa etmek ve ilmî faaliyette bulunmak üzere Hicaz'a gitti. Hac dönüşünde Bağdat'a uğrayan Şehristânî kadim dostu Es'ad b. Muhammed el-Mihenî'nin (ö. 527/1132) aracılığıyla Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'nde ders verme imkânı buldu. Ayrıca, vaaz ve irşad faaliyetlerinde bulundu ve bilhassa vaazlarından dolayı halkın takdirini kazandı. Üç yıl kadar Bağdat'ta kaldıktan sonra, 514/1120'de büyük bir ihtimalle Horasan'a gitti. Burada son Büyük Selçuklu hükümdarı Sencer'in (ö. 552/1157) veziri Ebû'l-Kâsım Nasîrüddîn Mahmûd b. Muzaffer el-Mervezî'nin (ö. 530/1135) hizmetine girdi. Bu arada Sultan Sencer'in yakın çevresinde yer aldı ve onun sırdaşı oldu. On yılı aşkın bir süre ikamet ettiği Horasan'da *el-Milel ve'n-Nihal* adlı meşhur eserini yazan Şehristânî bu eseri vezir el-Mervezî'ye ithaf etti. Ancak Sultan Sencer, 526/1132'de el-Mervezî'ye karşı tavır alınca Şehristânî *el-Milel*'in ilk mukaddimesindeki ithafı çıkarıp esere

² Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmî'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, London: Oxford University Press, 1934, s. 38.

yeni bir mukaddime yazdı.³ Muhtemelen, adı geçen vezirin 526/1132'de azledilmesinden sonra Tirmiz'e giden Şehristânî burada ulema ve hukemaya ilgi ve yakınlık gösteren Nakîbüleşraf Ebû'l-Kâsım Ali b. Ca'fer el-Musevî'nin (ö. 550/1155) hizmetine girdi ve ona hem *Musâra'atü'l-Felâsife* adlı eserini hem de *el-Milel*'in bir nüshasını takdim etti.⁴

Şehristânî'nin Tirmiz'de ne kadar kaldığı ve memleketine ne zaman döndüğü belirsiz olmakla birlikte, ölümüne dair kayıtlar ömrünün son yıllarını Şehristân'da geçirdiğini göstermektedir. Kaynaklarda vefatına dair iki farklı tarih verilen ve fakat genellikle 548/1153 yılında vefat ettiği kabul edilen Şehristânî ilim dünyasında şöhret sahibi olmasına rağmen yetiştirdiği talebeler arasında sadece Ebû Sa'd es-Semânî (ö. 562/1166) ve Mücîrüddîn el-Bağdâdî'nin (ö. 592/1196) isimleri bilinmektedir. Büyük ilmi şöhretine rağmen Şehristânî'nin fazla sayıda talebesinin bulunmaması, ömrünün hatırı sayılır bir kısmını seyahatlerde ve devlet ricaliyle birlikte geçirmiş olmasına hamledilebilir.

Şehristânî çok yönlü ilmi ve entelektüel kişiliğine mütenasip olarak farklı alanlarda eserler vermiştir. Eserleri nicelik/sayı bakımından çok fazla olmasa da bilhassa dinler ve mezhepler tarihi, kelam ve felsefeye dair eserleri nitelik yönünden çok değerlidir. Müellifin günümüze ulaşan eserleri şöylece sıralanabilir:

(1) *el-Milel ve'n-Nihal*. Şehristânî'nin başyapıtı sayılan bu kitap hicri 521 (1127-1128) yılında telif edilmiştir. Tacüddîn es-Sübkî gibi bazı müelliflere göre *el-Milel* dinler ve mezhepler tarihi alanındaki en değerli eserdir.⁵ Şehristânî'nin özellikle İslam mezheplerine ait görüşleri deskriptif biçimde aktarmış olması bu eseri objektiflik yönünden de çok değerli kılmıştır. Birçok baskısı ve tercümesi yapılan eserin batı dillerine en son ve tam tercümesi İbrahim Medkûr'un teşvikiyle birinci cildi Daniel Gimaret ve Guy Monnot, ikinci cildi Jean Jolivet ve Guy Monnot tarafından *Livre des religions et des sectes* adıyla Fransızca yapılmıştır (Paris 1986, 1993).

³ Toby Mayer, *Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2009, s. 16.

⁴ Şehristânî'nin *Musâra'atü'l-Felâsife* adlı eserine girişte nâşirin Molla Sadra'nın (ö. 1050/1641) *el-Esfâru'l-Erba'a* isimli eserinden naklettiği bir ifadeye göre *el-Milel ve'n-Nihal* Nakîbüleşraf Ebû'l-Kâsım Meccüddîn Ali b. Ca'fer el-Müsevî (ö. 550/1155) için telif edilmiştir. Bkz. Ebû'l-Feth eş-Şehristânî, *Musâra'atü'l-Felâsife*, nşr. Süheyr Muhammed Muhtar, Kahire 1396/1976, s. 26.

⁵ Tâcüddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, nşr. M. Muhammed et-Tanâhî-A. Muhammed el-Hulv, Kahire 1964-1976, VI. 128.

(2) *Nihâyetü'l-İkdâm (Nihâyetü'l-Akdâm) fi İlmî'l-Kelâm*. Şehristânî'nin *el-Milef*'den sonra kaleme aldığı bu eser kelama dairdir. Yirmi temel konuyu içeren eserde Eş'arî akidesi esas alınmış olmakla birlikte kimi yerde bu akideye tenkitler de yöneltilmiş; ayrıca Mu'tezile ve bazı Şîî grupların görüşleri eleştirilmiştir. Eser Alfred Guillaume tarafından İngilizce tercümesi ve indeksleriyle birlikte neşredilmiştir (Oxford-London 1934).

(3) *Musâra'atü'l-Felâsife*. Bu eser de *el-Milef*'den sonra kaleme alınmış ve Tirmizî'de Nakîbüleşraf Ebü'l-Kâsım Mecdüddîn Ali b. Ca'fer el-Mûsevî'ye ithaf edilmiştir. Bazı kaynaklarda *el-Musâra'a*, *el-Musâra'ât* gibi isimlerle de geçen eser İbn Sina'nın (ö. 428/1037) ilahiyat meseleleriyle ilgili görüşlerine reddiye mahiyetindedir. Şîî-İmâmî filozof Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Musâriu'l-Musâri'* adlı bir reddiye yazdığı bu eser Süheyr Muhammed Muhtâr tarafından neşredilmiştir (Kahire 1976).

(4) *Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*. Bu makalenin ana konusunu ve kaynağını oluşturan eser Şehristânî'nin Kur'an tefsiridir. Kur'an ilimlerine dair bir mukaddime ve ilk iki surenin (Fatiha ve Bakara) tefsirini içeren eserde her ayet önce klasik Sünnî tarzda izah edilmiş, ardından "Esrâr" (sırlar/gizli manalar) alt başlığı altında bâtinî nitelikli te'villere yer verilmiştir. Muhtemelen 538-540 (1143-1145) yıllarında kaleme alınan eser, Tahran'daki Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'ndeki (nr. 8086/78b) 433 varaklık bilinen tek el yazma nüshasına dayanılarak Muhammed Ali Âzerşeb tarafından tahkik edilerek iki cilt halinde yayımlanmıştır (Tahran 2008).⁶ Ayrıca eserin "Mefâtîhu'l-Furkân" başlıklı mukaddimesi ile Fatiha suresinin tefsirini muhtevi bölümü Toby Mayer tarafından *Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an* ismiyle İngilizceye çevrilmiş ve orijinal Arapça metni de içeren bu çeviri Londra'daki İsmâîlî Araştırmalar Enstitüsü'nün (The Institute of Ismaili Studies) katkılarıyla neşredilmiştir (Oxford-London 2009).

(5) *Risâle fi Mevdûi 'İlmî Vâcibi'l-Vücûd (Risâle ilâ Muhammed el-İlâkî)*. Müellifin kendi çağdaşı tabip-filozof Ebû Abdillâh Muhammed el-İlâkî'ye (ö. 536/1141) hitaben yazdığı eser M. Rıza Celâlî Nâinî'nin *Dû Mektûb*'u içinde tıpkıbasım hâlinde neşredilmiştir.

⁶ Âzerşeb eserin yazma nüshasının 864 varak olduğunu belirtmiştir (Bkz. Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2008, I. 60, [Naşirin mukaddimesi]). Lakin gerek eserin hacmi gerekse kütüphane kayıtları 864 rakamının varak sayısına değil sayfa sayısına karşılık geldiğini göstermektedir.

(6) *Mes'ele (Bahs) fi İsbâti Cevheri'l-Ferd*. Filozoflar ve kelamcıların anlayışına göre maddenin bölünemeyen en küçük parçasıyla (atom) ilgili olan bu risale Alfred Guillaume tarafından *Nihâyetü'l-İkdâm*'in zeylinde yayımlanmıştır (Oxford-London 1934).

(7) *Meclis fi'l-Halk ve'l-Emr*. Farsça olarak telif edilen bu eser Nâinî tarafından *Şerh-i Hâl ve Âsâr-ı Hüccetü'l-Hak Ebü'l-Feth eş-Şehristânî*'nin sonunda yayımlanmıştır (Tahran 1343hş/1964). Eser, Diane Steigerwald tarafından *Majlis: Discours sur l'ordre et la création* adıyla Fransızcaya da çevrilmiş ve orijinal metniyle birlikte neşredilmiştir (Québec 1998). Ayrıca Steigerwald, Şehristânî'nin bu eserde "Kelime" (Divine Word) kavramını İsmâilî terminolojiye uygun şekilde kullandığı tezini savunan bir makale yazmıştır.⁷

(8) *Kıssatu Seyyidînâ Yûsuf Aleyhisselâm (Şerhu/Tefsîru Sûreti Yûsuf)*. Yûsuf surresinin tefsirine dairdir. Âzerşeb'in verdiği bilgiye göre eserin bir el yazma nüshası Ezher kütüphanesinde mevcuttur.⁸ İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) naklettiğine göre Şehristânî bu tefsiri Bâtînî-İsmâilî anlayışa göre (*alâ mezhebi'l-İsmâiliyye*) telif etmiştir.⁹

Bütün bunların dışında Şehristânî'nin muhtelif kaynaklarda zikri geçen ve fakat günümüze ulaşmış ve ulaşmadığı bilinmeyen eserleri de vardır. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: (1) *el-Menâhic ve'l-Âyât (el-Menâhic ve'l-Beyân)*; (2) *Risâle ilâ Muhammed es-Sehlânî*; (3) *Risâle ile'l-Kâdî Ömer b. Sehlân fi'r-Red 'alâ İbn Sinâ*. Ömer b. Sehlân es-Sâvî bu esere *Cevâb 'ale's-Şehristânî* adıyla bir risale yazmıştır. (4) *Telhûsü'l-Aksâm li Mezâhibi'l-En'âm*; (5) *el-Uyûn ve'l-Enhâr* (6) *el-İrşâd ilâ 'Akâidi'l-İbâd*; (7) *Risâle fi'l-Mebde' ve'l-Me'âd*; (8) *Dekâiku'l-Evhâm*; (9) *Kıssatu Mûsâ ve'l-Hadır*; (10) *Târîhu'l-Hukemâ*.¹⁰

⁷ Diane Steigerwald, "The Divine Word (Kalima) in Shahrastani's Majlis", *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 25/3 (1996), s. 335-352.

⁸ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, [Nâşirin mukaddimesi], I. 23.

⁹ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Der'u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, nşr. M. Reşad Salim, 2. bsk., Riyad 1991, V. 173.

¹⁰ Şehristânî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında bkz. Ebü'l-Hasen Zahîruddîn Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Tetimmetu Sivânî'l-Hikme (=Târîhu Hukemâi'l-İslâm)*, Beyrut 1994, s. 119-120; Ebû Sa'd Abdülkerîm es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, Bağdat 1975, s. 227-228; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemi'l-Büldân*, Beyrut 1990, III. 427-428; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut trs., IV. 273-275; Ebü's-Safâ Salâhüddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Wiesbaden 1974, III. 278-279; es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, VI. 128-130; Ebû Bekr İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, Beyrut 1987, I. 323-324; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût-M. Nuaym el-Irkasûsî, Beyrut 1985, XX. 286-288; Ebû

Şehristânî'nin İtikâdî-Mezhebî Kimliğine Dair Farklı Görüşler

Yaygın kabule göre Şehristânî fıkhıta Şâfiî, itikatta Eş'arî mezhebine mensuptur. Nitekim Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), İbn Hallikân (ö. 681/1282), Ebü'l-Fidâ (ö. 732/1331), İbnü'l-Verdî (ö. 749/1349) gibi birçok müellifin Şehristânî'yi itikatta Eş'arî olarak zikretmesinin yanı sıra¹¹ gerek *el-Milel* gerekse *Nihâyetü'l-İkdâm* adlı eserlerindeki birçok ifadesinden hareketle Eş'arîliğe mensup olduğu sonucuna varmak mümkündür. Hatta *el-Milel*'de "Sıfâtiyye", "Eş'ariyye" ve "Müşebbihe" başlıkları altındaki bazı görüş ve değerlendirmeleri dikkate alındığında Şehristânî'nin Sıfâtiyye (Ehl-i hadis) akidesini en sahih inanç sistemi -ki ona göre Sıfâtiyye Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî'yle (ö. 324/936) birlikte Sünnî bir mezhep olarak Eş'arîliğe evrilmiştir-¹² gördüğü de rahatlıkla söylenebilir. Bütün bunlara rağmen, Şehristânî'nin fikhî mezhebi konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamakla beraber itikâdî mezhebi hususunda öteden beri birçok farklı iddia ileri sürülmüştür. Kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla bir kısmı Şehristânî henüz hayatta iken ortaya çıkan bu iddialar şöyle sıralanabilir:

(1) Şehristânî itikad yönünden problemlili, ilhada eğilimli bir kişidir. Bu iddia ve itham, *el-Ensâb* adlı eseriyle tanınan Ebû Sa'd es-Sem'ânî (ö. 562/1166) ile Ebû Muhammed İbn Arslan el-Hârizmî'ye (ö. 568/1172) aittir. Ancak şunu hemen belirtelim ki Sem'ânî hocasının ilhadla itham edildiğine atıfta bulunmakla yetinmiş,¹³ Hârizmî ise açıkça ilhad ithamında bulunmuştur. Hârizmî'nin ilginç ifadelerine göre,

Şehristânî itikad hususunda tökezlememiş ve mülhitliğe (ilhad) meyletmemiş olsaydı, kesinlikle dinî-ilmî sahada bir önder (imam) olurdu. Ama gel gör ki erdemli bir kişiliğe sahip olmasına ve aynı zamanda mükemmel bir akli yetiye sahip bulunmasına rağmen temelsiz düşüncelere meyletmesi ve gerek akli gerek nakli açıdan hiçbir delili bulunmayan

Muhammed el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cinân*, Beyrut 1997, III. 221-222; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Haydarabad 1329, V. 263-264; Şehristânî, *Mefâtihü'l-Esrâr*, I. 15-64, [Nâşirin mukaddimesi]; Mayer, *Keys to the Arcana*, s. 3-25; Suheybânî, *Mencehü's-Şehristânî*, s. 32-86.

¹¹ Bkz. Suheybânî, *Menhecü's-Şehristânî*, s. 54.

¹² Bkz. Ebü'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996, I. 106. Şehristânî'ye göre Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve diğer bazı Selefî âlimler, kendilerinden önceki Ehl-i hadis ulemasından Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) gibi isimlerin izinden gitmişler ve böylece selamet yoluna ermişlerdir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I. 118-119.

¹³ Sem'ânî, *et-Tahbîr*, II. 161.

görüşleri tercih etmesi, doğrusu bizi çok hayrete sevk eden bir durum olmuştur. İlâhi destek ve yardımın kesilmesiyle tek başına kalmaktan ve iman nurundan mahrum olmaktan Allah'a sığınırız. Şehristânî'nin tam da böyle bir duruma düşmesinin sebebi, şeriatın nurundan yüz çevirip felsefenin karanlıklarına dalmasından başka bir şey değildir. Şehristânî ile muhavere ve müzakerelerimiz oldu. Ne var ki o hep filozofların görüş ve düşüncelerinden yana tavır alır, onlara arka çıkardı. Birkaç kez onun vaaz meclislerinde de bulundum ve fakat bu meclislerde ne Allah ne Rasûlullah dediğine tanık oldum ve ne de şer'î-dinî meselelere cevap mahiyetinde bir sözünü duydum. Onun gerçek durumunu en iyi bilen Allah'tır.¹⁴

Zahîrüddîn el-Beyhakî'nin (ö. 565/1169) *Tetimmatü Sivânî'l-Hikme*'deki şu ifadeleri de Hârizmî'nin söyledikleriyle örtüşür niteliktedir:

Şehristânî bir tefsir yazıyor ve fakat ayetleri kâh şeriatın kaidelerine, kâh felsefenin kurallarına, kâh daha başka unsurlara dayanarak yorumluyordu. Bunun üzerine, "Bu tarz bir tefsir doğru metottan sapmadır. Kur'an ancak sahabe ve tâbiûndan gelen nakiller ışığında tefsir edilir. Kur'an'ın tefsir ve te'vilinde felsefenin yeri yoktur. Kaldı ki din ile felsefe (şeriat ve hikmet) İmam el-Gazâlî'den daha güzel biçimde harmanlayan kimse de yoktur" dedim ve fakat Şehristânî bu sözüme çok kızdı.¹⁵

(2) Şehristânî Bâtıniyye-İsmâiliyye'ye (Nizârî İsmâillik) mütemayil olan, bu fırkanın propagandasını yapan, dolayısıyla Şiîlikte aşırı bir noktada bulunan bir kişidir. Bu itham Ebû Sa'd es-Sem'ânî tarafından nakledilmiştir.¹⁶ Tâcüddîn es-Sübkî, "Bu bilgiyi Sem'ânî'nin nereden aldığını bilmiyorum" demiş ve ardından Şehristânî'ye ait eserlerdeki fikir muhtevasının bu ithamı büsbütün nakzettiğini belirtmiş olsa da¹⁷ muhtemelen ömrünün otuz yılını Nizârî-İsmâilî hareket içinde geçiren, daha sonra Şiî-İmâmî itikadı benimseyen Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) de bir risalesinde Şehristânî'den "Dâ'i'd-duât" olarak söz

¹⁴ Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, III. 377.

¹⁵ Beyhakî, *Tetimmatü Sivânî'l-Hikme*, s. 120.

¹⁶ Zehebî, *Siyerü A'lâmî'n-Nübelâ*, XX. 287.

¹⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, VI. 130.

etmiştir ki "Dâi'd-duât"lık Bâtınî-İsmâilî davet hiyerarşisinde önemli bir statüyü ifade etmektedir.¹⁸

Şehristânî'nin genelde Şîf, özelde Bâtınî-İsmâilî olduğu yönündeki iddia ve itham muhtelif eserlerindeki bazı görüş ve yorumlarından hareketle başta Muhammed Rıza Celâlî Nâinî olmak üzere Muhammed Takî Dânişpejûh, Wilferd Madelung, Jean Jolivet, Guy Monnot gibi birçok çağdaş araştırmacı tarafından da savunulmaya değer bulunmuştur. Bu çerçevede, Şehristânî'nin özellikle *el-Milel*'de tarafsız bir üslup kullanması, *Nihâyetü'l-İkdâm*'ı İsnâaşeriyye Şiası'nın imâmet zincirinde dördüncü sırada yer alan İmam Zeynelâbidîn'in (ö. 94/713) bir duasıyla bitirmesinde görüleceği gibi¹⁹ Ehl-i Beyt'e ve İmamlar'a derin saygı duyması ve kimi zaman Şia hakkında sempatik ifadeler kullanması en genel çerçevede Şîlik eğilimi olarak yorumlanmıştır.²⁰ Ayrıca *Mefâtihu'l-Esrâr* adlı tefsirindeki bâtinî karakterli te'villeri ile bu te'viller bağlamında daha çok İsmâilî filozofların eserlerinde rastlanan mazhar, masdar, tezat, terettüb gibi kavramlar kullanması ve bilhassa hac, umre, beyt-i haram gibi birçok Kur'an kavramını imamet, Ehl-i Beyt ve İmamlar'a göndermelerle bâtinî tarzda yorumlaması onun Bâtınî-İsmâilî düşünceye mütemayil oluşunun göstergeleri arasında sayılmıştır. Bütün bunların dışında "Kelime" (Divine Word) gibi bazı

¹⁸ Bkz. Nasîruddîn et-Tûsî, *Mecmûatu Resâil*, Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi (Tahran), nr. 9480, vr. 3a. Ayrıca bkz. Toby Mayer, *Keys to the Arcana*, s. 15; a. mlf., "Shahrestani on the Arcana of the Qur'an: A Preliminary Evaluation", *Journal of Qur'anic Studies*, 7/2 (2005), s. 65. İsmâilî davet/propaganda hiyerarşisinde İmam, dâiler arasından en yetkin, en bilgili olanını seçer ve bu seçkin dâi "Dâi'd-duât" diye anılır. Bütün bölgelerdeki propaganda faaliyetlerini denetleme işi bu baş dâiye tevdi edilir. Ayrıca bu baş dâi, İmam ile dâiler arasındaki irtibatı sağlayan bir köprü konumundadır. Te'vile dayalı hikmet/felsefe toplantılarını organize görevi de ona aittir. Bazen "Dâi-yi ekber" ve "Bâb" diye de anılan bu en yüksek dâi bir üst rütbeyi temsil eden Hüccet'e karşı sorumludur. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırın Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Ankara 2003, s. 98-99.

¹⁹ Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 504.

²⁰ Bkz. Steigerwald, "The Divine Word (Kalima)", s. 337-339. Ayrıca bkz. Wilferd Madelung, "Aspects of Isma'ili Theology: The Prophetic Chain and God Beyond Being", [*Isma'ili Contributions to Islamic Culture* içinde], ed. Seyyed Hossein Nasr, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tahran 1977, s. 59-60; a. mlf., "Shiism: Isma'iliyah", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, London-New York 1987, XIII. 255; Carra de Vaux, "eş-Şehristânî", *Dâiretü'l-Maârifü'l-İslâmiyye (DMİ)*, Tahran 1933, XIII 424.

kavramları İsmâîlî terminolojiye uygun biçimde kullanması da onun İsmâîlî olduğuna hamledilmiştir.²¹

(3) Şehristânî İmâmiyye Şiası'nın en sert/şedit muhaliflerinden biridir. Bu görüş Şîî-İmâmî müellif İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye (ö. 726/1325) aittir. Ancak İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Minhâcü's-Sünne* adlı eserinde -ki bu eser Hillî'nin *Minhâcü'l-Kerâme*'sine red-diye mahiyetindedir- söyledikleri tam aksi istikamettedir:

"İşin gerçeği Hillî'nin söylediği gibi değildir. Doğrusu şu ki Şehristânî birçok konuda İmâmiyye Şiası'nın görüşlerine meyletmıştır. Hatta kimi zaman da Şia'nın Bâtıniyye-İsmâliyye koluna ait görüşleri zikretmiştir. Bu yüzden kimileri onu -gerçekte İsmâîlî olmadığı halde- İsmâliyye'ye mensup olmakla itham etmişler ve bu kimseler söz konusu ithamla ilgili olarak onun görüşleri ve siretinden birtakım deliller serdetmişlerdir. Şehristânî'nin bir yönüyle Şîî, bir yönüyle Eş'arî olduğu da söylenir ki kelimacılar ve vaizler zümresinde bu duruma çokça rastlanır. Nitekim bu zümreler Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in (ö. 94/713) sahifesinde [Sahîfe-i Seccâdiye] nakledilen dualarla niyazda bulunurlar. Oysa bunların pek çoğu Ali b. el-Hüseyin adına uydurulmuş dualardır. Özetle, Şehristânî ya gerçekten ya da kendilerine şirin görünmek için Şîilere mütemayil bir tavır sergilemiştir. Nitekim *el-Milel ve'n-Nihal* adlı kitabını Şia'nın önde gelen ve yönetimde ağırlığı bulunan bir kişi için [Nakîbüleşraf Ebü'l-Kâsım Mecdüddîn Ali b. Ca'fer el-Müsevî'yi kastediyor] yazmıştı ki Şehristânî'nin [bu eseri yazma] amacı söz konusu kişinin yakın çevresinde yer almaktı. Yine Şehristânî Şîilik ve felsefeye meylinde ötürü, *el-Musâra'a* adlı kitabını -ki bu kitap İbn Sinâ'nın görüşlerini tenkide yöneliktir- sözü edilen kişi için yazdı. Bu kitapların ithaf edildiği kişi [Ali b. Ca'fer el-Müsevî] İsmâîlî değilse bile Şîidir. Bu yüzden Şehristânî de eserinde Şîiliğini açıkça izhar etmiştir."²²

(4) Şehristânî'nin itikadı bozuk ve/veya Bâtınî-İsmâîlî olduğu yönündeki iddia ve ithamlar Sem'ânî'nin *et-Tahbîr'i* ile Hârizmî'nin *Târîh'i* -bu kaynaktaki ifadeler Yâkût el-

²¹ Steigerwald, "The Divine Word (Kalima)", s. 351-352. Ayrıca bkz. Suheybânî, *Menhecü's-Şehristânî*, s. 157-179; İsmail Taşpınar, "Şehristânî'nin Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metodlar", *Milel ve Nihal*, cilt: 5, sayı: 1, Ocak-Nisan 2008, s. 42. Şehristânî'nin düşünce sistemini eklektik olarak nitelendiren Toby Mayer de bu eklektik sistemdeki baskın unsurun İsmâîlîlik olduğu kanaatindedir. Bkz. Mayer, "Shahrastani on the Arcana of the Qur'an", s. 75-76.

²² Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, nşr. M. Reşad Salim, Riyad 1986, VI. 305-306.

Hamevî'nin *Mu'cemü'l-Büldân*'ında nakledilmektedir- olmak üzere iki kaynaktan gelmektedir. Rekabetin yoğun olduğu ve rakipleri zayıflatmak için çeşitli isnatların yapıldığı bir ortamda ve bilhassa Selçuklular döneminde bir kimseyi karalamanın yolu onun İsmâîlî olduğunu iddia etmektir. Bağdat'ta zındıklık, Merv ve Nişâbur'da İsmâîlîlik iki önemli suçlama vasıtasıydı. Gerek Hârizmî gerekse Sem'ânî'nin metinlerinin bu durumu yansıtmış olması muhtemeldir. Bununla birlikte Şehristânî'yi itham edenlerin bazı haklı gerekçeleri de olabilir. Çünkü Şehristânî'nin felsefeye düşkünlüğü kimi çevrelerde onun şeriatın nurundan uzaklaşıp felsefe karanlığına dalması şeklinde değerlendiriliyordu. Nitekim Hârizmî onun filozoflara ait görüşleri savunmasını eleştirmiştir.²³

(5) Daniel Gimaret'in değerlendirmesine göre Şehristânî ilâhî vahiy ve felsefeye dayanan iki bilgi kaynağını birbirinin alternatifi olarak görmez. Onun felsefeye ilgi duyduğu ve düşünce özgürlüğünden yana olduğu doğrudur; ancak bu anlayış tarzı onun İsmâîlî olmasını gerektirmez. Öte yandan Şehristânî'nin farklı konularda farklı bir yüzünü göstermesi, İslam düşünürlerinde genellikle rastlanan bir durumdur. Nitekim buna benzer bir duruma Gazalî (ö. 505/1111) ve Fahreddîn er-Râzî'de de (ö. 606/1210) rastlamak mümkündür. Gerçekte Şehristânî hem kendine özgü bir Eş'arî kelamcısı, hem bir Şîî, hem bir filozof ve hem de bir sūfidir. İsmâîlî olduğu iddiasına gelince, belki bir zamanlar İsmâîlî çevrelerle irtibatı olmuştur; fakat bu durum onun Sünnî olduğu gerçeğini gölgelemez.²⁴

Muhammed Âli Âzerşeb'in konuyla ilgili değerlendirmesi de bu bağlamda zikredilebilir. Zira Âzerşeb'in kanaatine göre Şehristânî aslında Sünnî'dir; fakat *el-Milel* adlı eserinin de tanıklık ettiği geniş birikiminden dolayı o her mezhep ve fırkaya hakikati arayan/araştıran bir âlim tavrıyla yaklaşmıştır. Bunun yanında Şehristânî, İslam'ın Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in şahsında ete kemiğe büründüğünü anlamış ve yine Ehl-i Beyt'in usul ve furûda nebevî ilmin varisleri olduğu gerçeğini kavramıştır. Haddi zatında Ehl-i Sünnet yolunu tutmuş bir müslümanın sağlam ve sahit metinler temelinde böyle bir sonuca ulaşması zor olmasa gerekir. Şehristânî çeşitli kaynaklardan Ehl-i Beyt'e ait bilgileri araştırma-

²³ Ömer Faruk Harman, "Şehristânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2010, XXXVIII. 467.

²⁴ Şehristânî, *Livre des religions et des sectes*, çev. Daniel Gimaret-G. Monnot, Leuven 1986, [D. Gimaret'in yazısı], I. 9-10, 59-63. Nakleden: Harman, "Şehristânî", *DİA*, XXXVIII. 467; Taşpınar, "Şehristânî'nin Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metotlar", s. 42-43.

ya koyulmuş ve nitekim Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfî*'si ve Ayyâşî'nin (ö. 320/932[?]) tefsiri gibi Şîf-İmâmî kaynaklara başvurduğunu açıkça zikretmiştir. Onun İsmâîlî kaynaklara başvurmuş ve bu kaynaklardan Ehl-i Beyt'e aidiyetine inandığı bilgileri almış olması da uzak bir ihtimal değildir. Kuvvetle muhtemeldir ki Kur'an tefsirinde Ehl-i Beyt'e ait gizli ilimler (esrar) olduğu düşüncesiyle aktarılan görüş ve yorumlarda İsmâîlî kaynaklar önemli bir pay sahibidir.²⁵

(6) Şehristânî tam anlamıyla Sünnî/Eş'ârî itikadını benimsemiş bir kişidir. Bu kaate sahip olan Tâcüddîn es-Sübkî özellikle Sem'ânî'nin zikrettiği İsmâîlîlik ithamını tuhaf karşılamış ve Şehristânî'ye ait eserlerin bu ithamı çürüttüğünü belirtmiştir.²⁶ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ise onun eserlerinde sahih İslâmî akide açısından aleyhinde kullanılacak herhangi bir kaydın mevcut olmadığını söylemiştir.²⁷ Muhammed Tanci de aynı paralelde şunları kaydetmiştir: "Şehristânî, aleyhindeki ithamlara rağmen akide bakımından tam bir Sünnî olup, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî taraftarıdır. Nitekim [*Nihâyetü'l-İkdâm* adlı eserinde] muhtelif vesilelerle Eş'arî'den 'üstadımız' diye bahsetmektedir. O, Sünnet ehli ile Şia arasında ihtilaf mevzularını teşkil eden hilafet meselesi ve dört halifenin hilafette ve efdaliyet bakımından sıraları gibi meşhur meselelerde, Şia'nın sahabeye ta'nı, sebbi, hatta ifrata varıp onları tekfir etmesine karşıt görüşlerinde, sünnet ehlinin görüşleri ile tam bir mutabakat halinde olup, o, Şia'nın bunlara müteallik fikirlerini şiddetle reddetmiştir. Kelam ilmi bakımından da fikirleri tamamıyla sünnet ehli fikirlerine uygundur."²⁸

Görüldüğü gibi, Şehristânî'nin itikadî-mezhebî kimliği hakkında birbirinden farklı birçok iddia ve görüş mevcuttur. Bütün bu iddia ve görüşlerden hangisinin doğru yahut doğruya yakın olduğu hususu kuşkusuz araştırmaya muhtaçtır. Çalışmamızın bundan sonraki kısmına mevzu teşkil eden *Mefâtihu'l-Esrâr* adlı eseriyle ilgili tahlil ve tespitler ışığında Şehristânî'nin itikadî mezhep kimliği hakkında daha müdellel bir sonuca varılacağı umulmaktadır.

²⁵ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 33-34, [Nâşirin mukaddimesi].

²⁶ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, VI. 130.

²⁷ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V. 462.

²⁸ Muhammed Tanci, "Şehristânî", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul 1993, XI. 396.

Mefâtîhu'l-Esrâr Tefsirinin Şehristânî'ye Ait Olup Olmadığı Meselesi

Daha önce bazı hususiyetlerinden kısaca söz ettiğimiz *Mefâtîhu'l-Esrâr* adlı tefsirin muhteva özelliklerinin tahliline geçmeden önce bu eserin gerçekten Şehristânî'ye ait olup olmadığı meselesi üzerinde durmak gerekir. Çünkü bilhassa müellifin mukaddimesinde Kur'an'ın tahrif edildiği iddiasını olumlayan bazı ifadeler ile "Esrâr" alt başlıkları altında yer alan bâtinî te'viller, eserin Şehristânî'ye aidiyeti hususunda kuşkuya yol açmaktadır. Ayrıca tabakât ve tefsir tarihi literatüründe Şehristânî'ye *Mefâtîhu'l-Esrâr* adlı bir tefsir nisbet edilmemiş olması bu kuşkuyu artırmaktadır. Bununla birlikte, Şehristânî'nin eserlerine dair çalışma yapan bazı araştırmacılar *Mefâtîhu'l-Esrâr*'ın ona ait olduğu kanaatindedir.

Âzerşeb'in tespit ve değerlendirmesine göre Şehristânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren eski kaynaklarda bu tefsirden söz edilmemiş olmakla birlikte, çağdaşı Zahîrüddîn el-Beyhakî onun bir tefsir yazdığını zikretmiştir. Tabakât kitaplarında Şehristânî'nin tefsir sahasındaki tek eseri olarak *Tefsîru/Şerhu Sûreti Yûsuf*tan söz edilmiştir. İlgili kaynaklarda *Mefâtîhu'l-Esrâr*'dan söz edilmemiş olmasının kuvvetle muhtemel sebebi, Şehristânî'nin bu eseri hayatının son döneminde, yani memleketinde uzlete çekildiği zaman diliminde yazmış olmasıdır. Bu yüzden, Şehristânî ile aynı dönemde yaşayan Beyhakî, Hârizmî ve Sem'ânî gibi müellifler bu eserin telifinden tam anlamıyla haberdar olamamışlar, haliyle Şehristânî ile ilgili bilgileri bu üç kaynaktan nakleden diğer bütün müellifler de eserden söz etme imkânı bulamamışlardır.²⁹

Âzerşeb'in bir diğer tespitine göre Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-Esrâr*'ından söz edilen ilk kaynak Şîî-İmâmî müellif Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698[?]) *Bihâru'l-Envâr* adlı eseridir. Meclisî bu eserin imametle ilgili cildinde İmamlar hakkında nazil olan ve/veya onlara işarette bulunan ayetlerle ilgili rivayetler bağlamında, Nahl 16/43 ve Enbiyâ 21/7. ayetlerde geçen "ehlü'z-zikr"ın Ehl-i Beyt imamlarına delalet ettiğiyle ilgili İmam Muhammed Bâkır (ö. 117/735) rivayetini naklederken, *rave's-şehristânî fi tefsîrihi'l-müsemmâ bi mefâtîhi'l-esrâr* ifadesiyle Şehristânî'nin tefsirine atıfta bulunmuştur.³⁰ Ebû Abdillâh ez-Zencânî (ö. 1940) de *Târîhu'l-Kur'ân* adlı eserinde ahruf-i seb'a, Kur'an ilmine vukufiyet hususunda Ehl-i Beyt imamlarının müstesna bir konuma sahip oldukları, bazı sahibilere

²⁹ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr*, I. 33, [Nâşirin mukaddimesi].

³⁰ Bkz. Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1404/1984, XXIII. 172.

ait mushafın tertipleri gibi konularda Şehristânî'nin tefsirinden alıntılar yapmıştır.³¹ Bizim tespitlerimize göre Şihâbuddîn el-Âlûsî de (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsirinde, Ahzâb 33/34. ayeti izah ederken hikmet kavramının nebevî sünnete karşılık geldiği hususunda Şehristânî'nin tefsirinden (Bakara 2/129. ayetin tefsiri) nakilde bulunmuş ve bu nakilde, *hakâhu muhammed b. abdikkerim eş-şehristânî fî evâilî tefsîrihî mefâtîhi'l-esrâr* ifadesini kullanmıştır.³²

Mefâtîhu'l-Esrâr'ın Şehristânî'ye aidiyetinden kuşku duymayan Âzerşeb'e göre bu eser gerek üslup gerek muhteva bakımından Şehristânî'nin diğer eserleriyle uyum arzeder. Daha açıkçası, kelimeler ve kavramlar, cümle yapıları, ifade tarzları ve istidlaller açısından bakıldığında bu eserdeki üslubun bizzat Şehristânî'ye ait olduğu kendini fark ettirir.³³ Suheybânî de *el-Milel* ve *Nihâyetü'l-İkdâm* gibi muhtelif eserlerine mukayese yoluyla tespit edilen ifade ve üslup benzerliğinden hareketle *Mefâtîhu'l-Esrâr*'ın Şehristânî'ye ait olduğunu belirtmiş ve bu bağlamda *Mefâtîhu'l-Esrâr* ile *el-Milel* arasındaki benzerlik noktalarına dair örnekler vermiştir.³⁴

Bütün bu tespitler dışında *Mefâtîhu'l-Esrâr*'ın Şehristânî'ye ait olduğu fikrini teyit eden bir diğer gösterge, müellifin bazı ayetlerin tefsirinde diğer eserlerine atıfta bulunmuş olmasıdır. Mesela, Bakara 2/36. ayetin tefsirinde, Âdem'in cennetten çıkarılmasına yol açan hata ile İblis'in tökezlemesinin hikmetleriyle ilgili geniş izahat için *et-Târîh* [muhtemelen *Târîhu'l-Hukemâ* adlı eserini kastediyor] ile *el-Uyûn ve'l-Enhâr* adlı eserlerini adres göstermiş; Bakara 2/62. ayetin tefsirinde ise Sâbîiler hakkında bilgi verdikten sonra, "İşte Sâbîilik inancı/mezhebi (özette) budur ve bu inancın şerhi uzun boyludur. Konuyla ilgili (daha fazla bilgi için) *el-Milel* adlı esere bakılabilir" demiştir.³⁵ Ne var ki bunca veriye rağmen eserin Şehristânî'ye aidiyeti konusunda kesin bir yargıda bulunmak yerine, aksinin mümkün olduğuna dair bir ihtiyat payı da bırakmak gerekir. Çünkü hicrî 548 (miladî: 1153) yılında vefat eden Şehristânî'nin bu eserinden -Âzerşeb'in tespitine göre- ilk defa Şiî-İmâmî Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698[?]) nakilde bulunması, dolayısıyla

³¹ Bkz. Ebû Abdillâh ez-Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân*, Beyrut 1969, s. 45, 54, 75, 85.

³² Bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005, XI. 200.

³³ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr*, I. 35-36, [Nâşirin mukaddimesi].

³⁴ Suheybânî, *Menhecü'ş-Şehristânî*, s. 139-154.

³⁵ Bkz. Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr*, I. 291, 390.

müellifin vefatından sonraki beş yüz küsur yıl boyunca hiçbir âlimin bu esere atıfta bulunmamış olması gariptir. Hâl böyle iken çalışmamızın bundan sonraki aşamalarındaki bilgi, görüş ve değerlendirmeler eserin Şehristânî'ye ait olduğu kabulüyle serdedilecek, dolayısıyla sonuç da buna göre şekillenecektir.

Tefsirin Mukaddimesi

Eserleriyle ilgili bölümde de belirtildiği gibi, *Mefâtihu'l-Esrâr* bir giriş ile ilk iki surenin tefsirini içermektedir. Ancak eserin *Mefâtihu'l-Furkân* başlıklı geniş mukaddimesinden önce kısa bir önsöz bulunmaktadır. Önsözdeki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Şehristânî Kur'an ve tefsir konusunda Ehl-i Beyt imamlarını mutlak otorite olarak görmektedir. İmamları, tıpkı Küleynî'nin *el-Kâfî* adlı eserinin "el-Hücce" bölümündeki rivayetleri anımsatır biçimde, "Onlar Kur'an'ın varisleridir"; "onlar iki büyük emanetin/sekaleyn biridir"; "onlar iki varlık âleminin ve iki cihanın bilgisine sahiptir" gibi birçok üstün sıfatla tavsif eden Şehristânî'ye göre nasıl ki melekler Kur'an'ın tenziline (lafzına) her açıdan nezaret ederler, gerçek hidayet önderi olan imamlar da onun tefsir ve te'vilini her yönüyle muhafaza ederler. "Zikri/Kur'an'ı indiren şüphesiz biziz; onu koruyacak olan da elbet yine biziz!" mealindeki Hicr 15/9. ayette geçen zikrin/Kur'an'ın tenzili koruyucu/nezaretçi melekler sayesinde gerçekleşir. Zikrin muhafazası ise onun tenzilini, te'vilini, muhkemini müteşabihini, nasihini mensuhunu, âmm ve hâssını, mücmel ve mufassalını, mutlak ve mukayyedini, zâhirini bâtınını, emirlerini yasaklarını, helalini haramını, hudûd ve ahkâmını zan ve tahminle değil kesin bilgiyle bilen âlimler (Ehl-i Beyt imamları) sayesinde gerçekleşir.

Nitekim Şehristânî'ye göre sahabe Kur'an ilminin Ehl-i Beyt'e mahsus olduğunda ittifak etmiştir. Rivayete göre sahabiler Hz. Ali'ye, "Hz. Peygamber'in hane halkı olan sizlere Kur'an dışında özel bir bilgi verildi mi?" diye bir soru sormuşlardır. Bu sorudaki "Kur'an dışında" ifadesi, Kur'an'ın tenzil ve te'viliyle ilgili bilginin Ehl-i Beyt'e mahsus olduğu hususunda sahabenin icma ettiğini gösterir. Kaldı ki bütün müfessirler için otorite mercii konumunda bulunan, üstelik Hz. Peygamber'in, "Allahım! Onu dinde derin anlayış/kavrayış sahibi kıl ve ona te'vili öğret" duasına mazhar olan İbn Abbas dahi Hz. Ali'nin rahle-i tedrisinde yetişmiştir.³⁶

³⁶ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 4-5.

Şehristânî tefsir sahasında kendisinin nasıl yetiştiğini ise şöyle anlatmıştır:

Gençlik yıllarımda hocalarımdan Kur'an tefsirini sadece dinlerdim; derken [bu sahada] muvaffakiyete mazhar oldum ve hocam Nâsîru's-Sünne Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsîr el-Ensârî'den (r.a.) şifahi yolla öğrendiklerim uyarınca tefsirle ilgili notlar aldım. Daha sonra hocam, Ehl-i Beyt ve dostlarından gelen, Kur'an ilminin saklı sırlarına ve sağlam esaslarına ilişkin değerli sözlerin künhüne muttali olmamı sağladı.³⁷ [Öte yandan] bir zat [Zât-ı İlâhiyye?] o kutlu yerdeki vadinin sağ tarafında bulunan mübarek ağaç istikametinden, "Ey Müminler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve sadıklarla birlikte olun" [Tevbe 9/119] diye bana seslendi. Bunun üzerine tıpkı Hz. Musa ile yanındaki genç yoldaşının yollara düşüp araması ve "Kendisine katımızdan rahmet bahşettiğimiz ve yine kendi katımızdan ilimle donattığımız bir kulumuza rastladılar" [Kehf 18/65] ayetinde ifade edildiği veçhile sonunda aradıkları kişiyi bulmaları gibi, ben de âşıklara özgü biçimde o sadık kulları aramaya koyuldum ve nihayet Allah'ın salih bir kulunu buldum. O salih kuldun yaratma ve yönetme (halk-emr) konusuyla ilgili izah yollarını, zıtlık ve düzen mertebelerini, çift boyutlu umum-husus meselesini, kesinleşmiş ve henüz kesinleşmemiş ilahi hükümler ilkesini öğrendim. Böylece, yollarını şaşırılmış ve cahilliğe saplanmış kimselerin farklı kaynaklardan beslenmesinin aksine ben bu bir tek kaptan/kaynaktan beslenip doydum; içinde tesnîm karışımı bulunan teslim(iyet) pınarından kadeh dolusu içerek kandım ve nihayet Kur'an diline, yani onun nazım ve tertibine, belagat, akıcılık, fesahat ve harikuladeliğine vakıf oldum.³⁸

Bu ifadelere istinaden bazı araştırmacılar Şehristânî'nin kelam ve felsefeye yönelik ilgisinin yanında Şîlik (teşeyyu) eğiliminin de muhtemelen Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'den kaynaklandığını ileri sürmüştür,³⁹ *Mefâtihu'l-Esrâr* üzerine çalışma yapan Toby Mayer de Şehristânî'nin Bâtîni-İsmâîlî düşünce mirasıyla ilk ve aslî ilişkisinin adı geçen zat sayesinde

³⁷ "Daha sonra hocam..." diye başlayan cümle, *Mefâtihu'l-Esrâr*'ın nâşiri Muhammed Ali Âzerşeb ile eserin bir kısmını (Mukaddime ve Fatiha suresinin tefsiri) İngilizceye çeviren Toby Mayer'in Arapça metindeki ifadeyle ilgili gramatik takdirlerine uygun şekilde çevrilmiştir. Ancak söz konusu ifadenin bu şekilde çevirisi yanlıştır. Yukarıdaki alıntı pasajı izleyen satırlarda hem söz konusu ifadeyi yanlış çevirmemizin (!) nedeni, hem de çevirideki yanlışın gerekçesi izah edilecektir.

³⁸ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 5, [Müellifin önsözü].

³⁹ Suheybânî, *Mencehü's-Şehristânî*, s. 66.

de kurulduğunu belirtmiştir.⁴⁰ Buna göre Ebü'l-Kâsım el-Ensârî gizli bir İsmâîlidir. Oysa Tâcüddîn es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) kaydettiği bilgilere göre sûfî kimliğiyle tanınan bu zat yaşadığı dönemde Eş'arî mezhebinin önde gelen bir temsilcisidir.⁴¹ Ayman Shihadeh'in tespitlerine göre -ki bu tespitler bizce gayet isabetlidir- Toby Mayer'in Ebü'l-Kâsım el-Ensârî ve Şehristânî hakkında ulaştığı neticeler, yani Şehristânî'nin Ehl-i Beyt imamlarının Kur'an'ın sırlarıyla ilgili görüş ve yorumlarını aslında gizli bir İsmâilî olan hocası Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'den öğrendiği, dolayısıyla İsmâilî düşünceyle ilk ilişkisini bu hocası sayesinde tesis ettiği yönündeki değerlendirmeler, yukarıda tercümesini aktardığımız pasajın Arapça metnindeki bir ifadenin yanlış kurgulanmasına ve yanlış anlamlandırılmasına dayanmaktadır.

Şöyle ki gerek *Mefâtihu'l-Esrâr*'ın nâşiri Muhammed Ali Âzerşeb gerekse eserin mukaddimesi ile Fatiha suresinin tefsiriyle ilgili bölümünü İngilizceye çeviren Toby Mayer, *sümme etla'anî mutâleât kelimâtin şerîfetin 'an ehli'l-beyti ve evliyâihim 'alâ esrârın defînetin ve usûlin metînetin fi 'ilmi'l-kur'ân* ifadesinde geçen *etla'anî* (Beni muttali kıldı) lafzındaki fiilin failini Ebü'l-Kâsım olarak tayin etmiş, ayrıca *mutâleât* kelimesinden önce de köşeli ayraç içinde bir *min* harfi takdir etmişlerdir. Hâlbuki Arapça'da *alâ* harf-i cerri ile kullanılan *etla'a* fiilinin faili Ebü'l-Kâsım el-Ensârî değil, *mutâleâtü kelimâtin* ibaresidir. Buna göre söz konusu ifade, "Daha sonra Ehl-i Beyt ve dostlarından nakledilen değerli sözler/görüşler üzerindeki mütaalalar(ım) bana Kur'an'ın gizli sırlarını ve sağlam esaslarını aşikâr kıldı" şeklinde bir anlam kazanmaktadır. İhtimal ki Âzerşeb ve Mayer'in *etla'a* fiilinin failini *mutâleât* olarak takdir etmemesi, böyle bir takdirde fiil ile fail arasında müzekkerlik-müenneslik açısından uyumsuzluk olacağı düşüncesidir. Oysa fiilin müzekker failin müennes olarak kullanılması Ortaçağa ait Arapça metinlerde çokça rastlanan bir hususiyettir.⁴² Sonuç olarak, yukarıda tercümesi nakledilen pasajda şu üç husus vurgulanmaktadır: (1) Şehristânî gençlik yıllarında hocalarından Kur'an'ın tefsirini dinlemiş ve bilhassa hocası Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'den işittiği yorumları kaydetmiştir. (2) Şehristânî Ehl-i Beyt'ten ve onların dostlarından nakledilen değerli sözler/görüşler üzerindeki mütaalaları sayesinde

⁴⁰ Mayer, *Keys to the Arcana*, s. 6.

⁴¹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, VII. 96-99.

⁴² Ayman Shihadeh'in bu argümanına, *mutâleât* kelimesinin gayr-i âkil olması, ayrıca fiil ile fail arasında zamir (mütekellim yâ'sı) girmesinin fiili müzekker kullanmaya imkan verdiği kaydı da eklenebilir.

Kur'an'ın gizli sırlarına muttali olmuştur; (3) Bir zat (Zât-ı İlâhiyye[?]) Şehristânî'ye sadık kullarla birlikte olması hususunda çağrıda bulunmuş, o da bu çağrı üzerine Allah'ın salih kullarını aramaya koyulmuş ve sonunda o salih kulu bulmuştur.⁴³

Ayman Shihadeh'e göre bu esrarengiz salih kul ya Şehristânî'nin çağdaşı olan bir kişidir ya da mistik bilginin derin kaynağına ilişkin bir semboldür.⁴⁴ Toby Mayer'e göre ise bu anonim/isimsiz figür, Şehristânî'nin İsmâilî düşünce mirasıyla ilk bağlantısını tesis eden Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'den farklı biri olup muhtemelen Hasan Sabbâh'ın (ö. 518/1124) bir dâfisi, hatta belki de Hasan Sabbâh'ın bizatihi kendisidir.⁴⁵ Ne var ki Toby Mayer'in bu görüşü varsayımdan ibarettir. Bununla birlikte, Şehristânî'nin gerek Ehl-i Beyt imamlarına atfedilen görüş ve yorumlar üzerindeki mütaalaları gerekse ismini zikretmediği esrarengiz manevi mentoru ve/veya özel bilgi kaynağı sayesinde felsefî bir irfana kavuştuğunu söylemekte beis olmasa gerektir. Nitekim Şehristânî sahip olduğu ulûm-i dîniyye ve felsefî irfana paralel olarak ilkin Kur'an'ın nazım, tertip, belağat ve fesahat gibi lisânî özelliklerine vakıf olmuş, ardından ilahî kelamın sonsuz bir anlam deryası olduğunu anlayıp kavrama noktasına ulaşmış; yine ilim ve irfanda kat ettiği mesafenin bir yansıması olarak ayetlerin tefsirinde ilkin kıraat, nahiv, lugat ve meânî gibi konularla ilgili izahları nakletmiş, ardından her ayetin içrek ve derin manalarını (esrar/arcana) serimlemiştir. Ancak bu manaları kendi zihninden üretmemiş, aksine "Ebrâr" diye nitelediği seçkin kimselerin yorumlarından öğrendiklerini nakletmiştir.

Diğer yandan Şehristânî Kur'an ve tefsir sahasında rivayet ve isnattan bağımsız olarak sırf kendi reyine dayanarak konuşmaktan Allah'a sığınmış⁴⁶ ve bu hususu birçok tez vurgulamıştır. Hâl böyle iken bilhassa "Esrâr" alt başlıkları altında son derece sofistike te'villere yer vermiştir. Ancak bu te'viller müellife göre kendi reyinin ürünü değil, muhtemelen esrarengiz üstadı ve/veya özel/derin bilgi kaynağı sayesinde eriştiği irfanın bir tecellisi ve aynı zamanda bu irfandan doğan manevi güç ve futuhatın semeresidir.

⁴³ Ayman Shihadeh, *Review of Keys to The Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an*, by Toby Mayer, *Islam and Christian-Muslim Relations* 21/2 (2010), s. 195.

⁴⁴ Shihadeh, *Review of Keys to The Arcana*, s. 195.

⁴⁵ Mayer, *Keys to the Arcana*, s. 7.

⁴⁶ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 5-6, [Müellifin önsözü].

İşbu irfân sebebiyledir ki Şehristânî tefsirini *Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr* diye isimlendirmiştir. Âzerşeb'in de dikkat çektiği üzere, bu isimlendirmede, gizli ve derin anlamlara ulaşmayı mümkün kılan anahtarlar (mefâtîh) özel ve gizil bilgi kaynağından elde edilen halk-emr, tezat-terettüb, mefrûğ-müste'nef gibi temel kavram ve kuramlara işaret etmekte, "Ebrâr" ise Ehl-i Beyt imamlarına karşılık gelmektedir. Nitekim "inne'l-ebrâr" diye başlayan Dehr/İnsan suresi 76/5. ve devamındaki ayetler (5-22. ayetler) özellikle Şîî müfessirlerin naklettikleri rivayetlere göre Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hüseyin'in kendi sofralarındaki yiyecekleri üç akşam fakirler, yetimler ve esirlere vermeleri üzerine nazil olmuştur.⁴⁷ Bu husus dikkate alındığında "Mesâbîhu'l-Ebrâr" tamlamasındaki "Ebrâr"ın kimlere karşılık geldiği daha vazih şekilde anlaşılır.⁴⁸

Tefsirin mukaddimesine gelince, *Mefâtîhu'l-Furkân* başlıklı mukaddimede on iki bölüm/başlık bulunmakta ve bu başlıklar altında sırasıyla şu konular ele alınmaktadır: (1) İlk ve son nazil olan ayetler ve Kur'an'ın nüzul süresi (; (2) Kur'an'ın cem keyfiyeti; (3) Kur'an surelerinin nüzul sırası ve sıralama konusunda ravilerin ihtilafı; (4) Kıraatler; (5) Kur'an okuyan kişiye müstehap ve mekruh olan hususlar; (6) Kur'an'daki surelerin, ayetlerin, kelimelerin, harflerin sayısı; (7) Sahabe ve diğer nesiller arasındaki belli başlı müfessirler ile tefsir sahasında telif edilen kayda değer eserler; (8) Tefsir ve te'vilin anlamı; (9) Umum-husus, muhkem-müteşabih, nasih-mensuh; (10) Halk ve Emr ilkeleri uyarınca kesinleşmiş/mefrûğ ve henüz kesinleşmemiş/müste'nef ilahi hükümler ile zıtlık-düzen ilkeleri; (11) Nazım, fesahat, belagat, hidayet gibi yönlerden Kur'an'ın i'câzı; (12) Kur'an tefsirinin ön şartları.

Bu on iki başlıktan bir kısmının münderecatında çok ilginç ve bir o kadar da düşündürücü bilgi, görüş ve değerlendirmeler yer almaktadır. Mesela, Kur'an'ın cem keyfiyeti ile ilgili kısımda Şehristânî ilk olarak Buhârî'nin (ö. 256/869) *es-Sahîh*'indeki rivayetlere atfen Kur'an'ın Hz. Ebû Bekr ve Hz. Osman tarafından cem ve istinsah edilmiş sürecini nakletmekte, ama ardından, "Bazı ilim ehli, Kur'an'da Ehl-i Beyt'in faziletlerine dair birçok

⁴⁷ Bkz. Ebû Ca'fer et-Tüsî, *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut trs., X. 211; Ebû Ali et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, X. 168; Abd Ali b. Cum'a el-Huveyzî, *Tefsiru Nûri's-Sekaleyn*, Beyrut 2001, VIII. 66; Feyz-i Kâşânî, *Tefsiru's-Sâfi*, Beyrut 2008, III. 497; Ayrıca bkz. Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, XIX. 85.

⁴⁸ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr*, I. 38-39, [Nâşirin mukaddimesi].

ayet vardı ve fakat bu ayetleri ortadan kaldırdılar, dedi” şeklinde bir rivayet aktarmaktadır. Bunun ardından Kur’an’ın iki kapak arasında toplanma süreciyle ilgili ne kadar problemlili rivayet varsa hemen tamamını aktarmakta, sözgelimi bazı ayetlerin sadece Huzeyme b. Sâbit isimli sahabide bulunduğu, İbn Mes’ûd ve Übey b. Ka’b gibi bazı sahabilere ait özel mushafın Hz. Osman mushafından farklı tertip ve muhtevaya sahip olduğu, yine Hz. Osman mushafında birtakım gramer hataları (lahn) bulunduğu, bütün bunların yanında kimi surelerin başlangıçta Hz. Osman mushafındaki hacminden çok daha uzun olduğu, recm ayeti gibi bazı ayetlerin Mushaf metnine konul(a)madığı yönündeki rivayetleri peşpeşe sıralamakta, ama bu arada Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği mushafın resmî mushaf olduğu noktasında icma bulunduğundan da söz etmektedir.⁴⁹

Ne var ki Şehristânî’ye göre bu icmanın hiçbir değeri yoktur. Çünkü Hz. Osman mushafı, bahsi geçen rivayetlerin de tanıklık ettiği gibi, lafzî düzeyde birçok hata ve eksiklikle maluldür. Bu demektir ki Kur’an tebdil ve tahrife maruz kalmıştır. Bu noktada, gerek Kur’an’a vukufiyet gerek yazı kabiliyeti gerek öz Arap olmak ve gerekse Hz. Peygamber’e daha yakın konumda bulunmak gibi hususiyetler açısından cem ve istinsah heyetindeki herkesten çok daha ileri düzeyde olan Hz. Ali ve onun cem ettiği mushafın dikkate alınmamış olması Şehristânî için çok hayret ve esef verici bir durumdur. Ancak, bereket versin ki Allah Ehl-i Beyt’i vesile kılarak Kur’an’ı muhafaza etmiş ve böylece Kur’an metni her türlü tahrif, tebdil, eksiklik ve fazlalık gibi illetlerden masun olarak günümüze kadar gelmiştir.⁵⁰

Bu görüşlerin Sünnî olarak tanınıp bilinen Şehristânî tarafından dile getirilmiş olması çok düşündürücüdür. Bir yandan Osman mushafının lahn ve ayet eksikliği gibi birçok illetle malul olduğunu söylemek, diğer yandan “Bugün elimizde bulunan Kur’an metni her türlü tahrif ve tebdilden korunmuştur” demek ve korunmuşluğu Ehl-i Beyt’e bağlamakla birlikte bunun nasıllığını müphem bırakmak noktasında tebellür eden problem bir yana, Şehristânî’nin bu konuda savunduğu görüşlerin İsmâiliyye’den bile daha uç noktadaki Şîî fırkaların iddialarıyla paralellik arz etmesi gerçekten çok zor izah edilebilir bir durumdur. Zira bilebildiğimiz kadarıyla Şia’nın İsmâiliyye fırkası bâtınî te’vil konusunda aşırı gitmekle birlikte, Kur’an’ın metinsel mevsiyeti hususunda Ortodoks bir anlayışa sahiptir. Buna

⁴⁹ Şehristânî, *Mefâtihu’l-Esrâr*, I. 9-12.

⁵⁰ Şehristânî, *Mefâtihu’l-Esrâr*, I. 13-15.

mukabil İmâmiyye'nin Ahbârî (Ehl-i Hadis) kanadına mensup olan Saffâr el-Kummî (ö. 290/902) ve Küleynî (ö. 329/941) gibi muhaddisler ile Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 307/919[?]) ve Ebü'n-Nasr el-Ayyâşî (ö. 320/932[?]) gibi müfessirlere ait eserlerde İmam Muhammed Bâkır (ö. 117/735) ve Cafer es-Sâdık'a (ö. 148/765) atfen Kur'an'da Ehl-i Beyt ve faziletleri ile Hz. Ali ve onun velayetiyle ilgili birçok ayetin ya yok edildiği ya da değiştirildiği yolunda muhtelif rivayetlere yer verilmiştir.⁵¹

Şehristânî'nin kaynağını belirtmeksizin naklettiği tahrif rivayetlerinin Şîh-İmâmî kaynaklarda İmam Muhammed Bâkır ve Cafer es-Sâdık'ın dilinden aktarıldığı dikkate alındığında, "Bazı ilim ehli" ifadesiyle kimlerin kastedildiği vuzuha kavuşur. Ne var ki İmâmî-Ahbârî ulemanın herhangi bir tenkide tabi tutmaksızın naklettiği bu rivayetler Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067) gibi İmâmî-Usûlî âlimlerce bilhassa senet/sübut yönünden incelenmiş ve gerek haber-i vâhid türünden olduğu gerekse ravilerinin Gulât-ı Şia'ya mensup bulunduğu gerekçesiyle muteber kabul edilmemiştir.⁵²

Bütün bu bilgilerin ışığında şunu söylemek mümkündür: Şehristânî Kur'an ve tahrif konusunda İmâmiyye Şiası'nın Ahbârî kanadına mensup müelliflerin zikre değer buldukları rivayetlere doğruluk değeri atfetmiş ve böylece İmâmiyye âlimlerinin çoğunluğunca reddedilen bir anlayışı benimsemiştir. Nitekim gerek tefsirinin mukaddimesinde ilk olarak Küleynî'nin *el-Kâfî*'sine atıfta bulunmuş olması, gerekse Ehl-i Beyt imamlarına atfettiği üstün niteliklerin adı geçen eserin *el-Hücce* bölümünde zikredilen niteliklerle birebir örtüşmesi bu tespiti güçlendirmektedir. Keza, Şehristânî'nin Kur'an'daki surelerin nüzul tertibiyle ilgili farklılıklara dair görüşleri de aynı tespiti teyit etmektedir. Çünkü Şehristânî'ye göre Kur'an'ın gerçek nüzul tertibini Allah katından vahyedildiği şekliyle sure sure, ayet ayet bilenler sadece ve sadece seçkin âlimlerdir ki, her ne kadar Şehristânî sarahaten belirtmemiş olsa da bu âlimler Ehl-i Beyt imamlarından başkası değildir. Nitekim Küleynî'nin İmam Muhammed Bâkır'dan naklettiği, "Kur'an'ın tümünü [Allah tarafından indirildiği] şekliyle cem ettiğini ileri süren kimse yalancıdır. Zira Kur'an'ı Allah inzal ettiği şekilde cem ve

⁵¹ Mesela bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991, I. 22-23; Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, Beyrut 1991, I. 192-193.

⁵² Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara 2009, s. 173-191.

hıfz edenler, sadece ve sadece Ali ve ondan sonraki imamlardır” rivayeti de⁵³ bunun böyle olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan, Şehristânî'nin bu kapsamda zikrettiği bazı bilgiler daha var ki bunlar müstakil çalışmaya değer gözükmektedir. Bilhassa Kur'an'ın nüzul ve mushaf tertiplerine dair naklettiği muhtelif listeler dikkate değer niteliktedir. Müellifin ifadesine göre okuyucuların belki de hiçbir yerde görme imkânları bulunmayan bu listeler sika/güvenilir raviler ve muteber eserlerden nakledilmiştir. Kur'an'ın nüzul tertibiyle ilgili beş listeden ilki Mukatil b. Süleyman'ın (ö. 150/167) ricalinden, ikincisi Mukatil yoluyla Hz. Ali'den, üçüncüsü İbn Abbas'tan, dördüncüsü İbn Vâkid'den,⁵⁴ beşincisi İmam Cafer es-Sâdık'tan nakledilmiştir. Mushaf tertibine ilişkin listelere gelince, bu tertiple ilgili beş listeden ilki Hz. Osman mushafına, ikincisi İbn Me'sûd mushafına, üçüncüsü Übey b. Ka'b mushafına aittir. Dördüncüsü, erken dönem İmâmiyye Şiası'nın meşhur hadis âlimleri arasında yer alan ve İmam Musa Kazım (ö. 183/799) ile İmam Rıza'nın (ö. 203/818) ashabından olan Ebû Abdillah Muhammed b. Hâlid el-Berkî (ö. 274/887 veya 280/893) rivayetine, sonuncusu ise Ya'kubî (ö. 292/905) rivayetine dayanmaktadır.⁵⁵

Şehristânî kıraat konusunda tabir caizse başka bir yüzünü göstermiştir. Daha açıkçası Şehristânî'nin bu konuda benimsediği anlayış tam anlamıyla Ortodoks bir anlayıştır. Çünkü ona göre Ehl-i Sünnet camiasında şöhret bulup muteber kabul edilen yedi ve on kıraatin tümü sahih nakille Hz. Peygamber'e dayanır. Dolayısıyla kıraat konusunda kişisel tercihe cevaz yoktur. Kaldı ki Nâfi (ö. 169/785), Ebû Amr (ö. 154/771), İbn Âmir (ö. 118/736), Âsım b. Behdele (ö. 127/745) ve diğer meşhur kıraat imamlarından hiçbiri kendi tercihlerine göre kıraat icat etmemiştir. Aynı şekilde sahabe ve tabiün neslinden hiç kimse, kendi icatları olan bir kıraat şekliyle Kur'an okumadığı gibi kendi reylerine göre tefsir de

⁵³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *el-Kâfi fi İlmî'd-Dîn*, Tahran 1365hş., I. 228.

⁵⁴ Bu zat muhtemelen Ebû Ali el-Hüseyn b. Vâkid el-Kureşî el-Mervezîdir. Dâvûdî'nin (ö. 945/1539) kaydettiğine göre hicrî 159 (776) veya 157 (774) senesinde vefat eden İbn Vâkid, Abdullah b. Büreyde ve İkrime gibi âlimlerden hadis dinlemiştir. Buhârî dışında birçok muhaddisin nakilde bulunduğu İbn Vâkid Kur'an tefsirinin yanı sıra *Vucûhu'l-Kur'ân* ve *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* adlı iki eser yazmıştır. Bkz. Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, Beyrut trs., I 163-164.

⁵⁵ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 16-30.

yapmamışlardır. Çünkü Hz. Peygamber reyle tefsiri kesin bir dille yasaklamıştır. Öte yandan, Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğuna ilişkin rivayetler de sahihtir.⁵⁶

Bütün bu görüşler Ehl-i Sünnet camiasında genel kabul gören görüşlerle birebir örtüşmektedir. Daha açıkçası, Şehristânî kıraat ve ahruf-i seb'a konusunda tıpkı Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1054), Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi düşünmekte, dolayısıyla bu düşünce tarzı Şia'nın aynı konuyla ilgili genel yaklaşımına ters düşmektedir. Çünkü Şîî-İlmâmî gelenekte bilhassa Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğu yolundaki rivayetlere pek sıcak bakılmamış, ayrıca kıraatlerin mütevatir olduğu görüşü de kabule şayan bulunmamıştır.⁵⁷

Reyle tefsirin caiz olup olmadığı konusuna gelince, Şehristânî bu konuda Ehl-i hadis'e paralel bir anlayışı benimsemiş gözükmektedir. Ancak burada sözü edilen Ehl-i hadis, "Ehl-i Sünnet-i Hâssa" diye de anılan Ehl-i hadis ekolü değil, bir bakıma bu ekolün Şîî-İlmâmî gelenekteki muadili olan Ahbârîliktir. Çünkü o, reyle tefsirin caiz olmadığı rivayetini aktardıktan sonra temriz sigasıyla (kîle: denildi ki) naklettiği bir diğer rivayete affen -ki bu rivayet Şîî-İlmâmî kaynaklarda reyle tefsiri caiz görmediği belirtilen İmam Cafer es-Sâdik'tan nakledilmiştir.⁵⁸ Kur'an tefsirinin insanlar için son derece zor bir iş olduğuna dikkat çekmiş, ama ardından "Bir zümre hariç" demiştir. Bu zümre ise bizzat Şehristânî'nin nitelemesiyle, yeryüzünün manevi direkleri, iki büyük emanetten/sekaleynden biri, peygamberlerin varisleri, iki varlık âleminin ve iki cihanın en seçkinleri, Allah'ın yakınları ve gözde kulları, O'nun sırrının emanetçileri ve hikmetinin madenleri olan Ehl-i Beyt imamlarından başkası değildir.⁵⁹

Genelde din, özelde Kur'an ve yorum konusunda rey'in caiz olmadığı hususunda İsmâiliyye Şiası'nın da benzer bir anlayışa sahip olduğunu, bununla birlikte aynı fırkanın hem böyle bir anlayışı savunmasının hem de bâtinî te'vil üretme hususunda emsalsiz olmasının ciddi bir ironi oluşturduğunu belirtmek gerekir ki bizce Şehristânî için de söz konusu olan bu durum ironik olduğu kadar da paradoksaldır. Gerçi Şehristânî bir yandan reyle tefsirin caiz olmadığını söyleyip diğer yandan reye mebni bâtinî te'viller üretmesini

⁵⁶ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 17, 37.

⁵⁷ Bkz. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, s. 229-272.

⁵⁸ Bkz. Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, I. 17-29.

⁵⁹ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 37.

Ehl-i Beyt imamlarına dayanan irfânî aydınlanmayla açıklamaya çalışmıştır; ancak Toby Mayer gibi bazı araştırmacıların da dikkate çektiği üzere Nizârî İsmâîlîlik'teki talim (dinî hakikatleri masum imamların rehberliğinde öğrenme) öğretisini⁶⁰ anımsatan bu açıklama en azından bize göre söz konusu paradoksu çözmeye kâfi değildir.

Kur'an okuyan kişiye nelerin müstehap ve mekruh olduğu hususunda, "Cünüp ve hayızlı kimse Kur'an okuyamaz. Kur'an okuyan kişi temiz/abdestli olmalıdır. Gerçi abdestsiz bir kişinin Kur'an okumasında hiçbir beis yoktur; ama Kur'an'a hürmetin bir göstergesi olarak abdestli olması ve kıbleye yönelik vaziyette mümkün olan en hüzünlü ses tonuyla, en dingin durumda ve zamanda, kalben de en hazır bir modda ve momentte okumalıdır" ifadeleriyle ortodoks bir fıkıhçı yaklaşımından öte zahidler ve abidlere özgü bir dindarlık pratiğini salık veren Şehristânî,⁶¹ mukaddiminin tefsir ve te'vil kavramlarıyla ilgili kısmında bildik görüşleri tekrar etmiş, aynı şekilde muhkem-müteşabih ve i'câz gibi konularda da bilinenlerden pek farklı bir şey söylememiştir. Gerçi klasik nesh teorisini reddetmiş ve bu konuda dikkat çekici görüşler serdetmiş, ama bütün bunların ötesinde umum ve husus bahsine dair çok ilginç şeyler söylemiştir.

Şöyle ki Şehristânî'ye göre umum ve husus bahsi klasik fıkıh usûlündeki muhtevastan daha farklı boyutlara sahiptir. Hâl böyleyken ilim ehlinin çoğu Kur'an'da hâs/spesifik olarak zikredilmiş birtakım kelimeler ve kavramların kişiye/kişilere özel delaletlerini belirleme konusunu (teşhîsü'l-mahsûsât) göz ardı etmişlerdir. "Kur'an'da tahsise uğramayan hiçbir âmm lafız bulunmadığı gibi, kişileştirme kapsamına girmeyen hiçbir tahsis de yoktur" (*mâ min lafzin âmmîn fi'l-kur'âni illâ ve kad dahelehu't-tahsîsü ve mâ min tahsîsin illâ ve-kad kâranehu't-teşhîs*) diyen Şehristânî bu tezini şöyle örneklendirmiştir:

Umûmî delalete sahip bir lafız olan "en-nâs" kelimesi çocukları ve delileri değil, sadece mükellefleri kapsar. Bu yönüyle "en-nâs" tahsis edilmiş bir âmm lafızdır. Bu lafız aynı zamanda belli bir zümreye atfen kişileştirilebilir. Mesela, "İnsanların akın ettiği yerden siz de akın edin" mealindeki Bakara 2/199. ayette geçen "ifâda/akın etmek" emri belli insanlara (mükelleflere) yöneliktir; ancak "min haysü efâdannâs" ifadesinde geçen "en-nâs" söz konusu mükelleflerden başka (özel) kimselere işaret etmektedir ki her ne kadar

⁶⁰ Mayer, "Shahrastani on the Arcana of the Qur'an", s. 75-76. Nizârî İsmâîlîlik'teki talim öğretisi hakkında geniş bilgi için bkz. Öztürk, *Kur'an ve Aşın Yorum*, s. 283-296.

⁶¹ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 40.

Şehristânî açıkça zikretmemiş olsa da bu özel kimseler Ehl-i Beyt imamlarından başkası değildir. Kimi ayetlerde ise “en-nâs” kelimesiyle imamlardan da spesifik olarak tek bir kişi kastedilir. Mesela, “Yoksa o kâfirler insanları kıskanıyorlar mı?” mealindeki ayette (Nisâ 4/54) geçen “en-nâs” kelimesi, tefsir rivayetlerinde de belirtildiği gibi Hz. Peygamber’e delalet eder. İşte hâs/özel bir lafzın kişileştirilmesi budur.⁶²

Gerek bu görüşleri gerekse bu görüşlere paralel yorumları bazı araştırmacılar tarafından Şehristânî'deki bâtinî te'vil eğiliminin en güçlü göstergeleri arasında sayılmıştır.⁶³ Bu tespit ve değerlendirme bizce de isabetlidir. Çünkü bu tarz yorumlara Kummî, Ayyâşî, Feyz-i Kâşânî gibi Şîf-İmâmî müfessirlere ait tefsirlerin yanında Keysânîyye, Muğîriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, İsmâiliyye gibi aşırı Şîf firkalarında da rastlanmaktadır.⁶⁴ Dolayısıyla Şehristânî'nin bu tür te'villeriyle genelde Şîf, özelde İsmâilî-Bâtinî bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.

Tefsirin Kaynakları ve Genel Hususiyetleri

Şehristânî'nin tefsirindeki kaynaklar kategorik olarak iki kısma ayrılır. Bu ayrışma tefsirin çift yönlü/boyutlu olmasından kaynaklanır. Çift boyutluluk ise tenzil-te'vil, zâhir-bâtın ayırımına dayanır. Nitekim Şehristânî'nin Kur'an'daki sınırların kapısını açan anahtarlardan biri olarak gördüğü tezat-terettüb/zıtlık ve düzen ilkesi de bu çift boyutluluğu ifade eder. Buna göre gerek somut gerek soyut nitelikli her şey çift boyutlu, çift kutupludur. İyi-kötü, güzel-çirkin, gece-gündüz, uzun-kısa, siyah-beyaz gibi. Nitekim Kur'an'da da her şey çift yönlü olarak zikredilmiştir. İman-küfür, mümin-kâfir, günah-sevap gibi... Bu çift yönlülük bizatihi Kur'an metni için de geçerlidir. Çünkü Kur'an'ın bir tenzili, bir de te'vili vardır. Yine onun bir zahirî bir de bâtinî veçhesi vardır. Kur'an'la ilgili zâhir-bâtın rivayetlerini birçok kez zikreden Şehristânî muhtelif ayetlerin tefsirinde tenzil-te'vil ayırımından da sıkça söz eder ve ona göre tenzil Kur'an'ın lafzına, te'vil derin manasına karşılık gelir. Yine bu ayırımı göre tenzil Kur'an'ın dil, nahiv, belağat, lügat, kıraat, fikhî ahkâm gibi zâhirî anlam boyutuyla ilgilenen tefsir ilminin konusudur. Te'vil ise onun derin manalarına ve esrarının keşfedilmesine mahsustur.

⁶² Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 50.

⁶³ Bkz. Suheybânî, *Menhecû's-Şehristânî*, s. 172-179.

⁶⁴ Bkz. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 164-192, 418-431.

İşte bu kategorik ayrıma binaen Şehristânî her ayeti ilkin zahirî, ardından bâtinî açıdan izah etmiş, bu iki farklı izah tarzına göre de farklı kaynaklar kullanmıştır. Zâhirî anlam boyutuyla ilgili tefsir kısmında yararlandığı kaynakları tasrih etmiştir. Dil kaynakları arasında Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Sibeveyh (ö. 180/796), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), Asmaî (ö. 216/831), Ebû Abdillâh İbnü'l-A'râbî (ö. 231/846), Sa'leb (ö. 291/904), Ezher gibi isimlere atıfta bulunan Şehristânî kimi zaman da Ferrâ (ö. 207/822), Taberî (ö. 310/923), Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934), Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976) gibi müfessirlerin görüşlerini nakletmiştir. Ayrıca birçok ayetin tefsirinde sahabe ve tâbiün âlimleri ile Ehl-i Beyt imamlarından nakillerde bulunmuş, ancak rivayetleri senetsiz olarak aktarmıştır. Zikri geçen tefsir kaynakları arasında bilhassa ayetler arasındaki münasebet konusuyla ilgili olarak Kaffâl eş-Şâşî'nin görüşlerine ayrı bir önem atfetmiştir.

Şehristânî'nin tefsirdeki asıl kaynağına gelince, *Mefâtihu'l-Esrâr*'ın orijinal kısmını oluşturan "Esrar" başlıkları altındaki görüş ve yorumların kaynağı –müellifin ifadesine göre– Ehl-i Beyt imamlarıdır. İhtimal ki Şehristânî, Ehl-i Beyt imamlarına dayandırdığı bâtinî yorumları İmam Cafer es-Sâdık'a ait olduğu ileri sürülen ve Bâtını-İsmâilî gelenekte de rağbet gören *Havâssu'l-Kur'ân*, *Misbâhu's-Şeria* ve *Miftâhu'l-Hakika*, *Esrâru'l-Vahy*, *el-Hâfiye fi İlmi'l-Hurûf* ve Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi'den (ö. 128/745[?]) rivayet edilen *Kitâbü't-Tevhid ve't-Tedbîr* gibi kaynaklardan aktarmıştır. Nitekim mukaddimenin onikinci bölümünde İmam Cafer es-Sâdık'tan naklettiği rivayetler de bu ihtimali güçlendirmektedir. Zira söz konusu rivayetlerin birindeki ifadelerle göre, Cafer es-Sâdık, Ehl-i Beyt imamlarının vahiy almak gibi özelliklere sahip olduğu yolundaki iddiaların doğru olup olmadığını soran Südeyr es-Sayrafi adlı bir kişiye, "Bizim hakkımızda ileri geri konuşanların görüşlerine itibar etme. Biz, Allah'ın hüccetleri ve O'nun insanlar üzerindeki vekilleriyiz. Bizim helal dediklerimiz de haram dediklerimiz de Allah'ın kitabına dayanır" diye cevap vermiştir.⁶⁵

Diğer bir rivayete göre Feyz b. el-Muhtâr adlı bir kişinin, "Senin taraftarlarından her biri ayrı bir şey söylüyor; Allah aşkına bu nasıl bir iştir?! Kufe'de onların ders/sohbet halkasına katılıyorum neredeyse büsbütün şüpheye düşüyorum, sonra gidip Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi'ye müracaat ediyorum, onun söylediklerini kabul edilebilir buluyorum" diye yakınması üzerine İmam Cafer es-Sâdık, "Evet, yakın çevremizdeki insanlar bizim hakkımızda birçok yalan uydurdu... Öyle ki onlardan birine bir hadis naklediyorum, o kişi benim

⁶⁵ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 65.

yanımdan ayrılır ayrılmaz bu hadisi olmadık şekilde yorumluyor” diye dert yanmıştır. Başka bir rivayete göre ise Ca'fer es-Sâdık'a yazılan bir mektupta kimi taraftarlarının Kur'an'daki emir ve yasakları tamamen bâtinî tarzda yorumladıkları, sözgelimi namazdan maksat filan kişi, oruçtan maksat falan kişi, zekâtтан maksat falan kişi, hacdan maksat falan kişi yani İmam'dır. Kim o kişileri/imamları tanıyıp bilirse namazı kılmış, orucu tutmuş, zekâtı vermiş, haccı eda etmiş olur” iddiasında buldukları, keza dinde yasaklanan birtakım hususları da belli birtakım kişiler olarak anlayıp yorumladıkları zikredilince, İmam Cafer es-Sâdık bu tür yorumları şiddetle reddetmiştir.⁶⁶

Bütün bu rivayetlerin Cafer es-Sâdık'tan gelmesi manidardır. Çünkü Ca'fer es-Sâdık daha hayatta iken yakın çevresindeki bazı kişiler ona birtakım mucizevi özellikler atfetmiş, bunun yanında cıfr, tılsım gibi gizli ilimlerle meşgul olduğu iddia edilmiş ve hatta ona bu tür ilimleri muhtevi birçok eser nisbet edilmiştir.⁶⁷ Ayrıca, İslam düşünce tarihinde başta Gulât-ı Şia (Aşırı Şiî fırkalar) ve İsmâiliyye olmak üzere Bâtınî eğilimli tüm fırkalar İmam Ca'fer es-Sâdık ve ona nisbet edilen eserlere büyük ilgi göstermişlerdir. Bu husus dikkate alındığında denebilir ki Şehristânî de “Esrâr” başlığı altında zikrettiği yorumlarda muhtemelen Cafer es-Sâdık'a atfedilen kaynakları kullanmış ve fakat bu rivayetleri aktarmak suretiyle kendisinin zahirî manayı yok sayan bir anlayışa sahip olmadığını, dolayısıyla Cafer es-Sâdık'ın aşırı takipçileri (Gulât) arasında yer olmadığını söylemeye çalışmıştır.

Netice itibarıyla, zikri geçen rivayetlerin mukaddimede yer alış gerekçesi hem Şehristânî'nin Ehl-i Beyt imamlarına atıflarla naklettiği bâtinî yorumların büyük ölçüde İmam Cafer es-Sâdık referansına dayandığını, hem de bu yorumların zahirî inkâr eden çevrelerin bâtinîliğinden farklı olduğunu göstermeye matuf olsa gerektir. Şehristânî'nin bâtinî te'villerinin temelde hangi kaynaktan/kaynaklardan nakledildiğine ilişkin bir diğer önemli gösterge de Şiî-İmâmî literatürde Ehl-i Beyt imamlarına ait tefsir rivayetlerinin ağırlıklı olarak İmam Muhammed Bâkır ve İmam Cafer es-Sâdık'a nisbet edilmiş olmasıdır. İmam Muhammed Bâkır'a ait tefsir rivayetleri Ebü'l-Cârüd Ziyâd b. Münzir'in (ö. 150/767) tefsirinde kaydedilmiş ve bu tefsir Kummî'ye nisbet edilen *Tefsîru'l-Kummî* adlı eser vası-

⁶⁶ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 65-66.

⁶⁷ Bkz. Mehmet Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Ankara 2005, s. 117-149.

tasıyla kısmen günümüze kadar gelmiştir.⁶⁸ Ne var ki Muhammed Bâkır rivayetlerindeki muhteva, Şehristânî'nin "Esrâr" başlığı altında naklettiği bâtinî yorumlarla örtüşür nitelikte değildir. Bu husus söz konusu yorumların Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen eserlerden aktarılmış olma ihtimalini güçlendirmektedir.⁶⁹

Tefsirin Metod ve Muhteva Özellikleri

Mefâtihu'l-Esrâr, metod ve muhteva açısından çok ilginç bir tefsirdir. Metod konusundaki ilginçlik, bu eserin reyile Kur'an tefsirini haram sayan bir müfessire ait bir rey tefsiri olması noktasında kendini gösterir. Daha açıkçası, *Mefâtihu'l-Esrâr* müellifin beyanına göre sema/nakle dayanan ve fakat gerçekte rey/dirayet yönü ağır basan bir tefsir hüviyetindedir. Bu hüviyet ve hususiyet bizce bariz bir paradoksa işaret etmektedir. Çünkü Şehristânî bir yandan Kur'an'ı kendi reyine göre tefsir etmekten Allah'a sığınmış, diğer yandan da seçkin kullarının yüzü suyu hürmetine Allah'ın kendisine ilim nasip etmesiyle ilgili duaya özel mazhariyetine atfen, "İçimde nübüvvet kelamına erişme (hidayet) gücü buldum, böylece risaletin diline vakıf oldum ve bu sayede yüce Kur'an'ın kelimelerindeki sırlara vasıl oldum" demiş ve fakat son kertede "Kur'an'ı kendi reyimle tefsir etmeksizin" kaydını da eklemiştir.⁷⁰

Bu ifadelerle Şehristânî'nin "Esrâr" başlıkları altında zikrettiği te'viller kendisine ait değildir. Nitekim mukaddimenin yedinci bölümündeki ifadelerine göre de "Esrâr" başlıkları altında serdedilen yorumların asıl sahibi kendisi değil, "Ehlül-Kur'an", "Ashâbü'l-esrâr", "Allah'ın kendilerine hidayet lütfettiği kimseler", "Kur'an'ın sırlarına muttali kılınanlar" gibi sıfatlarla tavsif edilen kimselerdir.⁷¹ Bununla birlikte, Şehristânî sırf nakille yetinmemiş, Kur'an'ın sırları kapsamında kendine ait görüş ve yorumlara da yer vermiş; ancak bunları kendi rey olarak görmemiştir. Çünkü o, daha önce de belirttiğimiz gibi gerek Ehl-i Beyt imamlarına ait ifadeler üzerindeki mütâlaları gerekse esrarengiz üstadı ve/veya irfânî bilgi

⁶⁸ Bkz. Mustafa Öztürk, "Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2010, s. 250.

⁶⁹ Şehristânî'nin naklettiği bâtinî yorumlar ile Cafer es-Sâdık'a nisbet edilen eserler arasında mukayeseli bir inceleme yapıldığında bu ihtimalin doğruluk değeri ortaya çıkacaktır; ancak bu ayrı bir çalışma konusudur.

⁷⁰ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 85-86.

⁷¹ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 45.

kaynağı sayesinde Kur'an'ın derin anlam katmanlarını keşifle ilgili manevi bir meleke kazanmıştır. İşte bu manevi melekedен dolayı Şehristânî Kur'an'ı doğru anlayıp yorumladığına inanmıştır. Buna mukabil Kaderiyye-Mu'tezile, Cebriyye, Müşebbihe gibi mezhepler özellikle ilahi sıfatlar, kader-kaza gibi konularla ilgili müteşabih ayetlerin tefsirinde kendi anlayışlarını esas almışlar, dolayısıyla Kur'an'ı yanlış anlayıp yorumlamışlardır. Aynı şekilde Eş'arîler de aynı konularda Kur'an'ı yanlış yorumlamıştır.⁷²

Şehristânî'nin Eş'ârîliği ötekileştirmesi çok dikkat çekicidir.⁷³ Bu bağlamda bir diğer dikkat çekici husus da Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda Şehristânî'nin bütün bu mezhepleri şaşırmsıklık ve afallamışlıkla nitelendirmesi ve bunun temel nedenini ilmi asıl kaynağından öğrenmemeye bağlamış olmasıdır. İlimin asıl kaynağı ve kapısı Hz. Ali ve onun evladıdır (Ehl-i Beyt imamları). Nitekim Şehristânî bütün bu mülahazalarının ardından Hz. Ali'nin fazileti ve Kur'an'a vukufiyet konusundaki mutlak otoritesi ile ilgili muhtelif rivayetler aktarmış, daha sonra da Cafer es-Sâdık'tan çok sayıda nakilde bulunmuştur.⁷⁴

Kur'an'daki sırların kapısının hangi anahtarlarla açıldığı meselesine gelince, Ehl-i Beyt imamlarına dayanan bir hidayet ve irfan sayesinde elde edilen bu anahtarlar, Şehristânî'nin umum-husus ve teşhîsu'l-hâs (hâs lafızların medlullerinin kişileştirilmesi), tezat-terettüb, mefruğ-müste'nef, halk-emr diye isimlendirdiği kavram ve kuramlarda ifadesini bulmaktadır. Mesela, müellifin umum-husus kavramıyla ilgili izahatına göre Kur'an'da tahsise uğramayan hiçbir özel/hâs ifade bulunmadığı gibi, kişileştirme kapsamına girmeyen hiçbir tahsis de yoktur. Buna göre Kur'an'da kendilerinden gerek övgüyle gerek yergiy-le söz edilen kimselerin medlulleri, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde belli birtakım kimselere hamledilebileceği gibi nüzul dönemi sonrasında da kişileştirme yoluyla belli birtakım kişilere hasredilebilir. Bu hususu tazvîh bakımından müellifin Bakara 2/54. ayette İsrailoğulları'yla ilgili olarak bahsi geçen buzağı heykeline tapınma hâdisesine dair izahını aktarmak faydalı olacaktır.

⁷² Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 64-65.

⁷³ Eş'ârîyye'nin Mutezile, Kaderiyye, Müşebbihe, Kerrâmiyye, Felâsife ve diğer gruplarla birlikte "ötekiler" olarak zikredilmesine dair ayrıca bkz. Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 147-148, 423, 549-550; II. 867.

⁷⁴ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 65-66.

Mezkûr ayetin tefsirine, “Kur’an kıssalarından ibret alanlar dedi ki” ifadesiyle başlayan Şehristânî bu ifadenin ardından özetle şunları kaydetmiştir: Kur’an’daki her kıssanın İslam ümmetinde de bir karşılığı vardır. Nitekim Hz. Musa’nın Sina Dağı’na çıkmasının ardından İsrailoğulları’nın buzağıya tapınma fitnesinin zuhur etmesi gibi, İslam ümmetinde de benzer bir fitne zuhur etmiştir. Daha açıkçası, İslam ümmeti de İsrailoğulları’nın tapındıkları buzağı mesabesindeki sözde halifelere kulluk etmişlerdir. Bu halifeler ise Hz. Peygamber’in, “Rüyamda, minberimin üzerinde eşekler gibi tepinen birtakım adamlar gördüm sanki” diye kendilerinden söz ettiği Emevîlerdir. Nitekim Emevîler’in bir kısmı gerçek Allah dostları olan Ehl-i Beyt’in hilafet hakkını gaspetmiş, bir kısmı da Ehl-i Beyt’i katletmiştir. Ne var ki Allah buzağıya tapınmalarından ötürü İsrailoğulları’na birbirlerini öldürmelerini emrettiği gibi, bu ümmetin buzağıya tapanlarına, yani Hz. Hüseyin’i şehit eden ve cehennemliklerin öncüsü olan Yezid’in taraftarlarına yönelik gazabını da inzal etmiştir. O kadar ki Yezid’in -Allah cehennemdeki azabını artırsın- taraftarlarından yetmiş bin kişi çok kısa bir süre içerisinde katledilmiştir.⁷⁵

Bu yorum temelde İmâmiyye Şiası’ndaki tevelli-teberri (tevela-teberrâ), yani Hz. Peygamber’i ve onun soyundan gelenleri sevmek, Hz. Peygamber’i ve onun soyundan gelenleri sevmeyenleri sevmemek anlayışıyla birebir örtüşmektedir. Bilindiği üzere İmâmiyye Şiası, Ehl-i Beyt’e muhabbetle bağlanmanın her müslümana vâcib olduğuna inanır. Çünkü Allah -Şiî yoruma göre- Şûrâ 42/23. ayette Ehl-i Beyt’i sevme hususunda müslümanlara sorumluluk yüklemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber Ehl-i Beyt’i sevmenin iman göstergesi olduğunu bildirmiş, yine Ehl-i Beyt’i sevmenin Allah’ı ve elçisini sevmekle eşdeğer olduğuna dikkat çekmiştir. İşte bu yüzden Ehl-i Beyt’i sevmek farzdır. Bu gerçeği inkâr eden, tıpkı namaz ve zekâtın farziyyetini, hatta risaleti inkâr etmiş sayılır.⁷⁶

Şehristânî’nin Kur’an’daki sırları keşfe yönelik anahtarlardan biri olarak istimal ettiği umum-husus ve hususî lafızları kişileştirme enstrümanının aslında İmâmiyye Şiası’ndaki tevelli-teberri anlayışına temel oluşturmaya matuf olduğunu, birtakım insanların Allah’a eş ve ortak koştuklarından ve onları sırf Allah’a yönelik olması gereken bir sevgiyle sevdiklerinden söz eden Bakara 2/165-167. ayetlerin tefsirinde daha sarih biçimde tespit

⁷⁵ Şehristânî, *Mefâtihu’l-Esrâr*, I. 355-356.

⁷⁶ Seyyid İbrahim Musevî ez-Zincânî, “Anahatlarıyla İmâmiyye Akidesi”, çev. Murat Serdar, *Bilimname VIII* (2005/2), s. 141.

etmek mümkündür. Çünkü Şehristânî mezkûr ayetlerin tefsirinde “Bu ayetlere göre Allah’ı sevmek, O’nun velilerinden birini sevmek, Allah’a eş ve ortak koşmak ise ya birtakım putlar yapıp onlara tapınmak ya da mutlak otorite addedilen birtakım şahısların görüşlerine bağlı kalmak demektir” şeklinde özetlenebilecek ifadeler kullandıktan sonra Hz. Peygamber’e atfen, “Kim Ehl-i Beytimi severse beni sevmiş, beni seven de Allah’ı sevmiş olur”; “Ahirette her türlü bağ ve nesep ilişkisi kopacak ve dolayısıyla hiçbir işe yaramayacak; ama benim bağım ve nesebim müstesna”; “Size iki büyük emanet bırakıyorum. Birisi Allah’ın kitabı, diğeri Ehl-i Beytim’dir. Bu ikisine sadakatle bağlanırsanız asla yolunuzu şaşırırsınız” gibi rivayetler aktarmıştır.⁷⁷

Şehristânî’nin Kur’an’daki sırların bir diğer önemli anahtarı olarak gördüğü mefrûğ-müste’nef kavramlarını da İmâmiyye Şiası’yla irtibatlandırmak mümkündür. Zira söz konusu kavramlarının temel içermesi şudur: Varlık düzleminde iki ayrı âlem ve iki ayrı ilâhî hüküm söz konusudur. Buna göre mefruğ tamamlanmış, kemal noktasına ulaşmış âlem ve bu âlemlle ilgili kesinleşmiş ilâhî hükmü ifade eder. Mefruğ âlem ve hükümde değişme söz konusu değildir. Müste’nef âlem ve hüküm ise henüz kemale ermemiş, kesinleşmemiştir. Bu yüzden müste’nef âleme ilişkin ilâhî hükümler ucu açık niteliktedir. Bu ikili ayırım dikkate alınmadığında, dolayısıyla bütün âlem mefruğ, bütün ilâhî hükümler kesin ve değişmez addedildiğinde mutlak cebr fikrini, bunun tersi kabul edildiğinde ise kaderi inkâr düşüncesini benimsemek mukadder olur. Hâlbuki her iki anlayış da yanlıştır; doğru olan bu ikisi arasında bir yol tutulmasıdır ki, bu yol da mefruğ-müste’nef ayırımında ifadesini bulur.⁷⁸

Kelam tarihinin en tartışmalı konuları arasında yer alan kader-kaza, kulların fiilleri, ilahi irade ve insanın özgürlüğü, hidayet ve dalalet gibi meselelerin ancak bu ayırım sayesinde çözülebileceğini düşünen Şehristânî’ye göre, sözgelimi Bakara 2/26. ayette, Allah’ın sivrisinek ve benzeri varlıklara atfen zikrettiği misaller vesilesiyle çoğu insanları saptırdığı bildirilmekte, ancak ayetin sonunda bu tür örneklerle sadece yoldan çıkmışların saptırıldığı belirtilmektedir. Bu iki ilahi beyan da kuşkusuz doğrudur; ancak ilki mefrûğ, ikincisi müste’nef hüküm olup bu iki hüküm arasında tabir caizse yumurta-tavuk ilişkisini anımsatan bir diyalektik ilişki mevcuttur. Daha açıkçası, mefruğ yani kesinleşmiş hükmün

⁷⁷ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, II. 707-708. Ayrıca bkz. *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 436.

⁷⁸ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 54-55, 456.

müste'nef sayesinde zuhur ettiği, müste'nef hükmün de mefrûğ hükümden sudur ettiği bilinince, mutlak cebr fikrinin de kaderi inkâr fikrinin de büsbütün yanlış olduğu anlaşılır. İdlal konusunda söylenmesi gereken şey şudur: Allah insanları saptırmış, onlar da doğru yoldan sapmışlardır. Ama aynı zamanda onlar doğru yoldan sapmış Allah da bu yüzden onları saptırmıştır. Yani fık (yoldan çıkma) Allah'ın saptırmasından sadır olmuş, Allah'ın saptırması ise kulların iradi olarak yoldan çıkmaları sebebiyle vuku bulmuştur.⁷⁹

İlahi takdir ve kulların fiilleri konusundaki bu yaklaşım ilk bakışta Ehl-i Sünnet'in Cebriye ile Mu'tezile arasında orta bir yol tutmasını ve hatta Eş'arîliğin kesb teorisini anımsatmakla birlikte İmâmiyye Şiası'ndaki bedâ nazariyesiyle de önemli ölçüde benzerlik arz etmektedir. Zira Şehristânî'nin yukarıda da zikri geçen mefrûğ-müste'nef ayırımına göre Allah'ın genelde varlık âlemine, özelde insanların fiillerine ilişkin iki hükmü vardır. Birincisi sabit ve değişmez niteliklidir (mahtûm). İkincisi ise müste'nef kapsamında olup değişebilir niteliktedir.⁸⁰ Bizce bu anlayış İmâmiyye Şiası'ndaki bedâ nazariyesiyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Temelde imamet konusuyla ilgili olan ve Şîî-İmâmî âlimler arasında da birçok ihtilafa yol açan bedâ nazariyesiyle ilgili olarak Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen bir rivayette Allah katında bütün işlerin umûr-ı mahtûme ve umûr-ı mevkûfe olmak üzere ikiye ayrıldığı belirtilmiştir. Bu ayırıma göre umûr-ı mahtûme, kesinleşmiş olan ve değişime kapalı bulunan işlerle, umûr-ı mevkûfe ise ilâhî irade ve meşîetin muktezasınca değişime açık olan işlerle ilgilidir.⁸¹ Ayrıca, bedâ kimi Şîî âlimlerce Ehl-i Beyt imamlarına ait bir sır, gizli bir ilim olarak nitelendirilmiştir.⁸² Bu nitelime Allah'ın iki tür ilmi bulunduğu düşünceyle de yakından ilgilidir. Şia'nın temel hadis ve tefsir kaynaklarındaki bir dizi rivayete göre Allah'ın iki tür ilmi vardır. Bunlardan ilki, kendi zatına mahsus olan "ilm-i meknûn" ve/veya "ilm-i mahzûn"dur. Bedâ Kur'an'da "Ümmü'l-Kitâb" diye ifade edilen bu ilmin kapsamında gerçekleşir. İlâhî ilmin ikinci türüne gelince, melekler, peygamberler ve vasilerin/velilerin de muttali olduğu ilim (ilm-i mahtûm) bedâya, diğer bir ifadeyle değişime kapalıdır.⁸³ Saffâr el-

⁷⁹ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 229.

⁸⁰ Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 507, 767; II. 653.

⁸¹ Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, II. 232.

⁸² Muhammed Hüseyin Kâşifü'l-Ğitâ, *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, Kum 1415, s. 313.

⁸³ Küleynî, *el-Kâfi*, I. 147; Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*, II. 232-233.

Kummî'nin naklettiği bir rivayette, Allah'ın kendine mahsus ilminde bedâ gerçekleşmesi hâlinde imamların bu keyfiyete muttali olduklarından söz edilmiştir.⁸⁴

Bu ikili ayırma paralel olarak Şii âlimler Allah katında iki kader/takdir levhası bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlardan ilki Levh-i Mahfûz'dur. Bu levhada yazılı olanlar kesin ve değişmez niteliktedir. İkincisi ise mahv ve isbat levhasıdır. Çağdaş Şii müfessir el-Hûî'nin (ö. 1992) ifadesiyle bedâ bu levhada kayıtlı olan mevkûf (askıya alınmış) ilâhî takdirlerde gerçekleşir. Bu anlamda bedânın caiz olduğunu söylemek Allah'a bilgisizlik isnat etmek anlamına gelmez. Yine böyle bir bedâ fikri O'nun azamet ve yüceliğine halel getirmez.⁸⁵ Aslında bedâ Allah'ın mahv ve isbât levhalarında kayıtlı olan bir sırrı izhar etmesidir. Allah bazen kimi mukarreb melekleri veya peygamberi bu sırra muttali kılar. Melek bu bilgiyi peygambere, peygamber de ümmetine bildirir. Fakat bir zaman sonra bu bildirim aksine bir durum zuhur eder. Bu gayet tabiidir; çünkü Allah ilk bildirime konu olan şeyi silip yok etmiş, bunun yerine dış dünyada başka bir şey meydana getirmiştir. Bütün bu olup bitenler Allah'ın ezeli ilminde mevcuttur. İşte, "Allah dilediğini silip yok eder, dilediğini sabit kılar. Ana kitap (kayıt) O'nun katındadır" mealindeki Ra'd 13/39. ayette anlatılan husus budur.⁸⁶

Mefâtihu'l-Esrâr tefsirinde İmâmiyye Şiası'nın görüşleriyle örtüşen imamet, vesa-yet, imam, vasi vb. birçok temel görüş ve yorumun yanında hurûf-ı mukatta'a, yedi sayısı, men ve selva (kudret helvası ve bıldırcın eti), Hz. Musa'nın asası ve kayadan on iki pınar fışkırması gibi farklı konu ve kavramlarla ilgili ayetler bağlamında bâtinî ve hurufî te'villere yer verilmiş olması, ayrıca akl (külli akıl), nefis (külli nefis), levh, kalem, abdal, evtad vb. daha ziyade İsmâilî filozoflar ile Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Abrürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) gibi Bâtinî eğilimli mutasavvıflara ait eserlerde görülen kavramların kullanılması,⁸⁷ Şehristânî'nin en genel çerçevede Bâtinî ve felsefî kaynaklardan da faydalandığını belgeler niteliktedir.

⁸⁴ Muhammed b. Hasen Saffâr el-Kummî, *Besâiru'd-Derecât*, Kum 1404, s. 394.

⁸⁵ Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber el-Hûî, *el-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Kum trs., s. 390.

⁸⁶ Kâşifülgitâ, *Aslu's-Şîa*, s. 314.

⁸⁷ Bkz. Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 119-125, 375, 383, 446-448, II. 655, 800, 822.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Şehristânî'ye nisbet edilen *Mefâtîhu'l-Esrâr* tefsiri genel Şîî düşünce kalıpları içinde telif edilmiş bir eser hüviyetindedir. Gerçi ayetlerin zahirî açıdan izahıyla ilgili nazım, nüzul, tefsir, luğat, meânî başlıkları altında sunulan bilgiler daha çok deskriptif olup gerek ifade ve üslup gerekse muhteva itibariyle Sünnî gelenekteki klasik dirayet tefsirleriyle birbir örtüşür niteliktedir. Ancak bu örtüşme eserin gerçek hüviyeti açısından aslı değil tâlî bir hususiyettir. Çünkü *Mefâtîhu'l-Esrâr*'ın özgün ve orijinal tarafı, Kur'an'ın zahirî anlam boyutuyla ilgili tefsir kısmı değil, esrarla ilgili te'vil kısmıdır. Nitekim hemen her ayetin tefsirinde yer alan "Esrâr" başlığı altındaki yorumların kâhîr ekseriyeti bâtinî karakterlidir. Öte yandan *Mefâtîhu'l-Esrâr* en genel çerçevede eklektik bir tefsir olarak nitelendirilebilir. Çünkü eserde ayetlerin önce zahirî, ardından bâtinî yönden izah edilmesi ve bu iki tür izahatın -birkaç istisna dışında- ayrı başlıklar arasında serdedilmesi eklektik yapının bariz göstergesidir. Yine "Esrâr" başlığı altındaki yorumların kimi zaman felsefî, kimi zaman gnostisizme varacak düzeyde irfânî, kimi zaman siyasî-mezhebî içerikli olması ve bütün bu farklı yorumların "sırrun âhar" (bir diğer sır) şeklindeki alt başlıklarla birbirinden tefrik edilmesi de eklektik yapıya özgü bir hususiyet olarak değerlendirilebilir.

Kur'an'ın sınırlarına ilişkin yorumlar bâtinî tarzda olmakla birlikte bu bâtinîlik Kur'an'ın zâhirî anlamını yok sayan bir bâtinîlik değildir. Yine bu bâtinîlik her ne kadar kimi terimler ve kavramların kullanımında müştereklik söz konusuysa da İsmâîlî bâtinîlikle aynıleştirilebilecek nitelikte de değildir. Bize göre Şehristânî'nin bâtinî yorumları, İmâmiyye Şiası'nın bilhassa erken dönem Ahbârî kanadına mensup Küleynî, Ayyâşî, Saffâr el-Kummî gibi âlimlerin eserlerinde sıkça geçen ve fakat bu âlimlerce neye atıfta bulunduğu tasrih edilmeyen, "Kur'an'ın bir zahir bir de bâtin boyutu vardır" rivayetindeki bâtin ve dolayısıyla te'vil kavramlarının açılımı mahiyetindedir. Zira İmâmiyye Şiası'nın Ahbârî-Selefî kanadında Kur'an'ın çift boyutluluğuna zâhir-bâtin ve tenzil-te'vil kavramlarını istimal suretiyle sıkça vurgu yapılmış, fakat bâtin ve te'vil kavramlarına atfedilen mana derinliğine mütenasip yorumlar ortaya konulmamıştır, sadece Kur'an'ın tefsir ve te'vilinde tek yetkili merciin İmamlar olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca Şîî-İmâmî kaynaklarda Ehl-i Beyt imamlarından bâtinî te'vil niteliğinde yorumlar da pek nakledilmemiştir. Daha doğrusu, Şîî-İmâmî literatürde Ehl-i Beyt imamlarından gayet açık ve anlaşılabilir tarzda yorumlar nakledilmiştir. Bütün bunların yanında İmâmiyye'nin Ahbârîlik ekolünde reyle tefsir yasak sayıldığı için

bu ekole mensup âlimler yorum yapmaktan kaçınmışlardır. Buna mukabil Şehristânî reyle tefsir hususunda İmâmiyye'nin Ahbâriyye ekolüyle aynı çizgide yer almış ve fakat İmam-lar'ın Kur'an'la ilgili görüş ve yorumlarına muttali olmanın kendisine irfânî ve manevi bir güç kazandırdığını söylemiş ve dolayısıyla kendisi de yorum üretmiştir. Böylece Şehristânî, İmâmiyye Şiasî'nin gelenekçi/rivayetçi damarını yine Şîî hikmet ve irfanıyla mezcetmiş ya da İmâmiyye'nin tefsirdeki zâhirci yaklaşımını felsefî irfâna dayalı te'villerle bâtînîleştirmiştir. Bunu yaparken de sürekli Ehl-i Beyt imamlarına referansta bulunmuş, İmamlar arasında ise büyük ölçüde Ca'fer es-Sâdık'tan ya da daha doğru bir ifadeyle ona nisbet edilen ve İsmâilî gelenekte de rağbet gören muhtelif eserlerden faydalanmıştır.

Şehristânî'nin çeşitli ayetlerin tefsirinde bilhassa hurûf-u mukatta'a ve yedi sayısı ekseninde bâtînî-hurûfî te'viller üretmesi, bazı Kur'an kavramlarını kişilere hamletmesi, bazı Kur'an kavramlarına sembolik anlamlar yüklemesi, ayrıca halk-emr, tezat-terettüb, ilâhî kelime gibi kavramları İsmâilî terminolojiye paralel biçimde istimal etmesi, onun Bâtînî-İsmâilî olduğuna değil, İmâmiyye-Şiasî'nin Ahbârî kanadına felsefî bir derinlik kazandırma yolunda İsmâilî istilahları bir enstrüman olarak kullandığına hamledilmelidir. Çünkü Şehristânî'nin *Mefâtihu'l-Esrâr*'da ortaya koyduğu kimlik, Bâtînî-İsmâilî kimlikten ziyade Şîî-İmâmî-Ahbârî bir kimliktir. Nitekim Şia'nın büyük ölçüde Mu'tezile etkisinde şekillenip gelişen ve Kur'an tefsirinde reyî önemseyen ve işlevselleştiren Usûlî kanadından hiç söz etmemesi, bilakis Usûlîliğin bilhassa kelim alanında temel kaynak ittihaz ettiği Mu'tezile'yi birçok kez eleştirmesi de yine aynı kimliğe işaret etmektedir. Ayrıca Cebriyye, Mürcie, Kerrâmiyye ve hatta Eş'ariyye'yi ilâhî sıfatlar, kaza-kader, ef'âl-i ibâd (kulların filleri) gibi konularla ilgili ayetleri anlama ve yorumlama tarzlarının yanlı olduğu noktada ötekileştirmesi, Şehristânî'nin *Mefâtihu'l-Esrâr* özelinde ortaya koyduğu kimliğin Sünnîliğe mesafeli duran bir kimlik olduğuna ilişkin önemli bir delil mesabesinde.

Bütün bu veriler ışığında denebilir ki Şehristânî'nin mezhebî-itikadî kimliğiyle ilgili farklı görüşler arasında doğruya en yakın olanı İbn Teymiyye'ye aittir. Çünkü İbn Teymiyye, hatırlanacağı üzere, Şehristânî'nin birçok konuda İmâmiyye-Şiasî'nin görüşlerini benimsediğini ve kimi zaman da İsmâiliyye'nin görüşlerine uygun görüşler serdettiğini belirtmiştir. Tam bu noktada Şehristânî'nin bilhassa *Nihâyetü'l-İkdâm* adlı eserinde Eş'ârî kimliğiyle ön plana çıktığı ve dolayısıyla farklı eserlerinde farklı bir yüzünü gösterdiği söylenebilir. Ancak bu keyfiyet onun takiyyeci, müdahaneci, idare-i maslahatçı (oportunist) bir

kişilik sahibi olduğundan çok, hakikati arama çabası olarak okunabilir. Kaldı ki buna benzer bir durum İmam Gazâlî'nin (ö. 505/1111) hayatında da söz konusudur. Nitekim Gazâlî de kimi eserlerinde Sünnî bir usûlcü ve fıkıhçı, kimi eserlerinde Bâtînlilik ve Bâtînîlerin en yaman hasmı, kimi eserlerinde filozofların şedit bir muhalifi, kimi eserlerinde tam bir Sünnî sûfî, kimi eserlerinde ise Bâtînî eğilimlere sahip bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁸

Sonuç olarak denebilir ki Şehristânî'nin farklı eserlerinde farklı bir yüzünü göstermiş olması Gazâlî'nin *el-Munkiz*'de anlattığı hakikat arayışını anımsatmaktadır. Nitekim gerek Zahîrüddîn el-Beyhakî'nin gerekse İbn Teymiyye'nin Şehristânî ile Gazâlî arasında benzerlik kurması ve ikisinin ismini aynı bağlamda zikretmiş olması⁸⁹ son derece manidardır. Gazâlî hakikati arama yolculuğunu şeriat katkısı yoğun bir Sünnî-tasavvufî irfânla noktalarken, Şehristânî hayatının son dönemlerinde yazdığı *Mefâtihu'l-Esrâr* tefsirinde aynı yolculuğu Şîî-İmâmî matris içinde felsefî irfana vuslatla sonlandırmış gözükmektedir. Gerçi Şehristânî *Mefâtihu'l-Esrâr*'dan yıllar önce telif ettiği *el-Milel* ve *el-Musâra*'a adlı eserlerini Şîî Nakîbüleşraf Ali b. Ca'fer el-Mûsevî'ye ithaf ve takdimle Şîa'ya meylini önceden izhar etmiş; ancak bahse konu tefsiriyle Şîîlik eğilimini bir anlamda perçinlemiştir. Bununla birlikte Şehristânî yeri geldiğinde, sözgelimi kıraatler ve ahurf-i seb'a meselesinde Ehl-i Sünnet'e paralel görüşler de serdetmiştir. Bu durum onun tek bir mezhebe bağlı kalmadığına, bilakis hangi mezhebe ait olduğunu pek de önemsemeden doğru bildiği görüşü savunan bir ilmî kişilik sahibi olduğunu göstermektedir. Lakin burada bir kez daha vurgulamak gerekir ki *Mefâtihu'l-Esrâr*'ın yansıttığı kimlik, ağırlıklı olarak teşeyyu eğilimine işaret etmektedir.

Gelinen bu noktada, Şehristânî'nin *Mefâtihu'l-Esrâr*'da ilginç bir paradigma oluşturmaya çalıştığı ve bu paradigmanın Sünnî gelenekte Ehl-i hadis çizgisinin önce Eş'ariliğe evrilme, ardından Sünnî-Eş'ârî itikâdın tasavvufa nüfuz etme sürecini anımsattığı söylenebilir. Daha açıkçası Şehristânî'nin *Mefâtihu'l-Esrâr*'da tesis etmeye çalıştığı paradigma İmamiyye Şîası'ndaki ahbârî/zâhirî anlayışa felsefî irfan temelinde derinlik katmak ve bunu yaparken de bir yandan Ehl-i Beyt imamlarına referansta bulunmak, bir yandan da Bâtînî-

⁸⁸ Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Hüseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış*, çev. Hikmet Soylu, İstanbul 2001, s. 187-215.

⁸⁹ Bkz. Beyhakî, *Tetimmütü Sivânî'l-Hikme*, s. 120; İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl*, V. 173.

İsmâîlî felsefenin terminolojisini enstrüman olarak kullanmak şeklinde ifade edilebilir. Şehristânî'nin tek başına ve tek bir eser bünyesinde tesis etmeye çalıştığı bu paradigmanın bir benzeri Sünnî gelenekte farklı âlimlerin katkılarıyla zaman içinde teşekkül etmiştir. Şöyle ki erken dönemlerde Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), İmam eş-Şâfiî (ö. 204/820), İshak b. Râheveyh (ö. 238/853) Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) gibi isimlerce temsil edilen Ehl-i Hadis (Ehl-i Sünnet-i Hâssâ) çizgisi İmâm el-Eş'arî'yle (ö. 324/936) birlikte teknik anlamda Sünnî kelama evrilmiş -ki İmam el-Eş'arî *el-İbâne* adlı eserinde, itikadî açıdan Ehl-i hadis imamlarının, spesifik olarak İmam Ahmed b. Hanbel'in yolunu takip ettiğini söylemiştir;⁹⁰ bu evrilmenin ardından Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 385/995) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi mutasavvıflar Sünnîlik ile tasavvufu harmanlayan eserler kaleme almışlar ve nihayet bu süreç Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eseriyle kemal noktasına ulaşmıştır.⁹¹

Bütün bu mülahazaların ardından şu hususu bir kez daha belirtmek gerekir ki Şehristânî'nin Bâtinî-İsmâîlî olduğu hususunda kesin bir yargıda bulunmak pek mümkün gözükmemektedir. Gerçi Toby Mayer gibi bazı araştırmacılar Şehristânî'nin hoca-talebe ilişkisine yönelik vurgusunu Nizârî-İsmâîlî gelenekte çok önemli bir yer tutan talim ilkesiyle, tezat-teretüb kavramlarını da yine İsmâîliyye'nin Bâtinî davet organizasyonundaki hiyerarşik yapıyla ilişkilendirmiştir;⁹² ancak bu düzeyde benzerlikler Şehristânî'nin Bâtinî-İsmâîlî olduğunu ispata kâfi değildir. Keza *Mefâtihu'l-Esrâr*'in nazım, tefsir, nüzul, meânî başlıkları altında kimi Sünnî müfessirlere yer yer atıfta bulunmuş olması da onun Sünnî olduğunu söylemeyi mümkün kılacak güçte bir delil değildir. Buna mukabil Küleynî'nin *el-Kâfî*'si, Ayyâşî'nin *Tefsîru'l-Ayyâşî*'si gibi Şîî-İmâmî kaynaklara açıkça atıfta bulunması, reyale tefsirin caiz olmadığı vurgusu, Ehl-i Beyt telakkisi, Kur'an'ın cem keyfiyeti ve tahrif meselesi, tevelli-teberri, imamet gibi birçok konuyla ilgili görüşleri Şehristânî'nin Şîî-İmâmî geleneğe mensubiyetini değilse de en azından muhabbet ve meylini gösterir niteliktedir. Bu mu-

⁹⁰ Bkz. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1975, s. 8.

⁹¹ Bu projenin aşamaları ve temel amacı hakkında bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînü'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut 1991, s. 276-281.

⁹² Mayer, "Shahrestani on the Arcana of the Qur'an", s. 75-76.

habbet ve meyil ise İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi,⁹³ ya özsel ve içtenliktir ya da Şiî çevrelere sempatik görünmek niyetine mebnidir.

Kaynakça

- Âlûsî, Ebü'l-Fazl, Şihâbuddîn Mahmûd *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005.
- Atalan, Mehmet, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Ankara 2005.
- Ayyâşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, Beyrut 1991.
- Beyhakî, Ebü'l-Hasen Zahîruddîn Ali b. Zeyd, *Tetimmetü Sivânî'l-Hikme (=Târîhu Hukemâi'l-İslâm)*, Beyrut 1994.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Tekvînü'l-Aklî'l-Arabî*, Beyrut 1991.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Beyrut trs.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1975.
- Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, Beyrut 2008.
- Harman, Ömer Faruk, "Şehristânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2010.
- Hûî, Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Kum trs.
- Huveyzî, Abd Ali b. Cum'a, *Tefsîru Nûri's-Sekaleyn*, Beyrut 2001.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Lisânü'l-Mizân*, Haydarabad 1329.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemsüddîn, *Vefeyâtü'l-A'yân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut trs.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebû Bekr, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, Beyrut 1987.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn, *Minhâcü's-Sünne*, nşr. M. Reşad Salim, Riyad 1986.
-, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, nşr. M. Reşad Salim, 2. bsk., Riyad 1991.
- Kâşifü'lğîta, Muhammed Hüseyin, *Aslu's-Şîa ve Usûluhâ*, Kum 1415.
- Kummî, Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991.

⁹³ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, VI. 305-306.

- Kummî, Muhammed b. Hasen Saffâr, *Besâiru'd-Derecât*, Kum 1404.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh, *el-Câmî li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâfi fi İlmi'd-Dîn*, Tahran 1365hş.
- Madelung, Wilferd, "Aspects of Isma'ili Theology: The Prophetic Chain and God Beyond Being", [*Isma'ili Contributions to Islamic Culture* içinde], ed. Seyyed Hossein Nasr, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tahran 1977.
-, "Shiism: Isma'iliyah", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, London-New York 1987.
- Mayer, Toby, "Shahrastani on the Arcana of the Qur'an: A Preliminary Evaluation", *Journal of Qur'anic Studies*, 7/2 (2005).
-, *Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2009.
- Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1404/1984.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtînlilik ve Bâtînî Te'vil Geleneği*, Ankara 2003.
-, *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara 2009.
-, "Şî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul 2010.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Wiesbaden 1974.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, Bağdat 1975.
- Shihadeh, Ayman, Review of *Keys to The Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an*, by Toby Mayer, *Islam and Christian-Muslim Relations* 21/2 (2010).
- Steigerwald, Diane, "The Divine Word (Kalima) in Shahrastani's Majlis", *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 25/3 (1996).
- Suheybânî, Muhammed b. Nâsir b. Sâlih, *Mencehü's-Şehristânî fi Kitâbihi'l-Milel ve'n-Nihal*, Riyad: Dâru'l-Vatan, trs.
- Sübki, Tâcuddîn Abdülvehhâb, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, nşr. M. Muhammed et-Tanâhî-A. Muhammed el-Hulv, Kahire 1964-1976.

- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, London: Oxford University Press, 1934.
-, *Musâra'atü'l-Felâsife*, nşr. Süheyr Muhammed Muhtar, Kahire 1396/1976.
-, *Livre des religions et des sectes*, çev. Daniel Gimaret-G. Monnot), Leuven 1986, [D. Gimaret'in yazısı].
-, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996.
-, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2008.
- Tabersî, Ebû Ali, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.
- Tanci, Muhammed, "Şehristânî", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul 1993.
- Taşpınar, İsmail, "Şehristânî'nin Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metodlar", *Milel ve Nihal*, cilt: 5, sayı: 1, Ocak-Nisan 2008.
- Tûsî, Ebû Ca'fer, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs.
- Tûsî, Nasîruddîn, *Mecmûatu Resâil*, Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi (Tahran), nr. 9480, vr. 3a.
- Vaux, Carra de, "eş-Şehristânî", *Dâiretü'l-Maârifî'l-İslâmiyye (DMİ)*, Tahran 1933.
- Yâfi'î, Ebû Muhammed, *Mir'âtü'l-Cinân*, Beyrut 1997.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut 1990.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût-M. Nuaym el-Irkasûsî, Beyrut 1985.
- Zencânî, Ebû Abdillâh, *Târîhu'l-Kur'ân*, Beyrut 1969.
- Zerrinkub, Hüseyin, *Medreseden Kaçış*, çev. Hikmet Soylu, İstanbul 2001.
- Zincânî, Seyyid İbrahim Musevî, "Anahatlarıyla İmâmiyye Akidesi", çev. Murat Serdar, *Bilimname VIII* (2005/2).

**A Study of the Sectarian Identity of Abū I-Faḥ al-Shahrastānī in
Relation to his Qur'anic Commentary, *Mafātīḥ al-asrār***

Citation / ©-Öztürk, M. (2012). A Study of the Sectarian Identity of Abū I-Faḥ al-Shahrastānī in Relation to his Qur'anic Commentary, *Mafātīḥ al-asrār*, Çukurova University Journal of Faculty of Divinity 12 (1), 1-41.

Abstract- *Abū I-Faḥ Muḥammad ibn Abū I-Qāsim 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī (d. 548/1153) is a scholar best known in the academic and cultural Muslim world for his work, al-Milal wa-l-niḥal. He is considered to be a Sunnī scholar, particularly in relation to the theological views and conclusions that are given in his work, Nihāyat al-iqdām/al-aqdām fī 'ilm al-kalām, which are parallel to Ash'arism. However, the contents of his Qur'anic commentary, Mafātīḥ al-asrār wamaṣābīḥ al-abrār recently edited by Muḥammad 'Alī Ādharshab, have brought up questions about the general acceptance of the sectarian identity of al-Shahrastānī. What is remarkable is that al-Shahrastānī displays different stances in different works, which has led to various claims and views being made about his sectarian identity. This article, which is based on Mafātīḥ al-asrār, aims to bring clarity to the question of which sect al-Shahrastānī was closest to, at least according to the aforementioned work.*

Key words- *al-Shahrastānī, Mafātīḥ al-asrār, secrets of the Qur'ān, Ismā'īliyya, Bāṭinī interpretation.*