



CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Kelâm Bilim Dalı

ABDÜLKERİM ŞEHRİSTÂNÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Doktora Tezi

Halil ÇURAK

Sivas

Şubat 2017

CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Kelâm Bilim Dalı

ABDÜLKERİM ŞEHRİSTÂNÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Doktora Tezi

Halil ÇURAK

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Mehmet BAKTİR

Sivas

Şubat 2017

KABUL VE ONAY

Üniversite: : Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı : Kelâm
Tezin Başlığı : Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri
Savunma Tarihi : 27.01.2017
Danışmanı : Prof. Dr. Mehmet BAKTİR

	Unvanı - Adı Soyadı	İmza
Jüri Başkanı	: Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT	
Üye	: Prof. Dr. Mehmet BAKTİR	
Üye	: Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR	
Üye	: Prof. Dr. Metin BOZKUŞ	
Üye	: Yrd. Doç. Dr. Abdullah DEMİR	

Oy Birliği

Oy Çokluğu

Halil ÇURAK tarafından hazırlanan 'Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri' başlıklı tez, kabul edilmiştir. 27.01/2017

Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL
Enstitü Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlamış olduğum bu Doktora tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dâhil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dize verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

İmza

Halil ÇURAK

ÖN SÖZ

Çalışmamızda Abdülkerîm Şehristânî'nin kelâmî görüşleri konu edilmiştir. Şehristânî, Horasan'ın Şehristân isimli şehrinde 467/1074 yılında doğmuş, ilk öğrenimini burada almış, zanın ilim merkezleri olan Nişabur, Harizm, Merv, Bağdat gibi şehirlerinde ilim tedrisi için bulunmuş, hayatının son döneminde tekrar memleketi olan Şehristân'a dönerek burada 548/1153 yılında vefat etmiştir.

Giriş bölümünde, metodolojik çerçeve başlığı altında araştırmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir.

Araştırmanın birinci bölümünde, Şehristânî'nin yaşadığı VI/XII. Yüzyılın siyasi ve sosyokültürel durumu dikkate alınmak suretiyle O'nun hayatı, ilmi kişiliği, İslam ilimlerindeki yeri ve eserleri hakkında detaylı bilgiler verilmiştir.

Şehristânî, Eş'arî mezhebinde Gazzâlî'den sonra gelen ve felsefileşmiş kelam döneminin önemli simalarından birisidir. Bu sebeple O'nun İslam düşüncesindeki yerini ortaya koyabilmek için mezhebi kimliği hakkında yapılan birtakım eleştirilere yer verilmiştir. Ayrıca O'nun İslam fırkaları ve filozofları hakkındaki değerlendirmelerine ikinci bölümde yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde, Şehristânî'nin kelâmî görüşleri tespit edilip aktarılmaya çalışılmıştır. Bunun için de O'nun günümüze ulaşan el-Milel ve'n-nihal, Nihâyetü'l-ikdâm, Musâraatü'l-felâsife, Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr ve Meclisü'l-halk ve'l-emr adlı eserleri incelenerek öncelikle bilgi, delil ve varlık hakkındaki anlayışları tespit edilmiştir. Uluhiyyetle ilgili olarak Allah'ın varlığı ve birliğinin delilleri, sıfatları ile ilgili görüşleri ortaya konulmuştur. İnsanın fiillerindeki rolü, kader ve insanın özgürlüğü, fiillerin nitelenişi hakkındaki düşünceleri belirlenmiştir. Nübüvvetin gerekliliği, ahiret halleri ve imanla ilgili görüşleri de tespit edilerek detaylı bir şekilde ortaya konulmuştur.

Hiç şüphesiz ki bu çalışmanın ortaya çıkmasında pek çok kişinin katkısı olmuştur. Başta tez danışmanım Prof. Dr. Mehmet BAKTIR olmak üzere Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT, Prof. Dr. Metin BOZKUŞ, Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR ve Yrd. Doç. Dr. Abdullah DEMİR'e katkılarından dolayı çok teşekkür ederim.

Ayrıca bu süreçte benden yardımlarını esirgemeyen ve desteklerini her zaman yanımda hissettiğim eşime de müteşekkirim.

27 Şubat 2017 Sivas

Halil ÇURAK

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI.....	ii
ÖN SÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR.....	xi
ÖZET.....	xiii
ABSTRACT.....	xiv

GİRİŞ

METODOLOJİK ÇERÇEVE

1. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI.....	1
2. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE METODU.....	9
3. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	10

BİRİNCİ BÖLÜM

HAYATI (ö. 548/1153) VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

1. YAŞADIĞI ÇAĞIN SİYASÎ VE SOSYO-KÜLTÜREL DURUMU	
1.1. Siyasi Durum	13
1.2. Sosyo-Kültürel Durum	16
2. HAYATI.....	20
2.1. İsmi.....	20
2.2. Doğumu ve Yetiştirilmesi.....	20

3. İLMÎ KİŞİLİĞİ.....	26
3.1. Eğitim Kişiliği.....	28
3.2. Hocaları.....	30
3.3. Öğrencileri.....	33
3.4. Atıf Yaptığı Kaynaklar.....	36
3.4.1. Tefsir.....	36
3.4.2. Hadis.....	39
3.4.3. Fıkıh.....	40
3.4.4. Felsefe.....	41
3.4.5. Arap Dili ve Edebiyatı.....	44
3.4.6. Dinler ve Mezhepler	45
4. İSLÂMÎ İLİMLERDEKİ KONUMU.....	50
4.1. Tefsir İlmindeki Yeri.....	50
4.2. Hadis İlmindeki Yeri.....	57
4.3. Fıkıh İlmindeki Yeri.....	60
4.4. İslam Felsefesindeki Yeri.....	63
4.5. Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri.....	67
4.6. Dinler ve Mezhepler Tarihindeki Yeri.....	73
4.7. Kelâm İlmindeki Yeri.....	76
5. ESERLERİ.....	81

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

1. MEZHEBÎ KİMLİĞİ HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR.....	105
1.1. İlhâdî/ Sapkın Olduğu İddiası.....	107
1.2. Felsefenin Karanlıklarına Dalan Birisi Olduğu İddiası.....	109

1.3. Mu'tezile Mezhebinden Olduğu İddiası.....	111
1.4. Aşırı Şî Olduğu İddiası.....	112
1.5. İsmailî/Bâtınî/Kal'alî Olduğu İddiası.....	113
1.6. Şiiliğin İmâmî-Ahbâri Kolundan Olduğu İddiası.....	117
1.7. Şî Muhalifi Olduğu İddiası.....	118
1.8. İlahi Vahyi Felsefeye Alternatif Görmeyen Birisi Olduğu İddiası.....	119
1.9. Sünnî/Eş'arî Olduğu İddiası.....	120
2. İSLAM FIRKALARINA BAKIŞI.....	125
2.1. Görüşlerini Eleştirdiği Ekoller.....	128
2.1.1. Mu'tezile.....	128
2.1.2. Şia.....	133
2.1.3. Hâricîler.....	134
2.1.4. Kerrâmiyye.....	135
2.1.5. Cebriyye (Cehmiyye).....	136
2.1.6. Müşebbihe-Mücessime.....	137
2.1.7. Mürcie.....	138
2.2. Görüşlerini Eleştirmedikleri Ekoller.....	138
2.2.1. Selefiyye.....	138
2.2.2. Eş'ariyye.....	144
3. İSLAM FİLOZOFLARINA BAKIŞI.....	148

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

1. BİLGİ ANLAYIŞI.....	154
1.1. Bilginin Tanımı.....	157
1.2. Bilginin İmkânı.....	165

1.3. Bilgi Elde Etme Yolları.....	166
1.3.1. Duyular (Havass-ı selime).....	167
1.3.2. Akıl.....	168
1.3.3. Haber.....	170
1.3.3.1. Mütevatir Haber.....	171
1.3.3.2. Rasulün Haberi.....	172
1.4. Bilginin Sınıflandırılması	173
2. DELİL KAVRAMI.....	176
2.1. Delil Çeşitleri.....	179
2.1.1. Akli Delil.....	179
2.1.1. Nakli Delil.....	180
2.2. Delillendirme (İstidlal) Yöntemleri.....	183
3. VARLIK	191
3.1. Varlığın Tanımı.....	191
3.2. Varlığın Kısımları.....	192
3.3. Varlıkla İlgili Temel Kavramlar.....	194
4. ULÛHİYYET.....	208
4.1. Allah'ın Varlığının Delilleri.....	208
4.2. Allah'ın Birliğinin Delilleri.....	213
4.3. Allah'ın sıfatları.....	221
4.4. Zat-Sıfat İlişkisi.....	227
4.5. Sıfatların Taksimi.....	231
4.5.1. Selbi/Tenzihi Sıfatlar.....	232
4.5.2. Zâtî Sıfatlar.....	234
4.5.2.1. İlim.....	234
4.5.2.2. İrade.....	238

4.5.2.3. Kelâm.....	242
4.5.2.4- Sem' ve Basar.....	244
5. İNSAN FİİLLERİ.....	247
5.1. Allah'ın İradesi ve İnsanın Gücü.....	248
5.2. İnsanın Fiillerindeki Rolü 'Kesb'.....	251
5.3. İstitaat (Güç)- Fiil İlişkisi.....	257
5.4. Kader Olgusu ve İnsanın Özgürlüğü Meselesi.....	258
5.5. Fiillerin Vasıfları.....	262
5.5.1. Husun (Güzel)-Kubuh (Çirkin).....	262
5.5.2. Salah-Aslah.....	264
5.5.3. Adalet-Zulüm.....	266
5.5.4. Tefrik-Hızlan.....	268
5.5.5. Teklif.....	271
5.5.6. Nimet-Rızık-Ecel.....	273
6. NÜBÜVVET.....	277
6.1. Genel Olarak Nübüvvetin İspatı.....	278
6.2. Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin İspatı.....	279
6.2.1. Kur'ân-ı Kerim.....	279
6.2.2. Hz. Peygamberin Zatı.....	279
6.2.3. Hissî Mucizeler.....	280
6.3. Peygamberlik Vehbi mi Yoksa Kesbi mi?.....	280
6.4. Nübüvvet-Mucize İlişkisi.....	282
6.5. Nübüvvet-İsmet İlişkisi.....	287
6.6. Nübüvvet –Kerâmet İlişkisi.....	291
6.7. Nübüvvet- Nesh İlişkisi.....	293

7-. SEM'İYYÂT (AHİRET).....	299
7.1. Ba's ve Haşr.....	300
7.2. Kabir Azabı ve Sorgusu.....	300
7.3. Mîzan.....	301
7.4. Havz-ı Kevser.....	302
7.5. Şefâat.....	302
7.6. Rü'yetullâh.....	305
8. İMAN VE İLGİLİ MESELELER.....	311
8.1. İman.....	311
8.2. İman-İslam İlişkisi.....	314
8.3. İman-Amel İlişkisi.....	315
8.4. Büyük Günah Meselesi.....	318
8.5. İmamet.....	320
SONUÇ.....	326
KAYNAKLAR.....	333
ÖZ GEÇMİŞ.....	355

KISALTMALAR

- a.g.e. : Adı geçen eser
a.g.m. : Adı geçen makale
a. mlf. : Aynı müellif
AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b. : Bin, ibn
Bk./bk : Bakınız
b.y.y. : Baskı yeri yok
c. : Cilt
CÜİFD : Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev. : Çeviren
ÇÜİFD : Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DFİFM : Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed. : Editör
EÜİFD : Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h. : Hicri
haz. : Hazırlayan
HÜİFD : Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Hz. : Hazreti
İA : Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
İFAV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları
İSAM : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
İSTEM : İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi
KADER : Kalam Araştırmaları Dergisi

- m.ö. : Milattan önce
- m.s. : Milattan sonra
- nşr. / thk. : Neşreden, tahkik eden
- ö. : Ölüm, vefat tarihi
- s. : Sayfa
- a.s. /s.a.v.: Aleyhi's-selam/ Sallallahu Aleyhi Vesellem
- sy. : Sayı
- tas. : Tashih eden
- ŞÜİFD : Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
- TDV : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- trc. :Tercüme, tercüme eden
- ts. : Tarihsiz
- vd. : Ve devamı
- v. dğr. : Ve diğerleri, diğer neşredenler
- Yay. : Yayınları
- y. : Yıl

ÖZET

ÇURAK, Halil, Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri, Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2017.

Şehristânî, Eşârî kelâm anlayışının önemli temsilcilerinden birisidir. Horasan bölgesinin Şehristân adlı şehrinde 467/1074 yılında doğmuş, ilk öğrenimini burada yaptıktan sonra dönemin ilim merkezleri olan Merv, Nişabur, Harizm, Bağdat, Hicaz gibi şehirlerinde öğrenimini tamamlamış Büyük Selçuklular'ın son büyük sultanı Sencer'in sırdaşı olacak kadar yakınında bulunmuş, daha sonra tekrar memleketi olan Şehristân'a dönmüş ve burada 548/1153 tarihinde vefat etmiştir. Bu çalışma onun kelâmî görüşlerini belirlemeyi amaçlamaktadır.

Bu çalışma bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmannın konusu, önemi, amacı, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde; şahsın yaşadığı VI/XII. Yüzyıldaki Horasan bölgesinin siyasi, ekonomik, sosyokültürel durumu hakkında bilgi verilmiştir. Yine bu bölümde Şehristânî'nin hayatı, eğitimi, hocaları, öğrencileri, İslam ve felsefe ilimlerindeki yeri, atf yaptığı kaynaklar ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci bölümde; şahsın mezhebi kimliği ile ilgili iddialar, İslam mezhepleri ve felsefecilere bakışı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Son bölüm olan üçüncü kısımda ise; kelâmî görüşleri belirlenmeye çalışılmıştır. Bunun için de günümüze kadar ulaşmış olan *el-Milel*, *Nihâyetü'l-ikdâm*, *Musâraatü'l-felâsife*, *Mefâtihu'l-esrâr* ve *Meclisü'l-halk ve'l-emr* adlı eserleri tahlil edilerek öncelikle bilgi, delil, varlık hakkındaki görüşleri tespit edilmiştir. Uluhiyyet anlayışı çerçevesinde Allah'ın varlığı ve birliğinin delilleri, sıfatları belirlenmiştir. İnsanın fiilleri, nübüvvet, âhîret halleri ve son olarakta imanla ilgili görüşleri tespit edilmiştir.

Anahtar Sözcükler

Şehristânî, Eş'arîlik, Kelâm, el-Milel, Nihâyetü'l-ikdâm, Musâraatü'l-felâsife, Mefâtihu'l-esrâr.

ABSTRACT

ÇURAK, Halil, Abdülkerim Şehristani's Kelami Opinions, Doctoral Thesis, Cumhuriyet University, Institute of Social Sciences, Sivas, 2017.

Şehristani is the one of the important representatives of Eşari kelim understanding. He was born in Şehristan of the Horasan region in 467/1074 then he completed his education in the centers of science in his period such as Merv, Nişabur, Harizm, Baghdad, Hicaz after finishing his primary education in Şehristan then he was close enough to be a confidant of Sencer who was the last great Sultan of Great Seljuk Empire and then he came back to Şehristan again end died here in 548/1153. This study aims to specify his kelami opinions.

This study consists of an introductory chapter and three chapters. It is informed about subject, importance, objective, method and resources of the research in introductory chapter.

In the first chapter, it is given information about political, economic, sociocultural condition of Horasan region that he lived in the 6th/12th century. Also in this chapter it is informed about his life, education, teachers, students, his importance in Islamic and philosophical sciences, resources to which he gives evidenceand his works.

In the second chapter, claims related his sectarian identity, Islamic sects and his ideas about philosophers are tried to be identified.

In the third chapter, wicks is the last chapter, his kelami opinions are tried to specified. There for firstly his ideas about information, evidence and existence are determined by analyzing the works named el-Milel, Nihayetü'l-ikdam, Musaraatu'l-felasife, Mefatihü'l-esrar and Meclisü'l-halk ve'l-emr that have reached to the present day. Evidence of existence and oneness of Allah. Attributes of Allah are specified in the framework of God head thought. His opinions related to Human practice, prophecy, eternity and finally opinions related to faith are specified.

Key Words

Şehristani, Eş'arilik, Kelam, el-Milel, Nihayetü'l-ikdam, Musaraatü'l-felasife, Mefatihü'l-esrar.

GİRİŞ

METODOLOJİK ÇERÇEVE

1. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI

Şehristânî'nin kelâmî görüşlerini ortaya koyabilmek için öncelikle O'nun elde ettiği bilgi birikimini bilmemiz gerekmektedir. Bu nedenle İslam düşüncesinin geçirdiği evreleri ve oluşum şartlarını da iyi irdelemek gerekir. Araştırmanın önem ve amacından bahsedeceğimiz bu bölümde öncelikle Hz. Peygamber'den (s.a.v) Şehristânî'nin yaşadığı çağa kadar olan fikirselsel hareketleri kısaca özetlememiz yerinde olacaktır.

Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında müslümanların zihin dünyalarında oluşan problemler bizzat vahiy yoluyla çözüme kavuşturuluyordu. O'nun emir ve tavsiyelerine uyan sahabe, tatmin olup teslimiyet gösteriyordu. Rasulullahın ölümünden sonra sahabe, güncel dini bir sorun ortaya çıkması durumunda o sorunu Kur'an ve sünnet ışığında çözüme kavuşturmuşlardır. Hz. Ebubekir'in zekât verme hususunda sıkıntı çıkaranlara karşı savaş ilan etmesi, Hz. Ömer'in kader inancının bireyin irade ve gücünü yok etmediğini söylemesi ve bu düşünce tarzına tepki göstermesi, Hz. Ali'nin insanın eylemlerinin tamamının ilahi kader kapsamında olduğunu ancak bunun insanı güç, irade ve eylemden müstağni kılmadığını belirtmesi sahabenin Hz. Peygamber'den (s.a.v) sonra ortaya çıkan dini birtakım sorunları çözme noktasında gösterdiği çabalar arasında yer almaktadır.¹

Sahabenin inançla ilgili sorunlarla karşılaşmadığı, karşılaşmış olsa dahi bunların kayıtlara geçirilmediği için günümüze kadar ulaşmadığı söylenmektedir.² Ancak bu bilginin tam aksi yönde malumatın olduğu da görülmektedir. Bizzat Hz. Peygamber (s.a.v) hayatta iken kendisine kelâmî içerikli soruların sorulduğu, bunu bazen tebliğ vazifesinin gereği olarak bazen de Kur'an-ı Kerim'de geçen bir ayetin izahı sebebiyle, bazen de Müslüman olmayanların soruları nedeniyle cevapladığı görülmektedir. Sözelimi daha sonraları Kelam ilmi tarafından uluhiyyet, nübüvvet ve ahiret başlıkları ile sistemli hale getirilen meseleler, Kur'an'ın ve Hz.

¹ Yusuf Şevki Yavuz, 'Kelâm', *DİA*, İstanbul 2002, XXV,199.

² Yavuz, 'a.g.m.', s. 199.

Peygamber'in (s.a.v) gündeminde olan, sahabe-i kiramin da merak ettiği ve ilgi duyduğu konulardır. Onlar, söz konusu hususları merak etmekle yetinmemiş, aralarında konuşmuş, hatta Hz. Peygamber'e (s.a.v) başvurarak kendilerini tatmin edecek bilgileri ondan öğrenmişlerdir. Aralarında Rasul-ü Ekrem (s.a.v) gibi bir otoritenin bulunması, konuların askıda kalmasını veya tartışma konusu olmasını ortadan kaldırmıştır.³ Mesela; Hz. Peygamber'e (s.a.v) Allah'ın kaza ve kaderi, cennet ve cehennemliklerin ayrılma meselesinin sorulduğu kayıtlarda geçmektedir.⁴ Yine Ebû Hureyre (ö. 58/678)'den rivayet edildiğine göre ashaptan bir grup, Efendimize gelerek şöyle demiştir:

“İçimizden öyle şeyler hissediyoruz ki herhangi birimiz, bunu söylemeyi bile büyük günah addeder. Rasulü Ekrem (s.a.v): Hakikaten öyle bir şey hissettiniz mi? diye sordu. Onlar da: Evet, dediler. Peygamberimiz de bunun üzerine: Bu imanın tâ kendisidir, dedi’’.⁵

Hz. Ali'nin halifeliği döneminde vuku bulan Cemel ve Sıffin Savaşları'nın neticesinde İslam ile ilgili yeteri derecede bilgi sahibi olmayan ve halifeyi 'Hakem Olayına' razı edip daha sonra bundan ötürü onu tekfir eden haricîler itikadi olarak ilk ayrılığı çıkarmışlardır. Büyük günah işleyeni kâfir olarak niteleyen ve naslara sığ ve yüzeysel bir tarzda yaklaşan bu hareket, 'Haricîler' diye anılan bir zümre olarak teşekkül etmiştir. Bundan sonra büyük günahın kişiyi dinden çıkarmayacağını ve imana zarar veremeyeceğini ileri süren Mürcie, Hârîcîlere karşı bir akım olarak ortaya çıkmıştır. Daha sonra yine Haricilere tepki olarak çıkan ve Emevîler döneminde ağırlığını iyice hissettiren Cebriyye'nin insana eylemlerinde hiçbir özgürlük tanımaması düşüncesine karşı ilk defa Ebû Yûnus el-Esvârî, Mâbed el-Cühenî ve Atâ b. Yesâr, kişinin eylemlerini kendi hür iradesiyle yaptığı ve kişiyi zorlayan bir kaderin bulunmadığı fikrini ileri atmışlardır. Ca'd b. Dirhem, cebir görüşünü kabul etmekle beraber Kur'an'ın yaratılmışlığı, ilahi sıfatların nefyi gibi yeni düşünceler ortaya atmıştır. Cehm b. Safvân bu fikirleri Ca'd'dan alarak benimsemiş, nasları bu görüşler istikametinde ve bir takım akli delillere başvurmak

³ Abdullah Saeed, *İslami Düşünce*, çev. Coşkun Kadıroğlu, İstanbul 2011, s.88; İlyas Çelebi, 'İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları', *Kelam El Kitabı*, ed.Şaban Ali Düzgün, Ankara 2012, s.47.

⁴ Buhari, 'Tevhid', 54; Müslim, 'Kader', 6; Ebû Dâvud, 'Sünne', 17; Ersan Özten, 'Şehristani'ye Göre Kelami Problemlerin Menşei', *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Bahar-2014, c. 13, sy. 49, s.19-21.

⁵ Müslim, 'İman', 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 456.

suretiyle değerlendirmeye tabi tutmuştur. Cehmiyye'nin kurucusu kabul edilen Cehm b. Safvân, böylece aklı nassa öncelemek suretiyle nassı aklın ışığında yoruma tabi tutmuş ve bu metodu kendisinden sonra daha şümullü bir şekilde uygulayacak olan Mu'tezile mezhebinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Kelâm ilminin Cehmiyye ve Mu'tezile elinde teşekkül etmesinden sonra sünnî kelim ekolleri ve İmamiyye-İsnaaşeriyye kelâmı da teşekkül etmiştir.⁶ III/IX. yüzyılda sistematik bir ekol haline gelen Ehl-i Sünnet iki gruba ayrılarak gelişmiştir. Bunlar ilki Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) öncülüğünde gelişen Selefîyye, diğeri de Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'den oluşan sünnî kelâm ekolleridir.

Sünnî kelâmın gelişmesine paralel olarak bir yandan Kindî (ö. 252/866) ve Fârâbî (ö.339/950) ile felsefi düşünceler İslam âleminde duyulurken, diğeri taraftan tasavvufî fikirler de Sûfiler eliyle kurumlaşmaya başlamıştır. IV/X. yüzyılın ortasından itibaren İslam Dünyasında Doğuda Mâtürîdî, Ortadoğu ile Kuzey Afrika'da Eş'arî âlimler ile bazı yöneticilerin katkısıyla sünnî kelâm giderek yaygınlık kazanmıştır. Ehl-i Sünnet Kelâmının mütekaddimîn dönemi, Eşariyye'de İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Mâtürîdiyye'de ise Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî (ö. 493/1100) ile sona ermiştir. Mütekaddimîn dönemi kelâm âlimleri arasında Eş'ariyye'den Kâdî Ebûbekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), Ebûbekir el-Beyhakî (ö. 458/1066) ve Cüveynî (ö. 478/1085)'yi, Mâtürîdiyye'den Hâkim es-Semerkindî (ö. 340/951), Ebû Seleme es-Semerkindî (ö. 4. asrın ikinci yarısı) ve Pezdevî (ö. 493/1100)'yi saymak mümkündür.⁷

Mütekaddimîn kelâm döneminin belirleyici vasfı, klasik felsefe ve mantığı kullanmaksızın nassı temel alarak özü Kur'an'da mevcut olan bir akılcılıkla İslami ilkeleri temellendirmesi, İslâmî mantık ve usul ilmini geliştirmesidir. Bu sebeple dönemin kelâmı, felsefi bir metafizik olmaktan çok bir 'Usûli'd-dîn' ildir.⁸ Özetle

⁶ İrfan Abdulhamîd, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem, Ankara 2011, s.79; Yavuz, 'a.g.m.', s. 199.

⁷ Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya 1998, s.61.

⁸ Yavuz, 'a.g.m.', s. 200.

söylemek gerekirse, mütekaddimîn Kelâm sistemi; bilgi, mevcut, Allah'ın sıfatları ve peygamberlik konularından oluşmaktadır.⁹

Ebû Hâmid Gazzâlî (ö. 505/1111) ile başlayan müteahhirîn kelâm döneminin belirgin özelliği ise, klasik mantığın İslami ilimler arasına alınması, akaidle uyuşmayan felsefî görüşlerin eleştirilmesi, tasavvufla kelâmın uzlaştırılmaya çalışılmasıdır. Bu dönemde en belirgin özellik varlık konusudur. Alah'ın sıfatları ve diğer konular varlık konusunun uzantısı olarak yer almıştır. Gazzâlî'nin Kelâm ilmine dâhil ettiği bu yenilikler kendisinden sonra gelenler tarafından kabul görüp daha da ileri noktalara taşınmıştır. Müteahhirîn dönemi kelimcileri arasında Mâtürîdîyeden Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114), Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Sirâceddîn el-Ûşî (ö. 575/1179), Nûreddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184) ve Eş'arîyyeden Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi isimleri saymak mümkündür. Eş'arî mezhebinde Gazzâlî'nin açtığı çığırda yol alan ilk kişi ise Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm eş-Şehristânî (ö. 548/1153)'dir.¹⁰

Bu çalışmadaki amacımız, hicrî VI/XII. yüzyılda yaşamış, devrinin islami ilimlerde önde gelen mümtaz şahsiyetlerinden birisi olan Şehristânî'nin kelâmî görüşlerini ortaya koymaktır. Geleneği bilmeden şimdiki hali ve geleceği oluşturmak mümkün olamamaktadır. Geçmişini anlayarak geleceğe bakmakla kültürel mirasımız daha iyi anlaşılabilir, doğru değerlendirilmiş ve geleceğimiz de aydınlatılmış olacaktır. Kelâm, Dinler ve Mezhepler Tarihi, Felsefe, Tefsir sahasında eserlerini ortaya koyan¹¹ ve bu anlamda eserleri önemli başvuru kaynağı olan Şehristânî'nin görüşlerini ortaya koymak, yapılacak çalışmaların özgünlüğü ve güvenilirliği açısından önemlidir. Bu açıdan Şehristânî'nin mezheplerin düşüncelerini nasıl anladığı, taraflı olup-olmadığı, fikirlerinin kendisinden önce meydana gelmiş kelami ekollerin ortaya koyduğu düşüncelerle ne oranda uyuşup ayrıştığı tespit edilip ortaya çıkarılmasıdır.

⁹ Çağfer Karadaş, 'Eş'arî Kelâm Okulu', *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara 2012, s.134.

¹⁰ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 2010, s.32; Karadaş, 'Eş'arî Kelâm Okulu', s.134-135.

¹¹ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (Çevirenin Önsözü), çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara 1991, s. XXI; Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tas. Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut ts, I,3; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, İstanbul 2000, s.150.

Şehristânî, İslam mezheplerinin itikadi görüşlerine dair eser veren ve bu alanda önde gelen belli başlı müelliflerden birisidir. Hatta sadece İslâm mezhepleri değil diğer dinler, felsefi görüşler hakkında da bilgi veren ilk müelliflerdendir.¹² Bu hususlar da kendisini önemli kılmaktadır. Ayrıca Şehristânî'nin Gazzâlî geleneğine göre ilk eser veren kişi¹³ olması da değerini daha da artırmaktadır. Gazzâlî, İslami ilimlerde özellikle kelam, felsefe ve mantıkta dönüm noktası olarak kabul edilmiştir. İslam düşüncesi, Gazzâlî ile 'Mütekaddimîn' ve 'Müteahhirîn' dönem olarak iki kısma ayrılmıştır.¹⁴ Müteahhirîn Kelâm dönemi ise 'Felsefileşmiş Kelâm Dönemi' ve 'Şerh ve Derlemecilik Dönemi' olarak ayrılmakta olup, Felsefileşmiş Kelâm Dönemi'nin Gazzâlî'den sonra gelen ilk takipçisinin Şehristânî olması da konumunu daha da güçlendirmiştir. Gazzâlî'nin açmış olduğu bu dönemi kendisinden sonra Şehristânî eserlerinde birçok felsefi mesele ve delillere yer vermek suretiyle devam ettirmiştir.¹⁵ Hatta bazı çalışmalarda felsefe ile meczedilmiş kelam döneminin Şehristânî ile başladığı yönünde bilgiler de mevcuttur.¹⁶

Kelâm ilminin geçirdiği tarihi sürece bakarak farklı taksimatların yapıldığını¹⁷ görmekle birlikte, bunu beş ayrı dönemde incelemek mümkündür:

a) Hz. Peygamber dönemi: Bu süreç Kuran-ı Kerim'in nüzulünün devam ettiği ve meselelerin vahyin ışığında çözüme kavuşturulduğu dönem,¹⁸

b) Kelâmî fikirlerin neş'et ettiği ilk fikrî hareketlilik ve ihtilaflar dönemi: Bu dönem kelami ekollerin ortaya çıkmaya başladığı hicri ikinci asrın sonuna kadar süren dönem,¹⁹

¹² Şehristânî, *Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 2011, s. 21; Câbirî, *a.g.e.*, s.170.

¹³ İsmâil Hakkı İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul 1995, s.213; Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1997, s.212; Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, s.32.

¹⁴ Gölcük -Toprak, *Kelam*, s.63.

¹⁵ Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 212; Ali Murat Kılavuz - Ahmet Saim Kılavuz, *Kelama Giriş*, İstanbul 2010, s.57; Metin Özdemir-Mehmet Baktır, *Sistemik Kelam*, Sivas 2013, s.16.

¹⁶ Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara 1995, s.109.

¹⁷ Bk. Kudema kelamı yani eski kelamcılar dönemi, Müteahhirin, sonraki kelamcılar dönemi ve Yeni kelam dönemi. Detaylı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979, s.77-79; Mevlüt Özler, 'Kelam Tarihi', *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara 2012, s. 29.

¹⁸ Özler, 'Kelam Tarihi', s. 29.

¹⁹ Özler, 'a.g.m.', s. 29.

c) Mütেকaddimîn dönemi: Hicrî üçüncü ve dördüncü asrı kapsayan Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet gibi kelâm ekollerinin kökleşmeye başladığı dönemdir. Bu dönemin son temsilcisi olarak Cüveynî kabul edilmektedir.²⁰

d) Müteahhirîn dönemi: Hicri beşinci asırla başlayıp ondokuzuncu asrın sonlarına kadar süren dönemdir. Bu dönemin ilk temsilcisi Gazzâlî'dir.²¹

e) Yeni İlm-i Kelâm dönemi: Yirminci Asrın başlarından başlayıp günümüze kadar devam eden dönemdir.²²

Müteahhirîn döneminden önce felsefecilere karşı felsefecilere karşı etkili bir eleştiri getirilemezken bu dönemde bunu Gazzâlî başarmıştır. Gazzâlî ile birlikte darbe alan Meşşâî felsefe²³ geleneği Şehristânî'nin *Musâraatü'l-felâsife*' adlı eseri ile tenkit edilmeye devam etmiştir.²⁴ Gazzâlî'nin öncülüğünü yaptığı müteahhirîn kelamcıları felsefe ile meşgul olma işini daha da ileri boyutlara götürmüş ve felsefi konulara hem üslup hem de terminoloji açısından kelâm ilminde daha çok yer vermiştir. Şehristânî bu usulü, kaleme aldığı *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*²⁵ adlı eserinde pek çok felsefi delil ve metoda yer vererek göstermiştir. O, Allah'ın varlığını ispat ederken felsefi delilleri kullanmıştır. Kelâm ilminin temel meselelerini tartışmacı bir üslupla ve felsefi kavram ve delillerle işlemeden dolayı 'Tartışma Kahramanı' olarak vasıflanmıştır.²⁶

İslam kültürünün temel dayanak noktasını eleştirel düşüncenin oluşturduğunu görmekteyiz. İbn Sînâ (ö. 428/1037), felsefe tarihinin önemli simalarından biri ve kendisinden sonraki müslüman filozof ve kelamcıların felsefeyi metinlerinden okuyup öğrendiği başlıca felsefe otoritesi, İslam geleneğindeki ünvanıyla 'eş-şeyhü'r-reis'tir. İbn Sina'nın felsefesi, ölümünden sonra çeşitli eleştirilerle karşılaşmıştır. Bu eleştirilerin bir kısmı Gazzâlî ve Şehristânî örneğinde olduğu gibi

²⁰ Özler, 'a.g.m.', s. 29.

²¹ M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1988,s.13.

²² Özervarlı, *a.g.e.* ,s.17.

²³ Meşşâîlik: İslâm toplumunda Aristo felsefesini temel alan felsefi hareketlere verilen addır. Detaylı bilgi için bk. Mahmut Kaya, 'Meşşâîyye', *DİA*, Ankara 2004, XXIX, ss. 336-339.

²⁴ Agil Şirinov, *Nasiruddin Tusi'de Varlık ve Uluhiyyet*, İstanbul 2011,s.13.

²⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut 2004, s.9-35.

²⁶ İzmirli, *a.g.e.* , s.213-216.

kelamcılar tarafından yapılırken; bir kısmı da Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152) ve Abdullatîf el-Bağdâdî (ö. 629/1231) gibi bağımsız filozoflar tarafından yapılmıştır. Şîî ve sünî müslüman dünyadaki felsefî tartışmaların büyük bir kısmının onun metinlerinden hareketle yapılmasının nedeni ise, İbn Sînâ'nın felsefî açıdan Yeni Eflatunculuk ve Aristoculuğu dinamik ve ikna edici bir şekilde birleştirmesi, dini açıdan ise zorunlu varlık, nübüvvetin mahiyeti ve isbatı, ölüm sonrası hayat, ahlakî arınma, rüyaların yorumları gibi dinî-kelâmî konuları ele almasındandır. İslâm düşüncesinde bu noktadaki en keskin kırılma ve tartışma Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseriyle başlamıştır. Bu geleneğin içerisinde, Gazzâlî ile İbn Rüşd (ö. 595/1198) arasında gerçekleşen 'Tehâfütler tartışması'²⁷ kadar meşhur olmasa da, Şehristânî'nin *Müsâraatü'l-felâsife* adlı eserinde ortaya koyduğu İbn Sînâ eleştirisi ile Ebû Cafer Nasîreddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) İbn Sînâ'yı müdâfaa amacıyla yazdığı '*Musâri'u'l-musâri*' adlı karşı eleştirisi oldukça önemli bir yere sahiptir.²⁸ Şehristânî bu eserinde genel olarak felsefecileri, özelde İbn Sînâ'yı merkeze alarak eleştirilerini yapmaktadır.²⁹ Şehristânî müslüman filozoflarla kıran kırana mücadele yapan bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁰

Şehristânî, Eş'arî ve Gazzâlî'den sonra Eş'arîliğin önde gelen takipçilerinden ve özellikle de Gazzâlî sistemini takip eden ilk kelamcı olarak kabul görmektedir. O'nun *Kitâbu'l-Müsâraaa*'da ele aldığı konu ve sorunlar, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'de ele aldığı konu ve sorunlara benzemesine rağmen, ne Gazzâlî'ye ne eserine herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Ayrıca Gazzâlî, özellikle ilahiyat konularında bütün felsefeye savaş açmış, geçersizliğini ortaya koymayı hedef edinmiş ve aynı konulardan hareketle filozofları bid'at ve küfürle itham etmiştir. Şehristânî ise, felsefenin geçerliliği veya geçersizliğiyle uğraşmadığı gibi zaman zaman eleştirilerinin dozunu artırsa da, İbn Sînâ'yı ne bid'atle ne de tekfirle suçlamıştır. O'nun tek gayesi İbn Sînâ'da gördüğü çelişkileri filozofun metinlerinden

²⁷ İslam düşünce tarihinde 'tehafüt tartışmaları' adı altında yeni bir tartışma alanının açılmasına ve İbn Rüşd başta olmak üzere bu alanda on civarında eserin yazılmasına öncülük eden Gazzâlî'dir. Detaylı bilgi için bk. Mahmut Kaya, 'Tehâfütü'l-Felâsife', *DİA*, Ankara 2011, XXXX, 314-314.

²⁸ Aygün Akyol, *Müsâraatü'l-Felâsifeye Göre Şehristânî'nin Felsefî Görüşleri*, AÜ Sosyal Bilimler Ens. , Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003, s.3.

²⁹ Şehristânî, *Kitâbu'l-Müsâraa: Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol-Aytekin Özel, İstanbul 2010, s.3.

³⁰ Câbirî, *a.g.e.* , s.161.

hareketle ortaya koyup onu ‘insanlar seviyesine ‘indirmektir. Şunu belirtmek gerekir ki Gazzâlî bu eseriyle İslam düşüncesinde yüksek düzeyde bir tartışma geleneği başlatırken, Şehristânî ise böyle bir gelenek oluşturamamıştır.³¹

Şehristânî’nin mezhebi kimliği üzerinden de bir hayli tartışmalar yapılmaktadır. Yusuf Ziya Yörükân (ö.1954), eserlerinde felsefe ile dini cem etmeğe çalıştığından Şehristânî’nin pek çok saldırıya maruz kaldığını ifade etmektedir.³² Yaşadığı dönemde Selçuklu coğrafyasında bir kimseyi karalamanın o kişiyi bazı grup ve fırkalara nispet etmekle mümkün olduğu da ifade edilmektedir. Ancak eserlerinde yer yer bu yönde bilgilere rastlamanın mümkün olduğu da görülmektedir.³³

Şehristânî’nin kelâmî görüşleri üzerine ülkemizde bugüne kadar müstakil bir çalışmanın olmaması bu konuda yaptığımız çalışmayı daha önemli kılmaktadır. Çünkü Şehristânî üzerine yapılan kitap, doktora, yüksek lisans ve makale çalışmalarında Dinler Tarihi, İslâm Felsefesi, Tefsir ve Mezhepler Tarihi alanında yoğun bir faaliyetin olduğu, ancak kelâmî çalışmanın az yapıldığı görülmektedir.³⁴

Özetle, bu araştırmayla İslam ilim ve düşünce alanına pek çok eser meydana getirerek katkıda bulunan, mezhepleri, dinleri ve felsefi hareketleri tarafsız olarak nakleden Şehristânî’yi anlamayı kelami alandaki fikirlerini derli toplu bir şekilde ortaya koymayı amaçladık.

³¹ Ömer Mahir Alper, ‘Şehristânî’nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefi Hesaplaşmaya’, *Milel ve Nihal, İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 5, sy. 1, Ocak-Nisan 2008, s.34.

³² Yusuf Ziya Yörükân, ‘Şehristânî’, *DFİFM*, İstanbul 1926, sy.3, s.276.

³³ Ömer Faruk Harman, ‘Şehristânî’ DİA, Ankara 2010, XXXVIII, 467; Şaban Kuzgun, ‘Şehristânî’nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-Milel ve’n-Nihal İsimli Eserinin Dinler Tarihi İle İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi’, *EÜİFD*, Kayseri, 1985, sy.2, s.183; Toby Mayer, ‘Şehristânî’ye Göre Kur’an’ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme’, çev. Mehmet Kaya, *Milel ve Nihal, İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2008, sy.1, c.5, s.100-102.

³⁴ Çalışmamızın ileriki safhasında ‘Şehristânî’nin Eserleri’ bölümünde hem Şehristânî hem de eserleri ile ilgili yapılan çalışmalar hakkında detaylı bilgi verilecektir.

2. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE METODU

Araştırmanın kapsamı, hicri VI /XII. yüzyılda yaşamış ve İslâmî ilimlerin hemen pek çoğunda eser vermiş olan Şehristânî'nin hayatı, ilmi kişiliği, İslâmî ilimlerdeki yeri, hocaları, öğrencileri, kendisine nisbet edilen eserlerin tesbit edilmesi ve günümüze kadar ulaşmış olan *el-Milel ve'n-nihal*,³⁵ *Musâratü'l-felâsife*,³⁶ *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr*³⁷ ve *Nihâyetül-ikdâm fî ilmi'l-keâm*³⁸ adlı eserlerinden hareketle kelâmî görüşlerinin belirlenmesiyle sınırlandırılmıştır.

Şehristânî'nin kelâmî görüşlerini tespit edebilmenin öncelikli yolu, O'nun kişiliğini, ilmi konumunu ve yaşadığı çağdaki şartları, ortamı göz önüne alarak değerlendirmeden geçirmektedir. İşte bu nedenle önce hayatı, ilmi kişiliği ve yaşadığı hicri 6. yüzyıldaki dini, fikri ve siyasi durumları belirlemeye çalıştık. Bu hususları araştırırken çeşitli siyer, tabakat, kelam, mezhepler tarihi ve özel olarak da hayatını konu alan eserlerden yararlanma yoluna gittik. Şehristânî üzerine yapılan çalışmalara ulaşmaya gayret ettik. Daha sonra elde ettiğimiz literatürün incelemesini yaptık. Hem Şehristânî'ye ait olup mevcut olan, hem de diğer kaynakları tarayarak O'nunla ilgili bilgileri kayıt altına aldık. Konuları ele alıp işlerken Şehristânî'nin: *'Kelam ilminin bütün meselelerini ihtiva eden ve adına Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm adını verdim'* dediği³⁹ eserindeki yöntemi kullandık. Öncelikle kelâmî görüşler noktasında işlenen konu ile ilgili diğer mezheplerin görüşlerini verip daha sonra Şehristânî'nin düşüncesini aktarma ve konuyu karşılaştırmalı olarak ele almayı ve böylece meselenin daha iyi anlaşılıp ortaya koymaya gayret edildi.

³⁵ Bu eserden kaynak olarak bilgi verilirken Arapçası '*el-Milel*', Türkçe çevirisi ise '*Milel ve Nihal*' olarak dipnotta verilecektir.

³⁶ Bundan sonra dipnotta bu eserin ismi Arapça metin esas alındığında '*Musâraa*', Türkçe çevirisi esas alındığında '*Filozoflarla Mücadele*' olarak verilecektir.

³⁷ Dipnotta bu eser '*Mefâtihu'l-esrâr*' olarak verilecektir.

³⁸ Dipnotta bu eser '*Nihâyetü'l-ikdâm*' olarak verilecektir.

³⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.8.

3. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Araştırmamızın konusu ‘Abdülkerîm Şehristânî’nin Kelâmî Görüşleri’nin tespitî olduğundan, onun günümüze ulaşmış *el-Milel ve’n-nihal*, *Nihâyetü’l-ikdâm fi ilmi’l-keâm*, *Kitâbu’l-musâraa ve Mefâtihu’l-esrâr ve mesâbihu’l-ebrâr* adlı eserleri temel başvuru kaynaklarımız olmuştur. Çünkü bir kişiyi kendi eserlerinden tanımak, her zaman için onu dışarıdan tanımak ve anlamaya çalışmaktan daha doğru bir yöntemdir. Çalışmamızda kaynak olarak aldığımız dinler, mezhepler ve felsefi sistemlerle ilgili bilgilerin aktarıldığı *el-Milel ve’n-nihal*’in tashih ve ta’liki Ahmed Fehmî Muhammed tarafından yapıлып üç cilti birarada basılan nüshayı esas aldık.⁴⁰ Ayrıca bu eserin Mustafa Öz tarafından Türkçe’ye çevirisi olan ‘*Milel ve Nihal, Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*’ne müracaat ettik. Kelâm’a dair yazdığı ve yirmi kaide şeklinde oluşturduğu *Nihâyetü’l-ikdâm*’ın Ahmed Ferîd el-Mezîdî tarafından yapılan tahkikli baskısını esas aldık. Bu eserin basımı, İbn Haldûn (ö. 808/1406)’un *Lubâbu’l-Muhassal fi Usûliddîn* ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî’ye (ö. 476/1083) ait *el-İşâre ilâ Mezhebi Ehli’l-Hak* isimli eserle birlikte yapılmıştır. Şîrâzî’nin eserinin tahkiki ise Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail tarafından yapılmıştır.⁴¹ Felsefe ile ilgili olup İbn Sînâ’ya karşı reddiye niteliğinde yazdığı *Kitâbu’l-Musâraa* adlı eserinin Türkçe çevirisini Aygün Akyol ve Aytekin Özel metin ve çeviri bir arada bulunan nüshayı esas aldık.⁴² Tefsire dair yazdığı ve Kur’an-ı Kerim’in ilk iki suresinin (Fâtiha ve Bakara) tefsirinin yapıldığı *Mefâtihu’l-esrâr ve mesâbihu’l-ebrâr* adlı eserinin tahkiki Muhammed Ali Azerşeb tarafından yapılan baskısına müracaat ettik.⁴³

Şehristânî’nin hayatı, ilmi kişiliği, eserlerinin tespiti ve mezhebi kimliğinin araştırılması noktasında çağdaşı Beyhakî’nin (ö. 565/1169) *Tetimmetü Sivâni’l-Hikme*, Şehristânî’nin öğrencisi Abdülkerîm es-Sem’ânî’nin (ö. 562/1166) *el-Ensâb ve et-Tahbîr fi Mu’cemi’l-Kebîr*, Belâzurî’nin (ö. 279/892) *Futûhu’l-Buldân*, İbn

⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, tas. Ahmed Fehmi Muhammed, I-III, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut ts,

⁴¹ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi ilmi’l-keâm*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2004.

⁴² Şehristânî, *Kitâbu’l-Musâraa: Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera Yay. İstanbul 2010.

⁴³ Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr ve mesâbihu’l-ebrâr*, thk. Muhammed Ali Azerşeb, I-II, Miras-ı Mektup, Tahran 2008.

Hallikân'ın (ö. 608/1282) *Vefeyâtü'l-A'yân*, Yakut el-Hamevî'nin (ö. 626/1228) *Mu'cemu'l-Buldân*, İbn Salâh'ın (ö. 643/1245) *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, Zekeriyya el-Kazvînî'nin (ö. 682/1283) *Âsâru'l-Bilâd*, Hafız ez-Zehebî'nin (ö. 748/1347) *el-İber*, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ* ve *Târîhu'l-İslâm*, Abdullah b. Es'âd el-Yâfiî'nin (ö. 768/1367) *Mir'âtü'l-Cenân*, Tâcuddîn es-Subkî'nin (ö. 771/1369) *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Kâdî İbn-i Şehbe'nin (ö. 851/1448) *Tabakâtü's-Şâfiyye*, İbn Hacer'in (ö. 852/1447) *Lisânu'l-Mîzân*, İbnü'l-İmâd'ın (ö. 1032/1678) *Şezerâtü'z-Zeheb*, Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1656) *Keşfü'z-Zunûn*, es-Safedî'nin (ö. 764/1363) *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Hayrettin Zirikli'nin (ö. 1396/1976) *el-A'lâm Kâmusu Terâcim*, Ömer Rıza Kehhale'nin (ö. 1408/1988) *Mu'cemü'l-Müellifin* eserlerinden yararlandık.

Kelâmî görüşlerinin tespiti noktasında Şehristânî'nin kendi eserleri ve hakkında yapılan eser, tez ve makalelerden faydalandık. Mezheplerin görüşlerini verirken İmam Âzam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhu'l-Ekber* ve *el-Fıkhu'l-Ebsât*, Kâdî Abdulcebbar'ın (ö. 415/1025) *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) *el-Luma'* ve *el-İbâne*, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-İrşâd*, Mâturîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbu't-Tevhîd*, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, *Tehâfütü'l-Felâsife* ve *Makâsıdu'l-Felâsife*, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebsiratü'l-Edille* ve *Bahru'l-Kelâm*, Semerkandî'nin (ö. 342/953) *Sevâdü'l-A'zam*, Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) *el-Fark beyne'l-Fırak*, Nüreddîn es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, Taftazânî'nin (ö. 793/1390) *Şerhu'l-Akâid* adlı eserleri ve bu sayılanların dışında burada belirtmediğimiz konuyla ilgili pek çok klasik ve çağdaş çalışmalara müracaat ettik.

Şehristânî'nin genel olarak felsefecilere, özelde ise İbn Sînâ'ya karşı özellikle varlık, zorunlu varlık, zorunlu varlığın ezeliyeti, birliği, bilgisi, âlemin ezeliyeti/hadisliği meselelerinde yönelttiği tenkitler noktasında İbn Sînâ'nın bu konulardaki görüşlerini daha doğru anlama noktasında İbn Sînâ'nın *Kitâbu's-Şifa* ve *el-İşârât ve't-Tenbihât* isimli eserlerine müracaat ettik. İbn Sînâ'nın varlıkla ilgili görüşleri hakkında yapılan çalışmalara ve felsefecilerin terminolojisinde varlık ve bununla ilgili olarak kullanılan kavramların ne anlama geldiğini anlama noktasında felsefi eserlere müracaat ettik.

Yazım ve imla kurallarıyla ilgili genelde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedi*'sinde belirlenen esaslar doğrultusunda hareket edilmekle birlikte, Türkçe'ye uygunluk ve sadeliği sağlama bakımından bazı değişik tercihlerde de bulunulmuştur. Mesela âlimlerin mensubiyetini gösteren ibarelerdeki 'el' ve 'eş' takıları ismin ilk geçtiği yerde kullanıldıktan sonra (Ebû Hamid el-Gazzâlî ve Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî gibi) bir daha kullanılmamıştır (Gazzâlî ve Şehristânî gibi). Özel isimlerin Arapça 'ayn' harfi ile başlaması durumunda bu harfin göstergesi olan (‘) kullanılmamıştır (‘Abdülcebbâr yerine Abdülcebbâr gibi). Ayet mealleri Diyanet İşleri Başkanlığı yayınlarından Halil Altuntaş ile Muzaffer Şahin'in hazırladığı *Kur'an-ı Kerim Meâli* ile Heyet tarafından hazırlanan *Kur'an Yolu Meâli*'nden verilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HAYATI (ö. 548/1153) VE İLMİ KİŞİLİĞİ

1. YAŞADIĞI ÇAĞIN SİYASİ VE SOSYO-KÜLTÜREL DURUMU

1.1. Siyasi Durum:

Horasan, tarihte İran'ın kuzeydoğusunda bulunan geniş coğrafi bir bölgenin adıdır. Başlangıç noktası İran'ın doğusu, Irak'ın Cüveyn ve Beyhak kasabaları olup son sınırları ise Hindistan, Gazne, Sicistan ve Kirman'dır. Nişabur, Herat, Merv, Belh, Talekan, Nesa, Ebyurd, Serahs ve Maverâünnahir Horasan coğrafyasının Ümmühat denilen ana beldeleridir.⁴⁴ Zekeriyya Kazvîni, Horasan'ın meşhur bir bölge olup, doğusunda Maverâünnahir, batısında Kuhistan olduğunu; Merv, Herat, Belh ve Nişabur'un ise Horasan'ın kasabaları olduğunu belirtmektedir. Yine güzellik, imar ve bereket bakımından Allah'ın arzının en güzel bölgesi olduğunu; insanların sureten en güzel, aklen en kâmil, tabiat olarak en güçlü, dine ve ilme rağbetlerinin çok olduğunu zikretmektedir.⁴⁵

Belâzurî, Horasan'ı dört ana bölge olarak zikretmekte olup, birincisinin İran bölgesi olduğunu ve burada Nişabur, Kuhistan, Tabesan, Herat, Buşenc, Bazgis, Tûs ve Taberan şehirleri; ikinci kısımda Merv, Serahs, Nesa, Ebyûrd, Merv-i Ruz, Talekan, Havarizm ve Âmi; üçüncü kısımda -ki burası Ceyhun Nehri'nin batı istikametinde yer almaktadır- Faryab, Cüzcan, Toharistan-ı Ulya, Haset, Enderabe, Elbamyâ, Bağlan ve Valic; dördüncü kısımda Maverâünnahr olup, Buhara, Şaş, Tararebned, Soğd, Nesevî, Rubistan, Eşrusne, Senam, Fergana ve Semerkand bulunur.⁴⁶ İbn-i Haldûn, Horasan'ı üçüncü iklim bölgesinin sekizinci kısmında zikretmektedir. Batıdan Sicistana, güneyden Hint'teki Kâbil'e kadar bir coğrafyaya uzanmaktadır.⁴⁷ Ceyhun nehrinin doğu tarafında bulunan Maverâünnahir, İslamdan önce 'Hayatıla' ismi ile anılıyordu. Ceyhun nehrinin batısına da Horasan

⁴⁴ Yakut el- Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, thk. Ferid Abdulazîz el-Cündî, Beyrut 1990,I,150.

⁴⁵ Zekeriyya b. Mahmûd el-Kazvîni, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Beyrut ts. , s.152.

⁴⁶ Hamevî, *a.g.e.* ,I,151.

⁴⁷ Abdurrahman b. Muhammed İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Ankara 2004, I,95-99.

denilmektedir.⁴⁸ Horasan'ın sınırları idari bakımdan tarih boyunca büyüyüp küçülerek farklılıklar göstermiştir. Bu nedenle zaman içerisinde değişen siyasi sınırlarla coğrafi sınırlar birbirinden ayrı değerlendirilmektedir.⁴⁹

Horasan, İran ve Ortaasya arasında sınır bölgesi olmasından dolayı tarihte farklı devletlerin egemenliği altına girmiştir. M. Ö 330'da Persler, birinci yüzyıldan itibaren Sakalar, Kuşanlar ve Parthlar ın mücadelesine sahne olmuştur. M. Ö. 224 den sonra Sâsânî idaresine girdi.⁵⁰ İslâm tarihinde dört halife döneminde Hz. Ömer zamanında Kadisiye Savaşı'ndan sonra İslam orduları Horasan'ın kapısı denilen Tabeseyn'e kadar ilerledi. Etkili ve sürekli olarak akınlar ise Hz.Osman döneminde olmuştur. Hicri 28-29 yılında Hz. Osman Basra'ya vali olarak Abdullah b. Amir b.Kureyz'i atamasıyla İran bölgesindeki pek çok belde fethedildi. Hicri 30-31 yılında Horasan İslam topraklarına katıldı.⁵¹ Daha sonra Emevîler, Abbâsîler, Gaznelîler, Tahirîler, Büyük Selçuklular, Gurlular, Harizmşahlar, Moğollar, İlhanlılar, İran Safevi Devleti ve Afganistan hâkimiyetine girmiştir.⁵²

Horasan'ın önemli şehirlerinden birisi de Şehristân'dır, Abbasi halifesi Me'mun'un (ö. 218/833) halifeliği döneminde Horasan valisi olan Abdullah b. Tahir (ö. 259/873) tarafından Nesâ yakınında kurulan bu şehir, Nişabur ve Harezm arasında bulunan Horasan'ın bir uç şehri olup ve aynı adla anılan şehirlerden en meşhur olanı da burasıdır.⁵³ Hamevî, Şehristân'ın imar edilmiş, hoş bir şehir olduğunu ve pekçok bereket barındırdığını, meyve bahçelerinin çok ve bu bahçelerde turunç, zeytin ve üzümün bol, fiyatların ucuz, su kaynaklarının çok, Hürmüz, Mehr, Behram ve Şehr adında dört kapısının olduğunu, şehrin etrafında hendekler ve bu hendeklerle şehrin etrafında nehrin dolaştığını, şehrin etrafında 'Zümbüla' isimli bir kalenin bulunduğunu anlatmaktadır. Şehristân'da halk tarafından Hz. Peygamber'in

⁴⁸ Ebu'l-Hasan Ahmet b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, nşr. Abdullah Enis et-Tabbâî-Ömer Enis et-Tabbâî, Beyrut 1987, III,499.

⁴⁹ Osman Çetin, 'Horasan', *DİA*, Ankara 1998, XVIII, 235.

⁵⁰ Çetin, 'a.g.m.', s. 235.

⁵¹ Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, III,499; Hamevî, *a.g.e.* ,I,150.

⁵² Çetin, 'a.g.m.', s. 235-238.

⁵³ Abdulkerîm es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Barûdî, b.y.y. 1988,III,475; Hamevî, *a.g.e.* , III,427; Şemseddîn Ahmed b.Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnai'z-Zamân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1978,IV, 274; Şemsedin Ahmed b.Osman ez- Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed Naim el-Argasûsî, Beyrut 1994, XX, 287; Kazvinî, *a.g.e.* ,s.398; Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm Kamusu Terâcim*, Beyrut 1992, VI, 215.

içerisinde namaz kıldığına inanılan bir mescidin olduğunu ve yine dağın eteğinde kaleye yakın bir yerde bahçelerle kuşatılmış ‘Mescidü’l-Hadr’ın bulunduğunu kaydetmektedir. Ancak daha sonraları işgal edilip şehrin etrafının harabeye döndüğünü belirtmektedir.⁵⁴

Selçuklu devletleri tarihsel olarak dört kısma ayrılarak incelenmiştir. Birincisi; Irak ve Horasan Selçukluları, ikincisi; Kirman Selçukluları, üçüncüsü; Suriye Selçukluları ve dördüncü olarak Anadolu Selçuklularıdır. Şehristânî, Irak ve Horasan Selçukluları kısmında ve Sultan Sencer döneminin önemli ilmi şahsiyetleri arasında zikredilmektedir.⁵⁵

Şehristânî’nin yaşadığı dönemde bu bölgelerde Büyük Selçuklular (1040-1308) ve Harizmşahlar (1097-1231) egemen olmuşlardır. Şehristânî ilim yolculuklarını hem Büyük Selçuklu ve hem de Harizmşahların idaresindeki şehirlere yapmıştır. Kaynaklar Şehristânî’yi hem Selçuklu hem de Harizmşah döneminde yetişen meşhur âlimler arasında saymaktadır.⁵⁶ Günümüzde bölge toprakları üç parçaya ayrılmış olup Merv, Nesa ve Serahs yöresi Türkmenistan, Belh ve Herat kısmı Afganistan, kalan diğer bölüm ise İran sınırları içerisinde. En geniş kısım İran’ın elinde bulunmaktadır.⁵⁷

Horasan bölgesi İslam’dan önceki dönemde olduğu gibi İslam’ın bu bölgeye girişinden sonra da önemini korumuştur. Hz. Ömer’in halifeliği zamanında İslam orduları bu bölgeye kadar gelmiş ancak fethi Hz. Osman zamanında gerçekleşmiştir. Nesa, Nişabur, Harizm bu bölgenin önemli şehirlerindendir. Bu şehirler gibi

⁵⁴ Hamevî, *a.g.e.*, III, 427.

⁵⁵ Bk. İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, İstanbul 1972, s.71-106; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul 2009, s.247-277. V. F. Büchner Şehristân ismini taşıyan altı yerleşim yerinin olduğunu ve bunların isimlerinin a) Şahrastân-i Yazdigird b) Horasan’da bir şehir olup çölün kenarındadır. Nesa şehrinde üç günlük mesafe uzaklıkta olup Şehristânî’nin doğduğu yer burasıdır. c) Sicistanda bir köy d) Hemedan’a yakın olan bir köy olan Şahrastâna e) Fars’da Şahrastân adını taşıyan Şapur şehri ve f) Taberistan’a bağlı havalide aynı adı taşıyan Rûyan şehri olarak belirtmektedir. Bk. V. F. Büchner, ‘Şehristân’, *İA*, XI, 392-393.

⁵⁶ Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, s.159; Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 337; Coşkun Alp tekin, ‘Büyük Selçuklular’, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, ed. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 1998, VII, 212; Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, Ankara 2013, s.327-328; Aydın Taneri, ‘Harizmşahlar’, *DİA*, Ankara 1997, XVI, 231; Ahmet Ocak, ‘Selçuklular’, *DİA*, Ankara 2009, XXXVI, 376; Vasily Viladimiroviç Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 1981, s.525.

⁵⁷ Çetin, ‘a.g.m.’, s. 234.

Şehristan da Emeviler döneminde kurulmasıyla birlikte önem kazanmış ve merkezi yerlerden biri olmuştur.

1.2. Sosyo-Kültürel Durum:

IV/X ve V/XI. asırlar, Bağdad'da Büveyhîlerin yükselişe geçtiği, Taberistan'da Zeydîlerin, Kuzey Afrikada da Fâtımîler'in devlet kurduğu, İsmâîlî/Karmatîlerin Orta Asya'da özellikle Nesef, Semerkand ve Bedahşan'da Sâmnânlere karşı tehdit oluşturacak kadar güçlendikleri bir dönemdir. Mâveraünnehir ve Horasan'da ise Mâtürîdîliğin doğuşundan önce Mu'tezile, Hadis taraftarları, İsmâiliyye, Hariciler, Zeydiyye, Mürcie ve Kerrâmiyye'nin taraftar kazanmaya çalışmaları hızlı bir şekilde devam etmektedir. Aynı zamanda bu bölgede Maniheizm, Budizm, Brahmanizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerinin kendine has mekânları ve ibadethaneleri bulunmaktadır.⁵⁸

Horasan'da İslâm hâkimiyetinden önce Zerdüşlük, Maniheizm, Mazdeizm, Hinduizm, Budizm, Şamanizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve bazı mahalli asya dinleri mevcuttur. Müslümanların Horasan bölgesini fethi ile İslâm da burada varlığını göstermeye başlamıştır. Bölgede Emevîler ve Abbasîler devrinde İslam mezhepleri de yaygınlık göstermiştir. İlk olarak Hâriciler, daha sonra da Mürcie, Şia, Mu'tezile, Kerrâmiyye, Zeydiyye ve İsmâîlîlik faaliyet göstermiştir.⁵⁹ Burada Hâricilik Nâfi b. Ezrak'ın Basra'dan Ahvaz'a çekilişiyle; Şifîlerin faaliyeti Zeydiyye fırkası tâbîlerinin Emevi zulmünden buraya kaçışıyla başlamış ve bu bölgede taraftar toplamıştır. İsmâiliyye'nin varlığı III/IX. yüzyılın ortalarından itibaren bölgeye gelen Dâîler'le⁶⁰ başlamıştır. Mu'tezile'nin bu bölgede asıl faaliyeti Me'mun dönemine denk gelmiştir. İman- amel ilişkisi meselesinde Hâricilerden, imamet konusunda Şia'dan, büyük günah konusunda Mu'tezile'den ayrılan Mürcie de Maveraünnehir ve Horasan'da yayılmış hatta bölgenin İslamlaşmasında etkili olan faktörlerden biri olmuştur.⁶¹

⁵⁸ Sönmez Kutlu, 'Matürîdîlik', İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Ankara 2012, s.365.

⁵⁹ Kutlu, *a.g.e.*, s.158.

⁶⁰ Dâî: İsmâiliyye mezhebini yaymak ve kendilerine taraftar bulmak için memleket memleket dolaşan misyoner propogandistler. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdulhamid, *a.g.e.*, s.51.

⁶¹ Çetin, 'Horasan', s. 238; Kutlu, *a.g.e.*, s.156-168.

Horasan Kur'an ilimleri, Hadis, Kelâm, Tasavvuf ve Arap dili ve edebiyatı açısından çok önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte riyaziye, astronomi, felsefe gibi ilimler de gelişmiştir. Selçuklular döneminde özellikle Mu'tezile düşüncesinden kaynaklanan fikirsel hareketler toplumu önemli ölçüde etkilemiştir. Bununla birlikte Selçuklular diğer felsefi düşüncelere de hoşgörüsüyle yaklaşmıştır.⁶²

Selçuklular İslâm dünyasının siyasi liderliğini ele aldıktan sonra içerde Fatımîlerle, dışarda da Bizansla mücadele etmişlerdir. Şîi Fatımîlere karşı Sünnîliği desteklemiş ve ülkenin her tarafında Sünnîliği yaymıştır. Vezir Nizamülmülk (ö. 485/1092), Şîilerin Sünnî Abbasi ve Selçukluları yıpratmak için yoğun faaliyette oldukları dönemde Ehl-i Sünnet akidesini güçlü hale getirmek ve devlet görevlisi yetiştirmek için ülkenin dört bir yanında medreseler açmıştır. Bunlar arasında en meşhurları Bağdat, Nişabur, Belh, Musul, Basra, Herat, Merv ve Amul'daki medreselerdir.⁶³ Harizm bölgesi de İslâm hâkimiyetine girdiği zamandan itibaren Sünnî bir yapıya sahip olmuş ve Harizmşahlar hâkimiyetleri altındaki bölgelerde bu yapıyı korumaya gayret etmiştir.⁶⁴

Orta Asya'da kurulan Türk devletlerinin hâkimiyeti altında yaşayan Şaman, Budist, Maniheizt, Hıristiyan, Müslüman ve Yahudileri birlik içerisinde idare etme ve dinlerinden dolayı ayrımcılık yapmama Selçuklular devrinde de devam etmiştir. Selçukluların batısı olan Irak ve Suriye kısmında Sünnî mezheplerden Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri etkin olmakla birlikte doğu kesiminde Hanefîlik daha fazla yer almıştır. Horasan ve Maveraünnehir bölgesi ağırlıklı olarak Sünnî iken, hilafet merkezi Bağdat'ta Şîi nüfusu Sünnîlere yakındı. Irak'ın çoğunluğunun Şîi-Büveyhîlerin etkisindeki Şîi mezhebi taraftarları oluşturuyordu. Önemli merkezlerden Nişabur'da da çoğunluğu Hanefî ve Şâfiîler oluşturuyordu. Mısır ve Şam bölgesinde İsmailî/Batınîler hâkim iken, Büyük Selçuklu devletinin orta ve batı bölgelerinde sufilik karışımı bir Hanefîliğin varlığı mevcuttu.⁶⁵

Harezm bölgesinde Mu'tezile mezhebinin hâkim olduğu görülmektedir. Bu bölgede Abbasîler döneminde oluşturulan hoşgörü ortamının devam ettiği, halkın

⁶² Ocak, 'a.g.m.', s. 375-376; Çetin, 'a.g.m.', s. 238-240.

⁶³ Abdülkerim Özaydın, 'Nizamiye Medresesi', *DİA*, Ankara 2007, XXXIII,188-191.

⁶⁴ Taneri, 'a.g.m.', s. 231.

⁶⁵ Çağfer Karadaş, 'Selçukluların Din Politikası', *İSTEM*, İstanbul 2003, yıl;1,sy.2,s.97-98.

çarşı-pazarda kelâmî konuları tartışabildiği bir halin varlığından söz edilmektedir. Ancak tüm bu olumlu gelişmelerle birlikte zaman zaman mezhep kavgaları yaşanır hale gelmiştir. Bu gelişmelerle beraber XII. yüzyıl İslam âlemi için önceki yüzyıllar gibi bir yükselme devresi olamamış ve bazı karışık olaylara da sahne olmuştur. Ancak geçmiş neslin miras olarak bıraktığı ilim hazineleri korunmaya devam edilmiş ve önemli derlemeler oluşturulmuştur.⁶⁶ Bu dönemin Bağdat'ı anlatılırken Sünnî-Şîî arasında imamet meselesi, Hanbelî-Şâfiîler arasında teşbih-tenzih, Mu'tezile-Eşârî arasında 'irade-i cüziyye', 'haşr-i cismâni' ve 'sıfatlar' konularıyla ilgili ateşli tartışmaların olduğu, diğer yandan Karmatîlerin de faaliyette olduğu bir manzara sunulmaktadır.⁶⁷ Bağdat'ta resmi mezhep Hanefî-Eş'arî idi. Hanbelîler de Hanefîler kadar bir nüfuza sahipti. Mu'tezile ve Şia taraftarları da Eş'arîlerden az değildi.⁶⁸

Büyük Selçuklular devrinde Şîî-Sünnî çatışması yaşandığı gibi Sünnî mezhepler arasında da zaman zaman sürtüşmeler yaşanmıştır. Selçuklular Sünnîliğin hamisi olmalarına rağmen bozgunculuk yapılmadığı müddetçe bidatçı olsun sünnî olsun bütün mezheplere karşı hoşgörülü olmuştur. Selçuklular döneminde devleti en çok uğraştıran Batınîler, hem siyasi hem de dinî ve fikri olarak yoğun bir faaliyet içerisine girmiştir. Batınîler genelde Müslüman çoğunluğun benimsediği inanç esaslarına uymayan fikirler ortaya koyup bunları halka telkin ederek siyasi ve ideolojik bir faaliyet yürüttükleri için Selçuklular dâhil Sünnî devlet yöneticileri bunlarla sıkı bir mücadele içerisine girmiştir.⁶⁹

Selçuklu döneminin diğer bir önemi ise din öğretiminin zaman ve etki bakımından dünyanın uzun ömürlü ilk üniversiteleri arasında sayılabilecek eğitim kurumlarında verilmesiyle de ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu coğrafyada 'Nizâmiye Medreseleri' adıyla tesis edilen kurumlar İslam dünyasındaki ilk medrese değildir. Daha önce Horasan ve Maverâünnehir'in farklı bölgelerinde fıkıh ve hadis ile ilgili birçok medresenin varlığı bilinmektedir. Hicri üçüncü asır ile beşinci asır arasında kurulan bu türden medrese sayısının otuz civarında olduğu kaynaklarda

⁶⁶ Barthold, *a.g.e.*, s.525; Yörükan, 'a.g.m.', s. 263.

⁶⁷ Yörükan, 'a.g.m.', s. 265.

⁶⁸ Yörükan, 'a.g.m.', s. 265.

⁶⁹ Mehmed Şerefeddîn, 'Selçukîler Devrinde Mezâhib', yay. haz. Seyit Bahçivan, *Marife Bilimsel Birikim*, Konya 2002, yıl. 2, sy. 2, s. 274; Turan, *a.g.e.*, s.315-319; Karadaş, 'a.g.m.', s.102.

bildirilmektedir.⁷⁰ Vezir Nizamülmülk'ün kurduğu '*Nizamiye Medreseleri*' ile eğitim alanında büyük bir gelişme sağlanmıştır. Nizamülmülk'ün kurduğu medreseler kendilerinden önce tesis edilenlerden daha uzun ömürlü olmuşlardır. Ayrıca medreselerin devlet tarafından kurulması, eğitimin meccâni (ücretsiz) olması ve medrese teşkilatının en küçük ayrıntısına kadar tesbit edilmesi Selçukluların eseridir. Ülkenin birçok yerinde medreseler devlet eliyle oluşturulmuştur. Bunların en meşhurları '*Nizamiye*' adıyla açılan medreselerdir. Bunların sayıca ne kadar olduğu kesin olarak bilinmemekle beraber dokuz tanesinin ismi kaynaklarda verilmektedir. Bu medreselerin bulunduğu merkezler; Bağdat, İsfahan, Nişabur, Belh, Herat, Basra, Merv, Musul ve Amul'dur. Hatta bir rivayete göre Horasan bölgesinde bulunan her şehirde '*Nizamiye*' adıyla medreselerin açıldığı bilgisi de bulunmaktadır.⁷¹

Bu medreselerde ağırlıklı olarak Eş'arîlik/Şafîlik mezhepleri okutulmakla birlikte diğer Sünnî mezhepler olan Hanefilik, Malikîlik ve Hanbelîliğin okutulduğu tekli medreseler de kurulmuştur. 631/1233 yılında bu geleneğin bir devamı niteliğinde '*Mustansiriyye*' adıyla dört Sünnî mezhebin aynı çatı altında okutulduğu medreseler de tesis edilmiştir.⁷² İslâm âleminde medrese adıyla kurulan yüksek eğitim kurumlarının Belh, Nişabur ve Merv gibi bölgelerde yoğun bir şekilde açılmasının farklı sebepleri vardır. Bu sebeplerden biri Eski Uygur Türklerine ait Budist medreselerin bu bölgede varlığını devam ettirmesi, bir diğeri de Selçuklular medreseleri kurarken ilmin gelişmesini sağlamayı, ilmiye mensuplarına maaş bağlayarak onları devletin yanında tutmayı ve Fatımîlerin Şîilik propagandaları ile diğer Rafizî düşüncelere karşı Sünnîliğin müdafaasını sağlamak gayesiyle tesis etmişlerdir.⁷³ Ortaçağda Avrupa karanlık ve cehaletin içerisinde iken İslam ülkelerinde ilmin ve felsefenin ışığı ortalığı aydınlatmaktaydı. İslam dini ilimde özgürlüğü alabildiğine savunurken kelamcılar da felsefeyi dinin hizmetine sokarak dini düşüncenin gelişmesine büyük çapka katkı sağlamışlardı.

İslam dünyasının fıkıh, kelâm, hadis, tasavvuf ve tefsir âlimlerinden çoğu Selçuklu İmparatorluğu döneminde yetişmiştir. Ebu'l-Leys es-Semerkandî (ö.

⁷⁰ Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1999, s.340.

⁷¹ Kazıcı, *a.g.e.*, s.341.

⁷² Karadağ, 'a.g.m.', s.106; Alessandro Bausani, 'Selçuklu Döneminde Din', trc. Ali Ertuğrul, *CÜİFD*, Sivas 2007, sy. XI/2, s.449; Özaydın, 'a.g.m.', s. 188-190.

⁷³ Kazıcı, *a.g.e.*, s. 340-341.

373/983), Ebu'l-Kasım Kuşeyrî (ö. 1072), Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Farmedî (ö. 477/1084), Ebû Hâmid Gazzâlî (ö.505/1111), el-Hatîbî (ö. 461/1068), Abdullah el-Ensârî (ö. 1108), Fâhru'l-İslâm Abdolvâhid (ö. 1108), Ebu'l-Meâli el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebu'l-Yusr Pezdevî (ö. 439/1099), Serahsî (ö. 1090), Begâvi (ö. 1116), el-Hemedânî (ö.1130), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Zemahşerî (ö. 538/1144), Şehristânî (ö. 548/1153), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Hamdun el-Kassâr (ö. 271/884), Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) bunların sadece bir kısmıdır.⁷⁴

İslâmi ilimlerin yanısıra filoloji, matematik, astronomi gibi ilimlerin de Selçuklu döneminde medreselerde okutulduğu ve bu alanlarda da ilim adamlarının yetiştiğini görmek mümkündür.⁷⁵

⁷⁴ Alptekin, 'a.g.m.', s. 211-212; Marshall G.S Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, trc. Metin Karabaşoğlu v. dğr. , İstanbul 1995, II, 196.

⁷⁵ Detaylı bilgi için bk. Alptekin, 'a.g.m.', s. 209-210.

2. HAYATI

2.1. İsmi:

Sem'ânî, Şehristânî'nin soy kütüğünü şöyle vermektedir: 'Ebu'l-Feth Muhammed Abdulkerîm b. Ahmed.'⁷⁶ Beyhakî ise; 'el-İmâm Muhammed eş-Şehristânî' olarak zikreder.⁷⁷ Hamevî, Şehristânî'nin ismini, 'Muhammed b. Ahmed Ebu'l-Feth b. Ebi'l-Kasım b. Ebi bekr eş-Şehristânî' diye verir.⁷⁸ İbn Hallikân ise şöyle vermektedir: 'Ebu'l-Feth Muhammed b. Ebi'l-Kasım Abdulkerîm b. Ebi Bekr Ahmed eş-Şehristânî'.⁷⁹ Safedî de; 'Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Ebu'l-Feth İbn Ebi'l-Kâsım eş-Şehristânî'⁸⁰ olarak kayıt düşmektedir.

Kaynakların verdiği bilgiler ışığında adı; Muhammed; Ünvanı; Ebu'l-Feth Şehristânî veya Şehristânî el-Efdâl'dir. 'el-Efdâl' ünvanı kendisine ilmi şöhretine binaen verilmiştir. Künyesi ise; Ebu'l-Feth Muhammed b. Ebi'l-Kasım Abdulkerim b. Ebibekr Ahmed eş-Şehristânî'dir.⁸¹

2.2. Doğumu ve Yetiştirilmesi:

Şehristânî; Horasan'ın kuzeyinde ve Nişabur ile Harizm arasındaki bölgede bulunan ve Me'mun'un hilafeti zamanında Horasan valisi/emiri Abdullah b. Tahir tarafından kurulan Şehristân adlı şehirde 467/1074 tarihinde dünyaya gelmiştir.⁸² Şehristânî tarihte 'Ebul-Feth Şehristânî', 'Şehristânî Efdâl', 'Efdâl'⁸³, 'Alâmet', 'Tâc el-Milel ve'd-Dîn', 'Tâcud-Dîn', 'Lisânüddîn', 'Hucetü'l-Hak' ve 'İmam' lakaplarıyla anılmıştır.⁸⁴

⁷⁶ Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebir*, thk. Münîre Nâci Sâlim, Bağdat 1975, II, 160.

⁷⁷ Ebu'l-Hasan Zâhiruddîn el-Beyhakî, *Tetimmetü Sivânî'l-Hikme*, Beyrut 1994, s. 119.

⁷⁸ Hamevî, *a.g.e.*, III, 427.

⁷⁹ İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV, 273.

⁸⁰ Halil b. Selahaddin es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, haz. Sven Dederling, b.y.y. 1974, II, 278.

⁸¹ Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifîn*, Beyrut 1993, III, 422.

⁸² Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmürî, Beyrut 1995, XXXVI, 328; Safedî, *a.g.e.*, III, 279; İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV, 274.

⁸³ Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm Kâmusu Terâcim*, Beyrut 1992, VI, 215.

⁸⁴ Yörükân, 'a.g.m.', s. 270; Şehristânî, *Milel ve Nihal* (Mütercimim yazdığı hayatı ile ilgili bölüm), s. 17; Harman, 'Şehristânî', s. 467.

Fıkhî mezhebine mensubiyetini ifade için eş-Şafîî⁸⁵, İtikadi mezhebine nisbetle el-Eş'arî⁸⁶olarak künyelenmiştir. Doğduğu yere nisbetle 'Şehristânî'diye meşhur olmuş ve kaynaklar onun Şehristân'da doğduğu hususunda ittifak etmiştir.⁸⁷ Bazı kaynaklarda Şehristân ismi 'Şehristâne', 'Şehrestâne' ve 'Şeristân' olarak zikredilmiştir.⁸⁸ Ayrıca, Şehristânî'nin hangi milletten olduğu konusunda kaynaklarda hiçbir bilgi yoktur.⁸⁹

Kaynaklarda üç yer adının Şehristân olarak geçtiği, birisinin Türkistan bölgesinde, diğer ikisinin ise İran bölgesinde bulunduğu belirtilmekte olup Şehristânî'nin Türkistan bölgesinde bulunan Şehristân'da doğduğu ifade edilmektedir.⁹⁰ İbn Hallikân, burasını 'Horasan Şehristânî' olarak ifade etmekte, Nişabur ile Havarizm arasında Horasan hududunun sonunda bir yer olduğunu ve meşhur olanın burası olduğunu ifade etmektedir.⁹¹ Şehristân'ın, Nesâ şehrinin bir fersah kuzeyinde şu anki Aşkabad'ın yakınında olduğu ve⁹² burasının âlim yetiştirme noktasından zengin bir muhit olduğu da ifade edilmektedir.⁹³ Yusuf Ziya Yörükan Şehristânî'nin hayatı hakkında yeterli ve ayrıntılı olarak kesin bilgiye sahip olunmamasını terâcim ve tabakât türü kitaplarının yazılış mantığına bağlamaktadır. Ona göre bu tür eserlerde meşhurların hayat hikâyesine genel olarak değinilmiş olup ayrıntılar ihmal edilmiştir. Bu durumda ilmi şahsiyetlerin ve meşhur kişilerin daha çok doğum -ölüm tarihleri ile hayat hikâyelerinin genel hatları zikredilmiştir. Halbu ki önemsiz görünen pek çok şeyler vardır ki onlardan önemli sonuçlar çıkabilir. Bir kişiyi tanımak onun hayatını bütün yönleriyle bilmekle mümkün olur. Bu sebepten önceki selevin eserleri bize pek de ışık tutmamaktadır. Terâcime dair yazılan eserlerin çoğunlukla 'Ensâb ve Vefeyât' ismiyle anılması bu düşüncenin eseridir yine Yörükan, Şehristânî hakkında bilgi veren kaynakların, O'nun hayatıyla ilgili atıfta

⁸⁵ Şehâbuddîn Ebi'l-Felâh İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü 'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, thk. Mahmut el-Arnâvut, Beyrut 1991,VI,246; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellif*, Beyrut 1993,III,422.

⁸⁶ Abdullah b.Es'âd el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, thk. Abdullah el-Ceburi, Şam,1984,II,31.

⁸⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, Beyrut 1987,V,298; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, VI,246.

⁸⁸ Sem'ânî, *a.g.e.*, II,160; İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV,274;Hamevî, *a.g.e.*, III,427.

⁸⁹ Hamevî, *a.g.e.*, III,427-428; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXVI,328-330; Safedî, *a.g.e.*, III,278-279.

⁹⁰ Yafiî, *a.g.e.*, II,31; Kuzgun, 'a.g.m.',s.179.

⁹¹ İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV,274; Kehhâle, *a.g.e.*, III,422; Yafiî, *a.g.e.*, II,31.

⁹² Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Ankara 1984,II,453.

⁹³ Sâdık b.Hasan el-Gannûci, *Ebcedü'l-Ulûm*, thk. Abdulcebbar Zekâr, Beyrut 1978,III,112.

buldukları en eski ve birincil kaynağın -Sem'ânî'nin '*et-Taḥbîr*' ile *Târih-u Bağdat*'a yazdığı '*Zeyl*' isimli eserleri olduğunu belirtmektedir.⁹⁴

Şehristânî'nin hayatı ile ilgili bilgi veren birinci el kaynaklardan bir diğeri ise, çağdaşı Mahmud b. Muhammed Arslan el-Harezmi'nin (ö. 568/1172) Harezmi ve halkına ait yazdığı 80 ciltlik '*Târih-u Harezmi*'dir.⁹⁵ İkinci el kaynakların tamamı ise bu eserlerden bilgi aktarmaktadır.⁹⁶

Şehristânî'nin doğum tarihiyle ilgili olarak kaynaklar farklı bilgiler vermektedir. Öğrencisi Sem'ânî hocası Şehristânî'nin doğum tarihini '*et-Taḥbîr fî Mu'cemi'l-Kebîr*' isimli eserinde hicri 469 olarak belirtmektedir.⁹⁷ İbn Hallikân, hicri 467 olarak belirtir ve bu şekilde iki nüshaya kaydettiğini ancak bunu nereden naklettiğini bilmediğini söylemektedir. Ancak Sem'ânî'nin '*Zeyl*' adlı eserinde bu konuyu hocası Şehristânî'ye sorduğunu onun da kendisine h.479 olarak söylediğini belirtmektedir.⁹⁸ Yâkut Hamevî hicri 469 olarak,⁹⁹ Zehebî ise, Sem'ânî'den nakille doğum tarihini hicri 467 olarak ifade etmektedir.¹⁰⁰ Tâcuddin Subkî ve İbn Hacer Askalânî de Sem'ânî'den nakille 479 tarihini vermektedir.¹⁰¹ Hem 467 hem de 479 tarihini birlikte veren kaynaklar bunu Sem'ânî'ye dayandırmaktadır.¹⁰² Zehebî, '*el İber fî Aḥbâri men Gaber*' isimli eserinde Şehristânî'nin öldüğünde 81 yaşında olduğu kaydını düşmektedir.¹⁰³ Muhammed Tancî ise 467 ve 469 olarak iki farklı tarihin bulunuşunu yedi ile dokuz rakamlarının Arapça'da birbirine benzemesinden doğan bir hata olabileceğini söylemektedir. Şehristânî'nin doğum tarihi olarak verilen hicri 479 tarihinin verilere ters düştüğü çünkü Şehristânî dini ilimleri öğrenmek için Nişabur'a gittiğinde Nişabur'da ders okuduğu hocası Ahmed el-

⁹⁴ Yörükân, 'a.g.m.', s.267-269; Hakan Coşar, *Nihâyetü'l-İkdâm'a Göre Şehristânî'nin Felsefi Görüşleri*, AÜ Sosyal Bilimler Ens. , Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003, s.15.

⁹⁵ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s.43,525.

⁹⁶ Safedî, *a.g.e.* ,III,279; Takiyyüddin Kâdî İbn-i Şehbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Dimeşk 1977,I,57; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXVI, 328; Tâcuddîn es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hâlu-Mahmud Muhammed et-Tanahî, Kahire 1992,VI,128-130; Takiyyüddîn Ebu Amr eş-Şehrezûri (İbn Salâh), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiyye*, thk. Muhyiddîn Ali Necib, Beyrut 1992,I,212-213.

⁹⁷ Sem'ânî, *a.g.e.* ,II,162.

⁹⁸ İbn Hallikân, *a.g.e.* ,IV,274.

⁹⁹ Hamevî, *a.g.e.* , III,428.

¹⁰⁰ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XX,287; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXXVI,328.

¹⁰¹ Subkî, *a.g.e.* ,VI,128; Askalânî, *a.g.e.* , V,298.

¹⁰² Gannûcî, *a.g.e.* ,III,112.

¹⁰³ Zehebî, *el-İber fî Aḥbâri men Gaber*, thk. Muhammed es-Saîd b.Besyônî, Beyrut 1985,III,7.

Medenî 490/1096 tarihinde vefat etmiştir. Bu durumda Şehristânî'nin Nişabur'a yirmi yaşından önce gitmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Doğum tarihi olarak 479/1086 yılı kabul edilirse bu durumda ilim seyahatine on yaşından önce çıkmış olması gerekmektedir. Bu durumda 467/1074 tarihi hem akla hemde tarihi bilgilere daha uygun düşmektedir.¹⁰⁴ Yörükân da Şehristânî'nin doğum tarihi ile ilgili rivayetleri değerlendirirken 467 tarihinin daha uygun olduğunu belirtmektedir. Şayet Sem'ânî'nin söylediği 479/1086 tarihine itibar edilirse bu durumda Şehristânî'nin ilim öğrenmek için otuz yaşlarında Bağdat'a gelmiş olması lazımdır.¹⁰⁵ İbn Hallikân, Şehristânî'nin h. 510 'da Bağdat'a geldiğini kaydetmektedir.¹⁰⁶ Bu yaş âlim olmak için kabul edilebilir bir durum olsa da halk nazarında kabul görmek ve şöhret kazanmak açısından uzak bir durum olarak değerlendirilmiştir. Gerçi bu hususta bir fevkaladelik olsaydı tarihçiler onun kaç yaşında meşhur olduğunu kaydetmekten geri durmazlardı.¹⁰⁷ Bazı kaynaklarda 479/1086 tarihinin daha doğru olduğu zikredilmektedir.¹⁰⁸

Büyük Selçuklular (1040-1308) ve Harizmşahlar'ın (1097-1231) hüküm sürdüğü topraklarda yaşayan Şehristânî'nin ailesi, çocukluk dönemi, ilköğrenimini nasıl ve kimlerden ve nerede yaptığı, evlenip evlenmediği ve çocuklarının varlığı ya da yokluğu hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte, hem eserlerinin muhtevasından hem de yetiştiği bölgenin ilim merkezlerinden olmasından¹⁰⁹ hareketle Şehristânî'nin iyi bir eğitim hayatı geçirdiği söylenebilir. Şehristânî'nin hayatından bahseden eserlere göre kendisi tahsil hayatına memleketinde başlamış, burada Arap dili ve edebiyatı, matematik, mantık gibi bazı alet ilimlerini öğrendikten sonra o dönemin ilimlerini ehillerinden öğrenmek maksadıyla genç yaşta diğer ilim merkezlerine yolculuklar yapmıştır.¹¹⁰

Doğduğu yere nispetle anılan Şehristânî, yaşadığı dönemde ilim açısından kendini yetiştirmek amacıyla pek çok yere yolculuklar yapmış, hayatının büyük

¹⁰⁴ Muhammed et-Tancı, 'Şehristânî', *İA*, İstanbul 1970, XI, 393.; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, İstanbul 1306, I,747

¹⁰⁵ Yörükân, 'Şehristani', s. 271.

¹⁰⁶ İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV,23

¹⁰⁷ Yörükân, 'a.g.m.', s.270-271.

¹⁰⁸ Mustafa Öztürk, 'Mefâtihu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebu'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebi Kimliği Üzerine Bir İnceleme', *ÇÜİFD*, Adana 2012, c.12, sy.1, s.2.

¹⁰⁹ Sem'ânî, *el-Ensab*, III,475; İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV,274.

¹¹⁰ Beyhakî, *a.g.e.*, s.119-120.

birkısını memleketinden uzakta geçirmiştir. İlk eğitimini doğduğu şehir olan Şehristân'da yaptıktan sonra o dönemde ilim açısından çok meşhur olan Nişabur, Harizm, Hicaz, Bağdat, Horasan, Tirmiz ve Merv gibi merkezlere yolculuklar yapmıştır.¹¹¹ Ömrünün son demlerinde tekrar memleketine dönmüş ve Şa'ban ayının sonlarında 548/1153 tarihinde burada vefat etmiştir.¹¹² Sem'ânî kendisi Buhara'da iken Şehristânî'nin Şehristân'da vefat ettiği haberini aldığını ifade etmiştir.¹¹³ Bazı kaynaklarda vefat tarihi olarak 549/1154 kaydı konulmuştur.¹¹⁴

Şehristânî 467/1074 tarihinde Şehristân'da dünyaya gelmiş, ilk eğitimini burada yaptıktan sonra dönemin ilim merkezleri olan Merv, Nişabur, Harizm, Bağdat gibi şehirlerde tahsil hayatına devam etmiştir. Ömrünün son yıllarında tekrar memleketine dönmüş ve 548/1153 tarihinde burada vefat etmiştir. Şehristânî'nin ailesi, evlenip evlenmediği gibi husularda kaynaklarda herhangi bir bilgi mevcut değildir.

¹¹¹ Sem'ânî, *et-Tahbîr*, II,161; Hamevî, *a.g.e.*, III,428; İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV,273; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XX,287; Safedî, *a.g.e.*, III,278-279; Yafîî, *a.g.e.*, II,31.

¹¹² Sem'ânî, *a.g.e.*, II,162; Beyhakî, *a.g.e.*, s.120; İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV,274; Subkî, *a.g.e.*, IV,128-129; İbn Şehbe, *a.g.e.*, I,57; Askalânî, *a.g.e.*, V,298; Kâtip Çelebi (Hacı Halife), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, İstanbul 1943,II,1986.

¹¹³ Yörükan, 'a.g.m.', s.275.

¹¹⁴ Hamevî, *a.g.e.*, III,428; İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV,274; Zehebî, *Siyer*, XX,288; Kehhâle, *a.g.e.*, III, 422; Gannûcî, *a.g.e.*, III,112.

3. İLMİ KİŞİLİĞİ

Şehristânî, Kelam, Felsefe, Fıkıh, Mezhepler ve Dinler Tarihi, Tefsir, Hadis, Arap Dili ve Edebiyatı ve Din Sosyolojisi¹¹⁵ gibi ilim dallarında yaptığı çalışmaları ve meydana getirdiği eserleri ile haklı bir üne sahip olmuştur. Günümüze kadar eserlerinden birkaçı ulaşmış olmasına rağmen, mevcut olan eserlerinden hareketle elde edilen bilgilere göre objektif ve ilmi titizliği, üslubu, meselelere vukufiyeti döneminin önemli bir âlimi olduğunu ortaya koymaktadır. O, iyi anlama, araştırma, konuları derinliğine ele alarak sonuca varma ve meseleleri tüm yönleriyle ortaya koymada başarılı olabilen, hüküm çıkarırken aşırılığa kaçmayan birisidir. Yörükân'ın verdiği bilgilere göre iyi bir hatip, zeki bir insan ve hafızası güçlü birisidir. İlm-i Kelâm, Fıkıh ve İlm-i Nazarda müdakkik bir imam idi.¹¹⁶ İnsanlara karşı ilişkilerinde kibar-nazik olup mu'tedil bir kişiliğe sahiptir. Ele aldığı meseleleri bütün yönleri ile değerlendirebilen, insanlarla iç içe olmaktan mesut olan ve halkın takdirini kazanan birisidir. Şehristânî aynı zamanda şâirdir ve bu anlamda kaynaklarda kendisine ait şiirleri bulunmaktadır.¹¹⁷ Şehristânî'nin felsefi terminolojiyi kullanmadaki üslubu ve fikirlerini ifade ederken ortaya koyduğu analitik düşünce sistemi de ilmi yeterliliğini ortaya koymaktadır. Kendisine verilen 'el-efdal' ünvanı da O'nun nakli, akli, felsefi ve ahlaki ilimlerdeki üstün başarısının haklılığını desteklemektedir.

Câbirî, Şehristânî'den bahsederken; "*Düşünceye karşı bağımsız bir tarihçi konumunda olmuş ve konuya felsefî bir bakışla eğilerek gerçek bir karşılaştırma yapmıştır*"¹¹⁸ diyerek bu alandaki başarısını ifade etmektedir. Kuzguna göre, yaşadığı dönemdeki birçok ilim adamı gibi pek çok ilim merkezlerine yolculuklar yapmış, devlet yöneticileri ile samimi ve candan ilişkiler kurarak hem devlet işlerini

¹¹⁵ Sem'ânî, *a.g.e.* ,II,160; Hamevî, *a.g.e.* ,III,428; İbn Salâh, *a.g.e.* ,I, 212-213; İbn Hallikân, *a.g.e.* , IV,273; Beyhakî, *a.g.e.* , s.119; Safedî, *a.g.e.* ,III, 279 Kazvîni, *a.g.e.* , s.398; Yafîi, *a.g.e.* , II,32; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul 1998, s.107.

Sem'ânî, *a.g.e.* ,II,160; Hamevî, *a.g.e.* ,III,428; İbn Salâh, *a.g.e.* ,I, 212-213; İbn Hallikân, *a.g.e.* , IV,273; Beyhakî, *a.g.e.* , s.119; Safedî, *a.g.e.* ,III, 279 Kazvîni, *a.g.e.* , s.398; Yafîi, *a.g.e.* , II,32; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul 1998, s.107

¹¹⁵ Yörükân, 'a.g.m.', s.272.

¹¹⁶ Beyhakî, *a.g.e.* ,s.120; İbn Hallikân, *a.g.e.* ,IV,273; Kazvîni, *a.g.e.* , s.398.

¹¹⁸ Câbirî, *a.g.e.* ,s.34.

öğrenmiş hem de eserlerini maddi olanak açısından daha rahat bir ortamda telif etme imkânı bulmuştur.¹¹⁹

Şehristânî, telif ettiği eserlerinde ayet ve hadislere çok sık müracaat etmiş, hakkında açık nass (ayet ve hadis) hükümleri bulunan meselelerde görüş ortaya koymamıştır.¹²⁰ İslam âleminde dinler ve mezhepler tarihi alanında onun kadar etraflı, derin ve tarafsız araştırma yapan ve eser ortaya koyan kimsenin çıkmadığı, kendisinden önce yaşamış ve bu alanlarda eser veren Bâkılânî, Bağdâdî, İsferrâinî ve Ali b. Ahmed b. Hazm (ö. 456/1063) gibi âlimlerin Şehristânî kadar objektif olamadığı, çoğu kez eserlerinde İslâm karşısında diğer dinleri ve karşıt mezhepleri cerh etme yoluna gittikleri belirtilmiş ve İbn Hazm'ın yazdığı *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal* adlı eser Şehristânî'nin yazdığı eserden daha geniş olmasına rağmen tertibi ve mevzuları izahı bakımından onunki kadar başarılı bulunmamıştır.¹²¹ Macit Fahri, *el-Milel* için kullanılan bu vasıfların bir benzerini 'kusursuzluk ve mantiki uygunluk bakımından daha önceki birçok eseri geride bırakan ve kelamın bir hülasası 'dediği *Nihâyetü'l-İkdâm* adlı eseri için kullanmaktadır.¹²²

Şehristânî'nin ilmi kişiliği ve elde ettiği ilimler; 'İmam', 'Mütekellim', 'Arife'n-bi'l-Edeb', 'Feylesof', 'Fakih', 'Güzel konuşan', 'hafızası güçlü', 'halk tarafından kabul gören', 'hoş vaaz eden vaiz', 'muhaddis', 'şair', 'tartışmacı', 'müfessir' gibi ifadelerle anlatılmaktadır.¹²³

Kendisi ise, ilmi seviyesini şöyle anlatır: '*Ben ilmin en yüksek durumuna ulaştım, benim şanımlı küçük görülemez. Ben taklit zelliğinden tahkik ve teslim tepesine yükseldim. Nübüvvet menbaından bir kâse ile öyle bir kâdım ki o kâsenin mizacı tesnimdendir. Denizin ortasına dalanlar kenarıyla yetinemezler. Kemal*

¹¹⁹ Kuzgun, 'a.g.m.',s.181

¹²⁰ Şehristânî, *el-Milel*, I,88, 97, 98; a.mlf. , *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.44, 57, 63, 75, 104, 127, 147, 167; a.mlf. , *Filozoflarla Mücadele*, s. 40, 42, 55, 75, 79.

¹²¹ Subkî, *a.g.e.* ,VI,128; Yörükan, 'a.g.m.',s.277; Kuzgun, 'a.g.m.',s.181-182; Ahmet Turan, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Samsun 1993,s.5.

¹²² Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1992,s.195-196.

¹²³ Sem'ânî, *et-Tahbir*, II,160; Beyhakî, *a.g.e.* ,s.119; Hamevî, *a.g.e.* ,III,428; İbn Hallikân, *a.g.e.* , IV,273; Kazvîni, *a.g.e.* ,s.398; Zehebî, *el-İber*, III,7; a.mlf. , *Tarih*, XXXVI,328; Safedî, *a.g.e.* , III,278; Yafîi, *a.g.e.* ,II,31; İbn Şehbe, *a.g.e.* ,I,57; Askalânî, *a.g.e.* , V,298; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.* , VI,246; Kehhâle, *a.g.e.* ,III,422.

zirvesine yükselenler dibe çökmeye maruz olamazlar.’¹²⁴ Bu ifadeler Şehristânî’nin ilmi seviyesini kendi ifadesiyle anlatmasıyla büyük bir önem arz etmektedir.

3.1. Eğitim Kişiliği:

Şehristânî eğitim hayatına memleketi Şehristân’da başladı. Burada, alet ilimleri olan matematik, mantık, Arap dili ve edebiyatını öğrendi. Daha sonra diğer ilimleri öğrenmek için genç yaşta doğduğu şehirden ayrılarak ilim yolculuklarına başladı. İlk olarak Nişabur’a gitti ve burada Cüveynî’nin talebelerinden ders okumakla işe başladı.. Gazzâlî’nin ders arkadaşlarından olan Şafîî fakîhi ve Tus kadısı Ebu’l-Muzaffer Ahmed b.Muhammed el-Havâfî (ö. 500/1106) ile meşhur mutasavvıf Abdulkerim el-Kuşeyrî’nin oğlu Ebû Nasr Abdurrahim b. el-Kuşeyrî’den (ö. 514/1120) fıkıh ve usul-ü fıkıh,¹²⁵ Ebu’l-Hasan Ali b.Ahmed el-Medîni’den (ö. 494/1100) hadis,¹²⁶ Ebu’l-Kasım Süleyman b. Nâsır b. el-Ensârî’den (ö. 512/1118) tefsir, Eş’arî kelamı, cedel usulü ve felsefe okudu.¹²⁷ Şehristânî üzerinde hocaları arasında en fazla etkiye sahip olanı ise zâhid ve sûfî kimliği ile tanınan Ebu’l-Kasım el-Ensârî oldu. Şehristânî eserlerinde bu şahsa atıfta bulunmakta ve, *Nihâyetü’l-ikdâm’da* ‘‘Çoğu kere, üstadımız, ilim önderimiz (imamuna), sünnetin yardımcısı(nasır-ı sünnet),(el-Gunye ve Şerhu’l-İrşad sahibi) Ebu’l-Kasım Süleyman b. Nasır el-Ensârî’nin görüşlerine başvururduk’’¹²⁸ demekte.

Şehristânî’nin Nişabur’da ne kadar kaldığı hakkında kayıtlarda bir bilgi yoktur. Nişabur’dan sonra tedris ve tezkir faaliyetinde bulunmak üzere Harizm’e gitti. Burada Tasavvuf ve Ahlak ilimlerini tahsil etti.¹²⁹ Harizm’de bir süre kaldıktan sonra Nizamiye Medresesi’nde ders vermeye başladı. Gerek dersleri gerekse vaazları sebebiyle halk arasında kendisine karşı sevginin oluşmasını sağladı. Vaazlardan başka ilim meclislerinde çeşitli fikir münakaşalarına katılarak döneminin birçok ünlü bilgini ile ilim müzakerelerinde bulundu. Beyhakî, Şehristânî ile bir ilim meclisinde

¹²⁴ Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele*, s.3-4; Yörükân, ‘a.g.m.’,s.273.

¹²⁵ Hamevî, *a.g.e.* ,III,428; İbn Hallikân, *a.g.e.* ,IV,273;

¹²⁶ Sem’ânî, *et-Tahbîr*, II,161; Hamevî, *a.g.e.* ,III,428; İbn Hallikân, *a.g.e.* ,IV,273; İbn Salâh, *Tabakâtü’l-Fukahâi’ş-Şâfiyye*, I,212-213.

¹²⁷ Hamevî, *a.g.e.* ,III,428; İbn Hallikân, *a.g.e.* ,IV,273; Zehebî, *Siyer*, XX,287.

¹²⁸ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s.28; Harman, ‘a.g.m.’ ,s. 467.

¹²⁹ Tancî, ‘Şehristânî’, XI, 393-394.

felsefi bazı konularda tartışmada bulduklarını ifade etmiştir.¹³⁰ Harizm’de bulunduğu zaman zarfında Harizm, Nişabur ve Cürcan arasında farklı zaman dilimlerinde çeşitli seyahatler yapmıştır. Daha sonra 510/1116 yılında Harizm’den ayrılarak hac ibadetini yapmak üzere Hicaz’a gitmiştir. Hac dönüşü Bağdata gelmiş ve burada üç yıl kalmıştır. Hamevî, Şehristânî’nin Harizm’den sonra Horasan’a gittiğini söylemektedir.¹³¹ Bu esnada kırk yaş civarında olan Şehristânî vaaz ve irşad faaliyetinde bulunmaya devam etti. Bilhassa vaazlarından dolayı halkın takdirini kazandı. Dostu Es’ad b. Muhammed (ö. 527/1132) vasıtasıyla Bağdat Nizamiye Medresesi’nde vaaz etme ve ders verme imkânı elde etti. O dönemde dışardan gelen âlimler kendilerini halka tanıtmak için önce işe vaaz ile başladılar. İlk başlarda halkın seviyesine uygun ve avamı alakadar eden mevzularda konuşurlar daha sonraları ise günün meseleleri ile ilmi mahfillerde kendilerini gösterirlerdi. Şehristânî de bu teamüle uyarak işe önce camilerde vaaz ederek başladı.¹³² 514/1120’de büyük bir olasılıkla Horasan’a gitti. Burada Büyük Selçukluların son büyük hükümdarı Sultan Sencer’in (ö. 552/1157) veziri Ebu’l-Kâsım Nasıruddîn Mahmûd b. Muzaffer el-Mervezî’nin (ö. 530/1135) hizmetine girdi. Aynı zamanda Sultan Sencer’in sırdaşı olacak kadar yakını oldu.¹³³ Sultan Sencer medeniyet tarihinde çok büyük bir mevki sahibi olup, saltanatı süresince zamanının âlimlerini, ediplerini ve sanatkârlarını yetiştirmesi ve himayesiyle ilme çok hizmet etmişti.¹³⁴

Şehristânî, on yıldan fazla bir süre -yaklaşık onbeş yıl-Horasanda ikamet etmiştir. *el-Milel* adlı meşhur eserini burada yazmış ve Vezir Muzaffer el-Mervezî’ye ithaf etmiştir. Ancak Sultan Sencer, 526/1132’de vezir el-Mervezî’yi azledince *el-Milel*’in mukaddimesinde vezire yaptığı ithafı çıkarıp yeni bir mukaddime yazmıştır. Bu tarihte muhtemelen Horasan’dan ayrılıp Tirmiz’e gitmiştir. Tirmiz’de ulemaya ve hukemaya yakınlık gösteren Nakîbu’l-Eşraf¹³⁵ Ebu’l-Kâsım Ali b. Cafer el-Mûsevî’nin (ö. 550/1155) hizmetine girmiştir. Burada hem

¹³⁰ Beyhakî, *a.g.e.* ,s.119.

¹³¹ Hamevî, *a.g.e.* ,III,428.

¹³² Yörükân, ‘a.g.m.’,s.265.

¹³³ Beyhakî, *a.g.e.* ,s.120

¹³⁴ Turan, *a.g.e.* ,s.337; Kafesoğlu, *a.g.e.* ,s.159.

¹³⁵ Nakib; Peygamber soyundan gelenlerin işlerini yöneten devlet görevlisidir. Her bölgede seyyidlerin ileri gelenlerinden seçilen bir nakib, merkezde de bunların yöneticisi olan Nakibu’l-eşraf bulunurdu. Detaylı bilgi için bk. Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1999, s.257-261.

Nihâyetü'l-ikdâm ve *Musâraatü'l-felâsife* adlı eserini yazmış hem de *el-Milel*'in bir nüshasını Musevî'ye takdim etmiştir. Tirmizî'de uzun bir süre kaldığı ve en önemli eserlerinden *Nihâyetü'l-ikdâm* ve *Musâraatü'l-felâsife*'yi burada yazdığı anlaşılmaktadır. Şehristânî'nin Merv'de bulunduğunu öğrencisi Sem'ânî bildirmekte ve Merv'de kendi evlerinde bulunduğunu ve kendisinden bazı şeyleri yazdığını söylemektedir.¹³⁶ Şehristânî'nin Tirmizî'e geldikten sonra burada ne kadar süre aldığı ve memleketine ne zaman döndüğü hususu belirsizdir. Ancak kaynaklar ömrünün son yıllarını doğduğu yer olan Şehristân'da geçirdiğini ve burada vefat ettiğini kaydetmektedir.¹³⁷

3.2. Hocaları:

Sem'ânî hocası Şehristânî'nin faydalandığı kişilerden/hocalardan bahsederken 'Hadis' dinlediği hocası Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Medîni (ö. 494/1100)'yi zikretmektedir.¹³⁸ Hamevî; Nişabur'da Ali Ahmed el-Havâfi (ö. 500/1106), Ebu Nasr el-Kuşeyrî (ö. 514/1120), Ali Ebi'l-Kasım el-Ensârî (ö.512/1118) ve Ali Ebi'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed (ö.490/1096)'i Şehristânî'nin hocaları arasında zikretmektedir.¹³⁹ İbn Salâh ise sadece Ali Ahmed el-Havâfi ve Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. el-Medîni'den bahsetmektedir.¹⁴⁰ İbn-i Hallikân yer belirtmeksizin Ali Ahmed el-Havâfi, Ali Ebî Nasr el-Kuşeyrî ve Ali Ebi'l-Kâsım el-Ensârî'yi kaydetmektedir.¹⁴¹ Hâfız Zehebî; Ebu'l-Kasım el-Ensârî, Ebu Nasr b.el-Kuşeyrî, Ali Ahmed el-Havâfi, Ebu'l- Hasen Ali b. Ahmed el-Medîni ve Ebu'l-Hasen b. el-Ehrâm olduğunu kaydeder.¹⁴² Ali Ebi'l-Kasım el-Ensârî ve Ali İbnü'l-Medîni diye bahseder.¹⁴³ Tâcuddîn es-Subkî; Ali Ahmed el-Havâfi, Ebu Nasr b. Ebi'l-Kasım el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım el-Ensârî ve Ebu'l-Hasen Ali b.Ahmed el-Medîni diye bilgi vermektedir.¹⁴⁴

¹³⁶ Sem'ânî, *et-Tahbîr*, II,162.

¹³⁷ Sem'ânî, *a.g.e.* ,II,162; Hamevî, *a.g.e.* ,III,428; İbn Hallikân, *a.g.e.* ,IV,274; Zehebî, *Siyer*, XX, 288.

¹³⁸ Sem'ânî, *et-Tahbîr*, II,162.

¹³⁹ Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, III,428.

¹⁴⁰ İbn Salâh, *a.g.e.* ,I, 212-213.

¹⁴¹ İbn-i Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV,273.

¹⁴² Zehebî, *el-İber*, III,7; a.mlf. , *Târîhu'l-İslâm*, XXXVI,328; a.mlf. , *Siyer*, XX,287.

¹⁴³ Yafiû, *Mir'âtü'l-cenân*, II,31.

¹⁴⁴ Subkî, *a.g.e.* ,VI,128-129.

Kaynaklardaki verilen bu bilgiler ışığında hemen hepsi aynı kişileri zikretmektedir ki bu da ‘Tabakat’ yazarlarının bu bilgileri birbirlerinden naklettiklerini ortaya koymaktadır. Şehristânî’nin hocalarının hayat hikâyelerini detaylı bir şekilde ortaya koyduğumuzda üzerindeki tesirleri daha iyi anlaşılabilir olacaktır:

3.2.1. Ali b. Ahmed el-Medîni (Medâini) (ö. 494/1100): Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Ahzem (el-Ahrem) el-Medîni el-Müezzin. Vera sahibi, fadil bir kişi olup Ebu Abdirrahman es-Sülemî, Ebu Zekeriyya el-Müzekkî, Ebu’l-Kasım es-Serrâc ve başka âlimlerden hadis okumuştur. Sem’ânî, babasının Ali b. Ahmed el-Medîni’den hadis okuduğunu, Horasan ve Irak’lı pek çok topluluğun da el-Medîni’den hadis rivayet ettiklerini belirtmektedir.¹⁴⁵ Sem’ânî, el-Medîni’yi Şehristânî’nin hadis ilmini okuduğu hocalarından olduğu kaydını düşmektedir.¹⁴⁶ Hamevî, İbn Salâh, İbn Hallikân, Zehebî, Safedî, Şehristânî’nin Nişabur’da hadis ilmini Ali b. Ahmed el-Medîni’den aldığını söylemektedir.¹⁴⁷ Yine Sem’ânî’nin kaydına göre Ali b. Ahmed el-Medîni, hicri 400’den sonra doğmuş, vefat tarihi ise hicri 494’tür.¹⁴⁸

3.2.2. Ahmed el-Havâfi (el-Hâfi) (ö. 500/1106): Ebu’l-Muzaffer Ahmed b. Muhammed b.el-Muzaffer el-Havâfi. Havaf, Nişabur’un kasabalarından birisidir. Havâfi, Tus ve civarının kadısı olup aynı zamanda Gazzâlî’nin arkadaşıdır. Fıkhî Ali Ebi’l-İbrahim ed-Darir ve Cüveynî’den okumuştur. Cüveynî’nin öğrencileri arasında en seçkinidir. Yaşadığı sırada fıkhî ve cedel usulünü en iyi bilenlerden birisidir. Şehristânî Havarizm’den Nişabur’a gitmeden kendisine öğrenci olmuş ve Şafîi fıkhını Havâfi’den öğrenmiş ve Nişabur Nizamiye Medresesindeki eğitimi ile Havâfi’den aldığı bilgileri cem ederek fıkhî anlamda olgunluğa ulaşmıştır. Havâfi hicri 500 tarihinde Tus’ta vefat etmiştir.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr* (Naşirin mukaddimesi), I,19.

¹⁴⁶ Sem’ânî, *et-Tahbîr*, II,162.

¹⁴⁷ Hamevî, *a.g.e.* ,III,428; İbn Salâh, *Tabakât*, I,213; İbn Hallikân, *a.g.e.* ,IV,273; Zehebî, *Tarih*, XXXVI, 228; Safedî, *a.g.e.* ,III,279.

¹⁴⁸ Şehristânî, *Mefâtihu’l-Esrâr* (Naşirin mukaddimesi), I,19.

¹⁴⁹ İbn Hallikân, *a.g.e.* ,I,96-97; Zehebî, *el-İber*, III,380; Yafiî, *a.g.e.* ,I,472; Ebü’l-Fidâ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, tkh. Ali Şeyrî, b.y.y. 1988, XII,232.

3.2.3. Selmân b. Nâsır el-Ensârî (ö. 512/1118): Ebu'l-Kâsım Selman b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed b. İsmâil b. İshâk b. Yezîd b. Ziyâd b. Meymûn b. Mehrân el-Ensârî. Sûfî, zahid, Şafîî fakihlerinden olup Cüveynî'nin öğrencilerindedir.¹⁵⁰ Kelamı Cüveynî'den, Hadis ilmini Ebu'l-Hüseyin b. Mekkî, Fadlullah b. Ahmed el-Meyhenî, Abdulğafîr b. Muhammed el-Farisî, Kerîmetü'l-Merveziyye, Ebû Sâlih el-Müezzîn ve Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî'den öğrendi. Belli bir süre Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî'ye öğrencilik yaptı. Sonraları Hicaz, Bağdat ve Şam gibi bölgelere yolculuklar yaptı. Buralarda ilim ehliyle arkadaşlıklar kurdu. Sonra tekrar Nişabur'a döndü ve usul ve tefsir ilmini Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî'den okudu ve kendisine belli bir süre hizmette bulundu. Ensârî bir takım eserler meydana getirmiştir. Bunlar arasında *Şerhu'l-İrşâd fi Usuli'd-Din* ve *el-Gunye* sayılmaktadır.¹⁵¹ Şehristânî üzerinde hocaları içerisinde en fazla etkisi olan Ensârî'dir. Şehristânî tefsir ilmini Ensârî'den okumuştur. *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde hocası Ensârî'yi bizzat zikredip görüşlerine müracaat ederek istifade ettiğini '*Şeyhimiz, önderimiz, sünnetin yardımcısı, el-Gunye ve Şerhu'l-İrşad sahibi Ebu'l-Kasım Süleyman b. Nasır el-Ensârî'nin âlemin kıdemi ya da hadisliği konusunda fikirlerine başvururduk*' diyerek açıkça belirtmektedir.¹⁵² Muhammed Ali Azerşeb, tefsirin mukaddimesinde Şehristânî'nin fikirlerinin değişmesinde özellikle Ehl-i Beyt kaynaklı bir yorum ve düşünceye sahip olmasında üzerinde en fazla etkili olanın Ensârî olduğunu belirtmektedir.¹⁵³ Ensârî, edebiyatta da söz sahibi olup bu manada bazı şiirleri kaynaklarda zikredilmektedir. Şaban ayında doksandört yaşında h.511 veya 512 tarihinde vefat etmiştir.¹⁵⁴

3.2.4. Ebû Nasr el-Kuşeyrî (ö. 514/1120): Abdurrahîm b. Abdilkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî. Meşhur sûfî Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî'nin oğludur. Fıkıh, Usul, Kelam, Tefsir, Matematik, Edebiyat, Münazara ve Mücadele sanatında meşhur birisi olup Eş'arî âlimlerin büyüklerinden olup Cüveynî'nin derslerine devam etti ve

¹⁵⁰ Zehebî, *el-İber*, II,400; Yafîî, *a.g.e.*, I,492.

¹⁵¹ Zehebî, *el-İber*, II,400; Yafîî, *a.g.e.*, I,492; Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I,20-21.

¹⁵² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.28. İzmirli İsmail Hakkı da, Şehristânî üzerinde etkisi en fazla olan kişinin Cüveynî'nin öğrencilerinden olup aynı zamanda hocasının el-İrşâd isimli eserini şerh ederek 'şârih-i irşâd' diye anılan şahsın Ebu'l-Kasım el-Ensârî olduğunu, hatta islami ilimlerde Şehristânî'yi yetiştirenin bu kişi olduğunu belirtmektedir. Detaylı olarak bk. İzmirli, 'İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî b. el-Cüveynî', *DFİFM*, İstanbul 1928, sy. 9, s.33.

¹⁵³ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I,30.

¹⁵⁴ Zehebî, *a.g.e.*, II,400; Yafîî, *a.g.e.*, I,492; Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I,21.

görüşlerini oluşturma noktasında onun metodunu elde etti. Bağdat'a yolculuk yaptı ve burada halka vaazlarda bulundu. Halk tarafından hüsn-ü kabul gördü. Ebû İshâk eş-Şîrâzî burada iken Kuşeyrî'nin sohbetlerine iştirak etti. Bağdat Nizamiye Medresesinde de vaazlar verdi. Yine bu esnada iki defa hacca gitti. Bağdat'ta iken Hanbelîlerle aralarında bazı itikadi görüşlerden dolayı husumet ortaya çıktı. Çünkü kendisi, babası, şeyhi Cüveynî ve diğer hocaları Eş'arîlerin önde gelen imamlarındandı. Bu yaşananlardan sonra tekrar Nişabur'a döndü. Burada vaaz ve derslere devam etti. Kendisine burada ömrünün son demlerinde felç indi, bu şekilde bir ay kadar yaşadı ve Nişabur'da h. 514 tarihinde seksenküsür yaşında vefat etti.¹⁵⁵ Şehristânî Nişabur'daki Nizamiye Medresesinde Kuşeyrî'ye öğrenci oldu, burada derslere devam etti. Kuşeyrî'den fıkıh, nazar, usul, kelim okudu ve Eş'arî mezhebi'nin metodunu öğrendi.¹⁵⁶

3.3. Öğrencileri:

Şehristânî'nin ilmi şöhretine rağmen yetiştirdiği öğrencilerinin sayıca çok az olduğu belirtilmektedir. Bunun sebebi olarak Şehristânî'nin, yaşadığı dönemde ilim merkezi olan bölgelere eğitimini tamamlamak amacıyla sürekli yolculuklar yapması, daha çok devlet adamlarıyla birlikte olması ve hayatının büyük bir kısmını bu şekilde idame ettirmesi olduğu kaydedilmektedir.¹⁵⁷ Horasan'da Sultan Sencer'in yakın sırdaşı olması, sultanın veziri olan Mervezî'nin uzun yıllar hizmetinde bulunması; daha sonraları Horasan'dan ayrılıp Tirmiz'e gitmesi ve burada Nakîbu'l-Eşrâf Musevî'nin hizmetine girmesi bu bilginin doğruluğunu ortaya koymaktadır. Öğrencilerinden sadece Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî (ö. 562/1166) ve Muciruddîn el-Bağdâdî (ö. 592/1196) bilinmektedir.¹⁵⁸

3.3.1. Abdulkerîm es-Sem'ânî (ö. 562/1166): İsmi; Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Ebî bekr Muhammed b. Ebi'l-Muzaffer el-Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr b. Ahmed b. Muhammed b. Ca'fer b. Ahmed b. Abdilcebbâr b. El-Fadl b. er-Rebi' b. Müslim b. Abdillâh b. Abdilmecîd et-Temîmî es-Sem'ânî el-Mervezî'dir. Fıkıh ve

¹⁵⁵ Zehebî, *a.g.e.* ,II,403; Yafî, *a.g.e.* ,I,495; İbn Kesir, *a.g.e.* ,XII,232; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.* ,IV,45.

¹⁵⁶ Hamevî, *a.g.e.* ,III,428; İbn Hallikân, *a.g.e.* ,IV,273; Zehebî, *Tarih*, XXXVI,328; Safedî, *a.g.e.* , III, 278; Subkî, *a.g.e.* ,VI,128; Kehhâle, *a.g.e.* ,III,422.

¹⁵⁷ Tanci, 'a.g.m.', XI,393.

¹⁵⁸ Tanci, 'a.g.m.',s. 393; Kuzgun, 'a.g.m.',s.181.

hadis âlimlerinin meşhurlarından olup Şâfiî fakihlerindendi. Merv’de hicri 506 yılının Şaban ayında doğdu.¹⁵⁹ Sem’ânî birçok muhaddis, müfessir, fakih, edip, vaiz yetiştiren bir aile içinde dünyaya geldi. İlk eğitimini almasında babası etkili oldu. Sem’ânî dört yaşında iken babası onu zamanın âlimleri Abdulgaffar b. Muhammed eş-Şiruy, Ubeyd b. Muhammed el-Kuşeyrî, Sehl b. İbrahim es-Seb’î, Ebû Mansûr Muhammed b. Ali b. el-Kerâi ve Muhammed b. Abdilvahid ed-Dekâk’tan eğitim almasını sağladı. Küçük yaşta babasını kaybedince bakımını amcası üstlendi. Allâme Sem’ânî de genç yaşında uzun sürecek olan ilmi seyahatlere çıktı. Önce 529’da Horasan, Irak, Suriye ve Hicaz bölgesini ziyaret etti. 532’de Bağdat’a gitti ve burada 537 yılına kadar kaldı. İkinci seyahatini 540-546 yılları arasında Nişabur, Herat, Belh ve Nesa gibi merkezlere yaptı. 549’da çıktığı üçüncü seyahatinde Harizm, Semerkant, Buhara ve Neseף başta olmak üzere Maverâünnehir bölgesindeki ilim merkezlerini gezdi. Yolculukları esnasında yüz civarında merkeze uğradı ve yedi bin civarında hocayla görüştü.¹⁶⁰ Kendisi hakkında ‘*Horasan bölgesinin üstadı*’, ‘*Horasanın muhaddisi*’ ve ‘*Şarkın muhaddisi*’ gibi ifadeler kullanıldı. 552 yılında tamamladığı son seyahatinin ardından Merv’e yerleşti ve vefat tarihi olan h. 562’ye kadar burada kaldı.¹⁶¹ Hâfız Zehebî, Sem’ânî’nin nerelere yolculuk yaptığını ve bu gittiği yerlerde kimlerden hangi ilimleri okuduğunu detaylı bir şekilde zikretmektedir.¹⁶² Sem’ânî’nin eserlerinden birkaçı günümüze kadar gelmiş olup bunlar; *el-Ensâb*, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, *ez-Zeyl ala Tarihi’l-Hatib*, *Edebü’l-İmla ve’l-İstimla*, *Edebü’l-Kâdî*, *Fezâilü’ş-Şâm*, *Tarih-u Merv*, *Salavatü’n-Nebi ve Camiu’l-Behi li da’veti’n-Nebi*’dir.¹⁶³ Osman Turan, Sem’ânî’nin kendi memleketi Merv hakkında yazmış olduğu yirmi ciltlik kayıp tarih kitabı olduğundan bahsetmektedir.¹⁶⁴ Ayrıca Sem’ânî’nin eserleri ve fikirleride günümüzde birtakım çalışmalara konu olmuştur.¹⁶⁵

¹⁵⁹ Zeynüddîn Ahmed b. Abdüllatîf ez-Zebidî, *Sahîh-i Buhâri Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, trc. Kâmil Miras, Ankara 1978, IV, 225.

¹⁶⁰ İbnü’l-İmâd, *a.g.e.*, IV,205; Mehmet Efendioğlu, ‘Sem’ânî, Abdülkerîm b. Muhammed’, *DİA*, Ankara 2009, XXXVI, 461.

¹⁶¹ Efendioğlu, ‘a.g.m.’, s. 461.

¹⁶² Zehebî, *Siyer*, XXI,256; a.mlf. , *el-İber*, III,37-37. Ayrıca bk. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Lübâb fi Tehzîbi’l-Ensâb*, Beyrut 1980, II,138-139.

¹⁶³ Efendioğlu, ‘a.g.m.’, s. 461-462.

¹⁶⁴ Turan, *a.g.e.*, s.25.

¹⁶⁵ Hem fikirleri hem de günümüze kadar ulaşamayan eserleri için detaylı bilgi için bk; Efendioğlu, ‘a.g.m.’, s. 461-462

Sem'ânî '*et-Taḥbir fi'l-Mu'cemi'l-Kebir*'adlı eserinde hocası Şehristânî'den bahsetmekte, belli bir müddet Horasan'da ikamet ettiğini, kendisiyle Merv'de kendi evlerinde biraraya geldiklerini ve birtakım bilgileri ondan yazdığını ifade etmektedir.¹⁶⁶ Ayrıca h. 510 yılında Bağdat'a geldiği, burada üç yıl kaldığı ve vaaz-u nasihatte bulunduğunu, halkın kabul ve takdirini kazandığını, Nişabur'a giderek burada Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Medîni'den ve başka âlimlerden hadis ilmini öğrendiğini de kaynaklar zikretmektedir.¹⁶⁷ Bu kayıtlardan da anlaşılıyor ki Sem'ânî, hocası Şehristânî gibi yolculuklarda bulunmuş ve hocasıyla birlikte ders mütalaaları yapmıştır.

3.3.2. Muciriddîn el-Bağdâdî (ö. 592/1196): Muciruddîn Ebu'l-Kasım Mahmud b. el-Mübârek b. Ali el-Mubârek el-Vasîfî el-Bağdâdî. 517 yılında doğdu. Fıkhı Ebu Mansur b. er-Rezzâr ve başka âlimlerin okudu. Kelâm ilmini zamanın önde gelen âlimlerinden olan Ebu'l-Futuh Muhammed b. el-Fadl el-İsferâyînî ve Abdu's-Seyyid ez-Zeytûnî'den aldı. Hadis ilmini ise Ebu'l-Hüseyn, Kâdî Ebubekir ve diğer âlimlerden öğrendi. Bağdat Nizamiye Medresesi'nde hem öğrencilik daha sonra da hocalık yaptı. Zeki bir kişi olup hakkında birtakım övücü ifadelerde bulunulmuştur. Kâdî İbn Şehbe, İbnü'd-Debîsî (Dübeysî)'den nakille; ilim çeşitlerini en güzel bir şekilde Mucir'den daha iyi bir araya toplayanını görmedik demektedir.¹⁶⁸ Daha sonra Bağdat'tan ayrılıp Dimeşk'e gitti ve burada kendisi için *Medrese-i Caruh* namıyla bir medrese inşâ edildi. Dimeşk'ten sonra Şiraz'a gitti. Şiraz meliki de kendisi için bir medrese inşa etti. Daha sonra buradan da İsbahan'da bulunan Havarizm şahına elçi olarak gitmişti. Yolda giderken Hemezan mevkinde Zilka'de ayında 592 yılında öldü.¹⁶⁹ 'el-Bağdâdî' nisbetinden hareketle Bağdatlı olduğunu söylememiz mümkündür. Kaynaklarda hocaları arasında Şehristânî'den bahsedilmemiş olsa da büyük bir olasılıkla Şehristânî ile Bağdat'ta ve diğer ilim merkezlerinde buluşması, ilim öğrenmesi mümkündür. Şehristânî Bağdat'a geldi, önce burada camilerde ve Nizamiye Medresesi'nde vaaz etmekle işe başladı, daha sonra bu medresede ders verdi. Bağdat'tan ayrılacağı 514 yılına kadar halk arasında

¹⁶⁶ Sem'ânî, *a.g.e.*, II,162; İbn Salâh, *a.g.e.*, I,212-213; İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV,273.

¹⁶⁷ Subkî, *a.g.e.*, VI,128.

¹⁶⁸ İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, IV,311.

¹⁶⁹ Zehebî, *el-İber*, III,106-107; a.mlf., *Siyer*, XXI,255; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, IV,311; Tanci, 'a.g.m.', XI,394; Kuzgun, 'a.g.m.', s.181; Harman, 'a.g.m.', s. 467; Öztürk, 'a.g.m.', s.4

büyük kabul gördü, ilmi mahfillerde fikri tartışmalarda bulundu.¹⁷⁰ Halk arasında ve ilim camiasında tanınan bir kişiyle görüşmek, sohbetinde bulunmak, ondan ders almak o dönem ilim erbabının vazgeçilmez bir âdeti idi. Bu sebeple Mucuriddîn el-Bağdâdî de bu teamüle uyarak Şehristânî'den ders aldı.

3.4. Atıf Yaptığı Kaynaklar:

Şehristânî'nin yaşadığı dönemdeki siyasi, sosyal, fikri, dini ve mezhebi hareketlerden haberdar olduğunu, bizzat camilerde vaaz ederek halkın fikri ve ilmi seviyesini, ilmi mahfillerde de tartışmalara katılarak ilim erbabının seviyesini bilmesi ve mezhepler arasında hararetle tartışılan konulardan haberdar olması pek tabiidir. Hem eğitim hayatında bilgisini artırmış, hem eserlerini meydana getirirken yaşadığı dönemin âlimlerinin eserlerinden faydalanmış hem de kendisinden önce yaşamış âlimlerin eserlerinden haberdar olup onlardan da faydalanmıştır. Zamanımıza kadar ulaşan eserlerinden hareketle bunu tespit edebilmemiz mümkündür. Bu da bize şunu ifade ediyor ki geleceği inşa etmenin yolu geçmişi bilip, bu devrin bilgisiyle harmanlayarak geleceği kurabilmektir. Şehristânî eserlerinde Tefsir, Hadis, Fıkıh, Felsefe, Kelâm, Mezhepler, Arap dili ve edebiyatı gibi alanlarda yaşadığı dönemde olsun daha önceki dönemlerde olsun pek çok şahsa ve eserlerine kaynak olarak atıfta bulunmuştur.

3.4.1. Tefsir:

Şehristânî'nin Kur'an tefsirinde sahabe ve tabînin görüşlerine çok sıklıkta atıf yaptığını görmemiz mümkündür. Sahabe içerisinde en fazla görüşlerine başvurduğu kişi Abdullah İbn Abbas'tır (ö. 68/687). Bazen ismini tam olarak zikreder bazen de İbn Abbas olarak belirtir.¹⁷¹ Ali b. Ebî Talip (ö. 40/661),¹⁷² Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652),¹⁷³ Übeyy b. Ka'b (ö. 32/652),¹⁷⁴ Ömer b. el-Hattâb (ö. 23/644),¹⁷⁵ Muaz b. Cebel,¹⁷⁶ Cabir b. Abdillâh,¹⁷⁷ Osman b. Affân (ö. 35/656),¹⁷⁸

¹⁷⁰ Hamevî, *a.g.e.*, III,428.

¹⁷¹ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I,7, 8, 11, 12, 14, 36,43, 113, II; 663, 912,1013.

¹⁷² Şehristânî, *a.g.e.*, I, 5, 8, 10, 12, 34, 43, 51, 73, 118, 133, 148, 163, II; 666, 760, 779, 810.

¹⁷³ Şehristânî, *a.g.e.*, I,35,40, 94, 109,117, 140,164,II,602, 686, 734,747, 770,804.

¹⁷⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, I,10,11, 16, 32, 33, 37, 41, 43, II; 616, 734, 788, 823, 921, 962, 1031.

¹⁷⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 9, 11, 12, 34, 38, 172, 242, 359, 472, 473, II; 607, 610, 649, 650.

Bera b. Âzib,¹⁷⁹ Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665),¹⁸⁰ Âişe binti Ebû bekir¹⁸¹ ve Said b. el-Âs¹⁸² Şehristânî'nin sıklıkla müracaat ettiği sahabiler arasındadır.

Sahabeden sonraki gelen nesil olarak Kur'an tefsirinde öne çıkan kişilerden Ali b. Talha el-Vâlibî, İkrime Mevla İbn Abbas, Dahhak b. Müzâhim el-Hilâlî, Hasan-ı Basrî, Mücahid b. Cebr, Katâde b. Diame, Mukatil b. Hayyan, Şihab ez-Zühri, Ata b. Ebi Rabah, Mukatil b. Süleyman, Veki' b. el-Cerrah, Muhammed b. es-Saib el-Kelbi, Said b.Cübeyr, Ebu'l-Aliye er-Riyahi, Hasan b. Vakid el-Vakidi, İsmail b. es-Süddî, Abdullah b. Ebi Cafer er-Razi, Muhammed b. Cüreyc, Süfyan b. es-Sevri, Süfyan b. Üyeyne, Hüşeym b. Beşir, Şibl b.Abbad el-Mekki,¹⁸³Verka' b. Ömer, Z eyd b. Eslem, Ravh b. Ubade el-Kaysi, Muhammed b. Yusuf el-Firyabi, Saîd b. Mansur, Abdullah b. Musa en-Nehdi, Abdullah b. Vehb el-Fehri, Abdulhamid b. Hamid, Muhammed b. Eyyub, Ebubekir el-Esam, Abdullah b. Said el-Eşec, Ebu Hamza es-Semali, Müseyyeb b. Şerik, Abdullah b. Hamid, Ebubekir b. Abdus, Ebu Amr Ahmed b. Muhammed el-Furati, Ebebekir b. Furek, Ebu'l-Kasım b. Hubeyb, Ebu Ali Abdulvehhab el-Cubbâi, Kadi Abdulcebbar, Muhammed b. Osman, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Kasım el-Fakih, Ebu İshak es-Sa'lebi, Ebûbekir Abdullah en-Nakkaş ve Ali b. Muhammed el-Vahidi¹⁸⁴ yi zikretmektedir.

Şehristânî, tabiin içerisinde en çok Mücahid b. Cebr (ö.103/721), Hasan-ı Basrî (ö.110/728), Katade b. Diâme (ö.117/735) ve Mukâtil b. Süleyman(ö.150/767)'a atıfta bulunmaktadır. Sayısal olarak ifade etmek gerekirse Mücahid'den 222, Hasan-ı Basrî'den 179, Katâde ve Mukâtil'den 218 yerde alıntı yapmaktadır.¹⁸⁵

Filolojik (dilsel) anlamda tefsir yapanlardan Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ', Ebu İshâk İbrahim b. ez-Zeccac, Ali b. Hamza el-Kisaî, Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellam, Ebu'l-Hasan Said b. el-Ahfeş, Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna

¹⁷⁶ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 43, 457, 527, II; 645, 750, 753, 768, 779, 859, 992, 1045.

¹⁷⁷ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 7, 73, 74, 103, 116, II; 608, 610, 648, 757, 854, 902, 958.

¹⁷⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 7, 9, 10,11, 12, 14,35, 36, 37,41, II; 672, 852, 872, 887, 897, 999.

¹⁷⁹ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,7,I I; 643, 645, 651, 688, 781, 792, 921, 922, 943, 1009.

¹⁸⁰ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 9, 10, 11, 12, 13, 37, 94, II; 645, 794, 886, 890, 921.

¹⁸¹ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 13, 299, II; 685, 753, 771, 796, 799, 811, 876, 887, 890, 921, 1040, 1047.

¹⁸² Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 9, 10, 11, 12, 13.

¹⁸³ Şehristânî, *a.g.e.* , I, 43.

¹⁸⁴ Şehristânî, *a.g.e.* , I,44.

¹⁸⁵ Abdulalim Demir, *Şehristânî'nin Mefâtihi'l-Esrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi*, DEÜ Sosyal Bilimler Ens. , Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2012, s.40-42.

et-Temîmî, Yahya b. Nasr el-Cürcânî, Nadr b. Şümeyl, Muhammed b. Kaffâl eş-Şâşî'yi zikretmektedir. Ayrıca kitap ismi olarak 'en-Nazm' sahibi el-Müerric b. Amr b. Ebi Fayid es-Sudûsî,'*Garibu'l-Kur'an*' sahibi Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, '*Müşkil-i Kutrub*' sahibi Ebu Ali Muhammed b. el-Müstenir'i belirtmektedir.¹⁸⁶ Surelerin tertibi ile ilgili olarak Abdullah b. el-Hüseyn b. Ahmed er-Râzî'nin '*el-İstiğnau fi Suveri'l-Kur'an*' ve Ebubekir Muhammed b. Musa es-Saydalânî'nin '*el-Muhtar fi'l-Kıraat*' adlı eserlerini kaynak olarak zikretmektedir.¹⁸⁷

Kuran-ı Kerim'in tefsirinde kıraatların önemli bir yeri olduğundan dolayı müellifimiz bu konuda da eserinde okuyucuyu bilgi anlamında tatmin edecek tarzda veri sağlamaktadır. Önce kıraat mektebini, Hicazlılar, Iraklılar ve Şamlılar olarak üç kısımda, sonra her bir ekolü alt kollarıyla detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır. Hicazlılar; Mekke ve Medine olarak iki kısma ayırmakta ve Mekke kıraat ekolünün temsilcisi Ebu Muhammed Abdullah b. İbn Kesir'i ve ravileri Ebu'l-Hasan el-Gavvas, Ebu'l-Hasan el-Bergi¹⁸⁸ ve Ebu İshak İbn Fuleyh'i zikretmektedir. Medine ekolünün temsilcisi Ebu'l-Hüseyn b. Ebi Nafi' ve ravileri de; Kalun, Verş ve el-Medeni'dir.¹⁸⁹ Iraklıları da kendi arasında Basra ve Kufe ekolü olarak iki kısma ayırmaktadır. Basra ekolünün temsilcisi Ebu Amr; ravileri ise; el-Yezidi ve Şuca'. Kufe ekolünün temsilcileri Âsım, Hamza ve Kisâî; Âsım'ın ravileri İbn Ayyaş ve Hafs; Hamza'nın ravisi Ebu Muhammed b. İsa; el-Kisâî'nin ravileri ise Ebu Amr Hafs b. Amr ve Ebu'l-Hars Leys b. Halid'dir. Şam ekolünün temsilcisi İbnü Amr, ravileri ise İbn Zekvan ve Hişam'dır.¹⁹⁰

Müfessirlerden Ebu Ca'fer İbn Cerir et-Taberî (ö. 310/922)¹⁹¹ ve Muhammed b. Ali Kaffâl'a (ö. 365/976)¹⁹² çok sık atıfta bulunmaktadır. Tefsir eseri olarak Kuleyni'nin '*el-Kâfi*',¹⁹³ Dimyati'nin '*Tefsiru'd-Dimyati*',¹⁹⁴ Ayyaşî'nin '*Tefsiru'l-Ayyâşi*'¹⁹⁵ ve yazar belirtmeden '*Hucecü'l-Kur'an*'i¹⁹⁶ belirtmektedir. Ayrıca

¹⁸⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, I,44-45.

¹⁸⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, I,29.

¹⁸⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, I,31.

¹⁸⁹ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 32.

¹⁹⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 35.

¹⁹¹ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 118, 241, 251, 265, 274, 323, 422, 440,II, 621, 633, 644, 647, 650, 680.

¹⁹² Şehristânî, *a.g.e.*, I, 45, 80, 103, 112, 136, 153, 174, 204, 411, II, 624, 642, 649, 711, 717, 881.

¹⁹³ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 7.

¹⁹⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, II, 1034.

¹⁹⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, I,74.

ekserü'l-müfessirin,¹⁹⁷ ekserü'l-kurra',¹⁹⁸ ehlü't-te'vil,¹⁹⁹ ehlü't-tahkik mine'l-ulema,²⁰⁰ ehlü't-tedebbür-ehlü't-tezekkür,²⁰¹ ehl-i tefsir,²⁰² ehlü'l-luğa ve't-tefsir,²⁰³ ehlü'l-meani,²⁰⁴ ba'du'l-müfessirîn,²⁰⁵ ammetü ehl-i't-tefsir, ammetü'l-müfessirin²⁰⁶ ve el-Müfessirûn²⁰⁷ gibi genel ifadeler kullanarak isim belirtmeden tefsircilerin yorum ve görüşlerini aktarmaktadır.

3.4.2. Hadis:

Şehristânî İslâmi ilimler içerisinde Hadis ilmini de bu alanın uzmanı olan âlimlerden okumuş ve kendisi de eserlerinde konuların izahı ve delillendirilmesi noktasında hadislere müracaat etmiştir. Elimizde mevcut olan eserlerinden yaptığımız araştırmada *el-Milel* 'de 56, *Nihâyetü'l-İkdâm* 'da 28 ve *Mefâtihu'l-esrâr* 'da ise 344 yerde hadis zikretmektedir. Hadisleri aktarırken çoğunlukla ravi zincirini ve kaynağını göstermeden 'Allah Rasulü şöyle buyurdu' diyerek direkt hadisleri vermektedir. Hadis ile haber²⁰⁸ kelimelerini birbirlerinin yerine kullanmaktadır ki bu da her iki kelimeyi eş anlamlı olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Şehristânî zaman zaman hadis âlimlerinin ismini zikrederek hadisleri vermektedir. Mesela; Buhari,²⁰⁹ Müslim,²¹⁰ Malik b. Enes,²¹¹ Ahmed b. Hanbel²¹² ve İbn Hibban bunlar arasında bulunmaktadır.²¹³ Şehristânî hadis eserlerini de yeri geldikçe zikretmektedir. Örneğin; Buhari'nin *el-Camiu's-Sahih*,²¹⁴ İmam Mâlik'in *el-Muvatta* ',²¹⁵ ve Müslim'in *es-Sahih* ',²¹⁶ ini bunlar arasında sayabiliz

¹⁹⁶Şehristânî, *a.g.e.* ,I,197.

¹⁹⁷Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 71, 80, 164, 210, 221, 248, II, 602, 619, 730, 735, 747, 760, 787.

¹⁹⁸Şehristânî, *a.g.e.* , I,504.

¹⁹⁹Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 174, 251, 287, 416, 417, II, 716, 834.

²⁰⁰Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 51.

²⁰¹Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 429,435.

²⁰²Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 5, 15, 18, 45, 70, 71, 84, 85, II, 623, 625, 643, 649, 784, 831.

²⁰³Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 46, 76, 98, II, 617, 678, 683, 703.

²⁰⁴Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 99, 117, 136, 167, 170, 190, II, 606, 617, 628, 636, 650, 663.

²⁰⁵Şehristânî, *a.g.e.* ,I,486,530,II,676.

²⁰⁶Şehristânî, *a.g.e.* ,I,48, 108, 154, 280, 298, II, 661, 718, 736, 805, 811

²⁰⁷Şehristânî, *a.g.e.* ,I,46, 51, 102, 115, 127, 135, 147, 153, II, 609, 613, 629, 631, 643, 649.

²⁰⁸Şehristânî, *el-Milel*, I, 190; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.278;

²⁰⁹Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I,10, 69.

²¹⁰Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 275.

²¹¹Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I,72,II,621, 795, 804, 1051.

²¹²Şehristânî, *a.g.e.* ,II, 795, 831, 861, 887, 898, 907.

²¹³Şehristânî, *a.g.e.* ,II, 847.

²¹⁴Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 15, 69, 72, 74.

²¹⁵Şehristânî, *a.g.e.* ,II, 805.

3.4.3. Fıkıh:

Şehristânî eserlerinde fıkıhla ilgili olarak bilgiler verdiği gibi aynı zamanda da fıkıçuların görüşlerini belirtmekte ve zaman zaman eserlerine de atıfta bulunmaktadır. İctihadın usulü ve şartları ile ilgili olarak bilgi verirken sahabenin önde gelen fakihlerinden olan Ali b. Ebi Tâlib ve Muaz b. Cebel'in kadı olarak Yemen'e gönderilirlerken Allah Rasulü ile aralarında geçen diyalogu zikretmektedir ki şöyledir: 'Hz. Peygamber (s.a.v) Muaz'ı Yemen'e gönderirken: Ya Muaz ne ile hükmedeceksin? dedi. Muaz: Allah'ın kitabıyla, dedi. Hz. Peygamber (s.a.v): 'Eğer onda bir şey bulamazsan' diye sorunca, Muaz: Allah'ın Rasulünün sünnetiyle' cevabını verdi. Hz. Peygamber (s.a.v): Onda da bulamazsan?' deyince, Muaz: Re'yimle icthad ederim dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v): Rasulünün elçisini razı olduğu şeye muvaffak kılan Allah'a hamdolsun dedi'.²¹⁷ Hz. Ali de Yemen'e kadı olarak giderken Hz. Peygamber'e (s.a.v): Ey Allah'ın elçisi, ben gencim, insanlar arasında nasıl hükmedeceğim? Dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v) elini Hz. Ali'nin göğsüne vurdu ve Allah'ım! Onun kalbini doğruya ulaştır, lisanını sabit kıl, dedi'. Hz. Ali diyor ki: 'Bundan sonra iki kimse arasında hüküm verme konusunda hiç şüpheye düşmedim.'²¹⁸

Şehristânî müctehitlerin iki kısım olup bunlardan birincisinin Hadis ehli olup Hicazlı olduklarını ve bunların Malik b. Enes, Muhammed İdris b. eş-Şâfiî, Süfyân-ı Sevri, Ahmed b. Hanbel ve Davud b. Ali b. Muhammed el-İsfahânî ve arkadaşları olduğunu belirtir.²¹⁹ Ebu İbrahim İsmail b. Yahya el-Müzenî, Rebi' b. Süleyman el-İzî, Harmele b. Yahya en-Necibî, Rebi' b. Süleyman el-Murâdî, Ebu Ya'kub el-Büveyti,²²⁰ Hasan b. Muhammed b. Sabbah ez-Za'ferânî, Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem el-Mısırî ve Ebu Sevr İbrahim b. Halid el-Kelbî'yi İmam Şâfiî'nin ashabından sayar.²²¹

²¹⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.275.

²¹⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I, 211.

²¹⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 211.

²¹⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 217.

²²⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 218.

²²¹ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 219.

Müctehidlerin ikinci kısmını rey ehli olarak adlandırmakta olup onların Iraklı olduklarını ve Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit'in mensupları olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybani,²²² Ebu Yusuf Ya'kub b. İbrahim b. Muhammed el-Kâdî, Züfer b. Hüzeyl, Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüi, İbn Semaâ,²²³ Âfiye el-Kâdî, Ebu Muti' el-Belhî ve Bişr el-Merisi'den²²⁴ teşekkür ettiğini beyan etmektedir.

Ayetlerden fikhî hüküm çıkarma noktasında Ebû Hanîfe (ö. 150/767),²²⁵ İmam Mâlik (ö. 179/795),²²⁶ İmam Şâfiî (ö. 204/819),²²⁷ Ahmed b. Hanbel (ö.241/855),²²⁸ Ebû Yûsuf (ö. 182/798),²²⁹ İbrahim en-Nehâi (ö. 92/710),²³⁰ gibi şahıslara ve eser olarak da İmam Malik'in *Muvatta* 'sına atıf yapar,²³¹ Ebu'l-Hasan el-Anberî'yi icthad meselesinde kaynak olarak zikreder.²³² İsim belirtmeden genel olarak ehlü'l-ictihad,²³³ ehlü'l-fikh, el-Fukaha ve fukahai'l-hicaz'ın²³⁴ görüşlerini vermektedir.

3.4.4. Felsefe:

Şehristânî, İslâm felsefecilerinden Ya'kub b. İshâk el-Kindî (ö. 260/873),²³⁵ Huneyn b. İshâk,²³⁶ Ebu'l-Ferec el-Müfessir,²³⁷ Yahya en-Nahvî,²³⁸ Ebu Süleyman es-Seczi,²³⁹ Ebu Süleyman Muhammed el-Makdîsî,²⁴⁰ Ebubekir Sabit b. Kurre,²⁴¹ Ebu Temam Yusuf b. Muhammed en-Neysâburî,²⁴² Ebu Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhi,²⁴³ Ebu Muharib el-Hasan b. Sehl,²⁴⁴ İbn Muharib el-Kummî,²⁴⁵ Ahmed b.

²²² Şehristânî, *el-Milel*, I, 219.

²²³ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 220.

²²⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 221.

²²⁵ Şehristânî, *Mefâtihu'l-srâr*, I, 72, 386, II, 606, 657, 685, 724, 759, 760, 795, 803, 820.

²²⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, II, 754, 803, 820, 831, 861, 876, 887, 890, 898, 907, 917, 1038.

²²⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 72, 386, II, 606, 657, 685, 724, 754, 758, 759, 760, 771, 795, 796, 1038.

²²⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 319, II, 795, 831, 861, 887, 898, 907.

²²⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, II, 861, 907.

²³⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, II, 759, 795, 820, 887, 897, 902, 921, 1031, 1032.

²³¹ Şehristânî, *a.g.e.*, II, 805.

²³² Şehristânî, *el-Milel*, I, 212.

²³³ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 47.

²³⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 35, II, 685, 759, 883, 884, 913, 1038.

²³⁵ Şehristânî, *el-Milel*, III, 501.

²³⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, III, 502.

²³⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, III, 506.

²³⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, III, 504.

²³⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, III, 508.

²⁴⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, III, 510.

²⁴¹ Şehristânî, *a.g.e.*, III, 511.

²⁴² Şehristânî, *a.g.e.*, III, 513.

²⁴³ Şehristânî, *a.g.e.*, III, 514.

Tayyib es-Serahsî,²⁴⁶ Talha b. Muhammed en-Neseî,²⁴⁷ Ebu Hamid Ahmed b. Muhammed el-İsfizârî,²⁴⁸ İsa b. Ali el-Vezir,²⁴⁹ Ebu Ali Ahmed b. Meskeviye,²⁵⁰ Ebu Zekeriyya Yahya b. Adiy,²⁵¹ es-Saymerî,²⁵² Ebu'l-Hasan el-Amirî,²⁵³ Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Turhan el-Fârâbî²⁵⁴ ve Ebu Ali b.Hüseyin İbn Sînâ'ya²⁵⁵ atıf yapmaktadır. Tabii bunlar içerisinde İbn Sînâ'nın sistemini en ince ve hakikat olarak, düşüncesinin de en derin olduğunu söyleyerek bu zümrenin allâmesi olduğunu ifade etmiş, tartışma ve eleştirilerini İbn Sînâ'ya yaparak aslında İbn Sînâ'yı yendiğinde diğerlerini de yenmiş olacağını ortaya koymaktadır. Ona göre diğer filozoflar ya Eflatun'un ya da Aristo'nun yolundan gitmişlerdir.²⁵⁶ İbn Sînâ'nın fikirlerinin yanlış olduğunu ortaya koymak için onun *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşarât ve't-Tenbihât* adlı eserlerini mütalaa etmiş ve yanlış olarak gördüğü meseleleri İbni Sina'ya karşı ortaya koymuştur.²⁵⁷

Felsefe alanında eski Yunan filozoflarının görüşlerinden de haberdar olup yedi filozof olarak bunları Milet, Sisam, Atinalı olarak ifade eder. Bunlar: Tales el-Maltî (m.ö. 625-545),²⁵⁸ Anaksagoras (m.ö. 500-429),²⁵⁹ Anaksimenes (m.ö. 588-524),²⁶⁰ Empodokles (m.ö. 490-432),²⁶¹ Pythagoras (m.ö. 580-500),²⁶² Sokrat (m.ö. 468-400/469-399)²⁶³ ve Eflatundur (m.ö. 427-347).²⁶⁴ Bunlara tabi olanlar Plutarhos²⁶⁵ Hipokrat²⁶⁶ ve Demokrit'tir.²⁶⁷ Yöntem filozoflarından Plutarkhos,²⁶⁸

²⁴⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, III, 515.

²⁴⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, III, 516.

²⁴⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, III, 516.

²⁴⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, III, 516.

²⁴⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, III, 517.

²⁴⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, III, 517.

²⁵⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, III, 518.

²⁵¹ Şehristânî, *a.g.e.*, III, 520.

²⁵² Şehristânî, *a.g.e.*, III, 520.

²⁵³ Şehristânî, *a.g.e.*, III, 522.

²⁵⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, III, 523; a.mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 9.

²⁵⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, III, 525; a.mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 9, 20, 24, 26, 129, 130, 133.

²⁵⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, III, 525-526; a.mlf. , *Kitabu'l-musâraa*, s.3.

²⁵⁷ Şehristânî, *Kitâbu'l-musâraa*, s.3.

²⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel*, II, 329; a.mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.9.

²⁵⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, II, 329; a.mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.9.

²⁶⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, II, 329; a.mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.9.

²⁶¹ Şehristânî, *a.g.e.*, II, 329; a.mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.9.

²⁶² Şehristânî, *a.g.e.*, II, 329; a.mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.9.

²⁶³ Şehristânî, *a.g.e.*, II, 329; a.mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.9.

²⁶⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, II, 329; a.mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.9, 98.

²⁶⁵ Şehristânî, *el-Milel*, II, 329.

²⁶⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, II, 329.

Ksenophanes (m.ö. 569-477),²⁶⁹ BüyükZenon (m.ö. 490-430),²⁷⁰ Demokritos (m.ö. 460-400),²⁷¹ Akademi filozofları,²⁷² Hâkim Heraklitos (m.ö. 535-475),²⁷³ Epikür (m.ö. 341-270),²⁷⁴ Şair Solon,²⁷⁵ Şair Homeros (m.ö. 700),²⁷⁶ Hipokrat,²⁷⁷ Demokritos,²⁷⁸ Oklid,²⁷⁹ Batlamyus²⁸⁰ ve Stoacılarıdır.²⁸¹ Sonraki Yunan filozofları ise Aristoteles (m.ö. 384-322),²⁸² İskender er-Rûmî,²⁸³ Diyojen el-Kelbi,²⁸⁴ Şeyh el-Yunânî (Plotinos) (m.ö. 203-270),²⁸⁵ Savufersitis (Theophrastos),²⁸⁶ Broklis (Proklus)(m.ö. 410-485),²⁸⁷ Samsatayus (Themistius),²⁸⁸ İskender el-Afrodisi²⁸⁹ ve Ferfuriyus (Porphyrios) dir.²⁹⁰

Şehristânî, zaman zaman filozofların eserlerine de atıf yapmaktadır. Mesala: Sokrat'ın '*Phedon*'u,²⁹¹ Aristoteles'in '*Metafizik'in (Maba'det'tabia) Büyük Alfa (el-Elifü'l-Kübra) makalesi*',²⁹² ve '*Esulucya (Theology)*'²⁹³; Platon'un '*Yasalar (Nevamis)*'²⁹⁴, Batlamyus'un '*el-Macesti*'²⁹⁵ ve İskender Afrodisi'nin '*en-Nefs*'²⁹⁶ ini bunlar arasında saymaktadır.

²⁶⁷ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,329.

²⁶⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,415.

²⁶⁹ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,416.

²⁷⁰ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,418.

²⁷¹ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,421.

²⁷² Şehristânî, *a.g.e.* ,II,423.

²⁷³ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,424.

²⁷⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,425.

²⁷⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,427.

²⁷⁶ Şehristânî, *el-Milel*, II,429.

²⁷⁷ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,432.

²⁷⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,435.

²⁷⁹ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,436.

²⁸⁰ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,438.

²⁸¹ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,439.

²⁸² Şehristânî, *a.g.e.* ,II,444; a.mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.9, 24, 41.

²⁸³ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,466; a.mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.9.

²⁸⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,472.

²⁸⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,475.

²⁸⁶ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,481.

²⁸⁷ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,482; a.mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.9,31.

²⁸⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,489; a.mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.9.

²⁸⁹ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,490; a.mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.9.

²⁹⁰ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,492.

²⁹¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.306.

²⁹² Şehristânî, *a.g.e.* ,s.311

²⁹³ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.333.

²⁹⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.312.

²⁹⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.330.

²⁹⁶ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.361.

Hind felsefesi hakkında da kapsamlı bilgiler sunmaktadır. Yunan felsefesinde olduğu gibi Hind felsefî hareketlerini de isimlerini vererek görüşlerini detaylı bir şekilde vermektedir.²⁹⁷ Hint filozoflarından Kalanus ve Brahmanın'ın (Barahmis-Berahmin) isimlerini zikretmektedir.²⁹⁸ Ayrıca Hintlilerin büyük bir millet olduklarını ve görüşlerinin de birbirlerinden farklı olduğunu ortaya koyduktan sonra beş grupta değerlendirerek bunların; Berahime, Ashabu'r-Ruhaniyyat, Ashabu'l-Heyakil, Putperestler ve Filozoflar olduğunu kaydetmektedir.²⁹⁹

3.4.5. Arap Dili ve Edebiyatı:

Şehristânî eserlerinde cahiliye dönemi de dâhil olmak üzere yaşadığı zamana kadar Arap dili ve edebiyatı alanında yetişmiş kişileri kaynak olarak kullanmış ve konuların izahı noktasında kendilerine atıfta bulunmuştur. *el-Milel*'de cahiliye araplarının inançlarını ve görüşlerini açıklarken o dönemde meşhur olan pek çok şaire ve şiirine yer vermiştir. Muallakât-ı Seb'a (Yedi Askı)³⁰⁰ olarak cahiliye döneminin meşhur şairlerinden İmriü'l-Kays,³⁰¹ Nabiğa ez-Zübyânî,³⁰² Ümeyye b. Ebi's-Salt,³⁰³ Züheyr b. Ebî Sülma,³⁰⁴ A'sa Meymun b. Kays'ı³⁰⁵ zikretmektedir. Bunlardan başka Ebû Talib,³⁰⁶ Kuss b. Saide,³⁰⁷ Eslum el-Yâmi,³⁰⁸ Cüreybe b. Eşyem el-Esedî,³⁰⁹ Kusay b. Kilab³¹⁰ ve Hatem et-Tâî'nin³¹¹ şiirlerini kaydetmektedir.

Tefsir eserinde ayetlerin anlaşılması noktasında dil âlimlerinden Halil b. Ahmed (ö. 170/786),³¹² Ahfeş (ö. 177/793),³¹³ Sibeveyh (ö. 180/796),³¹⁴ Kisâî (ö.

²⁹⁷ Şehristânî, *el-Milel*, III, 730-732.

²⁹⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.463.

²⁹⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.453.

³⁰⁰ Muallakât-ı Seb'a: cahiliye döneminde yedi (veya on) şaire ait seçkin kaside kolsiyonuna verilen addır. Detaylı bilgi için bk. Süleyman Tülüçü, 'Muallakât', DİA, Ankara 2005, XXX, 310-313.

³⁰¹ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 147, 385, II, 774.

³⁰² Şehristânî, *el-Milel*, III, 685.

³⁰³ Şehristânî, *a.g.e.*, III,677.

³⁰⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, III,686.

³⁰⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, III,694.

³⁰⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, III,667-668.

³⁰⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, III,680.

³⁰⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, III,684.

³⁰⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, III,687.

³¹⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, III,699.

³¹¹ Şehristânî, *a.g.e.*, III,702.

³¹² Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 80.

³¹³ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 36, 44, 94, 99, II, 606, 609, 637, 659, 716.

189/804),³¹⁵ Ahmed el-Kutrub (ö. 206/821),³¹⁶ Abdullah Deylemi el-Ferra (ö. 207/822),³¹⁷ Zeccâc (ö. 311/923),³¹⁸ İbn Faris³¹⁹ ve Cevherî'ye³²⁰ sıklıkla müracaat etmiştir. Eser olarak Kutrub'un *Müşkil-i Kutrub*,³²¹ İbn Faris'in *el-Mekayis*³²², Cevherî'nin *es-Sıhah*,³²³ Abdullah b. Müslim b. Kuteybe'nin *Garibu'l-Kur'an*³²⁴ ve Ebu Ali Hasan Nasr el-Cürcânî'nin *en-Nazm*³²⁵, ını zikretmiştir.

3.4.6. Dinler ve Mezhepler:

Şehristânî, dinler ve mezhepler hakkında bizlere detaylı bir şekilde bilgi sunan birisidir. Özellikle *el-Milel* adlı eserinin bu açıdan hazırlandığını görmekteyiz. Eseri iki ana bölümde oluşturularak ilk bölümde vahye dayanan dinler ve bu dinlerin mezheplerini ele almaktadır. İnsanları, kitabi din müntesipleri³²⁶ (Ehlü'd-Diyânât ve'l-Milel ya da Erbabu Diyanât ve'l-Milel) ve şahsi düşünce ve görüşlerine bağlı olanlar³²⁷ (Ehlü'l-Ehvâ ve'n-Nihal) diye iki kısımda değerlendirmektedir. Yazar, Hz. Peygamber'den (s.a.v) nakledilen yetmiş üç fırka hadisine³²⁸ dayanarak birinci kısımdan kabul ettiği kitabi din mensuplarından Mecusilerin yetmiş, Yahudilerin yetmiş bir, Hıristiyanların yetmiş iki fırka olduğunu, Müslümanların da yetmiş üç fırkaya ayrılacağını ifade etmektedir. İkinci kısımda değerlendirdiği şahsi görüş sahiplerinin sayısının herhangi bir sınıflama ve sınırlamaya tabi tutulumayacağını aktarmaktadır.³²⁹

Şehristânî, kitabi dinlere mensup olanları Müslümanlar, Ehl-i Kitap ve kitap sahibi oldukları şüpheli olanlar³³⁰ olmak üzere üçlü tasnife tabi tutmaktadır. Müslümanlarla ilgili olan İslam, iman, ihsan, usul, fûru, tevhid, adl, va'd, vaid, sem'

³¹⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 77, 78, 108, 128, 130, II, 651, 919, 1039.

³¹⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 34, 35, 40, 41, 74, II, 642, 684, 711, 736, 828.

³¹⁶ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 45.

³¹⁷ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 74, 91, 96, 108, 109, 158, 186, II, 686, 756, 805, 836, 849.

³¹⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 44, 77, 99, 109, 117, 126, 130, II, 674, 722, 751, 795, 809.

³¹⁹ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 91, 225.

³²⁰ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 91, 194.

³²¹ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 45.

³²² Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 91.

³²³ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 17, 91, 332.

³²⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 44.

³²⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 44.

³²⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I, 32.

³²⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I, 32.

³²⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I, 4.

³²⁹ Şehristânî, *el-Milel*, I, 4.

³³⁰ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 33.

ve akıl gibi kavramları değerlendirmektedir. İslam mezhepleri hakkında eser telif edenlerin iki usul takip ettiklerini; birinci usulün meseleleri ortaya koyup farklı görüşe sahip olanları (grupları) belirlemek, ikinci usulün ise, fırkaları zikredip farklı görüşlerini ortaya çıkarmak olduğunu ifade eden Şehristânî³³¹ ikinci yolun daha doğru bir metot olduğunu belirtmiş, Mutezile,³³² Cebriyye,³³³ Sıfatiyye,³³⁴ Hariciler,³³⁵ Mürcie,³³⁶ Şia³³⁷ ve Galiyye³³⁸ ve bunların alt gruplarını ele almış ve her grubun düşüncelerini ortaya koymak suretiyle fırka sayısını yetmiş üçe denk getirme noktasında çaba sarfetmiştir.

Ehli kitap ve bir kitaba sahip olup olmadığı bilinmeyen veya şüpheli olanları birbirinden ayrı tutmuş, Ehl-i kitap'la ümmi olanların farkını belirtmiş, Yahudi ve Hıristiyan mezheplerini açıklamıştır.³³⁹ Kitabının varlığı noktasında şüpheli olanlar kategorisinde Mecusileri³⁴⁰ değerlendirmiş ve bu fırkaya mensup tali kollar hakkında bilgi vermiştir.

Şahsi düşünce ve görüş sahibi olanların Sabiiler,³⁴¹ Ashabu'r-Ruhaniyat,³⁴² Ashabu'l-Heyakil ve'l-Eşhas³⁴³ ile Harraniyye³⁴⁴ olduğunu belirterek değerlendirme yapmaktadır.

Şehristânî kelam ilmine dair klasik tarzda yazmış olduğu '*Nihâyetü'l-ikdâm*' da meseleleri anlatırken yeri geldikçe o konuda görüş sahiblerini ve eserlerini kaynak olarak vermektedir. Eş'arî mezhebinden Eş'arî,³⁴⁵ Cüveynî,³⁴⁶ Bâkılânî,³⁴⁷ İsferyânî'nin³⁴⁸ görüşlerine müracaat etmekte bazen de arkadaşlarımız

³³¹ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 6-7.

³³² Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 38-72.

³³³ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 72-79.

³³⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,79-92.

³³⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 105-137.

³³⁶ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 137-144.

³³⁷ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,144-176.

³³⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 176-207.

³³⁹ Şehristânî, *a.g.e.* ,II, 227-256.

³⁴⁰ Şehristânî, *a.g.e.* ,II, 257-287.

³⁴¹ Şehristânî, *a.g.e.* ,II, 289.

³⁴² Şehristânî, *a.g.e.* ,II, 289-348.

³⁴³ Şehristânî, *a.g.e.* ,II, 348-359.

³⁴⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,II, 359-363.

³⁴⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdam*, s, 12, 43, 46, 49, 45, 56, 79, 125, 147, 172.

³⁴⁶ Şehristânî, *a.g.e.* ,s, 13, 49, 66, 79, 102.

³⁴⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s, 46, 47, 49, 79, 102, 203.

³⁴⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,s,12, 54, 153, 201, 218.

(ashabuna),³⁴⁹ Eş'ariyye ve Seleften olan sıfatiyye,³⁵⁰ Eş'arîler³⁵¹ ve Sıfatiyye³⁵² gibi genel ifadeler kullanmaktadır.

Mu'tezile mezhebine çokça atıfta bulunmakta³⁵³ ve bu mezhebin önde gelen bilginlerinden Ka'bî (ö. 319/931),³⁵⁴ Ebû Haşim el-Cubbâî (ö. 321/933),³⁵⁵ Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 227/841),³⁵⁶ Câhız (ö. 255/868),³⁵⁷ Nazzâm (ö. 221/835)³⁵⁸ ve Ebu Ali el-Cubbâî (ö. 303/916)³⁵⁹ gibilerinin konuyla ilgili görüşlerini değerlendirmektedir.

Mürcie,³⁶⁰ kolu Kerramiyye³⁶¹ ve temsilcisi Ebu Abdillâh el-Kerram;³⁶² Şia³⁶³ ve kolları olan Galibiyye³⁶⁴ ve Galiyye;³⁶⁵ Cehmiyye³⁶⁶ ve kurucusu Cehm b. Safvan (ö. 128/745),³⁶⁷ Haricîler³⁶⁸ ve kolu Necedat,³⁶⁹ Neccariyye,³⁷⁰ Berahime;³⁷¹ Tenasuhiyye,³⁷² Sabiiler³⁷³ ve Mecusiler'e³⁷⁴ atıf yapmaktadır. Şehristânî Hz. Ali,³⁷⁵ Hasan el-Basrî,³⁷⁶ Muhammed b. Ali el-Bâkır (ö.114/732)³⁷⁷ ve Abdullah b. Saîd el-Küllâbî'nin (ö. 240/854)³⁷⁸ görüşlerine de başvurmaktadır. *Nihâyetü'l-İkdâm*'ın beşinci kaidesinde (bölüm) Allâhu Teâlâ'dan sıfatları nefyetme bahsinde

³⁴⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s, 56, 58,

³⁵⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, s, 105.

³⁵¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s, 89, 140.

³⁵² Şehristânî, *a.g.e.*, s, 105, 106, 111, 112, 114, 116.

³⁵³ Şehristânî, *a.g.e.*, s, 37, 43, 44, 49, 62, 101, 105, 166, 111, 112, 113, 115, 127, 140, 141, 142, 208.

³⁵⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, s, 62, 136, 137, 140, 192, 193.

³⁵⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, s, 79, 80, 105, 114, 192.

³⁵⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, s, 89, 181.

³⁵⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, s, 136.

³⁵⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s, 136, 137, 180.

³⁵⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s, 175, 181, 192, 193.

³⁶⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, s, 263.

³⁶¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s,11, 63, 68, 69, 72, 73, 140, 164, 208, 263.

³⁶² Şehristânî, *a.g.e.*, s, 64.

³⁶³ Şehristânî, *a.g.e.*, s, 233, 270, 273.

³⁶⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, s, 63.

³⁶⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, s, 77.

³⁶⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, s,124.

³⁶⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, s,89, 124, 141.

³⁶⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s, 208.

³⁶⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s, 268.

³⁷⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, s, 192.

³⁷¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s, 208, 211, 233, 238.

³⁷² Şehristânî, *a.g.e.*, s, 208, 212.

³⁷³ Şehristânî, *a.g.e.*, s, 211, 233, 238, 259.

³⁷⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, s, 36, 37, 42.

³⁷⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, s,78.

³⁷⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, s,89,127.

³⁷⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 78.

³⁷⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s,105,172.

'*Kitabu's-Sifat*' adlı kendi eserine atıf yapmaktadır.³⁷⁹ Müellifimiz *Mefâtîhu'l-esrâr* isimli tefsirinde de din, fırka ve temsilcilerine kaynak olarak değinmektedir. Bunlardan Eş'arî,³⁸⁰ Ehl-i Kitap,³⁸¹ Cebriyye,³⁸² Kaderiyye,³⁸³ Mürcie ve kolu Kerramiyye,³⁸⁴ Müşebbihe ve Mücessime,³⁸⁵ Mu'tezile,³⁸⁶ Sabîler³⁸⁷ ve Nasârâ'yı³⁸⁸ belirtmek mümkündür.

Buraya kadar anlatılanlardan şu ortaya çıkmaktadır ki Şehristânî; eğitim hayatında kaynaklara ulaşmada ve eserlerini ortaya koyarken bu kaynakları kullanmada fevkalade başarı göstermiş bir âlimdir. Eski yunan felsefesinde ilk filozoflara ve onların fikirlerine muttali olması, ayrıca her birini isim isim sayıp hangi konuda ne söylediklerini ortaya koymada üstün bir başarı göstermiştir. Hangi filozof'un hangi döneme ait olduğunu ortaya koymada detaya inmiştir. Hind felsefesi ve filozofları hakkında da bilgiler vermiştir. İslâm felsefecileri hakkında detaylı bir bilgiye sahip olup hemen hepsinin eserlerini okumuş, fikirleri hakkında malumat sahibi olmuştur. Daha sonra içlerinde sistem ve derinlik bakımından en üstün olanın İbn Sînâ olduğunu görmüş bu şahıs üzerine yoğunlaşarak eserlerine ulaşmış, inceden inceye tetkik etmiş, İbn Sînâ'yı yanlış gördüğü fikirleri noktasında eleştiriye tabi tutarak müstakil eser meydana getirmiştir. İslam mezhepleri ve mezhep taraftarlarının görüşlerini de detaylı bir şekilde incelemiştir. İslam mezheplerini önce genel olarak sınıflandırmış, daha sonra her mezhebin kollarını açıklamış ve her kolun görüşlerini de vermiştir. Ayrıca şahıslara eserlerinde yer vermiş ve onların görüşlerini ele aldığı konularda lehde ya da aleyhte kullanma yoluna gitmiştir. Bütün bunlar gösteriyor ki Şehristânî, felsefi olsun kelâmî olsun dini olsun bütün bu kaynaklara ulaşmış, bunları okumuş ve eserlerinde de kullanmıştır. Yani ilk çağdan itibaren yaşadığı çağ olan h. VI. yüzyıla kadar ki felsefi, kelami, dini, gayr-ı dini fikirler hakkında bilgisi olan, taraftarlarının kimler olduğunu bilen, hangi eserlere

³⁷⁹ Şehristânî, *a.g.e.* ,s,77.

³⁸⁰ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I,44, 126, 142, 147, 154, 155, 159, 259.

³⁸¹ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 146, 148, 386, 426, 440 vd.

³⁸² Şehristânî, *a.g.e.* ,I,106, 152, 153, 228, 523, 549, 550, 551, II, 867.

³⁸³ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,106, 153, 227, 280, 282, 523, II, 867, 928, 956.

³⁸⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 44,142, 148, 159, 435, 456, 549.

³⁸⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 361, 523, 550, II, 867.

³⁸⁶ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 126, 142, 147, 154, 155, 159, 456.

³⁸⁷ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 147, 256, 258, 277, 279, 339, 386, II, 631, 633,664.

³⁸⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 9, 109, 177, 207, 232, 273, 276, 452, II, 631, 636, 639, 733, 741, 751, 989.

sahip olduklarını da zaman zaman ortaya koymak suretiyle kaynakları da bize tanıtan bir kişidir.

Şehristânî'nin yaşadığı dönem her türlü ilmi faaliyetin zirvede olduğu bir çağ olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle Bağdat, dönemin ilim merkezi haline gelmiş ve Isfahan, Rey, Merağa, Nişabur gibi bölgelerde ilim öğrenen âlimler Bağdat'ta bulunan medreseleri ziyaret ederek aynı zamanda buradaki ilmi seviye ile kendi seviyelerinin hangi düzeyde olduğunu mukayese etme imkânını da bulmuşlardır.

4. İSLÂMÎ İLİMLERDEKİ KONUMU

Şehristânî; İslam âleminde Dinler ve Mezhepler Tarihi, Kelam, Felsefe, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Din Sosyolojisi gibi dini ilimlerin yanında Mantık, Matematik ve Arap dili ve edebiyatı gibi araç ilimlerde de Ortaçağ İslam Dünyası'nın yetiştirdiği yetkili âlimlerinden birisidir. Gazzâlî'nin öncülüğünü yaptığı kelâm ilminde felsefi konulara daha fazla yer verme, uslup ve terminoloji bakımından kelamın felsefileşmesi diye adlandırılan dönemin kendisinden sonra gelen ilk takipçisidir. Felsefi ve kelami meselelere vakıf olmasının meydana getirdiği etkiyle eserlerinde felsefi metodu kullanmıştır.³⁸⁹ Ehl-i Sünnet'e felsefi düşüncüyü Eş'arî'nin soktuğu, bu düşüncüyü kendisinden sonra devam ettiren önemli şahsiyetlerden birisinin de Şehristânî olduğu görülmektedir.³⁹⁰ Ansiklopedik bir müellif olan Şehristânî, İslami ilimlerin her alanında bilgi sahibi olup bu alanlarda eserler de ortaya koymuş birisidir.³⁹¹

4.1. Tefsir İlmindeki Yeri:

Şehristânî, dini ve felsefi ilimlerde çok yönlü bir İslam âlimi ve mütefekkiridir. Bu çok yönlülüğünün bir yüzü de tefsir sahasında kendisini gösterir. Dinler ve mezhepler tarihçisi, felsefeci ve kelamcı olduğu kadar aynı zamanda müfessirdir. Ancak onun müfessir kimliği pek bilinmemektedir. Bunun temel sebebi ise, hem klasik literatürde onun tefsir alanında eser verdiğinden söz edilmemiş hem de bu sahadaki eserlerinin şöhreti olmamıştır. Teracim ve tabakat kitaplarına baktığımızda özellikle öğrencisi Sem'ânî hocasının tefsirciliği ile ilgili herhangi bir bilgi vermemektedir.³⁹² Çağdaşı olan Beyhakî ise, Şehristânî'nin tefsir tasnif ettiğini ve ayetleri bazan şeriat, bazan felsefe ve bazan da başka usullere göre tefsir ettiğini ifade etmekle beraber eser ismi belirtmemektedir. Ayrıca kendisiyle birtakım tartışmalar yaptığını, kendisine Kuran'ı sahabe ve tabiinin eserleri ve görüşleri doğrultusunda tefsir etmesini, felsefenin kanununa göre ayetleri tefsir ve tevil

³⁸⁹ Kılavuz-Kılavuz, *a.g.e.* ,s.57.

³⁹⁰ Bayrakdar, *a.g.e.* ,s.132.

³⁹¹ Fahrî, *a.g.e.* ,s.195.

³⁹² Sem'ânî, *et-Tahbîr*, II,160-162; a.mlf. , *el-Ensâb*, III,475.

etmenin İslam'dan uzaklaştıracağını hatta felsefe ile şeriatı en güzel bir şekilde cem edenin Gazzâlî olduğunu ve Gazzâlî'nin yolunu takip etmesi gerektiğini kendisine söylediğini ancak Şehristânî'nin kendisine kızdığını ifade etmektedir.³⁹³ Hamevî, Şehristânî'nin eserlerinden bahsettiği bölümde felsefî tarzda kaleme aldığı '*Şerh-u Sûret-i Yusuf*' adlı kitabından bahsetmektedir.³⁹⁴ Hayreddin Zirikli, Şehristânî'nin '*Tefsiru Suret-i Yusuf*' adında felsefî tarzda yazılmış bir eseri ve '*Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr*' adlı bir tefsir kitabı olduğunu zikretmektedir.³⁹⁵

Şihâbuddin el-Âlûsî (ö. 1270/1854) de, Şehristânî'nin '*Mefâtihu'l-esrâr*' adlı eserinden bahsetmekte ve kaynak olarak görüşlerine atıf yapmaktadır.³⁹⁶ Âlûsî, Ahzab Suresi'nin 34. Ayetinin tefsirini yaparken bu tefsirden istişhadda bulunmaktadır. Ayette geçen 'Hikmet' kelimesinin ne anlama gelebileceğini İbn Cerir, Katade, Ata, İbn Abbas gibi müfessirlerin görüşleriyle delillendirirken bu müfessirlerin 'Hikmet' kelimesini 'sünnet' olarak izah ettiklerini Şehristânî'nin de bu kelimeye sünnet anlamını verdiğini ifade etmektedir.³⁹⁷ Yörükân, Şehristânî'nin eserlerinden bahsederken '*Şerhu Suret-i Yusuf*' adlı eserini '*Şerhu Siret-i Yusuf*' olarak zikretmektedir. Bazı nüshalarda bu eserin adının '*Şerhu Suret-i Yusuf*' olarak belirtildiğini de ifade etmektedir.³⁹⁸

Şehristânî kendisinin tefsir ilminde nasıl yetiştiğini şöyle anlatmaktadır: '*Gençlik yıllarımda hocalarımdan Kur'an tefsirini sadece dinlerdim. Derse devam ederek bu alanda başarıya mazhar oldum. Hocam Nâsıru's-Sünne Ebu'l-Kâsım Selman(Süleyman) b. Nâsır el-Ensârî'den şifahi olarak öğrendiklerimden hareketle tefsirle ilgili notlar aldım. Daha sonra hocam, Ehl-i Beyt ve dostlarından gelen Kur'an ilminin saklı sırlarına ve sağlam esaslarına dair değerli sözlerin asıl maksadına vasıl olmamı sağladı. Diğer taraftan bir zat o kutlu yerdeki vadinin sağ tarafında bulunan mübarek ağacın istikametinden 'Ey İman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve sadıklarla beraber olun',³⁹⁹ diye bana seslendi. Bunun üzerine*

³⁹³ Beyhakî, *a.g.e.*, s.120.

³⁹⁴ Hamevî, *a.g.e.*, III,428.

³⁹⁵ Zirikli, *a.g.e.*, VI,215.

³⁹⁶ Şihâbuddin es-Seyyid Mahmud el-Âlûsî, *Ruhu'l-Meâni fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve 's-Seb'il-Mesâni*, tas. Muhammed Hüseyin el-Arab, Beyrut 1994, XII (Cüz:21),30.

³⁹⁷ Âlûsî, *a.g.e.*, XII,30.

³⁹⁸ Yörükân, 'a.g.m.', s.277.

³⁹⁹ et-Tevbe 9/119.

tıpkı Hz. Musa ile genç yoldaşının yollara düşüp araması ve 'Kendisine katımızdan rahmet bahşettiğimiz ve yine kendi katımızdan ilimle donattığımız bir kulumuza rastladılar',⁴⁰⁰ ayetinde ifade edildiği üzere sonunda aradıkları kişiyi buldukları gibi ben de âşıklara özgü bir biçimde o sadık kulları aramaya başladım ve sonunda Allah'ın salih bir kulunu buldum. O salih kuldun yaratma ve yönetme konusuyla ilgili izah yollarını, zıtlık ve düzen mertebelerini, çift boyutlu umum-husus meselesini kesinleşmiş(mefruğ) ve henüz kesinleşmemiş (müste'nef) ilahi hükümlerin ilkesini öğrendim. Böylece yollarını şaşırان ve cahilliğe saplanan kimselerin farklı kaynaklardan beslenmelerinin aksine ben bu tek kaynaktan beslendim ve doydum. İçinde tesnim⁴⁰¹ bulunan teslimiyet pınarından kadeh dolusu içerek kandım ve sonunda Kur'an'ın diline, nazım ve tertibine, belagat, fesahat ve harikuladeliğine vakıf oldum."⁴⁰²

Şehristânî, 'Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ibrâr' adlı tefsirini Kur'an ilimlerine (Ulûmu'l-Kur'an) ilişkin bir mukaddime ile ilk iki surenin (Fatiha ve Bakara) tefsirini içerecek şekilde oluşturmuştur. Ayetleri önce klasik sünni tarzda açıklanmış, devamında 'Esrâr' alt başlığı altında batınî nitelikli tevellere yer vermiştir.⁴⁰³ Kur'an'ın toplanması noktasında Ehl-i Sünnet'in anladığı biçimin dışında 'Ehli beyt' merkezli bir değerlendirme yapması bu hususta önemli bir farklılık göstermiştir.⁴⁰⁴

Tefsirin ana metninin başında tefsir usulü ve ve ulumu'l-kuran konularıyla ilgili bir mukaddime yer almaktadır. Mukaddimenin devamında Fatiha suresi tefsiri ve Bakara suresinin tefsiri yapılmaktadır. 'Mefâtîhu'l-Furkân' başlıklı Mukaddimede on iki bölüm bulunmakta ve bu bölümlerde şu konular ele alınmaktadır: (a) İlk ve son nazil olan ayetler ve Kur'an'ın nuzül sırası, (b) Kur'an'ın cem edilişi, (c) Kur'an surelerinin nüzül sırası ve ve bu hususta ravilerin ihtilafı, (d) Kıraatler, (e) Kur'an okuyana müstehab ve mekruh olan hususlar, (f) Kur'an'daki surelerin, ayetlerin

⁴⁰⁰ el-Kehf 18/65.

⁴⁰¹ Tesnim: Cennette Allah'a yakın kulların kendisinden içeceği pınara verilen ad. Detaylı bilgi için bk. M. Kâmil Yaşaroğlu, 'Mutaffifin Sûresi', DİA, Ankara 2006, XXXI, 371-372.

⁴⁰² Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr*, I,5.

⁴⁰³ Öztürk, 'a.g.m.', s.5.

⁴⁰⁴ Ömer Dinç, 'Şehristani'nin Kur'an'ın Toplanması Sürecine İlişkin Yorumları' 'Ehl-i Beyt Merkezli Bir Okuma'', II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV, İstanbul 2013, s.1054-1055.

kelimelerin ve harflerin sayısı, (g) Sahabe ve diğer nesiller arasındaki belli başlı müfessirler ve kayda değer telif edilen tefsir eserleri, (h) Tefsir ve tevilin anlamı, (ı) Umum-husus, muhkem-müteşabih, nasih-mensuh, (i) Halk ve emir ilkeleri uyarınca kesinleşmiş/mefruğ ve henüz kesinleşmemiş /müste'nef ilahi hükümler ile zıtlık-düzen ilkeleri, (j) Nazım, fesahat, belagat, hidayet gibi yönlerden Kur'an'ın icazı, (k) Kuran tefsirinin ön şartları.

Şehristânî eserlerinde ayetlere çok sık müracaat etmektedir. Meseleleri anlatırken konuyla ilgili olan ayetlerle destekleme yoluna gitmiştir. Bu hususta şu örnekleri vermek yerinde olacaktır:

Örnek 1: İslam, din, millet, şir'a, minhâc, hanifiyye, sünnet ve cemaat gibi kelimeleri incelerken, bu kelimelerin hepsinin Kur'an-ı Kerim'de geçtiğini ve her birinin sözlük ve kavram olarak kendisine has manaları ve ortaya koyduğu bir gerçekliği bulunduğunu ifade etmektedir. Din kelimesi'nin, bazen kabul ve itaat anlamına geldiğini 'Allah katında din İslamdır',⁴⁰⁵ ayetiyle delillendirmektedir. Bazen 'İşte doğru din budur'⁴⁰⁶, ayetinde belirtildiği gibi kıyamet günündeki hesap anlamına gelir.⁴⁰⁷ İnsan soyu, kendisine ait olan şeyleri muhafaza etmek, kendisinin olmayan şeyleri de başkalarıyla yardımlaşarak elde edebilmek için, hayatını kendi cinsinden diğerleri ile birlikte devam ettirmeye ve geleceğe hazırlanmaya muhtaçtır. Bu amaçla meydana getirilen beraberlik veya topluluk, millet diye isimlendirilir. İnsanları bu duruma ulaştıran özel yol ise, minhac, şir'a ve sünnet adını alır. Bu sünnet üzere ittifak ise cemaati oluşturur. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de : 'Her birinize bir şir'a (din, şariat) ve bir yol (minhac) verdik',⁴⁰⁸ denilmektedir.⁴⁰⁹

En büyük millet İbrahim Halil'in (a.s.) milletidir. Bu doğrudan asla ayrılmayan ve tek Allaha inanan bir millettir. 'Babanız İbrahim'in milletinde olduğu gibi'⁴¹⁰ ayeti buna işaret etmektedir. Şariat Nuh (a.s) ile başlamıştır. 'Nuh'a tavsiye ettiğini sizin için de şariat kıldı'⁴¹¹ ayeti bunu destekler.⁴¹² Hadler ve ahkâm, Âdem,

⁴⁰⁵ Ali İmran 3/19.

⁴⁰⁶ et-Tevbe 9/36.

⁴⁰⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I,34.

⁴⁰⁸ el-Maide 5/48.

⁴⁰⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, I,34.

⁴¹⁰ el-Hac 22/78.

⁴¹¹ eş-Şûrâ 42/13.

Şit ve İdris (a.s.) ile başlamış, şeriatler, dinler, yollar ve sünnetler en olgun ve eksiksiz şekliyle Hz. Muhammed (s.a.v) ile tamamlanmıştır. Bu da; 'Bu gün sizin dininizi tamamladım ve size din olarak İslam'ı seçtim,'⁴¹³ ayetiyle ifade edilmiştir.⁴¹⁴

Örnek 2: Allâhu Teâlâ'dan teşbihi reddetme hususunda Ashab-ı Suver, Ashab-ı Cihet ve Kerrâmiyye'nin 'Allâhu Teâlâ'nın hadislere mahal olduğunu ' söyledikleri, Ehl-i Hak'ın ise, Allâhu Teâlâ'nın mahlûkattan hiçbirine, cevher, araz, cisim, mekân, zaman, arazları kabul etme ve hâdislere mahal olma yönlerinden hiçbir şekilde benzerlik ve denkliğinin bulunmadığını söylediğini ifade eder ve bunu 'O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir,'⁴¹⁵ ayetiyle delillendirir.⁴¹⁶

Allahu Teâlâ'dan sıfatları nefyedenlere karşı, Allah'ın sâni',hâkim, âlim ve kadir olduğunu ispat etme sadedinde ;'Peygamberleri dedi ki; Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var?', 'Andolsun, onlara,'Gökleri ve yeri kim yarattı? diye sorsan, mutlaka 'onları mutlak güç sahibi, hakkıyla bilen yarattı 'diyeceklerdir,'⁴¹⁷ ayetleri ile cevap vermektedir.⁴¹⁸ Allahu Teâlâ'yı görmenin aklen caiz, şer'an vacip olduğu ile ilgili bölümde, meseleyi Eş'arîler ve Mu'tezile arasında geçen tartışmalarla işlemektedir. Mu'tezile'nin gözle Allah'ı görmenin imkânsız olduğu tezinden hareket ettiğini, Eş'arîlerin de caiz olduğu noktasından hareket ettiklerini belirtmek suretiyle her iki grubun delillerini karşılıklı olarak sıralamaktadır. Bu hususta 'O gün bir takım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar'⁴¹⁹, 'Rabbim, bana (kendini) göster, sana bakayım, dedi. Allah da: 'Beni göremezsin' dedi';⁴²⁰ ayetlerini delil olarak kullanmakta, bu meselenin sem'i olduğunu ve semî deliller içerisinde en güçlü olanın da Hz. Musa kıssasının geçtiği ayetler olduğunu söylemektedir.⁴²¹

Örnek 3: Şehristânî, *Kitâbu'l-musâraa* adlı eserinin beş bölümünde de İbn Sînâ'ya karşı tartıştığı meselelerde hep ayetlerden delil getirerek onun görüşlerini

⁴¹² Şehristânî, *a.g.e.* ,I,34.

⁴¹³ el-Maide 5/3.

⁴¹⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,35

⁴¹⁵ eş-Şûra 42/11.

⁴¹⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.63.

⁴¹⁷ ez-Zuhuf 43/9.

⁴¹⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.74.

⁴¹⁹ el-Kıyâme 75/22-23.

⁴²⁰ el-A'râf 7/143.

⁴²¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 306-307.

geçersiz kılma yoluna gitmiştir. Hal ve mahalle bağlantısı olmayan şeylerle ilgili olarak cisimlerin maddelerinden ayrı olanları kastettiğini, hikmetin onların atıl olmasını gerektirmediğini, onlar bir emir yoluyla idareci olan nefislerdeki mutlak iyilik tasavvuruyla ilgili bir bağlantıya sahiptir. Bu yüzden her feleğin bir nefse sahip olması gibi, her nefsin bir akla sahip olması gerekir. Nefsin akletmesi pasif olmayıp aktiftir. Bununla birlikte tümel bir nefsin tümel bir akla sahip olması gerekir ve akıl, nefis vasıtasıyla tümel üzerine mutlak iyiliğin yayıldığı, tümel bir akla sahip olur. Varlık onda başladığı gibi yine onda son bulur ki bu Allah'ın emriyle olan, birbiriyle bağlantılı bir silsileli varlıktır. Şanı yüce olan Allah ise, varlık hiyerarşisinin veya kâinattaki zıtların altında bulunmaktan münezzehtir. Çünkü o, ihtiyaç talepleri için son başvuru yeridir ve istekler O'nun vasıtasıyla karşılanır. Akıllar tümeli ve tikeli kavrayabilmek için O'na muhtaçtır ve nefisler, yerdekilerin veya göktekilerin idaresi için ona bağlıdır. Tabiatlar gerek bileşik olmayanlarıyla, gerek bileşikleriyle ona boyun eğmiştir. 'Dikkat edin yaratmak ve hüküm O'nundur. Evet, Âlemlerin Rabbi olan Allah ne yücedir.'⁴²², 'Hayy ancak O' dur! O'ndan başka tapılacak yok; onun için dini halis kılarak O'na, hep ona yalvarın! Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'adır',⁴²³ ayetleri bunu teyit etmektedir.⁴²⁴

Zorunlu varlığın birliği ile ilgili fasılda; İbn Sînâ'nın görüşlerini ve görüşlerindeki çelişik yönleri belirtip eleştirilerini sunduktan sonra 'tercih edilen doğru görüş' başlığı altında kendi görüşlerini ortaya kor ve görüşlerini destekler mahiyetteki ayet-i kerimeleri burada zikreder. Örneğin tüm mümkünlerdeki imkânın zati bir şey olması gibi, mümkünün de bir tercih edene ihtiyaç duyması zorunlu bir şeydir. O, mümkün olmayan –yani başkasına ihtiyaç duymayan-bir şeye ihtiyacı gerektirir. Aynı şekilde, uyumsuzlar eşleştirildiğinde, eşleşen şeylerde birleştirildiğinde, kendilerinin birleşmesi için mutlak olarak ganiy olan bir birleştirilene ihtiyaç duyarlar. Bununla birlikte, mutlak olarak bağımsız olma statüsü, iki ayrı şeyde gerçekleşmez, çünkü o iki şeyden her biri iki şey olmak bakımından hem bir şeye ihtiyaç duyan hem de kendilerine ihtiyaç duyulandır. Bu yüzden mutlak

⁴²² el-A'râf 7/54.

⁴²³ el-Mü'min 40/65.

⁴²⁴ Şehristânî, *Musâraa*, s.14-15.

bağımsız Samed'dir.'De ki, O Allah'tır, Tektir, Samed'dir,'⁴²⁵ ayeti bunu ifade etmektedir.⁴²⁶

Zorunlu varlığın bilgisini ve bilginin hem tümel hem de tikel olanlarla ilişkisi ile ilgili olarak; 'O'ndan ne yerde ne de gökte zerre ağırlığında bir şey kaçmaz',⁴²⁷ 'O sır olanı da daha gizlisini de bilir',⁴²⁸ 'onların geçmişleri ve gelecekleri hakkında ne varsa hepsini bilir',⁴²⁹ 'Gaybı ve şehadeti bilendir',⁴³⁰ 'Gözlerin hain bakışını da bilir ve sinelerin gizledikleri şeyi de bilir',⁴³¹ ayetlerini delil getirerek Allah'ın bilgisinin tümel-tikel, sabitle-daim ve oluşla-bozuluş arasında bir ayırım yapmaksızın hepsine şamil olduğunu ifade etmektedir.⁴³²

Tefsir usulü ile ilgili çalışmalarda Şehristânî'nin görüşleri kaynak olarak verilmektedir. Kur'an'da nesh'in varlığı ile ilgili olarak yapılan tartışmalarda genel olarak iki kısımda bu konunun değerlendirmeye tabi tutulduğunu görmemiz mümkündür. Bir grup, Kur'an'da şer'i bir hükmün ancak başka bir şer'i delille kaldırılabilceğini veya önce gelen bir nassın hükmünün sonra gelen bir nasla değiştirmenin mümkün olduğunu kabul ederlerken, diğer bir grup ise; Kur'an'ın kendi içerisinde, nasları arasında bir neshin olamayacağını ve Kur'ani nasların önceki dinleri yani Yahudiliği ve Hıristiyanlığı neshettiği şeklinde genel çerçeve çizerek Kur'an'ın kendi içerisinde neshin değil de 'tahsis'in olabileceğini ortaya koymuşlardır. Şehristânî'nin, Kur'an'daki neshin önceki şeriatlerin hükmünü ortadan kaldırma şeklinde olduğu görüşünde olduğunu söyleyen kaynaklar bulunsa da⁴³³ aslında Şehristânî bu iki nesh tanımından tamamen farklı olarak, neshin bir sonra gelen şeriatin bir öncekini ortadan kaldırma, hükmünü iptal etme anlamında olmadığını, ikmal etme ve mükemmel hâle gelmesi anlamında olduğunu ifade etmektedir.⁴³⁴

⁴²⁵ el- İhlâs 112/1-2.

⁴²⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 40.

⁴²⁷ Yunus 10/61.

⁴²⁸ Tâhâ 20/7.

⁴²⁹ el-Bakara 2/255.

⁴³⁰ el-En'âm 6/73.

⁴³¹ el-Mü'min, 40/19.

⁴³² Şehristânî, *Musâraa*, s.55.

⁴³³ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, İstanbul 2006,s.158-159.

⁴³⁴ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I,52.

4.2. Hadis İlimindeki Yeri:

Kaynaklarda Şehristânî'nin hadis ilmini tedris edişi ve hadis hocalarından da bahsedilmektedir. Sem'ânî, Şehristânî'nin Ebu'l-Hasan Ali b.Ahmed el-Medîni'den hadis okuduğunu zikretmektedir.⁴³⁵ Diğer kaynaklar da Şehristânî'nin Nişabur'da hadis eğitimiyle ilgili hocasını isim olarak aynı kişiyi vermektedir. Ancak Nişabur'da başkalarından da hadis işittiğini belirtmelerine rağmen bunların kimler olduğu hakkında bilgi vermemektedir.⁴³⁶

Şehristânî'nin hadisle ilgili eser yazıp yazmadığı hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlanılmamakla birlikte kendisinin hadis ilmini öğretme noktasında yeterli olduğunu ifade etme anlamında öğrencisi Sem'ânî'nin Merv'de hocası Şehristânî ile bir araya geldiklerini ve kendisinden hadis yazdığını eserinde kaydetmektedir.⁴³⁷ Yazdığı eserlerinde hadislere de sıklıkla müracaat ettiği ve görüşlerini destekleme noktasında delil olarak kullandığı görülmektedir:

Örnek 1: İslam, İman ve İhsan arasındaki farklılığı ele alırken Cibril Hadisini burada kullanmaktadır. Buna göre Cebrail bir çöl arabı suretinde Hz. Peygamber'e gelerek dizi dizine degecek şekilde yanına oturdu ve "Ey Allahın elçisi İslam nedir? dedi. Hz. Peygamber (s.a.v) : 'İslam Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim Allah'ın kulu ve rasulü olduğuma şehadet etmen, namazı kılman, zekâtı vermen, ramazan ayında orucu tutman, eğer gücün yeterse Beytullah'ı ziyaret etmendir' dedi. Daha sonra 'İman nedir? Diye sordu. Hz. Peygamber: 'İman Allaha, meleklerine, kitaplarına, rasullerine, ahiret gününe, kadere, hayır ve şerrine inanmandır' dedi. Cebrail: Doğru söyledin, dedikten sonra 'İhsan nedir?' diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.v): 'Sanki görürcesine Allah'a ibadet etmendir, her ne kadar sen onu görmüyorsan da O seni görür'diye cevap verdi. Cebrail: doğru söyledin, dedikten sonra 'kıyamet ne zaman ?' diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.v): 'Sorulan sorandan daha bilgili değildir' dedikten sonra, soru soran kişi çekip gitti. Hz.Peygamber: 'Bu kişi Cebrail idi, size dininizi öğretmeye geldi'' dedi.⁴³⁸

⁴³⁵ Sem'ânî, *et-Tahbîr*, II,162.

⁴³⁶ Hamevî, *a.g.e.* ,III,428; İbn Salâh, *a.g.e.* ,I,213; İbn Hallikân, *a.g.e.* ,IV,273; Zehebî, *el-İber*, III,263; a.mlf. , *Tarih*, XXXVI, 228; Safedî, *a.g.e.* ,III,279; Yafî, *a.g.e.* ,II,31.

⁴³⁷ Sem'ânî, *a.g.e.* ,II,162.

⁴³⁸ Buhari, 'İman',37; Müslim, 'İman',57; Tirmizi, 'İman',4.

Şehristânî burada iman ve islamın adlandırılmalarında farklılık olduğunu, İslam'ın bazen zahiren teslim olmak manasına geldiğini ve bu hususta mü'min ile münafığın ortak olduğunu ifade etmektedir. İslam zahiren teslim olma ve itaat etme anlamında müştereklik ifade eder ve bu başlangıçtır. Daha sonra Allah'ı, melekleri, kitapları, resulleri, ahireti samimiyetle tasdik etmek, kesin olarak kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmak suretiyle kendisine gelecek bir şeyin gelmemesini, gelmeyecek bir şeyin de gelmesinin mümkün olmadığını kabullenmekle bu kişi gerçekten mü'min olur. Daha sonra İslamla tasdiki bir tutar, mücahedeyi müşahedeye yaklaştırıp gaybı şehadete dönüştürürse bu kemaldır. O halde İslam; başlangıç, İman; orta, İhsan ise olgunluktur. Buna göre Müslümanlar kelimesi kurtuluşa eren ve helak olmayan herkesi kapsar. Bazen 'Kim muhsin olarak yüzünü Allah'a döndürürse...' ⁴³⁹ ayetinde olduğu gibi İslam benzeri olan İhsanla birlikte kullanılır. 'Size din olarak İslam'ı seçtim/beğendim.' ⁴⁴⁰, 'Allah katında din İslamdır.' ⁴⁴¹, 'Rabbi ona Müslüman ol demiş, o da alemlerin Rabbine boyun eğdim demişti', ⁴⁴² 'O halde sadece Müslümanlar olarak ölünüz', ⁴⁴³ ayetlerindeki İslam, ihsanı içeren bir anlamda kullanılmıştır. Bu anlamda İslam kurtuluşa eren fırkayı ifade etmektedir. ⁴⁴⁴

Örnek 2: Şefâatle ilgili olarak Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: *'Benim Şefaati ümmetinden büyük günah işleyenleredir'* ⁴⁴⁵ Hz. Peygamber (sav)'in peygamberliğini tasdik etme noktasında; *'Ben Arab'ın en fasihiyim ve Arapçayı da en fasih olarak konuşanım'*, ⁴⁴⁶ hadisini delil olarak kullanmaktadır.

Vahyin geliş şekillerini ve vahyin anlamının ne olduğunu izah ederken işitilen şeyin kelam olması kelamın lafız, lafzında nefsi bir nutuk olduğunu ve her ikisinin de işitilebileceğini aktarmaktadır. Ayrıca nefsi kelamın ne harf ne de ses olmadığını, aynı şekilde nefiste işitilen harf ve ses de olamayacağını, işitmenin ya vasıtalı ve

⁴³⁹ el-Bakara 2/112.

⁴⁴⁰ el-Maide 5/3.

⁴⁴¹ Âli İmrân 3/19.

⁴⁴² el-Bakara 2/131.

⁴⁴³ el-Bakara 2/132.

⁴⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel*, I, 35-36.

⁴⁴⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 266.

⁴⁴⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, s.250.

perdeli olabileceği ya da vasitasız ve perde olmadan da olabileceğini ifade ederken Hz. Peygamber'in: *'Kalbime ilham oluyordu /esinleniyordu'*,⁴⁴⁷ hadisini delil olarak kullanmaktadır.

İmanın temellendirilmesi noktasında mezheplerin bu konudaki görüşlerini anlatırken delil olarak hadis de kullanmaktadır. İmanın kalben tasdik olduğu, dil ile ikrarın ise kalptekini açığa vurma ve İslami hükümlerin o kişiye uygulanması noktasında gerekli olduğu; ancak dilsizin islamlığını bilme noktasında Hz. Peygamber'le dilsiz bir köleye sahip olan kişi arasında geçen olayda dilsiz kadının müslüman olduğunu tespit edebilmek için Hz. Peygamber (s.a.v) kadına Allahın nerede olduğunu sormuş o kadında göğü işaret edince sahibine, *'Bu kadını azat et çünkü o mü'mindir'* diyerek sorunu çözmüştür ve dilsizin işaretinin söz yerinde olduğunu izah etmiştir.⁴⁴⁸

'Tevfik ve Hızlan' meselesinde Mu'tezile ile Eş'ârîler arasındavar olan görüş farklılıklarını ve delilleri sunarken Hz. Peygamber'in: *'Saîd (günahsız) anne karnında günâhsızdır, şakî de (günâhkar) anne karnında günâhkardır'*⁴⁴⁹ hadisini Mu'tezile'nin aleyhine delil olarak kullanmaktadır.

'Sıfatları Allah'dan soyutlamanın iptali ve iptalin çeşitli şekillerini açıklama' adıyla açmış olduğu bölümde, Allah'dan sıfatları soyutlamanın beş şeklinin olduğunu açıklamış, hangi kısma hangi mezheplerin görüşlerinin girdiğini izah etmiştir. Bu bölümde iki hadisi kullanmıştır. Birincisi, *'Ben insanlarla Lâilahe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum'*⁴⁵⁰ ve ikincisi ise *'Allah, yaratıkları bilgisi üzere yarattı, Şeytan ise onları hile ile bundan çevirdi'* hadisidir.⁴⁵¹

Buraya kadar örnek olarak sunduğumuz hadislerden daha fazlasını eserlerinde bulmak mümkündür.⁴⁵²

⁴⁴⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, s.205.

⁴⁴⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s.264.

⁴⁴⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.230.

⁴⁵⁰ Buhârî, 'Cihâd', 102; Müslim, 'İman', 8; Ebû Dâvûd, 'Cihâd', 104.

⁴⁵¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.75.

⁴⁵² Şehristânî, *a.g.e.*, s.231, 275, 277, 278.

4.3. Fıkıh İlmindeki Yeri:

Şehristânî, tefsirci ve hadisçi olduğu kadar aynı zamanda bir fıkıhçıdır da. Kaynaklarda Nişabur'da fıkıh ilmini Ali Ahmed el-Havâfî, Ebu Nasr el-Kuşeyrî ve başka âlimlerden okuduğu anlatılmaktadır.⁴⁵³ Fıkıhta kabiliyetli, mahir, uzman ve üstün başarı gösteren bir imam olduğu⁴⁵⁴ zikredilmektedir. Fıkıhî mezhebe mensubiyetini ifade için de 'eş-Şafîî' diye nisbetlenmektedir.⁴⁵⁵

Ahmed Ferid el-Mezîdî, *Nihâyetül-ikdâm'a yazdığı* yazarın terceme-i hali ile ilgili bölümde Şehristânî'yi 'O, fakih, hâkim, mütekellim bir imamdır' diye tarif etmektedir.⁴⁵⁶

Ayrıca Şehristânî, fıkıhçı yönünü kendisi *el-Milel* eserinde bizzat açıklamaktadır. *el-Milel*'in yazılışının bir hesap yöntemine dayalı olduğunu anlatırken şöyle demektedir: 'Hesabın temeli özgülleme ve özetlemeye dayalı olduğu için, benim bu kitabı yazmadaki amacım, mezhepleri özet halinde sunmakla birlikte belli bir sayıya ulaştırmaktır. Dolayısıyla tertip itibariyle tümünü numaralandırma yolunu seçtim. Eserin bölüm ve taksimlere ayrılmasında bu hesap yöntemlerine dayalı olarak uyguladım. Benim fakih ve kelamcı olmam itibariyle, hesap usulleri ve işlemlerine yabancı olduğum sanılmasın ve bu konuda acemi olduğum düşünülmesin diye bu ilmin usulünün nasıl olduğunu ve kaç kısma ayrıldığını açıklamak istedim'.⁴⁵⁷ Şehristânî, eserinde fıkıhla ve fıkıhçılarla ilgili birtakım bilgiler de vermektedir. Fıkıhçıları 'Ehl-i furu''olarak isimlendirmekte ve 'şeri hükümlerde ve ictehadî meselelerde ihtilaf edenler' diye tanımlamaktadır. İctihadın usulünün dört tane olup bunların; Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas olduğunu, bazen bu dört usulün ikiye indiğini belirtmektedir. Sahabe döneminde ictehadın rükünlerinin iki ya da üç olduğunu, bizim için ise dört olduğunu çünkü sahabenin icmasının bizim için delil olduğunu ifade etmektedir. İcmanın şer'i bir hüccet olduğunu, çünkü bizlerin sahabenin dalâlet üzere birleşmeyecek raşid önderler olduğuna inanana insanlar

⁴⁵³ Hamevî, *a.g.e.* ,III,428; Safedî, *a.g.e.* ,III,278.

⁴⁵⁴ İbn Salâh, *a.g.e.* ,I,212; İbn Hallikân, *a.g.e.* ,IV,273; Zehebî, *Tarih*, XXXVI,328.

⁴⁵⁵ İbnü'l-İmâd, *a.g.e.* ,VI, 246.

⁴⁵⁶ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.5.

⁴⁵⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I,29.

olduğumuzu belirtmektedir. Şehristânî icmanın çeşitleri, ictihad ve kıyasın dayanağının icma olduğu ile ilgili ayrıntılı bilgiler vermektedir.⁴⁵⁸

İctihadın (yapmanın) beş tane şartı olup bunların; Arap dilini bilmek, Kur'an tefsirini bilmek, Hadis bilgisine sahip olmak, Sahabe, Tabiin ve Selefî salihinin icma ettikleri konuları bilmek ve kıyas mahallerine ulaşmak yani hangi konularda kıyas yapılacağını bilmek olarak açıklamaktadır.⁴⁵⁹ Avam tabakasının bir müctehide tabi olabilmesi için bu beş şartın o müctehide bulunması gerektiğini ifade ederek bu şartları taşıyan müctehidin ictihad yapmasının caiz olduğunu ve bu şekilde ulaştığı hükmün şer'an caiz olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶⁰ Bu noktada Muaz b.Cebel ve Ali b. Ebî Talib'in Yemen'e kadı olarak giderlerken Allah Rasulü ile aralarında geçen ve bir mesele hakkında nasıl hüküm verilmesi gerektiği ile ilgili olayı delil olarak zikretmektedir.⁴⁶¹ 'İctihad', 'taklit' ve 'mukallidin durumu' ile ilgili olarak detaylı bilgi sunmaktadır. İctihadi delil olarak kabul etmeyenlerden Davud ez-Zahirî'den bahsetmektedir. Bunlara göre, şeri deliller üç tane olup kıyası delil olarak kabul edilemez. Çünkü ilk kıyas yapan Şeytan'dır.⁴⁶²

Şehristânî, müctehitlerin iki grup olduğunu, bunlardan birincisinin Ashabu'l-Hadis, ikincisinin ise Ashab-ı Rey olduğunu ifade etmektedir. Ashab-ı Hadisin Hicaz ehli olduğunu, Malik b.Enes, Muhammed İdris eş-Şafiî, Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel ve Davud b. Ali b. Muhammed el-İsfahânî'nin arkadaşları olduğunu belirtmektedir. Bunlara Ashab-ı Hadis denilmesinin gerekçesi olarak; bunların hadis tahsili ve nakline, hükümleri naslar üzerine bina etmeye, bir haber ya da eser buldukları zaman kıyas-ı celi ve kıyas-ı hafi'ye müracaat etmemeleri olduğunu belirtmiştir. İmam Şafiî (ö.204/819)'nin bu hususta kendisinden nakledilen görüşünü de konuyu izah etme babında kullanmıştır. Şöyleki İmam Şafiî; Kendisine ait bir görüşle o görüşe tam aksi yönde bir haber var olduğunda kendisinin o haberi tercih edeceğini ve kendi görüşüne itibar edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁶³ Ebu İbrahim İsmail b. Yahya el-Müzenî, Rebi' b. Süleyman el-Cîzî, Harmele b. Yahya et-

⁴⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I, 208-209.

⁴⁵⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 210.

⁴⁶⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 211.

⁴⁶¹ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 211.

⁴⁶² Şehristânî, *a.g.e.*, I, 215-216.

⁴⁶³ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 218.

Tecîbî, Rebi' el-Muradi', Ebu Ya'kup el-Büveyfî, Hasan b. Muhammed es-Sabah ez-Za'ferânî, Muhammed b. Abdillâh b. Abdilkerim el-Mısırî ve Ebu Sevr İbrahim b. Halid el-Kelbî'nin İmam Şafî'nin arkadaşları olduğunu, bu kişilerin İmam Şafî'nin icthadı üzerine başka bir icthadda bulunmadıklarını, ondan nakledilenleri tevcih ve istinbat yoluyla tasarrufta bulduklarını ve hepsinin İmam Şafî'nin görüşünden hareket edip ona hiçbir şekilde muhalefet etmediklerini belirtmektedir.⁴⁶⁴

Müctehitlerden ikinci grubu Ashab-ı Rey olarak isimlendirmektedir. Irak ehlinde olduklarını ve bunların: Ebu Hanife Nu'man b.Sabit, Muhammed b. Hasan, Ebu Yusuf Ya'kup b. Muhammed el-Kadı, Züfer b. Hüzeyl, Hasan b. Ziyad el-Lü'lüi, İbn-i Sema, Afıyetü'l-Kadı, Ebu Muti' el-Belhi ve Beşir el Müreysi'nin ashabından olduklarını ifade etmektedir. Ashab-ı Rey olarak adlandırılmalarının nedeni olarakta; kıyas çeşitlerini öğrenmeye çaba göstermeleri, ahkâmdan çıkarılan manalara yönelmeleri ve hadiseleri bunlar üzerine bina etmeleri, bazen de kıyas-ı celi'yi ahat haberlere tercih etmeleri olarak belirtmektedir. Ehli Rey'den sayılanların İmam-ı Azam'ın görüşü üzerine başka görüş ortaya koyduklarını ve icthadının hükmüne muhalefet ettiklerini ifade etmektedir.⁴⁶⁵

Şehristânî, fıkıhla ilgili eserlerde kaynak olarak verilen âlimlerdendir. Muhammed Ebu Zehra, Şer'i delillerden Kıyası anlatırken'Beşeri Kanunların Kıyas ile Tefsiri'adlı bölümünde Şehristânî'yi kaynak olarak kullanmaktadır. Şöyle ki:''Kanun koyucuların ufukları ne kadar geniş olursa olsun, gerçekten kanun lafızları, bütün olayları kapsamına alamazlar. Şehristânî'nin deyişiyle'nasslar sınırlı, olaylar ise sınırsızdırlar.'O halde kanunların tatbikinde kıyas'a başvurmak ve hakkında kanuni sarahat bulunmayan benzeri olayları, mevcut kanun maddelerine göre aynı hükme bağlamak gerekir. Ancak kıyasın da bağlı olduğu bir takım kural ve esaslar bulunmalıdır,⁴⁶⁶ diyerek Şehristânî'nin görüşünü dayanak olarak almaktadır.

Hayreddin Karaman, dört mezheb imamının mensub olduğu ekolden bahsederken Mâlik, Şafî, Süfyan, Ahmed b. Hanbel ve Dâvud'un mensuplarının

⁴⁶⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 219.

⁴⁶⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 221.

⁴⁶⁶ Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, trc. Abdulkadir Şener, Ankara 1986, s.224.

Ehl-i Hadîs; Ebû Hanîfe ve mensuplarının ise Ehl-i Rey olarak isimlendirilişini Şehristânî'ye atıfta bulunarak aktarmaktadır.⁴⁶⁷

4.4. İslam Felsefesi'ndeki Yeri:

Tabakât ve Terâcim kitaplarında Şehristânî'nin 'Filozof' kimliğine de sıkça vurgu yapılmaktadır. Yakut el-Hamevî 'Mütekellim, Feylezof',⁴⁶⁸ Hâfiz Zehebî; 'Şeyh-u Ehl-i Kelam ve'l-Hikmet',⁴⁶⁹ Ömer Rıza Kehhâle; 'Hakîm',⁴⁷⁰ Hayreddin Zirikli; 'İslam filozoflarından ve filozofların görüşlerini bilen âlim',⁴⁷¹ gibi ifadelerle Şehristânî'nin felsefeci olduğunu ortaya koymaktadırlar.⁴⁷² Hatta Azerşeb, bu konuda daha da ileri giderek İbn Rüşd'den önceki son filozof olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷³ Çağdaşı Beyhakî Şehristânî'nin felsefe ile olan ilişkisinden bahsederken, Harizm'de İmam Ebu'l-Hasan b. Hamuyeh'in tertip ettiği bir toplantıda İmam Ebû Mansûr el-Abbâdî, Mevfiguddin Ahmed el-Leysî, Şihâbuddîn el-Vâiz eş-Şunur, kendisi ve Şehristânî'nin bir araya geldiklerini, burada aksam-ı takaddumattan (öncüllerin kısımlarından) bahsettiğinde kendisine bu taksimin hakiki ya da gayr-i hakiki olup olmadığını, takaddümün zâtî mi, vücûdî mi, tab' mı, mekânsal mı, zamansal mı yoksa şeref olarak mı olduğunu kendisinin Şehristânî'ye sorduğunu, bunun üzerine Şehristânî'nin zati takaddüm ile vücudi takaddüm arasındaki farkı izah etmeye başladığını ve uzun uzun felsefî açıklamalarda bulunduğunu aktarmaktadır.⁴⁷⁴

Hamevî, Mahmud b. Arslan el-Havârizmî'nin '*Tarih-i Havarizm*'inden nakille, Şehristânî'nin itikadında bozukluk ve ilhâda meyli olmasaydı dinde imam olacağını ancak haline çok şaşırıldıklarını, çünkü fazileti çok, akli kemale ermiş birisinin nasıl olurda aslı olmayan, akli ve nakli hiçbir delili bulunmayan şeylere meylederdi. Bunun sebebi ise; şeriatin nurundan yüz çevirmek ve felsefenin karanlıklarında meşgul olmaktır. Aralarında geçen tartışmalarda da felsefecilerin

⁴⁶⁷ Hayreddin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1975, s.69.

⁴⁶⁸ Hamevî, *a.g.e.*, III,428

⁴⁶⁹ Zehebî, *Siyer*, XX,287.

⁴⁷⁰ Kehhâle, *a.g.e.*, III,422.

⁴⁷¹ Zirikli, *a.g.e.*, VI,215.

⁴⁷² Bessâm Abdulvehhâb el-Câbî, *Mu'cemu'l-A'lâm: Mu'cemu Terâcimi'l-Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-Arab ve'l-Müste'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, Beyrut 1987, s.734; Turan, *a.g.e.*, s.469.

⁴⁷³ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr (Naşirin mukaddimesi)*, I, 30.

⁴⁷⁴ Beyhakî, *a.g.e.*, s.119-120.

görüşlerini çokça savunuyordu.⁴⁷⁵ Vaazlarında ne ayetten ne de hadisten hiç bahsetmiyor yani Allah şöyle buyurdu, Hz. Peygamber (s.a.v) bunu dedi, şeklinde ifadelerde bulunmuyordu. Birisi şehristânî'ye: diğer ulemanın toplantılarda şeri meselelerden bahsettiğini, şer'i meselelerin hükmünü Ebû Hanîfe ve şafî'nin görüşüne göre verdiklerini ama kendisinin böyle bir usul takip etmediğini sorduğunda şehristânî'nin: 'Benimle sizin misaliniz kendilerine kudret helvası ve bildircin eti gelen ancak sarımsak ve soğan isteyen İsrailoğullarının durumu gibidir' diye cevap verdiğini aktarmaktadır.⁴⁷⁶ Yine Askalânî de felsefecilerin görüşlerine yardım etme ve onları savunma noktasında şehristânî'nin aşırı gittiği bilgisini vermektedir.⁴⁷⁷

Felsefenin İslam dünyasına girmesiyle birlikte filozoflar dışındaki müslüman âlim ve düşünürler felsefe karşısında farklı tutumlar sergilemişlerdir. Bu tutumlardan birisi felsefeye eleştirel yaklaşan ve onu belli kayıtlarla kabul eden yaklaşımlardır ki, bunun yoğun olduğu dönemler İslam düşüncesinin en hareketli ve eleştirilerin sistematik olduğu dönemlerdir. Kelam İlmî, felsefenin İslam dünyasına girmesinden önce teorik düzeyde dini bir düşünce hareketi olarak Maniheizm, Brahmanizm, Dehriyye gibi akımlara karşı başarılı bir mücadele vermiştir. İslam filozoflarına yönelik eleştiriler de belli seviyede devam etmiştir. Ancak Gazzâlî dönemine gelinceye kadar, kelamcıların felsefeye yönelik eleştirileri belli bir yöneme bağlı olmadan yapılanlardan öteye geçememiştir. İslam'da felsefeye yönelik eleştirileri belli bir yöneme göre ilk defa yapan Gazzâlî'dir.⁴⁷⁸ Gazzâlî'nin açtığı yolda yürüyen birçok İslam düşünürü vardır. Bunlar daha çok filozof kelamcılardır. Bunların başında Gazzâlî'yi özellikle filozofları tenkit ederek takip eden şehristânî gelmektedir. Gazzâlî gibi müslüman filozoflardan özellikle İbn Sînâ'ya hücum etmiştir. şehristânî'den sonra gelen Fahreddin Râzî, Kadı Siraceddin Urmevî (ö. 1283), Adududin el-İcî (ö. 756/1355), Taftazânî ve Seyyid şerif Cürçânî (ö. 816/1413) gibi âlimler de Gazzâlî çizgisindedirler.⁴⁷⁹ Felsefi alandaki bilgi birikimi

⁴⁷⁵ Hamevî, *a.g.e.* ,III,428.

⁴⁷⁶ Zehebî, *Siyer*, XX,288; Safedî, *a.g.e.* ,III,279.

⁴⁷⁷ Askalânî, *a.g.e.* ,V,299.

⁴⁷⁸ Hasan Hüseyin Bircan, 'Selçuklu Emirlerinden Ebu'l-Kasım el-Musevî'ye İthaf edilmiş Bir Eser: şehristânî'nin Kitabı'l-Musâraa'sı ve İbn Sînâ Eleştirisi'', Selçuklularda Bilim ve Düşünce (Bildiriler), ed. Mustafa Demirci v. dđr. , Konya 2013,s.3-5.

⁴⁷⁹ Bayrakdar, *a.g.e.* ,s.212.

oldukça fazla olan Şehristânî, ilk çağ Yunan filozoflarından itibaren yaşadığı çağdaki felsefi hareketler ve felsefecilerden bilgi sahibi olan birisidir. *el-Milel* isimli eserinde felsefeden bahsetmekte ve felsefenin kelime olarak Yunanca olup 'hikmet sevgisi' anlamında olduğunu ifade etmektedir. Felsefede asıl ve hikmetin başlangıcının Yunanlılar olduğunu, diğerlerinin ise onlara tabi olduğunu ifade ederek öncelikle İlk çağ Yunan filozoflarından yedi filozof başlığı altında ve her birinin görüşlerini detaylı bir şekilde aktararak vermektedir. Bundan sonra yöntem filozofları ve onlardan sonra gelenler olarak fikirlerini ayrıntılı bir şekilde sunmaktadır.⁴⁸⁰ Daha sonra İslam filozoflarından ismen bahsetmekte ancak içerinden İbn Sînâ'yı ve görüşlerini ayrıntılı bir şekilde vermektedir. İbn Sînâ'nın İslam filozofları içerisinde en allamesi, sistemi ve düşüncesinin ince ve derin olduğunu belirtmiştir. İbn Sînâ'nın mantık, ilahiyat ve tabiatla ilgili düşüncelerini detaylı bir şekilde ortaya koymakta ve bu görüşlerini ortaya koyarken herhangi bir tenkide tabi tutmamıştır.⁴⁸¹

Kitabu'l-musâraa isimli eserinde *el-Milel'in* aksine tamamen tartışma ve tenkitçi bir metotla karşımıza çıkmaktadır. Bunu kendisi şöyle ifade etmektedir: 'Hikmet ilimlerinde önde gelen ve felsefede zamanın âlimi olan kişinin Ebû Ali Hüseyin İbn Abdillâh b.Sînâ olduğu hususunda ittifak vardır. Hiç kimse bu konuda ne kadar tetkik ederse etsin, hatta kendisini harap etse bile onun ulaştıklarına ulaşamaz ve yine hiç kimse bu konuda yarış atını koştursa bile aynı seviyeye gelemmez. Bunun üzerine ben, onunla kahramanca güreşmeyi ve onu insanlar derecesine indirmeyi arzuladım. Bu sebeple onun *Şifa*'nın ilahiyat kısmında, *Necat*'ta, *İşarat*'ta ve *Ta'likat*'ta söylediklerinde en kesin ve en açık olanlarını seçtim, yani onun burhani olarak ispatladığı, açıkladığı ve araştırdığı şeyleri seçtim. Ben kendime şu şartı koydum: Sadece onun sanatıyla ilgileneceğim, hakikat ve anlamları üzerinde anlaştığımız ifadeler hakkında inatlaşmayacağım. Bu sebeple asla cedelci bir mütekellim ya da inatçı bir sofist olmayacağım. Bu yüzden onun metinlerindeki ifadelerinde lafız ve anlam bakımından bulunan çelişkileri açıklayarak başlayacağım. Ben madde ve suret olarak onun ispat metinlerindeki hata mahallerini keşfetme yolunu izleyeceğim.'⁴⁸² İbn Sina'yı *Kitabu'l-Musâraa*'da

⁴⁸⁰ Şehristânî, *el-Milel*, II,363-496.

⁴⁸¹ Şehristânî, *el-Milel*, III,501-643.

⁴⁸² Şehristânî, *Musâraa*, s.3.

ilahiyat, tabiat ve mantık gibi konularda yedi ana başlık altında eleştirirken üslubu, kullandığı terimler ve analitik yaklaşımlarıyla yaşadığı çağda var olan felsefe birikimine güçlü bir şekilde sahip olduğunu göstermektedir.⁴⁸³

Çağdaşı Beyhakî, Şehristânî'nin eserleri hakkında bilgi verirken tartışmacı kimliğini öne çıkararak '*Kitabu'l-Menâhic ve'l-âyat*' isimli eserinde Şehristânî'nin, İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirdiğini ve bu kitaptan bazı fasılları kendisine okuduğunu bildirmektedir.⁴⁸⁴

Kaynaklarda '*Şerhu Sûret-i Yusuf*' adında Şehristânî'nin bir eserinden bahsedilmektedir. Bu eseri felsefi, hoş bir ibare ile yazdığı ifade edilmektedir.⁴⁸⁵ Demek ki felsefeyi, ayetleri tefsir ederken ifade biçimi olarak manaya derin bir anlam kazandırma noktasında ve okuyanların hoş bir tat almalarını sağlayacak şekilde kullanmaktadır.

Câbirî, 'Şehristânî yedi filozofa isnad edilen görüşleri bize kadar ulaşmayan kaynaklardan derleyerek ulaştırmıştır' diyerek Şehristânî'nin kaynak olma yönünden önemini ortaya koymakta ve müslüman filozoflarla kıran kırana mücadele eden bir âlim olduğunu da ifade etmektedir.⁴⁸⁶

Şehristânî, yetkin bir din ve düşünce tarihçisi olduğu kadar, aynı zamanda bir düşünürdür de. Bu düşünürlük onun kelamcı yönü kadar filozofluk yönünü kapsayacak kadar bir anlam genişliğine sahiptir. Hiç şüphesiz ki onun felsefe yapması ve felsefecilere karşı ortaya koyduğu tavrında geleneğin etkisi olmakla beraber kendine has bir özgünlüğü de bulunmaktadır. Eserlerinde güçlü bir felsefi kişilik sergilemekte, özgün bir tarzda felsefe yapmaktadır. Özellikle '*Kitabu'l-Musâraa*'sında bu yönü daha çok ön plana çıkmaktadır. Gazzâlî'den sonra açıkça İbn Sînâ'yı tenkit etmek amacıyla yazılmış ilk ciddi felsefe eleştirisi olması, İbn Sînâ gibi devrinin felsefe ve mantık ilimlerinde otorite olan birisiyle güreşe tutuşması ve kendisinden sonra yaşamış olan büyük filozof Nasıruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274)'nin '*Musâriu'l-musâri*' adıyla felsefi bir karşı-eleştiri yazmasına yol açıp böylece

⁴⁸³ Harman, 'a.g.m.', s. 470.

⁴⁸⁴ Beyhakî, *a.g.e.*, s.119.

⁴⁸⁵ Hamevî, *a.g.e.*, III, 427; Zirikli, *a.g.e.*, VI,215.

⁴⁸⁶ Câbirî, *a.g.e.*, s.161, 170.

felsefe tarihinde farklı bir eleştiri geleneğinin doğmasına sebep olması hem de Selçuklular dönemi düşüncesinin seviye ve seyrine işaret etmesi bakımından önemli bir şahsiyettir.⁴⁸⁷

4.5. Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri:

Şehristânî, ilim yolculuklarına başlamadan önce memleketinde çeşitli hocalardan alet ilimleri olarak ifade edilen mantık, matematik ve Arap dili ve edebiyatı gibi ilimleri öğrenmiştir. Şu anda mevcut bulunan eserleri ve hayatı hakkındaki yazılan kaynaklara bakıldığında Arap dili ve edebiyatının örneklerinden olan ve kendisine ait şiirlere ulaşmak mümkündür.

Sem'ânî, hocasının edebi yönüne vurgu yapmakta ve 'edebiyatı bilen bir kişi' olarak nitelenmektedir.⁴⁸⁸ Hâfız Zehebî de Sem'ânî'den nakille edebi yönüne işaret ederek aynı ifadeleri kullanmaktadır.⁴⁸⁹

Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinin girişinde eseri yazma gerekçesini anlatırken Kelam'ın (usul) meselelerini biraraya getirme ve akıl sahibi insanların çözemediği problemleri halletme hususunda kendisine işaret geldiğini, bunun üzerine düşünce ve fikir alanının en zirvesine ulaştığını ve hayatında değişiklik meydana geldiğini ifade etme sadedinde şu manaya gelen iki beyti aktarmaktadır:

‘ (Düşünürlerin toplandığı) Bu merkezlerin hepsini dolaştım,

Meskenler arasında gittim geldim,

Şaşkın bir şekilde avucunu çenesine koyan ve

Pişman olandan (dişlerini gıcırdatan) başkasını görmedim. ’’⁴⁹⁰

Bu beyt aynı şekilde *el- Milel* adlı eserinde de geçmektedir.⁴⁹¹ İbn Hallikan, Şehristânî'nin bu beytin kime ait olduğu hususunda bir açıklamada bulunmadığını

⁴⁸⁷ Alper, ‘Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefi Hesaplaşmaya’, s.34.

⁴⁸⁸ Sem'ânî, *et-Tahbîr*, II,160.

⁴⁸⁹ Zehebî, *Tarih*, XXXVI,329; a.mlf. , *Siyer*, XX,288.

⁴⁹⁰ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.7; İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s.216.

yine ismini belirtmediği kişiden nakille bu beytin ‘Ebu bekir Muhammed b. Bace’ adındaki kişiye ait olduğunu kaydetmektedir.⁴⁹²

Beyhakî, Şehristânî’nin söylediği beyitlerden birisini şöyle aktarmaktadır:

‘‘Senin çok sevmene (istemene) rağmen sabrı öğrenmeye imkân bulamayan kişiyi kınama,

Sana, hoşlanmadığın şey sabırdan daha çok zarar verir,

Afet, bela geldiğinde sabırla nefesine sahip ol’’.⁴⁹³

İbn Hallikân, Şehristânî’ye isnad edilen iki beyit zikretmektedir ki ilki şudur;

‘‘Ruhum onu terk etmediği zaman ben ona veda ettim,

Fakat ruhum onunla beraber yürüyordu,

Sonra kalplerimizde dıyk (sıkıntı) ve gözyaşlarımızda vus’at (çoğalma) olunca ayrıldık.’’ Diğerisi ise;

‘‘Sevgisi öldürücü ve şaki olan cananımı ey alıp gidenler!

Muhabbette gerçi bela vardır,

Fakat benim belam, belanın da üzerindedir.’’⁴⁹⁴

Bu beyitler Şehristânî’nin ruhundaki incelik ve ulviliğe delalet ettiği gibi aynı zamanda gurbette pek de mutlu olmadığı, oralarda ruhunu dinlendiremediği yönünde hâlet-i ruhiyesini ortaya koymaktadır.⁴⁹⁵

İbn Hallikân, Şehristânî’nin nesir olarak bir tane de beytine yer vermektedir ki o da şudur: ‘Eğer ayrılığın bir sureti olsaydı, ondan kalpler fena halde korkacaklar,

⁴⁹¹ Şehristânî, *a.g.e.*, I,176.

⁴⁹² İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV,274.

⁴⁹³ Beyhakî, *a.g.e.*, s.120.

⁴⁹⁴ İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV,275; Yafiî, *a.g.e.*, II,32.

⁴⁹⁵ Yörükân, ‘a.g.m.’, s.276.

dağlar yıkılacak ve gökyüzü yükünü hemen atacaktı. Eğer ehl-i nar (cehennem halkı) ayrılık ile azap olsaydılar, ateşte evvelce geçirdikleri azaba rahmet okurlardı.”⁴⁹⁶

Şehristânî, kendisi Bağdat'ta iken meclislerde bir takım tartışmalarda bulunuyordu. Böyle bir mecliste iken kendisine Hz. Musa hakkında sorulduğu, bunun üzerine kendisi:

‘‘Musa sağa sola bakındı,

Kendisine ünsiyet edecek veya komşu olacak bir kimse bulamadı,

Nihayet Tur tarafından bir ateş gördü,

Biz de hac ve umre niyetiyle Mekke'ye yola koyulduk,

Devem Hîre mevkine gelince etrafı hayret bürüdü,

Orada bir kiliseye, papazlara ve meyhanecilere rastladık,’’⁴⁹⁷ şeklinde cevap verdi.

Burada Şehristânî bu sözleriyle, sorulan soru münasebetiyle Hz.Musa'nın çalışıp başarılı olduğunu; kendisinin ise çalıştığını fakat başarılı olamadığını, Hz.Musa'nın istediğine ulaştığını, kendisinin ise meyhanecilere vasıl olduğunu ifade ederek halinden şikâyet ettiğini ortaya koymuştur.⁴⁹⁸

Şehristânî eserlerinde başka şairlerin şiirlerine de çokça yer vermektedir. Ayrıca şiirle istişhadda da bulunmaktadır. Cahiliye dönemi araplarının yaratılış, yeniden diriliş, kıyamette yeniden diriltip hesaba çekilme ile ilgili hususlardaki inkârcı görüşlerini ifade ettikten sonra Kuran-ı Kerim'den onların bu hususlardaki durumlarını anlatan Ayet-i Kerimleri belirterek cahiliyedeki arap şairlerin inkârlarını ifade ettikleri beyitleri de aktarmaktadır:

Şâirin birisi şöyle diyor;

‘‘Hayat, sonra ölüm, sonra dirilme;

⁴⁹⁶ İbn Hallikân, *a.g.e.* ,IV,273;

⁴⁹⁷ Hamevî, *a.g.e.* ,III,427; Safedî, *a.g.e.* ,III,279; Subkî, *a.g.e.* ,VI,129.

⁴⁹⁸ Yörükân, ‘a.g.m.’ , s. 275.

Ey Amr'ın annesi, (bu) hurafe bir sözdür.'⁴⁹⁹

Bir başkası Bedir Savaşı'nda (Müreysi) ölen müşriklerden birisi için şöyle söylemektedir:

'Nedir o kuyudaki, Bedir kuyusundaki,

Deve hörgüçleriyle örtülü kara tahtalar,

Peygamber bize haber veriyor ki yaşayacağız,

Susuzluktan kavrulanlar nasıl yaşayacaksa?'⁵⁰⁰

Cahiliye Arapları putları için de şiir söylerlerdi. Kinane'ye mensup olan Benî Melkan'ın 'Sa'd' isminde bir putu vardı. O kabileden birisi o put için şöyle demektedir:

'Bizi birleştirmesi, toparlaması için Sa'd'e geldik,

Sa'd bizi dağıttı, biz Sa'd'den değiliz,

Sa'd azgınlık ve hidayete çağırmayan,

Arzın üzerinde bir kayadan başka nedir ki?

Araplar telbiye ve tehlil getirdiklerinde şöyle derlerdi:

Emret Allah'ım emret, senin hiçbir ortağın yoktur,

Ancak senin bir ortağın vardır ki sen ona sahiptin o da sana sahiptir.'⁵⁰¹

Ebrehe Kâbe'yi yıkmak için geldiğinde Abdulmuttalip Ebrehe'ye: 'Bu Beyt'in bir rabbi var, O evini savunur ve korur' demiştir. Ebû Kubeys Dağı'na çıkarak şöyle demiştir:

'Endişelenme! Kişi yerini korur, sen de koru beldeni,

Onların zulümlü tedbiri senin tedbirini yenemez.

⁴⁹⁹ Şehristânî, *el-Milel*, III, 654.

⁵⁰⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, III,654.

⁵⁰¹ Şehristânî, *a.g.e.*, III,658.

Onları Kabemizle başbaşa bırakırsan iş sonra ne hale gelir?’’⁵⁰²

Araplardan bir kısmı Allah’a, ahiret gününe inanıp peygamber bekliyordu. Bunlardan birisi de Zeyd b. Amr b. Nüfeyl idi. Sırtını Kâbe’ye yaslayarak şöyle diyordu: ‘Ey insanlar bana gelin zira İbrahim’in dinini benden başka bilen kalmadı.’ Ümeyye b. Ebi’s-Salt bir gün Zeyd b. Amr’ın şu şiirini işittiğini söylemektedir:

‘‘Kıyamet günü Allah katında Haniflik dini hariç, her din yalandır.’’

Ümeyye b. Ebi’s-Salt, ona doğru söyledin deyince, Zeyd: ‘Hesap günü, beşer toplandığında, benim için, senden, beni koruyacak hiçbir koruyucu olmayacaktır.’⁵⁰³ şeklinde onun sözüne şiirle karşılık vermiştir.

Tevhide ve hesap gününe inananlardan birisi de Kus b. Saîde el-İyâdî idi. Öğütlerinde şöyle dedi:

‘‘Hayır, Kâbe’nin Rabbine yemin olsun, ölüp giden geri dönecektir,

Eğer birisi giderse, mutlaka bir gün geri dönecektir.’’ Yine devamla:

‘‘Hayır, o Allah tek ilahtır, doğrulmuş değildir, doğuran değildir,

O diriltti, başlangıçta yarattı ve yarın dönüş onadır.’’⁵⁰⁴

Araplardan bazıları kendisine ölüm geldiğinde çocuklarına bineklerini de kendileriyle beraber mezara koymalarını, haşır olduklarında onların üzerine binerek haşrolunmalarını istiyorlar, aksi takdirde yaya kalacaklarını düşünüyorlardı. Cahiliye döneminde Cüreybe b. Eşyem el-Esedî isminde birisi kendisine ölüm geldiğinde oğlu Sa’d’a şöyle vasiyette bulunmaktadır:

‘‘Ey Sa’d! Ben öleceğim,

Sana vasiyet ediyorum,

Bil ki insan yakınlarının yanında vasiyet eder,

Babanı haşır gününde şaşkın bir şekilde,

⁵⁰² Şehristânî, *a.g.e.* , III,667.

⁵⁰³ Şehristânî, *a.g.e.* ,III,677.

⁵⁰⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,III,680.

İki eli üzere yere düşmüş,

Başı derde girmiş olarak yaya bırakma,

Babanı sağlam bir deveye bindir, binit iste en doğrusu budur,

Umulur ki benim terekemden bir binit çıkar,

Haşır günü, binin denildiğinde ona binerim.’’⁵⁰⁵

Şehristânî, insan kelamı ve nefis-i kelamın hakikati meselesinde konuyu felsefeciler, Mu'tezile ve Mu'tezile imamlarından Ebu'l-Huzeyl ve Ali Cubbâî ile Eş'arî ve Eş'arîler arasında karşılıklı tartışma usulü içerisinde ele alırken şiirle veciz bir şekilde şöyle ifade etmektedir:

‘‘Kelam, asıl kalpte olandır,

Dil ise kalptekine delil kılınmıştır.’’⁵⁰⁶

Şehristânî, *el-Milel* adlı eserinin beşinci mukaddimesinde eserini belli bir hesap yöntemine göre oluşturduğunu anlatırken Arap dilindeki sayılar üzerinden birtakım çıkarımlarda bulunmaktadır. Mesela;’’minhâ’’ ibaresini ele alır ve harfle yazıldığını, çift olduğunu, iki kısımla sınırlanması gerektiğini ifade eder. Aynı şekilde, ’min zâlik’ ibaresinin asıl olduğunu ve harflerle yazıldığını, iki kısımdan az, dört kısımdan da fazla olamayacağını aktarmaktadır.⁵⁰⁷ Ayrıca sayıların tek ya da çift olması ile ilgili bilgiler de zikretmektedir.⁵⁰⁸

Şehristânî, Eski Yunan filozoflarından yöntem filozofu olarak nitelendirdiği Şair Homeros’un hikmetli sözlerinden bahsederken ona ait şiirlerden de parça parça alıntıda bulunmaktadır.⁵⁰⁹

Buraya kadar örnek sunduğumuz şiirlerden de hareketle Şehristânî, Arap dili ve edebiyatı ve onun en zirve hali olan şiirle, Cahiliye dönemi Arap şairleri ve şiirleri hakkında bilgi sahibi olan birisidir. Eserlerinde yeri geldiğinde nasıl ki ayet ve hadis

⁵⁰⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,III,687-688.

⁵⁰⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.182.

⁵⁰⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I,29-30.

⁵⁰⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,31.

⁵⁰⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.321-324

kullanmışsa aynı şekilde edebiyattan da yararlanmışır. Başkalarına ait şiirlerden faydalandığı gibi bizzat kendisi de bu alanda yetenekli olduğunu gösteren şiirler yazmıştır.

4.6. Dinler ve Mezhepler Tarihindeki Yeri:

Şehristânî, dinler ve mezhepler tarihçisi olarak ortaçağda İslam dünyasının önde gelen en meşhur ilim adamlarından biridir. Kaynaklar Şehristânî'nin bu yönüne çokça vurgu yapmaktadır.⁵¹⁰Yaşadığı asra kadar İslam âleminde dinler ve mezhepler tarihi alanında onun kadar etraflı, derin ve tarafsız araştırma yapan ve eser veren bir başkasının bulunmadığı belirtilmektedir. Ayrıca kendisinden önce Bâkılânî, Bağdâdî, İsferrânî ve İbn Hazm gibi âlimler dinler ve mezhepler hakkında eser ortaya koymuşlardır.⁵¹¹Ancak bu âlimlerin eserlerinde, Şehristânî kadar objektif olamadıkları çoğunlukla İslam dışındaki dinleri cerh etme yoluna gittikleri kaydedilmektedir.⁵¹² Müslümanlar arasında hakikati arayanlar daima bu sıkıntıdan şikâyetle bulunmuşlardır. Eş'arî bu hususta şöyle demektedir: '*...Dinler ve fırkalara dair eser yazan, makalelerden bahseden insanlardan, hikâyeye ettiğinde kusur eden, muhalifinin sözünü anlatırken mübalağaya kaçan, hasımlarını kötölemek için naklettiği hikâyelerde kasten yalan söyleyen, ihtilaf edenlerin muhalafetlerini anlatırken doğru hareket etmeyerek sözlerine onların delillerini çürütecek şekilde ilaveler yapanlar gördüm. Bu, âlimlerin ve seçkin akıllıların yolu değildir.*'⁵¹³ İmam Eş'arî'nin şikâyet ettiği hususların hepsinden ya da bir kısmından Şehristânî ve kitabı (*el-Milel*) ne kadar kurtulmuştur? sorusuna objektif olarak İslam fırkaları hakkında bize naklettiği bilgilerin doğruluğu ve halen elimizde bulunan metninin eksiksiz ve karışık olmaması yönü işaret etmektedir.⁵¹⁴ *el-Milel* dinler ve mezhepler tarihi alanında objektif olan, İslam'ın dışındaki dinlerle ilgili verdiği bilgiler bakımından da uzun bir süre tek kaynak olma özelliğini koruyarak gelen bir kitaptır..⁵¹⁵ Eric

⁵¹⁰ Beyhakî, *a.g.e.*, s.119; Hamevî, *a.g.e.*, III,427; İbn Salâh, *a.g.e.*, I, 212; İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV, 273; Kazvînî, *a.g.e.*, s.398; Zehebi, *Tarih*, XXXVI, 328; Safedî, *a.g.e.*, III, 278; Yafî, *a.g.e.*, II, 31; Subkî, *a.g.e.*, VI,128; Ziriklî, *a.g.e.*, VI, 215.

⁵¹¹ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, II,1821; Subkî, *a.g.e.*, VI,128.

⁵¹² Câbirî, *a.g.e.*, s.150.

⁵¹³ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makalatü'l-İslamiyyin ve'h-tilafu'l-Musallin*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul 2005,s.27; Tanci, 'Şehristânî'nin Kitabı'l-Milel ve'n-Nihal'i', *AÜİFD*, Ankara 1958,c.5,sy.1-2.s.2.

⁵¹⁴ Tanci, 'a.g.m.', s.2.

⁵¹⁵ Harman, 'Şehristânî', s. 468.

Sharpe Şehristânî hakkında şu ifadelerde bulunmaktadır: *'Dünya literatüründe ilk dinler tarihi kitabını yazma şerefi, haddi zatında Müslüman yazar Şehristânî'ye ait gibi gözüküyor. O'nun el-Milel ve'n-Nihal adlı eseri, Çin sınırlarında olduğu kadar dünyada o zamanın bilinen tüm dinlerini bize anlatır ve sistematize eder...'*⁵¹⁶ Buna benzer bir değerlendirmeyi Will Durant; *'Muhammed el-Şehristânî bir Dinler ve Mezhepler kitabı yazarak dünyanın başlıca dinleri ve felsefe sistemlerini inceleyerek tarihçilerine vermiştir. Hiç bir çağdaş tarihçi böylesine bilgili, tarafsız bir eser yazamamıştır'*⁵¹⁷ şeklinde ortaya koymuştur. Şehristânî *el-Milel*'de dini, mezhebi ve felsefi görüşleri tarafsız bir şekilde ortaya koymasından dolayı mezhebi kimliği noktasından zaman zaman bazı ithamlara da maruz kalmıştır.⁵¹⁸

Bu hususla ilgili olarak Tâcuddîn Subkî de şu ifadelerde bulunmaktadır: *'Dinler ve mezheplerle ilgili olarak tasnif edilmiş en iyi kitap Şehristani'nin el-Milel ve'n-nihalidir. İbn Hazm'ın yazdığı eser ondan daha geniş olsa da dağınıktır, usul ve tertibi yoktur. Ehl-i Sünnet imamlarının değerini düşürecek ve Eş'arilerin sahip olmadığı, beri oldukları pek çok şeyi kendilerine nisbet etmiştir. Ayrıca İbn Hazm kelimini hakkıyla bilmemekte ve ehlinden bu ilmi usulüne uygun olarak elde etmemiştir.'*⁵¹⁹ Ayrıca XII. yüzyılda hak olsun batıl olsun, sünni olsun bid'i olsun dinler, mezhepler ve felsefi hareketlerle ilgili olarak tarafsız bir biçimde değerlendirme yapan, fikirlerini olduğu gibi aktaran ve günümüzde özellikle dinler tarihi ilminin nitelendirici metoduna uygun bir metodu kullanan kişi olması da Şehristânî'nin önemini bir kat daha artırmaktadır.⁵²⁰

Şehristânî, dinler ve mezhepler hakkındaki bilgisinin seviyesini bizzat kendisi şöyle anlatmaktadır: *'Allah, beni âlemde var olan dinler ve milletler ile heva ve*

⁵¹⁶ Bülent Şenay, 'İslâm ve Öteki Dinler', İslâm'a Giriş: Evrensel Mesajlar, Ankara 2008, s.660.

⁵¹⁷ Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, trc. Orhan Bahaeddin, İstanbul 2004, s.159. el-Milel hakkında Watt da şu değerlendirmelerde bulunur: 'Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i birçok hususta mükemmeldir. O'nun mantıklı mütalaası, anlatmış olduğu sistemlerin yapısını ve deruni fikir silsilelerini anlamada kendisine yardım etmiştir. O bize Eş'arî'nin dağılık tefferruatını bir araya getirme imkânını verir. Bağdâdî'nin el-Fark beyne'l-Fırak'ı birçok hususlarda el-Milel'e benzer, fakat müellif (Bağdâdî) Şehristânî gibi aynı filozofvari görüşe sahip değildir ve daha az objektiftir.' Detaylı bilgi için bk. W. Montgomery Watt, *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif AYTEKİN, İstanbul 2011, s.12-13.

⁵¹⁸ Bağdâdî, *a.g.e.* (çevirenin önsözü),s. XXI.

⁵¹⁹ Subkî, *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-Üla*, VI,128.

⁵²⁰ Şehristânî, 'el-Milel ve'n-Nihal' (Mukaddimeler), trc. A. Küçük-M. Erdem-A. Akın, *AÜİFD*, Ankara 1958, c.V,s.3.

dava mensuplarının görüşlerini mütalaa etmeye, kaynaklarına ve bilgilerinin intikal yollarına vakıf olmaya, önemli ve nadir bilgileri elde etmeye muvaffak kıldığında bu bilgileri bir kitapta toplamak istedim.'⁵²¹ Bu ifadeden anlaşılan odur ki Şehristânî, yaşadığı döneme kadar âlemde varolan dinler, mezhepler, felsefi görüşler hakkında detaylı ve derinlemesine bir bilgiye sahip bulunmaktadır.

Dinler ve mezheplerle ilgili olarak kaleme aldığı *el-Milel* adlı eserine bakıldığında bu bilgiye sahip olduğunu görmek mümkündür. Müslümanları; Mu'tezile⁵²², Cebriyye⁵²³, Sıfatiyye,⁵²⁴ Havaric,⁵²⁵ Mürcie,⁵²⁶ Şia ve kolları⁵²⁷ ve ehli furu ictihad ve müçtehid ile ilgili hükümler olarak detaylı bir şekilde bilgi sunmaktadır.⁵²⁸ Ehli kitaptan (Yahudi ve Hıristiyanlar)⁵²⁹ ve Ehli kitaba benzeyenlerden (Mecusiler, Senevîler ve Keyneviler) bahsetmekte⁵³⁰; Sabiiler⁵³¹ ve felsefecileri⁵³² detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır. Cahiliye Arapları⁵³³ ve Hintlilerin görüş ve inançları⁵³⁴ hakkında detaylı bir şekilde izahlarda bulunmaktadır. Günay'a göre Şehristânî, İslam fırkalarının fikirleri, birleştikleri ve ayrıştıkları noktaları hususundaki geniş vukufiyeti, fırkaların esaslarının başarılı bir şekilde ortaya konulması noktasında ve özellikle de dini grupların sosyolojisini ifade etme bakımından önemli bir şahsiyettir.⁵³⁵

Şehristânî, din ve mezheplerin görüşlerini tarafsız bir şekilde aktarabilmiş ender şahsiyetlerden birisidir. Zira yaşadığı dönem olan VI/XII. Yüzyılda insanların birbirlerini birtakım şeylerle itham ettiği bir ortamda tarafsız kalabilmeyi başarmak bir ilim adamı için bir fazilettir. O bizzat ilhadi, şii, batını gibi bazı ithamlarla yüzyüze kaldığı halde başkalarını fikirlerinden dolayı itham etmemiştir.

⁵²¹ Şehristânî, *el-Milel*, I,3.

⁵²² Şehristânî, *a.g.e.* ,I,38-72.

⁵²³ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,72-79.

⁵²⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,79-105.

⁵²⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,106-137.

⁵²⁶ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,137-144.

⁵²⁷ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,144-207.

⁵²⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,208-221.

⁵²⁹ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,227-256.

⁵³⁰ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,256-286.

⁵³¹ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,289-362.

⁵³² Şehristânî, *a.g.e.* ,II,363-496.

⁵³³ Şehristânî, *a.g.e.* ,III,644-703.

⁵³⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,III,704-732.

⁵³⁵ Günay, *a.g.e.* ,s.107.

4.7. Kelâm İlmindeki Yeri:

Şehristânî, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Felsefe, Dinler ve Mezhepler Tarihi, Mantık, Arap Dili ve Edebiyatı gibi ilimlerde olduğu gibi Kelam ilminde de uzman bir ilim adamıdır. Şehristânî'nin hayatından bahseden eserlerde Kelamcılığına da değinilmektedir. Sem'ânî, hocasını "Mütekellim bir imam"⁵³⁶ olarak zikretmektedir. Hamevî, Şehristânî'nin Usul (Kelam)'ü Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'den öğrendiğini ve kelam ilmiyle ilgili pek çok kitap yazdığını belirtmektedir.⁵³⁷ İbn Salâh, kelam ilmiyle ilgili olarak yazdığı eserlerden bahsetmekte⁵³⁸, İbn Hallikân, Şehristânî'nin Eş'arî mezhebine mensup bir mütekellim olduğu, kelamı Ebu'l-Kasım el-Ensârî'den okuduğu, bu ilimde eşi benzerinin olmadığı ve kelamla ilgili yazdığı kitaplarından bahsetmektedir.⁵³⁹ Kazvîni, O'nu mütekellim bir kişi olarak kaydetmektedir.⁵⁴⁰ Hâfız Zehebî, nazar ve usul ilmini Ebu'l-Kasım el-Ensârî ve Ebu Nasr b. el-Kuşeyrî'den öğrendiğini, kelam ilminde temayüz ettiğini, Eş'arî usulünü el-Kuşeyrî'den aldığını anlatır.⁵⁴¹ Diğer kaynaklarda da Eş'arî mezhebinde bir kelamcı olduğu, bu ilimde ön plana çıktığı hususu zikredilmektedir.⁵⁴² Subkî, Şehristânî'yi İbn Hazm ile karşılaştırmakta ve İbn Hazm'ın Kelamı hakiki manada bilmediği ve ehlinden bu ilmi öğrenmediğinden, buna mukabil Şehristânî'nin kelamda mahir bir imam olduğundan bahsetmektedir. Aynı şekilde kelam ilmini öğrendiği hocaları ve bu ilim dalında yazmış olduğu eserlerini de zikretmektedir.⁵⁴³ Yörükân (ö.1954), Şehristânî hakkında söylenenleri şöyle ifade etmektedir: 'İlm-i Kelam ve İlm-i Nazar'da mudakkik bir imam idi. Fıkıhta ve Kelam'da mütehasıs idi. Bu ilimlerde teferrüd etmişti. Özetle, imam-ı müberriz idi.'⁵⁴⁴

Gazzâlî'nin felsefe ile kelamı yan yana getirme, felsefe ile ilgilenerek felsefi bahisleri İslam ilimleri sahasına sokma tarzında açtığı çığır, kendisinden sonra inkişaf etmiş, felsefe ile kelamın kelam eserlerinde bir araya gelerek memzuc

⁵³⁶ Sem'ânî, *et-Tahbir*, II,161.

⁵³⁷ Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, III,427.

⁵³⁸ İbn Salâh, *Tabakatü'l-Fukahai'sh-Şafiiyye*, I,212.

⁵³⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV,273.

⁵⁴⁰ Kazvîni, *Asâru'l-Bilad*, s.398.

⁵⁴¹ Zehebî, *el-İber*, III,7; a.mlf. , *Tarih*, XXXVI,328; a.mlf. , *Siyer*, XX,287. Ayrıca bk. Gannûcî, *Ebcedü'l-Ulum*, III,112; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, III,422.

⁵⁴² Safedî, *el-Vâfi*, III,278; Yafîi, *Mir'âtü'l-Cenân*, II,31.

⁵⁴³ Subkî, *Tabakât*, VI,129.

⁵⁴⁴ Yörükân, 'a.g.m.', s.272.

(karma) bir manzaranın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Gazzâlî'den önce gelen İslam âlimleri de felsefeye karşı cephe almışlar ancak bu yeterli olamamıştır. Gazzâlî bu hususta şöyle demektedir: 'İslam âlimleri içinde himmetini bu noktaya sarfetmiş bir kimseyi görmedim. Mütakelliminin kitaplarında felsefecileri reddettikleri yerlerde onlardan aldıkları sözlerin hep vuzuhsuz, perişan, tenakuz ve fesatla dolu olduğunu gördüm. İlimlerin inceliklerine nüfuz ettiğini iddia edenler şöyle dursun, cahil halktan bir kimse bile o sözlere kanmaz.'⁵⁴⁵ Gazzâlî'den 43 yıl sonra vefat eden Şehristânî bu meczetme işini, ondan sonra ilk uygulayandır. Kelam ilmi sahasında kaleme aldığı *Nihâyetü'l-İkdâm*' adlı eserinde felsefeye ve felsefi delillere yer verdiği hatta Allah'ın varlığını ispat ederken felsefi delilleri kullandığı görülmektedir. Yine Şehristânî, felsefenin sakat bulduğu taraflarını reddetmekle kalmamış, faydalı yönlerinden de istifade etmiştir. Mesela; Allah'ın varlığını ispat için hudus ve imkân delillerini meczeden bir uslûp kullanmıştır.⁵⁴⁶

Şehristânî, Eş'arî ve Gazzâlî'den sonra Eş'arîliğin önde gelen takipçilerinden ve özellikle de Gazzâlî sistemini takip eden ilk kelamcıdır. Şehristânî kendisinin kelamcı olduğunu eserinde bizzat zikretmektedir.⁵⁴⁷ Şehristânî'den bahseden kaynaklar da ağırlıklı olarak O'nun eserlerini kelam ilmine yoğunlaştırdığını, daha fazla eseri kelam alanında yazdığını söylemektedir.⁵⁴⁸

Macit Fahri, Ansiklopedik bir müellif olan Şehristânî'nin kelamcılığının kelam ilmine yeni bilgiler kazandırmaktan daha ziyade meseleleri sunmadaki kusursuzluğu ve mantıksal tutarlılığında ortaya çıktığını ve bu hususlarda kendisinden önce birçok eser ortaya koyanları geride bıraktığını belirtmektedir.⁵⁴⁹

Şehristânî'nin itikadi meselelere ve bu bağlamda ortaya çıkan görüşler ile görüş sahiplerinin kimler olduğu konularında geniş bir bilgi birikimine sahiptir. Özellikle *el-Milel* ve *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserlerinde bu konularda detaylı bilgiler mevcuttur. Bu hususta *el-Milel* adlı eserinden birkaç örnek zikretmek uygun olacaktır:

⁵⁴⁵ Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, çev. Hilmi Güngör, İstanbul 1994,s.25-26.

⁵⁴⁶ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.9-35, 75.

⁵⁴⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I,29.

⁵⁴⁸ Bk. Hamevî, *a.g.e.* ,III,427; İbn Hallikân, *a.g.e.* ,IV,273; Safedî, *a.g.e.* ,III,278; Yafî, *a.g.e.* ,II,31.

⁵⁴⁹ Bk. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.195-196.

Mu'tezile 'nin geneli 'Allah'ın kadim olduğu ve kıdem sıfatının Allah'ın özel vasfı olduğunu kabul ettiklerini; aslen kadim sıfatları nefyettiklerini ve Allah zatıyla âlim, zatıyla kadir, zatıyla haydır. İlim sıfatıyla âlim, kudret sıfatıyla kadir ve hayat sıfatıyla canlı değildir. Çünkü bu sıfatlar kadimdir ve Allah ile var olan manalardır. Şayet sıfatlar Allah'ın en özel vasfı olan kıdemde ortak olsalardı ilahlıkta da ortak olurlardı.⁵⁵⁰

Şehristânî, Mu'tezile içerisinde farklı görüşlere sahip olan gruplardan da bahsetmektedir. Bunlardan birisi: Vasiliyye'dir. Bunlar Ebu Huzeyfe Vâsıl b. Ata el Gazzâl'in ashabıdır. Vâsıl, Hasan-ı Basrî'den ilim ve haberler öğrenmişti. Bunların düşünceleri dört temelde ortaya çıkar; birincisi; Allah'tan ilim, kudret, irade ve hayat gibi sıfatların nefyedilmesi. İkincisi; Kader meselesinde Mabed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dimeşkî'nin yoluna tabi olmaları. Vâsıl kader meselesine sıfatlar meselesinden daha fazla önem verdi. Allah Teâlâ hâkimdir, adildir. Ona kötülük (şer) ve zulüm isnat edilmesi caiz olamaz. Kullarından emrettiği şeyin zıddına bir şey istemesi, onların aleyhine hüküm vermesi ve bundan dolayı da cezalandırması caiz değildir. Kul, hayır, şer, iman, küfür, taat ve masiyetin failidir. Bundan dolayı da karşılığını görecektir. Allah, kulu bunları yapmaya muktedir kılmıştır. Kulların fiilleri, hareket, sukun, dayanma, düşünme ve bilme gibi şeylere hastır.⁵⁵¹ Üçüncüsü; el-Menzile beyne'l-Menzileteyn düşüncesi, dördüncüsü de; Cemel ashabı ile Sıffin ashabından birisinin (bilinmemekle birlikte) hatalı olduğu düşüncesi.⁵⁵²

O, Şia'nın, özellikle Hz. Ali'ye taraftar olma noktasında aşırı gidenler ve halifelüğün açık olsun kapalı olsun nas ve vasiyetle sabit olduğunu söyleyenler olduğunu belirttikten sonra⁵⁵³ bunları, Keysâniyye, Zeydiyye, İmamiyye, Gulat ve İsmâiliyye⁵⁵⁴ olmak üzere beş grupta ele alır. Keysâniyye'yi; Muhtariyye, Haşimiyye, Harisiyye, Beyaniyye ve Rizamiyye,⁵⁵⁵ Zeydiyye'yi; Carudiyye, Süleymaniyye, Salihiiyye ve Bütriiyye,⁵⁵⁶ İmamiyye'yi; Bakiriyye ve Ca'feriyye, Navusiyye, Eftahiyye, Şumeytiyye, Museviyye ve Mufaddiliyye, İsmailiyye ve

⁵⁵⁰ Bk. Şehristânî, *el-Milel*, I,38.

⁵⁵¹ Şehristânî, *a.g.e.*, I,40-41.

⁵⁵² Şehristânî, *a.g.e.*, I,42-43.

⁵⁵³ Şehristânî, *a.g.e.*, I,144.

⁵⁵⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, I,145.

⁵⁵⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, I,146-153.

⁵⁵⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, I,157-162

İsnaaşariyye⁵⁵⁷ ve Gulat'ı da; Sebeiyye, Kamiliyye, Albaiyye, Muğiriyye, Mansuriyye, Hattabiyye, Keyyaliyye, Hişamiyye, Nusayriyye ve İshakiyye⁵⁵⁸ diye sınıflandırmaktadır. İsmailiyye'yi ise Batıniyyenin⁵⁵⁹ alt grubu olarak zikretmektedir.

Şehristânî, Gulat'ın Kâmilîyye kısmının Ebu Kâmil'in arkadaşları olduğunu, bunların sahabenin ekserisini Hz. Ali'ye beyatı terkettikleri için küfürle itham ettiklerini ve Hz. Ali'yi de hakkını talep etmekten vaz geçtiği için eleştirdiklerini kaydetmektedir. Gulat fırkasının tamamının tenasüh ve hulul'e inanma noktasında ittifak ettiklerini de ifade etmektedir.⁵⁶⁰

Şehristânî'nin kelami yönünü ortaya koyma hususunda birkaç örnekte *Nihâyetü'l-ikdâm* isimli eserinden vermek uygun olacaktır:

Tevhid'den bahsettiği üçüncü kısımda, bu meselede Seneviyye'ye reddiyede bulunacağını ifade eder ve: Ashabımız (Eş'arîler); Vahidi; zatı bölünme kabul etmeyen, kısımlara ayrılması doğru olmayan ve ortaklığı kabul etmeyen şey olarak tarif ettiler demektir. Yine onların Allah'ın zatında tek olup bölünme kabul etmediği, sıfatlarında tek olup hiçbir benzeri olmadığı ve fillerinde tek olup hiçbir ortağının olmadığı görüşünde olduklarını da aktarmaktadır.⁵⁶¹

Filozoflar Vacibu'l-Vücutu, kemmiyet, sözsel ve fiili olarak cüzlere ayrılması caiz olmayan varlık, her yönden tek ve başka türlü olması tasavvur edilemez, diye tarif etmişlerdir.⁵⁶²

Sabiîler; bu âlemi düzenleyen ezeli, sonsuz ruhlar ve heykeller olduğunu kabul ettiler ve bunları rab ve ilahlar olarak isimlendirdiler ancak bunlarda rablık özelliklerini ispat edemediler.⁵⁶³

Şehristânî haller nazariyesinden bahsettiği beşinci bölümde, kelimcilerin bu meselenin nefyi veya ispatı noktasında ihtilaf ettiklerini, bu meseleyi ilk olarak ortaya koyan kişinin Ebû Hâşim Cubbâî olduğunu ifade etmektedir. Babası

⁵⁵⁷ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,166-176.

⁵⁵⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,176-192.

⁵⁵⁹ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,199-205.

⁵⁶⁰ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,178.

⁵⁶¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.56.

⁵⁶² Şehristânî, *a.g.e.* ,s.56.

⁵⁶³ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.56.

Cubbâî'nin bu meseleyi reddettiğini, Bâkılânî'nin kabul ettiğini, Eş'arî ve ashabının kabul etmediğini ancak Cüveynî'nin önce reddettiğini sonradan kabul ettiğini belirtmekte ve 'hal nedir?' Sorusunun hakiki manada cevabının olmadığını anlatmaktadır. Ebû Hâşim Cubbâî Allah'ın sıfatlarını çeşitli 'haller' olarak açıklamaktadır. O bu kınuda şöyle diyor: 'Allah âlimdir, dediğimizde ona özel bir hal nisbet etmiş oluruz ki bu da kudrettir. İşte bu, zat olmasının ötesindedir. Diğer sıfatlarda böyledir. Bu hallerin üstünde diğer bir haldir. Bu halleri tek tek bilmemize imkân yoktur. Onlar tek başlarına ne vardır ne de yokturlar.'⁵⁶⁴

Teşbihi iptal bahsinde, ashab-ı suver, ashab-ı cihet ve Kerramiyye'nin; Allah Teâlâ havadise mahaldir, dediklerini naklettikten sonra bu hususta bunların görüşlerini iptal etme noktasında reddiye yapacağını bildirmektedir.

Ehl-i Hak, Allahu Teâlâ'nın mahlûkattan hiçbirisine benzemediğini, hiçbir şeyin de ona müşabehet ve mümaselet hususunda benzemeyeceğini söyler. Şia'nın Galibiyye kolu teşbihi iki noktada izah eder; Birincisi: Yaratıcının yaratılanlara benzemesi ki Muğiriyye, Beyaniyye, Haşimiyye ve bunlara tabi olanlar Allahın insan sureti gibi sureti olduğunu söylemişlerdir. İkincisi ise; yaratılanların yaratana benzemesi durumu. Galibiyye'nin bir kısmı ve başka gruplar, şahısta ilahlık ya da ilahlıktan bir cüz vardır derken Kerrâmiyye; 'Allah cevher ve cisimdir' demektedir.⁵⁶⁵

⁵⁶⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, s.79-81.

⁵⁶⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, s.63.

5. ESERLERİ

Kaynaklarda Şehristânî'ye ait olan pek çok eser hakkında bilgiye sahip olmak mümkündür. Beyhakî, Şehristânî'ye ait eserlerin sayısının yirmiden fazla olduğunu ancak bu eserlerinin tamamının hangileri olduğunu belirtmemekte sadece birkaç tanesinin ismini zikretmektedir.⁵⁶⁶ Hamevî Şehristânî'nin Kelam ilminde pek çok eseri olduğunu ifade edip bu eserlerin birkaç tanesinin ismini zikretmektedir.⁵⁶⁷ İbn Salâh, Şehristânî'ye ait dört eserden bahsetmekte,⁵⁶⁸ İbn Hallikân ise beş tane eserden ismini vererek kayıt düşmektedir.⁵⁶⁹ Kazvînî sadece *el-Milel*'den bahsetmekte, Hâfız Zehebî ise iki eseri ismen zikretmekte ve bunlardan başka eserlerinin olduğunu da kaydetmektedir.⁵⁷⁰ Safedî dört kitabını ismen zikretmektedir.⁵⁷¹ Yafî ise üç eserini ismen kaydetmektedir.⁵⁷² Subkî, *el-Milel* ve *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserlerinden bahsetmekte bunlardan başka eserlerinin de olduğunu belirtmektedir.⁵⁷³ Kâdî İbn Şehbe de pek çok eseri olduğunu ifade etmekte ancak üç eserini ismen zikretmektedir.⁵⁷⁴ İbn Hacer ise, *Kitabu Milel ve'n-Nihal* sahibi olarak kayıt düşmektedir.⁵⁷⁵ Kâtip Çelebi de Şehristânî'nin üç eserinden ismen bahsetmektedir.⁵⁷⁶ İbnü'l-İmâd üç,⁵⁷⁷ Gannûcî dört,⁵⁷⁸ Zirikli dokuz,⁵⁷⁹ Kehhâle altı,⁵⁸⁰ Şemseddin Sami oniki⁵⁸¹ eserinin isimlerini belirtmek suretiyle kayıt düşmektedirler. Yörükân, Şehristânî'nin eserlerini genel olarak mezhep münakaşalarına tahsis ettiğini, bunlardan sadece ikisininin (*el-Milel ile Nihâyetü'l-ikdâm*) mevcut olduğunu diğer eserlerinin ise meçhul olduğunu belirtmektedir. Bundan başka İbn Sîna ile boy ölçüşmek/ güreşmek için yazdığı *el-Musaâraa ve'l-Mudaraa* adlı eserinden bazı parçaların ismini belirtmediği ancak'' mütevâzi bir

⁵⁶⁶ Beyhakî, *Tetimmetü Sıvani'l-Hikme*, s.119.

⁵⁶⁷ Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, III,427.

⁵⁶⁸ İbn Salâh, *Tabakatü'l-Fukahâi's-Şafiyye*, I,212.

⁵⁶⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yan*, IV,273.

⁵⁷⁰ Zehebî, *el-İber*, III,7; a.mlf. , *Tarih*, XXXVI,328; a.mlf. , *Siyer*, XX,287.

⁵⁷¹ Safedî, *el-Vafî bi'l-Vefeyât*, III,278.

⁵⁷² Yafî, *Mir'atü'l-Cenân*, II,31.

⁵⁷³ Subkî, *Tabakât*, VI,128.

⁵⁷⁴ İbn Şehbe, *Tabakatü's-Şafiyye*, I,57.

⁵⁷⁵ İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizan*, V,298.

⁵⁷⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, II,1703, 1821,1986.

⁵⁷⁷ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, VI,246-247.

⁵⁷⁸ Gannûcî, *Ebcedü'l-Ulûm*, III,112.

⁵⁷⁹ Zirikli, *el-A'lâm*, VI,215.

⁵⁸⁰ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, III,422.

⁵⁸¹ Şemseddin Sami, *Kamusu'l-A'lam*, I,747.

münekkit’’ olarak zikrettiği şahsın *Musâraa*’ya red amacıyla yazdığı küçük bir eserin de bulunduğunu kaydetmektedir.⁵⁸² Bağdatlı İsmail Paşa (ö.1920), Şehristânî’nin kırk tane eserinin olduğunu belirtip bunlardan sadece onbir tanesinin ismini saymaktadır.⁵⁸³

Buraya kadar zikrettiğimiz kaynaklar ışığında Şehristânî’nin eserlerini ve bu eserler üzerine yapılan şerhleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1-el-Milel ve’n-nihal: Dinler, mezhepler ve felsefi doktrinler sahasında tarafsız bir şekilde yazılmış eser olup İslamiyetin dışındaki dinler hakkında verdiği bilgiler açısından da en önemli eser olarak kabul edilmektedir. Muhteva olarak Şehristânî bu eserinde Hz. Âdem’den yaşadığı çağa kadar bütün dinleri, inanç şekillerini ve felsefi düşünceleri incelemeye almıştır. Şehristânî, *el-Milel*’i Selçuklu veziri el-Muzaffer’e ithaf etmiş ve 520/1127-526/1131 yılları arasında yazmıştır. Şehristânî’den bahseden kaynakların tamamına yakını bu eserden bahsemektedir.⁵⁸⁴ Şehristânî *Nihâyetü’l-ikdâm ve Mefâtihu’l-esrâr* adlı eserlerinde *el-Milel ve’n-nihal* adlı eserine atıfta bulunmaktadır.⁵⁸⁵ *el-Milel*’in çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası vardır. Türkiye kütüphanelerinde çok sayıda yazması bulunmakta, en az yedi tanesinin 600/1204 tarihinden önce yazıldığı ifade edilmektedir. 600/1204 yılından sonraki nüshalar yerli ve yabancı pek çok kütüphanede mevcuttur.⁵⁸⁶

a) William Cureton Neşri: İlk defa birinci cildi 1842, ikinci cildi ise 1846 yılında Londra’da neşredilmiştir. Bu neşir tenkitli olmamakla birlikte metnin aynen neşridir. Eser 1923’te 1846 ‘daki neşrinin tıpkıbasımı olarak neşredilmiştir.⁵⁸⁷

⁵⁸² Yörükan, ‘Şehristani,’ s.266-267. Yusuf Ziya Yörükan’ın ‘mütevâzi bir münekkit’ dediği ve Şehristânî’nin el-Musâraa adlı eserine reddiye yazan kişi Nasıruddin et-Tûsî’dir. Detaylı bilgi için bk. Agil Şirinov, *Nasıruddin Tusi’de Varlık ve Uluhiyyet*, İstanbul 2011, s.52.

⁵⁸³ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-Arifin Esmâü’l-Müellifin ve Asaru’l-Musannifin*, İstanbul, 1951, II, 91; Yaşar Tokar, *Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristani’nin el-Milel Adlı Eserinde Sabîlik*, SÜ Sosyal Bilimler Ens. , Yüksek Lisans Tezi, Konya 2004, s.10.

⁵⁸⁴ Beyhakî, *a.g.e.* , s.119; Hamevî, *a.g.e.* , III,427; İbn Salâh, *a.g.e.* , I,212; İbn Hallikân, *a.g.e.* , IV,273; Kazvîni, *a.g.e.* , s.398; Zehebî, *Tarih*, XXXVI, 328; Safedî, *a.g.e.* , III,278; Yafî, *a.g.e.* , II,31; Subkî, *a.g.e.* , VI,128.

⁵⁸⁵ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm* , s.9; a.mlf. , *Mefâtihu’l-esrâr*, I,390.

⁵⁸⁶ Harman, ‘el-Milel ve’n- Nihal’, *DİA*, XXX,60. Eserin yazma nüshaları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Harman, ‘a.g.m.’ , s. 60.

⁵⁸⁷ Harman, ‘a.g.m.’ , s. 60; Tanci, ‘Şehristani’nin el-Milel ve’n-Nihal’i, s.3.

b) W.Cureton'dan sonraki neşir: *el-Milel*'in Mısır'da ilk baskısı 1847, ikinci baskısı 1871'de yapılmış ve eser aynı tarihte Tahran'da da yayımlanmıştır.1899-1903 yıllarında Mısır'da İbn Hazm'ın *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal* adlı eserinin kenarında neşredilmiştir (Hanci neşri). Bunu 1929-1930 yıllarında başka bir neşir olan Sübeyh neşri takip etmiştir.⁵⁸⁸

c) Muhammed Fethullah Bedran neşri: Eser, Bedran tarafından edisyon kritiği yapılarak iki cilt olarak yayımlanmıştır (Mısır 1947,1955).

d) Muhammed Seyyid Kilanî (Geylânî) neşri: *el-Milel ve'n-nihal* ismiyle iki cilt olarak tahkîkî yapılarak neşredilmiştir (Kahire 1961; Beyrut 1961, 1975).⁵⁸⁹

e) Abdulazîz Muhammed el-Vekîl neşri: Tahkiki yapılarak üç cilt halinde neşredilmiştir (Kahire 1968).⁵⁹⁰

f) Mektebetü'l-Enclo'l-Mısriyye neşri: *el-Milel ve'n-nihal* ismiyle yayımlanmıştır (Kahire 1977; Mektebetü'l-Enclo'l-Mısriyye).

g) Emir Ali Menha-Ali Hasan neşri: *Milel ve'n-nihal* adıyla tahkiki yapılarak iki cilt halinde neşredilmiştir (Beyrut 1996)

h) Muhammed Abdulkadir el-Fazılî neşri: *el-Milel ve'n-nihal* ismiyle tahkikli neşredilmiştir (Beyrut 2006).

ı) Ahmed Fehmî Muhammed neşri: Tashih ve taliki yapılarak *el-Milel ve'n-nihal* adıyla üç cilt halinde birarada yayımlanmıştır (Beyrut ts. , Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye).

el-Milel ve'n-nihal; Türkçe, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Farsça gibi dillere de tercüme edilerek yayımlanmıştır.

⁵⁸⁸ Harman, 'a.g.m.', s. 60.

⁵⁸⁹ Harman, 'Şehristânî', s. 468.

⁵⁹⁰ Harman, 'a.g.m.', s. 468.

1)Türkçe tercümelere:

a) 1070/1659 tarihinde Arapça harfleri ile Türkçe (Osmanlıca) Nuh b. Mustafa tarafından bir tercümesi yapılmıştır. Mütercim aslından çok yerleri atlamış ve kitabın bablarını bile ayrı bir tasnife tabi tutmuştur. Mukaddimeleri tercüme etmemiş ancak bazı kısımları birbirine karıştırarak vermiştir. Kendisi de yerine göre kısaltmalar ve ilaveler yaptığını belirtmiştir. Bu tercüme 1847'de Mısır'da, 1862'de ise İstanbul'da basılmıştır.⁵⁹¹

b) Lütfi Doğan tarafından mukaddimelerden ikisi⁵⁹², tamamı ise Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem ve Âdem Akın tarafından Türkçeye çevrilmiştir.⁵⁹³ Dinler tarihiyle ilgili önemli bölümleri Şaban Kuzgun tarafından çevrilmiştir.⁵⁹⁴

c) Mustafa ÖZ tarafından '*İslam Mezhepleri (el-Milel ve'n-Nihal)*' adıyla (İstanbul 2005, Ensar Neşriyat) tercümesi yapılmıştır.

d) Muharrem Tan tarafından '*Dinler ve Mezhepler Tarihi, 'el-Milel ve'n-Nihal*' adıyla tercüme edilmiştir (İstanbul 2006, Yeni Akademi Yay.).

e) Mustafa Öz tarafından çevirisi '*Milel ve Nihal*' Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi' adıyla yapılmıştır (İstanbul 2008, 2011, Litera Yay.).

2) İngilizce çevirisi: *el-Milel*'in sadece İslam'la ilgili bölümü A. K. Kazi ve J. G. Flynn tarafından İngilizceye çevrilmiş ve önce *Abr-Nahrain* mecmuasında, ardından '*Muslim Sects and Divisions*' adıyla kitap olarak neşredilmiştir (London 1984).⁵⁹⁵

3) Fransızca çevirisi: İngilizce çevirisinde olduğu gibi sadece İslam'la ilgili olan bölüm Jean Claude Vadet tarafından '*Les dissidences de l'İslam*' adıyla yayımlanmıştır (Paris 1984). *el-Milel*'in en son ve tam tercümesi '*Livre des religions*

⁵⁹¹ Şehristânî, 'el-Milel ve'n-Nihal (Mukaddimeler)', trc. A. Küçük-M. Erdem-A. Akın, *AÜİFD*, Ankara 1998, c. XXX, s.2; Harman, 'el-Milel ve'n-Nihal', XXX, 60; Yörükân, 'a.g.m.', s.278.

⁵⁹² Harman, 'a.g.m.', s. 60.

⁵⁹³ Şehristânî, 'el-Milel ve'n-Nihal (Mukaddimeler)', trc. A. Küçük-M. Erdem-A. Akın, *AÜİFD*, Ankara 1998, c. XXX, s. 1-33.

⁵⁹⁴ Kuzgun, 'Şehristani'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve 'el-Milel ve'n-Nihal' İsimli Eserinin Dinler Tarihi İle İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi'', *EÜİFD*, Kayseri 1985, sy.2, s.179-208.

⁵⁹⁵ Harman, 'el-Milel ve'n-Nihal', XXX,60.

et des sectes 'adıyla 1. Cildi Daniel Gimaret ve Guy Monnot, 2. cildi Jean Jolivet ve Guy Monnot tarafından yapılmıştır (Paris 1986).⁵⁹⁶

4) Farsça çevirisi: Turka-i İsfahânî tarafından 1440'ta '*Tenkihu'l-Edille ve'l-İlel fi Tercemeti Kitabi'l-Milel ve'n-Nihal*' adıyla çevrilmiştir. Diğer bir tercümeyi de 1611'de Mustafa b. Halikdad el-Haşimî el-Abbâsî '*Tavzihu'l-Milel*' adıyla gerçekleştirmiştir.⁵⁹⁷

5) Almanca çevirisi: Theodor Haarbrücker *el-Milel*'i Almancaya tercüme etmiştir. (Halle 1850-1851). Ancak bu çevirinin ismi kaynaklarda geçmemektedir.⁵⁹⁸

Şehristânî'nin *el-Milel* isimli eserine Mehdi Lidinillah Ahmed b. Yahya b. Murtaza İbnü'l-Murtaza tarafından '*el-Münye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*' adıyla Arapça olarak bir şerh yazılmıştır (thk. Muhammed Cevad Meşkûr, Beyrut 1979).

Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* isimli eseri merkeze alınarak kitap, tez, makale türü çalışmaların çokça yapıldığını görmemiz mümkündür. Bunlardan tespit edebildiklerimiz şunlardır:

1) Muhammed b. Nasır b. Salih es-Süheybânî, *Menhecü's-Şehristani fi Kitabihi'l-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l-Vatan, Riyad ts.⁵⁹⁹

2) Yusuf Ziya Yörükân, *Ebu'l-Feth Şehristani ve Mezheplerin Tetkikinde Usul*, (haz. Murat Memiş), Kültür Bakanlığı Yay. , Ankara 2002.⁶⁰⁰

3) Fuat Aydın, *Birûni ve Şehristânî'nin İzinde Dinler Tarihi Yazıları*, Eskiye Yay., Ankara 2012, 320 sayfa.

4) Ömer Faruk Harman, *Dinler Tarihi Açısından Şehristani ve el-Milel ve'n-Nihal*, AÜ Sosyal Bilimler Ens. , Doktora Tezi, Ankara 1981,138 sayfa.

⁵⁹⁶ Harman, 'a.g.m.', s. 60.

⁵⁹⁷ Harman, 'a.g.m.', s. ,60.

⁵⁹⁸ Harman, 'a.g.m.',s. 60; Şehristânî, 'el-Milel ve'n-Nihal (Mukaddimeler)',s.2.

⁵⁹⁹ Öztürk, 'a.g.m.',s.2.

⁶⁰⁰ Harman, 'a.g.m.', s. 60.

5) Mustafa Aydın, *Şehristani'nin el-Milel ve'n-Nihal adlı eserinde Aristoteles Felsefesi ve Kaynakları*, OMÜ Sosyal Bilimler Ens. , Yüksek Lisans Tezi, Samsun 1994, 137 sayfa.

6) Ahmet Ak, *Şehristani'nin el-Milel ve'n-Nihal'inde İslam Mezheplerinin Tasnifi*, FÜ Sosyal Bilimler Ens. , Yüksek Lisan Tezi, Elazığ 1996, 80 sayfa.

7) Kerem Çavuşlu, *Yusuf Ziya'nın Şehristani adlı Makalelerinin Sadeleştirilmesi ve Değerlendirilmesi*, EÜ Sosyal Bilimler Ens. , Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1996, 146 sayfa.

8) Yusuf Kahraman, *Abdulkahir el-Bağdâdî, Şehristani ve İbn Hazm'ın İslam Mezheplerini Tasnif Yöntemleri*, İÜ Sosyal Bilimler Ens. , Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003, 155 sayfa.

9) Yaşar Toker, *Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristani'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Sabiilik*, SÜ Sosyal Bilimler Ens. , Yüksek Lisans Tezi, Konya 2004, 156 sayfa.

10) İmran Bağdemir, *Şehristâni'ye Göre Yahudilik ve Hıristiyanlık*, İÜ Sosyal Bilimler Ens. , Yüksek Lisans Tezi, İstanbul t.s.

11) Güven Özdemir, *Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed eş-Şehristani'nin Hayatı ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*, DEÜ Sosyal Bilimler Ens. , Yüksek Lisans Tezi, İzmir t.s.

12) Yusuf Ziya Yörükan, *'Şehristani'*, *Darü'l-Fünun İlahiyat Fak. Mecmuası*, İstanbul 1926, c.I, sy:3, s.263-314.

13) Yusuf Ziya Yörükan, *'Şehristani XIV: Milel ve Nihal'de Mezhepler Nasıl Yazılmıştır'*, *Daru'l-fünun İlahiyat Fak. Mecmuası*, İstanbul 1927, c.II, sy:5-6, s.187-277.

14) Muhammed Tavit et-Tancı, *'Şehristani'nin Kitabı'l-Milel ve'n-Nihal'i (Arapça Metinlerde Neşredilmeyen Kısımlar)*, AÜİFD, Ankara 1956, c.V, sy:1-4. s.1-16.

15) Şaban Kuzgun, 'Şehristani'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve 'el-Milel ve'n-Nihal' İsimli Eserinin Dinler Tarihi ile İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi', EÜİFD, Kayseri 1985, sy:2, s.179-208.

16) İsmail Taşpınar, 'Şehristani'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metotlar', Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, İstanbul 2008,c.V,sy:1,s.37-61.

17) Mehmet Dalkılıç, 'Abdulkerim eş-Şehristani'nin İslam Mezheplerini Tasnif Metodu', Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, İstanbul 2008, c.5, sy:1,s.141-155.

18) Ramazan Karaman, 'Bir İslam İlimleri Klasığı Olarak eş-Şehristani'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Üzerine Düşünceler', HÜİFD, Çorum 2008/2, c.7, sy:14, s.61-74.

19) Orhan Ateş, 'el-Milel ve'n-Nihal'in Mukaddimesi Çerçevesinde Şehristani'nin Fırka Yazıcılığının Bazı Sorunları', e-Makalât Mezhep Araştırmaları, 2011, c.IV, sy:1 (M.Tavit et-Tancı Özel Sayısı), s.335-353.

20) Mehmet Nadir Özdemir, 'Şehristani'nin el-Milel ve'n Nihal'ine Göre İslam Öncesinde Arapların Yaşayışları Hakkında Bazı Tespitler', Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmi Mecmuası, 2013,sy:20, s.99-114.

21) Mehmet Alıcı, 'Şehristani'nin 'el-Mecus' Tasnifinin Mecusi Kutsal Metinlerinden Hareketle Tahkiki', İslam Araştırmaları Dergisi, 2014, sy:31, s.67-122.

22) Ahmet Çapku, 'Şehristani'nin el-Milel ve'n-Nihal'inde Felsefe ve Filozoflar', Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakat Literatürü Üzerine Bir İnceleme, 2014, s.149-171.

23) Kadir Gömbeyaz, 'İbadi Fırak Literatüründe Şehristani Etkisi-Kalhati Örneği', İslami İlimler Dergisi, 2015,c. X, sayı:1,s.149-168.

24) D. Sourdel, 'La Classification des sectes Islamique dans le Kitab al-milal d'al-Shahrastani' (Şehristani'nin El-Milel'inde Mezheplerin Tasnifi).⁶⁰¹ Usul Dergisi, 11 (2009/1), s.55-70.

2-Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm: Şehristânî'nin *el-Milel*'den sonra⁶⁰² Kelam'a dair yazmış olduğu bir eserdir. Hamevî,⁶⁰³ İbn Salah,⁶⁰⁴ İbn Hallikân,⁶⁰⁵ Zehebî,⁶⁰⁶ Safedî,⁶⁰⁷ Yafî, ⁶⁰⁸ Subkî,⁶⁰⁹ Kâtip Çelebi,⁶¹⁰ İbnü'l-İmâd,⁶¹¹ Zirikli⁶¹² ve Kehhâle⁶¹³ gibi âlimler eserlerinde bu kitabın Şehristânî'ye ait olduğunu kayıt altına almışlardır. Kâdî İbn Şehbe ⁶¹⁴ ve Ömer Rıza Kehhâle⁶¹⁵ bu eserin ismini 'Nihâyetü'l-Akdâm fî ilmi'l-keîâm', İzzeddin İbnü'l-Esir ise 'Nihâyetü'l-ikdâm fî'l-usûl' olarak kaydetmiştir.⁶¹⁶

Klasik tarzda yazılmış bir kelam kitabı olmasına rağmen *Nihâyetü'l-ikdâm*'ın kendine has farklı birkaç özelliği vardır. Öncelikle bu eserde en çok tartışılan konular ele alınmış, konu hakkında filozofların, Mu'tezile'nin ve kelamcılarının görüşleri zikredildikten sonra kabul ya da red yönleri ortaya konulmakta, meseleler ortaya konarken felsefî deliller kullanılmakta olup, soru-cevap şeklinde tartışmacı bir metot takip edilmektedir. Şehristânî mukaddimedeki kitabı yirmi bölümde (kaide) kaleme aldığını, bu yirmi bölümde kelamın bütün konularını kapsadığını ve adını da 'Nihâyetü'l-ikdam fî ilmi'l-keîâm' koyduğunu ifade etmektedir.⁶¹⁷ Birinci bölümde; Allah'ın varlığının ispatı maksadıyla âlemin hadisliği konu ederek cisimlerin zaman ve mekân yönünden başlangıçsız ve sınırsız olmayacağı meselesini, ikinci bölümde; kâinatın top yekün Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği konusunu, üçüncü

⁶⁰¹ İbrahim Hakkı İnal, 'Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği', Usul, 11 (2009/1), s.56.

⁶⁰² Yörükân, 'a.g.m'. ,s.280.

⁶⁰³ Hamevî, a.g.e. ,III,427.

⁶⁰⁴ İbn Salâh, a.g.e. ,I,212.

⁶⁰⁵ İbn Hallikân, a.g.e. ,IV,273.

⁶⁰⁶ Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, XXXVI,328; a.mlf. , *Siyer*, XX,287.

⁶⁰⁷ Safedî, a.g.e. ,III,278.

⁶⁰⁸ Yafî, a.g.e. ,II,31.

⁶⁰⁹ Subki, a.g.e. ,VI,128.

⁶¹⁰ Kâtip Çelebi, a.g.e. ,II,1986.

⁶¹¹ İbnü'l-İmâd, a.g.e. ,VI,246-247.

⁶¹² Zirikli, a.g.e. ,VI,215.

⁶¹³ Kehhâle, a.g.e. ,III,422.

⁶¹⁴ İbn Şehbe, a.g.e. ,I,57.

⁶¹⁵ Kehhâle, a.g.e. ,III,422.

⁶¹⁶ İlyas Çelebi, 'Nihâyetü'l-İkdâm', *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII,102.

⁶¹⁷ Şehristânî, a.g.e. ,s.8.

bölümde, Sıfat bahsini, tevhit başlığı altında şirk inancını, dördüncü bölümde; teşbih, beşinci bölümde, Allah'ın zatını sıfatlarından tecrit(ta'til) etme telakkisini, altıncı bölümde, Ebû Haşim el-Cubbâî tarafından ortaya atılan 'ahval teorisi'ni, yedinci bölümde, bazı Mu'tezililerce benimsenen ma'dumun şey olup olmadığı ve Aristo geleneğinde evrenin ilk maddesi sayılan heyâla konusunu, sekizinci bölümde zati sıfatlar meselesini ve Mu'tezile, Ehl-i Sünnet ve filozofların bu konudaki görüşlerini, dokuzuncu bölümde ezeli sıfatları bilmenin isbatı noktasında Mu'tezilenin 'sıfat-ı maneviyye' anlayışı ile Ehl-i Sünnetin sıfatı'l-meani anlayışı ve İslam filozoflarının zata izafe edilecek bütün manaları vahid içerisinde değerlendirmelerini, onuncu bölümde ise ilim sıfatının ezeli olduğunu, onbirinci bölümde İslam mezhepleri arasında tartışmalı olan irade sıfatını, onikinci bölümde Allahu Teâlâ'nın ezeli kelimeler ile mütekellim olduğunu, onüçüncü bölümde kelamın ilahi zatta tek olduğunu, ondördüncü bölümde insana ait kelamın mahiyeti ve kısımlarını, Onbeşinci bölümde semi' ve basir sıfatlarının Mu'tezile tarafından âlim sıfatına dâhil edilmesi meselesini, onaltıncı bölümde Ru'yetullahın aklen mümkün, naklen vacip ve sabit olduğu Ehl-i Sünnet görüşünü, onyedinci bölümde husun ve kubuh meselesini, onsekizinci bölümde ilahi fiillerin gerçekleşmesini gerektirici bir sebebin olmadığını, ondokuzuncu bölümde nübüvvetin ispatını, yirminci bölümde de Hz. Muhammed'in (s.a.v) nübüvvetinin ispatını işlemiştir..

Eserin yazma nüshalarının birçok kütüphanede bulunduğu kaynaklarda geçmektedir.⁶¹⁸ Bunlar:

- 1) Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 1192 ve 2154.
- 2) Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, nr. 666 ve 964.
- 3) Oxford Bodleian Library, MS, Marsh, nr. 356, h. 590 tarihli yazma.
- 4) Paris Bibliothegue Nationale, MS, Arabe, nr. 1246, h. 580 tarihli yazma.
- 5) Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih bölümü, nr. 1845 ve 35168.
- 6) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed kütüphanesi, nr. 1845.

⁶¹⁸ Çelebi, 'a.g.m.', s. 103; Coşar, *Nihayetü'l-İkdam'a Göre Şehristani'nin Felsefi Görüşleri*, s.30-31.

7) Berlin Preussische Staatsbibliothek, nr. 579, h. 607 tarihli yazma.

8) Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah bölümü, nr. 14698.

9) Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi, nr. 1169.

10) İstanbul Üniv. Merkez Kütüphanesi, nr.5224 ve 5225.

Alfred Guillaume tarafından tahkik edilerek 1934 yılında Londra’da neşredilen eserin Arapça metninin ofset baskısı Bağdat (1964) ve Kahire’de (1992) gerçekleştirilmiştir.⁶¹⁹ *Nihayetü’l-İkdam*’ın mukaddime bölümünde Ahmed Ferid el-Mezîdî şöyle demektedir: ‘Faydası büyük olan bu kitabı tahkik etme sebebim akidevi faydaları içermesi, kelami usulü ihtiva etmesi, kendi türünde kelim alanında oluşturulmuş olması, bunların da ötesinde kelimcilerin Şeyhi Seyfüddin el-Âmidî’nin *Gâyetü’l-Merâm fi İlmi’l-Kelâm* adlı eserini oluştururken bu eseri kaynak olarak alması ve pek çok ilim ehlinin Şehristânî’nin kitapları ve haşiyelerinden nakillerde bulunmasıdır.’⁶²⁰

Yine Mezîdî bu kitabın tashih, talik ve metninin zaptını ortaya koyarken Müsteşrik Alfred Guillaume ‘nin tahkikli neşrinden istifade ettiğini ve kendisinin de bu kitabın içerik ve isim olarak Şehristânî’ye ait olduğunu tashih ettiğini belirtmektedir.⁶²¹

Şehristânî’nin bu eseri üzerinde hem çeviri hem de tez ve makale olarak çalışmalar yapılmıştır. Bunlar:

1) Alfred Guillaume: ‘*The Summa Philosophiae of al-Shahrastani Kitab Nihayatu’l-İkdam fi İlmi’l-Kalam*’ (London 1934) ismiyle yayınlanmıştır.⁶²²

2) Hakan Coşar: *Nihayetü’l-İkdam’a Göre Şehristani’nin Felsefi Görüşleri*, AÜ Sosyal Bilimler Ens. , Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003.

3) M. Selim Balçın, *Şehristani’ye Göre İsbat-ı Vacib*, YYÜ Sosyal Bilimler Ens. , Yüksek Lisans Tezi, Van t.s.

⁶¹⁹ Çelebi, ‘a.g.m.’, s. 103; Coşar, a.g.t. , s.30-31.

⁶²⁰ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s.3.

⁶²¹ Mezîdî, *Mukaddime*, s.3.

⁶²² Çelebi, ‘a.g.m.’, s.103.

4) Hüseyin Doğan, 'Ebu'l-Feth Abdilkerim eş-Şehristânî'ye Göre İnsan ve Fiilleri', *Hikmet Yurdu*, 2015, c.VIII, sy:15, s.99-119.

5) Ersan Özten, 'Şehristani'ye Göre Kelami Problemlerin Menşei', *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Bahar, 2014, c.I, sy:49, s.16-30.

6) Ömer Ali Yıldırım, 'Hudus Delilinin Gelişimi ve Şehristânî'nin Bu Delile Katkısı', *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2013, c.XV, sy:57, s.137-156.

7) Osman Karadeniz, 'Selçuklu Dönemi Bilginlerinden Şehristânî'nin Kelâm Ekollerine Bakışı', *I.Uluslararası Selçuklu Sempozyumu; Selçuklu Tarihi Bilim ve Düşünce (Bildiriler)*, 27-30 Eylül 2010, Kayseri 2014, s.215-223.

3-Musâraatü'l-felâsife: Şehristânî'nin Tirmiz'de Nakibu'l-Eşraf Ebu'l-Kasım Mecdüddin Ali b. Cafer el-Musevî'ye ithaf ettiği bir eserdir. Tabakat eserlerinde bu kitabdandır bahsedilmektedir. Ancak isim olarak farklılıklar vardır. İbn Hallikân, Safedî, Gannûci ve Kehhâle; '*Kitabu'l-Mudaraa*' , Kâtip Çelebi; '*el-Musaraaat*', Zirikli '*Musaraatü'l-Felasife*',⁶²³ Yörükan ise, '*Kitabu'l-Musaraa ve'l-Mudaraa*' olarak kaydeder.⁶²⁴

Musâraa'yı İbn Sina'nın eş-Şifa, en-Necat, et-Ta'likat ve el-İşarat'ında yer alan ilahiyat konularına dair fikirlerine reddiye olarak oluşturan Şehristânî, kitabını yedi mesele olarak tasarlamış olup bunlar: a)Varlığın kısımlarının belirlenmesi, b)Zorunlu varlığın varlığı c)Zorunlu varlığın birliği, d)Zorunlu varlığın bilgisi, tümel ve tikel ile ilişkisi, e)Âlemin sonradan oluşu, f)İlkelerin belirlenmesi, g)Zorlu meseleler ve şüpheli konulardan oluşmaktadır. Ancak kendi zamanındaki bazı problemleri ve karışıklıkları gerekçe göstererek son iki meseleyi ayrı birer mesele olarak ele almamış, bu konularla ilgili meselelerin ana noktalarını saymakla yetinmiş ve kitabını süratle tamamladığını söylemiştir.⁶²⁵ Bu eser Şehristânî'nin felsefeci kimliğini ortaya koyan bir eserdir. Kaynaklar da felsefeciliğini vurgulamaktadır.⁶²⁶

⁶²³ İbn Salah, *a.g.e.* ,I,212; İbn Hallikan, *a.g.e.* ,IV,273; Safedî, *a.g.e.* ,III,278; Kâtip Çelebi, *a.g.e.* ,II,1703; Gannûci, *a.g.e.* ,III,112; Zirikli, *a.g.e.* ,VI,215; Kehhâle, *a.g.e.* ,III,422.

⁶²⁴ Yörükan, 'a.g.m.',s.277.

⁶²⁵ Harman, 'Şehristânî', XXXVIII,468; Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele*, s.VII; Yörükan, 'a.g.m.',s.280-282.

⁶²⁶ Beyhakî, *a.g.e.* ,s.119; Hamevî, *a.g.e.* ,III,428;

Kitabu'l-Musara'a üzerinde reddiye, neşr, tercüme gibi çalışmalar yapılmıştır. Yazma nüshaları olduğu gibi matbu olarak da mevcuttur:

- 1) Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi 1424 nolu kayıt (Yazma).
- 2) Berlin Cüte Kütüphanesi 1163 nolu kayıt (Yazma).
- 3) Ayasofya Kütüphanesi 2358 nolu kayıt (Yazma.)⁶²⁷
- 4) Şehristânî, *Musaraatü'l-Felasife*, (neşr. Süheyr Muhammed Muhtar), Kahire 1396/ 1976.
- 5) Şehristânî, *Struggling With the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics*, (Arapça metin ve İngilizce tercüme: Wilferd Madelung-Toby Mayer, London 2001).⁶²⁸
- 6) Şehristânî'nin *Musâraatü'l-Felâsife* adlı eserine Nasıruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) '*Musariu'l-musari*' isimli bir reddiye yazmıştır. Tûsî, eserde Şehristânî'nin görüşlerini tek tek ele alarak çürütmeye çalışmakta, Şehristânî'ye karşı üslup olarak katı, ağır ifadeler kullanmakta ve hatta onu Bâtînlilikle suçlamaktadır.⁶²⁹ Ayrıca Mikail Bayram, Ahi Evren'in eserlerinden bahsederken, Tûsî'nin eseriyle aynı adı taşıyan ve Ahi Evren'in Şehristânî'nin *Musâraa*'sına '*Müsâriü'l-müsari*' namıyla bir reddiye yazdığını ve Arapça olan bu eserin bilinen tek nüshasının Ayasofya (Süleymaniye) kütüphanesindeki 2358 numaralı mecmuanın 1b-18a sayfalarında olduğunu belirtmektedir.⁶³⁰
- 7) Şehristani, *Kitabu'l-Musaraa-Filozoflarla Mücadele* (Arapça metin ve Türkçe çev. Aygün Akyol-Aytekin Özel, İstanbul 2010). (Bu eser kitap halinde çevirisi

⁶²⁷ Yörükan, 'a.g.m.', s. 280; Akyol, *Musaraatü'l-Felasife'ye Göre Şehristani'nin Felsefi Görüşleri*, s.1-2.

⁶²⁸ Harman, 'a.g.m.', s. 468.

⁶²⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Yörükan, 'a.g.m.', s.278-279; Şirinov, *Nasırüddin Tusi'de Varlık ve Uluhiyyet*, s.52; Şirinov, 'Tûsî, Nasırüddin', *DİA*, Ankara 2012, XXXXI, 440; Murat Demirkol, 'Nasireddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri', *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy. IV, Kasım 2010, s.46.

⁶³⁰ Nasıruddîn Mahmud Ahi Evren, *Tasavvufî Düşüncenin Esasları*, trc. Mikail Bayram, Ankara 1995, s. 100; Mikail Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya 1991, s.65-71; Ahi Evren hakkında yapılan çalışmalara baktığımızda Şehristânî'nin *Musaraa*'sına karşı İbn Sînâ'yı savunma amacıyla *Musâriü'l-Musâri*' adında Ahi Evren'in bir eleştirisi olduğunu görmek mümkündür. Bk. M. Kazım Arıcan, 'Felsefe ve Felsefi Düşünce Bağlamında Ahi Evren', *Ahilik Uluslararası Sempozyumu 'Kalite Merkezli Bir Yaşam' Bildiri Kitabı*, Kayseri 2011, s.173.

yapılmadan önce bölümler halinde makale olarak çevirisi yapılmıştır. Birinci Bölüm, *Varlığın Kısımlarının Belirlenmesi*, Gazi Ün. Çorum İlahiyat Fak. Dergisi,2005/1-2, cilt; IV, sayı:7-8,s.181-189; İkinci Bölümü, *Zorunlu Varlığın Varlığı*, Hitit Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, 2006/2,c.5,sayı:10,s.173-183; Üçüncü Bölüm, *Zorunlu Varlığın Birliği*, Hitit Ün. İlh. Fak Dergisi, 2007/2,c.6,sayı,12,s.157-170; dördüncü bölüm, *Zorunlu Varlığın Bilgisi ve Tümel ve Tikel ile İlişkisi*, Milel ve Nihal, Ocak/Nisan-2008,c.5,sayı:1,s.211-227.⁶³¹

8) Aygün Akyol, *Musaraatü'l-Felasife'ye Göre Şehristani'nin Felsefi Görüşleri*, AÜ Sosyal Bilimler Ens. , Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003; '*Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi*' (Yayınlanmış hali-Ankara 2011-Araştırma yay.)

....., '*İslam'da Aklî Düşüncenin Kriz Dönemi-Felsefe Karşıtlığı-Şehristânî ve İbn Teymiyye*', İslam Felsefesi Tarihi, 2012, s.208-230.

....., '*Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sina-Şehristani Merkezli Bir Tartışma*', Gazi Ün. Çorum İlahiyat Fak Dergisi, 2006,c.II, sy:10,s.111-130.

9) Ömer Ali Yıldırım, *Şehristani'nin İbn Sina Eleştirisi*, İÜ Sosyal Bilimler Ens. , Doktora Tezi, İstanbul 2012.

..... '*İbn Sîna'da Varlığın Kısımlandırılması ve Şehristânî'nin Eleştirileri*', Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/2,c.III,sy:6,s.29-53.

..... '*İbn Sîna'da Varlık Kavramının Kullanım Şekli ve Şehristânî'nin Eleştirileri*', İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013,sy:28, s.9-32.

11) Ömer Mahir Alper, '*Şehristani'nin Felsefe ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefi Hesaplaşmaya*', Milel ve Nihal, İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırma Dergisi, cilt: V, sy. 1,Ocak-Nisan 2008.

..... '*Şehristânî'nin İbn Sîna Eleştirisi:İbn Sîna'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?*', Uluslararası İbn Sîna Sempozyumu (Bildiriler), 22-24 Mayıs 2008, İstanbul 2009, c.II, s. 257-274.

⁶³¹ Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele* (Mütercimlerin Önsözü),s.VIII.

12) Aytekin Özel, 'Mantığı Geleneksel Kelama Uygulamak: Şehristani'nin Kitabı'l-Musarati'l-Felasife Adlı Eseri Üzerine Bir Çalışma', Hitit Üniv. Çorum İlahiyat Fak. Dergisi, 2009,c.VIII, sy. 15/1, s.103-117.

13) Fehrullah Terkan, 'İblis'in 'Kötülük Problemi'ne Dair Felsefi Argümanları ve Şehristani'nin "Bilinmezlik" Teodisesi', Milel ve Nihal, İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırma Dergisi, 2008,c.V,sy:1,s.63-91.

14) Hasan Hüseyin Bircan, 'Selçuklu Emirlerinden Ebu'l-Kasım el-Musevi'ye İthaf Edilmiş Bir Eser: Şehristani'nin Kitabı'l-Musara'sı ve İbn Sina Eleştirisi',II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce,19-21 Ekim, Konya 2013,c.II, s.3-35.

15) Muhammed Hüseyini Ebu Sa'de, Şehristani ve Menhecuhu'n-Nakdi-Dirasetün Mukaranetün maa Arai'l-Felasifeti ve'l-Mütekellimin-, el-Müessesetü'l-Camiyye, Beyrut 2002.

4-Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr: Beyhakî, Şehristani'nin tefsir kitabı yazdığından bahsetmekle birlikte eser ismi zikretmemektedir.⁶³² Âlûsî *Ruhu'l-Meâni*' adlı eserinde Ahzab Suresi 34. Ayeti tefsir ederken Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr* adlı eserinden nakilde bulunmaktadır.⁶³³ Şehristânî'nin bu eserinden bahseden ilk kaynağın Şîî-İmâmî müellif olan Muhammed Bakır el-Meclisi'nin (ö.1110/1698) '*Biharu'l-Envar*' adlı eseri olduğu, Ebu Abdullah ez-Zencânî'nin (ö.1940) de '*Tarihu'l-Kuran*' adlı eserinde *Mefâtîhu'l-esrâr*'dan alıntılar yaptığı belirtilmektedir.⁶³⁴ Brokloman *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî* adlı eserde Şehristânî'nin bu tefsirinden bahsetmektedir.⁶³⁵ Tabakat kitaplarında Şehristânî'nin tefsiriyle ilgili olarak *Tefsiru/Şerhu Sureti Yusuf* tan söz edilip, bu eserinden bahsedilmemesinin muhtemel sebebi olarak, hayatının son döneminde, memleketine dönüp uzlete çekildiği bir dönemde yazmış olmasıdır. Bu sebepten Şehristânî ile aynı dönemde yaşayan Beyhakî, Harizmî ve Sem'ânî gibi müellifler bu eserin varlığından haberdar olamamışlar, haliyle Şehristânî ile ilgili bilgileri bu kaynaklardan nakleden diğer

⁶³² Beyhakî, *a.g.e.*, s.120.

⁶³³ Âlûsî, *a.g.e.*, XII(cüz:21),30.

⁶³⁴ Öztürk, 'a.g.m.', s.13-14.

⁶³⁵ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr* (Naşirin Mukaddimesi),I,35.

bütün müellifler de eserden söz etme imkânı bulamamışlardır.⁶³⁶ Muhammed Ali Azerşeb, bu eseri, Şehristânî'nin 536 yılında Merv'den ayrılıp Şehristân'a döndükten sonra 539 yılında yazmaya başladığını belirtmektedir.⁶³⁷

' *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr* ' isimli bu eser, Ulûmu'l-Kur'an'a dair Kur'an ilimleriyle alakalı bir mukaddime ve ilk iki surenin (Fatıha ve Bakara suresinin) tefsirini içermektedir. Ayetler öncelikle klasik sünni anlayış doğrultusunda îzah edilmiş, ardından da ' *Esrâr* ' alt başlığı altında tevillere yer verilmiştir.⁶³⁸

Eserin yazma, matbu baskıları olduğu gibi, eser hakkında bir takım çalışmalar da yapılmıştır:

- 1) Meclis-i Şuray-ı Milli Kütüphanesi, 8086/78b nolu kayıt. Tahran (Yazma).⁶³⁹
- 2) Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr*, (thk. Muhammed Ali Azerşeb, Tahran 2008). İki cilt olarak yayımlanan bu eserin birinci cildi 600 sayfadan oluşmakta, ikinci cild, birinci cildten kaldığı yerden devam edecek şekilde numaralandırılmış olup fihris ve indekslerle birlikte 1271 sayfadan oluşmaktadır.⁶⁴⁰
- 3) Şehristânî, *Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr*, Tahran 1989, I-II. cilt, (Fotokopi nüshası).⁶⁴¹
- 4) Şehristânî, *Keysto the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Quran*, (Arapça metin ve İngilizceye çeviri: Toby Mayer, London 2009). Bu çalışma tefsirin mukaddimesi ile Fatıha Suresinin tefsirini içermektedir.⁶⁴²
- 5) Toby Mayer, 'Şehristani'ye Göre Kur'an'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme', (çev. Mehmet Kaya), *Milel ve Nihal*, İstanbul 2008 (Ocak-Nisan), c. 5, sy. 1. s.93-139.

⁶³⁶ Öztürk, 'a.g.m.', s.13; Demir, *a.g.e.*, s.1.

⁶³⁷ Şehristânî, *Mefâtîhu'l-esrâr* (Mukaddime kısmı), I, 18.

⁶³⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 154, 159, 162; II, 755, 761, 765 vd.

⁶³⁹ Öztürk, 'a.g.m.', s.5.

⁶⁴⁰ Dinç, 'Şehristani'nin Kur'an'ın Toplanması Sürecine İlişkin Yorumları: Ehl-i Beyt Merkezli Bir Okuma', s.1054.

⁶⁴¹ Harman, 'a.g.m.', s. 468.

⁶⁴² Öztürk, 'a.g.m.', s.5.

6) Ömer Dinç, 'Şehristani'nin Kur'an'ın Toplanması Sürecine İlişkin Yorumları' Ehl-i Beyt Merkezli Bir Okuma', II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV, İstanbul 2013.s.1051-1063.

....., 'Şehristânî, Kur'an İlimlerine Giriş-1', Marife Dergisi, Bahar, 2013,yıl: 13, sy:1.

....., 'Şehristânî, Kur'an İlimlerine Giriş-2', Marife Dergisi, Yaz,2014, yıl:14, sy:2.

....., 'Sünni-Şii Tezleri Arasında Bir Kur'an Tarihi Okuması, 'Şehristani Örneği', Usul, 22 (2014/2), ss.25-42.

7) Mustafa Öztürk, 'Mefatihü'l-Esrar Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristani'nin Mezhebi Kimliği Üzerine Bir İnceleme', ÇÜİFD, Adana 2012 (Ocak-Haziran), c.12, sy. 1,s.1-41.

8) Abdulalim Demir, Şehristani'nin Mefatihü'l-Esrar Adlı Tefsirindeki Yöntemi, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2012.

9) Mesut Okumuş, 'Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristani, Mefatihü'l-Esrar ve Mesabihu'l-Ebrar' [Kitap Tanıtımı], İslami İlimler Dergisi, Bahar, 2010,yıl:5,sy. 1,ss.215-220.

10) Recep Arpa, Şehristani'nin Mefatihü'l-Esrar ve Mesabihu'l-Ebrar Adlı Tefsiri ve Yöntemi, UÜ Sosyal Bilimler Ens. , Doktora Tezi (Devam ediyor), Bursa ts.

....., 'Şehristani'nin Nesh Anlayışı', İslam Araştırmaları Dergisi, 2014,sy. XXXII, s.39-61.

5-Meclisü'l-halk ve'l-emr: Şehristânî bu eseri Harizm'de Farsça olarak yazmıştır. Muhammed Rıza Celalî Nainî bu risaleyi 'Şerh-i Hal' adlı eserin sonunda (Tahran 1343/1964), *Meclis-i Mektup* (1378) adlı kitap içerisinde ve 'Asar-ı Huccetü'l-Hak Ebü'l-Feth eş-Şehristani'nin sonunda neşretmiştir. Diane Steigerwald bu eseri 'Majlis: Discours sur l'ordre et la creation' adıyla Fransızca'ya çevirerek metinle birlikte neşretmiştir (Sainte-Foy-Quebec 1998). Steigerwald bu eserde Şehristânî'nin 'Kelime'(Divine Word) kavramını İsmailî terminolojiye uygun olacak

şekilde kullandığını iddia eden bir makale yazmıştır.⁶⁴³ Muhammed Ali Azerşeb, bu eserin Farsça yazıldığı şekliyle İslamî Şûra Meclisi Kütüphanesi'nin 593 numarasında üç risale ile birlikte muhafaza edildiği ve *Meclis*'in bu risaleler arasında 60-86 sayfaları içerisinde yer aldığı kaydını düşmektedir.⁶⁴⁴ Azerşeb, bu eserin Arapça'ya tercemesini -Nainî'nin neşrine dayanarak- *Mefâtihu'l-esrâr*'ın ekler kısmında '*Tercemetü Meclisin Müdevvenin li-Şehristani fi Havârizm*' ismiyle yayınlamıştır.⁶⁴⁵

6-Mes'ele fî isbâti cevheri'l-ferd (el-Cüz'üllezi lâ Yetecezzâ):

Şehristânî'nin kelamcılarla filozofların ihtilaflarını ortaya koymak ve kelamcıların anlayışına göre maddenin bölünemeyen en küçük parçası olan atomla ilgili yazdığı bu risaleyi Alfred Guillaume *Nihâyetü'l-ikdâm*'ın sonunda ek (zeyl) olarak yayımlanmıştır (London 1934).⁶⁴⁶ Risalenin başka bir neşri de Ahmed Saîd ed-Demürdaş tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1979).⁶⁴⁷ Bu risalenin Türkçeye çevirisini Ömer Ali Yıldırım tarafından '*Cevheri Ferdin İspatı Hakkında*' adıyla yayımlamıştır.⁶⁴⁸

7-Kitâbu'l-menâhic ve'l-âyât: Beyhakî, bu eserde Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirdiğini ve bu kitaptan bazı fasılları kendisine okuduğunu belirtmektedir.⁶⁴⁹ İbn Hallikân,⁶⁵⁰ Safedî,⁶⁵¹ Gannûcî,⁶⁵² Kehhâle⁶⁵³ gibi müelliflerde Şehristânî'nin eserleri arasında bu kitabı da kaydetmektedir.⁶⁵⁴

⁶⁴³ Harman, 'a.g.m.', s. 468; Öztürk, 'a.g.m.', s.6.

⁶⁴⁴ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr* (Ekler bölümü),II,1063.

⁶⁴⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, II,1064-1090.

⁶⁴⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.282-286. Ayrıca detaylı bilgi için bk. Öztürk, 'a.g.m.', s.6; Kuzgun, 'a.g.m.', s.184.

⁶⁴⁷ Harman, 'a.g.m.', s. ,468.

⁶⁴⁸ Şehristânî, '*Cevheri Ferdin İspatı Hakkında*', çev. Ömer Ali Yıldırım, *ŞÜİFD*, Şırnak 2012/2, sy:6, yıl:3, ss.155-160.

⁶⁴⁹ Beyhakî, *a.g.e.*, s.119.

⁶⁵⁰ İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV,273; İbn Hallikân bu eserin ismini '*el-Menahic ve'l-Beyanat*' olarak kaydetmektedir.

⁶⁵¹ Safedî, *a.g.e.*, III,278. Safedî bu eseri '*el-Menahic*' olarak belirtmektedir.

⁶⁵² Gannûcî, *a.g.e.*, III,112.

⁶⁵³ Kehhâle, *a.g.e.*, III,422. Kehhâle bu eseri '*el-Menahic ve'l-Beyan*' olarak zikretmektedir.

⁶⁵⁴ Yörükân, bu eserin ismini '*el-Menahic ve'l-Beyan*' olarak kaydetmektedir. bk.Yörükân, '*Şehristani*', s.277.

8-Şerhu sûreti Yûsuf: Yusuf Sûresinin felsefi tarzda yapılmış latif bir tefsiridir.⁶⁵⁵ Bazı kaynaklara göre Şehristânî bu tefsiri Batınî-İsmâîlî anlayışa göre yazmıştır.⁶⁵⁶ Azerşeb'in verdiği bilgiye göre bu eserin el yazma nüshası Ezher kütüphanesinde mevcuttur.⁶⁵⁷

9-Risale ila Muhammed el-Îlâkî (Risale fi mevdui ilmi Vacibi'l-Vücut): Şehristânî bu eserini çağdaşı, tabip-filozof olarak bilinen Ebu Abdillâh Muhammed el-Îlâkî'ye (ö. 536/1141) hitaben yazmıştır. Bu eser M. Rıza Nâinî'nin '*Du Mektub*' adlı eserinde tıpkıbasım halinde neşredilmiştir.⁶⁵⁸ Bu risale Muhammed el-Îlâkî'nin buna yazdığı cevapla birlikte Meclis-i Şûra el-İslâmî Kütüphanesi'nde korunmaktadır.⁶⁵⁹

10-Risâle ilâ Muhammed es-Sehlânî:⁶⁶⁰

11-Risâle ile'l-Kâdi Ömer b. Sehlân fi'r-red alâ İbn Sînâ: Şehristânî bu risalede İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirmektedir. Sâvî Ömer b. Sehlân'da buna karşı '*Cevab ale's-Şehristani*' adıyla bir risale yazmıştır. Ancak bu eserle ilgili olarak kaynaklarda herhangi bir bilgiye raslanılmamaktadır.⁶⁶¹

12-Telhîsu'l-aksâm li mezâhibi'l-en'am (a'lam):⁶⁶²

13-el-Uyûn ve'l-enhâr: Şehristânî bu esere tefsirinde atıf yapmaktadır.⁶⁶³

14-el-İrşâd ilâ akâidi'l-ibâd: Şehristânî bu eserden *Nihâyetü'l-ikdâm*'da bahsetmektedir.⁶⁶⁴

⁶⁵⁵ Hamevî, *a.g.e.*, III,427; Zirikli, *a.g.e.*, VI,215; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, İstanbul 1974, II, 477; Yörükan bu eseri '*Şerhu Sireti Yusuf*' olarak kaydetmekte ancak bazı nüshalarda '*Şerhu Sureti Yusuf*' olarak geçtiğini de belirtmektedir. bk. Yörükan, 'a.g.m.', s.277.

⁶⁵⁶ Öztürk, 'a.g.m.', s.6.

⁶⁵⁷ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr* (Naşirin Mukaddimesi), I,23.

⁶⁵⁸ Harman, 'a.g.m.', s.,468; Öztürk, 'a.g.m.', s.5.

⁶⁵⁹ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr* (Naşirin Mukaddimesi), I,23

⁶⁶⁰ Harman, 'a.g.m.', s.468.

⁶⁶¹ Harman, 'a.g.m.', XXXVIII,468; Akyol, *a.g.t.*, s.11.

⁶⁶² İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV,273; Safedî, *a.g.e.*, III,278; Yafîî, *a.g.e.*, II,31; İbn Şehbe, *a.g.e.*, I,57; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, VI, 247; Gannucî, *a.g.e.*, III,112; Zirikli, *a.g.e.*, VI,215; Kehhâle, *a.g.e.*, III,422.

⁶⁶³ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I,291. Ayrıca bk. Beyhakî, *a.g.e.*, s. 119.

⁶⁶⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.36; Hamevî, *a.g.e.*, III,427; Zirikli, *a.g.e.*, VI,215;

15-Risale fi'l-mebde' ve'l-meâd:⁶⁶⁵ Şehristânî *Nihâyetü'l-İkdâm*'da bu eserin ismini *Risâle fi'l-Meâd*⁶⁶⁶ olarak zikretmektedir.

16-Dekâiku'l-evhâm:⁶⁶⁷

17-Kıssatu Mûsa ve'l-Hızır:⁶⁶⁸

18-Târîhu'l-hukemâ:⁶⁶⁹

19-Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keâm:⁶⁷⁰

20-Kitabu'l-aktâr fi'l-usûl:⁶⁷¹

21-Nihâyetü'l-evhâm: Şehristânî bu eserden '*Nihayati Evhami'l-Hukemai'l-İlahiyyin*' olarak bahsetmektedir.⁶⁷²

22-Mecâlis-i mektûbe:⁶⁷³

23-Şubuhatu Aristoteles ve İbn Sînâ ve nakziha:⁶⁷⁴

24-Muhâsenetü'l-felâsife:⁶⁷⁵

25-Muâşeretü'l-felâsife:⁶⁷⁶

26-Fusûlü'l-erbaa: Hasan b. Sabbâh'a ait olan bu Farsça eseri Şehristânî *el-Milel* adlı eserinde Arapçaya çevirmiştir.⁶⁷⁷

27-Kitâbu's-sifât. Şehristânî bu esere *Nihâyetü'l-ikdâm*'da değinmektedir.⁶⁷⁸

28-et-Tarih.⁶⁷⁹ Şehristânî bu esere tefsirinde atıf yapmaktadır.⁶⁸⁰

⁶⁶⁵ Hamevi, *a.g.e.*, III,427; Zirikli, *a.g.e.*, VI,215;

⁶⁶⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, s.261.

⁶⁶⁷ Hamevî, *a.g.e.*, III,427; Yörükân, 'a.g.m.', s.277.

⁶⁶⁸ Beyhakî, *a.g.e.*, s.119;

⁶⁶⁹ Zirikli, *a.g.e.*, VI,215; Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.16.

⁶⁷⁰ Hamevî, *a.g.e.*, III,427; İbn Salah, *a.g.e.*, I,212; Yörükân, 'a.g.m.', s.277.

⁶⁷¹ Hamevî, *a.g.e.*, III,427; Yörükân, 'a.g.m.', s.277.

⁶⁷² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.280.

⁶⁷³ Kuzgun, 'a.g.m.', s.184.

⁶⁷⁴ Kuzgun, 'a.g.m.', s.184.

⁶⁷⁵ Kuzgun, 'a.g.m.', s.184.

⁶⁷⁶ Kuzgun, 'a.g.m.', s.184.

⁶⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I,206.

⁶⁷⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s.77.

Buraya kadar zikrettiklerimizden başka eserler de Şehristânî'ye nispet edilmekte olup bunlar arasında: *Esrarü'l-İbadat*, eş-Şeceratü'l-İlahiyye, *Meclisi fi Usuli'l-Hikme*, *Meclisi fi Kıssatı Seyyidina Musa*, *Meclisi fi Hasrı ve Envai't-Tekaddümat*, *Munazarât maa'l-İsmâiliyye*, *Risale fi İ'tirazat eş-Şehristânî ala Kelamı İbn Sînâ* ve *Risale fi İlmi'l-İlahî*⁶⁸¹ vardır. Andre Miguel de, Şehristânî'nin 'Dinde Sapıklık' adlı bir kitabının varlığından bahsetmektedir.⁶⁸²

Şehristânî'nin ortaya koyduğu çalışmalara baktığımızda İslami ilimlerde yetkin, alanında uzman bir kişi olduğu ortaya çıkmaktadır. Kaynaklardan elde ettiğimiz bilgilere göre pek çok eser vücuda getirdiği görülmektedir. Bağdatlı İsmail Paşa'nın Şehristânî'nin kırk tane eserinin olduğunu belirtmesi hakikat olarak ortaya çıkmaktadır.⁶⁸³ Bu kadar çok sayıda eser ortaya koyan bir şahsın hiç şüphesiz ki ilim elde etme noktasında gerekli çabayı gösterdiğini ve bu anlamda uzman olduğunu ortaya koymaktadır. Yazdığı eserlerden *el-Milel*, *Nihâyetü'l-ikdâm*, *Musâraatü'l-felâsife* ve *Mefâtihu'l-esrâr* hariç diğer eserleri mevcut değildir. Hasan Sabbâh'a ait olan 'Fusûlu'l-erbaa' adlı Farsça risaleyi Arapça'ya çevirerek *el-Milel*'de vermiştir.⁶⁸⁴ 'Cevheri Ferdin İspatı' hakkında yazdığı risale *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinin sonunda neşredilmiştir.⁶⁸⁵ 'Meclisü'l-halk ve'l-emr' isimli eserin Muhammed Celali Nainî tarafından Farsça olarak İran'da basıldığı bilgisi olmasına rağmen mevcut olmadığı söylene de⁶⁸⁶ bu eser de Azerşeb tarafından *Mefâtihu'l-esrâr*'ın sonunda Arapça'ya tercüme edilmiş haliyle eklenmiş durumdadır. Günümüze kadar ulaşan eserlerine baktığımızda üzerinde en çok çalışma yapılan ve gerek kendi döneminde gerekse ondan sonraki dönemlerde ilmi çevrelerde geniş yankılar uyandıran, felsefe, kelim, mezhepler ve dinler tarihi sahasında tek eser olarak kabul gören *el-Milel*'idir.⁶⁸⁷ Bu eserin bu kadar öneme sahip olmasının yegâne sebebi hiç şüphesiz ki alanında objektif olarak yazılmış olması ve İslamiyetin

⁶⁷⁹ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr* (Naşirin Mukaddimesi), I, 24.

⁶⁸⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 291.

⁶⁸¹ Ahmed Mahmud Subhî, son iki eserin (*Risale fi i'tirazât eş-Şehristânî ala Kelamı İbn Sînâ* ve *Risale fi İlmi'l-İlâhî*) Tahran Meclis-i Şura Kütüphanesinde mahtut olarak kayıtlı olduğunu belirtmektedir. Ahmed Mahmud Subhî, *Fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 1985, II, 239.

⁶⁸² Andre Miguel, *İslam ve Medeniyeti*, çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş, Ankara 1991, II, 700.

⁶⁸³ Bağdatlı İsmail Paşa, *a.g.e.*, II, 91.

⁶⁸⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 204.

⁶⁸⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 282-286.

⁶⁸⁶ Akyol, *a.g.t.*, s. 12.

⁶⁸⁷ Şehristânî, 'el-Milel ve'n-Nihal' (Mukaddimeler), s. 1.

dışındaki diğer dinler hakkında verdiği bilgilerdir.⁶⁸⁸ *Nihâyetü'l-ikdâm* klasik Sünnî kelâmın bütün konularını içerecek şekilde İslam mezheplerinin kelâm alanındaki görüşlerini mukayeseli olarak vermekte olup, *el-Milel*'deki metodun aksine Ehl-i Sünnet'in itikadı Eş'ariyye çerçevesinde ortaya konularak diğer mezheplere karşı savunulmaktadır. Bu eser baz alınarak birtakım çalışmaların yapıldığını da görmemiz mümkündür.⁶⁸⁹ Aynı şekilde diğer iki eseri olan *Musâraatü'l-felâsife* ve *Mefâtihu'l-esrâr* üzerinde de birtakım çalışmaların yapıldığını görmemiz mümkündür. Ancak eserlerinden en çok *el-Milel* üzerine yoğunlaştığını söylememiz mümkündür.

⁶⁸⁸ Harman, 'a.g.m.', s.468.

⁶⁸⁹ Çelebi, 'Nihâyetü'l-İkdâm', s. 103.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDEKİ YERİ

İslami ilimlerin pek çoğunda eserler veren, ilmi mahfillerde kelami, felsefi, hikemi, mantıki tartışmalara katılan, bununla birlikte camilerde halka vazı nasihatlerde bulunan, Bağdat ve Nişabur Nizamiye Medreselerinde hoca olarak dersler veren, öğrenci yetiştiren bir şahsiyet olan Şehristani hiç şüphesiz ki, İslam düşünce tarihinde eserleri ve fikirleriyle önemli bir yer edinmiştir. Kendisine verilen ünvanlara baktığımızda, bunların yaşadığı asırda (VI/XII. yüzyıl) bir anlam ifade ettiği görülmektedir. O dönemde eğer bir kişiye ‘Vaiz’ ünvanı verilmişse bu kişi ilim erbabı arasında önemli bir yere sahip demektir.⁶⁹⁰ ‘Efdâl’ lakabını alması ilim sahasında zirve olduğunun işaretidir.⁶⁹¹ Eğer Nizamiye Medreseleri’nde hocalık yapıyorsa bu o kişinin ilmi, ahlaki ve fikri anlamda kemale erdiğinin göstergesidir.⁶⁹² Aynı şekilde birisine ‘İmam’ deniliyorsa bu da o devirdeki âlimin elde ettiği en önemli ünvanlardan birisidir.⁶⁹³

Şehristânî’nin İslâm kültüründeki yerini ifade etme anlamında:

a) Yaşadığı çağ olan VI/XII. yüzyılın kültürüne yeterli derecede sahip olması: *el-Milel* adlı eserine bakıldığında bu hakikat gün gibi ortadadır. İslam dini ve mezhepleri, Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik, Putperestlik gibi dinler ve bu dinlerle ilgili ortaya çıkan mezhepler, felsefi düşünce ve sistemler -ki Yunan’dan başlayarak Hind’e kadar uzanmaktadır- hakkında bizlere detaylı ve tarafsız bir şekilde bilgiler vermektedir.⁶⁹⁴

b) Zamanının en derin meselelerine dalma noktasında gösterdiği eleştirel ilmi cür’eti: Hikmet ve felsefede zamanının allamesi olarak kabul edilen İbn Sînâ ile - eserleri *eş-Şifa*, *Necat*, *İşarat ve Ta’likat*’ı inceledikten sonra- varlık, vacibu’l-vücut, vacibu’l-vücut’un tevhidi, bilgisi, âlemin hadisliği ve sıfatlar gibi konularda *Nihâyetü’l-ikdâm* ve *Musaratü’l-felasife* isimli eserlerinde felsefi tartışmalara

⁶⁹⁰ Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr* (Naşirin Mukaddimesi),I,25.

⁶⁹¹ Yörükân, ‘Şehristani’, s.270.

⁶⁹² Bekir Biçer, ‘Kuruluş Devrinde Nizamiye Medreselerinin Müderrisleri’, Tarih Okulu Dergisi, Aralık 2013, yıl. 6, sy. XVI, s.269.

⁶⁹³ Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr* (Naşirin Mukaddimesi),I,26.

⁶⁹⁴ Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr* (Naşirin Mukaddimesi),I,25; Yörükân, ‘Şehristani’, s.12.

girmiştir. Ayrıca tartışmalarında karşıdakinin şahsiyetine saldırmadan fikirleri üzerinden tenkitlerini ortaya koymaktadır.⁶⁹⁵

c) İlmi bağımsızlığı: Şehristânî, Eş'ari âlimlerin elinde yetişmesi ve Eş'arî fikir merkezlerinde hem öğrencilik yapması hem de daha sonra hoca olarak dersler vermesine rağmen yanlış olduğuna inandığı meselelerde Eş'arî mezhebinin görüşlerini de tenkit etmiştir. Mesela; Ru'yetullah ile ilgili olarak meseleyi İmam Eş'arî hem akli hem de nakli birtakım delillerle izah etme yoluna gitmiştir. Şehristânî ise bu hususta ne kadar akli delil getirilirse getirilsin hiçbir nefis bu noktada tatmin olmayacağından dolayı bu hususta söylenebilecek en kesin delil nakildir, diyerek İmam Eş'arî'nin akli deliller sunmasının karşıdaki kişiyi ikna etme noktasında hiçbir fayda sağlamayacağını söylemiştir.⁶⁹⁶ Ayrıca insanın gücünün yetmeyeceği şeylerle mükellef olmasının imtihan açısından tutarlı olmadığını söyleyerek Eş'arî düşünceye karşı görüş belirtmiştir.⁶⁹⁷

d) Dil açısından zengin kişiliğe sahip olması: Şehristânî eserlerinin hemen tamamını Arapça olarak telif etmiştir. Bununla birlikte Farsça eser de meydana getirmiştir. *Meclisü'l-halk ve'l-emr* adlı eserini Farsça olarak yazmıştır. Ayrıca Hasan Sabbâh'a ait Farsça yazılmış olan '*Fusulü'l-Erbaa*' adlı eseri Arapçaya çevirerek *el-Milel*'de vermiştir.⁶⁹⁸ Yunanca'yı bildiğiyle ilgili de kaynaklarda bilgi mevcuttur. Azerşeb, Şehristânî'nin Yunanca'yı bilme ihtimalinin bulunduğunu *el-Milel*'i Almanca'ya çeviren Theodor Haarbrücker'e dayandırmaktadır. Haarbrücker, *el-Milel*'in Almanca'ya çevirisinin mukaddime kısmında verdiği bilgiye göre, Şehristânî'nin yaşadığı dönemde Yunanca'dan Arapça'ya yapılan çevirilerin hiçbirisinde Demokritos'a ait sahil bilgilerin mevcut olmadığını ve bu bilgileri o dönemde Şehristânî'nin aktardığını belirterek bu durumda O'nun Yunanca'yı bilme ihtimalinin olduğunu söylemektedir.⁶⁹⁹ *Câbirî*'de: '*Şehristânî, yedi filozofa*⁷⁰⁰ *isnad*

⁶⁹⁵ Yörükân, 'a.g.m.', s.280-281.

⁶⁹⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.207.

⁶⁹⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.93.

⁶⁹⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I,206.

⁶⁹⁹ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr* (Naşirin Mukaddimesi),I,27.

⁷⁰⁰ Yedi filozoftan kasıt Thales, Anaksagoras, Anaksimenes, Empedokles, Pythagoras, Sokrates ve Eflatun'dur. Ayrıntılı olarak bk. Şehristânî, *el-Milel*, III, 369.

edilen felsefi görüşleri bize ulaşmayan kaynaklardan derlemiştir' diyerek bu hususu kuvvetlendirmektedir.⁷⁰¹

e) İslâmî hassasiyeti yüksek eylem adamı olması: Hayat hikâyesine bakıldığında Şehristânî için söylenebilecek sözlerden birisi de hep hareketli bir hayat içerisinde bulunmasıdır. Zamanının ilim merkezlerinde yapmış olduğu tahsil hayatı, ilmi ve felsefi ortamlardaki hararetli tartışmaları ve buralarda kendisini kabullendirmesi onu ayrıcalıklı kılmıştır. Sultan Sencer döneminde saraya girip sırdaşı olacak kadar yakın olması kendisinin devlet ricali tarafından kabul gördüğünün de bir göstergesidir. Ayrıca O, müfessir, mütekellim, muhaddis, filozof, mutasavvıf, fakih, mezhepler ve dinler tarihçisi ansiklopedik bir âlimdir.

⁷⁰¹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.170.

1. MEZHEBÎ KİMLİĞİ HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR

Şehristânî'nin fıkhîta Şafîî geleneği izleyen bir âlim olduğu tartışmasız kabul görmektedir.⁷⁰²Bunda onun doğduğu, büyüdüğü ve tahsil gördüğü çevrenin ve kültür dünyasının çok büyük bir etkisi olmuştur. İlim tahsil etmek için yapmış olduğu yolculuklar ve ilim merkezleri, ilim meclisine katıldığı hocalar onun fikhî görüşlerinin oluşmasında doğrudan belirleyici bir etkiye sahiptir.

Ancak Şehristânî'nin benimsediği ve savunduğu itikadî ya da mezhebî görüşlerin kaynağı hakkında bazı farklı yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Kendisi hakkında;

- a) İtikadı bozuk, yoldan çıkmış,⁷⁰³
- b) İlhada eğimli bir kişi,⁷⁰⁴
- c) Batıniyye-İsmailiyye'ye meyilli olup bu firkanın propagandasını yapan,⁷⁰⁵
- d) Felsefenin karanlıklarında yüzen,⁷⁰⁶
- e) Mu'tezili fikirlere sahip biri,⁷⁰⁷
- f) Katı Şia muhalifi olan,⁷⁰⁸
- g) Aşırı Şia düşkünü bir şahıs,⁷⁰⁹
- h) Her şeyiyle Sünnî/Eş'arî itikadını benimsemiş birisi⁷¹⁰ ve
- i) İlahi vahiyle felsefenin birbirinin alternatifini olmadığını kabul eden kişi olduğu⁷¹¹ şeklindeki bilgilere rastlamak mümkündür.

⁷⁰² Zehebî, *Siyer*, XX,287; İbn Şehbe, *Tabakatü's-Şafiiyye*, I,57; İbnü'l-İmâd, *Şezeratü'z-Zeheb*, VI,246; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, III,422.

⁷⁰³ Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldan*, III,428.

⁷⁰⁴ Sem'ânî, *et-Tahbir*, II,161; Hamevî, *a.g.e.*, III,428.

⁷⁰⁵ Zehebî, *el-İber*, III,7; a.mlf. , *Tarih*, XXXVI,329; a.mlf. , *Siyer*, XX,287; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, VI,246.

⁷⁰⁶ Hamevî, *a.g.e.*, III,428; Zirikli, *el-A'lam*, VI,215.

⁷⁰⁷ Ocak, 'Selçuklular', XXXVI, 376; Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, s.337.

⁷⁰⁸ Öztürk, 'Mefatihü'l-Esrar Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebu'l-Feth eş-Şehristani'nin Mezhebi Kimliği Üzerine Bir İnceleme', s.10.

⁷⁰⁹ Sem'ânî, *et-Tahbir*, II,161; Zehebî, *Tarih*, XXXVI,329.

⁷¹⁰ İbn Hallikân, *Vefeyatü'l-A'yan*, IV,273; Zehebî, *Tarih*, XXXVI,328; Safedî, *el-Vafi*, III,278; Yafî, *Mir'âtü'l-Cenân*, II,31.

Şehristânî'nin kendisiyle ilgili bu ithamların nereden kaynaklandığı, ne zaman ortaya çıktığıyla ilgili birtakım bilgilerin olduğunu tabakat kitaplarına bakıldığında görmek mümkündür. Bunlardan birkaç tanesini zikretmek uygun olacaktır:

Yörükan'a göre, "...Vaazlarında ele aldığı meseleler yüzünden Şehristânî'nin şahsiyeti ilmi mahfillerde tartışma konusu edilmeye başladı. Bu tartışmaları mebahiseler ve ilmi mücadeleler takip etti. Ekseriyetle münakaşalarında muzaffer olması üzerine Şehristânî hakkındaki dedikodular artıyor, serbest fikirleri ve felsefi düşünceleriyle ilgili şüpheler ve tereddütler uyandırıyor. Eş'arî mezhebini müdafaa etmesine rağmen bazı fikirlerinden ve birtakım sözlerinden Şia'ya hatta Kal'alîlere mensub olduğu şüphelerini uyandırıyor..."⁷¹²

Harman'a göre, "...Rekabetin çokça yaşandığı ve rakipleri zayıflatmak için çeşitli isnatların yapıldığı bir ortamda özellikle Selçuklular döneminde bir kimseyi karalamanın en etkili yollarından birisi de o kişinin İsmailî olduğunu iddia etmektir. Bağdat'ta zındıklık, Merv ve Nişabur'da ise İsmâîlîlik iki önemli suçlama aracıydı. Gerek Harizmî 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 bir kısım çevrelerde onun, şeriatın nurundan uzaklaşıp felsefe karanlığına dalması şeklinde değerlendiriliyordu. Nitekim Harizmî, Şehristânî'nin filozofların görüşlerini savunmasını eleştirmektedir..."⁷¹³

Dinç'in aktardığına göre, "... Her ne kadar Şehristânî eserinde (tefsirinde) Şia'nın önde gelen hadis âlimlerinden el-Kuleynî'nin *el-Kâfi* adlı eserinden nakiller yapsa, bazı yerlerde Cafer es-Sâdık'tan rivayetler nakletse ve Ehl-i Beyt imamlara hürmet etse de bunlar ve benzeri örneklerden hareketle onun Şîî hele de İsmailî eğilimler içinde olduğunu söylemek doğru ve insafli bir yaklaşım değildir. Özellikle Toby Mayer'in Şehristânî'nin tefsirinde adını zikretmediği bir hocadan tefsir konusunda ders aldığını belirtmesinden hareket ederek burada adı zikredilmeyen zatın Hasan Sabbâh olmasa da onun dâîlerinden biri olma ihtimalinden bahsetmesi

⁷¹¹ Öztürk, 'a.g.m.', s.11.

⁷¹² Yörükan, 'Şehristânî', s.266.

⁷¹³ Harman, 'Şehristânî', XXXVIII,467.

son derece yanlış, yanlış ve art niyetli bir değerlendirmedir. Zira bu iddia Şehristânî'nin genel görüşleriyle ve diğer eserlerindeki genel fikirleriyle dahası her iki zatın Kelâm'da Eş'arî, Fıkıhta Şafî mezhebine mensup olduğunu belirten tespitleriyle açık bir çelişki arz etmektedir. Bütün bunların ciddi bir şekilde tetkik edilerek diğer eserlerle karşılaştırılmasını ve daha derinlikli incelemelere konu edilerek meselenin bütün yönleriyle vuzuha kavuşturulmasını zorunlu kılmaktadır...’’⁷¹⁴

Öztürk'e göre, ‘... Bütün bu mülâhazaların ardından şu hususu bir kez daha belirtmek gerekir ki Şehristânî'nin Batınî-İsmailî olduğu hususunda kesin bir yargıda bulunmak pek mümkün gözükmemektedir. Gerçi Toby Mayer gibi bazı araştırmacılar Şehristani'nin hoca-talebe ilişkisine yönelik vurgusunu Nizârî-İsmailî gelenekte çok önemli bir yer tutan talim ilkesiyle, tezat-terettüb kavramlarını da yine İsmailiyye'nin batınî davet organizasyonundaki hiyerarşik yapıyla ilişkilendirmiştir ancak bu düzeydeki benzerlikler Şehristani'nin Batınî-İsmailî olduğunu ispat için yeterli değildir. Aynı şekilde *Mefâtihu'l-esrâr*'ın nazım, tefsir, nüzul, meani başlıkları altında kimi sünni müfessirlere yer yer atıfta bulunmuş olması da onun Sünni olduğunu söylemeyi mümkün kılacak güçte bir kanıt değildir. Buna mukabil Kuleynî'nin *el-Kâfi ve Ayyâşî'nin Tefsîru'l-Ayyâşî*'si gibi Şîî-İmâmî kaynaklara açıkça atıfta bulunması, reyle tefsirin caiz olmadığı vurgulaması, Ehl-i Beyt anlayışı, Kur'an'ın cem durumu ve tahrifi meselesi, tevelli-teberri, imamet gibi birçok konuyla ilgili görüşleri Şehristânî'nin Şîî-İmâmî geleneğe mensubiyetini değilse de en azından muhabbet ve meylini gösterir bir niteliktedir. Bu muhabbet ve meyil ise İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi ya özsel ve içtenliklidir ya da Şîî çevrelere sempatik görünmek niyetine mebnidir...’’⁷¹⁵

Kaynaklardaki bilgilerden hareketle bir kısmı Şehristânî henüz hayatta iken ortaya çıkan bu iddiaları şöyle sıralamak mümkündür:

1.1. İlhâd⁷¹⁶/Sapkın Olduğu İddiası: Bu iddia ve itham öğrencisi Sem'ânî tarafından ilk önce dile getirilmiştir. Ancak Sem'ânî hocasını itham etmemiş,

⁷¹⁴ Dinç, 'a.g.m.', s.1053-1054.

⁷¹⁵ Öztürk, 'a.g.m.', s.37.

⁷¹⁶ İlhâd: Dinden çıkma sonucunu doğuracak inanç ve görüşleri savunma anlamında felsefe ve kelâm terimi. Detaylı bilgi için bk. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, İstanbul 1996, s.11-14; Bekir Topaloğlu-

Şehristânî hakkında böyle bir iddianın olduğunu dile getirmiştir.⁷¹⁷ Hamevî, Harizmî'nin açıkça ilhad ithamında bulunduğunu O'nun 'Târîhu Havarizm' adlı eserinden şöyle aktarmaktadır:

“Şehristânî itikad konusunda tökezlememiş ve ilhada meyletmemiş olsaydı kesinlikle dini-ilmî sahada bir önder (imam) olurdu. Ama gel gör ki erdemli bir kişiliğe sahip olmasına ve aynı zamanda mükemmel bir akli yetiye sahip olmasına rağmen temelsiz düşüncelere meyletmesi ve gerek akli ve gerek nakli açıdan hiçbir delil bulunmayan görüşleri tercih etmesi, doğrusu bizi çokça hayrete sevk eden bir durum olmuştur. İlahi 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 buldum fakat bu meclislerde ne Allah ne Rasulullah dediğine tanık oldum. Ne de şer'i-dini meselelere cevap mahiyetinde bir sözünü duydum. O'nun gerçek durumunu en iyi bilen Allah'tır.”⁷¹⁸

Beyhakî'nin şu sözleri de Harizmî'nin söyledikleriyle örtüşür niteliktedir: ‘Şehristânî bir tefsir yazıyor fakat ayetleri bazen dinin kurallarına, bazen felsefenin kaidelerine, bazen de daha başka ilkelere dayanarak yorumluyordu. Bunun üzerine kendisine ,’bu tarz bir tefsir doğru metottan sapmadır. Kur’an ancak Sahabe ve tabiinden gelen nakiller doğrultusunda tefsir edilir. Kur’an’ın tefsir ve te’vilinde felsefenin yeri yoktur. Kaldı ki din ile felsefeyi (şer’at ve hikmet) İmam Gazzâlî’den daha güzel bir şekilde cem eden kimse de yoktur ‘ dedim fakat Şehristânî bu sözümünden dolayı bana çok kızdı.’⁷¹⁹

Zehebî bu hususta hem *Tarihu'l-İslam* hem de *Siyeru A'lami'n-Nübela* adlı eserlerinde Şehristânî'nin ilhâdî/ sapkın görüş ve fikirlere sahip bir şahıs olarak itham edilmesini Sem'ânî'nin *et-Tahbir* isimli eserinden nakille vermektedir.⁷²⁰

İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s.148-149; Mustafa Sinanoğlu, 'İlhâd', *DİA*, Ankara 2000, XXII, 90-92.

⁷¹⁷ Sem'ânî, *et-Tahbir*, II,161.

⁷¹⁸ Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, II,428.

⁷¹⁹ Beyhakî, *Tetimmetü Sivani'l-Hikme*, s.120.

⁷²⁰ Zehebî, *Tarih*, XXXVI,329; a.mlf. , *Siyer*, XX,288.

Subkî, Zehebî vasıtasıyla Sem'ânî'nin *et-Tahbir* adlı eserinden Şehristânî'nin ilhadla itham edildiği bilgisini aktarmaktadır.⁷²¹ Kadı İbn Şehbe ve İbn Hacer Harizmî'den, Zirikli ise Hamevî'den nakille Şehristânî hakkında ilhada meyilli birisi olduğu bilgisini paylaşmaktadır.⁷²²

Yörükan, Şehristânî hakkındaki ilhada meyilli olduğu görüşünü Subkî'nin ağzından aktararak, Subkî'nin bu bilgiye Sem'ânî'nin *et-Tahbir*'inde ulaştığını söylemektedir.⁷²³ Azerşeb de, *Mefâtihu'l-esrâr*'a yazdığı mukaddime kısmında Şehristânî'nin ilhada meyilli birisi olduğu ile ilgili iddiaları aynı şekilde kaynaklarıyla vermektedir.⁷²⁴

1.2. Felsefenin Karanlıklarına Dalan Birisi Olduğu İddiası: Beyhakî, Şehristânî'nin bir tefsir yazdığını, ayetleri bazen dinin kuralları doğrultusunda bazen de felsefi kaideler doğrultusunda tevil ettiğini ancak bu şekilde bir tefsir yazmanın doğru bir metot olmadığını, Kur'an tefsirinin ancak sahabe ve tabiiin'den gelen nakillerle yapıldığında doğru olacağını, Kur'an tefsiri ve te'vilinde felsefenin yeri olmadığını söylediğinde Şehristânî'nin kendisine aşırı derecede kızgınlık gösterdiğini belirtmektedir. Yine Beyhakî, Şehristânî'nin yirmiyi aşkın eserinin olduğunu, bu eserlerde filozofların metodunu takip etmediğini, ancak Harizm'de '*Meclis*' adında bir eser yazdığını ve bu eserde felsefenin kurallarından bahsettiğini görünce hayrete düştüğünü ifade etmektedir.⁷²⁵

Beyhakî aynı eserde, İmam Ebu'l-Hasan b. Hamuye'nin tertip ettiği ve kendisiyle beraber Şehristânî, İmam Ebu Mansur el-Abbâdî, Mevfiguddin Ahmed el-Leysî, Şihabuddin el-Vaiz eş-Şunur gibi ileri gelen âlimlerin katıldığı ve konusu 'felsefedeki öncüller' olan bir toplantıda Şehristânî ile tartışmalar yaptıklarını ve Şehristânî'nin bu alanda pek de başarılı olmadığını ifade etmektedir.⁷²⁶

Hamevî Harizmî'den, Şehristânî'nin felsefe ile olan aşırı ilgisini şöyle anlatmaktadır: 'İtikadda bozuk ve ilhada meyilli olmasaydı imam olurdu. Faziletin

⁷²¹ Subkî, *Tabakat*, VI,130

⁷²² İbn Şehbe, *Tabakatü's-Şafiyye*, I,57; İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizan*, V,299; Zirikli, *el-A'lam*, VI,215.

⁷²³ Yörükan, 'Şehristânî', s.268.

⁷²⁴ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr* (Naşirin Mukaddimesi),I,27-28.

⁷²⁵ Beyhakî, *a.g.e.*, s.119-120.

⁷²⁶ Beyhakî, *a.g.e.*, s.119.

üstünlüğüne ve aklının kemal noktasına ulaşmasına rağmen aslı olmayan bir işi nasıl seçti, aklen ve naklen delilsiz olan şeylere nasıl meyletti hayret ettik. İmanın nurundan mahrum olmaktan Allah'a sığınırız. Bu durum onun şeriatın nurundan ve felsefenin karanlıklarıyla meşgul olmasındandır. Bizimle onun arasında pek çok tartışmalar meydana geldi ve bu durumda felsefecilerin görüşlerini savunmada aşırı davrandığını gördük. Pek çok vaaz meclisine iştirak ettim, bu vaazlarının hiç birinde Allah şöyle buyurdu, Hz.Peygamber şöyle dedi gibi sözünü hiç duymadım. Şeriatle ilgili hiçbir mesele hakkında cevap vermedi. Durumunu en iyi Allah bilir.⁷²⁷

Zehebî, Harizmî'nin sözlerini aynen aktardıktan sonra şöyle devam etmektedir: 'Bir gün bir kişi Şehristânî'ye: Diğer âlimler toplantılarında şer'î meselelerden bahsediyorlar. Sorulara cevap verirken Ebû Hanîfe ve Şafî'nin sözlerini aktarıyorlar. Sen ise böyle yapmıyorsun? dedi. Bunun üzerine O: Benimle sizin misaliniz, Musa ile kendilerine bildircin eti ve kudret helvası indirilen İsrailoğulları gibidir. Onlar ise sarımsak ve soğan istediler, diye karşılık vermiştir.⁷²⁸

Safedî, Harizmî'nin Şehristânî ile ilgili anlattıklarının uzun olduğunu belirttiikten sonra şöyle devam etmektedir: 'Bir gün Bağdat'ın bir yerinde Şehristânî'ye Musa (a.s.) hakkında soruldu ve bunun üzerine O; Musa sağına ve soluna döndü (bakındı), arkadaş ve dost olarak kimseyi göremedi. Tur'un yanında bir ateş gördü. Biz de Mekke'ye hacılar ve umreciler olarak çıktık. Devem Hîre mevkine gelince etrafı hayret bürüdü. Orada bir kiliseye, papazlara ve meyhanecilere rastladık, tarzında soruya cevap vermiştir.⁷²⁹

Subkî, Kâdı İbn Şehbe ve İbn Hacer, Harizmî'den nakille Şehristânî'nin felsefecilerin görüşlerine meyletmede ve onları savunma noktasında aşırılık gösterdiğini ifade etmektedir.⁷³⁰

⁷²⁷ Hamevî, *a.g.e.*, III,428.

⁷²⁸ Zehebî, *Siyer*, XX,288.

⁷²⁹ Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, III,279.

⁷³⁰ Subkî, *Tabakât*, VI,130; İbn Şehbe, *Tabakatü's-Şafiiyye*, I,57; İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, V,299.

Zirikli, Hamevî'den nakille Şehristânî'nin itikadı bozuk ve felsefecilerin görüşlerini savunma noktasında aşırı bir gayretin içerisinde olduğunu belirtmektedir.⁷³¹

Barthold da, Şehristânî hakkında bilgi verirken onun dini ve felsefi tarikatler hakkında eseri olan bir müellif olduğunu belirttikten sonra, Hamevî'nin eserinden iktibaslar yaparak, Şehristânî'nin felsefe ve filozoflarla ilgili aşırı meşguliyeti olduğu bilgisini aktarmaktadır.⁷³²

1.3. Mu'tezile Mezhebinden Olduğu İddiası: Şehristânî hakkında bilgi veren tabakat ve teracim kitaplarına baktığımızda, onun Mu'tezilî olduğu veya Mu'tezilî fikirlere sahip olduğu hususunda bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Türkçemizde özellikle Selçuklu Tarihi ile ilgili yapılan çalışmalarda bu yönde malumata şahit olmaktayız. Osman Turan, Şehristânî'nin bizzat bu mezhebe mensup olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Sultan Sencer, medeniyet tarihinde çok büyük bir mevkiî sahibidir. Altmış yıllık saltanatı esnasında zamanın âlimlerini, ediplerini ve sanatkârlarını yetiştirmesi ve himayesiyle çok hizmet etmişti. Devrin büyük âlimi Şehristânî (ö.1153), Sultan Sencer'in yakın bir dostu idi. Harizmli hemşehrisi gibi o da Mu'tezile mezhebine mensup olduğundan Kur'an tefsirinde felsefeye çok ehemmiyet veriyordu. Çağdaşı meşhur âlim ve tarihçi Ali b. Zeyd Beyhakî (1100-1170) kendisine tabiin ve selef yolunda kalmasını, yani felsefeye bağlanıp İslam'dan uzaklaşmamasını ve Gazzâlî'ye uymasını tavsiye ettiği zaman çok gazaba gelmişti. Hemşehrisi Mahmud b. Arslan'ın kaybolmuş büyük Harizm tarihinden yapılan iktibaslara göre Şehristânî deliller arasında felsefeyi ve hür düşüncüyü nassa(doğma) üstün tuttuğundan onun ilhadına (küfür) kâil olanlar vardır. Onun hemşehrisi büyük tefsir sahibi Zemahşerî (1074-1134) de kendisi gibi Mu'tezile'den olup Sultan Sencer'in doslarından idi.”⁷³³

⁷³¹ Zirikli, *el-A'lâm*, VI,215.

⁷³² Barthold, *Türkistan*, s.525.

⁷³³ Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, s.337.

Ahmet Ocak, Selçuklular dönemindeki fikri hayattan bahsederken şunları da söylemektedir:

“...Bütün bunlara rağmen Mu'tezile'nin varlığını devam ettirebilmesi kısmen Selçuklular'ın hoşgörüsü sayesinde olmuştur. Nitekim Sultan Sencer'in dostlarından Şehristânî ve müfessir Zemahşerî, Mu'tezilî olup itibar görmüşlerdir. Selçuklular sadece Mu'tezile'ye değil diğer felsefi düşüncelere de hoşgörüyle yaklaşmışlardır...”⁷³⁴

1.4. Aşırı Şîî Olduğu İddiası: Sem'ânî, Şehristânî'nin aşırı Şîîlikle (teşeyyu') itham edildiğini bildirmektedir.⁷³⁵

Zehebî, Sem'ânî'den nakille Şehristânî'nin aşırı Şîîlikle itham edildiği bilgisini vermektedir.⁷³⁶ Subkî de Sem'ânî'den nakille Şehristânî hakkında aşırı Şîî olduğu ithamını nakletmektedir.⁷³⁷

Yörükân bu hususla ilgili olarak şu bilgiyi aktarmaktadır: ‘...Subkî diyor ki; İbn Sem'ânî'nin ‘Tahbir’ namındaki eserinde müşarun ileyhın ilhâd ile, İsmâiliyye'ye meyl ile ve Şialıkta azgınlık ile müttehem olduğu zikredilmektedir...’⁷³⁸

Azerşeb, Şehristânî'nin aşırı Şîî olmakla itham edilmesi bilgisini Sem'ânî'den nakille vermekte ve bu şekilde itham edilmesinin sebeplerini şöyle izah etmektedir:⁷³⁹

- a) Kelamî mezhepleri eleştirmesi ve yaşadığı dönemde Eş'arîliğe bağlanmanın gerekli olmadığı yönündeki fikri,
- b) Dinin usul ve furuunu öğrenmenin yolunun Hz. Ali (r.a) ve Rasulullah'ın Âl-i Beytine müracaat etmekle mümkündür görüşü,
- c) Tefsirinde bazı ibarelerde Gulat'ı vehmettiren şekilde tereddütlerin bulunması.

⁷³⁴ Ocak, 'Selçuklular', XXXVI, 376.

⁷³⁵ Sem'ânî, *et-Tahbîr*, II, 161.

⁷³⁶ Zehebî, *Tarih*, XXXVI, 329; a.mlf. , *Siyer*, XX, 288.

⁷³⁷ Subkî, *Tabakât*, VI, 130.

⁷³⁸ Yörükân, 'a.g.m.' , s.286.

⁷³⁹ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr* (Naşirin Mukaddimesi), I, 29-31.

el-Milel'de din, mezhep ve müntesiplerine karşı tarafsız bir üslup kullanması⁷⁴⁰ ve *Nihayetü'l-ikdam*'ı İsnâaşeriyye Şiası'nın imamet zincirinde dördüncü sırada yer alan İmam Zeynelabidîn (ö.122/740)'in bir duasıyla bitirmesinden dolayı Şehristânî Şîî eğilimli olarak değerlendirilmiştir.⁷⁴¹ Yine İzmirli İsmail Hakkı'nın ifadesine göre Tirmiz'de Şehristânî'yi koruyan Tirmiz Nakîbi Mecdeddîn Ebu'l-Kâsım Ali b. Ca'fer Şiîliğe meyilli idi. Bu sebepten Şehristânî'nin de Şîî olduğu iddiası ortaya atılmıştır.⁷⁴²

Şehristânî'nin özellikle tefsirinde Kur'an'ın toplanması ve çoğaltılması meselesinde ortaya koyduğu tutum bu noktada önemli bir veri sunmaktadır. *Mefâtihu'l-esrâr* adlı tefsirin 'Mefâtihu'l-Furkân' başlıklı mukaddimesinin 'Kur'an'ın bir araya toplanması meselesini izah' alt başlığında yer alan Kur'an tarihi anlayışı Sünnî-Şîî anlayışlarını bir arada ifade eden bir yapıyı yansıtmaktadır. Özellikle Kur'an'dan Ehl-i Beyt'le ilgili ayetlerin çıkarıldığı, Kur'an'ın mushaf haline getirilmesinde genel olarak Ehl-i Beyt'e özelde ise Hz. Ali'ye haksızlık yapıldığı, Kur'an'ın asıl nüshasının Ehl-i Beyt'in elinde olduğu, Kur'an'ın tahrif, tebdil ve tağyirden Ehl-i Beyt sayesinde korunduğu şeklindeki açıklamaları onun Şîî anlayışa dayandığının birer göstergesi durumundadır.⁷⁴³ Ayrıca Âl-i İmran 3/37. ayetinde geçen 'İlimde derinleşmiş olanlar' ifadesinden kastedilen Şehristânî'ye göre Ehl-i Beyt'tir.⁷⁴⁴

1.5. İsmâîlî- Bâtınî -Kal'alî (Nizârî İsmâîlî) Olduğu İddiası: Zehebî, Şehristânî'nin Bâtınî/Kal'alî olmakla itham edildiğini belirtmektedir.⁷⁴⁵ Subkî ve İbn Hacer, Sem'ânî'den nakille Şehristânî'nin Kal'alî yani İsmâîlî olmakla, onların çağrılarına davetle ve onların grubuna yardımcı olmakla itham edildiğini aktarır.⁷⁴⁶

⁷⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel*, I,28.

⁷⁴¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.281; Öztürk, 'a.g.m.', s.9.

⁷⁴² İzmirli, *a.g.e.*, s.214.

⁷⁴³ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 9-15.

⁷⁴⁴ Ömer Dinç, 'Sünnî-Şîî Tezleri Arasında Bir Kur'an Tarihi Okuması- 'Şehristani Örneği'-, *Usul*, 22, (2014/2), s.40. Kur'an'ın tahrif, tağyir ve tebdil edilişi hususunda Şia'nın İmamiyye kolunun da aynı görüşlere sahip olduğuyla ilgili bilgi için ayrıntılı olarak bk. Turan, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s.91; Hasan Onat, 'İmamiyye Şiası', *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Ankara 2012, s.201-202.

⁷⁴⁵ Zehebî, *el-İber*, III,7; a.mlf., *Tarih*, XXXVI,329.

⁷⁴⁶ Subkî, *a.g.e.*, VI,130; İbn Hacer, *a.g.e.*, V,299.

İbnü'l-İmâd ise İbn Hacer'in *el-İber* adlı eserinden nakille Şehristânî'nin Bâtînî olmakla suçlandığı bilgisini verir.⁷⁴⁷ İbn Teymiyye'de bu hususta Şehristânî'yi Şîî-İsmâîlî olarak itham etmektedir. Bunun gerekçesi olarak da şunları söylemektedir:

“...Doğrusu şu ki Şehristânî pekçok konuda İmâmiyye Şiası'nın görüşlerine meyletmiştir. Hatta kimi zaman da Şia'nın Bâtiniyye-İsmâiliyye koluna ait görüşleri ortaya koymuştur. Bu yüzden kimileri onu-gerçekte İsmâîlî olmadığı halde-İsmâiliyye'ye mensup olmakla itham etmişler ve bu kimseler söz konusu ithamla ilgili olarak onun görüşleri ve yaşantısından birtakım deliller zikretmişlerdir. Şehristânî'nin bir yönüyle Şîî, bir yönüyle Eş'arî olduğu da söylenir ki kelamcılar ve vaizler zümresinde bu duruma çok rastlanır. Nitekim bu zümreler Ali b. Hüseyin Zeynelâbidin'in (ö. 122/740) sahifesinde [Sahife-i Seccadiye] nakledilen dualarla niyazda bulunurlar. Oysa bunların pek çoğu Ali b. Hüseyin adına uydurulmuş dualardır. Özetle, Şehristânî ya gerçekten ya da kendilerine şirin görünmek için Şîîlere karşı meyili olacak bir tavır ortaya koymuştur. Nitekim *el-Milel ve'n-Nihal* adlı kitabını Şia'nın önde gelen ve yönetimde ağırlığı olan bir kişi için [Nakibüleşraf Ebu'l-Kasım Mecdüddin Ali b. Ca'fer el-Musevî'yi kastederek] yazmıştı ki Şehristânî'nin bu eseri yazma amacı söz konusu kişinin yakın çevresinde yer almaktı. Yine Şehristânî Şîîlik ve felsefeye meyilinden ötürü, *el-Musâraa* adlı kitabını-ki bu kitap İbn Sînâ'nın görüşlerini tenkide yöneliktir-sözü edilen kişi için yazmıştır. Bu kitapların ithaf edildiği kişi [Ali b. Ca'fer el-Müsevî] İsmâîlî değilse bile Şîî'dir. Bu yüzden Şehristânî de eserinde Şîîliğini açıkça ortaya koymuştur.”⁷⁴⁸

Yörükân, Şehristânî'nin bu hususta itham edilmesini şöyle anlatmaktadır: ‘...Vaazda mevzu bahis ettiği meseleler yüzünden Şehristânî'nin şahsiyeti ilmi mahfillerde tartışılmaya başladı. Bu münakaşaları mebâhiseler ve ilmi mücadeleler takip etti. Ekseriyetle münakaşalarında muzaffer olması üzerine Şehristânî hakkındaki dedikodular artıyor, serbest fikirleri ve felsefi düşünceleri hakkında şüpheler ve tereddütler uyandırıyor. Eş'arî mezhebinin görüşlerini savunmasına rağmen bazı fikir ve sözlerinden Şia'ya hatta Kal'alîlere mensup olduğu şüphelerini

⁷⁴⁷ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, VI,246.

⁷⁴⁸ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Minâacü's-Sünne*, nşr. M. Reşad Sâlim, Riyad 1986,VI,305-306.

uyandırıyor. Bu suretle Şehristânî'nin şahsiyeti giddikçe kesb-i ehemmiyet ediyordu...⁷⁴⁹

Toby Mayer⁷⁵⁰ de Şehristânî'nin İsmâilî olduğu iddiasını şu şekilde ifade etmektedir:

“...Diane Steigerwald⁷⁵¹ gibi bunun İsmâilî bir öğretisi olduğunu düşünenler bile *Meclis*'in Harezm'deki asıl muhataplarının muhtemelen On iki imamcı olduğunu kabul etmektedirler ki, bu Muhammed Rıza Celâlî Nâinî'nin de daha önceki iddiasını doğrulayan bir görüştür. Aynı zamanda *Musarâatü'l-felâsife*'nin kendisine ithaf edildiği kimsenin Tirmiz'deki isnaaşeriyeci topluluğun eşrafından Ebu'l-Kasım Ali b. Ca'fer el-Mûsevî olduğunda da hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Ancak bütün bunlar ağırlıklı olarak, Şehristânî'nin düşüncesini etkileyenin On İki İmamcılık değil, Şiîliğin İsmâilî şekli olduğunu göstermektedir.”⁷⁵² Mayer devamla, “...Tûsi bize, babasının kendi dayısı (hâl-i hod) tarafından eğitildiğini ve dayısının da bizzat Şehristânî'nin devamlı hizmetinde bulunan bir talebe (şakird veya müstefid) olduğunu söylemektedir. Burada dikkat çekici olan, Tûsî'nin, Şehristânî'yi 'dai't-duat (Baş Propogandist)' olarak isimlendirmesidir ki, oldukça muğlak bir saygı ifadesi olsa da İsmâilî davet hiyerarşisinde oldukça önemli bir konumda olduğuna da işaret etmektedir. Bütün bu deliller ışığında Şehristânî'nin döneminden yüz yıl sonra, onun mensubiyetinin gerçek boyutuna dair kesin bir görüşe sahip gibiyiz...”⁷⁵³

Nasıruddîn Tûsî, Şehristânî'nin *Musâraatü'l-felâsife*'sine reddiye olarak yazmış olduğu *Musâriu'l-musâri*' adlı eserinde O'nun İbn Sînâ'ya karşı ileri sürdüğü Allah'ın bilgisi, nübüvvetin isbatı, varlık, isbat-ı vacib, tevhid, sudur gibi konularda görüşlerini bir bir ele alıp çürütmeye çalışmaktadır. Eserin dikkat çeken yönlerinden biri de, Tûsî'nin takınmış olduğu üsluptur. Zira o, diğer eserlerinde mülayim bir

⁷⁴⁹ Yörükân, 'a.g.m.', s.266,268-269.

⁷⁵⁰ Toby Mayer, İngiliz bir bilim adamı olup Şehristânî'nin *Musâraaa* ve *Mefâtihu'l-esrâr* 'ın mukaddime ve Fatıha suresi kısmını İngilizce'ye çeviren kişidir. Bk. Şehristânî'nin eserlerinden bahsettiğimiz kısım.

⁷⁵¹ Diane Steigerwald, Şehristânî'nin *Meclisü'l-halk ve'l-emr* isimli eserini Fransızca'ya çeviren kişi. Bk. Şehristânî'nin eserleri bölümü.

⁷⁵² Mayer, 'a.g.m.', s.100.

⁷⁵³ Mayer, 'a.g.m.', s.102.

üsluba sahipken bu eserin birçok yerinde ağır ifadeler kullanmakta hatta Şehristânî'yi Bâtınîlikle suçlamaktadır.⁷⁵⁴

Şehristânî'nin tefsirinde batınî içerikli yorumlar ile bu te'viller bağlamında daha çok İsmâîlî filozofların eserlerinde rastlanan mazhar, masdar, tezat, terettüb gibi kavramlar kullanması ve bilhassa hac, umre, beyt-i haram gibi birçok Kur'an kavramını İmamet, Ehl-i beyt ve imamlara göndermelerle batınî tarzda yorumlaması onun Batınî-İsmâîlî düşünceye meylettığının göstergeleri arasında sayılmıştır. Bütün bunlardan başka 'Kelime' (Divine Word) gibi bazı kavramları İsmâîlî terminolojiye uygun biçimde kullanması da onun İsmâîlî olduğuna yorumlanmıştır.⁷⁵⁵

Diane Steigerwald, Şehristânî'nin gizli fakat derin bir İsmâîlî olduğunu ileri sürerken, Nainî⁷⁵⁶ de O'nun İsmâîlî düşünceye sahip olduğunu *Mefâtihu'l-esrâr*'daki görüşlerinden hareketle iddia etmiştir.⁷⁵⁷

W. Montgomery Watt da bu hususu şöyle ortaya koymaktadır: 'Kendisi (Şehristânî) hem İsmâîlîlik hayranlığı ve hem de filozofları tutmakla itham edilmiştir. O'nun felsefeye olan büyük ilgisi eserlerinden bellidir. Belki de İsmâîlîlik töhmeti, O'nun bütün eserlerinin, Tirmiz'deki bir efendi adına, Nakibu'l-Eşraf yahut alevilerin başkanı adına yazılmış olmasından ileri gelmiştir.'⁷⁵⁸

Şehristânî'nin özellikle *el-Milel*'deki 'Sabiiler ile Hanifler Arasındaki Tartışmalar' başlığı adı altında verdiği bilgiler,⁷⁵⁹ melekler ile peygamberlerin 'halk' ve 'emr' âleminde aracı varlık olmaları, altı büyük peygamber ve onların özel görevleri, ilk yaratılan şeyin 'akıl' olduğu hadisi, bütün sapkınlıkların kökeninde İblis'in olduğu yönündeki açıklamaları; 'masdar' ve 'mazhar' kavramlarını müteakbil kullanması, imamet, nübüvvet nuru meselesine gösterdiği hassasiyet ve Hasan Sabbâh'a ait olan *Fusulü'l-erbaa*'nın Farsça aslından Arapça'ya çevirerek

⁷⁵⁴ Şirinov, *Nasirüddin Tûsi'de Varlık ve Uluhiyyet*, s.52.

⁷⁵⁵ Öztürk, 'a.g.m.', s.9-10.

⁷⁵⁶ M. Rıza Celal Nainî, İranlı bir araştırmacı olup Şehristânî'nin *Meclisü'l-halk ve'l-emr*'ini Farsça olarak neşreden kişidir. Bk. Şehristânî'nin eserleri bölümü.

⁷⁵⁷ Harman, 'a.g.m.', s. 467-468.

⁷⁵⁸ W. Montgomery Watt, *İslâmî Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1968, s.115.

⁷⁵⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.239-270.

nakletmesinden hareketle O'nun İsmâîlî ya da Batınî olduğu sonucuna varanlar bulunmaktadır.⁷⁶⁰

Şehristânî'nin *el-Milel*'de kullandığı metotlardan birisi 'tarihin hikmet boyutu ile izahı' anlamına gelen 'historiosofi' metodudur. Bu metoda göre tarih başlangıcından bugüne kadar belli bir plan üzerine devam etmektedir.⁷⁶¹ Öyle ki, tarihte meydana gelen bütün olaylar ancak belli özelliklere sahip olan kişilerce çözümlenebilir. Özellikle gnostik (batınî) akımlarda yaygın olan bu anlayışı hemen bütün mistik yorumlarda da bulmak mümkündür. Bu metoda Şehristânî'nin eserinde de rastlamak mümkündür. Şöyle ki, başlangıçta var olan nübüvvet nuru çeşitli peygamberler aracılığıyla nakledilmiş, daha sonra Hz. İbrahim (as) ile birlikte bu nur ikiye ayrılarak İshâk (as) ve İsmâil (as) ile farklı iki kanalla nakledilmiştir. Bunu da şöyle izah etmek mümkündür; Âdem (as) ile başlayan nur diğer peygamberler vasıtasıyla taşınarak Hz. İbrahim'e kadar tek kanaldan gelmiştir. Bu nur İbrahim (as)'a geçtikten sonra ikiye ayrılmış, biri İsrailoğullarına diğeri de İsmailoğullarına intikal etmiştir. İsrailoğullarına intikal eden nur açık iken, İsmailoğullarına intikal eden nur gizli kalmıştır. İsrailoğullarına geçen nur peygamberliğin şahıstan şahsa geçmesi sayesinde âşikâr olmuş, İsmailoğullarına geçen gizli nur ise birtakım menasik ve sembollerin yaşatılmasıyla bilinmekte ancak şahıs zinciri devam etmemektedir. Şehristânî'nin kullanmış olduğu 'tarihin batını yorumu (historiosofi) yöntemi, O'nun batınî çevrelerle olan ilişkisinin olduğuna yorumlanarak İsmâîlî/Bâtınî olmakla suçlanmasına vesile olmuştur.⁷⁶²

1.6. Şîliğin İmâmî-Ahbârî Kolundan Olduğu İddiası: Mustafa Öztürk, Şehristânî'nin tefsirinden hareketle mezhebi kimliğini belirleme noktasında Kur'an'ın reyle tefsiri ile ilgili bilgilerden hareketle şöyle demektedir: 'Reyle tefsirin caiz olup olmadığı meselesinde Şehristânî Ehl-i Hadis'e paralel bir anlayışı benimsemiş gözükmektedir. Ancak burada sözü edilen Ehl-i hadis,'Ehl-i Sünnet-i Hassa' diye de anılan Ehl-i Hadis ekolü değil, bir bakıma bu ekolün Şîî-İmâmî

⁷⁶⁰ İsmail Taşpınar 'Şehristani'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metotlar', *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 5, sy:1, Ocak-Nisan 2008, s.41-42.

⁷⁶¹ Şehristânî'nin el-Milel'de kullandığı metotlarla ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bk.Taşpınar,'a.g.m.' s.43-52.

⁷⁶² Taşpınar,'a.g.m.',s. 50-51.

gelenekteki karşılığı olan Ahbarîliktir. Çünkü O, reyle tefsirin caiz olmadığı rivayetini aktardıktan sonra temriz sigasıyla (kîle: denildi ki) naklettiği bir diğer rivayete atfen –ki bu rivayet Şîî-İmâmî kaynaklarda reyle tefsiri caiz görmediği belirtilen İmam Cafer es-Sâdık’tan nakledilmiştir- Kur’an tefsirinin insanlar için son derece zor bir iş olduğuna dikkat çekmiş ama devamında bir zümreyi bunun dışında tutmuştur. 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.’’⁷⁶³ Yine Öztürk’e göre, ‘...Şehristânî’nin çeşitli ayetlerin tefsirinde bilhassa mukataa harfleri ve yedi sayısı ekseninde Batınî-Hurûfî te’viller üretmesi, bazı Kur’an kavramlarını kişilere hamletmesi, bazı Kur’an kavramlarına sembolik anlamlar yüklemesi, ayrıca halk-emr, tezat-terettüb, ilahi kelime gibi kavramları İsmâilî terminolojiye paralel biçimde kullanması, O’nun Batınî-İsmâilî olduğuna değil, İmamiyye Şiası’nın Ahbârî kanadına felsefi bir derinlik kazandırma yolunda İsmâilî ıstılahları bir enstrüman olarak kullanıldığına yorumlanmalıdır. Çünkü Şehristânî’nin *Mefâtihu’l-Esrâr*’da ortaya koyduğu kimlik, Batınî-İsmâilî kimlikten ziyade Şîî-İmâmî-Ahbârî bir kimliktir.’⁷⁶⁴

1.7. Şîî Muhalifi Olduğu İddiası: Bu iddia Şîî-İmâmî yazar İbnü’l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) tarafından ortaya atılmıştır.⁷⁶⁵ Bu düşünceye gerekçe olarak Şehristânî’nin İmamet meselesinde Şia’nın nasla tayin görüşüne karşı çıkması ve bu hususta Ehl-i Sünnet’in görüşünün doğruluğunu ispat etmeye çalışmasıdır. Ayrıca imamet meselesinin dinin aslından yani itikadi bir mesele olmadığını, tamamen toplumsal bir sorun olduğunu ve bu açıdan da fikhî ilgilendirmesi gereken bir husus olduğunun izahı Şia’ya ve düşüncelerine zıt bir değerlendirmedir.⁷⁶⁶

⁷⁶³ Öztürk, ‘a.g.m.’, s.23. Ahbârîlikle ilgili geniş bilgi için bk. Metin Yurdagür ‘Ahbâriyye’, *DİA*, Ankara 1988,I,490-491.

⁷⁶⁴ Öztürk, ‘a.g.m.’, s.35.

⁷⁶⁵ Öztürk, ‘a.g.m.’, s.10.

⁷⁶⁶ Şehristânî, İmamet dinin aslından olmadığı hususunu detaylı bir şekilde ele alıp eleştirmektedir. Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 267-277.

1.8. İlahi Vahyi Felsefeye Alternatif Görmeyen Birisi Olduğu İddiası:

Daniel Gimaret⁷⁶⁷e göre, Şehristânî, ilahi vahye dayanan bilgiyi felsefeye dayanan bilginin birbirinin alternatifi olarak görmemektedir. O'nun felsefeye ilgi duyduğu ve düşünce özgürlüğünden yana olduğu doğru olmakla beraber bu anlayış biçimi onun İsmâilî olmasını gerektirmemelidir. Diğer yandan Şehristânî'nin farklı konularda farklı düşüncelere sahip olması haline İslam düşünürlerinde çokça rastlamak mümkündür.⁷⁶⁸

1.9. Sünnî-Eş'arî Olduğu İddiası: Şehristânî'nin tam anlamıyla Sünnî-Eş'arî

fikirleri benimsemiş bir kişi olduğu bilgisini İbn Hallikân, 'Şehristani, Eş'ari mezhebine mensup bir mütekellimdir' ifadesiyle ortaya koymaktadır.⁷⁶⁹ Safedî, Yafî, Gannucî ve Kehhâle de onun Eş'arî mezhebine mensup bir kalamcı olduğunu kaydetmektedir.⁷⁷⁰

Muhammed Tanci bu görüş istikametinde şunları kaydetmektedir: 'Şehristânî, aleyhindeki bu kadar ithamlara, eleştirilere rağmen akide bakımından tam bir Sünnî olup, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî taraftarıdır. Nitekim [*Nihayeti'l-İkdam* adlı eserinde] çeşitli sebeplerle Eş'arî'den 'üstadımız' diye bahsetmektedir. O, sünnet ehli ile Şia arasında ihtilafli konulardan olan hilafet meselesi ve dört halifenin hilafette ve efdaliyet bakımından sıraları gibi meşhur meselelerde, Şia'nın sahabeyi kötülemesi, onlara sövmesi, hatta ifrata varıp onları kâfirlikle itham etmelerine karşı, sünnet ehlinin görüşleriyle tam bir mutabakat halinde olup, Şia'nın bu tür fikirlerini şiddetle eleştirip reddetmiştir. Kalam ilmi bakımından da fikirleri tamamıyla sünnet ehlinin fikirlerine uygundur.'⁷⁷¹

⁷⁶⁷ Daniel Gimaret, Fransa'nın İslam araştırmacılarında olup kalam sahasındaki çalışmalarıyla bilinmektedir. Şehristânî'nin *el-Milel*'ini Fransızca'ya çevirmiştir. Ayrıca İbn Füre'ın *Mücerredü Makâlâti'-Eş'arî* adlı eserini de tahkik etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Sefa Bardakçı, 'Daniel Gimaret'in İnsan Fiilleri Hakkındaki Nesefî'nin Görüşlerine Yönelik Düşüncelerine Eleştirel Bakış', *Marife*, yıl. 10, sy. 1, Bahar 2010, ss. 49-68.

⁷⁶⁸ Harman, 'a.g.m.', s. 467; Öztürk, 'a.g.m.', s.11.

⁷⁶⁹ İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV,273.

⁷⁷⁰ Safedî, *a.g.e.*, III,278; Yafî, *a.g.e.*, II,31; Gannucî, *a.g.e.*, III,112; Kehhâle, *a.g.e.*, III,422.

⁷⁷¹ Tanci, 'a.g.m.', s.396.

Şemseddin Sâmi de Şehristânî için, ‘mütekelliminin ve fukahanın meşhurlarından olup, Eş’ari mezhebine tabi idi,’⁷⁷² diyerek Eş’ari mezhebinden olduğunu belirtmektedir.

Yörükan;’...Menba’larımız (kaynaklarımız) bu eserlerin (Şehristânî’nin eserleri) Eş’arî mezhebine göre yazıldığını ve Eş’arî mezhebini savunma maksadıyla meydana getirilmiş olduğunu söylemek ve kitapların bir fihristini yapmakla iktifâ ediyorlar...’⁷⁷³ demek suretiyle Şehristânî’nin mezhebi kimliğini Eş’arîlik olarak ortaya koymaktadır.

Azerşeb, Şehristani’nin Ehl-i sünnet olduğuyla ilgili hususu *Nihayetü’l-ikdam* ve *Mefatihü’l-esrar*’ dan hareketle belirleyerek şöyle demektedir: ‘Şehristânî, *Nihayetü’l-ikdam*’ın yirminci kaidesinde hilafetle ilgili meselede Ehl-i Sünnet’in görüşünü müdafaa ediyor, muarızlarının görüşlerini ise reddediyor’, ‘*Mefatihü’l-esrar* isimli tefsirinde ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı ile ilgili pek çok hadisi zikrediyor ve bunlar arasında kurtuluşa erecek olanın Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat olacağını belirtiyor...’⁷⁷⁴

Harry Austryn Wolfson, Şehristânî’nin zaman zaman bazı görüşlerinden ayrılrsa da Eş’arîliği, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaât doktrinini olarak gördüğünü ve bu mezhebi açıkça takip ettiğini belirtmektedir.⁷⁷⁵

Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*’da İslam mezheplerinin görüşlerini mukayeseli bir şekilde ortaya koymaya çalışmakta, *el-Milel*’deki tasviri uslubun aksine burada Ehl-i sünnet’in itikadi anlayışını Eş’ariyye çerçevesinde ortaya koymakta ve diğer mezheplere karşı Eş’ariyye’yi savunmaktadır. ‘Ehl-i hak’ olarak nitelendirdiği Eş’arî, Bâkılânî, İsferyânî ve Cüveynî gibi Eş’arî mensuplarına sık sık atıfta bulunmakta ve bu mezhebin karşısında yer alan Berâhime, Sâbie, Seneviyye, felâsife, Mu’tezile, Cehmiyye ve Kerrâmiyye’nin kabullendiği anlayışları da eleştirmektedir.⁷⁷⁶ Ayrıca O, Eş’arî’den ‘şeyhimiz’⁷⁷⁷, İsferyânî’den ‘üstat’⁷⁷⁸,

⁷⁷² Şemseddin Sami, *Kamusu’l-A’lam*, I,747.

⁷⁷³ Yörükan, ‘a.g.m.’,s.276.

⁷⁷⁴ Şehristânî, *Mefatihü’l-esrâr* (Naşirin Mukaddimesi),I,29.

⁷⁷⁵ Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1996, s.57.

⁷⁷⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 89,105, 106, 149, 162, 208 vd. Ayrıca bu hususların bir değerlendirmesi için bk. Çelebi, ‘Nihayetü’l-İkdam’, XXXIII,103.

Bâkılânî'den 'el-Kadı',⁷⁷⁹ Eş'arî ve Bâkılânî'den 'üstazân-iki üstat'⁷⁸⁰ ve Cüveynî'den⁷⁸¹ den sürekli bahsederek Eş'arî mezhebine olan bağlılığını ortaya koymaktadır.

Buraya kadar vermiş olduğumuz bilgilerden hareketle Şehristânî'nin benimsediği ve savunduğu itikadi görüşlerin kaynağı hakkında İslam düşünce tarihi ve kültüründe birtakım farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Kimileri onu felsefeye olan rağbeti ve akılcı tutumundan dolayı ilhad ve sapkın olarak itham etmekte, bazıları ayetleri tefsir ederken ki değerlendirmesi noktasında İsmâilî/Bâtınî, kimisi de Sünnî/Eş'arî çizginin sadık izleyicisi olarak, bir başkalarında ilahi vahiyyle felsefeyi aynı bilgi kaynağı olarak değerlendirme noktasında eşdeğer kabul ettiğini iddia etmektedir. Oysa İslam düşüncesinde, kültüründe fikir ve düşünceleriyle öne çıkmış âlimler hakkında değerlendirmede bulunurken, hiç şüphesiz ki tüm bu iddia ve görüşleri bütün olarak ele alıp değerlendirmek gerekmektedir. Bir tek açıdan yapılacak olan açıklamalar bizi doğru tespit ve değerlendirmeye ulaştırmayabilir. Bu sebeple olayı bütün yönleriyle incelemek ve gerçekleri ortaya koymak gerekmektedir.

Tarihi geçmişimize baktığımızda İslam düşüncesi, Hz.Peygamber (s.a.v)'in vefatından sonra ortaya çıkan iç ve dış birtakım siyasi ve itikadi problemlerin etkisiyle çok büyük kırılmalar yaşamıştır. Hilafet tartışmasıyla birlikte ümmetin gruplara ayrılması büyük bir hayal kırıklığı ortaya çıkarmıştır. İslam ümmetinde Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında elde edilen iman saflığından zamanla uzaklaşma olmuş ve ortaya çıkan olaylarla birlikte artık insanlar bağlı oldukları mezhebi kimliklere göre değerlendirilir olmuştur. Bu yara bugün dahi İslam'a mensub olan topluluklar içerisinde kutuplaşma ve kamplaşmalara neden olmaya devam etmektedir. Bu itibarla, Şehristânî'nin itikadi mezhebi kimliği hakkındaki değerlendirme, itham ve suçlamalarla ilgili olarak göz önünde bulundurmamız gereken şey, benimsediği görüş, inanç ve değerlerin yetiştiği kültür, çağ ve kelami gelenekten bağımsız olarak ele alınamayacağı gerçeğidir. Bütün bu bilgiler ışığında Şehristânî'nin

⁷⁷⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.12, 43, 46, 54 vd.

⁷⁷⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.12, 54 vd.

⁷⁷⁹ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.46, 47 vd.

⁷⁸⁰ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.49 vd.

⁷⁸¹ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.49, 66 vd.

mezhebi/itikadi mensubiyetini ifade eden bilgiler arasında belki de en doğru olanı hakikati arama çabasının bir sonucu olarak her bir eserinde farklı bir duruş sergilemesidir. Böyle bir duruma Gazzâlî'de de rastlamak mümkündür. Nitekim O, kimi eserlerinde Sünnî bir usulcü ve fıkıhçı, kimisinde Batınîlerin en yaman düşmanı, diğerinde filozoflarla kıran kırana mücadele eden birisi, kimi eserlerinde de tam bir Sünnî sūfî olarak ortaya çıkmaktadır. Şehristânî'de de aynı durum ortaya çıkmaktadır. *el-Milel*'de tamamen tarafsız bir üslup kullanacağını ve her fırkanın görüşünü kendi kitaplarından vereceğini, taassuba düşmeden, kusur aramadan hareket ederek, hangi görüş batıl, hangisi sahih açıklamada bulunmadan bu eseri meydana getireceğini bizzat belirtmek suretiyle ortaya koymuştur.⁷⁸² *Nihâyetü'l-İkdam*'da tamamen tartışmacı ve savunmacı bir üslupla tarafını adeta belirtircesine 'Ehl-i Hak' olarak adlandırdığı Sünnî/Eş'arî çizgide hareket etmiştir. İmam Eş'arî'den 'şeyhimiz'⁷⁸³ diyerek bahsetmiş ve diğer fırka ve filozofların görüşlerini reddederken İmam Eş'arî ve Eş'arî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Bâkılânî,⁷⁸⁴ İsferyânî⁷⁸⁵ ve Cüveynî'den⁷⁸⁶ nakillerde bulunmuştur. *Kitabu'l-Musâraa*'da İbn Sînâ ile düşünsel bir güreşe tutuşacağını söyleyerek onu kıyasıya eleştirmektedir. Eleştirisinin sebebini de: 'İbn Sînâ felsefe/hikmet ilimlerinde temayüz etmiş ve felsefede çağının en bilgini olduğu konusunda ittifak edilmiş bir kişidir ve bu nedenle kendisini eleştirmeye kimse cesaret edememektedir,'⁷⁸⁷ diyerek belirtmekte ve filozof kimliğiyle ortaya çıkarak felsefi tartışmalar yapmaktadır. Hayatının sonlarına doğru yazmış olduğu *Mefâtihu'l-esrar* adlı tefsirinde ise tek bir mezhebe bağlı kalmadan, doğru gördüğü düşünceyi savunan ilmi kişiliğe sahip bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki, ayetlerin tefsirinde önce zahiri sonra da batını yorumlara yer vermektedir. Bu tarz bir tefsir yapma ise eklektik metodu kullandığını göstermektedir.⁷⁸⁸ Yine 'Esrar' başlığı altındaki yorumların kimi zaman felsefi kimi zaman da irfani düzeyde olduğu, bazen de siyasi-mezhebi içerikli olması da eklektik yapıya özgü bir durumun ortaya çıkması olarak değerlendirilebilir.⁷⁸⁹ Cebriyye,

⁷⁸² Şehristânî, *el-Milel*, I,6.

⁷⁸³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdam*, s.12,43, 46,54.

⁷⁸⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.46-47,49,

⁷⁸⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.12,54.

⁷⁸⁶ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.49,66.

⁷⁸⁷ Şehristânî, *Musâraa*, s.3

⁷⁸⁸ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrar*, I, 100, 104, 159 vd.

⁷⁸⁹ Öztürk, 'a.g.m.' ,s.34.

Mürcie, Kerrâmiyye ve hatta Eş'ariyye'yi ilahi sıfatlar, kaza-kader, kulların fiilleri gibi konularla ilgili ayetleri anlama tarzının yanlış olduğu noktasında eleştirmesi de aynı tarzın bir yansımasıdır.⁷⁹⁰ Kur'an'ın cemi ve muhafazasıyla ilgili olarak, Allah'ın bunu Ehl-i Beyt eliyle gerçekleştirdiğini söyleyerek de Şîî inancını bu konuda isabetli bulmaktadır.⁷⁹¹ Tefsirin mukaddimesinde ise; Gulat-ı Şia'nın zemmi ve onların şirke düştüğü ile ilgili hususlarda İmam Cafer Sâdık'tan rivayetlerde bulunmaktadır.⁷⁹² Kıraatlerle ilgili olarak tamamen Sünnî bir bilgiyi paylaşarak yedisinin mütevatir, üçünün de meşhur olduğunu aktarmaktadır.⁷⁹³ Bağdat Nizamiye medresesinde dersler vermesi noktasından hareketle, özellikle bu medreselerin kuruluş amaçlarına baktığımızda en önde gelen hususun o dönemde İslam coğrafyası için büyük bir tehdit olan Şîî ve Batınî düşüncelerle medreseler kanalıyla mücadele edilerek Sünnî olmayan bu fikirleri yok etmektir. Bu medreselerde Şafii fıkhı ve Eş'arî akidesi esas alınarak eğitim yapılmaktaydı. Bu eğitim kurumlarında ders verecek müderrisler de Sünnî/Eş'arî akidesine mensup olanlar arasından titizlikle seçilmekteydi.⁷⁹⁴ Ayrıca Şehristânî'nin fıkıh, hadis, kelam, tefsir gibi ilimleri öğrendiği hocalarının mezhebi kimliğine baktığımızda da itikatte Eş'arî, fıkhıta ise Şafîî mezhebinden olduğunu kaynaklardan öğrenmekteyiz.

Bütün bu bilgiler ışığında Şehristânî'nin itikaddaki mezhebi kimliğiyle ilgili ortaya atılan farklı görüşler arasında en doğru olanı hiç şüphesiz ki hakikati arama çabasının bir göstergesi olarak -Sünnî/Eş'arî olmakla birlikte- doğru gördüğü ve inandığı bir fikir ve düşünceyi de hangi mezhebe ait olursa olsun almaktan çekinmediğidir. Eserlerinde Ehl-i Sünnet'ten olduğunu çeşitli vesilelerle dile getirmiş ve kendisini bir 'Ehli Sünnet kalamcısı' olarak temellendirmiştir. Şehristânî, aleyhindeki ithamlara rağmen inanç bakımından sünnî olup Eş'arî'nin görüşlerini benimsemiştir. Muhtelif vesilelerle Eş'arî'den bahsederken 'şeyhimiz, üstadımız' ifadelerini sıkça kullanmaktadır. Ehl-i sünnet ile Şia arasındaki ihtilafli konulardan olan imamet meselesi, ilk dört halifenin halifelik ve efdaliyet noktasındaki sıralamaları ve Şia'nın sahabe için kullandığı ağır ithamlarda daima Ehl-i sünnet'e

⁷⁹⁰ Öztürk, 'a.g.m.', s.35.

⁷⁹¹ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 9-15.

⁷⁹² Şehristânî, *a.g.e.*, (Naşirin Mukaddimesi), I, 32.

⁷⁹³ Şehristânî, *a.g.e.*, I,31-37; Demirci, *Tefsir Usulü*, s.117.

⁷⁹⁴ Alptekin, 'Büyük Selçuklular', VII,208; Biçer, 'Kuruluş Devrinde Nizamiye Medreselerinin Müderrisleri', s.269.

mutabık olan görüşler ortaya koymaktadır. Düşünceleriyle de, kelam ilmi açısından Ehl-i sünnet'in düşünceleriyle paralellik arz etmektedir.

2. İSLÂM FIRKALARINA BAKIŞI

İslam mezhepleri tarihi alanında eser yazan müellifler, itikadi mezheplerin görüşlerini aktarırken, eserlerinde takip ettikleri metot ve muhaliflerine karşı takındıkları tavır açısından genel olarak iki ana grupta değerlendirilmektedir:

a-Muhalif anlayıştakilere karşı hoşgörülü ve ılımlı olanlar: Bunlar mezheplerin görüşlerini aktarırken olabildiğince objektif davranan ve onlara karşı hoşgörülü olan müelliflerdir. Karşıtlarının fikir ve düşüncelerini tarafsız bir şekilde aktarmakla yetinir, onları kritik etmez ve hele tekfir gibi suçlamalara asla yanaşmazlar. Bu grupta ilk örnek olarak değerlendirilen ve sahasında meşhur olan Eş'arî'nin '*Kitabu Makalâti'l-İslamiyyîn ve 'htilâfi'l-Musallîn*' adlı eseridir. Eş'arî, eserinin mukaddimesinde de söylediği gibi, fırkaların görüşlerini tamamen tarafsız bir şekilde ortaya koymaya çalışmış ve onları, tenkit veya redde girişmemiş ve kendi görüşünü de belirtmekten kaçınmıştır. Ancak şurası da bir gerçek ki, Ehl-i hadis'in inancını anlattıktan sonra, kendisinin de bu inancı kabul ettiğini söylemekle yetinmiştir. Bu vasfıyla Eş'arî, Ehl-i sünnet'e mensup olduğu halde, mezhepler hakkında en tarafsız kalan ve ilmi zihniyetten ayrılmayan ilk âlimdir.⁷⁹⁵ Aslında Eş'arî bu tavrıyla, makalat türünde yazılan eserlerin ölçülerinin dışına çıkmıştır. Çünkü makalat türünde meydana getirilen eserlerde, müellifin kendi görüşlerini açıklayarak mezhebini savunması ve karşı olduğu mezhep ya da kişilerin görüşlerini eleştirerek reddetmesi esastır.⁷⁹⁶

Bu alanın önemli eserlerinden birisi de Şehristânî'nin *el-Milel*'i dir. Eserini mümkün olduğu kadar tarafsız ilmi bir bakış açısıyla yazmış, görüşlerini diğer fırkaları red mahiyetinde açıklamamıştır. Bunu şu şekilde açıklamaktadır: 'Bu konuda kendim için koyduğum prensip, her fırkanın düşüncesini, lehte veya aleyhte taassup göstermeksizin olduğu gibi belirtmek, görüşlerinin doğrusunu yanlışından ayırma gibi bir çabaya girmemek, 'batıl olana karşı hak olan şöyledir' şeklinde bir ifade kullanmamak ve sadece kitaplarında yazılı olan ne ise onu kaydetmek olacaktır.

⁷⁹⁵ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (Çevirenin Önsözü),s. XIX; Mehmet Kubat, *Malati ve Kelâmi Görüşleri*, Ankara 2010,s.67; Mevlüt Özler, 'Malatî; Hayatı, Eserleri ve İtikadi İslam Fırkalarına Bakışı', *Ekev Akademi Dergisi*, Ankara 1998, c. 1, sy. 2, s. 132.

⁷⁹⁶ Hasan Onat-Sönmez Kutlu, 'İslam Mezhepleri Tarihi'ne Giriş', *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed.Hasan Onat- Sönmez Kutlu, Ankara 2012,s.43.

Zîra akli delilleri ortaya koyduğumuzda hakikatin görüntüleri ve batılın alametleri zeki, anlayış sahibi olanlara hiçbir durumda kapalı kalmaz.⁷⁹⁷

Ethem Rûhi Fıġlalı'ya göre el-Milel ve'n-Nihal tarzında İslam fırkaları ile İslam'ın dışındaki fırkalar ve dinleri anlatan *İ'tikadatu Fıraki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin* adlı eserin sahibi Fahrüddîn Râzî de eserini tarafsız bir tarzda oluşturmuştur.⁷⁹⁸

b-Muhalif Anlayıştaki mezheplerin görüşlerini aktarırken çoğunlukla tarafsızlıklarını yitiren, onlara karşı oldukça sert, katı ve yanlı davranan müellifler. Hatta bunlar bazen karşılarındakileri tekfirle suçlamaktadırlar. Ebu'l-Hüseyin el-Malatî (ö. 377/987) *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva' ve'l-Bida'* adlı eseriyle bu grubun içerisinde tarihi seyir dikkate alındığında ilki olanlardandır.⁷⁹⁹ Bu sahada kendisinden sonra yazılan eserlere büyük ölçüde kaynaklık teşkil eden Bağdâdî *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserinde görüşleri aktarırken muhaliflere sert dille saldırmış, tahkir edici sözler kullanmıştır.⁸⁰⁰ Diğer dinlerden bahsetmeyerek sadece İslâmî fırkaları ele alan İsferyânî *et-Tabsır fi'd-Din* adlı eserinde metot ve fikir bakımından Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Fırak*'ını takip etmiştir. Öyleki, *et-Tabsır*, *el-Fark*'ın kısaltılmış ve bazı kısımları tashih edilmiş bir özeti konumundadır. Zâhiriyye fırkasına mensub olan İbn Hazm'ın *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal* adlı eseri de tamamen mensup olduğu Zahiriyye mezhebini müdafaa gayesiyle savunmacı bir metot ve üslupla yazılmıştır. Eser tam anlamıyla İslam fırkaları ile diğer dinler ve mezheplerden bahseden bir 'Milel ve Nihal' türü eseridir.⁸⁰¹

Şehristânî itikadî islam fırkalarının sayısının tespiti noktasında Hz. Peygamber (s.a.v)'den nakledilen: 'Mecusiler yetmiş, Yahudiler yetmişbir, Hıristiyanlar yetmişiki fırkaya ayrılmıştır. Ümmetim ise yetmişüç fırkaya

⁷⁹⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I,6-7; a.mlf. , *Milel ve Nihal*, s.28-29. Milel ve Nihal türünde yazılan eserlerin içerik ve özellikleri ile ilgili bilgi için bk. Harman, 'Milel ve Nihal', *DİA*, Ankara 2005, XXX,58.

⁷⁹⁸ Bağdâdî, *a.g.e.* ,(Çevirenin Önsözü), s.XXII. Makalat, Fırak ve Milel ve Nihal tarzında oluşturulmuş eserlerin değerlendirilmesi hakkında detaylı bilgi için bk. Bağdâdî, *a.g.e.* ,(Çevirenin Önsözü), s. XIII-XXXI.

⁷⁹⁹ Malatî'nin bu eseri ile ilgili detaylı bilgi için bk. Kubat, *Malatî ve Kelami Görüşleri*, s.46-57.

⁸⁰⁰ Mu'tezile'den Nazzam'ın görüşlerini verirken 'Nazzam'ın saçmalıklarından meşhur olanları', Cehmiyye'nin kurucusu Cehm'le ilgili 'Cehm'in bu sapıklıkları' gibi ifadeler kullanmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Bağdâdî, *a.g.e.* , s. 97,157.

⁸⁰¹ Bağdâdî, *a.g.e.* ,s. XX-XXI; Turan, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s.5.

ayrılacaktır. Onlardan birisi kurtulacaktır, diğerleri ise helak olacaktır. Kurtulan hangisi diye sorulduğunda da; Ehl-i sünnet ve'l-cemeat buyurmuştur. Ehl-i sünnet ve'l-cemeat'ın kim olduğu sorulunca da: Bugün benim ve ashabımın üzerinde bulunduğumuz yola tabi olanlardır',⁸⁰² diye cevap verdiği hadisi esas alıp İslam fırkalarını tek tek ifade ederek yetmiş üç sayısına ulaştırıyor⁸⁰³ ve yetmiş üç sayısını hakikat olarak gerçek anlamda kabul ediyor. Şehristânî, İslam ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını haber veren hadislerdeki bazı İslam âlimleri tarafından kesretten kinaye olarak kabul edilen 'yetmiş üç' sayısını hakikat anlamında kabul etmiştir.⁸⁰⁴ O, ana İslami fırkaları önce; Kaderiyye, Sıfatiyye, Havaric ve Şia olmak üzere dört grup olarak belirttikten sonra⁸⁰⁵ Cebriyye⁸⁰⁶ ve Mürcie'yi⁸⁰⁷ de ayrı birer fırka olarak saymıştır. Şehristânî, bu ana fırkaları zikretse de sayı yetmiş üçe ulaşmamakta ama kendisi bu sayıya ulaştıklarını ifadeyle yetinmektedir.⁸⁰⁸ Hadiste geçen 73 sayısını gerçek sayı olarak kabul edip fırkaları kollarıyla beraber bu sayıya tamamlayan mezhepler tarihi müellifleri de bulunmaktadır. Malatî, ana fırkaları Zanadika, Cehmiyye, Kaderiyye, Mürcie, Rafida ve Haruriyye diye altı grup ve Zanadika beş, Cehmiyye sekiz, Kaderiyye yedi, Mürcie oniki, Rafida onbeş ve Haruriyye'yi de yirmi beş tali kollara ayırarak toplam 73 sayısına tamamlamıştır.⁸⁰⁹ Bağdâdî ana fırkaları, Rafida, Havaric, Kaderiyye, Mürcie, Neccariyye, Bekriyye, Dırrariyye, Cehmiyye, Kerramiyye ve Ehl-i sünnet olarak on grupta mütalaa etmektedir. Rafida'yı yirmi, Havaric'i yirmi, Kaderiyye'yi yirmi, Mürcie'yi üç, Neccariyye'yi üç, Bekriyye'yi bir, Dırrariyye'yi bir, Cehmiyye'yi bir, Kerramiyye'yi üç ve Ehl-i sünnet'i bir kola ayırmak suretiyle toplamda yetmiş üç sayısına ulaşmaktadır.⁸¹⁰

İslam dünyasında hadislerde belirtilen 'yetmiş üç' sayısını hakikat anlamında kabul edip fırkaların sayısını tâli kollarıyla beraber yetmiş üçe tamamlayan ilk müellif Malatî'dir. Aynı düşünceyle hareket edip benzer yöntemler kullanarak fırkaların sayısını yetmiş üçe tamamlayan Bağdâdî, İsferyânî, Râzî ve Adudiddîn el-

⁸⁰² Bu konuda rivayet edilen hadisler için bk. Ebû Dâvud, 'Sünnet', 1; İbn Mâce, 'Fiten', 17; Dârimî, 'Siyer', 75; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 501.

⁸⁰³ Şehristânî, *el-Milel*, I, 32.

⁸⁰⁴ Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996, s. 71.

⁸⁰⁵ Şehristânî, *el-Milel*, I, 6.

⁸⁰⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 72.

⁸⁰⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 137.

⁸⁰⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 6.

⁸⁰⁹ Özler, *a.g.e.*, s. 68.

⁸¹⁰ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 54-284.

İcî gibi müellifler de Malatî'nin yolundan gitmişlerdir. Şehristânî de yetmiş üç fırka hadisinden hareketle fırkaları kollarıyla birlikte bu sayıya tamamlama gayreti içerisinde olmuştur. Ancak O'nun bu sınıflamasında, ana fırkalara bakarsak sayı yetmiş üçten az olmakta, fırkaların kollarını hesaba kattığımızda da sayı yetmiş üçü geçmektedir.

2.1. Görüşlerini Eleştirdiği Ekoller:

2.1.1. Mu'tezile: Şehristânî, Mu'tezile'yi İslam fırkalarının ana kollarından birisi⁸¹¹ olarak değerlendirmektedir. 'Ashabu'l-Adl ve't-Tevhid' diye isimlendirildiği ve 'Kaderiyye' diye de lakaplandıklarını ifade etmektedir.⁸¹² Mu'tezile'yi görüşlerinden dolayı zaman zaman eleştiriye tabi tuttuğunu görmekteyiz. Bunu yaparken de hem mezhep olarak hem de ileri gelen şahısları üzerinden yapmaktadır. Bu husus, örneklerle sunduğumuzda daha iyi anlaşılacaktır.

Mu'tezile, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye gibi ekollere mensup olan müslümanlar Allahu Teâlâ'nın kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğu noktasında ittifak etmişlerdir. Bununla beraber Allah'ın zatıyla sıfatları arasındaki ilişkiyi belirlemekte ihtilaf etmişlerdir. İslam filozofları, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin inancına göre Allah'ın zatına ezeli ve ebedi sıfatlar izafe etmek Allah'tan başka ilahların varlığına (taaddüdü kudema) götürür ki, bu ise şirktir. Ehl-i sünnet kelamının temsilcileri olan Eş'arîler ve Mâtürîdilere göre ise, Allah'ın zatı üzerine zaid kadim sıfatlar olduğunu söylemek kesrete yol açmaz.⁸¹³ Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında Allah'a sıfat izafe etme meselesine Mu'tezile'den Ebu Haşim Cubbâî (ö. 321/933) 'Ahval' teorisiyle katılmıştır.⁸¹⁴ Cubbâî, sıfat lafzı yerine ahval tabirini kullanmıştır. Bu nazariyeyi şöyle izah etmektedir: Allah âlimdir dediğimizde O'nun için özel bir durum isbat etmiş oluruz ki bu durum ilimdir ve bu hal Allah'ın zatının ötesindedir. Aynı şekilde 'Allah kadirdir' dediğimizde ona hususi bir hal isbat etmiş oluruz ki, bu da kudrettir

⁸¹¹ Şehristânî, *el-Milel*, I,6.

⁸¹² Şehristânî, *a.g.e.* , I,38.

⁸¹³ Bk. Abdulhamid, *a.g.e.* ,s.231-232.

⁸¹⁴ Ahval teorisi hakkında detaylı bilgi için bk.Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.79; Abdulhamid, *a.g.e.* , s.247-250; Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul 1995,s.193-196; Yavuz, 'Ahval', *DİA*, Ankara 1989,II,190-192.

ve yine zatın ötesindedir. Diğer sıfatlarda da durum aynıdır. Bu halleri tek başına bizim bilmemize imkân yoktur. Onlar tek başlarına ne vardılar ne de yoktular. Var olsalar zat gibi kadim olacaklar. Bu ise teaddüd-i kudema anlamına gelir ki, bu da şirktir. Ama bunlar yok da değildirler, malum da değildirler meçhul de değildirler.⁸¹⁵ Ebu Hâşim'e göre bu haller, zatın aynısı olmadığı gibi zatın gayrısı da değildirler. Zatın ötesinde müstakil bir mana da değildirler. Kadim ve hadis değildirler, çünkü kadim olsalardı Alah'ın zatı ile en hususi vasıf olan 'Kıdem' vasfında ortak olurlardı. Hadis olsalardı Allah'ın hadislere mahal teşkil etmesi gerekirdi.⁸¹⁶ Şehristânî'ye göre, Ebû Hâşim'in savunduğu bu anlayışa göre haller, varlığın tanınıp diğerlerinden ayırt edilmesini sağlayacak olan zihinsel durumlardır. Allah için düşünüldüğünde kendi başlarına varlık sahibi olamayan hallerin, Allah'ın zatına izafe edilmesi mümkün olmayan ancak izafe edildiğinde de tevhit ilkesine zarar vermeyeceği ve zata bağlı olacakları için ilahdan sıfatların reddedilme sorununu da ortadan kaldıracaktır.⁸¹⁷ Şehristânî, ahval teorisini ilk icad edenin Ebu Hâşim olduğunu, Bâkılânî'nin bu görüşü kabul ettiğini, Cüveynî'nin önce kabul ettiğini ancak sonra bu fikrinden döndüğünü, Ebu Hâşim'in babası Ali Cubbâî (ö.303/915) ile Eş'arî'nin bu teoriyi kabul etmediğini belirtmektedir.⁸¹⁸ Ancak Cüveynî *eş-Şâmil* isimli eserinde Ebû Hâşim'in bazı görüşlerini tenkit ediyorsa da daha sonra yazdığı *el-İrşâd* adlı eserinde ahval'i benimsemiş gözükmekte ve 'Hallerin İspatı ve Onları İnkâr Edenlerin Reddi' namıyla başlık atarak meseleyi savunma cihetine gitmektedir.⁸¹⁹

Şehristânî, hal kavramının bizim anlayacağımız şekilde hakiki bir tanımının bulunmadığını ve bu hallerin zihni birer mevcut olduklarını ifade etmiştir. Yine Cubbâî'nin; 'haller var diye yok diye de vasıflanamaz' dediğini, aynı şekilde şey'in varlığını bilmeyi ispat etme durumunda eğer o şey'in varlığı tasavvur edilemiyorsa ve bilgiyle de alakalı değilse bu durumda bunu delillendirmeye çalışmak batıl ve

⁸¹⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 210.

⁸¹⁶ Kâdî Abdulcebbâr, a.g.e. , I, 210

⁸¹⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I,69; a.mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.79-80.

⁸¹⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.79.

⁸¹⁹ Bk. İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitabu'l-İrşad*, trc. A.Bülent Baloğlu-Sabri Yılmaz-Mehmet İlhan-Faruk Sancar, Ankara 2012,s.82-85.

bunun hakkındaki söz tenakuz olur ki bu da şaşılacak bir şeydir⁸²⁰ diyerek haller meselesinin anlaşılmasız bir şey olduğunu ifade etmiştir.

Şehristânî, hüsun ve kubuh meselesinde Mu'tezile'ye muhalif olduklarını ifade ederek şöyle demektedir: Ehl-i hak'ın bu husustaki görüşü şudur; Akıl, teklifi hükümlerde bir şeyin güzel ve çirkinliği hususunda hüküm veremez. Kullanın fiilleri bizzat güzel ve çirkin olamaz. Güzel olan şey, şeriatte yapana sevap olduğunu bildiren, çirkin olan ise yine şeriatte yapana zem olduğunu bildiren nassla mümkün olandır. Şeriat gelmeden fiilde güzellik ve çirkinlik vasfı bulunmaz.⁸²¹ Mu'tezile ise bu konuda, fiillerin güzelliği ve çirkinliğini belirlemede aklın belirleyici olduğunu, güzel fiilleri yapanlara sevabı, çirkin fiilleri işleyenlerde cezayı vermenin Allah üzerine vacip olduğunu kabul ederek, fiillerin bizzat kendilerinin güzel ve çirkinlik vasfına sahip olduğunu ortaya koymuştur.⁸²²

Mu'tezile'ye göre, Allahu Teâlâ hakîmdir. Hakîm olandan ancak hikmetli/maksatlı fiiller ortaya çıkar. Amaçsız meydana gelen her fiil abestir sefehtir. Hikmet sahibinden fiil iki şekilde meydana gelir; ya kendi faydasına ya da başkasının faydasına olacak şekilde. Cenabı Allah, faydalanmaktan mukaddes olduğu için başkasının faydasına olması için fiilleri yapar. Yaptığı fiiller de kullarının faydasına en uygun bir şekilde olmalıdır.⁸²³

Şehristânî bu konuda en doğru görüşün 'Ehl-i hak' olarak nitelendirdiği Eş'arî mezhebine ait olduğunu şu şekilde dile getirmektedir: Allahu Teâlâ âlemi ve içindeki cevher ve arzuları bir illete mebnî olmaksızın yaratmaktadır. O'nun fiillerinde maksat bulunmamaktadır. Bilakis her şeyin hikmeti onun yaratmasıdır, yoksa yaratmasının herhangi bir illet/sebebi bulunmamaktadır.⁸²⁴

Mutezile tevfiğ'i; Allah'ın, vahdaniyetine delâlet eden mahlukâtındaki ayetleri ortaya çıkarması, akıl, işitme ve görmeyi insanda yaratması; Peygamberler göndermesi; akıl sahiplerini uyarmak, kendisini bilmeye götüreceğ yollara yaklaştırmak, hükümleri açıklamak, helal ve haramın arasını ayırmak için lütuf

⁸²⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, s.79-81.

⁸²¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 208.

⁸²² Mu'tık, *el-Mu'tezile*, s.123-124.

⁸²³ Mu'tık, *a.g.e.*, s.198-199.

⁸²⁴ Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.222.

olarak kitaplar indirmesi; Hızlan'ı ise; Allah'ın ilahi lütufta bulunmaması, dalâlet ve iğva anlamında Allah'a izafe edilmesinin mümkün olmaması şeklinde tarif etmektedir.⁸²⁵ Eş'arîlere göre tevfik ve hızlanın her ikisi de Allah'a nisbet edilir. Tevfik; İtaat etme gücünün yaratılması, Hızlan ise; günah işleme gücünün yaratılmasıdır.

Şehristânî, Mu'tezile'nin salah –aslah meselesine riayet hususunda iki gruba ayrıldıklarını, Mu'tezile'nin Bağdat meşayihinin âlemin yaratılması, teklife uygun mahlukâtın olması, mükellefin aklen kemal noktasında olması, kulun şu anda ve ileride hastalık- sıkıntı, fakirlik-zenginlik, hastalık-sağlık, hayat-ölüm, sevap-ceza gibi hususlarda kendisine uygun olan ne varsa hatta cehennemliğin orada ebedi kalması onun için uygun olduğundan bunlara riayet Allah'a gereklidir, görüşünde olduğunu aktarmaktadır. Basra meşayihini ise; Allah'ın kullarına inamda bulunmasının gerekli olmadığını ancak akıl sahiplerini yaratıp mükellef tuttuğu için onlardaki illetleri gidermede ve haklarında en uygun olana riayet etmede gereklilik olduğunu söylemektedir. Bunlara karşı Eş'arîlerin eleştirilerini sunduktan sonra son olarak kelam tarihinde Ali Cubbâî ile Eş'arî arasında geçen meşhur 'üç kardeş' olayını aktardıktan sonra aslahın hiçbir anlamının olmadığını, aklen de bu hususa riayet etmenin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır.⁸²⁶

Mu'tezile rızkı; kendisiyle yarar sağlanan şey, insanın sahip olduğu mülk olarak tarif etmiştir. Haram olan onlara göre rızık kapsamında değerlendirilmemektedir.⁸²⁷ Şehristânî rızkın, insanın helal ve haram olarak yediği şeylerin hepsi olduğunu bazı ayetlerle⁸²⁸ destekleyerek Mu'tezile'nin bu husustaki görüşünün yanlışlığını vurgulamaktadır.⁸²⁹ Kaderiyye'nin bu ümmetin Mecusîleri olduğu,⁸³⁰ İblis'in Allah'ın hükmü ve kaderi hakkında tartışması gibi Kaderiyye'nin

⁸²⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *a.g.e.*, II, 734; Şehristânî, *a.g.e.*, s.229.

⁸²⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, s.226-229.

⁸²⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *a.g.e.*, II, 740-746; ayrıca farklı bir kaynak olarak bk. Nûreddîn es-Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara 1995, s.151.

⁸²⁸ el-Bakara 2/256; el-İsra 17/73; Hud 11/6; el-Mü'minun 23/ 55-56.

⁸²⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.232.

⁸³⁰ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I,523.

de kader meselesinde Allah'ın hasımları olduğunu⁸³¹ söylemesi bu mezhep hakkındaki tavrını ortaya koymaktadır.⁸³²

Mu'tezile Kur'an'ın hâdis olduğu,⁸³³ Allah'ın diğer fiillerinin hadis olduğu gibi kelamının da bir ağaç, levha gibi bir mahalde bulunduğunu, diğer arazlar gibi bunun da araz olduğu ve ebedi olmadığı,⁸³⁴ 'Allah onların kalplerine ve kulaklarına mühür vurmuştur, gözlerinde de perdeler bulunmaktadır. Onlar için büyük bir azap vardır',⁸³⁵ ayetini 'yaptıklarının karşılığı olarak kalp ve gözlerinin mühürlendiği ve kulaklarının perdelendiğini, aksi durumda imanla mükellef tutulmanın bir anlamının kalmayacağı' yönünde değerlendirmişlerdir.⁸³⁶

Şehristânî, Mu'tezile'nin önde gelen temsilcilerini ve görüşlerini de ele alarak değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 135/752),⁸³⁷ Nazzâm (ö. 231/845),⁸³⁸ Câhız (ö. 255/869),⁸³⁹ Şahhâm (ö. 266/880),⁸⁴⁰ Ali el-Cubbâî (ö. 3003/915),⁸⁴¹ Ka'bî (ö. 319/931),⁸⁴² Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö. 321/933)⁸⁴³ ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044)⁸⁴⁴ bunlardan birkaçıdır.

Şehristânî, zat-sıfat ilişkisi noktasında Ebû Hâşim Cübbâî'nin ortaya ilk defa attığı 'hal'düşüncesinin değerlendirilmesi hususunda, hal'in kendisini bilmemize ve hakikatini anlamamıza imkân olmadığını ve gerçek tanımının da yapılamayacağını söyleyerek Ebû Hâşim'in bu teorisinin anlamsız olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁴⁵

Nazzâm ve Ka'bî, Allah'ın gerçekte 'irade' sıfatıyla vasıflanmasının mümkün olmadığını, şeriatte bu hususta fiillerini dileyen olduğuyla ilgili bir bilgi olsa da

⁸³¹ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 280.

⁸³² Şehristânî, Mu'tezile-Kaderiyye'nin görüşlerinin yanlışlığını ortaya koyma hususunda tefsirinde ayetlerle delillendirmelerde de bulunmaktadır ki bu hususta detaylı bk. Şehristânî, *a.g.e.*, I, 106, 126, 142, 147, 153, 154, 159, 227, 228, 282, 456; II, 867, 928, 956.

⁸³³ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 142.

⁸³⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 147.

⁸³⁵ el-Bakara 2/7.

⁸³⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 154.

⁸³⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.89, 181.

⁸³⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s.136-137, 180.

⁸³⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.136.

⁸⁴⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, s.89, 181.

⁸⁴¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.175, 192-193.

⁸⁴² Şehristânî, *a.g.e.*, s.62, 136-137, 140, 192-194.

⁸⁴³ Şehristânî, *a.g.e.*, s.79-81, 83, 105, 114, 192-193.

⁸⁴⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, s.89.

⁸⁴⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, s.79.

bizim bunu ‘yaratıcı ve inşa edici’olarak anlamamız gerektiğini, kullarının fiillerini dileyen olduğu hususunu emreden, ezelde müridlikle vasıflanmasını da sadece bilen olarak anlamak gerekir dediklerini aktarır. Câhız’ın Allah’ın şahitte ve gaipte irade sahibi olmadığını düşüncesini sorulu cevaplı bir şekilde reddetmektedir.⁸⁴⁶

Ali Cübbâî, Allah’ın işitici ve görücü olmasını diri olup kendisinde hiçbir eksikliğin olmaması şeklinde değerlendirmiştir. Buna karşılık Şehristânî, Allah’ın işitme sıfatıyla işiten, görme sıfatıyla da gören ve iki sıfatın da zatıyla kaim olduğunu Eş’arî’den nakille eleştirmektedir.⁸⁴⁷

2.1.2. Şia: Şehristânî İslam fırkalarının dört ana gruba ayrıldığını bunlardan birisinin de Şia olduğunu belirtmektedir.⁸⁴⁸ Şia’yı özellikle İmamet meselesinde eleştirmektedir. Şehristânî imametın akaid esaslarından biri olmadığını söylemekle⁸⁴⁹ Şia’nın imamet: ‘toplumun menfaat ve maslahatına dayanan, bu sebeple ümmetin iradesine bırakılmış bir husus değildir. Bundan dolayı ümmetin fertlerinin aralarında seçip iş başına getirdikleri kimse imam/devlet başkanı olamaz. İmamet usulle ilgili bir konudur, dinin rüknüdür, hiçbir peygamberin bundan gaflet etmesi veya ihmali söz konusu olmadığı gibi, bu hususu umuma havale etmesi yahut hali üzere bırakması da caiz değildir’⁸⁵⁰ görüşüne karşı gelmektedir. Eş’arîler ve fukahadan oluşan Ashabu’l-Hadis, Şia ve Mu’tezile cemaati ve Havaric’in ekserisinin imametın Allah tarafından vucup olduğunu kabul ettiklerini, Ehl-i Sünnet cemaatinin ise bunu müslümanlar üzerine gerekli gördükleri görüşünde olduklarını ifade etmektedir.⁸⁵¹ İblis, Hz. Âdem’in imamlığını kabul etmediği gibi Şia da gaib imam-ı muntazar düşüncesini kabullenerek zamanının imamlarını kabul etmedi ve İblişçe bir tavır ortaya koydu.⁸⁵²

Şia’nın Gâlibiyye, Beyâniyye, Muğîriyye ve Hâşimiyye kollarının teşbihle ilgili görüşlerini eleştirmektedir. Bunların teşbihi iki kısma ayırdıklarını birincisinde; yaratıcının yaratılana benzetilmesi, ikincisinde ise, yaratılanın yaratıcıya

⁸⁴⁶ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.136-152.

⁸⁴⁷ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.192.

⁸⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I,6.

⁸⁴⁹ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s.267.

⁸⁵⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.135.

⁸⁵¹ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s.267.

⁸⁵² Şehristânî, *Mefâtihu’l-esrâr*, I, 280.

benzetilmesi durumu. Birinci şekilde Allah'ın tıpkı insan gibi sureti olduğunu söylediklerini ve bu görüşlerini de 'Allah, Âdem'i rahmanın suretinden [bir rivayette de kendi suretinde] yarattı' hadisini delil getirdiklerini ifade etmektedir. İkinci şekilde ise, her insanın ilahlık ya da ilahlıktan bir cüze sahip olduğunu söylediklerini aktararak Allah'ın bu söylenenlerden münezzehtir olduğunu ifade ederek bu düşüneyi eleştirmektedir.⁸⁵³

2.1.3. Haricîler: Şehristânî, Hâricîleri İslami fırkaların ana gruplarından biri olarak görmekte⁸⁵⁴ ve Muhakkime, Ezârika, Necedât, Beyhesiyye, Acârîde, Seâlîbe ve İbâziyye gibi alt kollara ayrıldıklarını ifade etmektedir.⁸⁵⁵ O, husun ve kubuh meselesinde Hâricîlere muhalif olduklarını ve onların, aklın fiillerdeki güzellik ve çirkinliği anlama özelliğine sahip olduğunu, güzel fiili yapana Allah'ın sevap, çirkin fiili işleyene de ceza vermesinin gerekli olduğunu kabul ettiklerini, fiillerin bizatihi güzel ve çirkin vasfına sahip olduğu, Şeriatin o fiilin güzel ya da çirkin olduğu hakkında sadece haber verebileceğini ancak hüküm koyamayacağını kabul ettiklerini belirtmektedir.⁸⁵⁶

Hâricîlerin büyük günah işleyenle ilgili olarak Mu'tezile'den daha ileri gittiklerini ve mürteb-i kebire'nin kâfir olduğunu söylediklerini aktarmaktadır. Bunu da İblis kıssasıyla delilendirerek: 'İblis Allah'ı bilen ve ona itaat eden birisiydi. Ancak Âdem'e (a.s) secde etmekten kaçınarak mürtebi kebiere düştü ve böylece laneti, tekfiri ve cehennemde ebedi kalmayı haketti'⁸⁵⁷ şeklinde izah ettiklerini belirtmektedir. Havâric'in Necedât kolunun imametinin nassî olmadığı yönündeki görüş ve bu görüşü destekleme noktasında ileri sürdüğü gerekçeleri Şehristânî, Şia'ya karşı delil olarak kullanmaktadır.⁸⁵⁸

Şehristânî, İmanın tanımıyla ilgili olarak Vaîdiyye'nin, Havâric'in; büyük günah işleyenin kâfirlerle beraber cehennemde ebedi kalacağı, bir taatı (amel) terk etmenin kişiden iman ismini kaldıracağı görüşünü kabul ederek bir nevi Hâricî olduklarını söylemekle birlikte bu şekildeki bir görüşün merdud (kabul edilemez)

⁸⁵³ Şehristânî, *a.g.e.*, s.63.

⁸⁵⁴ Şehristânî, *el-Milel*, I,6.

⁸⁵⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, I,107.

⁸⁵⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.208.

⁸⁵⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, s.263.

⁸⁵⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s.268-270.

olduğunu nassi ve akli delillerle ispatlamaya çalışmaktadır.⁸⁵⁹ Haricîlerin zamanın halifesine (Hz. Ali) karşı çıkmalarını, İblis'in hak olan halifeye (Hz. Âdem) karşı gelmesine benzetmektedir.⁸⁶⁰

2.1.4. Kerrâmiyye: Ebu Abdullah Muhammed b. Kerrâm'a mensup olanlardır. Şehristânî bu grubu Sıfatiyye arasında sayarak gerekçesini de Allah'a ait sıfatların varlığını kabul etmelerine bağlamaktadır.⁸⁶¹ Kerrâmiyye'nin oniki fırkadan oluştuğunu bildirmektedir.⁸⁶² Şehristânî, Kerrâmiyye'nin Allah'a teşbih isnad ettiğini, O'nun cevher ve cisim olduğunu söylediklerini ve Allah'ın hâdislere mahal olduğunu kabul ettiklerini bildirmektedir. Bunu red mahiyetinde Ehl-i Hak'ın görüşü olarak Eş'arî mezhebinin bu husustaki, Allah mahlukâtından hiçbir şeye benzemediği gibi mahlukâtından hiç bir şey de ona benzerlik (müşabehet) ve denklik (mümaselet) yönünden hiçbir şekilde benzemez. Allah cevher, araz, cisim değildir. Bir mekânda ve zamanda da bulunmaz. Arazları kabul etmediği gibi hadislere mahal de olamaz görüşü ve 'Hiçbir şey O'nun gibi değildir. O işiten ve görendir'⁸⁶³ ayetiyle cevap vermektedir.⁸⁶⁴ Kerrâmiyye imanı dil ile ikrar olarak salt söze indirgemektedir. Şehristânî imanla ilgili doğru bir tanımın Kur'an'da olduğunu ve ; 'Elif-lâm-mim. İşte kitap; onda hiçbir şüphe yoktur. O, günahtan sakınanlar için bir rehberdir. (Onlar) gayba iman ederler, namaz kılarlar, kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar; Sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler ve ahirete de onlar kesin olarak iman ederler. Rableri tarafından gösterilen doğru yol üzerinde olanlar ancak onlardır ve kurtuluşa erenler de yalnızca onlardır'⁸⁶⁵ ayetiyle ifade edildiğini söyler.⁸⁶⁶ İlk zamanlarda filozofların ve Sabîîlerin aklın bilgiyi elde etme noktasında bağımsız olduğunu, peygamberlerin çağrısına icabet etmenin gerekmediğini söylediklerini daha sonraları bu görüşü Mu'tezile, Kerrâmiyye ve başka kelamcılarının kabullendiğini kaydetmektedir.⁸⁶⁷

⁸⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel*, I,106; a.mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.264-266.

⁸⁶⁰ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I,280.

⁸⁶¹ Şehristânî, *el-Milel*, I,99.

⁸⁶² Şehristânî, *a.g.e.* ,I,99.

⁸⁶³ eş-Şûra 42/11.

⁸⁶⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.63.

⁸⁶⁵ el-Bakara 2/1-5.

⁸⁶⁶ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I,159.

⁸⁶⁷ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,456.

Kerrâmiyye'nin Allah'ın işitme özelliğine işitmezlikten sonra, görmeye de görmezlikten sonra sahip olduğunu ve bu durumda Allah'ın işitme ve görmesinin hâdis olduğuyula ilgili şüphelerini eleştirmektedir.⁸⁶⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm ile bu mezhebin 'Heysemiyye' kolunun temsilcisi Muhammed b. Heysam'ın Allah ile arş arasında sonsuz bir mesafenin olduğunu, Allah'ın ezeli olarak âleme karşı ve muhalif olduğunu kabul ettiklerini, mekânda bulunma ve bir hizada bulunmayı reddettiklerini ama Allah'ın yukarıda bulunduğu ve âlemden farklı olduğu görüşlerini eleştirmektedir.⁸⁶⁹ Allah'ın kelamının fiil, yaratılmış ve zatında hadis olduğunu; okuduğumuz ve işittiğimiz kelamın mâhluk olduğunu söylediklerini ifade ederek bu sözün ne kadar çirkin ve iğrenç olduğunu belirtmektedir.⁸⁷⁰

2.1.5. Cebriyye (Cehmiyye): Cehm b. Safvân'ın mensupları olup, Cebriyye mezhebinin halis (el-Cebriyyetü'l-Hâlisâ) grubundandır.⁸⁷¹ Cehmiyye, Allah hakkında yaratılmış ilimlerin varlığını kabul etmiş, bir şeyi yaratmadan önce bilmeyeceğini, çünkü önce bilip sonra yaratmış olması halinde ilminin aynı şekilde kalıp kalmayacağı sorusunun ortaya çıkacağını belirtmiştir. Eğer ilmi olduğu gibi kalacaksa ve herhangi bir artma olmayacaksa, bu bilgisizlik demektir, zira gelecekte olacak şeyi bilmek mevcut bulunanı bilmekten başkadır. İlmi aynı kalmayacaksa değişmiş demektir. Değişen ise yaratılmış olup öncesiz değildir. Şehristânî buna cevaben şöyle demektedir: 'Eğer Allahu Teâlâ kendi nefsinde hâdis ilmi ihdas ettiyse bunu ya zatında ya bir mahalde ya da zatında da herhangi bir mahalde de yaratmamıştır. Allah'ın zatında meydana gelen hadisler tağyiri gerektirir. Bir mahaldeki hadisler o mahalle vasıflanmayı gerektirir. Herhangi bir mahalde olmayan hadisler olursa bu durumda Allah'ın ilim sıfatını nefyetmek olur ki bu düşünce Mu'tezile'nin mahalde bulunmayan iradelerin isbatıyla ilgili düşünceleriyle uyuşmaktadır.⁸⁷² Şehristânî, Bakara suresi 26. Ayette geçen, '...Allah birçok kimseyi onunla saptırır, birçok kişiyi de onunla doğru yola iletir; onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri saptırır' ibaresinde geçen 'idlal-saptırma' kelimesini lugavi olarak yedi anlamda ele almaktadır. İdlal'in bir anlamının da terk etme ve

⁸⁶⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s.72.

⁸⁶⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.64.

⁸⁷⁰ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I,148.

⁸⁷¹ Şehristânî, *el-Milel*, I,73.

⁸⁷² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.124.

hidayete götürücü lütufları engelleme olduğunu, birisi bir başkasını terk ettiğinde ‘edallehu’ denildiğini ve bunun da hızlan olduğunu ifade eder. Cebriyye’ye göre ise idlal-saptırma’nın başlangıçta olması caizdir. Şehristânî, bu anlam’ın Cebriyye’nin dalâlette olmasının şaşkın bir ifadesi olduğunu gösterir demektedir.⁸⁷³ Cebriyye’nin bütün fiilleri Allah’a nisbet etmesi, istitâat ve kesbi nefyetmesini ve kulun hiçbir fiili olmadığını söylemesinin yanlışlığını ortaya koymaktadır.⁸⁷⁴ Cehm b. Safvân’ı da ismen zikrederek aynı şekilde görüşlerini reddetmektedir.⁸⁷⁵

2.1.6. Müşebbihe-Mücessime: Şehristânî bu fırkayı Sıfatiyye’nin bir kolu olarak saymakta, bunları da Şia müşebbihesi ve Haşviyye müşebbihesi olarak iki kısma ayırmaktadır.⁸⁷⁶ Bu grubu ‘Ashab-ı Suver- Ashab-ı Cihet’ olarak vasıflandırmaktadır.⁸⁷⁷ Bunların Allah’u Teâlâ’yı ‘hadislere mahal olan rab’ olarak nitelendirdikleri bilgisini aktarmaktadır. Buna karşı, Eş’ariyye mezhebinin görüşünü ‘Ehl-i hak’ başlığı altında vererek, Allahu Teâlâ’nın mahlukâtta hiçbirine hiçbir şekilde benzemediği, aralarında hiçbir denklik bulunmadığı, Allah’ın cevher, araz, cisim olmadığı, mekânda ve zamanda bulunmadığı, arazları kâbil ve hâdislere mahal olmadığı görüşünü ‘Hiç bir şey onun misli gibi değildir. O işiten ve görendir’⁸⁷⁸ ayetini delil getirerek desteklemekte ve Müşebbihe-Mücessime’nin görüşünü reddetmektedir.⁸⁷⁹

Bakara Sûresi 113. ayetin tefsirinde Yahudi ve Hıristiyanların birbirlerine karşı gerçeğe dayanmamayla ilgili ithamlarının bir benzerinin Kaderiyye, Cebriyye, Müşebbihe ve Muattıla arasında da yaşandığını belirtmektedir. Müşebbihe’yi bu ümmetin Yahudileri olarak niteleyen Şehristânî, Müşebbihe’nin muattılayı hiçbir gerçeğe dayanmamakla, kitabı okudukları halde ihtilafa düştüklerini, bu hususta Hz. Peygamber de, ‘sizden önceki ümmetleri karış karış, adım adım takip edeceksiniz. Tâki onlar keler deliğine girse sizde oraya gireceksiniz’⁸⁸⁰ buyurmuştur. Müşebbihe

⁸⁷³ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 228.

⁸⁷⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 550-551.

⁸⁷⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.89, 124, 127, 141.

⁸⁷⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I,92-94.

⁸⁷⁷ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s.63, 97, 98.

⁸⁷⁸ eş-Şûra 42/11.

⁸⁷⁹ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s.63.

⁸⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV,125.

de Yahudilerin yolundan gitmektedir diyerek eleştirmektedir.⁸⁸¹ Hz. Musa'dan kendilerine putlardan ilah yapmasını isteyen İsrailoğullarının bir benzerinin bu ümmet içerisinde, Allah'ı cisimleştiren, mahlûkata benzeten Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye olduğunu söylemektedir.⁸⁸²

2.1.7. Mürcie: Şehristânî, Mürcie'yi; ameli, niyet ve imandan sonraya bırakanlar ve küfürle beraber taatın bir faydası bulunmadığı gibi imanla beraber masiyetin de zarar vermediği görüşünde olanlardır diye tarif etmekte ve onları Havaric Mürciesi, Kaderiye Mürciesi, Cebriye Mürciesi ve Halis Mürcie olarak dört gruba ayırmaktadır.⁸⁸³ Mürcie mezhebini iman tanımlama noktasında; İman söz ve akittir, amel bulunmasa da küfürle birlikte taat fayda vermediği gibi imanla beraber masiyette zarar vermez, amelsizlik kula hiçbir zarar vermez görüşüyle hem Hâricîlere karşı yetersiz kalmakla hem de ameli değersizleştirmekle eleştirmektedir.⁸⁸⁴

2.2. Görüşlerini Eleştirmedeği Ekoller:

Şehristânî kelâmî meselelerle ilgili olarak konuları değerlendirirken karşı çıktığı mezheplere karşı tezleri ortaya koyarken kendi görüşlerini ortaya koymakla birlikte, kendi görüş ve fikirlerini destekleyecek mahiyette mezhep ve şahıslardan da faydalanmaktadır. Yukarıda görüşlerini eleştirdiği mezheplere karşı doğru olarak kabul ettiği fikirlerin ortaya konulması noktasında biraz değindiğimiz bu hususu burada daha detaylı bir şekilde ortaya koyduğumuzda mesele daha bir vuzuha kavuşacaktır.

2.2.1. Selefiyye: Şehristânî Selef'in, Allah hakkında hayat, ilim, irade, kudret, işitme, görme, konuşma, celal, ikram, cömertlik (cûd), izzet, in'âm ve azamet gibi ezeli sıfatları olduğunu kabul ettiklerini, zat sıfatlarıyla fiili sıfatlarını ayırmayarak hepsini aynı kategoride değerlendirdiklerini kaydetmektedir. Ayrıca 'iki el'(yedeyn), 'iki ayak'(ricleyn) gibi haberi sıfatları 'cebrî sıfatlar' olarak tespit ettiklerini, te'vil etmeksizin bu sıfatların varlığını ortaya koyduklarını ifade etmekle birlikte Mu'tezile

⁸⁸¹ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I,523.

⁸⁸² Şehristânî, *a.g.e.*, I,361,550.

⁸⁸³ Şehristânî, *el-Milel*, I,137.

⁸⁸⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.263-264; a.mlf., *Mefâtihu'l-esrâr*, I,159, 435, 549.

mezhebinin sıfatları kabul etmeyip Allah'tan nefyettikleri için 'Muattıla', Selef'in de sıfatları kabul ve ispat ettiği için 'Sıfatiyye' diye adlandırıldıklarını belirtmektedir.⁸⁸⁵ Selef içerisinde bazılarının sıfatları ispat noktasında aşırı giderek Allah ile kul arasında teşbihe yöneldiğini, bir kısmının da ilahi fiillerin delalet ettiği ve haberlerde bulunan sıfatları kabul etmekle yetindiklerini ve böylece iki gruba ayrıldıklarını söylemektedir.⁸⁸⁶ Şia'nın aşırılığa ve taksire yöneldiğini, Gulûv fırkasının ise daha da ileri giderek imamlardan bazısını Allah'a benzetme yoluna gittiklerini, sıfatları yorumlamaya gitmeyen ve teşbihe düşmeyenler içerisinde Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Süfyan es-Sevrî, Dâvud b. Ali el-İsfahânî gibi âlimler olduğunu belirtmektedir.⁸⁸⁷ Abdullah b. Saîd el-Küllâbî, Ebu'l-Abbas el-Kalânîsî ve Hâris el-Muhâsibî'nin de Selef'ten olduklarını ancak bunların Kelâm İlmi ile uğraşarak Selef'in akaidini kelama ait delillerle destekleme yoluna gittiklerini ortay koymaktadır.⁸⁸⁸

Şehristânî, Allahu Teâlâ'dan sıfatları nefyedenlerin nefyetme şekilleri ve görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymakla ilgili olarak Selef'in görüşünü de kendi düşüncesi lehinde zikretmektedir. Şöyle ki; ta'til (sıfatları nefyetme) görüşünü beş maddede ele almaktadır:

- a) Yaratmayı Yaratıcıdan Olumsuzlama: Buna göre âlem, ezelde belli bir istikameti olmaksızın dağınık parçalar (cüzler) halinde hareket ederken, devirler geçti, parçalar birleşti ve böylece gördüğümüz âlem oluştu. Bu görüşü savunanlar Dehrîlerdir.⁸⁸⁹
- b) Yaratıcıyı Yaratmaktan Olumsuzlama: Bu düşünceye göre âlem ezeldir, yaratılmamıştır. Bu görüşte Dehriyyeye aittir.⁸⁹⁰
- c) Allahu Teâlâ'yı zatıyla kâim ezeli sıfatlardan olumsuzlama: Vacibu'l-Vucud olan Allah, zatıyla her yönden tektir. Zatında maddi şeylerin toplanması caiz değildir.

⁸⁸⁵ Şehristânî, *el-Milel*, I,79.

⁸⁸⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I,79.

⁸⁸⁷ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,80.

⁸⁸⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,81.

⁸⁸⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.74.

⁸⁹⁰ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.76.

Vacibu'l-Vücut maddesel(kemmiyet) ve sınırsal olarak (had),ne türlü olursa olsun zatında herhangi bir birliktelik olamaz. Bu görüş Felsefecilere aittir.⁸⁹¹

d) Allah'ı ezeli sıfatlardan ve isimlerden olumsuzlama,

e) Kitap ve Sünnette sıfatlara delalet eden manaların zahirini olumsuzlama.

Şehristânî son iki görüşün kime ait olduğu hususunda bir açıklamada bulunmamakta, ilk üç görüşü ve müntesiplerini ise ayet, hadis ve kelimcilerin kullandığı hudus ve imkân delillerini kullanarak eleştirmektedir. Selef'in de Allah'ın isimlerden ve sıfatlardan olumsuzlanmıyacağını, Kur'an'da belirtildiği gibi alîm, kadîr, semî, basîr ve bunlardan başka sıfatlarının bulunduğunu kabul ettiğini, ancak teşbihe düşmenin caiz olmadığını, miktar, keyfiyet, mekân gibi şeyler izafe edilemeyeceğini, Allah'ın isim ve sıfatları noktasında akla, hayâle ve hatıra gelen şeyleri yaratanın da Allah olduğu ve Allah'ın böyle şeylerle vasıflanmasının mümkün olmadığı görüşünde olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu noktada Hz. Ali ve Muhammed b. Ali el-Bâkır'ın görüşleriyle Selef'in düşüncesinin aynı olduğunu da belirtmektedir.⁸⁹²

Şehristânî, Selef'in, Allah'ın ezeli, zatıyla kaim manalara sahip sıfatlarının olduğunu yani ilim sıfatıyla alîm, kudret sıfatıyla kadîr, hayat sıfatıyla diri, semî sıfatıyla işiten, basar sıfatıyla gören, irade sıfatıyla dileyen, kelim sıfatıyla konuşan ve beka sıfatıyla da baki olandır, dediklerini hatta Selef'ten bazılarının daha da ileri giderek kıdem sıfatıyla kadim, kerem sıfatıyla kerîm, cûd sıfatıyla cömert olduğunu söylediklerini ifade eder. Abdullah b. Saîd el-Küllâbî'nin zâtî ve fiîli olarak ayrıma gitmeksizin on beş tane sıfattan bahsettiğini söyler. Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak gerçek ve doğru görüşün Eş'arî ve Selef'in ki olduğunu belirtir.⁸⁹³ O'na göre selef-i salihîn, Kur'an'ın Allah kelamı, mushaflarda okuduğumuzun kelimullah, iki kapak arasında bulunup işittiğimiz, okuduğumuz, öğrendiğimiz ve öğrettiğimizin Allah kelamı olduğunda ittifak etmiştir.⁸⁹⁴

⁸⁹¹ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.76.

⁸⁹² Şehristânî, *a.g.e.* ,s.78.

⁸⁹³ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.105.

⁸⁹⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,147.

Şehristânî Ahmed b. Hanbel'i Selefiyye'den saydığı için Hanbelîlerin görüşleriyle Selefiyye'ninkini beraber zikretmektedir. Allahu Teâlâ'nın kelimeleriyle ilgili- özelde ise Kur'an'ın yaratılmış olup olmama meselesinde- Allah'ın ezeli mütekellem olduğu ve indirmiş olduğu ve iki kapak arasında bulunan Kur'an'ın ezeli olduğu görüşünü Selef ile beraber Hanbelîlerin kabul ettiğini belirtmektedir.⁸⁹⁵

Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*'da ayetlerin değerlendirilmesi noktasında Ahmed b. Hanbel'e sıklıkla değinmektedir. Bakara Suresi 210. Ayetinde 'Onlar (böyle davranmakla), bulut gölgeleri içinde Allah'ın (azabının) ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Halbuki bütün işler Allah'a döndürülür' buyurulmaktadır.' Allah'ın gelmesi'nden kastedilenin ne olduğu hususunda kelimelerince birtakım görüşler ileri sürüldüğünü, Ahmed b. Hanbel'in Allah hakkında, nakil, hareket, zeval, intikal, ityan, istiva, nüzul gibi vasıfların mümkün olmadığını aksine bu sıfatların yaratılmışlara ait olduğunu ve bu ifadelerin hakiki anlamının bilinmeyeceğini ifade ettiğini belirtir.⁸⁹⁶ Ayetlerden fikhi çıkarımlar noktasında da Bakara 196. Ayetinde 'Haccı ve Umreyi Allah için tamamlayın...' ibaresinin tefsirinde Umre yapmanın hükmüyle ilgili olarak Ahmed b. Hanbel'in 'Umre'nin farz olduğu görüşünde olduğunu belirtir.⁸⁹⁷ Bakara Suresi 219. Ayette geçen 'Hamr' kelimesinin üzüm ya da hurmadan, kaynatılarak veya kaynatılmaksızın elde edilen ve sarhoşluk veren her türlü içkiyi kapsadığını ifade eder.⁸⁹⁸

Selef âlimlerinin önde gelenlerinden Hasan-ı Basrî (ö.110/728)⁸⁹⁹ ve Abdullah b. Saîd el-Küllâbî'yi (ö. 240/854)⁹⁰⁰ de zikretmektedir. Küllâbî ile ilgili olarak, Eş'arî'den nakille, O'nun hakkında Eş'arî'nin 'şeyhimiz' tabirini kullandığını da nakletmektedir.⁹⁰¹ Ayetleri tefsir ederken Hasan-ı Basrî'nin görüşlerine sıkça müracaat etmektedir. Fatıha suresinde 'Âlemlerin Rabbi'ndeki 'âlemler'in bütün yaratılmış olanlar olduğunu;⁹⁰² 'Bizleri dosdoğru yola ilet' cümlesinde ki dosdoğru

⁸⁹⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.177.

⁸⁹⁶ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, II,831.

⁸⁹⁷ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,794-795.

⁸⁹⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,861.

⁸⁹⁹ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.127.

⁹⁰⁰ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.105,127.

⁹⁰¹ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.172.

⁹⁰² Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I,92.

yolun Hz. Peygamber (s.a.v) ve ondan sonra gelen Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in yolu olduğunu Ebu'l-Âliye'nin söylediğini, Hasan-ı Basrî de 'Ebu'l-Âliye doğru söyledi' diyerek bu görüşü kabul ettiğini,⁹⁰³ Bakara suresi 62. ayette geçen 'Sabiiler'in dini kimliğiyle ilgili olarak Hasan-ı Basrî onların Yahudiler ve Mecusiler arasında olup hiçbir dine mensup olmadıkları görüşünde olduğunu belirtmektedir.⁹⁰⁴

İmam Mâlik (ö.179/795) de Şehristânî'nin ayetlerin tefsiri ve çıkarılacak kelami ve fıkhî hükümler noktasında görüşlerine müracaat ettiği Selef âlimlerinden birisidir. Bakara Suresi 210. Ayette geçen 'Allah'ın gelmesi' hususuyla ilgili olarak bunun anlamını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği, hareket, zeval, intikal, nüzul, ityan, istiva gibi vasıfların mahlukâta ait olduğu ve bu nedenle ayetlerde belirtilen hususların keyfiyetini bilemeyip sadece iman ederiz dediğini,⁹⁰⁵ Bakara Suresi 286. Ayette geçen 'ısr' kelimesinin 'yük' anlamında olduğunu;⁹⁰⁶ 'Haccı ve Umreyi Allah için tamamlayın'⁹⁰⁷ ayetinde umre yapmanın hükmünün sünnet olduğunu;⁹⁰⁸ 'hikmet' kelimesinin dini bilme, onda iyice derinleşme ve ona tâbi olma anlamına geldiğini söylemesini zikretmek mümkündür.⁹⁰⁹

Süfyan es-Sevrî (ö. 161/777), '...İnsanlara güzel (husn) söz söyleyin'⁹¹⁰ ayetinde geçen 'husn' kelimesini umumi olarak insanlarla güzel konuşmayı ifade ettiğini söylemektedir.⁹¹¹ Necran Hıristiyanları Medine'ye geldiklerinde Yahudi din adamları da onların yanına geldiler ve tartışmaya başladılar, sesleri yükseldi ve Yahudiler Hıristiyanlara: siz dinde hiçbir şey üzere değilsiniz deyip Hz. İsa'yı ve İncili inkârettiklerini söyleyince, Hıristiyanlar da; Yahudiler siz de dinde bir şey üzere değilsiniz dediler, Hz. Musa'yı ve Tevratı inkâr ettiler. Bunun üzerine Allahu Teâlâ; 'Hepsi de kitabı okumakta oldukları halde Yahudiler,'Hıristiyanlar hiçbir gerçeğe dayanmıyor' dediler, Hıristiyanlar da 'Yahudiler hiçbir gerçeğe dayanmıyor' dediler. Bilmeyenler de onların dediklerine benzer şeyler söylediler. Allah, ayrılığa

⁹⁰³ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,103. Hasan-ı Basrî'den âyetlerin tefsiri, kıraat farklılıkları, dil tahlilleri noktasında 179 yerde bahsetmektedir.

⁹⁰⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,386.

⁹⁰⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,831.

⁹⁰⁶ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,1051.

⁹⁰⁷ el-Bakara 2/196.

⁹⁰⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,795.

⁹⁰⁹ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,620.

⁹¹⁰ el-Bakara 2/83.

⁹¹¹ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,440.

düştükleri konularda kıyamet günü aralarında hükmü verecektir'⁹¹² ayetini indirdi. Süfyan-ı Sevri bu ayeti her ne zaman okuduğunda 'Allah'a yemin olsun ki hepsi doğruyu söyledi' demektedir.⁹¹³ 'Haccı ve Umreyi Allah için tamamlayın'⁹¹⁴ ayetinden hac ve umre yapmanın farz olduğu hükmünü çıkarmıştır.⁹¹⁵ 'İnsanlardan öyleleri de vardır ki, 'Ey Rabbimiz! Bize bu dünyada da iyilik (hasene) ver, öteki dünyada da iyilik (hasene) ver; bizi cehennem azabından koru' derler',⁹¹⁶ ayetinde geçen 'hasene' kelimesinin ilim ve helal rızık anlamında aldığını kaydeder.⁹¹⁷

Şehristânî, İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767),⁹¹⁸ İmam Şafiî (ö. 204/819)⁹¹⁹ ve Ebû Yûsuf (ö. 182/798)'a⁹²⁰ ayetlerden özellikle fıkhi hükümler çıkarma noktasında atıfta bulunmaktadır. Sabîîlerle ilgili olarak Ebû Hanîfe, onların kestiklerinin yenilmeyeceği ve kendileriyle evlenmenin helal olmadığı; İmam Şafiî ise, Sabîîlerin Ehl-i Kitap'tan bir grup olduğu ve böylece kestiklerinin Ehl-i kitabın kestikleri hükmünde olup yenilmesinin caiz olduğu görüşünde olduğunu belirtmiştir.⁹²¹

'Safa ve Merve Allah'ın nişanlarındandır; dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullahı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur...' ⁹²² ayetinde Sa'y yapmanın hükmüyle ilgili olarak Ebu Hanife farz olmayıp vacip olduğunu ve her kim terk ederse üzerine dem gerektiğini; İmam Şafii ise farz olduğunu söylemiştir.⁹²³

'Haccı ve Umreyi Allah için tamamlayın...' ⁹²⁴ ayetinde umre yapmanın hükmüyle ilgili olarak Ebu Hanife sünnet olduğunu; İmam Şafii ise farz olduğunu belirtmiştir.⁹²⁵

⁹¹² el-Bakara 2/113.

⁹¹³ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,521.

⁹¹⁴ el-Bakara 2/196.

⁹¹⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,794.

⁹¹⁶ el-Bakara 2/201.

⁹¹⁷ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,817.

⁹¹⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 72, 386; II, 606, 657, 685, 759, 820 vd.

⁹¹⁹ Şehristânî, *a.g.e.* ,I, 386; II, 606, 657, 724, 800, 803, 821 vd.

⁹²⁰ Şehristânî, *a.g.e.* ,II, 861, 907.

⁹²¹ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,386.

⁹²² el-Bakara 2/158.

⁹²³ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,685.

⁹²⁴ el-Bakara 2/196.

⁹²⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,795.

2.2.2. Eş'ariyye: Şehristânî Eş'ariyye'yi, soyu Hz. Peygamber (sav)'in ashabından Ebu Musa el-Eş'ari'ye ulaşan Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ari'nin mensupları olarak tanımlamaktadır. Hatta Ebu Musa el-Eş'ari'nin benimsediği görüşlerle Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin düşüncelerinin aynı olduğu ile ilgili duyduğu sözün ilginç bir fikir birlikteliğini de ortaya çıkardığını söylemektedir.⁹²⁶ Bu mezhepten Eş'ariyye,⁹²⁷ Ehl-i Hak,⁹²⁸ Ehl-i Sünnet,⁹²⁹ Sıfatiyye,⁹³⁰ Hanifler topluluğu,⁹³¹ Ashabu'l-İman,⁹³² Eş'ariyye'den Hadis Ashabının Cumhuriyeti⁹³³ gibi nitelermelerde bulunmaktadır.

Şehristânî özellikle *Nihâyetü'l-İkdâm*'da Kelam ilminin bütün meselelerini soru-cevap şeklinde ve Eş'arî mezhebinin görüşleri doğrultusunda değerlendirmektedir. Eş'arî'den 'Şeyhimiz Ebu'l-Hasan el-Eş'arî,⁹³⁴ 'Şeyhimiz',⁹³⁵ 'Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî',⁹³⁶ 'Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'⁹³⁷ gibi nitelermelerde bulunmaktadır.

Eş'arî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Bâkılânî 'den: Kadı Ebubekir el-Bâkılânî,⁹³⁸ Kadı Ebubekir,⁹³⁹ Kadı,⁹⁴⁰ Üstat Ebubekir;⁹⁴¹ İsferyânî'den: Üstat Ebu İshâk İsferyânî,⁹⁴² Üstat İsferyânî⁹⁴³ ve Cüveynî'den⁹⁴⁴ sıklıkla bahsetmekte ve görüşlerini kendi düşüncesini destekleme noktasında zikretmektedir. Eş'arîlerin genelinden 'Ashabuna', 'Ashab'⁹⁴⁵ olarak bahsetmektedir.

⁹²⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I,81.

⁹²⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.89, 140, 142, 143, 145, 153, 159 vd.

⁹²⁸ Şehristânî, *a.g.e.* s. 36, 63, 208, 209, 211, 212, 223, 224, 235 vd.

⁹²⁹ Şehristânî, *a.g.e.* ,s. 233, 267, 268, 272.

⁹³⁰ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.68, 106, 107, 111, 112, 114, 116 vd.

⁹³¹ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.259.

⁹³² Şehristânî, *a.g.e.* ,s.263.

⁹³³ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.267.

⁹³⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.12, 43, 46.

⁹³⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.172.

⁹³⁶ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.54, 79, 125

⁹³⁷ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.172, 181, 192, 197, 200, 203, 204, 209, 263.

⁹³⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.79.

⁹³⁹ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.46, 80, 203.

⁹⁴⁰ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.46, 47, 79.

⁹⁴¹ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.49.

⁹⁴² Şehristânî, *a.g.e.* ,s.12, 54, 153.

⁹⁴³ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.218.

⁹⁴⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.13, 49, 66, 79, 102.

⁹⁴⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.56, 58.

Şehristâni kâinatın bütünüyle Allahu Teâlâ'nın yaratmasıyla meydana gelmesi meselesiyle ilgili olarak bu hususta Mu'tezile, Seneviyye, Tabiatçılar ve Filozoflara karşı reddiyede bulunacağını daha ilk başta belirterek konuya girer. Devamında bu hususta ' Ehl-i hakk ve Ehl-i İslam'ın, 'Bütün kâinatı var edenin Allah olduğu, O'ndan başka hiçbir mucid ve hiçbir yaratıcı olmadığı' düşüncesinde olduğunu belirterek Eş'arîlerin fikrini ortaya koyar.⁹⁴⁶

Allahu Teâlâ'nın ezeli kelim ile mütekellim olmasıyla ilgili Eş'arîlerin metodunun akliliğini: Akıl Allah'ın diri (hay) olduğuna, hay olanın mütekellim (konuşan) ve emreden-nehyedenden olduğuna delâlet eder. Aynı şekilde bilmesi, güç yetirmesi ve irade etmesinin işitmesi ve görmesine delâlet etmesi de böyledir. Şayet (Allah) kelim ile muttasıf olmasaydı bunların zıddıyla nitelenirdi ki bu da noksanlık meydana getirirdi ki Allah bundan münezzehtir,⁹⁴⁷ diyerek açıklar.

Allah'ın birliğini (tevhid) açıklama hususunda; Vâhid; bölünmesi doğru olmayan şeydir. Şöyleki, zatı bir açıdan bölünmeyi bir açıdan da ortaklığı kabul etmez. Allahu Teâlâ zatında hiçbir bölünme kabul etmeyen, sıfatlarında tek ve benzersiz olan, fiillerinde ortağı olmayandır, diyerek Eş'arîlerin bu görüşte olduğunu belirtir. Filozoflar Vacibu'l-Vücut her yönden tektir diyerek sıfatları nefyetmiş, Mu'tezile de tafsilatta bazı farklılıklar olsa da felsefecilerle bu hususta ittifak etmiştir.⁹⁴⁸

Kur'an-ı Kerim'in nüzülü ile ilgili 'inzâl' ve 'nüzûl' kavramlarını açıklarken kelim âlimlerinin bu hususta levh-i mahfuzda olanda hiçbir değişiklik olmadan herhangi bir topluluğa herhangi bir zamanda indiğini söylediklerini, İmam Eş'arî'nin mânaların Allah'ın zatıyla kaim olduğunu, Kerramiyye'nin Allah'ın zatında hâdis manalar olduğunu, Mu'tezile'nin ise mahalde hâdis olduğunu kabul ettiklerini belirtir.⁹⁴⁹ 'Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır ve onlar için büyük bir azap vardır',⁹⁵⁰ ayetinin tefsirinde İmam Eş'arî şöyle demektedir: 'Bir kimse bir şeyi kapatırsa oraya oradan olmayan

⁹⁴⁶ Şehristâni, *a.g.e.* ,s. 36.

⁹⁴⁷ Şehristâni, *a.g.e.* ,s.153.

⁹⁴⁸ Şehristâni, *a.g.e.* ,s.56.

⁹⁴⁹ Şehristâni, *Mefâtihu'l-esrâr*, I,142.

⁹⁵⁰ el-Bakara 2/7.

bir şeyin girmemesini, oradan olan bir şeyin de çıkmamasını istiyor demektir. Allahu Teâlâ kâfirin kalbini imanın oraya girmemesi ve küfrün de oradan çıkmaması için mühürlemiştir.⁹⁵¹

Şehristâni, İmam Eş'arî'nin 'hadis kudretin ne varlık olarak ne de sıfat olarak hiçbir tesirinin olmadığı'nı söylediğini; Bâkılânî'nin ise, hadis kudretin tesirinin olduğunu, insanın nefsinde hangi hareketin zorunlu hangisinin ihtiyari olduğunu hissedebileceğini kabul ettiğini belirtmiştir.⁹⁵² Cüveynî'nin Eş'arî'den farklı olarak, hâdis kudretin fiilleri meydana getirmede tesirinin olduğunu, ancak kulun fiili meydana getirmede müstakil olmadığı, başka bir sebebe dayandığını o sebebin de hiçbir sebebe ihtiyacı olmayan, yaratmasında bağımsız olan Allah'tır, görüşünde olduğunu,⁹⁵³ İsferyînî ise, kulun muayyen fail olduğunu, Allah'ın ise gayr-ı muayyen fail düşüncesinde olduğunu söylemektedir. Bunun açılımını ise, Allahu Teâlâ her şeyi ilmiyle kuşatmıştır. Fiillerinden dolayı sıfatlarında herhangi bir değişiklik meydana gelmez. Yarattıklarında hiçbir şey ondan gizli kalmaz. Kul ise yaptığı işlerden dolayı zatında, sıfatlarında değişiklikler olur, kesbettiği şeylerin tamamını ilmen bilemez⁹⁵⁴ şeklinde izah etmiştir. İsferyînî Allah'ın ezeli kelamla mütakellim oluşunu yaptığı fiillerin itkan ve muhkemliliğiyle açıklamaktadır. Şöyleki; Allahu Teâlâ âlimdir, bir şeyi bilmesi ama ondan haberdar olmaması mümkün değildir. Çünkü ilim ve haberin her ikisi de gereklidir. Birinin varlığı olmadan diğeri düşünülemez. Bildiği şeylerden haberdar olmayanın bunları başkasına bildirmesi mümkün değildir.⁹⁵⁵

Şehristâni eserlerinde ne Mâtürîdiyye mezhebinden ne İmam Mâtürîdî (ö.333/944)' den ne de bu mezhebin önde gelen âlimlerinden bahsetmekte, bunun sebebi olarak Hanefiliğin bu coğrafyada Mâtürîdîliği de kapsamı olarak değerlendirilmektedir. Yani takip ettiği yöntem ve temel kelami görüşleri itibarıyla Hanefilik ve Mâtürîdilik eşanlı kullanılmaktadır. Büyük fakih ve aynı zamanda Sünni kelim ekolünün kurucusu sayılan Ebu Hanife'nin talebeleri, başka bölgelerin

⁹⁵¹ Şehristâni, *a.g.e.* ,I,152.

⁹⁵² Şehristâni, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.46.

⁹⁵³ Şehristâni, *a.g.e.* ,s.49.

⁹⁵⁴ Şehristâni, *a.g.e.* ,s.54.

⁹⁵⁵ Şehristâni, *a.g.e.* ,s.153.

yanında Horasan'da da mezhebin itikadi ve fihki görüşlerini yaymışlardır.⁹⁵⁶ Horasan Hanefi mezhebinin yayıldığı, görüşlerinin öğretildiği ve hükümlerinin uygulandığı ilk bölgelerin başında gelmektedir. Horasan fakih ve kelimcileri arasında Hanefi Ebu Muti' el-Belhî, Muhammed b. Mukatil er-Râzî, Nusayr b. Yahya, Ebu Ca'fer el-Hinduvanî, Ebu'l-Leys es-Semerkindî ve Rükneddin el-Kirmânî'yi saymak mümkündür. Nizâmiye Medreselerinde farklı mezhebe mensup olan âlimler arasında ilmi münazaralar tertip edildiği bilinmektedir. Hanefi Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Ebu Abdullah Damgânî ile Şafii/Eş'arî Ebu İshâk eş-Şîrâzî arasında geçeni bunlardan sadece biridir.⁹⁵⁷ Eş'arî âlimlerinin yazdıkları eserlerde Matürîdî'ye atıfta bulunmamalarının, görüşlerini zikretmemelerinin sebeplerinden biri de Eş'arî'yi Ehl-i sünnet akidesinin tek temsilcisi olarak gösterme arzusundan kaynaklanmış da olabilir.⁹⁵⁸ Mâtürîdî'nin görüşleri Semerkand'dan başlayarak Buhara, Nesef, Tirmiz, Pezdev, Serahs, Oş, Merğınan, Özgen gibi Fergana şehirleriyle, Merv, Belh, Nisabur, Cüzcan ve etrafında etkili olmuştur. Mâtürîdîlik olarak tanınmaya kadar İmam Mâtürîdî ve onun görüşlerinin takipçileri 'Hanefiler', 'Maveraünnehirliler', 'Maveraünnehir Hanefileri', 'Maveraünnehir Fakihleri' veya 'Semerkand Uleması' olarak tanındılar.⁹⁵⁹

Şehristânî, Selefîyye ve Eş'ariyye'nin görüşlerine sıklıkla müracaat etmekte ve yeri geldikçe de konuyu destekleme mahiyetinde kendi görüşlerinin doğruluğu istikametinde kullanmaktadır. Eş'arilere her fırsatta ehl-i hak diye nitelemelerde bulunmaktadır. Mu'tezileyi özellikle sıfatlar, salah-aslah, husun-kubuh gibi meselerde, Haricileri iman-amel ilişkisi hakkında, Şia'yı imamet meselesinde, Mürcie'yi ameli değersizleştirme hususunda ve Müşebbihe'yi de Allah'a bir takım vasıflar isnat ettikleri hususunda eleştirmektedir.

⁹⁵⁶ Çetin, 'Horasan', s.238.

⁹⁵⁷ Biçer, 'Kuruluş Devrinde Nizamiye Medreselerinin Müderrisleri', s.270.

⁹⁵⁸ Şaban Ali Düzgün, 'İmam Matürîdî ve Semerkant Bölgesinde Ana Düşünce', (Kalam El Kitabı içinde), s.168.

⁹⁵⁹ Kutlu, 'Maturidilik', s.373.

3. İSLÂM FİLOZOFLARINA BAKIŞI

Şehristânî'nin felsefe hakkındaki bilgilerini öğrenmek ve filozoflarla ilgili değerlendirmelerini tespit etmek için her şeyden önce O'nun mezhepler, dinler ve felsefi akımları kapsamlı ve tarafsız bir tarzda ele alıp incelediği *el-Milel* adlı eserine bakmak gerekmektedir. Ona göre insanlar; a) iklimlere, b) bölgelere, c) millet ve topluluklar ile d) bağlı oldukları din, mezhep ve düşüncelerine göre guruplandırmaya tabi tutulabilmektedir. O'na göre, yapılan bu tasnif içerisinde en doğru olanı ise son şıktır. Çünkü insan için ayırıcı en temel vasıf inancı ve düşüncesidir. İnsanların neye inandıkları ve ne düşündükleri daha önemlidir.⁹⁶⁰

Yunanca bir kelime olan felsefeyi, 'hikmet sevgisi', filozofu da 'hikmeti seven' olarak tarif etmektedir. Felsefe yerine hikmet tabirini kullanan Şehristani, bunu da a) kavli hikmet ve b) fiili hikmet diye iki kısma ayırır. Kavli hikmet, akleden kişinin tanım (hadd, resm vb.) ve akıl yürütme (burhan, istikra vb.) yoluyla düşündükleri ve bunları ifade etmeleridir. Fiili hikmet ise, hâkimin (filozof) kemale erme gayesi ile yaptığı her türlü fiildir.⁹⁶¹ O'nun felsefeyi tanımlayış biçimi, filozofları belirleme noktasında ona yardım eder. Şüphesiz ki, felsefeyle uğraşan filozofların tespitini yapmak felsefeyle de yakından ilişkili olmak demektir. Çünkü filozof, felsefe yapan kişidir. Bunlardan hareketle filozoflarla ilgili yapmış olduğu tasnif şöyledir:

1-Hint Filozofları (Hükemâü'l-Hind). Hint milletinin büyük bir millet ve görüşlerinin de birbirinden farklı olduğunu söyler.⁹⁶²

2-Arap Filozofları (Hükemâü'l-Arab). Bunlar küçük bir topluluk olarak nitelendirir.⁹⁶³

3-Yunanlı ve Latin filozoflar (Hükemâü'r-Rûm ve'l- Yunaniyyun). Şehristânî, bunları üçlü taksime tabi tutar: a) Eski/ Antik filozoflar (el-Kudema): Bunlar Tales, Anaksagoras, Anaksimenes, Empedokles, Pisagor, Sokrates ve Platon'dan oluşan

⁹⁶⁰ Şehristânî, *el-Milel*, I,4.

⁹⁶¹ Şehristânî, *a.g.e.*, II,363.

⁹⁶² Şehristânî, *a.g.e.*, III,704.

⁹⁶³ Şehristânî, *a.g.e.*, II,368.

yedi filozof olup felsefenin sütunudur.⁹⁶⁴ b)Yeni/Modern filozoflar (el-Müteahhirun): Peripatetikler, Stoacılar ve Aristotelesçiler.⁹⁶⁵ c)İslam filozofları (felasifetü'l-İslam): Bunları Aristoteles'in yolunu takip eden ve sadece küçük meselelerde ondan ayrılanlar diye tarif eder. Bunlar aslında acem filozoflarıdır.⁹⁶⁶ Şehristânî'nin İslam filozofları tabiriyle sadece İslam'a mensup olan Müslüman filozofları kastetmediği ortadadır. O, 'İslam filozofları' başlıklı alt bölümde Kindî, (ö. 322/934), Ebu'l-Hasan el-Âmirî, İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), Yahya en-Nahvî, Ebu'l-Ferec el-Müfessir, Ebu Süleyman es-Siczî, Ebu Süleyman el-Makdisî, Ebubekir el-Harrânî, Ebu Temmam en-Nisaburî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflarla beraber Huneyn b. İshak (ö. 264/877) ve Yahya b. Adıyy (ö. 363/973) gibi Hıristiyan filozofları da bu gruba dâhil eder.⁹⁶⁷

Şehristânî bu filozoflar içerisinde tamamen haklı olarak İbn Sînâ'ya özel bir yer vermekte, önem göstermekte ve İbn Sînâ'yı 'İslam filozoflarının en bilgini' olarak nitelemektedir. İbn Sînâ'nın yolunun en dakik, hakikate bakışının en derin olmasından dolayı İslam filozofları içerisinde sadece onun görüşlerini ele almaktadır. Hatta İbn Sînâ'ya ayrılan yer, Aristoteles dâhil tüm filozoflar içerisinde en geniştir. Böyle bir ayrıcalığın tanınmasında, İbn Sînâ'nın İslam felsefe geleneğinin zirvesini teşkil etmesi ve Şehristânî tarafından da bunun bu şekilde değerlendirilmesinden ve İbn Sînâ'nın görüşlerinin diğerlerinin görüşlerini de kapsamasındandır. *el-Milel*'de İbn Sînâ felsefesini detaylı bir şekilde izah etmekte ve O'nun felsefesini metafizik, fizik ve mantık şeklinde üçlü taksime tabi tutarak geniş izahlarla objektif bir biçimde vermektedir.⁹⁶⁸

Şehristânî *el-Milel*'de İbn Sînâ'nın felsefesini metafizik, fizik ve mantık şeklinde üç bölüm halinde aktarırken *Musâraa*'da ise tamamen tartışmacı ve eleştirici olarak görüşlerini hem aktarır hem de tenkide tabi tutar. Bir nevi Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sinde⁹⁶⁹ yaptığının bir benzerini *el-Milel*'den sonra kaleme aldığı *Musâraa* adlı eserinde yapar. Neden her iki eserde de benzer bir

⁹⁶⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,369.

⁹⁶⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,369.

⁹⁶⁶ Şehristânî, *a.g.e.* ,II,369.

⁹⁶⁷ Şehristânî, *a.g.e.* ,III,501-525; Alper, 'a.g.m.', s.31-32.

⁹⁶⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,III,525-526.

⁹⁶⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 2014.

şekilde İbn Sînâ eleştirinin hedefi olmuştur? Gazzâlî bunu İbn Sînâ'nın 'üstün zekâ ve anlayış' sahibi olmasından, Şehristânî de 'hikmete dair ilimlerde en önde gelen ve felsefede zamanın âlimi' olması gerçeğinden hareketle yapar.⁹⁷⁰ Fakat Şehristânî bu eserinde Gazzâlî'den farklı olarak 'cedelci bir mütekellim ve inatçı bir sofist' olmayacağını açıkça belirterek İbn Sînâ'nın eserlerindeki çelişkileri ve hataları ortaya koyacağını, onunla kahramanca güreşmeye ve hesaplaşmaya gireceğini belirtir.⁹⁷¹ Câbirî, Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı hedefe almasının başka bir gerekçesi olarak da İsmâiliyye felsefesi ile ilişkisi olduğu fikrini ortaya atar.⁹⁷² Macit Fahri'de hem İbn Sînâ'nın kendisinin hem de babasının İsmâilî eğilimli şahıslar olduğunu belirtir.⁹⁷³ Bu bilgilerden hareketle Şehristânî de Eş'arî refleksiyle İbn Sînâ'yı hedefe almış olabilir.

Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya karşı eleştirilerinden bir kaçını zikretmek istiyoruz:

1- İbn Sînâ'nın zorunlu varlık hakkındaki görüşünü eleştirmesi. İbn Sînâ varlığın var olmasından şüphe edilemeyeceğini, ya zatından ya da zâtı itibariyle mümkün olup kendisi dışındaki başka bir şeyden zorunlu diye alt kısma ayrıldığını belirtir. O'na bir şey hem zatında hem de aynı anda başka bir şeyle zorunlu varlık olması mümkün değildir, kendi zatında zorunlu varlık, tüm yönlerden zorunlu varlık olup kendi zatında her zorunlu varlık saf iyiliktir, saf mükemmelliktir ve saf gerçekliktir. Zorunlu varlığın zatından dolayı kendisinin, ne bir tanımın parçaları ne de bir niceliğin parçaları olarak kendini kuran birleştirici unsurlara sahip olması uygun değildir. O'nun (zorunlu varlık) isminin anlamını tanımlayan (kavlü şarih) sözlerin her bir parçası, varlık bakımından kendi zatında zorunlu olan bir başka şeye delalet etmemelidir. Zorunlu varlığın türü, kendi zatının dışındaki bir şeyle /şeyden dolayı zorunlu olmamalıdır. Zira O'nun türünün varlığı kendisinden dolayı kendisine aittir. Bu yüzden varlıkla ilgili iki zorunluluğun, -varlığın zorunluluğu kavramı eşit derecede bir genelmeyle o ikisinin ya bir cinsi ya da bir gerektireni olarak genel bir kavram olacak şekilde- zorunlu varlık olmakta ortaklık etmesi imkânsızdır. Bilakis

⁹⁷⁰ Gazzâlî, *a.g.e.* ,s.20-21.[metin ve çeviri]; Şehristânî, *Musâraa*, s.3.

⁹⁷¹ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.3.

⁹⁷² Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.303.

⁹⁷³ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.120.

O'nun bu şekilde diğler varlıklardan ayrılması, diğlerlerinden ayrılmış zatının dışındaki bir şeyden dolayı olmayıp, sadece Zorunlu Varlık olmasında dolaydır.⁹⁷⁴

Şehristânî, İbn Sînâ'nın bu ifadelerinde çelişkiler bulunduğunu şöyle izah etmektedir: O, iki kısma ayrılan varlığın zorunluluğunun eşit genellemesiyle ilgili bir görüş ortaya atarak 'Zorunlu varlık bazen kendi zatında ve bazen de kendisinin dışındaki bir şeyle (zorunlu) olmakta ve 'bu yüzden varlıkla ilgili iki zorunluluğun,- varlığın zorunluluğu kavramı o ikisinin ya bir cinsi ya da bir gerektireni olarak genel bir kavram olacak şekilde- zorunlu varlık olmakta ortaklık etmesi imkânsızdır' sözleri iki çelişik önermedir. Çünkü bir anlam genel olmazsa alt kısımlara ayrılamaz ve şayet alt kısımlara ayrılırsa genel olur,⁹⁷⁵ demektir.

İbn Sînâ'nın ' zorunlu varlık isminin anlamını tanımlayan (kavlü şarih) sözlerin her bir parçası, varlık bakımından kendi zatında zorunlu olan bir başka şeye delalet etmemelidir' sözüyle, 'Kendi zatında zorunlu varlık', şeklindeki ifadesi çelişmektedir. İkinci ifade üç lafzı- zorunlu, varlık, kendi zatında- içermektedir. Her bir lafız ikinci (bir sonraki) lafzın delalet ettiği şeyin dışında başka bir anlama delalet etmektedir. Buna göre bölümlenme: 'Varlık zorunlu ve mümkün diye daha sonra zorunlu da kendi zatında zorunlu olan ve başkasıyla zorunlu olan diye iki kısma ayrılır' şeklinde olursa doğru bir ifade tarzı olmaktadır. Şehristânî kaçınılmaz olarak, bu kısımlardan her biri ikinci (bir sonraki) kısımda ifade edilen şeyden başka bir şeyi ifade eder ve varlık bakımından da ikincisinin (sonrakinin) delalet ettiği şeyin dışındaki şeye delalet eder. Bu da apaçık bir çelişkidir,⁹⁷⁶ demek suretiyle zorunlu varlıkla ilgili görüşünü eleştirmektedir.

2-'Zorunlu Varlığın birliği' hakkındaki görüşlerini eleştirmesi. İbn Sînâ, 'zorunlu varlığın çokluk için söylenemeyeceği ve zorunlu varlığın türünün kendi zatından başkasına aidiyetinin imkânsız olduğunu belirtmektedir. Yine O'na göre bizzat onun türünün varlığı, ya kendi türünün zatını gerektirmekte ya da kendi zatının dışındaki bir nedeni gerektirmektedir. Şayet kendi türünün zata onu gerektiriyorsa, bu

⁹⁷⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.16.

⁹⁷⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.17.

⁹⁷⁶ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.17-18.

durumda onun türünün varlığı sadece kendisine ait olur, şayet bir illetten dolayı oluyorsa, bu durumda o bir ma'lüldür,⁹⁷⁷ demektir.

Şehristânî İbn Sînâ'nın 'zorunlu varlık çokluk için söylenemez' ve 'zorunlu varlığın türünün kendi zatından başka bir şeye ait olması mümkün değildir' sözlerinde çelişki olduğunu şöyle anlatır: Tür sadece çokluk için söylenir. İbn Sînâ tür sözcüğünü zorunlu varlığa nasıl uygular? Kaldı ki tür, sadece kendisinin dışındaki bir şeyin bir isimde kendisiyle ortaklık kurabildiği bir var olan üzerine kurulur. Zorunlu varlık ise sadece kendisinin dışındaki hiçbir şeyin bir isimde kendisiyle ortaklık kuramayacağı bir var olan ve bir zat üzerine söylenir.⁹⁷⁸

3- 'Zorunlu Varlığın akıl, akleden ve akledilen olduğu' görüşünü eleştirmesi: İbn Sînâ, 'Kendi zatında zorunlu varlık akıldır, akledendir ve akledilendir. O kendi zatında birdir, bir olmasından dolayı da çoğalmaz' demektir. Şehristânî bunu: 'Sen zorunlu varlığın zâtı hakkında üç değerlendirmeyi ortaya koydun ve her bir değerlendirmeyi, birinden diğerinin anlaşılacağı özel (sahih) bir anlamla yorumladın. Bu apaçık bir teslistir ve Allah için üçüncüsü olmaktan münezzehdir. Bu tıpkı Hıristiyanların tek tek unsurlar (uknum) bakımından (Tanrı'yı) gerekli gördükleri şey gibidir' ve 'değerlendirmenin çokluğu hakkında, bunun zatta iki şeyi zorunlu kılmadığı şeklindeki mazeretinin kendisine hiçbir faydası olmadığını çünkü onun (İbn Sînâ) mazeretini doğru kılan şeyin kendisi, ikiliği olumsuzlasa bile şu iki şeyi ortaya çıkarmaktadır, a) Zorunlu varlığın soyut bir mahiyete sahip olması ki, bu da kendi zatıdır ve b) Zorunlu varlığın mahiyetinin kendisine ait olmasıdır. Bu kendi zatında değerlendirmelerin çokluğunun bulunduğu şeyin ta kendisini ortadan kaldırıyor. Öyleyse İbn Sînâ'ya ne oluyor da üç değerlendirme olarak açıklıyor ve daha sonrada bu yorumla ortadan kaldırıyor. Onları ortadan kaldırması niçindir? Bu tıpkı Hıristiyanların ilahi unsurlarla teslisi açıklamaları ve daha sonra da onu, 'cevherlik bakımından bir, unsurlar bakımından üç' diyerek cevherlik bakımından birleme yoluyla bu yorumu ortadan kaldırmaları gibi değil midir?',⁹⁷⁹ diyerek eleştirmektedir.

⁹⁷⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, s.28.

⁹⁷⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s.30.

⁹⁷⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.47.

4- İbn Sînâ, ‘âlemin Bâri Teâlâ’nın varlığı vasıtasıyla varolduğunu ve O’nun devamlılığı vasıtasıyla varlığının devamlı olduğu ve bu yüzden, nedenin sonuca önce olması gibi, Bâri Teâlâ, âleme zati olarak öncedir. Oysa O’nun devamlılığıyla âlemin varlığı devamlıdır,’ düşüncesini eleştirmesi. Şehristânî bu fikri şöyle eleştirmektedir: ‘Âlem O’nun varlığıyla vardır, ifadesi küçük bir karışıklığı içermektedir. Halbu ki bunu âlem O’nun icat etmesiyle vardır demesi daha doğru olurdu. Yine, O’nun devamlılığı vasıtasıyla varlığın devamlılığı vardır, ifadesindeki ‘devam’ sözcüğü müşterektir. Çünkü Bâri Teâlâ’ya ait olan varlığın devamlılığı, âleme ait olan varlığın devamlılığı anlamında değildir. Bilakis, Allah’a ait olan varlığın devamlılığı O’nun kendi zatından dolayı zorunlu varlık olması anlamındadır ve zorunlu yokluğu varsayıldığında, bu durumda bir muhal (saçmalık) gerekli olmaktadır. Bununla birlikte, âleme ait varlığın devamlılığı kendisi için zamanın sürmesi anlamındadır ya da onun kendisi dışındaki bir şeyle zorunlu olması anlamındadır. Onun yokluğu varsayılsaydı, bu durumda bir muhal gerekli olmamaktadır. Bu yüzden devamlılık (vacip ve mümkün) iki varlıkta da tek bir anlamda değildir, bilakis gerçekte iki farklı anlamdadır. Aynı şekilde varlık da iki devamlılıkta tek bir anlamda değildir, bilakis gerçekte iki anlamdadır.⁹⁸⁰

Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*’da ‘âlemin hadis olduğu, hâdis olanların bir başlangıcının olup öncesiz olmadığı, cisimlerin sonsuz olmasının imkânsızlığı’⁹⁸¹ ve Allâhu Teâlâ’nın eşyayı sureten değil de bilgisel olarak bildiği, yani külli bir bilgiyle bildiğini, cüz’i olarak eşyayı bilmediği⁹⁸² meselesinde de İbn Sînâ’yı eleştirmektedir.

Şehristânî özelde İbn Sînâ’yı genel olarak ise filozofları varlık, Allah’ın bilgisi, Allah’ı akl, âkıl ve akledilen biçiminde nitelendirmelerinden dolayı eleştirmektedir. Bu eleştirileri herhangi bir aşırılığa kaçmadan sadece söylenen sözler üzerinden gitmek suretiyle yapmaktadır. Bu da kendisinin, söylediği metotta kaldığının bir göstergesidir.

⁹⁸⁰ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.63-64.

⁹⁸¹ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s.9, 20, 24, 26.

⁹⁸² Şehristânî, *a.g.e.* ,s.129-130, 133.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

1. BİLGİ ANLAYIŞI

Medeniyetlerin oluşması ve gelişmesi için bilgi anlayışı oldukça önemlidir. Bilgi ve bilmek kelimeleri belki de hayatımızda en çok yer alan kavramlardandır. Çünkü varlıkla ilişkimizin zihinsel boyutu olan bilme eylemi birçok vasıtaya dayalı olarak hayatımızın büyük bir bölümüne yayılmış bulunmaktadır. Bazen duyularımızla bazen de bize ulaşan bir haberle ilişkili olarak bir şeyleri bildiğimizi söyleriz. Kimi zaman bazı delillerden, karinelere hareket ederek bir şeyi bildiğimize hükmeder, kimi zaman da bir şeyi tecrübe ederek o şeyin bilgisine ulaştığımızı inanırız. Bilginin ne olduğunu bilmek bilgi ile ilgili önemli bir problemdir. ‘Bilgi nedir?’ sorusunun cevabı onun ne olduğunu ortaya çıkarmaktadır.⁹⁸³

İslam inanç sisteminin belirlenmesi ve bilinmesinde, zanni bilgiye itibar edilmeyip, delillerle ispat edilmiş kesin ve sağlam bilgiye ulaşmanın zorunlu olması, bilgiyi Kelam ilmi açısından önemli duruma getirmektedir. İnanmak için bilmenin gerekli olduğu hususu bilginin imanı da öncelemesi anlamına gelmektedir. Bu durumda kelam kitaplarında ilk konunun bilgi olmasının espirisi de ortaya çıkmaktadır. Ele alınacak tartışmalı meselelere bilgiye dayalı bir temel oluşturma yanında, bunun ötesinde değer olarak bilgiyi de ayrıcalıklı bir duruma getirmektedir. Kelam İlminde bilginin asıl amacı Allah’ın varlığına dair bilginin imkânını belirleme ve temel inanç esaslarına epistemolojik bir zemin oluşturmak olmakla beraber kelamcılarının düşünce dünyalarında bilginin teori olarak bir anlam taşıdığı da görülmektedir. Allah’ın ilim sıfatının özelliği ve içeriğine dair tartışmalar meselenin Kelâmî yönünü ifade ederken, insan bilgisinin mahiyeti ve kaynağı ile ilgili

⁹⁸³ Mehmet Dağ, ‘Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi’, *AÜİFD*, Ankara 1980, sy 4,s.97; Muhit Mert, ‘Kelamcılarının Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi’, *AÜİFD*, Ankara 2003, c.44,sy. 1,s.41-42.

tartışmalar onun teorik yönüne işaret etmektedir. Bu sebepten pek çok kelimelerinde bilginin tanımı, imkânı, kaynağı, sınırı gibi hususların tartışıldığı görülmektedir.⁹⁸⁴ İslam dünya görüşünün (âlem yapısının) tam olarak anlaşılması bilgi kavramına bağlıdır. Bu açıdan Kur'an'ın kuşatıcı bir kavramı olan bilgi (ilim), âlemin yapısı için çok önemli bir yere ve hayati öneme sahiptir.⁹⁸⁵ Kur'an-ı Kerim de iman, ibadet, ahlak ve muamelat esaslarının temele alınmasına rağmen, ilk emir bu konularda değil de bilgi edinmenin önemli şartından biri olan okumakla ilgilidir. 'Yaratan Rabbinin adıyla oku',⁹⁸⁶ '[Ey Muhammed] De ki: 'Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?',⁹⁸⁷ '...Eğer bilmiyorsanız kitaplar hakkında bilgi sahibi olanlara sorun',⁹⁸⁸ 'Ey Âdem! Bunların[eyşyanın] isimlerini onlara [meleklerle] bildir, dedi. Âdem bunların [eyşya] isimlerini onlara [meleklerle] bildirince de' Size ben göklerin ve yerin gizlisini kesinlikle bilirim; yine sizin açıkladığınızı da gizlediğinizi de bilirim demedim mi? buyurdu',⁹⁸⁹ gibi ifadeler bilginin insan hayatında ne kadar önemli olduğunu vurgulaması bakımından son derece önemlidir. Bilginin önemini vurgulayan hadislerde çoktur. Mesela; 'Bir toplumda hiçbir âlim kalmayınca, insanlar cahil kişileri idarecileri olarak seçerler. Bunlara bir şey sorulduğunda, ilim sahibi olmadıkları halde cevap verirler; böylece hem kendileri saparlar hem de insanları saptırırlar'.⁹⁹⁰ Şu hadis ise bilginin ne kadar yüce olduğuna işaret eder: 'Bilgi (ilim) peşinde koşanın, yaptığından memnun oldukları için melekler kanatlarını ona açarlar. Âlim için yerde ve gökte ne varsa, hatta denizlerdeki balıklar bile dua (istiğfar) ederler. Âlimin ibadet eden bir kimseye üstünlüğü, Ay'ın diğer yıldızlara (ışığı ile) olan üstünlüğü gibidir. Âlimler, peygamberlerin varisleridir. Zira peygamberler para ve mal değil, ancak ilim miras bırakırlar. Bunu elde etmek isteyen, büyük bir memnuniyetle onun peşinden koşsun'.⁹⁹¹

Bilginin imkânı, mahiyeti, sınırı gibi konular doğrudan inançla ilgili meseleler olmamasına rağmen kelam ilminde tartışılmış, değerlendirilmiş ve

⁹⁸⁴ Temel Yeşilyurt, 'Bilgi Kuramı', Kelam El Kitabı, s.305.

⁹⁸⁵ Alparslan Açıkgenç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İstanbul 2006, s.45.

⁹⁸⁶ el-Alak 96/1.

⁹⁸⁷ ez-Zümer 39/9.

⁹⁸⁸ el- Enbiya 21/7.

⁹⁸⁹ el-Bakara 2/33.

⁹⁹⁰ Buhari, 'İlim', 86.

⁹⁹¹ Ebu Davud, 'İlim', 1; Tirmizi, 'İlim', 19; Nesai, 'Taharet', 112; İbn Mace, 'Mukaddime', 17; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV,239, 241; V,196.

birtakım sonuçlara ulaşılmıştır. Kelam ilminde ele alınan bilgiler, ya doğrudan dini esasları meydana getiren konulardır ki bunlara mesâil (ana konular) ve makasid (amaçlar) adı verilmektedir. Kelam eserlerinde inançla ilgili meseleler üç temel esas (usûl-i selâse) şeklinde mütalaa edilmektedir. Bunlar; ulûhiyet, nübüvvet ve ahirettir. Ulûhiyet başlığı altında Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri, Nübüvvet başlığı altında, vahiy ve vahyi getiren melek ile tüm meleklere iman ile vahyin toplanıp yazıldığı Kur'an'a ve tüm ilahi kitaplara iman, Ahiret konusunda ise, ölümün bir son olmayıp, yeni bir hayatın başlangıcı olduğu, ebedi hayatın ahirette yaşanacağı, bu hayatın kıyamet denilen bir hadise ile başlayacağı konuları işlenmektedir. Bu temel imani meseleler tüm detaylarıyla incelenirken bunların daha doğru ve kolaylıkla anlaşılabilmesini sağlamak için adına vesâil denilen (ana konuları anlamaya yardımcı olan) konular ele alınmaktadır. Mesela; âlemde bir değişme ve başkalaşma vardır, öyleyse o sonradan oluşmuştur, böylece sonradan olanın (hadis) da bir yaratıcısı (muhtdis) olmalıdır, gibi bilgiler temel meseleleri açıklamaya ve kanıtlamaya yarayan aracı bilgileri oluşturmaktadır. İşte gerek temel meseleler (mesâil) üzerinde konuşabilmek, gerekse bunlar üzerinde konuşurken vasıta olarak kullanılacak hususları ortaya koyabilmek için önce bir şeyleri bilmenin mümkün olduğu ispat edilmeli, sonra da bilgiye ne şekilde ve hangi araçlarla ulaşılabileceği ortaya konulmalıdır. Kelam, bir anlamda inanç esaslarının sistemleştirilmesidir. Sağlam ve tam bir sistemden söz edilecekse, bunun bilgi temelinin olmasının yanında kendine özgü bir yönteminin de bulunması gereklidir. Böylece bilgi meselesinin kelamcılar tarafından ele alınması, onların konuları sistemli bir biçimde ortaya koyma çabalarının bir neticesidir.⁹⁹²

İslâm kelamcıları IV/X. Yüzyılda yaşamış olan Mâturîdî ile birlikte bilgiyi ve felsefesini diğer konulardan ayrı bir şekilde bağımsız olarak incelemeye başlamışlardır. Bunu ilk defa yapan kişi de Mâturîdî'dir.⁹⁹³ Mâturîdî'den sonra bilginin değeri ve kaynakları üzerinde duran Kelam'ın bu bölümü Kelam kitaplarının başında, onların ayrılmaz bir parçasını oluşturmuştur. Aslında mezhepler tarihi ile ilgili 'Makalat' ve 'el-Milel ve'n-Nihal' isimli eserlerde parça parçada olsa

⁹⁹² Kılavuz-Kılavuz, *Kelâma Giriş*, s.95-96; Özler, 'Kelam Tarihi', s.22.

⁹⁹³ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İstanbul 2007, s.65-76.

Mâturîdî'den önce bilgi problemi üzerinde durulduğuna dair deliller bulunmaktadır.⁹⁹⁴ Bilgi meselesinden sonra varlıkla ilgili hususlar ele alınıp incelenmektedir. Bunun sebebi ise, bilgi konusunda söyleneceklerin daha sonra gelen varlık ve teolojiyle ilgili konular için bir temel, bir hazırlık aşaması oluşturmasıdır. Yani varlık, teoloji, ahlak ve estetikle alakalı söylemlerin bilgi teorisi üzerine oturduğunu söylemek mümkündür. Örneğin; varlığın bilinebileceğini söylemek, onun var olduğunu söylemekle; var olduğunu söylemek, var edenin varlığıyla ilişki kurmakla; varlıktan ve var edenden bahsedebilmek de onları bilmekle mümkün olmaktadır.⁹⁹⁵

1.1. Bilginin Tanımı

Bilme ve anlamaya çalışma gayreti içerisinde olmak insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerden biri olsa gerektir. İnsan bu sayede medeniyetler oluşturmuş, bilim ve teknoloji alanında önemli gelişmeler katetmiştir. Bilgi aslında insan var olduğu günden bugüne kadar var olan ve insanla yaşıt olan bir kavramdır. Herakleitos (m. ö.540-480) felsefe tarihinde insanla bilgi arasındaki ilişkiyi kuran ilk filozoftur. O, tabiatta var olan her şeyin ilkesi olan 'arkhe' ile ilgilenmiş, tabiatta sürekli bir değişimin olduğu, bu değişimin bir yasaya tabi olduğu ve bunun adının da logos olduğunu açıklamıştır. O'na göre evrendeki bu yasayı bilmekte aklın yani insanın görevidir.⁹⁹⁶ Herakleitos'tan sonra Parmenides (m.ö. 515) âlem hakkındaki tasavvurunu sırf akıldan çıkarmayı deneyen ilk düşünür ve aynı zamanda felsefe tarihinin ilk, hakiki mantıkçısı ve rasyonalist filozofudur.⁹⁹⁷ Daha sonraları Sofistler göreceli bir bilgi kuramını oluşturarak her şey herkesindir, yanılma diye bir şey yoktur. Çünkü söylenen şey düşünülen olduğundan var olan birşeydir, diyerek herşeyin ölçüsünün insan olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre salt bir varlık olmadığı gibi salt bir doğru bilgi de yoktur. Bu nedenle herkesin doğrulayacağı bir bilgi de yoktur.⁹⁹⁸

⁹⁹⁴ Dağ, 'a.g.m.' ,s.98.

⁹⁹⁵ Mert, 'a.g.m.' ,s. 42.

⁹⁹⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2000, s.24; Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1998, s.93.

⁹⁹⁷ Erdem, *a.g.e.* ,s.94.

⁹⁹⁸ Erdem, *a.g.e.* ,s.128.

İslam düşüncesinde genel olarak ‘ilm’ ve ‘ma’rife’ terimleriyle ifade edilen bilgi, Kelami terminolojide daha çok ‘ilim’ kelimesiyle ifade edilmektedir. Bilgiden de bilen (obje) ile bilinen (suje) arasındaki ilişki yahut bilme eyleminin sonucu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde sonuç olarak değerlendirilmesinden dolayı bilginin malumat kelimesiyle de ifade edildiği görülmektedir. Bilenin yöneldiği konuyu bütün yönleriyle ve alanlarıyla kuşatıp anlamasına ihata, onu tam olarak kavramasına vukuf, aynı konuda uzmanlaşmasına rüsh denilmektedir. Bilgide kesinliği ifade etmek için yakin kelimesi kullanılırken, kesinliğe yaklaşıırken ya da uzaklaşılan durumları ifade etmek için zan, şek, vehim gibi kelimeler kullanılmaktadır. Bilginin tam zıddı olan bilgisizlik için de cehl kelimesi kullanılmaktadır.⁹⁹⁹

İlk İslam filozofu olan Kindî, bilgiyi ‘eşyanın hakikatleriyle kavranması’ şeklinde tarif ederken, Fârâbî ise, ‘varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan varlıkların mevcudiyetiyle ilgili olarak akılda kesin hükmün hâsıl olmasıdır’ diye tanımlar. İbn Sînâ da bilgiyi ‘ bilen ile bilinenin etkileşiminden ortaya çıkan ürün (suret)’ diye tarif etmektedir.¹⁰⁰⁰

İslam düşünce geleneğine bakıldığında ilimle ilgili en çok tartışılan konulardan birisinin de bilgi olduğunu görmek mümkündür. Bilgi tanımlanması zor olan bir kavram olduğu için üzerinde uzlaşma sağlanmış bir tanımı bulunmamaktadır. Bu zorluğun sebeplerine baktığımızda;

a) Tam ve doğru bir tanımda bulunması gereken şartlardan biri, bir kavram tanımlanırken kendisinden daha kapalı olan başka bir kavramla tanımlanmamalıdır. Yani tanımlayan tanımladığı şeyden (tanımlanandan) daha açık olmalıdır. Bilgi kavramı apaçık bir kavram olduğu için onu tarif edecek ondan daha açık bir kelime ya da kavram da yoktur. Bu nedenle kelamcılar bilgiyi tanımlarken oldukça zorlanmışlardır. Bu bağlamda bilgi tanımlanırken kullanılan ‘marife, idrak, vicdan, ihata, form, tasavvur, tasdik, itikat, tecelli ve sıfat’ gibi ifadeler bu şarttan dolayı tenkit edilmiştir.¹⁰⁰¹

⁹⁹⁹ Necip Taylan, ‘Bilgi’, *DİA*, Ankara 1992, VI,157.

¹⁰⁰⁰ Taylan, ‘a.g.m.’, s.157.

¹⁰⁰¹ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Kelam’a Giriş: el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1978,s.17; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi’yar-ı Sedat ve Adab-ı Sedat*, sad. Necati Demir, Ankara 1998, s.51-52; Abdulkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık’ın Tanım Teorisi*, İstanbul 1993,s.92-93.

b) En iyi tanım işleme göre yapılan tanımdır. Yani Hadd-i tam en iyi tanımdır. Fakat zaman, mekân, birlik, çokluk gibi bazı kavramlar üstün cins oldukları için tanımlanamazlar. Bilgi de böyledir. Bu kavramlar son derece üst ve genel olup üstlerinde cinsleri bulunmamaktadır.¹⁰⁰²

c) Ehl-i sünnet geleneğinde bilgi ele alınırken teolojik yönü de dikkate alınır. İlahi pek çok sıfat vardır. Bunlardan birisi de ilim sıfatıdır. Allah'ın ilmi her şeyi kuşatmakta olduğu için bu nedenle yapılacak ilim tanımı, hem insanın bilgisini hem de ilahi bilgiyi kapsamalıdır. İnsan bilgisi ile ilahi bilgi birbirinden farklı oldukları için insan bilgisi için kullanılacak itikat, vicdan gibi birçok kavram ilahi bilgiyi tanımlamada yeterli olmayacaktır.¹⁰⁰³

Buraya kadar yapılan izahlardan sonra kelamcılarının bilgiyi nasıl tanımladıklarını ortaya koyduğumuzda mesele daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Her ne kadar Gazzâlî, ilmin tanımının vafından dolayı yapılamayacağı, manasının sarîh olduğu, nasıl ki misk kokusunun tanımının yapılması mümkün değilse aynı şekilde bilginin tanımını yapmaktan da aciz olduğumuzu söylemektedir.¹⁰⁰⁴ Râzî de, bilginin tanımlanamayacağı, başkasının onunla bilineceği, onun kendisiyle bilineceği başka bir şey olmadığı, bedihi/apaçık olduğu, şayet o da başkasıyla bilinseydi devir gerekirdi dese de kelamcılarının bilgiyi tanımlamaya çalıştıklarını görmek mümkündür.¹⁰⁰⁵

Mu'tezilî kelamcılarının bilgi meselesiyle ilgilendikleri hakkında klasik kelam eserlerinde malumatın olduğu görülmektedir. Nazzâm bilgi için; 'kalbin bulduğu şeyi bulması için hareketidir',¹⁰⁰⁶ der. Ali Cubbâî bilgiyi 'zaruret veya istidlale dayalı

¹⁰⁰² Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1991, s.42. Şehristani de Tanımı (had) 3'e ayırarak a)Hadd-i lafzî b)Hadd-i resmi ve c)Hadd-i hakiki olarak incelemektedir. Hadd-i lafzî, sırf ismin açıklanması-şerhidir. Mesela; şey, var olandır; hareket, nakildir; ilim marifettir gibi. Hadd-i resmi, bir şeyi arazları, ilintileri ile açıklama. Cevher arazlar içindir, cisim sonlu olandır gibi. Hadd-i hakiki ise, bir şeyin hakikati ve özelliğini ne ise olduğu hal üzere tarif etmektir. Efradını cami ağıyarını mani olmalıdır. Bu da bir şeyin yakın cinsi ve yakın ayırımından yapılan tanımdır.(Hadd-i tam). İnsan konuşan hayvandır gibi. bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.110.

¹⁰⁰³ Fatih Yıldız, *Mütekaddimun ve Müteahhirun Dönemi Kelamcılarında Delil*, ÇÜ Sosyal Bilimler Ens. , Yüksek Lisans Tezi, Adana 2010,s.8-9.

¹⁰⁰⁴ Gazzâlî, *el-Menhûl fî Ta'likâti'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dimeşk 1400, s.40.

¹⁰⁰⁵ Râzî, *a.g.e.* ,s.16; Kestelli Muslihiddin Mustafa, *Haşiyetü'l-Kestelî ala Şerhi'l-Akaid*, İstanbul 1966, s.25.

¹⁰⁰⁶ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabıratü'l-Edille fî Usûlid-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara 2004,I,12.

olarak bir şeye olduğu gibi inanmak',¹⁰⁰⁷ diye tarif etmiştir. Ebu Haşim Cubbâi ise, 'bilgi bir şeye huzurlu bir nefisle olduğu gibi inanmaktır'¹⁰⁰⁸ demiştir. Ka'bî' de bilgiyi, 'bir şeye olduğu gibi inanmaktır'¹⁰⁰⁹ diye tanımlamıştır. Kâdî Abdulcebbar (ö. 425/761) da; 'ilim (bilgi) bir şeye inananın, ona inanmaya devam ettiği sürece nefsinin kendisiyle sükûn bulunduğu (tatmin olduğu) bir itikattir' diye tanımlamıştır.¹⁰¹⁰ Bilginin inanç olarak tanımı Mu'tezile'nin kendi içerisinde de eleştirdiği bir husustur. Mu'tezili kelamcılar tarafından bu tanıma yapılan eleştiriyi Neseî, tanımın şartlarına uymadığı, ilmin i'tikad gibi kendinden daha müphem bir kelimeyle tanımlanmaya çalışıldığı gibi hususlarda olduğunu belirterek kendisi de tenkit etmektedir.¹⁰¹¹ Yine bilginin tanımında kullanılan 'şey' kavramı da eleştirilmektedir. Şöyleki: Varlık bilgiye konu olduğu gibi yokluk da bilgiye konu olur, ama yokluk 'şey' değildir. Örneğin Allah'ın eşi, benzeri, ortağı ve çocuğunun olmaması bilginin konusu olmaktadır ki kavramın kullanımını açısından bunlar 'şey' değildir. Bu durumda, ya Hişam b. Amr'ın (ö. 218/833) dediği gibi yokluğun bilinmediğini söylemek gerekecektir ki bu imkânsızdır, ya da 'şey' kavramını tanımında kullanmamak gerekmektedir.¹⁰¹² Neseî *Bahru'l-Kelâm* adlı eserinde Mu'tezile mezhebinin tamamının bilgiyi 'bir şeyi olduğu hal üzere bilmek' diye tarif ettiklerini, buna mukabil Ehl-i sünnet ve'l-cemeât mezhebinin de 'ma'lumu olduğu hal üzere bilmek' şeklinde tanımladıklarını kaydetmektedir.¹⁰¹³

Mutezilîlerin 'bilgi bir şeye olduğu gibi inanmaktır' şeklindeki tanımları Ehl-i Sünnet tarafından bazı kavramlar yönünden tenkit edilse de, form olarak bazı sünî kelamcılar tarafından benimsenmiştir. Eş'arîlerden Bâkılânî bilgiyi, 'bilineni olduğu hal üzere tanımak' şeklinde tanımlamıştır.¹⁰¹⁴ Cüveynî de *Kitabu'l-İrşâd* adlı eserinde Bâkılânî'nin bu tanımını benimseyerek, bilginin tanımlanması hususunda

¹⁰⁰⁷ Neseî, *a.g.e.*, I,10.

¹⁰⁰⁸ Neseî, *a.g.e.*, I,9.

¹⁰⁰⁹ Neseî, *a.g.e.*, I,9. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Baktır, *İslam Düşüncesinde Akıl (Ehl-i Sünnet Kelamına Göre)*, Sivas 2013, s.78.

¹⁰¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul 2013, I,76.

¹⁰¹¹ Neseî, *a.g.e.*, I,9-12.

¹⁰¹² Neseî, *a.g.e.*, I,11; Mu'tezilî kelamcılarının bilginin tanımıyla ilgili görüşlerine yapılan itirazlarla ilgili detaylı bir değerlendirme için bk. Muhit Mert, 'Kelamcılarının Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi', s.45-48; Mustafa Bozkurt, 'Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi', *CÜİFD*, Sivas, 2008, c.XII/1, s.253-274.

¹⁰¹³ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, thk. Veliyyüddin Muhammed Salih el-Farfür, Şam 2000, s.61-63.

¹⁰¹⁴ Neseî, *Tabsıra*, I,13; Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören, İstanbul 2004, s. 76.

maksada en uygun olanın bu olduğunu belirtmiştir.¹⁰¹⁵ Cüveynî, Eş'arî'nin bilgiyi, 'mahallinin/kişinin âlim olmasını gerektiren şey' olarak; yine kendi arkadaşlarından bir kısmının 'malumun olduğu hal üzere açıklığa kavuşması (tebeyyün)'; başka bir grubun da 'kendisiyle vasıflanan kişinin doğru ve mükemmel fiiller ortaya koymasını sağlayan şey' diye tanımladıklarını zikretmiştir.¹⁰¹⁶ İbn Fürekan ise, 'bilgiyi; sahibinden fiilin sağlam ve muhkem olarak meydana gelmesini sağlayan sahil bir nitelik' diye tarif etmiştir.¹⁰¹⁷ Neseî, Eş'arîlerden bir başka kelamcının bilgiyi, 'malumun olduğu hal üzere idrak edilmesi',¹⁰¹⁸ İsferyânî'nin de 'malumun olduğu hal üzere tebeyyün etmesi'¹⁰¹⁹ diye tarif ettiğini kaydetmiştir. Neseî, Bakıllani'nin tanımında geçen 'ilim marifettir' ifadesinin Allah'ın arif olmasını gerektireceği, halbu ki Allah kendisini arif değil âlim diye nitelemektedir, diyerek bu tanımın fasit olduğunu belirtmiştir.¹⁰²⁰ Eş'arî'nin bilgi tanımının, tanımla ilgili şartlara uygun olduğunu belirtmektedir.¹⁰²¹ İbn Fürekan'ın tanımını 'efradını cami ağıyarını mani 'olmadığı gerekçesiyle eleştirir.¹⁰²²

Cüveynî, Eş'arî kelamcılarının yapmış olduğu bilgi tanımlarına eleştiriler getirmektedir. Şöyleki, arkadaşlarından nakille verdiği 'bilgi, malumun olduğu hal üzere açıklığa kavuşması' şeklindeki tanımda geçen 'tebeyyün' kavramı cehalet veya gafletten sıyrılıp malumun bilinmesini sağlar, daha önce bilmediği bir şeyi bilir hale gelen kimse de ' o şimdi benim için vuzuha kavuştu' der. Halbu ki tanımlamadaki hedef kadim ve hadis bilgiyi kapsayacak bir ifadenin kullanılmasıdır ki o da bu tanımda yoktur.¹⁰²³ Yine 'kendisiyle vasıflanan kişinin doğru ve mükemmel fiiller ortaya koymasını sağlayan şey' diye İbn Fürekan'ın yaptığı tanımın fasitliğini; muhal olan şeyleri, kadim ve baki varlıkları bilmek kişinin mükemmel fiiller yapmasını sağlamayacağı düşüncesiyle ortaya koyar.¹⁰²⁴ İmam Eş'arî'nin 'bilgi, kişinin âlim

¹⁰¹⁵ Cüveynî, *a.g.e.*, s.32.

¹⁰¹⁶ Cüveynî, *a.g.e.*, s.33; Neseî, *a.g.e.*, I,15.

¹⁰¹⁷ Neseî, *a.g.e.*, I,15.

¹⁰¹⁸ Neseî, *a.g.e.*, I,14.

¹⁰¹⁹ Neseî, *a.g.e.*, I,15.

¹⁰²⁰ Neseî, *a.g.e.*, I,13.

¹⁰²¹ Neseî, *a.g.e.*, I,15.

¹⁰²² Neseî, *a.g.e.*, I,14.

¹⁰²³ Cüveynî, *a.g.e.*, s.32.

¹⁰²⁴ Cüveynî, *a.g.e.*, s.33.

olmasını gerektiren şey' olarak yaptığı tanımın kastedilen şeyi açığa kavuşturmayıp bir genellemede bulunduğu gerekçesiyle eleştirir.¹⁰²⁵

Nesefî, Mâtürîdî'nin bilgiyi; 'kendisinde olduğu kimseye duyulur ve bilinir şeylerin açık olmasını/açık hale gelmesini (yetecellâ/yencelî) sağlayan bir sıfat' olarak tarif ettiğini nakletmektedir.¹⁰²⁶ Yine Maturîdîlerden 'hayat sahibi olandan cehaleti, şekki, zannı ve sehvi kaldıran bir sıfat' diye tarif yapanların olduğunu ancak Maturîdî'nin yapmış olduğu tanımın 'efradını cami ağıyarını mani' olduğu ve kimseden de bu tanıma karşı itirazın gelmediğini vurgulayarak kendi tercihini de bu şekilde ortaya koymaktadır.¹⁰²⁷ Mâtürîdî'nin tanımının aynısını Taftazânî'de görmek mümkündür. Taftazânî bu tanımdaki 'mezkur' kavramının bilmeye konu olan hem var olanı (mevcud) hem de olmayanı (ma'dum) kapsadığını, ayrıca bu tanımın hem hissedilenlerin idrak edilmesini hem de ister kesin olsun ister kesin olmasın aklın tasavvur ve tasdik biçimlerinden olan idrak şekillerini kapsamına aldığı ortaya koymaktadır.¹⁰²⁸ Subkî, Nesefî'nin hem Mâtürîdî'ye atfettiği tanımları, hem de Mâtürîdîlerden bazılarına atfettiği tanımları birlikte vermektedir.¹⁰²⁹

Gazzâlî, bilginin tanımının yapılamayacağını, insanın bundan aciz olduğunu söylese de kendisi de farklı olarak tanımlamaktan geri duramamıştır. O'na göre bilgi, 'İçinde şüphenin asla bulunmadığı',¹⁰³⁰ 'bilineni olduğu gibi kuşatmayı gerektiren sıfat'¹⁰³¹, 'düşünme gücünün, eşyanın hakikatlerini-kemmiyetleri, keyfiyetleri, mevcut varlıkları ve zatları ile- tasavvur etmesidir.'¹⁰³²

Şehristânî de bilgiyi 'bilinenin olduğu gibi ihata edilmesi, başka bir ifadeyle bilgi bir şeyi olduğu üzere yanılmasız, yanlışsız ve kapsamlı bir biçimde kavramak olarak tanımlamaktadır (ihata). Zâtın ihata edici (kuşatıcı) ve müteallık olması imkânsızdır. Ancak zat için ihata sıfatı vardır, o da bilinenleri (ma'lumatı) bu sıfat ile

¹⁰²⁵ Cüveynî, *a.g.e.*, s.32-33.

¹⁰²⁶ Nesefî, *a.g.e.*, I,19.

¹⁰²⁷ Nesefî, *a.g.e.*, I,19.

¹⁰²⁸ Sadeddin Mes'ud b. Ömer et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, trc. Talha Hakan Alp, İstanbul, 2011, s.79; Kestelli Muslihiddin Mustafa, *Haşiyetü'l-Kesteli ala Şerhi'l-Akaid*, s.25.

¹⁰²⁹ Taceddin es-Subkî, *es-Seyfu'l-Meşhur fi Şerh-i Akideti Ebi Mansur*, thk. M. Saim Yeprem, Ankara, 2011, s.4.

¹⁰³⁰ Gazzâlî, *el-Munkız*, s.16.

¹⁰³¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.62.

¹⁰³² Gazzâlî, *er-Risaletü'l-Ledünniyye (Ledün Risalesi)*, trc. Yaman Arıkan, İstanbul, 1980, s.102.

ihata eden ve onlarla ilişki kuran olmaktadır,¹⁰³³ şeklinde tanımlamaktadır. Şehristânî bu tanımında Gazzâlî'nin yolunu takip etmektedir. Gazzâlî, 'ilim sıfatı niçin bilinene olduğu gibi kuşatmayı (ihata) gerektirir? denilse biz de; 'çünkü ilim, özelliği bu olan nitelikten ibarettir' deriz,¹⁰³⁴ demek suretiyle aynı tanıma vermektedir. Aynı şekilde Cüveynî'nin kabul ettiği, 'bilgi, malumun olduğu hal üzere bilinmesi (ma'rifet) dir'¹⁰³⁵ şeklindeki tarifte geçen 'bilinenin olduğu gibi bilinmesi' cümlesiyle de aynıdır. Ancak Cüveynî, 'ma'rifet' kelimesini kullanırken Şehristânî 'ihata' kelimesini kullanmaktadır. Bâkılânî, kendisine ilim nedir? diye sorulsa ma'rifettir diye cevap vereceğini, eğer ma'rifet nedir diye sorulsa buna da ilimdir, diye cevap vereceğini söylemektedir. Gazzâlî bu durumda her ikisi birlikte yani ilim ve ma'rifet nedir? diye sorulsa Bâkılânî'nin ne cevap vereceğini sorguladıktan sonra, ma'rifet kelimesinin ilim kelimesinden farklı olduğunu, marifet bir mef'ul alırken ilim kelimesinin iki mef'ul aldığını belirtmektedir.¹⁰³⁶

Şehristânî ilmin tanımını yaparken buna karşı yapılacak eleştirileri de dikkate almaktadır. 'İlim ihata etmektir' diyerek müradif kelimeleri kullanmamış ve 'ihata' kelimesinin anlamca 'marifet'ten daha kuşatıcı olduğunu da bu şekilde ortaya koymaktadır. Zaten kendisi de ilim ve marifet kelimelerinin birbirinin yerine kullanılan kelimeler olduğunu ifade ederek birbirlerini tanımlayacaklarını ortaya koymaktadır.¹⁰³⁷

Şehristânî kendisinin yaptığı bu tanıma Mu'tezile tarafından 'ilim, ihata ve teyakkun' kelimelerinin aynı anlama gelen ve birbirlerinin yerine kullanılan kelimeler olduğu gerekçesiyle itiraz edildiğini belirterek bu itiraza şöyle cevap vermektedir: Sizler 'ihata' lafzına takıldınız, şayet ihata zatta meydana gelirse bu bir cismin bir başka cismi kuşatması gibi olur ki bu lafızda müştereklik ifade eder. Ancak ihata ilimdir.¹⁰³⁸ Şehristânî, bilginin kendisine dayandığı ma'lumun şey

¹⁰³³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.111.

¹⁰³⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.62.

¹⁰³⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, s.32.

¹⁰³⁶ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.38.

¹⁰³⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.110; Taylan, 'a.g.m.', s.157.

¹⁰³⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s.111.

olması gerektiğini ifade ederek Mu'tezile'nin ma'dumu (yok olanı) şey saymasını doğru bulmamakta ve malumun bilginin konusuna girdiğini belirtmektedir.¹⁰³⁹

Şehristânî'de de olduğu gibi kelamcılar bilgiyi tanımlarken birbirinden farklı tanımlar yapmışlardır. Bu sebeple kelamcılara göre bilginin tanımı şudur diye ortak bir tanımdan bahsetmek imkânsızdır. Bu da her mezhebin bilgiyi tanımlarken kendi düşünce sisteminden hareket ederek temellendirmeye özen göstermesinden kaynaklanmaktadır. Bu tanımlarda bilgi bazen bir eylem, bazen bir sıfat, bazende bir isim olarak tanımlanılmaya çalışılmıştır. Bunun yanında bazen objesinden bazen sujesinden bazen de suje ve obje arasındaki ilişkiden hareketle yani bağlamlarından yola çıkılarak tanımlama gayreti olmuştur. Mu'tezile'nin 'şey' kavramını öne çıkararak ma'dumu da bilgi kapsamına alması, yine 'itikad' kelimesini kullanarak taklitçinin imanını reddetmek amacıyla, imanı bilgiyle aynı saymaları; Ehl-i Sünnet'in buna muhalif olarak 'ma'lum' kavramını öne çıkararak olmayan şeylerin bilginin kapsamında olamayacağı, 'şey' kavramının Mu'tezile'nin aksine sadece varolanları kapsadığını söylemesi bunların bir yansımasıdır. Yine yapılan tanımların içerisine hem Allah'ın hem de insanın bilgisinin dâhil edilmesi de bir problem oluşturmaktadır. Her iki varlığın mahiyetleri farklı olduğu gibi bilgileri de farklıdır. İbn Hazm ve İbn Rüşd zorunlu varlığın bilgi tanımı ile mümkün varlığının ayrılması gerektiğini vurgularken, Şehristânî, Taftazânî ve Beyâzî gibi kelamcılar ise yaptıkları bilgi tanımının sadece insan bilgisine dair olduğunu belirtmek suretiyle Allah'ın bilgisini bu tanımdan ayırmışlardır.¹⁰⁴⁰

Şehristânî bilgiyi, bilinenin olduğu hal üzere yanılmasız, kapsamlı bir şekilde bilmek diye tanımlamıştır. Bilgiyi tanımlarken de 'ihata' kavramını kullanmış ve bu kelimenin 'marifet' kelimesinden daha kapsamlı olduğunu söyleyerek 'ilim marifettir' görüşünde olanların bu tanımının yanlış olduğunu da ortaya koymuştur. Ayrıca yaptığı bu bilgi tanımlamasının sadece insan bilgisi için geçerli olduğunu belirterek Allah ile insan bilgisinin farklılığını da belirtmiştir.

¹⁰³⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.95-99.

¹⁰⁴⁰ Şehristânî, *Musâraa*, s.65; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.79; Bozkurt, 'a.g.m.' ,s.273. Kelamcıların bilgi ile ilgili yapmış oldukları tanımları Franz Rosenthal oniki ana başlık altında ele alıp detaylı olarak incelemektedir. Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören, İstanbul 2004, s.74-91; Kelamcıların bilginin tanımı ile ilgili yapmış oldukları tanımlamaların değerlendirilmesi noktasında bk. Baktır, *İslam Düşüncesinde Akıl*, s.80-81.

1.2. Bilginin İmkânı

Allah, insanı yoktan var etmiş ve hiçbir şey bilmez iken bilip öğrenebileceği yeteneklerle donatmıştır. ‘Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarımızın karnından dışarı çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.’¹⁰⁴¹ Ayette insanın yaratılıştan bilme ve öğrenme potansiyeline sahip bir varlık olduğunun vurgusu, insan için bilginin imkânını ortaya koymaktadır. Kelamda asıl amaç inanç esaslarını ve bilgi açısından da ilahi bilgiyi ya da Allah’ı bilmeyi temellendirmek olduğu için buna aracılık edecek bilginin temellendirilmesi de önem arz etmektedir. Bu sebeple Kelam âlimleri öncelikli olarak eşyanın hakikatini ve buna dair beşeri bilginin imkânını belirlemeyi asıl amaca götüren bir araç olarak değerlendirmişlerdir. Çünkü Allah’ı bilmenin yolu, dış dünyanın delalet etmesidir. Şayet eşyanın hakikati, dış dünyanın varlığı kesin bir şekilde ortaya konulamazsa dinin dayanak noktası da oluşturulamaz. İşte bu düşünceden hareketle eşyanın hakikati meselesi, bilgi konusuyla birlikte ele alınmaktadır, bilgi varlığa dayandırılmakta ve böylece insan bilgisinin imkânı temellendirilmektedir.

Hakikatin ya da âlemin bilgisi mümkün müdür? Diye sorulsa bilgiyi tanımlama noktasında hem felsefecilerin hem de kelam mezheplerinin yapmış oldukları ve ortaya koydukları çabalar bunun imkânını ortaya koymaktadır. Mu’tezile mezhebi açısından baktığımızda, ‘bir şeye olduğu gibi inanmak (itikât)’ ifadesindeki ‘itikât’ kavramı zihinsel bir süreci ifade etmektedir. Buna göre bilgilerimiz dikkat ettiğimiz takdirde fark edebileceğimiz bir zihni süreçten geçmektedir. Bir şey hakkında bir duyum aldığımızda ya da düşündüğümüzde, delilin durumuna göre cehalet, şüphe, zan, tereddüt ya da bilgi gibi durumlardan birisi oluşmaktadır. Bu durumda itikât, cehaletten bilgiye doğru giden bir zemin oluşturmaktadır. Eş’arîler açısından bakıldığında da bilgilerimiz bilinenleri, ister var olsunlar ister olmasınlar, olduğu gibi yansıtmaktadır. Bu husus onların, hakikatin bilgisi olmadığını söyleyen Sofistleri eleştirilerinde de ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁴² Mâturîdîler açısından baktığımızda da bilginin tanımının ve hakikatinin var olduğu ortaya çıkmaktadır. Neseî’nin ifadesiyle ‘akıl sahipleri bilginin varlığı ve imkânı

¹⁰⁴¹ en-Nahl 16/78; el-Mülk 67/23.

¹⁰⁴² Subkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr*, s.5; Dağ, ‘a.g.m.’, s.102.

noktasında birlik olmuşlardır'.¹⁰⁴³ Şehristânî, 'bilgi (ilim) ma'lumu olduğu gibi ihata etmektir',¹⁰⁴⁴ tanımıyla bilginin mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü 'ihata' kelimesi, bilenin bilmek için yöneldiği konuyu bütün yönleri ve alanlarıyla yanlısız ve hatasız kuşatıp anlamasını gerektirmektedir.¹⁰⁴⁵ Bir konunun bütün yönleriyle bilinebilmesi ise bilmenin imkânını zaruri kılmaktadır.

Kelamcılar bilgiyi elde etmenin insan için mümkün olduğu fikri üzerinde hassasiyetle dururken bunu hem kelami açıdan sağlam bir temele oturtmak hem de objektif bilginin varlığından şüphe duyan Sofistler gibi akımların tutumlarını reddetmek için yapmışlardır.¹⁰⁴⁶ Eşyanın hakikatının sabit olduğu fikri kelamcılar tarafından dile getirilerek hem eşyanın bilinebilirliğe sahip bir gerçekliğinin olduğu hem de bilgiyi elde etmenin de mümkün olduğunu ispat edilmeye çalışılmıştır. Şehristânî de bu çabanın içerisinde olarak bilginin imkân dâhilinde olduğu ve insanın elde etmesinin mümkünlüğünü ifade etmiştir.

1.3. Bilgi Elde Etme Yolları

Bilginin nasıl elde edileceği meselesi, bilgi teorilerinin önemli tartışma alanından birisidir. Bilgiye ulaştıran kaynağın kesinliği, sonucunda meydana gelecek olan bilginin değeri ve geçerliliğini de belirlemektedir. Bilgi kaynakları olarak ele alınan bu konu kelam eserlerinde 'esbabu'l-İlm'¹⁰⁴⁷ başlığı altında ele alınmaktadır. İslam düşünürlerine göre bilgiyi elde etme yolları; duyular (havass-ı selime), akıl ve haber olmak üzere üç tanedir. Şehristânî, eserlerinde doğrudan bilgi konusuna girmediğinden dolayı bilgiye dair görüşleri eserlerinde dağınık bir biçimde yer almaktadır. Bu sebeple Mâtürîdî,¹⁰⁴⁸ Nesefî,¹⁰⁴⁹ Sâbûnî,¹⁰⁵⁰ Pezdevî,¹⁰⁵¹ Taftazânî¹⁰⁵²

¹⁰⁴³ Nesefî, *Tabsıra*, I,20.

¹⁰⁴⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.111.

¹⁰⁴⁵ Taylan, 'a.g.m.' ,s.157.

¹⁰⁴⁶ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s.56.

¹⁰⁴⁷ Nesefî, *Tabsıra*, I,24; Kestelî, *Haşiye*, s.25; İmam Mâtürîdî, ilim yerine ma'rifet kelimesini kullanmakta ve ilim elde etme yollarını 'esbabu'l-ma'rife' olarak ifade etmektedir. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.69.

¹⁰⁴⁸ Maturidi, *a.g.e.* ,s.69-76.

¹⁰⁴⁹ Nesefî, *a.g.e.* ,I,24.

¹⁰⁵⁰ Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara 1995,s.17-18.

¹⁰⁵¹ Selim Özarlan, *Pezdevî'nin Kelami Görüşleri*, Ankara 2010,s.15-19.

¹⁰⁵² Taftazânî, *a.g.e.* ,s.79.

gibi sistematik bir bilgi taksimi Şehristânî’de bulunmamaktadır. Bununla birlikte Şehristânî bilgiyi ve elde etme yollarını önemsemektedir. Bilginin sebeplerini duyular, akıl ve haberden ibaret saymaktadır.¹⁰⁵³ Eserlerine baktığımızda her üç bilgi çeşidini yerine göre kullandığını görmemiz mümkündür.

1.3.1. Duyular (Havass-ı selime): Duyularımız bizleri bilgiye ulaştıran önemli kaynaklardandır. Bunlara havass-ı hamse de denilmekte olup; görme, işitme, dokunma, koklama ve tad alma duyularıdır ki ait oldukları alana ilişkin kesin bilgi vermektedirler. Ancak bunlarla elde edilen bilginin kesinlik arzemesi için bu duyuların sağlam ve sağlıklı olmaları gerekmektedir. Gözleri görmeyen birinin bir şeyi gördüğüne, kulağı duymayan birinin bir sesi işittiğine tanıklık etmesi düşünülemez. Beş duyu ile elde edilen bilgiler daha çok insanın tecrübî yönüne hitap etmektedir. Neseî, duyuların bilgi sağlama yollarından birisi olduğunu bütün akıl sahibi olanların kabul ettiğini, ancak Sofistlerin bunu kabul etmediklerini kaydetmektedir.¹⁰⁵⁴ Havass-ı hamse denilen dış duyularla nasıki bilgi elde ediliyorsa- ki bu bilgilere müşahedeler de denir, ateşin yakıcı olduğu bilgisi gibi- iç duyuların vermiş olduğu bilgiler de vardır. Açlık, susuzluk gibi bazı iç duyular bedensel ve ruhsal durumla ilgili veri sağlar. Bu iç duyulara aynı zamanda vicdaniyat ta denir.¹⁰⁵⁵

Şehristânî, havass-ı hamse’nin bilgi sebeplerinden olduğunu, her duyunun hakikatının ve idrak şeklinin farklı olduğunu ve her duyunun kendine has olup başka bir duyunun o alana karışmama özelliği olduğunu belirtmektedir. Bu beş duyu organı arazlarla ilintilidir. Örneğin; işitmenin olabilmesi için bir cismin başka bir cisimle temas halinde (ittisal) olması gerekir. Görme de aynen bu örnekte olduğu gibi gerçekleşir.¹⁰⁵⁶

Cüveynî de, hasse kelimesinin duyu organı anlamına geldiğini ve algılamanın (idrak) bu beş duyu organıyla gerçekleştiğini söylemektedir. Bütün duyuların olağan

¹⁰⁵³ Mustafa Sinanoğlu, ‘ Şehristânî (Kelâmî Görüşleri)’, *DİA*, Ankara 2010, XXXVIII,468.

¹⁰⁵⁴ Neseî, *a.g.e.*, I, 24.

¹⁰⁵⁵ Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, s.69.

¹⁰⁵⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 205. Şehristânî’nin duyu organlarının bilgi elde etme vasıtalarından biri olduğu ve her duyu organının bir objesinin bulunduğunu belirtmesi Ehl-i sünnet’in bilgi vasıtalarıyla ilgili olarak kabul ettiği anlayışla aynı doğrultuda olduğunu görmek mümkündür. Bu hususta detaylı bilgi için bk. Baktır, *İslam Düşüncesinde Akıl*, s.126-127.

çerçevede duyu alanına giren varlıklara taalluk etmesi mümkündür. Çünkü bir şeyi idrak edilebilir kılan onun varlığıdır. Görünen âlemde âlim, bilgisiyle âlimse müdrik olan da idraki sayesinde müdriktir.¹⁰⁵⁷

Özetle Şehristânî'ye göre dış dünyayı ve onun özelliklerini bilebilmek için insana verilmiş olan bu duyular, bilgi elde etme yollarının en önde gelenidir ve insan ilk bilgilerini onlar vasıtasıyla sağlamaktadır.

1.3.2. Akıl: Bilgi sebeplerinden ikincisi olan akıl; 'menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak' gibi anlamlara gelmekte olup 'insanı diğer varlıklardan farklı kılan, sorumlu yapan temyiz gücü, düşünme ve anlama yetisi (meleke)' olarak tanımlanmaktadır. Duyularla idrak edilemeyen tecrübî sahanın dışında kalan soyut alanla ilgili bilgiler akıl vasıtasıyla elde edilir.¹⁰⁵⁸ Râgıp el-İsfahânî (ö. 502/1128) akli, bilgi edinilmeye yarayan güç ve bu güç vasıtasıyla öğrenilen bilgi olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁵⁹ Kelam âlimleri, aklın bilgiye ulaştırmadaki rolünü kabul etseler de, bilgi alanlarını kuşatmadaki gücü konusunda farklı düşünmüşlerdir. Eş'arî, akli kullanma ve dindeki fonksiyonunu ortaya koyma noktasında bir kısım cahillerin buna karşı çıktıklarını söyleyerek bunlara karşı akli delillerle eleştirilerde bulunmaktadır.¹⁰⁶⁰ Yine Eş'arî *Kitabu'l-Luma'* adlı eserinde meseleleri soru-cevap şeklinde ele alıp akli delillerle izahlarda bulunmaktadır.¹⁰⁶¹ Mâturîdî, aklın insan için önemini iki noktadan hareketle tespit etmektedir.¹⁰⁶²

a) Âlemin yok olmak için meydana gelmesi hikmete uygun değildir. Akli başında olan insanın fiilleriyle hikmet yolundan ayrılması da insana yakışmayan bir durumdur. Şu halde aklın da bir cüzünü oluşturduğu âlemin hikmetsiz bir temele dayanması ya da boşa (abes) yaratılmış olma ihtimali sözkonusu olamaz. Aklın yaratılış hikmetine uygun olarak faaliyet göstermesi de öncelikli vazifesidir.

¹⁰⁵⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, s.146,151.

¹⁰⁵⁸ M. Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Beyrut trs. ,s.468-469, 'Akl' mad.; Süleyman Hayri Bolay, 'Akıl', *DİA*, Ankara 1989,II,238.

¹⁰⁵⁹ Ragıp el-İsfahani, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Beyrut 1992, 'Akl' mad.

¹⁰⁶⁰ Talat Koçyiğit, 'Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Bir Risalesi', *AÜİFD*, Ankara 1960, c.8,sy.1,s.166-167.

¹⁰⁶¹ Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, tas. Hamude Gurabe, London 1955, s.17,19 vd.

¹⁰⁶² Mâturîdî, *a.g.e.*, s.67.

b) Âlem farklı tabiat ve zıt yönlerle yaratılmıştır. İnsanın tabiatına öyle istekler konulmuştur ki, bu halde bırakılsalar menfaatlerin paylaşımı noktasında çeşitli üstünlük, şeref gibi şeylerle birbirleriyle çatışmaya girereler. Bu çatışmayı önleyecek olan din (asıl) dir. İşte aslı arama ve idrak görevi aklıdır.

Cüveynî, akli zaruri bilgi olarak tarif etmekte ve âkilin düşünme esnasında kendinden uzak kalamadığı ve âkil olmayanın daonda bir nasibinin bulunmadığı her bilginin akıl olduğunu söylemektedir. Yani akıl sahibi ile akılsızın birbirinden akıl vasıtasıyla ayırt edildiğini izah etmektedir.¹⁰⁶³

Sâbûnî, aklın bilgi elde yollarından biri olduğunu belirttikten sonra Sofistler'in hiçbir bilgi kaynağını kabul etmediğini, Batınî, Rafızî ve Müşebbihe'nin ise aklın bilgi değeri taşımadığını söylediklerini aktarmakta sonra onlarla cedeli bir metotla tartışarak delillerini çürütme yoluna gitmektedir.¹⁰⁶⁴

Mu'tezile kelamcılarında Allâf'a göre akıl, insanı diğer varlıklardan ayıran ve insana nazari bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç; Câhız ise akli, insanın anlamasını ve kendisini diğer zararlı olan şeylerden korumasını sağlayan güç diye tarif eder. Ali Cubbâî'nin tanımı da buna yakın olup akıl, insanı kötü şeylerden engelleyen ve iyi olan şeylere yönelten bilgidir.¹⁰⁶⁵

Taftazânî akılla ilgili olarak üç tanım vermektedir. Buna göre akıl, 'insan nefesine ilim ve idrak için istidat sağlayan bir kuvvet, 'araçlar/hisler sağlıklı işlediğinde peşinden zaruri bilgilerin meydana geldiği fitri bir vasıf', ' gaibâtın vasıtaları, mahsusatın müşahedeyle idrakini sağlayan cevher'dir.¹⁰⁶⁶

Şehristânî'nin düşünce sisteminde aklın önemli bir yeri vardır ve akıl bilgi elde etme yollarından birisidir. O'na göre akıl idrak edendir. Akli delillerle, gerçek olan ile olmayanlar ortaya konulacağı gibi akıl melekesine sahip olanlarca da bu durumlar anlaşılır. Yani akıl, gerçek olan ile gerçek olmayanı ayırtetmeye yarayan

¹⁰⁶³ Cüveynî, *a.g.e.*, s.34-35.

¹⁰⁶⁴ Sâbûnî, *Maturidiyye Akaidi*, s. 56.

¹⁰⁶⁵ Hüsnî Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile: Tasavvuru'l-Akl inde'l-Kâdî Abdulcebbar*, Beyrut 1978, s.18-21; Yusuf Şevki Yavuz, 'Akıl', *DİA*, Ankara 1989, II,242; İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcebbar*, İstanbul 2002,s.24-25.

¹⁰⁶⁶ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.102-103.

şeydir.¹⁰⁶⁷ Şehristânî, hakkında nas bulunmayan meselelerde akli istidlallerde bulunmaktadır. Bu anlamda İslam filozoflarına, Mu'tezile, Mürcie, Haricî gibi fırkalara akli bir takım delillendirmelerle karşı çıkmakta ve görüşlerini iptal etme yoluna gitmektedir.

Şehristânî İslamın özüne ve dinin ruhuna aykırı bulduğu görüşlere akli delillerle cevap vermektedir. Hakkında nass bulunan meselelerde akli değerlendirmelerde bulunmanın doğru olmadığı ve aksine davranılırsa bu yolun İblis'in yolu olduğunu belirtmektedir.

1.3.3. Haber: Meydana gelmiş ya da meydana gelecek olayları bildiren ve tabiatı itibariyle doğru ve yanlış ihtimali olan sözdür.¹⁰⁶⁸ Duyularımız ve aklımızın anlama ve algılama alanlarındaki sınırlı oluşları düşünüldüğünde, haber temel bilgi kaynaklarımız arasında yer almaktadır. Bu sebeple haberin bilgi kaynağı oluşu hakkında kelam bilginleri arasında ittifakın olduğu görülmektedir. Çünkü geçmişte meydana gelen olaylar, yaşamış şahsiyetler, görmediğimiz beldeler hakkında bilgileri ancak haber yoluyla elde ederiz. Zira geçmişe ait bilgileri elde etmede ne aklın ne de duyuların bir rolü yoktur. Kelam ilminin bilgileri elde etme usulü içerisinde haberin önemli bir yeri bulunur. Temel inanç esaslarından birçoğu, Kur'an, peygamberlerin mucizeleri ve elçiliklerini, haber dışında bir ispat durumu yoktur. Bu nedenle haberin bilgi kaynağı olabilmesi için doğru olması şarttır ve bunu dile getirirken 'haber-i sadık' ifadesi kullanılır. Haberin doğruluğu, muhatabın bu habere inanıp inanmaması değil, bizzat gerçeğin öyle olması ve duyuların algısıyla doğrulanabilmesidir.

Mâturîdî, haberin bilgi kaynağı olduğunu reddedenlere karşı haberin bilgi elde etme sebeplerinden oluşunu bir kişinin bir haberi inkârını da inkâr halini de haber olarak görerek ifade eder. Bu durumda inkârın inkârı ortaya çıkmış olur ki bu da bir çelişki halidir. Bu durumdaki kişi adını ve soyunu da inkâr etmiş demektir. Çünkü bu durumlarla ilgili bilgi haberle bilinir.¹⁰⁶⁹ Nesefî de haber yoluyla insanın bilgi elde etmesinin mümkün olduğunu söyler. Yine insanın haber sayesinde bilmediği pek çok bilgiye ulaştığını belirterek haberi kabul etmemenin işitme

¹⁰⁶⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I,7.

¹⁰⁶⁸ Taftazânî, *a.g.e.* ,s.87; Subkî, *a.g.e.* ,s.5. Haberle ilgili detaylı bilgi için bk. Yavuz , 'Haber', *DİA*, Ankara 1996, XIV,346-349.

¹⁰⁶⁹ Mâturîdî, *a.g.e.* ,s.70.

duyusunu ve dilin varlığını reddetmek gibi bir anlama geleceğini ve bu durumda da insanla hayvan arasında bir fark kalmayacağını ifade eder.¹⁰⁷⁰

Şehristânî, öncelikle haberi, kendisiyle ilişkili olan başka bir delil sebebiyle doğruya da yanlışta da ihtimali olan bilgi olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁷¹ O, burada bulunan delilin durumuyla ilgili olarak; ya güç yetirilebilir veya güç getirilemez olduğunu, güç yetirilebilir ise bizim gücümüz dâhilinde de olmuş olacağını, eğer güç yetirilemez ise bu durumda Allahu Teâlâ'nın makdurunda olacağını söylemektedir. Yine bu delil sıradan, normal bir fiil ise ve haberi iddia eden kişiyle de ilişkili değilse bu durumda bu delil olamaz. Şayet delil sıradan değil, alışılmışın dışında, iddia edenin doğruluğuna delalet ediyorsa bu fiil delildir.¹⁰⁷²

Doğru haberle yanlış haberin ayırılabilmesi noktasında Şehristânî haberi, kısımlara ayırarak değerlendirmiştir. Doğru haber, vakıya uygun olandır. Haber, nisbetinin harice taalluk eden yanı olan sözdür. Eğer bu haber harice uygunsa haber doğru, uygun değilse haber yalandır. Doğru haberi mütevatir ve peygamberin haberi olmak üzere iki kısımda değerlendirmektedir.

1.3.3.1. Mütevatir Haber: Yalan bir bilgi hakkında görüş birliği etmeleri imkânsız olan ve aklın da böyle bir şeyi mümkün görmediği topluluğun naklettiği haberlerdir. Bunun ölçüsü sözkonusu haber duyulduğunda her hangi bir şüphe duyulmadan habere kesin inanılmasıdır. Mütevatir haber zorunlu olarak zaruri bilgi ifade eder. Eski zamanlarda yaşamış sultanlar ve uzak ülkelerle ilgili bilgiler bu tür bilgiyle elde edilmiştir.¹⁰⁷³

Mâturîdî, mütevatir haberi aktaranlarda hata ve yalanın olabileceğini çünkü bunların doğru söylediklerine ve korunmuşluklarına dair kesin bir burhanın olmadığını ifade etmektedir. Yani, böyle bir haber kendisine ulaşan kişi -bu

¹⁰⁷⁰ Nesefî, *a.g.e.* ,I,25.

¹⁰⁷¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.233.

¹⁰⁷² Şehristânî, *a.g.e.* ,s.233-235.

¹⁰⁷³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, haz. İbrahim Ağâh Çubukçu-Hüseyin Atay, Ankara,1962,s.21-22; Taftazânî, *a.g.e.* ,s.87. Subkî, *a.g.e.* ,s.5; Mütevatir haberin bilgi değeri taşıması ve şartlarıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Yavuz, 'a.g.m.' , s.347.

haberde asla yalanın olmadığı ve korunmuşluğu noktasında delil de açıksa- bu habere inanmalıdır ve bu haber de kesinlik arz etmektedir.¹⁰⁷⁴

Kâdî Abdulcebbar, mütevatir haberi doğruluğu zaruri olarak bilinen olarak tarif ederek bu bilginin büyük kalabalık ve kitlelere dayanan bir bilgi olduğunu ve inkârının caiz olmadığını söylemektedir. Bu şekilde bir bilginin meydana gelmesi için haber veren kişilerin sayıca en az beş tane olmasını şart koşturmaktadır.¹⁰⁷⁵

Şehristânî, mütevatir haberle ilgili olarak mensubu olduğu Eş'arî mezhebinin düşüncesini kabul etmekte olup, O'na göre bu tür bir bilgi zaruri ilim ifade etmektedir ve bu sebepten inkârı mümkün değildir. Bu tür haber insanın kesin bir bilgi elde etmesini sağlar.¹⁰⁷⁶

1.3.3.2. Rasulün haberi: Peygamberliği mûcize ile kanıtlanmış olan elçinin haberi. Bu tür haberi getirenin gerçek peygamber olup olmadığını akli kullanarak ispat etmek gerekmektedir. Zira rasulün haberi zaruri bilgi değil, istidlali veya iktisabi (zanni) bilgi ortaya koymaktadır.¹⁰⁷⁷ Rasulün haberi, mucize meydana gelmeden önce zaruri bir bilgi olmayıp nazari-istidlali bir bilgidir. Çünkü bu tür bilgi peygamberliği mucize ile sabit olan bir elçinin haberi olduğu hususunu bilmeye dayanmaktadır. Mucize izharından sonra zaruri bilgi ifade eder. Bu şekilde müşahade yoluyla sabit olan bilgiler gibi zaruri ilim ifade eder, kesin olur, zıddı olmaz, sabit olur, zıddı ile zâil olmaz.¹⁰⁷⁸

Şehristânî, rasulün haberinin doğruluğu noktasında Ehl-i sünnet ile aynı görüşü paylaşmakta olup bu konuyu detaylı bir şekilde ele almaktadır. O'na göre, rasulün haberinin doğruluğunun delili peygamberin getirmiş olduğu kitaptır. '...Doğruyu eğriden ayırma, gidilecek yolu bulma konusunda açıklamalar ve insanlara rehber olarak...' ¹⁰⁷⁹ ifadesi, lafzının belîğ olması, manasının açıklığı yönüyle peygamberin sıdkına delalet etmektedir. Nasıl ki insan, düşünerek konuşma özelliği ile diğer canlılar arasında temayüz etmekte –ki bu da onun için şeref ve

¹⁰⁷⁴ Mâturîdî, *a.g.e.*, s.71.

¹⁰⁷⁵ Kadî Abdulcebbar, *a.g.e.*, I,88; II,716

¹⁰⁷⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, s.233-235.

¹⁰⁷⁷ Mâturîdî, *a.g.e.*, s.72; Taftazânî, *a.g.e.*, s.93.

¹⁰⁷⁸ Sâbûnî, *el-Bidaye*, s.17; Gölcük-Toprak, *Kelam*, s.95-96.

¹⁰⁷⁹ el-Bakara 2/185.

değer olmaktadır-, arap dili diğer lisanlar arasında üslubunun tatlılığı, lafzının hoşluğu, mahrecinin kolaylığı ve tefsir ve ibare olarak manasının yorumlanabilirliği hususuyla ayrıcalıklı ise peygamberin lafzının fasihliği de buna delalet etmektedir.¹⁰⁸⁰

Şehristânî, rasulün getirdiği haberlerin insan için bilgi elde etme yollarından biri olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca bu tür haberi getiren kişinin doğruluğunu vahiy sağlamaktadır. Ayrıca rasulün bilgiyi aktarırken ki durumu da bu hususta etkili olmaktadır.

1.4. Bilginin Sınıflandırılması:

Kelamcılar bilginin tanımını yaparken hem ilahi hem de beşeri bilgiyi kapsayacak bir içeriği ortaya koyabilme hedefini gözetmişlerdir. Böylece en genel anlamıyla bilgiyi kadîm ve hâdis olarak iki kısma ayırmışlardır. Kadîm bilgi; Allah'ın zatı ile kaim, sonsuz sayıda bilinenle ilintili ve O'nun hakkında zaruri ya da kesbi olmaktan münezzeh olan ihata hükmünü gerektiren bir sıfattır. Hâdis bilgi ise; insan başta olmak üzere yaratılmış olanların bilgisine verilen isimdir.¹⁰⁸¹ Bilgiyi Allah'ın sıfatlarından biri olarak kabul eden Ehl-i sünnet kelamcıları ile Mu'tezile ile arasındaki temel fark sıfatların varlığı meselesidir. Mu'tezilî düşünceye göre Allah bir ve kadimdir. O'nun bir ve kadim olması kendine mahsus özel bir sıfattır. Eğer Allah'ın kıdemi haricinde O'na farklı sıfatlar isnad edilirse, birçok kadim varlığın varlığı kabul edilmiş olur ki bu da Allah'ın birliğine aykırı bir durum meydana getirir.¹⁰⁸² Mu'tezileye göre sıfatların kabulünden dolayı birtakım problemler ortaya çıkacağından dolayı bilgiyi kadim ve hadis diye ayırmak da mümkün değildir. Bu sınıflandırma Ehl-i sünnet'e göre yapılmış bir taksimdir.

Şehristânî bilgiyi Ehl-i sünnet'in anlayışı doğrultusunda kadim ve hadis diye iki kısma ayırmaktadır. Kadim bilgiyi, ' O, bütün malum olanlarla tafsilatlı bir şekilde ilişkili, külli ve cüz'ilere şamil olan ezeli ve tek bir bilgidir' diye tarif etmektedir.¹⁰⁸³ Bu tanımda 'külli ve cüz'i' ifadeleriyle İslam filozoflarına özeldir de

¹⁰⁸⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, s.249-250.

¹⁰⁸¹ Ebu İshak eş-Şîrâzî, *el-İşâra ilâ Mezhebi Ehli'l-Hak*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Beyrut 2004, s.375; Cüveynî, *a.g.e.*, s.33; Sâbûnî, *a.g.e.* s.16.

¹⁰⁸² Kemal Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967, s.67-68.

¹⁰⁸³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.124.

İbn Sînâ'ya karşı bir eleştiri yapmaktadır. Bu eleştiri aslında Gazzâlî ile başlamıştır. Gazzâlî filozofların, Allah'ın kendi zatını bildiği hususunda ittifak ettiklerini ve bu noktada bir problemin olmadığı ancak kendi zati dışındakilerini nasıl bildiği hususunda sorunun olduğunu belirtmektedir. İbn Sina'nın da kabul ettiğine göre, Allah'ın bilgisi geçmiş şu an ve gelecek gibi varlıklara ait olan zamansal bir mefhum olmaksızın değişmeyen külli bir bilgidir. Tikelleri bir tür külli bilgi ile bilmektedir.¹⁰⁸⁴ Bu görüşten dolayı İbn Sînâ ve filozoflar Gazzâlî tarafından tekfir edilmiştir.¹⁰⁸⁵ Özellikle İbn Sînâ ve filozofların Allah için külli bilgiyi ortaya koymalarının sebebine baktığımızda, cüz'iyat değişmekte olduğundan buna dair bilgiler de değişmektedir. Bu durumda Allah, cüz'ileri cüz'i olarak bilirse O'nun bilgisinde de değişme olur. Bu da ilahi zatta değişikliği meydana getirir düşüncesidir.¹⁰⁸⁶

Şehristânî, bu görüşe Eş'arî'nin metoduyla karşı çıkmaktadır. O'na göre, Allah cüz'ileri bilmekle hükümde bir yenilenme, yeni bir hal, yeni bir sıfat meydana gelmez. Çünkü Allah, ezeli ve ebedi şeylerle ilişkili olan kadim bir bilgiyle muttasıf olup ilminde hiçbir değişiklik ve yenilenme olmaksızın bütün bilinenleri kuşatan bir bilgiye sahiptir. Nasıl ki ezeli varlık farklı zamanlarda meydana gelen varlığa izafe edilmekle zatında bir değişiklik meydana gelmiyorsa, aynı şekilde ezeli bilgi de malumata ve cüz'iyata ilintilenmekle bir değişiklik meydana gelmez.¹⁰⁸⁷ Yine tümel ve tikel kavramı Allah için eşittir. Allah'ın bilgisi hem tümel hem de tikelinde üzerindedir. O'nun bilgisi tümellerle, tikellerle, değişen zamanla ve mekânlarla ilişkisi değişmeyen, zamansal ve mekansal olmayan tek bir ilişkidir. Şehristani'ye göre bilginin tümel veya tikel olması onu zamana ait olmaktan çıkarmaz. Bu nedenle Allahu Teâlâ için tümel bilgi tasavvur etmek uygun değildir.¹⁰⁸⁸

Özetle Şehristânî'nin de içerisinde bulunduğu Ehl-i sünnetin kabul ettiği anlayışa göre Allah her şeyi bilir. O'nun bilgisi insan bilgisine benzemeyip tamamen farklıdır. O'nun bilgisinde değişen bu âlemle ilişkisinden dolayı herhangi bir

¹⁰⁸⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s.276.

¹⁰⁸⁵ Gazzâlî, *el-Munkız*, s.35.

¹⁰⁸⁶ Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makâsıdu'l-Felâsife*, çev. Cemaleddin Erdemci, İstanbul 2002, s.182-183.

¹⁰⁸⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.125-126.

¹⁰⁸⁸ Eş'arî, *Kitabu'l-luma'*, s.29; Şehristânî, *Musâraa*, s.56-57.

değişiklik meydana gelmez. O'nun bilgisi zaman ve mekân üstü bir bilgidir. Tümel ve tikel diye Allah'ın bilgisini nitelemek uygun olmaz. Bu taksim ancak hadis varlıkların bilgisi için kullanılabilir.

2. DELİL KAVRAMI

Delil kavramı, yol göstermek, istikamet belirtmek, irşad etmek anlamlarına gelen delalet kökünden türemiş ve mübalağa ifade eden bir sıfat olup ‘yol gösteren, doğru yola ve doğru sonuca götüren, irşad eden mürşid’ anlamına gelmektedir. Terim olarak ise; kendisi sebebiyle başkaları hakkında bilgi elde etmeye yarayan şeydir.¹⁰⁸⁹ Dâl kelimesi de delil kelimesiyle aynı kökten gelmekte olup belirti, kanıt, emare, işaret, rehber, alamet gibi anlamları da ihtiva etmektedir.¹⁰⁹⁰

Delil kavramı kelim, mantık, fıkıh usulü gibi ilimlerde temel bir kavram olarak varlığını göstermektedir. Özellikle dinin temel iddialarını kanıtlamak ve doğru bilgiye ulaşmak için Kelam’da Allah’ın varlığı, birliği başta olmak üzere pek çok konuda kullanılmaktadır.

Kelam’da delillendirme delil üzerinden yapılır. Bu sebeple gerek ilk dönem gerekse sonraki dönem kelamcıları delil kavramı üzerinde titizlikle durmuşlardır. Kelam tarihinde delili metodolojik olarak ilk ele alan kişi Maturidi’dir. O, *Kitabu’t-Tevhid*’de ‘Dini, delille bilmenin gerekliliği’ adıyla bir başlık açmış, delilin tanımının bilindiği gerçeğinden hareketle delilin fonksiyonuna dikkat çekmiştir. Çünkü ilmi tartışmalarda olsun veya toplumdaki fikir ayrılıklarında olsun doğru bilgi ve tutumun doğruluğunu ortaya koyacak olan kesin delildir. Delil de iki özelliğe sahiptir. Birincisi akla hitap etmesi ki bu da delilin akli fonksiyonunu ortaya koymaktadır. Delil ile medlul arasındaki bağı kuracak olan ve bilgi üretecek olan akıldır. İkincisi ise, delilin karşı konulmaz şekilde güçlü ve kesin olmasıdır ki bu da gerçeklikle olan uyumunu ortaya koymaktadır.¹⁰⁹¹

Nesefî de delil kavramını kullanmış ama tanımını yapmamış, delil, istidlal, nazar gibi kavramları meseleleri tartışırken kullanmıştır. Bu da delilin tartışma esnasında kanıt olarak kullanıldığı anlamına gelmektedir.¹⁰⁹²

¹⁰⁸⁹ Ebu’l-Beka Eyyub b. Musa el-Hüseyni el-Kefevi, *el-Külliyat Mu’cem fi’l-Mustalahat ve’l-Furuku’l-Lugaviyye*, Beyrut 1993,s.439; Isfahani, *el-Müfredat fi Garibi’l-Kur’an*, s.177.

¹⁰⁹⁰ Ebu’l-Fadl İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, Beyrut 1956, ‘d,l,l’ maddesi.

¹⁰⁹¹ Mâturîdî, *a.g.e.*, s.65-66.

¹⁰⁹² Nesefî, *Tabsıra*, I,27, 28, 33, 35.

Sâbûnî delili kelime olarak, ‘mürşid, rehber, kılavuz’, terim olarak ise; ‘bir şey hakkında olumlu yada olumsuz bir değerlendirmede bulunmaya, bir hüküm vermeye sevkeden şey, hucet’ diye tarif etmektedir.¹⁰⁹³ Burada delil hucetle aynı anlamda kullanılmıştır. Müsbet veya menfi bir hükme götüren ifadesiyle de delilin olumlu ya da olumsuz bir bilgiye götürme işlevini ortaya koymaktadır. Bu durumda delilin ulaştırdığı sonuç, vardır- yoktur, güzeldir-çirkindir gibi yargı ifade etmektedir.

İmam Eş’arî’nin delil kelimesini *Kitabu’l-Luma’* adlı eserinde tarifini yapmadan sıkça kullandığını görmekteyiz. Örneğin, ‘mahlûkâtın bir yaratıcısı olduğunun delili nedir? Sorusunu sorduktan sonra cevaben ‘bunun delili insanın kemal zirvesinde olmasıdır’ diyerek delili kanıt anlamında kullanmaktadır.¹⁰⁹⁴

Eş’arî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Bâkılânî bir yerde delili, duyu organlarının idrak alanının dışında kalan ve hakkında zorunlu bilgi bulunmayan şeylerin bilgisine götüren yol gösterici olarak, başka bir yerde de yine zaruri bilgi edemediğimiz şeylerin bilgisini elde etmede doğru bir bakış açısı sunan şey olarak tanımlar.¹⁰⁹⁵ Bâkılânî burada delil kavramının genel bir çerçevesini çizerek bilgiye götürme, irşad edici olma vasfını ön plana çıkarmakta ve bilinmeyenin bilgisine ulaşmayı gaye edinmektedir.

Cüveynî ise delili, ‘sahih bir nazarla bakıldığında yerleşik uygulamada zorunlu olarak bilinmeyene ulaştıran şey’ olarak tarif eder.¹⁰⁹⁶ Cüveynî’nin bu tanımında bilgiye ulaşmak için bir süreç ve bu sürecin zorunlu bilgi alanının dışında olması gibi iki durum sözkonusudur.

Gazzâlî’den itibaren delil hakkındaki tanımlar mantıki bir şekil almıştır. Çünkü mantığın Gazzâlî sisteminde önemli bir yeri olup, mantık ilmi bütün ilimlerin ölçüsü ve terazisi konumundadır.¹⁰⁹⁷ Gazzâlî de delil: ‘Bilinen iki şeyden (iki önermeden) bilinmeyen bir sonuç çıkarmaktır. Diğer bir ifadeyle delil, kabul edilen

¹⁰⁹³ Sâbûnî, *Mâtüridiyye Akaidi*, s.183.

¹⁰⁹⁴ Eş’arî, *a.g.e.*, s.17, 21, 22, vd.

¹⁰⁹⁵ Ebubekir Muhammed İbn Tayyib el-Bâkılânî, *Kitabu Temhidi’l-Evâil ve’t-Telhisu’d-Delâil*, Beyrut trs., s.39; *a.mlf.*, *Kitabu’l-İnsaf*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut 1986, s.15.

¹⁰⁹⁶ Cüveynî, *a.g.e.*, s.29.

¹⁰⁹⁷ Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s.43; *a.mlf.*, *Tehâfütü’l-felâsife*, s.38.

iki gerçekten tartışılan bir sonuca ulaşmaktır. Delil kurma eylemine de birbirine yakın ıstılahlar (terimler) olan nazar, fikir ve talep denir'.¹⁰⁹⁸

Müteahhirîn dönemin Gazzâlî'den sonra ki ilk takipçisi olan Şehristânî de delil üzerinde durmuştur. Eserlerine baktığımızda bu hususta fazlaca bilginin varlığına şahit olmaktadır. O'na göre delil, ' kendisini bilmenin, bilgiyi gerektirdiği şeydir.'¹⁰⁹⁹ Bu şekilde delili tanımlamasıyla Şehristânî, delil ile bilgi arasında bir bağ ortaya koymaktadır. Tanımda bilgiyi gerekli kılan şey olarak delilin ifade edilmesi delil ile delilin sağladığı ve kanıtladığı bilgi arasında hiçbir zan, şüphe olmamaktadır. Bu da delilden medlule doğru mantıksal bir gerekliliğin ve sürecin olduğu gerçeğini göstermektedir. Şehristânî bilgi ile zan arasında fark olduğunu da ortaya koymaktadır. Şöyleki, kesin bilgiyi gerektiren veya bilgiye götüren kanıt delil olduğuna göre, emare kavramı delil kavramından farklı demektir. O'na göre, ' kendisini bilmenin, zannı gerektirdiği şeye emare denir'.¹¹⁰⁰ Bu ifadelerden şu ortaya çıkmaktadır ki Şehristânî, delil kavramının anlamında ve içeriğinde emare gibi şüphe, zan ya da ihtimal gibi unsurların bulunmadığını ifade etmektedir. Delil bilgiye götürürken emareler ise zanna götürür. Bu durumda delil kesin bilgiyi ifade etmektedir.

Râzî ve Kâdî Beyzâvî (ö.685/1286)'nin delil ile ilgili ortaya koyduğu tanımlamanın Şehristânî'nin tanımlamasıyla uyduğunu görmemiz mümkündür. O ikisine göre delil, kendisi biliniyorsa bu durumda medlulünün de var olması durumu ortaya çıkar ki böylece medlulün nesnesinin varlığını delil sağlar. Emare ise, kendisinin bilinmesiyle medlulünün nesnesinin varlığı hakkında sadece zanni olarak bilgi verir.¹¹⁰¹

Özetle, gerek mütekaddimîn gerekse Şehristânî'nin de yaptığı gibi müteahhirîn devri kelamcılarınca delil konusunda yapılan tanımlar, delilin bilinmeyi ortaya çıkaran bir tür vasıta bilgi olduğu noktasında birleşmektedir.

¹⁰⁹⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.17-18.

¹⁰⁹⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.233, 302.

¹¹⁰⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, s.302.

¹¹⁰¹ Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s.45; Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafiziği*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, İstanbul 2014, s.32.

2.1. Delil Çeşitleri:

Kelam âlimleri delili farklı şekillerde kimi zaman ihtiva ettiği bilginin kaynağı, kimi zaman ortaya koyduğu sonucun değeri, kimi zaman da yakini ve zanni olup olmaması yönünden kısımlara ayırmışlardır.¹¹⁰² Burada delil çeşitlerini, ayrıntılarına inmeden Şehristânî'nin eserlerinde kullanım şekline göre vermekteyiz.

2.1.1. Akli Delil: Bütün öncülleri akla dayanan delile akli delil denilmektedir. 'Âlem değişkendir, her değişken sonradan var edilmiştir', 'Bütün parçalardan büyüktür' gibi cümleler buna örnektir. Akli delille hiçbir itikadi esasın belirlenemeyeceği bütün kelamcılarca kabul edilen bir husustur. Akli delilin katkısı ise, sadece nakli delille sabit olmuş esasların daha iyi anlaşılması, doğruluğunun kanıtlanması ve deliller arasında mukayese ve tercih yapılmasını sağlamaktır.¹¹⁰³

Şehristânî'nin düşünce sisteminde akli delilin önemli bir yer işgal ettiğini görmemiz mümkündür. Âlemin hadisliği, tevhit, teşbihin Allah'tan nefyi, sıfatların isbatı, madum, heyula gibi hususlarda muarızlarına karşı akli delillerle eleştiriler ortaya koymak suretiyle kendi görüşlerinin doğruluğunu ispatlama yoluna gitmiştir.¹¹⁰⁴ Bu hususu da akli delillerle meseleler izah edildiğinde hem hakikatin hem de batılın emarelerinin ortaya konulacağını, zeki ve anlayış sahibi olanların da neyin doğru neyin yanlış olduğunu bu sayede anlayacaklarını ifade etmiştir.¹¹⁰⁵ Şehristânî akli delille, mantıktaki öncüllerin akli kullanma sürecinde doğru ve akla uygun bir biçimde olmasını kastetmiştir. Mantıktaki akli kullanım şekillerinden olan kıyas, istikra ve temsilden İslam kelamcıları en çok kıyası kullanmışlardır. Kıyası da öncüllerin ifade ettiği bilgilerin kesinlikleri açısından beş sınıfa ayırmışlardır. Bu beş sınıfa mantıkta beş sanat denmektedir.¹¹⁰⁶ Bunlar Burhan, Cedel, Hatabe (hitabe), Şiir ve Safsatadır (muğalata). Şehristânî bu kıyas türlerine eserlerinde temas etmiştir. Burhanı; doğruluğu herkesçe kabul edilmiş, kesin ve açık olan gerçeklik diye tarif

¹¹⁰² Delilin farklı kısımlara ayrılması ve değerlendirilmesi hususunda detaylı bilgi almak için bk. Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, s.69-77.

¹¹⁰³ Ramazan Altıntaş, 'Delil ve Delillendirme Yöntemleri', *Kelam El Kitabı*, s.318-319.

¹¹⁰⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.9-99.

¹¹⁰⁵ Şehristânî, *el-Milel*, I,7.

¹¹⁰⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.184; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat ve Adab-ı Sedat*, s.134-135; Öner, *Klasik Mantık*, s.183.

etmiştir.¹¹⁰⁷ Örnek olarak da: Her cisim bölünendir, bölüneni oluşturanın da bölünen olması gerekir, öyleyse her cisim madde ve suretten mürekkebdir, önermesini kullanmıştır.¹¹⁰⁸ Cedel; meşhurat ve müsellemtan kurulu kıyas olup bu tür kıyasta önermeler kesin bir sonuç vermezler. Bu delilden maksadın burhanı idrakten aciz olanların ikna edilmesi olduğunu belirtmiştir.¹¹⁰⁹ Hatabe (hitabe-hitabet) ise; makbulat ve zanniyattan oluşturulan bir kıyastır. Nakli ve emare delilleri tümüyle bu türden olup, bu delilin gayesini insanları kendilerine faydalı olan şeylere yöneltmek ve zararlı olan şeylerden nefret ettirmektir.¹¹¹⁰ Şiir ise, muhayyelattan (hayal hükümleri) oluşturulan kıyastır. Bununla yönlendirme, nefret ettirme ya da nefsi etkileme amaçlanır. Örnek olarak, ‘şu bardağın içinde olan enfes bir içkidir. İçki ise akıcı bir yakuttur’ denilse nefis şenlenir ve insan içkiye doğal olarak yönelir.¹¹¹¹ Safsata ise, vehmiyyattan (kuruntulardan) meydana gelen bir kıyastır. Yanlış olduğu bile bile yapılırsa muğalata denir.¹¹¹² Bu durumda akli delilin öncülleri kesin ise burhan ve delil; zanni veya meşhur ise hatabe ve emare; ikisinden birine benziyorsa muğalata olarak isimlendirilir.¹¹¹³

2.1.2. Nakli Delil: Bütün öncülleri nakle dayanan delile nakli, sem’i veya lafzî delil denir. Nakli delil kitap ve sünnetten ibarettir. Örneğin, ‘Allah’ın emrini terkeden asidir. Her asi de azaba müstehaktır. Çünkü Yüce Allah, ‘Emrime isyan mı ettin?’¹¹¹⁴ ‘Kim Allah ve Resulüne isyan ederse onun için cehennem ateşi vardır’¹¹¹⁵ buyurmuştur. Kur’an’ın ve sübutu ve manaya delaleti kat’i olan mütevatir haberlerin delil olduğu bütün kelimelerince kabul edilmiştir. Haberi vahid’in delilliği noktasında ihtilaf bulunmaktadır. Mu’tezile, Eş’arî ve Mâtürîdîler zan ifade ettiği için ahad haberi akaid konularında delil saymazken, Zahirilerden Davud Zâhirî, İbn Hazm ve muhaddislerin çoğunluğuna göre bu tür haber mutlak bilgi kaynağıdır. Ali

¹¹⁰⁷ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.184; a.mlf. , *Musâraa*, s.3, 25, 61, 81.

¹¹⁰⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.188.

¹¹⁰⁹ Şehristânî, *Musâraa*, s.53,187. Ayrıca detaylı bilgi için bk. Ahmet Cevdet Paşa, *a.g.e.* ,s.134; Öner, *a.g.e.* ,s.188.

¹¹¹⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.184; Ahmet Cevdet Paşa, *a.g.e.* ,s.135.

¹¹¹¹ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.184; Ahmet Cevdet Paşa, *a.g.e.* ,s.135.

¹¹¹² Şehristânî, *a.g.e.* ,s.80,108, 184; Öner, *a.g.e.* ,s.188. Beş sanat olarak mantıkta ifade edilen bu kıyas türleri ile ilgili olarak detaylı bilgi elde etmek için bk. Yıldız, *Mütekaddimun ve Müteahhirun Dönemi Kelamcılarında Delil*, s.77-83.

¹¹¹³ Beyzâvî, *a.g.e.* ,s.38.

¹¹¹⁴ Tâhâ 20/93.

¹¹¹⁵ Cin 72/23.

Cubbâi, İbn Salah, Nevevî (ö. 676/1277), İbn Hacer, İbn Teymiyye ve Suyûtî gibi âlimlerce de karinelerle kuşatılmış haber-i vahid bilgi ifade eder.¹¹¹⁶ Nazzâm gibi bazı Mu'tezile âlimleri icmanın akaidde delil olamayacağını söylese de kelamcıların çoğunluğu icmayı itikadi konularda nasları tekit eden delil olarak saymışlardır.¹¹¹⁷

Şehristânî, nakli deliller kapsamına kitap, sünnet ve icmayı dâhil etmektedir. Kitabın hükmünün olduğu yerde akli çıkarımlarda bulunmanın doğru olmadığını ifade etmiştir.¹¹¹⁸ Kur'an'ın nassının delaleti zahir olmadığına sünnete başvurmanın gerekliliğini vurgulamıştır.¹¹¹⁹ Mütevatir haberin akaid konularında delil olduğu noktasında hiçbir görüş ayrılığı yoktur. Ancak haber-i vahid'in delil olup olmadığı tartışmalıdır.¹¹²⁰ Şehristânî, mensubu olduğu Eş'arî mezhebinin takip ettiği metoda uyarak ameli konularda ahad haberlerin delilliğini kabul etmektedir. İtikadi konularda ahad haberleri tek başına delil olarak kabul etmemekte, karinelerle desteklendiği takdirde ahad haberlerin de aynen mütevatir haber gibi delil olabileceğini kabul etmektedir. O'na göre ahad haberin akaid konusunda delil olabilmesi için bu delilin ancak karinelerle desteklenmesi gerekmektedir. Bu karine ise kavli de fiili de olabilir. Kavli olarak sarîh bir şekilde ahad haberi desteklerse itikadi konuda sabit bir delilin varlığı ortaya çıkmış demektir. Sarîh bir ifade yoksa bu durumda icma gibi fiili bir delille ahad haber delil olur. Kavli veya fiili olarak karine ile desteklenen ahad haber artık kesin bir bilgi ifade ettiği için artık herhangi bir yoruma ihtiyaç bulunmamaktadır.¹¹²¹ Görüldüğü gibi Şehristânî ahad haberi mutlak olarak ameli konularda delil kabul etmekle mensubu olduğu Eş'arî mezhebinin görüşü doğrultusunda hareket etmektedir. Ancak akaid konularında karinelerle desteklenen haber-i vahidin de delil olabileceğini söylemekle mezhebinden ayrılmaktadır. Şehristânî'den sonra gelen Seyfüddin Âmidî (ö. 631/1233) de karinelerin çokluğunun haber-i vahidin içerdiği bilgiyi zannilikten

¹¹¹⁶ Hüseyin Aydın, 'Akide İnşasında Haber-i Vahidin Epistemolojik Değeri', *Ekev Akademi Dergisi*, yıl:7, sy:5, Erzurum 2003 (Bahar),s.80-89.

¹¹¹⁷ Altıntaş, 'a.g.m.', s.319; Yavuz, 'a.g.m.', s.137.

¹¹¹⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I,7-9.

¹¹¹⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, I,209.

¹¹²⁰ Haber-i vahidin itikadi konularda delil olup olmadığı hakkında detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, 'Haber-i Vahid', *DİA*, Ankara 1996, XIV,352-355.

¹¹²¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.272.

çıkartıp tevatür derecesine ulaştırdığını söyleyerek O'nunla aynı görüşü paylaşmaktadır.¹¹²²

Şehristânî, kabir suali ve azabı, ahiret halleriyle ilgili sahih hadis şartlarını taşıyan, karinelerle desteklenmiş ahad hadislerin var olduğunu ve akaide dair hususların bu tür haberlerle ispatının mümkün olduğunu belirtmektedir. Ayrıca karinelerle desteklenmeyen ahad haberleri ilgili konulardaki ayetleri teyit edici mahiyette kullanmış olup, itikadi esasları tek başına haber-i vahide dayandırmamıştır.¹¹²³

Şehristânî, İcmâ'nın delil olması hususu üzerinde önemle durmaktadır. İcmanın şer'i bir hüccet oluşunu, 'Benim ümmetim dalâlet üzere görüş birliği etmez'¹¹²⁴ hadisiyle delillendirmektedir. İcmanın dayanağının gizli ya da açık bir nas olması gerektiğini, böyle olmazsa bir mesnede dayanmadan dini hükümler kabul etme durumunun ortaya çıkacağını belirtmektedir. İctihat ve kıyasın dayanağının icma olduğu gibi aynı şekilde içtihadın caizliğini bildiren nassın dayanağının da icma olduğunu açıklamaktadır.¹¹²⁵

Özetle söylemek gerekirse Kelam ilminde nakli deliller İslamın inanç esaslarını belirleyen tek yegâne kaynaktır. Şehristânî de nakli delillerin bu açıdan fonksiyonunu kabul etmiş ve akli delile dayanarak hiçbir itikadi esas vazedilemeyeceğini, ancak akli delilin nakille sabit olmuş esasların daha iyi anlaşılmasına ve gerektiğinde de deliller arasında mukayese ve tercih yapılmasına katkı sağlayacağını ortaya koymuştur. Nakli delilleri kitap, sünnet ve icma olarak belirterek, önce kitaba sonra sünnete başvurmanın gerekliliğini belirtmiştir. Sünnet içerisinde mütevatir haberlerin kesin delil olduğunu vurgularken, ahad haberlerin ameli değilde itikadi konularda delil olabilmesi için karinelerle desteklenmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Ayrıca icmanın delil olmasını açık veya kapalı bir nassın varlığına bağlamıştır.

¹¹²² Aydın, 'Akide İnşasında Haber-i Vahidin Epistemolojik Değeri', s.89.

¹¹²³ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 266-280.

¹¹²⁴ İbn Mâce, 'Fiten', 8.

¹¹²⁵ Şehristânî, *el-Milel*, I,208; a.mlf. , *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.272-274.

2.2. Delillendirme (İstidlâl) Yöntemleri:

İstidlâl: delil arama anlamına gelmekte olup, istilâhî olarak ise, herhangi bir önerme hakkında diğer önermelerden hareketle kesin bir kanıt getirme işlemlerinin tamamını içine alan bir terimdir.¹¹²⁶ Başka bir ifadeyle istidlal, birtakım önermeler vasıtasıyla başka hükümlere ulaşmaktır. Örneğin; âlem değişkendir, her değişen de mümkündür, önermesinden âlemin mümkün olduğu tasdik edilmiş demektir.¹¹²⁷

Kelam terimi olarak istidlal, ‘bir hüküm veya kavramın doğru yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi’,¹¹²⁸ ‘ister illetten ma’lule (sonuç), ister ma’lulden illete (sebepe) gitmek şeklinde olsun delil hakkında düşünmeye denir’.¹¹²⁹ Umumi manada ele alındığında istidlal için kullanılan deliller arasına nas, icma ve kıyas girmekle beraber istidlal dendiğinde hususi manası kastedilmekte olup bu da akli delillerin kullanılmasıdır.¹¹³⁰

Kelam ilminde bilgi elde etme yolları sağlam duyular, doğru haber ve akıldan müteşekkildir. Kelamcılar Mâtürîdî ve Bâkılânî’den itibaren bu üç vasıta etrafında uygulanabilecek birtakım istidlal yöntemleri geliştirmişlerdir. Mütakaddimîn kelamcılarının kullandıkları istidlal usullerini Bâkılânî şu şekilde ifade etmektedir: a) Kıyasu’l-gaib ale’ş-şahid, b) Sebr ve taksim, c) Mucize ile istidlal, d) Sona başlangıçla istidlal, e) Dil Mantığıyla İstidlal, f) Delilin Yanlışlığı ile Düşüncenin Yanlışlığına İstidlal ve g) Nakille İstidlal.¹¹³¹

Müteahhirîn dönemde mantık din ilimleri içerisinde bir disiplin olarak kabul görmesiyle birlikte bu ilim dalında kabul edilen delil ve istidlal yöntemleri kullanılmaya başlanmış ve zamanımıza kadar da devam etmiştir. Gazzâlî bu yöntemleri şu şekilde sıralamıştır: a) Dış ve iç duyular (his ve müşahede), b) Bedihiyyat (apaçık gerçekler), c) Mütevatir haberler, d) Bu üç husustan birine dayanan kıyas, e) Sem’iyyat, f) Muarızın (karşı taraf) benimsediği hususlar.¹¹³²

¹¹²⁶ Muhammed b. A’lâ et-Tehânevî, *Keşşâfu İstilahâtî'l-Fünûn*, thk. Ali Dahruc, Lübnan 1996, I,151.

¹¹²⁷ Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s.35.

¹¹²⁸ Yusuf Şevki Yavuz, ‘İstidlâl’, *DİA*, Ankara 2001, XXIII,325.

¹¹²⁹ Metin Özdemir, ‘Kelâmî İstidlâlin Problematîği’, *CÜİFD*, Sivas 2001, c.V,sy.2, s.177.

¹¹³⁰ Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s.73.

¹¹³¹ Topaloğlu, *a.g.e.*, s.73-74; Yavuz, ‘a.g.m.’, s.326.

¹¹³² Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.20-22.

Gerek mütekaddimîn dönem gerekse müteahhirîn dönemde kullanılan bu istidlal şekilleri ile ilgili olarak kaynaklarımızda yeterince malumatın olduğu görülmektedir.¹¹³³ Ancak bizim burada zikredeceğimiz istidlal biçimleri Şehristânî'nin eserlerinde kabul edip kullandığı veya muarızlarının kabul ettiği olup kendisinin eleştirdiği ya da kelamcılardan farklı olarak kullandığı delillendirme biçimleri olacaktır.

Şahidin Gaibe Delil Getirilmesi: Görünenle görünmeyenleri eşit tutma, görünürden hareketle görünmeyeni tespit etme işine denir.¹¹³⁴ Mütekaddimîn kelamcılarının akıl yürütme yöntemlerinden en önemlisidir. Kelamcılara göre duyu/tabiat alanına dayanarak duyu ötesi alanı çıkarsama, şahitteki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm veya kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gaibdeki bir şey için de geçerli olması demektir. Fakih ve Nahivciler metotlarını kıyas olarak adlandırırken kelamcılar kıyas kavramını kullanmamışlar bunun yerine 'şahide dayanarak gaibi istidlal etmek' deyimini kullanmışlardır. Kelamcılara göre şahit, tabiat ve insan; gaib ise Allah'tır. Şahit için 'asıl', gaib için 'fer' kavramını kullanmak doğru değildir. Fakih ve nahivcilere göre asıl nastır. Nass, ilk asıl olup bütün kaynakların adıdır. Bu sebepten 'fer' den daha üstündür. Kelamcılara göre ise 'fer'in yerini 'gaib'almakta, 'asl'ın yerini ise şahit almaktadır. Gaib, şahitten daha üstündür. Bu nedenle şahidin asıl, gaibin de fer diye isimlendirilmesi uygun değildir. Cabiri, kelamcılarının 'gaibin şahide kıyas edilmesi' yerine, 'şahide dayanarak gaibi istidlal etmek' tabirini kullanmalarının iki sebebi olduğunu bunlardan birincisini dini açıdan, diğerini de epistemolojik açıdan değerlendirmektedir. Dini açıdan 'kıyas' kavramı teşbih ifade etmektedir. Gaib Allah, şahidde insan ya da âlem olursa, 'gaibin şahide kıyas edilmesi' fikri, Allah'ın insana benzetilmesi ifadesini ortaya çıkaracaktır. Bu da kelamcılar tarafından kabulü mümkün olmayan bir husustur.

¹¹³³ Kelam ilminde kullanılan istidlal şekilleri ve bunlara karşı yapılabilecek eleştirilerle ilgili olarak detaylı bilgi için bk. Ramazan Altıntaş, 'Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri', *CÜİFD*, Sivas 2001, c.5, sy:2,s.97-129; Özdemir, 'Kelâmî İstidlâlin Problematığı', s.175-201.

¹¹³⁴ Nesefî, *Tabşiratü'l-Edille*, I,434.

Kelamcılar epistemolojik olarak delilden hareket ederek yöntemlerini kıyas olarak değil de, istidlal olarak adlandırmışlardır.¹¹³⁵

Kelamcıların büyük çoğunluğu bu delili kullanmıştır. Mu'tezile,¹¹³⁶ Hanbelî, Eş'arî¹¹³⁷ ve Mâturîdîler¹¹³⁸ ulûhiyet konusunda kâinatın sonradan meydana geldiği sonucundan hareketle yaratıcının varlığını ispat ederek özellikle de sıfatların ispatı meselesinde kullanmışlardır.¹¹³⁹

Şehristânî de Mu'tezile, Eş'arîler ve Sıfâtiyye'nin bu metodu kullandığını ifade etmekle birlikte¹¹⁴⁰ aynı zamanda bu metodun özünde birtakım mahzurlar barındırdığını, bu nedenle de kullanılmasının doğru olmadığını şöyle ifade etmektedir: 'Allah'ın âlimliği ile kulun âlimliği salt isim benzerliğinden başka bir şey değildir. Eğer iki ilim bir bilinene taalluk ederse bu durumda birbirinin benzeri (temasül) olan iki ilimlik vasfı ortaya çıkar. Hâlbuki gaibin (Allah) ilmi ile şahidin (insan) ilmi her yönden benzer olmadığı gibi her türlü farklıdır da. Şahidin ilmi bir illete ihtiyaç duyarken, gaibin ilminde böyle bir durum sözkonusu dahi olamaz. Bu durumda illet ve malul noktasından hareketle şahitle gaib arasında istidlalde bulunmak doğru olmaz. Gaib hakkında ilmiyle âlim, kudretle kadir olduğuna delil getirilir ki, bu delil de başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın müstakil bir delildir.'¹¹⁴¹

Şehristânî Allah'ın âlimliği ile insanın ilmini istidlal etmenin doğru olmadığını, her yönüyle farklı olan iki varlığın bu şekilde kıyasının da hatalı olduğunu belirtmek suretiyle bu delilin bizi sıkıntılı duruma düşüreceğini belirtmiştir.

İlzâmât Metodu: İlzâm, 'gerektirmek, mecbur etmek; susturmak' anlamındadır. Terim olarak, münazarada bir tarafın kuvvetli delil ve fikirlerle karşısındakini cevap veremeyecek duruma düşürüp susmaya mecbur etmesine ilzâm,

¹¹³⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Bekir Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, İstanbul 1999, s. 191. Ayrıca bk. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul 2003, s.282.

¹¹³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e.*, I,328.

¹¹³⁷ Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, s.17-19.

¹¹³⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.92-94; Nesefî, *a.g.e.*, I,434.

¹¹³⁹ Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s.283-286.

¹¹⁴⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.106-109.

¹¹⁴¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.108.

karşı tarafın öne sürülen delilleri kendini bağlayıcı görüp susmasına da iltizâm denir.¹¹⁴² Bazı bilginlere göre kıyasın bir çeşidi olan ilzâmât metodu, karşı tarafın kabul ettiği asıl hakkındaki hükmü, fer'e de uygulayarak yapılan bir tür çıkarım metodudur ki böylece karşı taraf kıyas yoluyla susturulmuş olur.¹¹⁴³ Bu metot müteahhirîn dönemde 'muarızca doğruluğu kabul edilen bilgilerle istidlalde bulunma ya da ittifak edilenle ihtilaf edilen üzerine istidlal' şeklinde formüle edilmiştir. Karşıt görüş sahibinin doğruluğunu kabullendiği bilgiler kullanıldığında muarızın yapılan kıyasa itiraz etmesi mümkün olmamaktadır.¹¹⁴⁴ Kelamcılar kendi aralarında ittifak edilenle ihtilaf edilen üzerine istidlalde bulunarak bu istidlal biçimini tartışma aracı olarak kullanmışlardır.

Şehristânî bu metodu Mu'tezile'ye karşı sıkça kullanmaktadır. Örneğin; Mu'tezile salah ve aslaha riayet etmenin Allah'a vacip olduğunu söylemektedir. Buna karşı; eğer Allah için fiillerinde salah ve aslahın zorunlu olduğu söylenirse bunun bizim için de zorunlu olduğunu söylemeliyiz ki şahide dayanarak gaib hakkındaki delil getirme biçimi sahih olsun. Ancak ittifakla şu sabittir ki bizim için salah ve aslaha riayet gücümüz ölçüsünce. Çünkü bizim için hastalık, sıkıntı ve yorgunluk gibi durumlar vardır. Eğer yorgunluk şahitle gaib arasında bir ayırıcı vasıf ise bu aslaha riayet etme noktasında da böyledir.¹¹⁴⁵

Mu'tezile, sıfatları Allah'ın zatı ile kaim ezeli zatsal varlıklar olarak ifade etmektedir. Bu düşünceye karşı Şehristânî şöyle bir eleştiri getirmektedir: Bu sıfatlar ya zatın ötesinde varlıklardır ya da zatın aynıdır. Zatın aynı iseler zatın ötesinde oldukları ile ilgili görüşünüz geçersiz olur. Eğer zatın gayrısı iseler bu durumda ya hadistirler ya da kadimdirler. Hadis iseler bu sizin kabul etmediğiniz bir görüştür. Kadim iseler bu durumda zatta kıdem ve vücubluk açısından ortaklık meydana gelir, evveliyet özelliği nefyedilmiş olur bu da başka ilahların varlığını ortaya çıkarır. Çünkü kıdem vasfı kadim olanın en özel vasfıdır. Özel vasma ortaklık genele de ortaklığı gerektirir.¹¹⁴⁶

¹¹⁴² Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s.152.

¹¹⁴³ Hüseyin Çaldak, 'İslam Dünyasında Kullanılan Çıkarım Yöntemleri ve Mantıki Yöntemlerle İlişkisi', *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum 2008 (Güz), yıl: 12, sy: 37, s.183.

¹¹⁴⁴ Yavuz, 'İstidlâl', s. 327.

¹¹⁴⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, s.227.

¹¹⁴⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, s.115.

Şehristânî bu istidlal biçimini hasımlarına karşı kullanmış ve onların yanlış gördüğü düşüncelerini geçersiz kılma yoluna gitmiştir.

Sebr ve Taksim Metodu: Bu akli istidlal metodundakonu ile ilgili şey akılda (zihinde) iki ya da daha fazla kısımlara ayrılır. Bunların tamamının doğru veya tamamen yanlış olması imkânsızdır. Delil ile ihtimallerden geçersiz olanlar elenir, geriye kalan olasılık doğru olarak kabul edilir. Burada başlangıç noktası, eldeki araştırılan nesne değil, o nesne ile ilgili olarak insan aklına gelmesi mümkün olan ihtimallerdir.¹¹⁴⁷ Bu yöntemi önce Mu'tezile, daha sonra Eş'arîler kullanmışlardır. Eş'arî haberi sıfatlardan olan 'yed' kavramının anlam tahlilini yaparken bu metodu kullanmaktadır. Örnek olarak aldığı ayet şöyledir: 'Allah! Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni men eden nedir?'.¹¹⁴⁸ Eş'arî, bu ayette geçen 'yedeyn' kavramının, iki nimet, iki organ, iki kudret ve Allah'ın celal sıfatı (kahr ve gazap) olmak üzere dört anlama gelebileceğini söylemekte ve ilk üçünü eleyerek sonuncu ihtimali doğru olarak görmektedir.¹¹⁴⁹

Şehristânî, bu metoda eserlerinde 'nefy ve ispat'¹¹⁵⁰ ismiyle değinmekte ve 'sebr ve taksim' kavramını kullanmamaktadır. Nefy ve İspat metodunu âlemin hadislîği, varlığın kısımları ve Allah'ın sıfatlarını ispat etme hususunda kullanmaktadır. Örnek olması bakımından Şehristânî: Biz Allah'ın âlim ve kadîr olduğunu söyleriz, Mu'tezile (muattıla) ise, Allah'ın âlim ve kadîr olmadığını söyler. Bu durumda; nefy ve ispat ya zata, ya sıfatlara ya da hallere rucu eder. Zata dönmesi imkânsızdır. Zat, âlimlikle vasıflanmayan akılla idrak edilendir (ma'kul). Çünkü nefsiyle kaim olduğunu bilmek zaruri değildir. Allah âlim olduğunun bilinmesinden müstağnidir. Bu durumda nefsiyle kâim olması, âlim ve kadîr olmasına delil değildir. Âlimliği nefyetmekte zatı nefyetmeyi gerektirmez. Hâl'e dönmesi de imkânsızdır. Çünkü hayali olan bir şeyin isbatı da nefyide mümkün değildir. Bu durumda hal görüşünü iptal etmiş olduk. Böylece nefy ve ispat sıfatlara

¹¹⁴⁷ Altıntaş, 'Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri', s.20.

¹¹⁴⁸ Sâd 38/75.

¹¹⁴⁹ Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri*, s. 56-60; Altıntaş, 'Delil ve Delillendirme Yöntemleri', s. 323.

¹¹⁵⁰ Şehristânî, *Musâraa*, s. 5,13.

rucu eder, demek suretiyle sebr ve taksim metodunu kullanarak karşıt görüştekilerin görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır.¹¹⁵¹

Nazar ile İstidlâl Metodu: Kalam ilminde ‘ beş duyu organı vasıtasıyla obje hakkında tefekkür ve araştırma neticesinde elde edilen akli bilgi’,¹¹⁵² ‘kişinin bilgi veya zann-ı galibe ulaşmasını sağlayan fikir/düşünce’,¹¹⁵³ olarak tanımlanmaktadır. Gazzâlî bunu kıyas metodu olarak ifade etmiştir.¹¹⁵⁴

Şehristânî bu delili özellikle Allah’ın varlığını ve birliğini ispat etme noktasında kullanmaktadır. Âlemin hâdis ve mümkün olduğunu gözlem yoluyla ispat ettikten sonra her hadisin ve mümkünün bir sebebi olduğu, âlem de hâdis ve mümkün olduğu için onun da bir sebebi vardır, kıyasıyla bu sebebin Allah olduğu fikrini ortaya koymaktadır.¹¹⁵⁵

Nakil ile İstidlâl Metodu: Bu metot özellikle dine ait konularla alakalı hükümlerin doğruluğunu ispat etmek için ayet veya hadislerle başvurmak suretiyle yapılan kıyaslardan oluşur. Bu metot hem mütekaddimin hem de müteahhirin kalamcılarınca kullanılmıştır. Şehristânî, bu istidlal biçimini sıklıkla kullanmaktadır. Örnek olması açısından;

Allah’ın bilgisinin tümel ve tikellerle olan ilişkisi meselesi: Şehristânî kalamcıların Allah’ın fiilleri ve bu fiillerin tam ve mükemmel olduğu düşüncesinden hareket ederek Yüce Allah’ın her türlü bilgiyi ve nesnelerini bildiğini ispat ettiklerini, yine mükemmel ve tam olan her fiilin failinden çıkıp failinin de her bakımdan bu fiilini bilmesinin zorunlu, zaruri bilgi olduğunu iddia ettiklerini söylemektedir. Buna mukabil filozoflar ise bu tür bir bilme yönteminden kaçınılmaktadırlar. Şehristânî burada Allah’ın bilgisinin tümel ve tikelin de üzerinde bir bütün olduğunu ‘Gözler O’nu görüp idrak edemez, o ise, bütün gözleri idrak eder ve O latiftir, habirdir’¹¹⁵⁶ ve ‘Yaratmış olan zat bilmez mi? O latif ve habirdir’¹¹⁵⁷ ayetiyle ispat etmektedir.¹¹⁵⁸

¹¹⁵¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 112-113.

¹¹⁵² İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 812.

¹¹⁵³ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 25.

¹¹⁵⁴ Yavuz, ‘a.g.m.’, s. 327.

¹¹⁵⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 75, 184.

¹¹⁵⁶ el-En’âm 6/103.

Hız. Peygamberin doğruluğuna ‘...insanlar için hidayet, gidilecek yolu bulma konusunda açıklamalar ve doğruyu eğriden ayırma...’¹¹⁵⁹ ayetiyle istidlalde bulunmakta ve bu ayetin delalet yönünü, lafzının beliiğ ve manasının apaçık oluşu noktasından izah etmektedir.¹¹⁶⁰

Nübüvvetin kesbi mi yoksa vehbi mi olduğu meselesi: Şehristânî, nübüvvetin peygamberin şahsına ait bir sıfat olmadığını, hiçbir kimsenin de ilmiyle, çabasıyla, özel kabiliyetiyle bunu elde etmesinin mümkün olmadığını, bilakis Allah’ın rahmeti, nimeti ve dilediği kimselere bir lütfu olduğunu söylemektedir. Bunu da, ‘De ki: ‘ Ben size, Allah’ın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size, ben meleğim de demiyorum...’¹¹⁶¹, ve ‘ De ki: ‘Ben kendim için, Allah’ın dilediği dışında ne bir fayda elde edebilirim ne de zarardan kurtulabilirim. Eğer gaybı biliyor olsaydım elbette bundan çok faydalanırdım, başıma kötülük de gelmezdi. Ben yalnızca inanan kimseler için uyarıcı ve müjdeleyiciyim’,¹¹⁶² ayetleriyle delillendirmektedir.¹¹⁶³

‘Şefaetim ümmetinden büyük günah sahipleri içindir’¹¹⁶⁴ hadisini kullanmasını nakli delille istidlalde bulunmasına örnek olarak verebiliriz.¹¹⁶⁵

Gerek mütekaddimîn gerekse müteahhirîn kelamcılarının kelâmî konuları izah ederken birtakım delillendirme yöntemlerine başvurduklarını görmemiz mümkündür. Kullanılan istidlal biçimlerinin tamamen dönemlere has olduğunu söylememiz mümkün gözükmemektedir. Şehristânî ‘kıyasu’l-gaib ale’ş-şahid’ metodunun birtakım sakıncalar barındırdığını ve bu nedenle kullanılmasının doğru olmadığını ifade etmiştir. ‘Sebr ve taksim’ metodunu ‘nefy ve ispat’ kavramıyla, müteahhirin dönemde kullanılan ‘muarızca doğruluğu kabul edilen bilgilerle istidlal’ metodunu ‘ilzâmât’ kavramıyla, Gazzâlî’nin ‘kıyas yoluyla istidlal’ olarak

¹¹⁵⁷ el-Mülk 67/14; Âl-i İmrân 3/5.

¹¹⁵⁸ Şehristânî, *Musâraa*, s. 56-57.

¹¹⁵⁹ el-Bakara 2/185.

¹¹⁶⁰ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 249-252.

¹¹⁶¹ el-En’âm 6/50.

¹¹⁶² el-A’raf 7/188.

¹¹⁶³ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 258.

¹¹⁶⁴ Ebû Dâvûd, ‘Diyât’, 56; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 213.

¹¹⁶⁵ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 266.

adlandırdığı metodu ‘nazar yoluyla istidlal’ biçiminde ifade ederek farklı adlandırmış ve bu istidlal biçimlerini eserlerinde kullanmıştır.

3-VARLIK

İslam düşüncesinde varlık problemi ve onunla irtibatlı konular önemli bir yere sahiptir. Kelam geleneğine bakıldığında özellikle müteahhirun dönem eserlerinde¹¹⁶⁶ bu konunun üzerinde titizlikle durulduğu ve varlıkla ilgili bölümlerin oldukça önemli bir yer işgal etmektedir. Kelamcıların bu konuya bu kadar önem vermelerinin sebeplerine baktığımızda şu husus karşımıza çıkmaktadır: Bilindiği üzere Kelam İlminin esas meselesi dinin esaslarının tespiti ve temellendirilmesidir. Dinin esasları da tevhit, nübüvvet ve mead olmak üzere üç esastan oluşmaktadır. Nübüvvet ve mead da esas olarak tevhide indirgemek mümkündür. Çünkü bu ikisinin temellendirilmesi ve kabulü tevhidin ispatı ve kabulüne bağlıdır.¹¹⁶⁷ Tevhidi delillendirmek için yapılması gereken ilk iş ise Tanrı'nın varlığının ispat edilmesidir. Bu durumda iki kavram karşımıza çıkmaktadır: Tanrı ve varlık. Tanrının varlığından bahsetmeden önce varlığın araştırılması ve ortaya konulması gerekmektedir. İşte bu durum zorunlu olarak varlığı kelamın esas konusu haline getirmektedir. Bu sebeple müteahhirin dönem kelamcıları eserlerinde önce bilgi ve varlık hakkındaki görüşlerini ortaya koyarak kelamın meseleleri olan usulî'd-din konularına bir giriş yapmışlardır.¹¹⁶⁸

3.1. Varlığın Tanımı

Şehristânî varlık, kısımları ve bunlarla ilintili olan hususlarla ilgili olarak filozoflardan özellikle İbn Sînâ'nın görüşlerini ve bu görüşlerindeki çelişkilerin neler olduğunu ortaya koymak suretiyle meseleyi enine boyuna ele almaktadır. Önce konuyla ilgili İbn Sînâ'nın görüşlerini özetleyerek vermekte sonrada bu görüşlerdeki tutarsızlıkları ortaya koymaktadır. Böylece okuyucuya mukayese imkânı da vermiş

¹¹⁶⁶ Varlıkla ilgili olarak aslında mütekaddimin dönem eserlerinde de bilginin olduğu görülmekle birlikte özellikle felsefenin etkisiyle beraber müteahhirun dönemde daha fazla bu konulara ilk sıralarda yer verildiğini görmemiz mümkündür. Mütekaddimin dönemle ilgili bk. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Ârûçî, İstanbul 2007; Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. A. Bülent Baloğlu v.dğr., Ankara 2012.

¹¹⁶⁷ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s.20.

¹¹⁶⁸ Varlık konusunun kelam eserlerinde ilk sıralarda işlenmesi ile ilgili olarak müteahhirin dönemle ilgili bakılabilecek eserler: Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makâsıdu'l-Felâsife*, çev. Cemaleddin Erdemci, İstanbul 2002; Râzî, *Kelâm'a Giriş: el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1978; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafiziği*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, İstanbul 2014; Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara 1995.

olmaktadır. Biz de bu metodu takip ederek Şehristânî'nin görüşlerini karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koymuş olacağız.

İbn Sînâ'ya göre varlık (vücut) kavramı, apaçık, anlaşılması kolay olan, herkesçe bilinen anlamlı bir kelime ve genel bir kavramdır. Onu ayrıca anlatmaya, tarif etmeye imkân yoktur. Bu nedenle varlık hakkında bir şey ortaya koymak güçtür. Varlık hiçbir kavramın içine girip mahiyetini teşkil edecek unsur değildir.¹¹⁶⁹ Sadece varlık (vücut) kavramı değil bu kavramın açık-seçik olduğu hükmü de açık-seçiktir. Hiçbir mefhum varlık mefhumundan daha anlaşılır değildir. Bu mefhum hiçbir şeye indirgenemez yani varlık hiçbir anlamın altında değerlendirilemezken diğer bütün mefhumlar nihai olarak ona indirgenebilir ve onun anlamı altında değerlendirilebilir.¹¹⁷⁰

Şehristânî varlık ve onun tanımlanması üzerinde durmaktadır. O, varlığın gerçekte tanımlanamaz olduğunu ve varlıktan daha şümullü, daha açık (azhar) bir şeyin olmadığını söylemektedir. Yine O'na göre varlık en genel kavramdır, onu tarif etmek için hangi kelime kullanılırsa kullanılsın her kelime ondan daha kapalı olacağından onu tanımlamada yetersiz kalacaktır. Eğer varlık 'ma', 'ellezi', 'hüve' gibi ibarelerle tanımlanmaya çalışılırsa bu da varlığın bizzat kendisi olacaktır. Bunlardan başka ibarelerle tanımlanmaya çalışılırsa bu da imkânsızdır. Ayrıca Şehristânî Eş'arîlerin varlıkla aynı anlama gelecek olan sübut, şey, zat ve ayn gibi kelimeleri varlık (vücut) kelimesinin yerine kullandıklarını da ifade etmektedir.¹¹⁷¹ Şehristânî varlık kavramının tanımlanamayacağı hususunda İbn Sînâ¹¹⁷² ve Gazzâlî¹¹⁷³ ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

3.2.Varlığın Kısımları

Varlığın var olduğundan şüphe edilemeyeceğinden bahseden İbn Sînâ varlığı cevher ve araz olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. O'na göre cevher, bir mahalde

¹¹⁶⁹ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik*, I, 27-28; Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 2001, s.33; Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 2001, s.5.

¹¹⁷⁰ Toshihiko İzutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul 1995, s.106.

¹¹⁷¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.89.

¹¹⁷² İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik*, I, 27-28; Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s.33; Fahrettin Olguner, *Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sina-Fahreddin Razi ve Nasıreddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, Ankara 1985, s.18.

¹¹⁷³ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1993, s. 236-237.

bulunmaksızın var olandır. Zorunlu varlıkta bir konuda bulunmaksızın varolandır. Cevher aynıyla Zorunlu varlığı kapsar ve ona denk olur. Bir şey bir mahalde konu olarak bulunursa o da araz olarak adlandırılır. Varlık zorunluluk açısından düşünüldüğünde vacip ve mümkün diye iki kısma ayrılır.¹¹⁷⁴

Şehristânî kelamcılarının varlığın kısımlarıyla ilgili ayrıntılı bir açıklamalarının bulunmadığını belirtmekle birlikte Kelamcılara göre varlık; a) Öncesi olanlar (hadis) ve b) öncesi olmayanlar (kadîm) olarak iki kısma ayrıldığını belirtmektedir. Öncesi olanlar kısmına cevher ve arazlar girmektedir. Filozoflardaki gibi kelamcılar da cevher ve araz kavramlarını kabul etmekle birlikte cevheri, varolduğu şekilden başka şekilde varolması mümkün olmayan, yer kaplayan (mütehayyiz), zatıyla kaim olan ve boşlukta yer kaplayan şey olarak tarif ederler. Araz ise, bizatihi kendi kendine kaim olmayan, cevherle kaim olan şey olarak tarif edilmektedir. Öncesi olmayan varlık kısmına sadece yaratıcı olan Allah girmektedir.¹¹⁷⁵

İbn Sînâ'nın 'Varlığın var olmasından şüphe duyulamayacağı ve her varlığın ya zorunlu ya da mümkün olduğu' sözünü Şehristânî şöyle eleştirmektedir: Cevher ve araz ayrımı mutlak varlık olma bakımından genel olarak varlığın kısımlarından mıdır yoksa mümkün varlığın kısımlarından mıdır? Eğer cevap ilki ise, yani cevher mutlak varlığın kısımlarından ise, Zorunlu varlık cevher kategorisine dâhil edilmiş olur. Böylece cevherin ortağı araz olur.¹¹⁷⁶ Şehristânî varlığın, başlangıcı olan-olmayan, sebep-sonuç, zorunlu-mümkün gibi ikili kısımlara ayrılabilceğini ancak, cevher ve araz diye bir ayrıma gidilmesinin doğru olmadığını çünkü bu ikisi (cevher-araz) mümkünün kısımlarından olup varlığın kısımlarından değildir.¹¹⁷⁷ Şehristânî'nin yapmış olduğu varlık tasnifinde yaratılmış/hadis varlıklar cevheri ve arazıyla âlemi oluşturmaktadır. Varlık bu anlamda Allah'ın dışındaki her şeyi karşılamaktadır. Böylece Allah, âlemin dışında tutulmakta ve genel varlık tasnifine dâhil edilmemektedir. O'na göre şanı yüce olan Allah, varlık hiyerarşisinin veya kâinattaki zıtların altında bulunmaktan münezzehtir.¹¹⁷⁸ Şehristânî gibi Gazzâlî'de

¹¹⁷⁴ İbn Sînâ, *Kitabu 'ş-Şifa*, I,32.

¹¹⁷⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.25; a.mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.19.

¹¹⁷⁶ Şehristânî, *Musâraa*, s.7.

¹¹⁷⁷ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.8.

¹¹⁷⁸ Şehristânî, *Musâraa*, s.15.

her ne kadar Allah'a varlık demekseyse de O da bu kelimenin yaratıcıya şâmil olmadığını söylemektedir.¹¹⁷⁹

Şehristânî, varlığı cevher ve araz olarak değil de kadim ve hadis diye sınıflamanın daha doğru olacağını belirtmektedir. O'na göre eğer cevher ve araz olarak sınıflama yapılırsa bu durumda Allah'a cevher denmesi gerekir ki bu da Kur'anın Allah'ı anlatan ayetlerine ters düşmektedir. Ayrıca cevher varlık kategorisi içerisinde mümkün varlık kapsamında değerlendirilmeli, vacip veya kadim varlığın kapsamında değil. Şehristânî cevher ve arazi hadis olarak değerlendirip bunların yaratılmış olduğunu ortaya koymaktadır.

Şehristânî'nin varlıkla ilgili görüşlerini sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilmek için bu alanla ilgili olan bir takım kavramları ve bu kavramlara hangi anlamların yüklenildiğini açıkça belirtmek gerekmektedir. Özellikle Şehristânî İbn Sînâ ile tartışmalara girerek bu konudaki fikirlerini ortaya koymaktadır. Yani mukayeseli bir şekilde bu meseleyi izah etme yoluna gideceğiz.

3.3. Varlıkla İlgili Temel Kavramlar

Varlık-Yokluk: İbn Sînâ varlığın açık, seçik, kolay anlaşılabilir ve en genel bir kavram olduğunu, bu sebepten de tanımlanmasının imkânsız olduğunu ortaya koymaktadır.¹¹⁸⁰ Yokluk da varlığın zıddı ya da önceki halini ifade eden bir kelimedir. Yokluk hakkında varlığı dikkate alarak bilgi sahibi olabiliriz. Yokluğun tarifi ve mahiyetinin ne olduğu hakkında konuşmak imkânsızdır. Bunu yapabilmek için varlığa ihtiyaç duyarız ve böylece yokluktan haberimiz ve bilgimiz olmuş olur. Bu da yokluğun mantıken tarifi olur.¹¹⁸¹

Şehristânî varlık ve yokluk konusunda İbn Sînâ gibi düşünmekte olup O'na göre de varlık tarif edilemeyecek kadar açık bir kavramdır. Varlık en genel anlamdır. Yokluk da varlığa göre bilinebilir. Bilgimiz var olanlarla ilişkili olduğu için varlık

¹¹⁷⁹ Bolay, *a.g.e.*, s.237.

¹¹⁸⁰ İbn Sînâ, *a.g.e.*, I,27.

¹¹⁸¹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, I,34.

hakkında bilgimiz vardır. Varlık olmadan ve varlığın var olduğunu kabul etmeden yokluk hakkında herhangi bir şey söylememiz imkânsızdır, demektir.¹¹⁸²

Cevher-Âraz-Atom: İbn Sînâ varlığı bir konuda bulunan (cevher) ve bir konuda bulunmayan (araz) diye taksim etmektedir. Bir konuda bulunan ise; varlığı ve türü kendinde meydana gelen, başka bir şeyde onun bir parçası gibi olmayan, bir varlıkla ve ondan ayrılması mümkün olmaksızın var olandır. Buna araz demektir. Bir konuda bulunmayana gelince; herhangi bir şeyde bu sıfatla bulunmayan mevcuttur ki buna da cevher demektir.¹¹⁸³

Şehristânî'ye göre cevher ve arazın tanımı kadar bu kavramlarının hangi varlık grubuna dâhil olduğunu tespit etmekte çok önemlidir. Şehristânî cevher ve arazın tanımından hareketle bunlar vasıtasıyla âlemin hadisliği üzerinde durmaktadır. O'na göre cevher ve araz, İbn Sînâ'nın kabul ettiği gibi varlığın kısımlarından değil de, varlığın kısımlarından olan mümkünün kapsamına girmektedir. Şehristânî, kelamcıların cevher ve araz tanımını vermekle aslında kendisinin de aynı düşüncüyü savunduğunu ortaya koymaktadır. O'na göre cevher; uzayda yer kaplayan şey, araz da; uzayda yer kaplayanla yani cevherle var olan şeydir.¹¹⁸⁴ Âlem cevher ve arazlardan ibarettir. Arazlar vardır ve hadistirler. Cevherler de arazsız olamayacağı için arazlara bitişik olan şeyde hadistir. Böylece cevher ve arazlardan oluşan bu âlem yaratılmıştır, sonradan meydana gelmiştir.¹¹⁸⁵

İbn Sînâ ile Şehristânî arasında tartışma konusu olan husus, cevhere verilen anlam ve varlık kategorisi içerisine girip-girmeme meselesidir. İbn Sînâ dâhil filozoflar cevheri bir konuda bulunmayan, yer kaplamayan şey olarak tarif etmektedirler. Bu durumda zorunlu varlık olan Allah'da bir konuda bulunmaksızın var olandır. Böylece zorunlu varlık olan Allah, cevher adını almaktadır.¹¹⁸⁶ İkinci husus cevher ve arazın mutlak varlık kategorisinde mi yoksa mümkün varlık kategorisinde mi değerlendirilmesi meselesidir ki, İbn Sînâ sisteminde cevher ve araz

¹¹⁸² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.89.

¹¹⁸³ İbn Sînâ, *a.g.e.* ,I,53.

¹¹⁸⁴ Şehristânî, *Musâraa*, s. 5.

¹¹⁸⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.12.

¹¹⁸⁶ İbn Sînâ, *a.g.e.* ,I,53; Şehristânî, *Musâraa*, s.7.

mümkün varlık kapsamında değil de mutlak varlık kapsamında değerlendirilmektedir.¹¹⁸⁷

Şehristânî ise cevhere, ‘uzayda yer kaplayan’ diye farklı bir anlam yüklemiş, cevher ve arazın varlık kategorisi içerisine girmemesi gerektiğini ancak varlık kısımlarından mümkünün alt bölümü olabileceğini söylemiştir.¹¹⁸⁸

Atom kavramı, Demokritos’a (m.ö. 460-370) dayanmaktadır ve O bunu cevher karşılığında kullanmıştır. İslam kelamcıları da cevher kelimesini ‘el-cevherü’l-ferd’, ‘el-cevherü’l-vâhid’ terkihi şeklinde atom karşılığında kullanmışlardır. Ayrıca atomu ‘el-cüz’ü’l-vâhid’, ‘el-cüz’ ellezî lâ cetecezza’ gibi terkiplerle de ifade etmişlerdir. Materyalist bir temele dayanan Demokritos’un atom anlayışına göre atomlar ezeli ve ebedi olup ne yaratılmıştır nede yok olacaktır. Kelam atomculuğu ise, atomların yaratılmışlığını ve bundan hareketle de Allah’ın varlığının delillendirilmesini mümkün kılan kendine has orijinal bir yapıya sahiptir.¹¹⁸⁹ İslâm düşüncesinde atomculuk teorisinin gelişimini ‘evrenin sabit ve sakin bir varlık olduğu’ şeklindeki Aristoculuğun tezine karşı Müslümanların zihinsel isyanlarının önemli bir göstergesi olarak değerlendirmek mümkündür.¹¹⁹⁰

İslam âleminde bölünmez cevher düşüncesine dayalı atomculuk fikrini/teorisini ilk defa ortaya atan, Müslümanların gündemine sokan Mu’tezile kelamcısı Allâf’tır. Allâf fiziki âlemin atomlardan oluştuğunu ve sürekli değişikliğe uğradığını söyler. Atomlar sonlu, sınırlı ve hâdis olduğu için âlem de sonlu sınırlı ve hâdistir.¹¹⁹¹ Allâf’ın boyutsuz atom fikri, hicri II. Yüzyılda cisim olmayan atom görüşü şeklinde, hicri III. Yüzyılda da uzayda yer kaplayan atom fikri şeklinde gelişme göstermiştir. Eş’arî’nin bir cismin meydana gelmesi için en az iki atomun gerektiği görüşünden onun arazsız ve boyutsuz atom fikrine sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Cüveynî ile birlikte Eş’arî gelenekte atomun tanımında değişiklik olmuş

¹¹⁸⁷ İbn Sînâ, *a.g.e.* ,I,53; Şehristânî, *a.g.e.* ,s.7-8.

¹¹⁸⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.8.

¹¹⁸⁹ İlhan Kutluer, ‘Cevher’, *DİA*, Ankara, 1993, VII,452; Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyyet*, s.129.

¹¹⁹⁰ Muhammed İkbâl, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul ts. , s. 97-98.

¹¹⁹¹ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999, II, 310; Metin Yurdağür, ‘Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’, *DİA*, Ankara,1994, X,330; Osman Aydınli, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu’tezile’nin Oluşumu ve Ebu’l-Huzeyl Allaf*, Ankara 2001, s.172.

ve ‘uzayda yer kaplayan, hacmi olan ve arazlardan soyutlanması mümkün olmayan bir cisim’ olarak tarif edilmiştir.¹¹⁹² Şehristânî Cüveynî’nin atomlarla ilgili bu tanımını kabul etmiş, filozofları özelde ise İbn Sînâ’nın fikirlerini hedefe almıştır. İbn Sînâ’ya göre cevher-i ferdin varlığı yoktur. Cisimler sonsuza kadar bölünebilirler. İbn Sînâ’nın atomculuğun reddiyle ilgili başlıca delili ise, bölünemeyen ve nokta şeklinde tasavvur edilen atomların birbiriyle temasının imkânsız olmasıdır. Atomlar birbiriyle etkileşim halinde ise bu durumda bölünme kaçınılmaz demektir. Çünkü atomun bir temas noktasının olduğu hesaba katılmalıdır. Eğer temas noktası yoksa terkib halindeki atomlar birebir çakışıyor demektir ve bu durumda kendilerinden daha büyük bir cisim meydana getiremezler.¹¹⁹³

Atomları uzayda yer kaplayan (mütehayyız) varlıklar olarak gören Şehristânî, İbn Sînâ’nın bu delilini şöyle tersine çevirir: yan yana bulunup temas eden atomlar sonsuza kadar bir bölünmeye uğrayamayacaklarına göre temas noktalarıda sonsuz olamaz. ‘Cismin sonsuza kadar bölünmesi pratik olarak değil, teorik olarak mümkündür’ görüşleri de realist değildir. Çünkü âlemde sonlu ve sınırlı olduğu bilinen bir nesneyi zihinlerde sonsuz bir şekilde bölmek ve parçalamak sadece bir hayal ve vehmin ürünüdür.¹¹⁹⁴

Şehristânî’ye göre, cismin bölünmesi, bölünme kabul etmeyen bir sınırdadır. Kelamcılar buna ‘cevher-i ferd’ ismini verirler. Filozoflara göre ise, cisim, bölünme kabul etmeyen bir sınırdadır. Şehristânî’ye göre problemin özü, kelamcılara göre cisim sonlu cüzlerden meydana gelmiştir. Kendisini sonlar ve kenarlar kuşatan sonsuz olanı kapsayamaz. Filozoflara göre cisimde bilfiil ortaya çıkan parçalar ya kendiliğinden, ya kırmayla, ya cismin yayılmasıyla, ya iki arazın ayrılmasıyla, ya vehimle ya da kuvvetle meydana gelir. Cisim yer kaplayan parçalardan değil de heyûla ve suretten oluşmuştur.¹¹⁹⁵

Şehristânî, âlemin yoktan var edildiği fikrini atomculuk görüşüne bağlı olarak oluşturmaya çalışmaktadır. O’na göre her şeyden önce Allah ile kâinat arasında varlıksal anlamda mutlak bir zıtlık bulunmaktadır. Âlemin en küçük parçası olan

¹¹⁹² Cüveynî, *Kitabu’l-İrşâd*, s. 67.

¹¹⁹³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.80-81.

¹¹⁹⁴ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s.282-286.

¹¹⁹⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, s.282.

atomların yokluktan varlığa geçişini Allah yaratıcı hür iradesiyle tercih etmiştir. Bu âlemde ise yalnızca ilahi irade hükümandır. Atomlar sonsuz bir bölünmeyi kabul etmezler, bu bölünme bir noktada durur. Aksi durumda teselsülün meydana gelmesi ve bu fikrin kabulü kaçınılmaz olur.

Heyûla ve Sûret: Heyûla, eski Grek ve İslam felsefe geleneğinde âlemin kendisinden yaratıldığı ilk madde olarak tanımlanmıştır. İslâm düşüncesinde ve özellikle Kelâm ilminde de kâinatın yaratılışı ile ilgili tartışmalarda ele alınan iki kavramdır.¹¹⁹⁶

İbn Sînâ, cisimleri oluşturan cevherleri inceleyerek maddenin varlığını kanıtlamaya çalışmıştır. O'na göre, uzunluk, genişlik ve derinlik olmak üzere üç boyutlu olan cisimler mahiyetleri itibariyle cevheri tanımlamaya yeterli değildir. Cismin tanımlanmasına imkân veren cevher ise surettir. Bununla birlikte cisme ait olan bölünebilirlik, ayrışma gibi olgular cevherden gelmemektedir. Bu durumda, ayrışma ve birleşmeyi sağlayan, kuvve halinde bulunan başka bir cevherin varlığına ihtiyaç vardır. O'na göre işte başka bir cevher heyula olup bu yer kaplamayan, konumu bulunmayan, duyularla algılanamayan akli bir cevherdir. Fiili varlığı ancak cismani suretle birleşerek, başka bir ifadeyle cismi oluşturarak kazanır.¹¹⁹⁷

Şehristânî, *Nihayetü'l-ikdâm* adlı eserinin yedinci kaidesini 'Heyûla ve onun sureti olmaksızın varlığını ispat edenlere reddiye' başlığıyla oluşturmaktadır. Öncelikli olarak heyulayı savunanların görüşleri hakkında bilgi vermekte ve bu hususta filozofların görüşlerinin (ashabı heyula' nitelemesiyle) ikiye ayrıldığını belirtmektedir. Birinci gruba göre, Allah, akıl ve nefis nasıl ezeli ilkelerden ise heyûlâ da ezeli ilkelerden birisidir. Ezelde suretlerden soyutlanmış olan ve sadece suret kabul etme istidadından ibaret olan heyula, ilk suretin meydana gelmesiyle üç boyutlu birleşik bir cisme dönüşerek bilfiil var olmuştur. Bu ikinci heyuladır. Bilfiil var olan heyulada sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk özelliklerinin gerçekleşmesiyle ateş, su, hava ve toprak meydana gelir ki bunlar üçüncü heyulayı oluşturmuştur. Son olarak bunlardan da arazları taşıyan birleşik varlıklar oluşmuştur. Böylece maddenin bir kısmı diğerinin heyulasını oluşturur. İkinci grup ise;

¹¹⁹⁶ Osman Karadeniz, 'Heyûlâ', *DİA*, Ankara 1998, XVII,294.

¹¹⁹⁷ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s.85-88; Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s.115

Heyulanın akli bir cevher olup maddi bir cevherin fiili varlığından sözedilemeyeceği görüşünü savunanlardır.¹¹⁹⁸

Şehristânî ise, cevher olarak suretlerden soyut olan heyûlânın ezeli olduğu görüşünü kabul etmemektedir. Çünkü O'na göre heyûlâ, bir mekânda yer kaplamayı ve şekillenmeyi kabul eden bir cevherdir. Bir mekânda yer kaplama ve şekillenme heyuladaki bir surettir. Cisim heyula ve suretten meydana gelir. Heyula ve suretten her biri kendi başlarına parçalanmayı kabul etmez ancak birleşik olduklarında kabul ederler. O, cisim parçalanmayı heyuladan dolayı mı, suretten dolayı mı kabul eder? Eğer parçalanma suretten dolayı diye cevaplanırsa bu geçersizdir. Çünkü suret, birleşmedir. Birleşme ayrışmayı kabul edici olamaz. Bilakis ayrışmayı kabul eden başka bir şeydir ki o da heyuladır. O'na göre suretlerden soyutlanmış mutlak bir cevher yoktur. Madde cevher ve arazlardan meydana gelir. Yaratılmış olan cevher ve arazlar birbirinden bağımsız bulunmazlar. Çünkü heyula belirli bir birleşme ve ayrışmadan soyutlansa bile külli anlamda bir birleşme ve ayrışmadan soyutlanamaz. Şehristani'nin felsefecilerin kabul ettiği heyula anlayışına karşı çıkış sebeplerine baktığımızda; a) âlemin esasını oluşturan ezeli heyulanın varlığını kabul etmek, ezeli olan yaratıcının varlığını ispatta güçleştirir, b) Heyulanın önce ezeli olduğunu kabul edip sonra da değişikliğe uğradığını söylemek çelişkili bir ifadedir, c) Bütün suret ve arazlardan soyutlanmış bir cevher anlayışına sahip olmak mümkün değildir, diyerek eğer böyle bir cevher kabul edilirse Allah'ın varlığı ve sıfatlarının yetkinliğini tartışmalı duruma düşeceği düşüncesi yer almaktadır.¹¹⁹⁹

İllet-Ma'lul: Her hadisenin bir sebebi olduğu ve kâinatta olup biten şeylerin zorunlu bir sebep-sonuç ilkesine göre meydana geldiğini ifade eder. İslâm filozofları illet-malul terimini hem varlığı ontolojik olarak temellendirme hem de sebeplerin bilgisine ulaşma çerçevesinde ilmi faaliyetin ifade edilmesi için kullanmışlardır. İbn Sînâ, illeti; bir varlığın fiil halindeki varlığını kendisinden aldığı başka bir varlığın zatı, malulü de; fiil halindeki varlığı başkasından gelen olarak tarif etmektedir. Zatına göre varlığı mümkün olan her şeyin varlığı ve yokluğu bir illetten dolayıdır. Vacib varlık dışındaki bütün mümkün varlıklar sebeplidir malüldür. Allah sebepsiz olan

¹¹⁹⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s.96-97.

¹¹⁹⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.97-99; a.mlf., *Musâraa*, s.11-12; a. mlf., 'Cevheri Ferdin İspatı Hakkında', s.158. Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, 'Heyûlâ', *DİA*, Ankara 1998, XVII, 296.

yeğane varlık olup ‘ilk sebeptir’. Meydana gelen bütün varlıklar varoluşları açısından zorunludur. Çünkü illet ile malul arasında zorunlu bir ilişki vardır. Varlık için dört sebep vardır. Bunlar; sûrî illet, bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyi bilfiil o şey yapan şey. Unsûrî (maddi) illet, bir şeyin varlığının parçası olan, o şeyi bilkuvve o şey yapan ve o şeyin varlığının bir kuvve olarak kendisine yerleştiği şey. Fail illet, kendi zatından farklı bir varlık veren şey. Gaye illet ise, kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği illet. Bunların dışında başka bir illetin olmadığı ise açıktır.¹²⁰⁰

Gazzâlî sebepsiz bir şeyin meydana gelmesinin imkânsız olduğunu ve illet (sebeup) kelimesiyle, varlığı yokluğa tercih edeni kastetmektedir. Malül ise, bilfiil varlığı başkasının varlığı sebebiyle olan ve bu başkasının varlığının da kendi varlığından olmadığı her zât eser (malül) dir. Gazzâlî de İbn Sînâ da olduğu gibi dört sebebi kabul etmekle beraber, illet-malul, sebep-sebepli arasındaki ilişkiyi zorunlu görmez. Yani illet ile malül’ün varlıklarının birbirlerine bağlı olduğuna, birisi var olduğunda diğerinin de varolacağına, biri yok olunca diğerinin de yok olacağına, yalnız bu yok olmanın bütün sebepler zincirini kapsamadığına, burada belirli bir sebebin yokluğunun farzedilmesiyle sebebin mutlaka yokolması gerekmeyip sadece o sebebin neticesinin yokolması gerektiğine inanır.¹²⁰¹

Şehristânî de illet-malul kavramları üzerinde durmaktadır. O’na göre illet, bir şeyin var olmasına sebep olandır. Malul’de illetin sebep olduğu varlıktır. Şehristânî, Gazzâlî’de olduğu gibi illet-malul arasında mutlak bir zorunluluk olmadığını, varlık ve olaylar üzerinde görünürde etkili gibi görünen ve devam edegelen işleyiş (adet) itibariyle belli sonuçlarla bir arada bulunan sebeplerin var olduğu söylenebilse de varlık ve olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığını kabul etmektedir. Yine görünürde bir sebep olsa da netice oluşmayabilir. Aynı şekilde zahiri bir sebep olmadığı halde sonuç meydana gelebilir. Çünkü bütün varlık ve olayların gerçek sebebi ve yaratıcısı Allah’tır. Sebep sonuç ilişkisi sonsuza kadar gitmez. İlk sebep vacibu’l-vücut olan Allah’ta son bulur. Allah ile mümkün varlık arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki değildir. Yani Allah, zorunlu olarak değil de hür

¹²⁰⁰ İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa*, II,1-2; Atay, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, s.151; Olguner, *a.g.e.*, s.55-56; Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, s.148-154.

¹²⁰¹ Bolay, *a.g.e.*, s.142-144.

iradesiyle âlemi yaratmıştır. Bu anlamda fiziki âlemdeki bütün illet ve malulleri yaratan Allah'tır.¹²⁰² Şehristânî, İbn Sînâ'nın illetleri madde, suret, fail ve gaye şeklinde dörtle sınırlamasının doğru olmadığını ve nedenlerin kısımlarının tamamını kapsamadığını belirtir. Yine O' bunlardan başka bir neden de bulmanın mümkün olduğunu söylemektedir. Ayrıca nedenleri dörtten az sayıdadâ belirtmenin mümkün olduğunu da zikreder.¹²⁰³

Halâ-Melâ: Halâ herhangi bir cisimden yahut yer kaplamayan cevherden uzak olan yer, âlemin içinde veya ötesinde var olduğu düşünölen boşluk anlamında kullanılan bir kavramdır. Hala'nın zıddı ise, 'dolu olma, doluluk, dolu olan yer' anlamına gelen melâ'dır.¹²⁰⁴ Atomcu cevher anlayışına sahip olan akımlar genelde boşluğu kabul etme eğiliminde olmuşlardır. Varlıkların atomlardan değil de madde ve suretten oluştuğunu savunan Aristocu akımlar ise boşluğu imkânsız görmüşler, bunun yerine mela'yı savunmuşlardır. İslam filozofları Aristocu anlayışlarından dolayı boşluğu reddetmişler, Mu'tezile'nin Basra ekölü ve Eş'ariyye 'cevher-i ferd' anlayışları sebebiyle boşluğun varlığını kabul etmişlerdir.¹²⁰⁵ İbn Haldun, Eş'arî kelamında boşluğu akli delillerle ispat edenin Bâkılânî olduğunu belirtir.¹²⁰⁶

Aristo fiziğini takip eden İbn Sînâ halâ'yı mekan kavramına dayanarak reddetmekte ve mekânı, 'başkasının değil yalnızca kuşatan cismin sınırı olan yüzey' olarak tanımlamaktadır. Bu âlemin dışında cismin veya cisimleşmemiş heyulânın bulunmadığını söylemekte ve âlemin sonlu olduğu, dolu ya da boş bir mekânda durmadığı biçimindeki tezi temellendirmeye çalışmaktadır. İbn Sînâ, atomların hareketi için boşluğu zorunlu gören ve sonsuz bir boşluk içinde sonsuz sayıda cismani âlemin mevcudiyetini ileri süren atomculara karşı, içinde boşluğun yer almadığı tek bir âlemin varolduğu fikrini savunmuştur.¹²⁰⁷

Gazzâlî, filozofların âlemin kîdemi hususundaki görüşlerini eleştirmekte, âlemin zaman ve mekân olarak sonlu olduğu görüşünü temellendirmeye çalışırken kaçınılmaz olarak âlemin ötesinde boşluk-doluluk problemini gündeme getirmekte

¹²⁰² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.10-11; a.mlf. , *Musâraa*, s.80.

¹²⁰³ Şehristânî, *Musâraa*, s.81.

¹²⁰⁴ İlhan Kutluer, 'Halâ', *DİA*, Ankara 1997, XV, 221.

¹²⁰⁵ Kutluer, 'a.g.m', s. 221; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.108.

¹²⁰⁶ Kutluer, 'a.g.m.', s.223.

¹²⁰⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, çev. Muhittin Macit- Ferruh Özpilavcı, İstanbul 2004, I,156-162.

ve uzun tahlillerde bulunmaktadır. Özetle şöyle demektedir: Âlemin mekânsal olarak sonlu olduğunu, âlemin ötesinde boş ya da dolu bir mekân bulunmadığını ileri süren filozoflar niçin âlemin zaman bakımından bir başlangıcının olduğunu kabul etmezler? Mekânın ötesinde boş ya da dolu mekân yoksa zamanın berisinde niye zaman olsun? Çünkü mekân ne kadar cisimsel ve maddeye ait bir kavramsa zaman da aynı şekilde maddeseldir ve cisme aittir. Gazzâlî'ye göre, Allah dilerse âlemin sınırlarını bir miktar artırabilir veya azaltabilir. Bu miktar ölçülebilir bir cismin yahut boşluğun olmasını gerektirmektedir. Bu ise âlemin ötesinde ne boşluk ne de doluluk olduğu teziyle çelişmez.¹²⁰⁸

Şehristânî, âlemin bir yaratıcısı olduğunu kanıtlamanın şu üç ispatla birlikte mükemmel ve güzel olacağı kanaatindedir. O'na göre cisimlerin sonlu olduğunu ispat etmek, başlangıcı olmayan hadiseler kavramını ispat ve âlem ötesinde halanın varlığını ispat etmekle mümkündür. O'na göre boşluğun varlığını kabul etmek, hem cismin sonsuza kadar yer kaplayamayacağını hem de sonsuza kadar bölünemeyeceğini kabullenmek demektir. Akıl cismin sonlu olduğuna hükmettiği zaman orada bir yerde bir boşluğun varolduğunu düşünmek mümkündür, ancak bu boşluğun sonsuz bir uzay gibi düşünülmesi de akla aykırıdır. Çünkü sonsuz bir cismin varlığı kadar sonsuz bir boşluğun varlığı düşüncesi de saçmadır. Sonlu olan cisimlerin doğal olarak bir başlangıçlarının olması gerekir. Bu durum, âlemin ötesinde halâ'nın varlığını kaçınılmaz kılar. Bir cevher, bir mekândan başka bir mekâna geçtiğinde, bu mekânlardan birisi boş diğeri dolu olacaktır. İşte bu mekân halâ'dır. Cevherlerin hareket edebilmesi için boşlukların bulunması zaruridir. Şehristânî, filozofların bazısının cisimlerin sonlu olmalarıyla âlemin ötesinde bir boşluk ve uzay olmadığını düşündüklerini, boşluğu âlemin içinde de düşünmediklerini belirtmek suretiyle alemde boşluğun var olduğu fikrini kabul etmektedir..¹²⁰⁹

Vâcib-Mümkün-Mümteni': İnsan akli, bir şeyin var oluş (vücut) kavramıyla münasebeti hakkında üç türlü hüküm verebilir: Vücub, imkân ve imtina'. Bütün bilinenler bu üç nitelikten birisine sahiptirler: a) Vacip; varlığı zatının gereği olan, zatiyla varlığı aynı olan, var oluşu bakımından başka bir illete ihtiyaç

¹²⁰⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s.86-88.

¹²⁰⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.13-14,286.

duymayan ve yokluğu muhal olan demektir. b) Mümkün; varlığı da yokluğu da zatının gereği olmayan ve zatına nisbetle varlığı ve yokluğu eşit bulunandır. c) Mümteni' ise; yokluğu zatının gereği olan veya varlığı mümkün olmayandır.¹²¹⁰

İbn Sînâ öncelikle varlığı vacib ve mümkün şeklinde ikiye ayırmakta ve vacibi; var olmak için başkasına muhtaç olmayan, varlığı kendi zatının gereği olup zorunlu olan, zat ve vücud ayrımı olmayan varlık diye tarif ederken; mümkünü de, varlığını vacip olan varlıktan alan, zat ve vücud ayrımı bulunan varlık olarak tanımlar. Zihin mümkün varlığın varlığıyla yokluğunu eşit olarak görür. Mümkün varlığın meydana gelmesi vacip varlığın kendini tefekkür etmesi neticesinde belirli bir düzen dâhilinde varlığın ondan taşması ve suduruyladır. Bu sebepten mümkün varlığını, yoktan değil de sudurdan alır.¹²¹¹ Bu durumda İbn Sina varlık sınıfına 'vacib bi gayrihi' (dolayısıyla zorunlu) adıyla yeni bir varlık alanı ilave etmekte ve bunu da ay üstü âlemi olarak adlandırmaktadır. Bu durumda varlık üçe ayrılmakta olup bunları; a) Zatiyla zorunlu, b) Zatiyla olurlu ve dolayısıyla zorunlu ve c) Her yönden olurlu olarak izah etmek mümkündür. Zorunlu varlık Allah'tır. Zatiyla olurlu dolayısıyla zorunlu olanlar ayüstü varlıklardır ki burası ibda' âlemidir. İbn Sina, ayüstü varlıkları dolayısıyla zorunlu sayarak onların ezeliğine, değişmezliğine inanmıştır ve sudur nazariyesini temellendirmeye çalışmıştır. Ayaltı varlıklar değişkendir, oluşumludur ve dolayısıyla her yönden olurlu olan varlıklardır ki burası da hudus âlemidir.¹²¹² İbn Sînâ, varlığın ortaya çıkışı(yaratılışı) konusundaki terminolojisinde şu kavramları kullanmaktadır:

a)İhdas: Olağan varlıkların oluşumu,

b)İbda': Ebedi varlıkların meydana getirilişleri,

c)Halk: Aracılı veya aracısız maddi varlıkların meydana getirilişleri,

d)Tekvin: Dağınık haldeki varlıkların bir aracıyla meydana getirilişleri.¹²¹³

¹²¹⁰ Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve Kelam)*, Ankara 1968, s.100-101; İlyas Üzümlü, 'Hüküm', *DİA*, Ankara 1998, XVIII, 465-466.

¹²¹¹ İbn Sînâ, *Kitabu 'ş-Şifa: Metafizik*, I, 35-36.

¹²¹² Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s.155; a.mlf. , *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s.52-53; Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara 1985 s.101-103.

¹²¹³ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s,102.

Şehristânî, aklın bilinenlerle ilgili olarak üç şekilde hüküm verebileceğini ve bunların da, vacib, müstehil ve caiz olduklarını belirtmiştir. O'na göre vacib; varlığı zaruri olan, yokluğu muhal olanıdır. Müstehîl; yokluğu zaruri olan, varlığı muhal olanıdır. Câiz ise; varlığı da yokluğu da zaruri olmayandır. Vacibu'l-Vücut, Allah'tır. O, her türlü münasebet, taalluk ve ittisal yönlerinden uzaktır. Varlığı zorunlu olanıdır, vaciblik özelliğinden başka zatına ikinci bir zait sıfat yoktur. Zat hükmü itibariyle ondan hiçbir şeyin meydana gelmesi zorunlu değildir. Caiz ise var olması ile yok olması itibariyle her iki yönü eşit olanıdır. Var olmak için yokluğuna varlığını tercih edecek bir müreccih ihtiyacı duyar. Var olduğunda var edeni sebebiyle vardır, varlığı yoksa yokluğu hak edendir. Âlem içerisindeki cevherler, cisimler ve arazlarıyla birlikte caizdir, mümkündür.¹²¹⁴ Varlığın suret kazanması maddeden değil, Allah'tandır. Allah ile âlem arasındaki ilişki zorunlu değildir. Allah'ın hür iradesi ve yaratmasıyla ay altı âlemdeki varlıklar nasıl yaratılmışsa ay üstü âlemdeki varlıklar da öylece yaratılmış olup hadistirler. Şehristânî, İbn Sînâ'nın ihdas, ibda', halk ve tekvin gibi yaratmayla ilgili olarak kullandığı kavramları aynı anlama gelecek şekilde yoktan yaratma anlamında kullanmıştır.¹²¹⁵

Sudûr-Hudûs: Temeli Plotinos'a (m.s. 205-270) dayanan ve akıllar teorisi olarakta bilinen sudur teorisini filozoflar benimsemiş ve akılları bağımsız birer cevherler olarak kabul etmişlerdir. Sudur teorisi, her yönden tek olan Tanrı'da çokluğun bulunamayacağı, O'nunla kendi dışında var olan ve içerisinde çokluk barındıran âlem arasında nasıl bir ilişkinin olduğu, tek olan Tanrı'dan çokluk içeren âlemin nasıl, hangi yolla ortaya çıktığı sorununu çözme adına ortaya konulmuş bir teoridir. Çözüm olarak filozoflar, Tanrı ile âlem arasına çokluğun kaynağı olan ara varlıkları yani akılları yerleştirmişlerdir. Bu teoride, Tanrı ile âlem arasında zorunlu bir ilişkinin varolduğu ve neticede de zatı itibariyle zorunlu olan (mûcib bizzat) bir tanrı anlayışı ortaya çıkmıştır. Buna göre bu teori şöyle özetlenebilir; İlet ve maluller zorunlu varlıkta bitmektedir. Zorunlu varlık basit olup bütün yön ve itibarlardan soyuttur. Böyle bir varlıktan kendisi gibi basit bir varlığın sudur etmesi mümkündür. Aksi halde zorunlu varlık bileşik olmak durumundadır. Teoriye göre zorunlu

¹²¹⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.14-18.

¹²¹⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, s.20-33.

varlıktan ilk olarak kendinde mümkünlük ve çokluk bulunan tek bir akıl, bu akıldan da başka bir akıl ve nefis, ondan da heyula ve suretten oluşan felek sudur etmiştir.¹²¹⁶

İslam filozoflarından ilk kez Fârâbî'nin kullandığı, İbn Sînâ'nın ise ayrıntılarıyla kendi felsefi sistemi içerisinde açıkladığı bir teoridir sudur. Bu teori Allah'ın âlemi nasıl yarattığını izah etme yoludur. Bu düşünce sisteminde varlığın vacip ve mümkün olarak iki kısma ayrılması, yaratılışın bir akılsal düşünme eylemi olarak 'bir'den sadece bir çıkmalıdır' ilkesi zorunluluk içermektedir. Buna göre âlem, zorunlu olan varlıktan belli bir düzen dâhilinde taşma şeklinde meydana gelmektedir. Şöyleki, Tanrı kendisini düşünerek birinci akı oluşturur ve bu akıl tek olmasına rağmen varlığında ikilik vardır. Bu ikilik Tanrıya göre zorunlu, kendi özüne göre olurlu olmasıdır. İbn Sînâ, akılları birbirine vasıta göstermek suretiyle on aklın sudurunu ispatla âlemin yaratılışını ifade etmektedir. Buna göre Allah, önce birinci akı ve birinci aklın aracılığıyla ikinci akı, ikinci aklın aracılığıyla da üçüncü akı yaratmış, bu sistem onuncu akla kadar devam etmiştir. Bu teoride her bir akıl zorunlu varlığı düşünmek suretiyle kendisinden sonra gelen akı oluşturmaktadır. Akılların son halkasına ise faal akıl denmektedir. Kâinatın düzeni Tanrı'dan sonra ayüstü ve ayaltı âlemi diye iki kısma ayrılır. Ayüstü göklerin, ayaltı varlıkların âlemidir. Ayüstü âlemi her birine ait olan akıl yönetir ki bunlar ikinci varlıklardır. Ayaltı dünyayı da faal akıl yönetir. Ayüstündeki varlıklar değişmezken ayaltındakiler değişkendir, şekilden şekile girer, oluşur. Faal akıl bir yönden tanrıyı düşünür, bir yönden kendinden önceki akılları düşünür ve bir yönden de ayaltı varlıkları düşünür. Ayaltı âlem kevn (oluş) ve fesadın (bozuluş) egemen olduğu, cevher ve arazların oluşturduğu bir mahalden müteşekkildir. İbn Sina'ya göre Allah ile ilk akıl arasındaki ilişki de zorunluluk vardır. Yani Allah, ilk aklın illetidir. İlet ile malul arasındaki bu ilişki sebebiyle âlem zorunlu olarak meydana gelmektedir ve ezelidir.¹²¹⁷

¹²¹⁶ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.391; Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 257-260; Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s.162; Şirinov, *a.g.e.*, s.118.

¹²¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, II,146-154; a.mlf. , *İşaretler ve Tembihler*, s. 157-158; Kâdî Ebu'l-Velid Muhammed İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul 2004, s.128-152; Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s.162-183; Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 163-165.

Kelamcılar felsefecilerin sudur tezine karşı hudus deliliyle karşı çıkmışlardır. Hudûs, varlığın yok olduğu bir durumdan yaratılması ve başlangıcının olması anlamına gelmektedir. Allah ile âlem arasında ontolojik olarak farklılık vardır. Âlem caiz lizatîhi olması itibariyle yokluktan varlığa çıkaracak bir tercih ediciye muhtaçtır ki o da Allah'tır.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın sudur nazariyesini ele alıp incelemekte ve buna karşı uzun uzadıya birtakım eleştiriler getirmektedir. Âlem'in muhdes olduğu, Allah tarafından ihdas ve ibda' edildiği ve Allah'ın varlığının var olduğu anda onunla beraber hiçbir şeyin olmadığı şeklindeki görüşün hak ehlinin görüşü olduğunu belirtmektedir. Kelamcıların varlığın yaratılmışlığını ispat etme noktasında iki metot takip ettiklerini, birincisinin âlemin hadis olduğunu ispat, ikincisinin de âlemin kadim olduğu görüşünün iptali şeklinde olduğu ve birincisini kelamcıların çoğunluğu kullanırken ikinci metodu Eş'arî'nin kullandığını kaydetmektedir.¹²¹⁸ O'na göre varlık, mümkün olduğundan dolayı var olmasını yokluğuna tercih edecek bir müreccih ihtiyacı vardır. Bu varlıkla müreccih arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki değildir. Çünkü Allahu Teâlâ her türlü münasebet, ittisal ve taalluktan uzaktır. Allah, mucib bizzat değil, muciddir,¹²¹⁹ yani yaratmada zorunlu değil, ihtiyaridir.

Şehristânî şu açılardan suduru tenkit etmektedir:

a) Allah'ın varlığını ve O'nun kendi zatını bilmesini kâinatın O'ndan taşıyıp çıkması için sebep olarak görmek, yani sudur olayının zorunlu olduğunu iddia etmek Allah'ın irade ve ihtiyarının sınırlanması anlamına gelmektedir. Bu da pasif bir tanrı anlayışını ve icbar fikrini ortaya çıkarmaktadır ki bu anlayış ilahlık vasfına uymamaktadır.

b) Sudur teorisini ortaya atan filozoflar her ne kadar sudurun zaman dışı olduğunu söylüyorsa da bu bir eylem olduğuna göre belli bir süreci gerektirmektedir. Yaratmada zaman problemini çözemedikleri için bu teoriyi benimsemişlerdir. Halbu ki yaratma ile sudur arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.

¹²¹⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.9-12.

¹²¹⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.14-15.

c) Sudur teorisinde Allah sadece kendi zatını bildiği halde O'ndan taşan/sudur eden akıllar hem Allah'ı hem de kendi varlıklarının sonradan olduğunu bilmektedirler. Bu durumda akılların bilgisi Allah'ın bilgisinden daha fazla olmaktadır.

d) 'Hadiseler sonsuzdur' prensibinden hareketle, eğer semavi hareketler sonsuz ise aynı şekilde süfli varlıklarda sonsuz olmalıdır. Bu durumda süfli varlıkların sonsuz olmadığı delili nedir?

e) Zaman açısından son malülün ilk malülle ilişkisi nasıl olmaktadır. Eğer bunlar arasındaki ilişki varlıksal olarak zaman olmadığı durumda ise insanın varlığı var olmadığı bir zamandan sonradır. Bu durumda insan için bir ilk durum tespit edilmiş olur. İnsan nefsinin evveliyeti ile ilk akıl arasındaki ilişki nasıl oldu? Eğer bu ikisi arasında sonsuz nefisler var ise ve sonsuz zamanda oluşmuşlarsa ikisi arasındaki sonsuzluk engellenmiş demektir.

f) Süfli varlıklar bütün çeşitleri, özellikleriyle beraber bir defada mı varoldular yoksa belli bir tertib üzere mi? Eğer bir anda bir kerede var oldu iseler İbn Sînâ'nın varlıkların meydana gelmesiyle ilgili ortaya attığı tertib fikri batıl olur. Şayet belli bir tertib üzere oluşmuşsa ilk malul ile son malul arasındaki zatsal öncelik ve sonralık nasıl gerçekleşmiştir? ¹²²⁰

Şehristânî, fiillerinde ihtiyar sahibi olan (fail-i muhtar) Allah anlayışını zedeleyeceği düşüncesinden hareketle akıllar teorisine karşı çıkmıştır. Buna Allah'tan herhangi bir şeyin sudurunun sözkonusu olmadığı görüşüyle karşı çıkmıştır. İçerisinde kesreti/çokluğu ihtiva eden bu âlemde Allah'ın 'ol' emriyle meydana gelmiştir. Bu durum kudret ve ihtiyar sahibi olan Allah için imkânsız bir durum değildir. Allah hakkında zorunluluktan bahsetmek mümkün değildir. Tanrı-Âlem ilişkisinde determinist bir yaklaşımı kabul etmekte mümkün değildir.

¹²²⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, s.30-33. Ayrıca sudur hakkında detaylı bilgi için bk. Mahmut Kaya, 'Sudûr', *DİA*, Ankara 2009, XXXVII,467-468.

4. ULÛHIYYET

4.1. Allah'ın Varlığının Delilleri

Hız. Peygamber'in (s.a.v) davetine muhatab olan sahabenin, yüce bir ilahın varlığı hususunda hiçbir şüphesi yoktu. Bu nedenle asr-ı saadet ve onu takip eden dönemde Allah'ın varlığı, birliği gibi konuların Kur'an ve sünnetteki açıklamaların dışında yeni bir ispat çalışmasına ihtiyaç duyulmamıştı. İslam fetihlerinin artması ve fethedilen coğrafyanın genişlemesiyle birlikte İslam dünyasına dâhil olan çeşitli fikir akımları farklı konularda olduğu gibi Allah'ın varlığı konusunu da tartışma gündemine getirmiştir. II/VIII. yüzyıldan itibaren bilginler bu meseleye büyük bir önem vermeye başlamışlar ve bu konuda yapılan çalışmaların ilki Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'a aittir. Daha sonra gelen âlimlerden Ebu Hanîfe'nin risalelerinde bu konunun ele alındığını görmek mümkündür.¹²²¹ Kelamcılarının kullandığı deliller başlangıçta iknai bir özellikte iken zamanla gelişme göstererek istidlali ve kat'i bir karakter arzemiştir. Ebû Hanîfe de delillerin iknai vasıftan istidlali ve kat'i dereceye ulaşması için geçen intikal devresinin temsilcisi olarak görülmektedir.¹²²²

İslam filozofları ve kelamcılarının kullandığı delillere baktığımızda bazı farklılıklar olmasına rağmen genelde aynı delillerin kullanıldığını görmemiz mümkündür. Bu delilleri Hudus, İmkân, Nizam, Fıtrat ve Tasavvuf metodu olarak sıralamamız mümkündür.¹²²³

Burada Allah'ın varlığını ispat etme hususunda kullanılan delilleri zikretmeksizin Şehristânî'nin kullandığı delilleri ayrıntılı bir şekilde ele almaya çalışacağız. Şehristânî Allah'ın varlığını ispat etme noktasında Hudus-İmkân ve Fıtrat delillerini kullanmıştır.

Hudûs-İmkân Delili: Hudûs, bir şeyin yokluğundan sonra (yani yok iken) var olmasından ibarettir.¹²²⁴ Kelamcılarının Allah'ın varlığını ispat etmek için

¹²²¹ Topaloğlu, 'Allah', *DİA*, Ankara 1989, II, 475.

¹²²² Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s.7.

¹²²³ Adnan Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar*, İstanbul 2007, s.51-56; Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s.7; Topaloğlu, 'Allah', s. 475-477.

¹²²⁴ Cürcani, *Kitabu't-ta'rifat*, s.84.

kullandıkları en önemli delillerden birisi olan hudus, terim olarak varlığın yoktan yaratılışı anlamına gelmektedir. İlk olarak Mu'tezile tarafından ortaya konulan bir delil olarak kabul görmekte olup, Eş'arî de bu delile rastlanılmazken Mâturîdî tarafından da kullanılmıştır. Daha sonra gelen sünnî ve mu'tezilî kelamcılar tarafından farklı argümanlarla aynı delil kullanılmaya devam etmiştir. Hudus deliline göre âlemi meydana getiren bütün cisimler cevher ve araz esasına dayalı olarak, kâinatı oluşturan bütün cisimlerin bir öz ile bu özün taşıdığı vasıflardan (arazlar) meydana gelmiştir. Şehristânî hudus delilini, öncelikle âlemin hadis olduğunun ispatı sonra kadim olduğu görüşünün batıl olduğunu ortaya koymak suretiyle izah etmektedir. O'na göre, öncelikle cevher ve arazdan oluşan âlemin hadis olduğunu tespit edebilmek için arazların varlığı, hadisliği, cevherlerin arazsız olamayacağı, hadislerin evveliyetsiz olmasının muhal olduğu fikri ortaya konulur. Bunların üzerine de; hadislerin geriye doğru sonsuz olarak devam edemeyeceği ve her hadisin bir muhdisinin var olacağı düşüncesi kabul edildikten sonra bu muhdisin de Allah olduğu ispat edilmiş olur.

Yine O'na göre, âlemin kadim olduğu düşüncesinin iptali de şu şekilde oluşturulur: Cevherlerin kadim olduğunu farzedelim. Burada şunlar ortaya çıkar. Cevherler ya birleşiktir ya ayrıktır, ne birleşik ne de ayrıktır, aynı anda hem birleşik hem de ayrıktır, ya da bir kısmı birleşik bir kısmı ayrıktır. Özetle cevherler birliktelik, ayrıklık ve hem birliktelik hem de ayrıklıktan hali değildirler. Birisinin ikinciyle değişimi zatiyla olur, birleşme ve ayrılmayla değil. Böylece öncesiz hadisin olamayacağı, öncesi olanın da hadis olduğu düşüncesi ispat edilmiş olur.¹²²⁵

Şehristânî'ye göre, kâinatı oluşturan varlığın her çeşidi ve her cisim, cevher ve arazlardan meydana gelmiştir. Arazlar ancak cevherlere bağlı olarak varlığını devam ettiren renk, şekil, hareket gibi vasıflar olup ezeli ve ebedi değildirler. Cevherler de arazlar ile varlık sahnesine çıkacağı ve hiçbir zaman arazlardan ayrı kalamayacakları için arazlar gibi cevherler de sonlu ve sürelidir. Öyleyse cevher ve arazlardan oluşan cisimler, cisimlerden oluşan âlem yaratılmıştır, fanidir, sonludur. Her yaratılmış varlığın bir yaratıcıya muhtaç olması da aklen zorunludur. Âlem caiz

¹²²⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.12.

li zatihi olduğundan, yokluğunu değil de var olmasını tercih edecek bir müreccih ihtiyacı duyar, o müreccihde Allah'tır.¹²²⁶

Şehristânî âlemin hadisliğini ispat etme noktasında âlemin ötesinde bir halâ'nın olduğu ve cisimlerin sonsuz olamayacağı tezini de kullanmaktadır. O, hâla düşüncesini kabul ederek aynı zamanda cisimlerin sonsuza kadar bölünemeyeceği tezini de desteklemektedir. Şehristânî cisimlerin ve hala'nın sonsuz olduğu düşüncesinin kabul edilmesi durumunda ne gibi sakıncaların ortaya çıkabileceğini şöyle açıklamaktadır: Diyelim ki cisimler ve boşluk sonsuzdur bu durumda cisim ya bütün yönlerden veya bir cihetten sonsuz olacaktır. Hangi yön takdir edilirse edilsin sonsuzluk hattına bitişen bir sonlu noktanın varlığı mümkün olacaktır. Yine ilk noktadan bir zira' daha kısa bir noktanın varlığı da mümkün olacaktır. Bu durumda iki nokta arasındaki hat birbirine uygun olmaktadır. Her iki hattın biri sonsuza götürüyorsa bu durumda kısa olan hat uzun olan hatta eşit olur ki bu da imkânsızdır. Eğer en kısa olan hat en uzun olandan sonluluk açısından kısa ise en uzun olan da en kısa olanda sonludur demektir. Her halukarda biri diğerinden daha büyük ve daha çok, diğeri de daha küçük ve daha az olacaktır. Aynı şekilde hala ya da mela içerisinde sonsuz bir uzaklığın bulunması da muhaldir. Bu durumda cisimler sonludur. Sonsuz bir boşluk fikri doğru değildir. Cisimlerin son bulunduğu varlığın ötesinde bir hala'nın varlığı kaçınılmazdır.¹²²⁷

Şehristânî hudus delilini imkân deliliyle bir arada kullanmak suretiyle bu iki delili birleştirmiştir. Şöyle ki, varlığı vacip, mümteni' ve mümkün(caiz) olmak üzere üç kısımda değerlendirmekte ve vacibi varlığı zaruri olan, mümteni'yi yokluğu zaruri olan ve mümkünü de varlığı ya da yokluğu zaruri olmayan olarak tarif etmektedir. Bu durumda Vacib ve mümkün, varlık olarak bulunmaktadır. Vacib; her türlü birleşim, ittisal ve taalluktan uzak olan, varlığı zorunlu olup hakikatte tek olan, zat-ı vücubiyetine zait hiçbir sıfatı bulunmayan Allah'tır. Vacip varlık dışındaki bütün âlem her yönüyle mümkündür. Âlem, içerisinde bulunan bütün cevher, cisim ve arazlarla beraber sonludur. Bütün cüzleriyle değişime maruz kalmaktadır. Varlığın hepsi aracısız olarak Allah tarafından yaratılmıştır. Bu nedenle İbn Sînâ'nın aracı varlıklar olarak kabul ettiği (vacib bigayrihi) ayüstü varlık türünün varlığı mümkün

¹²²⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.12, 17, 28.

¹²²⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, s.12-14.

değildir. Allah âlemi zorunlu olarak değil, bizzat ihtiyarıyla yaratmıştır. Bu sebepten Allah mucib bizzat değil, muciddir. Âlem ise mümkündür, caizdir. Varlığı mümkündür, vücub değildir. Varlığı caiz olanın yokluğu da caizdir. Varlığını yokluğuna tercih edecek bir tercih ediciye (müreccihe) ihtiyaç duymaktadır. Bu müreccih de vacibu'l-vücut olan Allah'tır.¹²²⁸

Hudûs ve imkân delillerinde kâinatın yaratılmış (hadis) veya var olmak için başkasına muhtaç (mümkün) olduğu ispat edildikten sonra, bunun mantıki bir sonucu olarak her hadisin bir muhdisi (yaratıcı) veya her mümkünün bir sebebi (illet, vacib) bulunduğunu kabul etmek gerekmektedir. Aslında hudus ve imkân delilleri kuruluş ve sonuçları itibariyle birbirine benzemektedir. Bu sebeple imkân delili hudus delilinin bir başka şekli olarak görülmüş ve imkân deliline eserlerinde Şehristânî de yer vererek bu delili hudus deliliyle mezcetmiştir.

Kelam ilminde imkân deliline eserlerinde ilk defa yer veren ve onu kullanan kelamcının Şehristânî olduğu söylene de¹²²⁹ daha önceleri bu delili kullanan kelamcılarının olduğu görülmektedir. Aslında Şehristânî kelamcılarının Allah'ın varlığını ispat etmede iki metot takip ettiğini bunlardan ilkinin hudus delili, ikincisinin de imkân delili olduğunu belirtmesi, bu delilin kendisinden önceki kelamcılar tarafından kullanıldığını ortaya koymaktadır.¹²³⁰ Örnek olarak Neseî, hudus ve imkân delillerini birleştirerek şöyle anlatmaktadır: 'Âlem sonradan olmuştur. Her sonradan olan varlık da vacibu'l-vücut değil caizü'l-vücuttur. Aksi halde, âlemin yokluğunu düşünmek imkânsız olurdu ve kadim olması gerekirdi. Âlem hudusundan önce ma'dum idi. Âlemin varlığı veya yokluğu zorunlu olmadığına göre onun varlığı da yokluğu da mümkündür. Âlem var olma ya da olmama tercihini kendi kendine yapamaz. Bu durumdaki âlemin bir yaratıcısı vardır ki, onu bilerek, bir hikmet üzere var etmiştir.'¹²³¹

Fıtrat Delili: 'Kabul-ü âmme' ya da 'fıtrat-ı selime' denilen bu delili erken dönemlerde ilk kullananlar arasında Eş'arî bulunmaktadır. O'na göre ırkı, ülkesi, dili, dini ve felsefesi farklı da olsa her insan Allah'ın varlığını içinde hisseder. İnkâr

¹²²⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s.14-18.

¹²²⁹ Topaloğlu, 'Allah', s. 476; Şirinov, *a.g.e.*, s.134; Sinanoğlu, 'Şehristânî (Kelâmî Görüşleri)', s.469.

¹²³⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, s.75.

¹²³¹ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I,105; Şaban Ali Düzgün, 'Varlık', Kelam El Kitabı, s.213.

içerisinde olan insan dâhi sıkıntılarla karşılaştığında taşa, toprağa veya ağaca değil de yüce bir yaratıcıya sığınmıştır.¹²³²

Kur'ân-ı Kerim Allah'ın kâinatta bulunan her şey tarafından yüceltildiğini belirterek fitrata vurgu yapmış¹²³³, ayrıca fitratı Allah, insan türünün yaratılış özelliklerinden biri kılmış ve bunun asla değiştirilemeyeceğini haber vermiştir.¹²³⁴

Şehristânî, Allah'ın varlığını ispat etmek amacıyla kelamcılar tarafından kullanılan hudus ve imkân delillerinin, insanın yaratılışında bulunan ilim, kudret ve hikmet sahibi bir yaratıcının mevcudiyeti duygusu (fitrat) kadar güçlü olmadığını belirterek şöyle izah etmektedir: ‘ Ben derim ki, öncüller ortaya konulduktan sonra hudus delilinin ortaya çıkardığı ya da imkân delilinin işaret ettiği şeyler insan fitratının şahitlik ettiği şeylerden daha aşağıdadır. İnsan bir müdebbire ihtiyaç duyar, ona yönelir ondan uzak kalamaz. Ona muhtaçtır, ondan müstağni olamaz. Ona yönelir ondan yüz çeviremez. Zor ve sıkıntılı durumlarda ona sığınır. İnsanın Allah'a olan ihtiyacı hariçteki mümkünün vacibe, hadisin muhdise olan ihtiyacından daha açıktır.’¹²³⁵ Şehristânî bu düşüncesini, ‘ Peki darda kalan kendisine yalvardığı zaman imdadına yetişen kim?’¹²³⁶, ‘ sizi karanın karanlıklarından kim kurtarır...’¹²³⁷, ve ‘Peki ilk baştan yaratan sonra yaratmayı tekrar eden kim? Size hem gökten hem de yerden rızık veren kim?..’¹²³⁸ ayetleriyle desteklemektedir. Bu hususla ilgili Hz. Peygamber'in (s.a.v), ‘ Allah mahlûkatı marifeti üzere (Allahı bilecek şekilde) yarattı, şeytan ise onları bundan uzaklaştırdı’ hadisini zikretmektedir.¹²³⁹ Buradaki marifet, ihtiyacın gerekliliğidir. Şeytan insana müstağni olduğunu, ihtiyacı olmadığını telkin ederek insanı Allah'tan uzaklaştırmaya çalışmaktadır. Peygamberler de fitratı yeniden hatırlatma ve şeytanın aldatmasından korumak amacıyla gönderilmiştir. İnsan âfak ve enfüs ayetlerini (kâinatı ve kendisini), delillerini, alametlerini düşündüğünde fitraten Allah'ı kavradığını hissedecektir. İnsan kendisine döndüğünde Allah'a olan ihtiyacını hissedecektir.

¹²³² Eş'arî, *Kitabu'l-luma*, s.17-19; Topaloğlu, ‘Allah’,s. 477.

¹²³³ el-İsrâ 17/44.

¹²³⁴ er-Rûm 30/30.

¹²³⁵ Şehristânî, *a.g.e.*,s.75.

¹²³⁶ en-Neml 27/62.

¹²³⁷ el-En'âm 6/63.

¹²³⁸ en-Neml 27/64.

¹²³⁹ Şehristânî, *a.g.e.*,s.75.

Şehristânî, Allah'ın varlığını ispat etmede fitrat delilini hudus ve imkan delillerinden daha güçlü sağlam görmektedir. O'na göre insan, alemin hadis ve mümkün olduğunu bilemese de vicdanının sesinden kaçması mümkün değildir. Yani fitratında yüce bir yaratıcının var olduğunun bilgisi bulunmaktadır. Bu bilgiyi yaratılışında Allah koymuştur.

4.2. Allah'ın Birliğinin Delilleri

İnsan selim fitrat ile Allah'ın var olduğu bilgisini elde edebildiği gibi, akli düşünceler neticesinde de bu bilgiye varabilmektedir. İnsanların büyük çoğunluğu başlangıçtan günümüze kadar O'nun varlığına inandığı halde birliği konusunda ortak bir inanç benimsememiş, ulûhiyette denginin bulunduğunu iddia etmiş ve çeşitli varlıklara tanrılık izafe etmiştir. Bu sebeple Allah'ın birliği meselesi İslam düşüncesinde merkezi bir konum teşkil etmiştir. İslam düşünürleri II /VIII. asrın başlarından itibaren 'vahid ve ahad' sıfatlarının muhtevası üzerinde durmuş, bunların yorumlanmasından hareket ederek Allah'ın birliğini temellendirmeye çalışmıştır.¹²⁴⁰ Kaynaklarda verilen bilgiler ışığında Allah'ın birliğini ilk defa ele alan kişi Ebû Hanîfe'dir.¹²⁴¹ O'na göre Allah'ın birliğinden kastedilen, ulûhiyette denginin bulunmaması ve hiçbir şeyin O'na benzememesidir.¹²⁴² Âlimler Allah'ın birliğini zatında, sıfatlarında, rububiyette ve fiillerinde olmak üzere dört yönden incelemişlerdir.¹²⁴³

Kelamcılar gibi İslam filozofları da Allah'ın birliği konusuna önem vermişlerdir. Fârâbî, Allah'ın birliğini bölümlenmesi düşünüleemeyen, varlığında cüzlerin bulunuşu tasarlanamayan, çokluk ihtimali olarak hiçbir yönü bulunmayan, mahiyeti ile varlığı aynı olan, varlığı ile birliği eşit olan, varlığının özelliği ile başka

¹²⁴⁰ Vahid ve ahad kavramlarının içerdiği anlamlarla ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bk. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul 1995, s.63-83.

¹²⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, 'Vahdâniyyet', *DİA*, Ankara 2012, XXXXII, 428.

¹²⁴² İmam-ı Azam Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber (İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde)*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 1992, s.55.(Arapça metin s.70.); Ebu'l-Münteha Ahmed b. Muhammed el-Mağnisavî, *Fıkhu'l-Ekber Şerhi*, çev. Y. Vehbi Yavuz, İstanbul 1992, s.101.

¹²⁴³ Özler, *a.g.e.*, s.63-277; Yavuz, 'a.g.m.', s.428.

varlıklardan ayrı olduğu gibi birliğinin özelliği ile de başka bir denen şeylerden ayrı olan şekilde tanımlamıştır.¹²⁴⁴

İbn Sînâ, Allah'ın birliğini ispat etme hususunda, varlığını ispat etmede kullandığı vacibu'l-vücut ve mümkinü'l-vücut kavramlarını kullanmaktadır. O'na göre, vacibu'l-vücutun var olmasıyla zorunlu olması aynı anlama geldiği gibi, zorunlu olmasıyla da bir olması aynı anlama gelmektedir. Zorunlu varlığın ayrı mahiyeti, cinsi, faslı ve arazı yoktur. Bu hususlar aynı zamanda bir olmasının da gereğidir. Varlığının bölünmeye maruz kalmaması birliğinin de gereğidir. Allah'ın bir olması aynı zamanda birleşik olmaması manasındadır. Yani varlığını parça ve kısımları yoktur. Varlığı birliğinden ayrı olmayandır. Dengi, eşi, benzeri olmayan olduğu gibi, zıddı da olmayandır.¹²⁴⁵

Kelam âlimleri, Kur'an'da Allah'ın birliğinden bahseden nakli delillerden hareketle tevhidi a) Ehad ve vahid kavramlarıyla, b)Nefy ifadesiyle,¹²⁴⁶ c) Nehy ifadesiyle,¹²⁴⁷ d)Kelime-i tevhid şeklinde birliğin vurgulanması ve bir başka ilahın mevcudiyetinin reddi suretiyle,¹²⁴⁸ e)Soru şeklinde birliğin vurgulanması suretiyle,¹²⁴⁹ f)Hayretle karışık soru şeklinde,¹²⁵⁰ g)Akli deliller getirerek Allah'tan başka bir ilahın olamayacağını belirtmek suretiyle,¹²⁵¹ h)Eşyanın yaratılışını kendisine nisbet ederek mülkünde ortağının bulunmadığını vurgulayarak,¹²⁵² i) insan fitratına vurgu yaparak¹²⁵³ ve i) teslisi reddederek¹²⁵⁴ anlatmaktadırlar.¹²⁵⁵

Kelamcılar Allah'ın birliğine vurgu yapan bu ayetlerin yorumundan hareket ederek çeşitli akli kanıtlar da geliştirmişlerdir. Bu delillerin sayısı noktasında Taftazani'nin on, Razi'nin bin yirmi delil getirdiğini ancak bunlardan on dört

¹²⁴⁴ Farabi, *İhsâu'l-Ulûm: İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul 1990, s.123; Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s.68-69.

¹²⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik*, I,41-45; Şehristânî, *Musâraa*, s.28-29; Coşar, *Nihâyetü'l-İkdâm'a Göre Şehristânî'nin Felsefi Görüşleri*, s.67.

¹²⁴⁶ Âl-i İmrân 3/62.

¹²⁴⁷ en-Nahl 16/51.

¹²⁴⁸ el-Bakara 2/163; en-Nisâ 4/87.

¹²⁴⁹ Fâtır 35/3.

¹²⁵⁰ en-Neml 27/60-63.

¹²⁵¹ el-İsrâ 17/42; el-Enbiyâ 21/21-22.

¹²⁵² el-Bakara 2/29; el-En'âm 6/73; el-A'râf 7/54.

¹²⁵³ el- İsrâ 17/67.

¹²⁵⁴ en-Nisâ 4/171; el-Mâide5/73.

¹²⁵⁵ Özler, *a.g.e.*, s. 64-67.

tanmesini zikrettiği belirtilmekle birlikte,¹²⁵⁶ bu delillerin kalamcılar arasında en meşhur olanlarını burhan-ı temanu' ve burhan-ı tevarüd olmak üzere iki başlık altında toplamak mümkündür. Bu delilleri Eş'arî,¹²⁵⁷ Mâturidî,¹²⁵⁸ Cüveynî,¹²⁵⁹ Gazzâlî,¹²⁶⁰ Neseî,¹²⁶¹ Râzî,¹²⁶² Sâbûnî,¹²⁶³ Kâdî Abdulcebbar,¹²⁶⁴ Kâdî Beyzâvî,¹²⁶⁵ Taftazânî¹²⁶⁶ ve Şehristânî¹²⁶⁷ gibi âlimler eserlerinde Allah'ın birliğini izah ederken kullanmışlardır.

Bu delillerin tanımını verdikten sonra Şehristânî'nin Allah'ın birliğini ispat etmek için kullanım biçimini detaylı bir şekilde ortaya koymaya çalışacağız.

Burhân-ı Temânu': 'Alıkoymak, engellemek, mani olmak' anlamındaki men' kökünden türeyen ve 'birbirine engel olmak, karşı koymak' manasına gelen temanu' ile burhan kelimesinden oluşan bir terkiptir. İrade çatışması varsayımına dayanarak Allah'ın birliğini ispat eden delilin adıdır. Bu delille kâinatta Allah'tan başka ilahların varlığı olumsuzlanmak suretiyle evrenin var olmasının imkânlılığı kanıtlanmış olur.¹²⁶⁸

Burhân-ı Tevârüd: 'Gelmek, hazır olmak, inmek' manalarına gelen vürüd kökünden türeyen 'birlikte gelmek, birlikte hazır olmak' anlamındaki tevarüd ile burhan kelimesinden oluşan bu terkip farazi ilahlara ait kudretlerin değerlendirilmesine dayanarak Allah'ın birliğini ispat etmeyi amaçlayan bir delildir. Farazi olarak evrende Allah'tan başka ilahların var olduğu fikri kabul edilerek bunların ittifak etme ihtimali dikkate alınır ve böylece tek yaratıcının birliği kanıtlanmaya çalışılır.¹²⁶⁹

¹²⁵⁶ Özler, *a.g.e.*, s.86.

¹²⁵⁷ Eş'arî, *Kitabu'l-luma'*, s.20-21.

¹²⁵⁸ Mustafa Saim Yeprem, *Matüridi'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, Ankara 2011, s.55-56.

¹²⁵⁹ Cüveynî, *Kitabu'l-irşad*, s.62-68.

¹²⁶⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.74.

¹²⁶¹ Neseî, *Tabşiratü'l-edille*, I,109-112.

¹²⁶² Râzî, *Kelam'a Giriş*, s.186-187.

¹²⁶³ Sâbûnî, *Matüridiyye Akaidi*, s.64-65.

¹²⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I,450-457.

¹²⁶⁵ Kâdî Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s.178.

¹²⁶⁶ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.138-143.

¹²⁶⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.56-62.

¹²⁶⁸ A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, İstanbul 1993, s.80-83;

Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s. 52; Yavuz, 'a.g.m.', s.428.

¹²⁶⁹ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s. 52; Yavuz, 'a.g.m.', s.429.

Kelamcıların kullandıkları bu deliller esas olarak Kur'an ayetlerine dayanmaktadır. Kur'an'da bu delilleri akli açıdan destekler mahiyette çok fazla ayet bulmak mümkün olmakla beraber, Kelamcılar daha çok şu üç ayetten hareket etmişlerdir:

1-İsra Suresi 42. Ayet: 'De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah'tan başka ilahlar olsaydı onlar da arşın sahibine ulaşmak için yollar ararlardı.'

2-Enbiya Suresi 22. Ayet: 'Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın sahibi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir.'

3-Mü'minun Suresi 91. Ayet: 'Allah asla çocuk edinmemiştir. O'nunla beraber başka tanrı da yoktur; aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı. Doğrusu Allah o müşriklerin yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir.'

Şehristânî meseleye Eş'arilerin 'vâhid' kavramına verdikleri anlamla başlamaktadır. Şöyle ki; vâhid, bölünmeyi kabul etmeyendir. Her yönden zatı taksimi ve ortaklığı kabul etmez. Allahu Teâlâ zatında tektir, bölünmez. Sıfatlarında tektir, benzeri (şibh) yoktur. Fiillerinde tektir ortağı (şerik) yoktur. Eş'arî'ye göre ilahlığın en özel vasfı yaratmaya olan kudrettir. Kim ki yaratmada Allah'a ortak koşarsa iki ilahın varlığını kabul etmiş demektir.¹²⁷⁰

Şehristânî temanu' delilini şu şekilde izah etmektedir:

a) Bir cisimle ilgili olarak iki ilahın birisine o cismi hareket ettirme güç ve iradesi, diğerine de aynı anda o cismi durdurma iradesi verilmesi durumu. Bu durumda şu üç durum ortaya çıkar; 1) her ikisinin iradesi de aynı anda gerçekleşir, aynı yerde aynı durumda hareket ve sükûn bir araya gelir ki bunun olması imkânsızdır. 2) her iki ilahın da iradesi gerçekleşmez. Bu durumda her ikisinin ilahlığında acziyet ve noksanlık meydana gelmiş ve mahal de her iki zıttan hali olmuş olur ki bu da imkânsızdır. 3) ikinci ilahın iradesi gerçekleşmeden birinci ilahın iradesi gerçekleşmiş olur, bu durumda ikincisi birincinin iradesine mağlup olmuş, fiilinden

¹²⁷⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.56.

engellenmiş ve birinciye bağlanmaya mecbur bırakılmış olur. Bu da ilahlık vasfına aykırı bir durumdur. Sonuçta, tek bir fiilde iki farklı iradenin aynı yaratmayı gerçekleştirmesi mümkün olmaz.¹²⁷¹

b) Her yönden birbirine ihtiyaç duymayan iki ilahın varlığını kabul etme durumu. Bu durumda kendisine ihtiyaç duyulmayan müstağni olma durumundan çıkmış demektir. Her biri kendisine ihtiyaç duyulmayan olmuş demektir ki, bu da muhtaç ve eksik oldukları anlamına gelir ki böyle iki ilahın varlığının düşünülmesi imkânsızdır.¹²⁷²

c) İki ilahın varlığını takdir etme durumu. Bu durumda, zati sıfatlarında ya denktirler (mütemasil) ya da denk değildirler (muhtelif). Birbirinden farklı olup denk olmayan iki şeyin ilah olması imkânsızdır. Çünkü, zati sıfatlarda farklı olma durumunda bu sıfatlarla muttasıf olan ilah olur, muttasıf olmayan diğeri ise ilah olamaz. Şayet her yönden zati sıfatlarla muttasıf olmada denklik olursa, bu durumda hakikatte ve özellik yönünde birbirinden ayrılmaları mümkün olmaz. Her ikisinin hakikatide tek olmuş demektir. Hakikatte tek olmak, mahal, zaman ve mekân gibi hakikat üzerine zaitlikleri gerektirir. Bunların hepsi de ilahlığı ortadan kaldırır.¹²⁷³

d) Fiillerle yaratıcıyı ispat etme durumu. Kâinatta gördüğümüz fiillerin tamamı caiz ve imkân dâhilindedir. Caiz de var olma veya yok olma arasında varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihe ihtiyaç duymaktadır. Varlık yönünü tercih ettiğimizde zorunlu olarak bizler, bir müreccihin var olduğunu düşünürüz. Caizlikte haddizatında birbirinden bağımsız iki müreccihin varlığına delalet etmez. Eğer müreccih tercihinde bağımsız olmazsa ilah olması imkânsızdır. Müreccih, caiz olanın varlığını tercih ettiğinde onun varlığını irade etmiştir. Başka bir müreccihin tercih işleminde var olduğunu düşünsek bu durumda bağımsız olma hali ortadan kalkmış olur ve iradesi, ilmi ve kudreti de olmazdı. İkinci müreccih tercih etmede birinciye ortak olmaz etkisiz bir durumda bulunursa ilmi, iradesi, kudreti ortadan kalkmış olur ve ilmi, kudreti ve iradesiyle başkasının tercihine bağlanmış demektir. Bu durumdaki

¹²⁷¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.57.

¹²⁷² Şehristânî, *a.g.e.*, s.57.

¹²⁷³ Şehristânî, *a.g.e.*, s.57.

bir müreccihin tercihte bulunması muhaldir. Başkasına bağımlı olmak ilahlığı ortadan kaldırır.¹²⁷⁴

e) Hareket ve sükûnu tabiat olarak caiz görme durumu. İki ilahtan birisi irade ve kudretiyle hareket ettirmesini bildiği zaman, ikincisi de hareketi kendi iradesi ve kudretiyle mi bilmekte ya da diğerinin iradesi ve kudretiyle mi? Kendi iradesi ve kudretiyle bilirse ikinci varlığın ilmi geçersiz olur ve cahil olduğu ortaya çıkar. Hareketi başkasının iradesi ve kudretiyle bilirse, bilen, irade eden ve kudret sahibi olan ilah olur, diğerinin ilah olma durumu ortadan kalkar. İradenin en özel vasfi tahsisin gerçekleşmesi, kudretin en özel vasfi ise, yaratmanın (icad ve ibda') meydana gelmesidir. Bu sebeple Allah'ın fail oluşunun manası, tahsis ya da takdir edilmiş belli bir vakitte bir şeyin var olmasını bilince, ilmine göre onu irade eder, iradesi doğrultusunda kudretiyle onu yaratır. Bunları yaparken de zatında, sıfatlarında, ilminde, iradesi ve kudretinde hiçbir değişiklik meydana gelmez.¹²⁷⁵

Şehristânî, tevârüd deliliyle de Allah'ın birliğini şu şekilde ispat etmektedir:

a) Diyelim ki tek bir fiil üzerinde farklı iki irade ve güç birleşmektedir. Bu durumda ya o fiili var etmek için iki irade ve güç ortaklık yapar. Halbu ki tek bir oluş ortaklığı kabul etmez. Ya da birisi yaratmada tek olacak ki bu ilah olandır, ikincisi ise mağlup olmuştur. b) Farklı iki fiil üzerinde bu iki irade ve güç gerçekleşse, bu durumda her biri kendi yarattığını alıp götürür ki böylece her biri diğerine muhtaç olmamış olur. Muhtaç olmamakta muhtaçlığı ortaya çıkarır. Muhtaç olmamanın bizzat kendisi hâkimiyeti altına almak demektir. Çünkü isti'lada (hükümü altına alma) ikinciye üstün gelme ve mecbur bırakma anlamı vardır.¹²⁷⁶

Şehristânî'ye göre, fiille temanü' iki ilahın varlığının imkânsızlığını ortaya koyuyorsa, zat itibariyle müstağni olmada temanü (et-temânu' fi'l-istiğnâi bizzat)' delili, iki ilahın varlığının imkânsızlığını ortaya koymada daha güçlü bir delildir.¹²⁷⁷

¹²⁷⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.58.

¹²⁷⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.59.

¹²⁷⁶ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.57.

¹²⁷⁷ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.57.

Şehristânî, bu delillere yapılacak eleştirilere de şöyle cevap vermektedir:

a) Bir cismi aynı anda bir ilah hareket ettirme, diğeri de sabit kılma gücüne sahip olması durumunda, aynı anda bir cismi bir ilahın hareket ettirmesi diğerrinin de teskin ettirme iradesi olduğunu kabul etmek düşünülemez. Çünkü irade ilme, ilim de maluma tabidir. Eğer malum olan hareket ise bundan murad edilen zaruri olarak harekettir. İlimde aksini takdir etmek düşünülemez. Aynı şekilde iradenin de aksine olan şey düşünülemez. Bu durumda temanu' delilini ihtilafın gerçekleşmesi üzerine kurmak ya da ihtilafın gerçekleşmesi yönünde takdir etmek caiz değildir. Böylece bu delil geçersiz olmaktadır.¹²⁷⁸ Şehristânî bu eleştiriye hareket ve sukunun tabiat olarak caizattan olduğu ve her birinin var olmasının imkânsız olmasının mümkün olmadığını söyler. Ayrıca irade hareket ettirmeye uygun ise, aklen iradenin ihtilafına olan şeyin takdir edilmesi de mümkündür ve düşünülebilir, takdir edilen ile tahkik edilen bir görülebilir. Tahkikten gereken takdirden gereken gibidir.¹²⁷⁹

b) Fiilin nitelenişi (hayr-şer/nizam-fesad) itibariyle: Mevcudat içerisinde iyilik (hayr), kötülük (şer), düzen (nizam) ve düzensizlik (fesad) bulunmaktadır. İyilik ve kötülük birbirinin tamamen zıddıdır. İyiliğin varlığı hayrı dileyene, kötülüğün varlığı da şerri dileyene işaret etmektedir. İyiliği isteyen mutlak olarak kötülüğü isteyemez, kötülüğü isteyen de iyiliği isteyemez. Belirli bir fiilde hayrı dileyen, aynı fiilde şerri dileyemez. Fiilin zıdlarına delaleti faillerinin de farklılığına delalet etmektedir. 'Göklerde ve yerde O'ndan (Allah) başka ilah olsaydı her ikisi de fesada uğrardı' ayeti delil getirilse de yerde ve göklerde hayır ve şer olarak fesadın bulunduğunu, bununla da iki ilahın varlığına delalet ettiğini delillendirmek mümkündür.¹²⁸⁰

Şehristânî burada önce Mu'tezile'ye cevap vererek onların 'Allah şerri dilerse kötüdür'. Nasıl ki Allah, adaleti yarattığında adil ise, zulmü yarattığında zalim olması gerekir, dediklerini belirtir.¹²⁸¹ Yine O'na göre fiil, cevaz ve imkân yönüyle fâile delalet etmektedir. Fiilin varlığını yokluğuna tercih etmede hayr veya şer olmasının hiçbir önemi yoktur. Varlık var olması itibariyle bütünüyle hayırdır, iyiliktir. Ya da var olmasında hiçbir hayır veya şer durum sözkonusu değildir demek

¹²⁷⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s.58.

¹²⁷⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.58.

¹²⁸⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, s.60.

¹²⁸¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.58; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.61.

de mümkündür. Fiil, iyi veya kötü oluşu yönüyle değil de var oluşu itibariyle faile nispet edilir. Fail de varlığı var oluşu itibariyle irade eder, hayır veya şer oluşu itibariyle değil. Hayr ve şer, bir şeye göre iyi, başka bir şeye göre kötü olabilen izafi iki durum ya da güzel-çirkin, iyi-kötü biçiminde yap veya yapma şeklinde Allah'ın emri bulunan iki dini durumdur. Yine O'na göre, Mu'tezile'nin söylediği gibi şer varsa Allah şerri dilemiştir, öyleyse Allah kötüdür gibi bir söz söylemek doğru değildir. Çünkü Allah, varlığı var olması itibariyle irade etmiştir. İrade sıfatının özelliği ise, varlığı yokluğa tercih etmedir. Şerri tercih etme değildir.¹²⁸²

Şehristânî Seneviyye'ye¹²⁸³ de bu hususta şöyle cevap vermektedir: Varlık alanı içerisinde iyi ve kötünün ayrı ayrı varlığına şahit olduğumuz gibi birbirleriyle karışık bir halde de bulunduğu şahit olmaktayız. Mahza iyilik âlemi melekler âlemidir. Mahza kötülük âlemi de şeytanlar âlemidir. İhtilaf ve imtizâc (farklı ve karışık) âlemi ise beşer âlemidir. Sizler üçüncü bir âlem olan ve tabiatından farklı bir imtizâc (karışık) alanının varlığını kabul etmekle beraber hayr ve şerrin birleşme noktasında ihtilaf etmeyeceğini de söylediniz. İyilik ve kötülük varlıkta ihtilaf etmezse varlığın delâleti tek demektir. Yani hayr ve şer var olmak bakımından tektir. Bunların hayr ve şer diye adlandırılması da mümkün değildir.¹²⁸⁴

Şehristânî gerek Mu'tezile'ye gerekse Seneviyye'ye karşı âlemdeki iyilik ve kötülüğün varlığının niteliği üzerinden değil de fiilin var oluşu üzerinden giderek eleştiride bulunmaktadır. 'Allah şerri dilerse kötüdür' ve 'hayrın varlığı hayrı dileyene, şerrin varlığı da şerri dileyene işaret eder' görüşünün yanlışlığını fiilin varoluşu noktasından hareketle ortaya koymakta ve aslında fiillerin nitelenişinin insanın eylemlerine bağlı olduğunu belirtmektedir. Ayrıca iyilik ve kötülüğün de izafi olup herkes tarafından genel geçer bir kabulünün olmadığını da kaydetmektedir.

¹²⁸² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.61.

¹²⁸³ Seneviyye: Nur ve zulmet ya da hayr ve şer'in ezeli iki unsur olduğunu kabul etmektedir. Şehristânî bunları Ehl-i kitap'tan olma ihtimali bulunanlardan saymaktadır. Bk. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.223.

¹²⁸⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 61.

4.3. Allah'ın Sıfatları

Allah'ın sıfatları meselesi İslam düşünürleri tarafından ele alınıp üzerinde önemle durulan konulardandır. Bunun en önemli sebebi ise, İslam'ın insanları davet ettiği ve temelini oluşturan 'Allah'ın tevhidi' ile olan ilişkisidir. Bu sebepten mesele üzerinde titizlikle durularak, sıfatlar, sıfatların Allah'ın zatıyla ilişkisi yani zat-sıfat ilişkisi etrafında görüşler ortaya konulmuştur. Şunu da ifade etmek gerekir ki, sıfatlar meselesi kelimelerin hem en önemli hem de en zor konularından birisidir. Hatta bu konu Allah'ın varlığını delillendirme meselesinden daha da karmaşık bir durum arz etmektedir. Sıfatlar konusu kelamın 'cebr ve ihtiyar' gibi konularıyla da bağlantılı olduğu için bu konularda sıfatların inceleme alanındadır. Yani sıfatlar konusu kelam ilminin pek çok konusuyla irtibatlıdır.

Kur'an-ı Kerim'de sıfat kelimesi geçmemekle birlikte, tevhide aykırı olan fikir ve inançlardan Allah'ın tenzih edilmesi amacıyla 'nitelemek' manasına gelen 'vasıf' kelimesi kullanılmıştır. İsim ve esma kelimeleri de vasıf kelimesi gibi Kur'an'da yer almıştır.¹²⁸⁵ Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın zatından bahseden ayetlerin çoğunluğunun O'nun sıfatlarıyla alakalı olduğu görülür. Sıfat, Allah'ın zatına nisbet edilen bir manadır.¹²⁸⁶ İnanan insanın gönül ve zihin dünyasını aydınlatmak için ilahi zatı vasfeden kavramlar âlimler tarafından isim ya da sıfat kavramlarıyla ifade edilmiştir. Bu terimleri Ebu Hanife aralarındaki ayrıma temas etmeden kullanmış,¹²⁸⁷ daha sonra Mâturidî bu iki terim (isim-sıfat) arasındaki ayrıntıya dikkat çekmiştir.¹²⁸⁸

II/VIII. yüzyılın başından itibaren Allah'a sıfat izafe etmenin doğruluğu, sıfatların zatla olan münasebeti gibi meseleler tartışılmaya başlanmıştır. Bu meselenin Hıristiyanlık, Yahudilik, Yunan felsefesi gibi bir takım dış tesirlerin etkisiyle ortaya çıktığını savunanlar olduğu gibi, bunun sadece sıfatlar meselesi değil, itikadi konularda akli düşüncenin doğurduğu bütün meselelerin yabancı tesirlerin neticesinde değil, aksine İslam'ın içerisindeki fikri düşüncenin gelişmesinin kesin sonucu olduğunu kabul edenler de vardır. Bunlara göre, yabancı tesirler her ne

¹²⁸⁵ el-A'râf, 7/180; el-Haşr 59/24.

¹²⁸⁶ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s.138.

¹²⁸⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.70.

¹²⁸⁸ Mâturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, s.108.

kadar etki etse de bunlar problemin ortaya çıkmasından daha çok meselenin gelişmesi ve derinleşmesi noktasında yardımcı olmuştur.¹²⁸⁹

V/XI. yüzyıldan itibaren Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili yazılmaya başlanan eserlerde isim ve sıfat arasındaki fark şöyle açıklanmıştır: Hay, alîm, hâlık gibi dil yönünden sıfat biçiminde gelen kelimeler isim, diğerleri ise sıfattır.¹²⁹⁰ Şehristânî, Allah'ın manaları açısından hakikatleri farklı isimlerinin olduğunu, Allah'ın isimlerinin ancak vahiy yoluyla bilinebileceğini söylemektedir. Yine O, Allah'ın alîm, kadîr, hay, kayyum, semî', basir, latif, habir olduğunu belirten vahyin bulunduğunu ve en güzel isimlerle kendisine dua etmekle emrolunduğumuzu ' En güzel isimler Allah'ındır. Onlarla O'na dua edin...' ¹²⁹¹ ayeti ile desteklemektedir.¹²⁹²

Şehristânî, Allâf'ın 'Allah bir ilimle âlimdir ve ilmi O'nun zatıdır' görüşünü reddederken sıfatlarla ilgili yabancı tesirlerin etkisiyle ilgili şunları söylemektedir: 'Ebu'l-Hüzeyl bu sıfatları zatın farklı yönleri olarak kabul ettiğine göre bu görüş, Hıristiyanların Ekanim görüşünün aynıdır...' ¹²⁹³ demek suretiyle, Allâf'ın bu görüşü Hıristiyanlardan aldığı vurgulamaktadır. Taftazânî de bu hususta: 'Mu'tezile sıfatları inkâr etti ve bu görüşlerini de, sıfatları kabul etmek, taaddüde ve şirke götürür. Nasıl ki Hıristiyanların benimsediği ekanim inancı sonunda teslise düşürmüştür, iddiası üzerine bina ettiler', ¹²⁹⁴ demektedir.

Şehristânî sıfatların felsefeden etkilenmesi hususunda Vasıl b. Atâ ile ilgili de şunları söylemektedir: 'Bu düşünce başlangıçta olgunlaşmamıştı. Vasıl b. Ata açık bir sözle iki ezeli ve kadîm ilahın var olmasının mümkün olmadığı konusunun ittifakla kabul edildiğini belirterek, kadîm mana sıfatı iddia edenlerin iki ilahın varlığını iddia etmiş olacaklarını söylüyordu. Vasıl'ın dostları filozofların kitaplarını okuduktan sonra, Allah'ın bilen (âlim) ve güç yetiren (kâdir) olduğu şeklindeki bütün sıfatlarını reddettiler. Daha sonra, zati sıfatlar olarak kabul edilen bu vasıfların, Ebu Ali el-Cubbai'nin dediği gibi kadim zatın iki itibarı yahut Ebu Haşim el-Cubbai'nin dediği gibi iki hali olduğunu söylediler. Ebu'l-Hüseyin el-Basri'nin eğilimi ise her

¹²⁸⁹ Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s.234-239.

¹²⁹⁰ Topaloğlu, 'Allah', s. 482.

¹²⁹¹ el-A'raf 7/180.

¹²⁹² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.78.

¹²⁹³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.61.

¹²⁹⁴ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.169.

ikisini de bilme sıfatına irca etmek şeklindedir. Bu ise filozofların görüşünün aynısıdır.¹²⁹⁵ Şehristânî başka bir yerde de ,’ Ebu’l-Hüzeyl filozofların yoluna tabi olmuş ve Allah Teâlâ bir ilimle âlimdir ki o ilmi zatından ibarettir, demiştir. Bu görüşü filozofların Allah âkıl, akl ve ma’kuldür görüşü gibidir,¹²⁹⁶ demektedir.

İslam’da dini tefekkürün gelişmesi kendisine mahsus olduğu gibi sıfat konusunun da varlığı kendi bünyesinden kaynaklanmaktadır görüşünde olanlara örnek olması açısından İbn Haldun şöyle söylemektedir: ‘Kur’an’da bir kısım ayetler vardır ki bunlar teşbih düşüncesini uyandırmaktadır. Bu düşünce, bazen zat bazen de sıfatlar hakkında olmaktadır. Ancak sahabeler, Allah’ı bütün eksikliklerden tenzih eden ayetlerin çokluğu ve anlamlarının son derece açık olması sebebiyle benzemenin imkânsızlığını bildiler, bu ayetlerin hepsinin Allah’ın kelamı olduğunu kabul edip onlara iman ettiler, anlamlarını araştırma ve te’vil etme yoluna gitmediler. Sahabenin ‘bu ayetleri geldikleri gibi okuyun’ sözü de bu anlama gelmektedir. Onlar bir imtihan olabileceği için bu ayetleri te’vil etme, anlamlarını araştırma ve açıklama yoluna gitmediler. Selef döneminde bir kısım bid’atçiler onların bu yolundan ayrılmışlar, müteşabih ayetlerin peşine düşmüşler ve teşbih ile meşgul olmuşlardır. Bir grup Allah’ın eli, ayağı, yüzü olduğunu kabul edip zatında benzetme yoluna gitmiş, bir başka grup da sıfatlarda teşbih yoluna gitmişlerdir. Bunu da cihet isnadı, istiva, nüzul, savt, harf ve benzeri şeylerle yaptılar. Sonuçta bunların söyledikleri de tecsim anlamına gelmektedir.’¹²⁹⁷

Allah’ın ilim, irade, kudret, ilim gibi sıfatlara sahip olduğu noktasında Kur’an-ı Kerim’de pek çok ayet bulunmaktadır. Hatta Allah’ın isimlerinin tamamı da O’nun sıfatlarından birine delâlet etmektedir. Sahabe nesli ve onlardan sonrakiler bu sıfatların keyfiyeti hakkında her hangi bir sualde bulunmaksızın bu sıfatlara iman etmişlerdir. Selef sıfatlar hakkında herhangi bir araştırma yapmadığı gibi, haklarında da herhangi bir sözde de bulunmamıştır. Öyleyse bu mesele İslam’da nasıl ortaya çıktı? diye bir soru sorulsa bunun cevabının kaynaklarımızda aynı kişiye işaret ettiğini görmemiz mümkündür, O da Ca’d b. Dirhem’dir. Sıfatlar hakkında İslam dünyasında ilk konuşan kişi budur. Allah’ın zatının dışında sıfatlarının

¹²⁹⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.58-59.

¹²⁹⁶ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s.105.

¹²⁹⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II,644.

bulunmadığını söyleyerek sıfatları nefyetmiş ve ilk defa Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü ortaya atmıştır. Bu görüşü Cehm b. Safvan, Ca'd b. Dirhem'den almış ve Horasan'da yaymıştır. Cehm, Allah'ın yaratılanların nitelendiği herhangi bir sıfatla nitelenmesinin teşbihe yol açacağını, bu sebeple Allah'ın kullara has olan hay ve âlim gibi sıfatlarla değil, 'kâdir', 'fâil' ve 'hâlık' gibi yaratılmışların nitelenemeyeceği sıfatlarla muttasıf olmasının doğru olduğunu savunmuştur. Daha sonra Mu'tezile tarih sahnesine çıkınca Cehm b. Safvan'dan sıfatların nefyedilmesi görüşünü alıp geliştirmiştir.¹²⁹⁸

Naslarda var olan sıfatların tamamını Allah'a nispet etmeyi vazgeçilmez bir prensip olarak kabul eden Selefiyye, Allah için; ilim, kudret, hayat, irade, işitme, görme, kelam, celal, ikram, in'am, izzet ve azamet gibi ezeli sıfatların varlığını ispat ediyor ve zat sıfatları ile fiil sıfatları arasında hiçbir fark görmeyip, sıfatlar konusunda tek ifade kullanıyordu. Onlar, ayrıca el, yüz gibi haberi sıfatların da varlığını kabul ediyor, bunlar hakkında herhangi bir yoruma gitmeksizin olduğu gibi iman ediyorlardı.¹²⁹⁹ Selef teşbihsiz Allah'ın sıfatlarının varlığını kabul ediyor ve aklın gereği olarak hiçbir şeyin Allah gibi olmadığını, yaratıklardan hiçbirinin ona benzemediğini biliyor ve bununla yetiniyordu. Haberi tarzda gelen ayetlerdeki lafızların manalarını bilmediklerini ve bu tür ayetlerin teviliyle de mükellef olmadıklarını kabul ediyorlardı. Bu hususta İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1233) şöyle demektedir: 'O (Allah), yüce kitabında, saygın elçisinin dilinde kendini nasıl tavsif ettiyse aynen öyledir. Rahman'ın sıfatlarına dair Kur'an'da gelen ya da Hz. Muhammed Mustafa'dan sahih olarak rivayet edilen bilgilere iman etmek vaciptir. Bunları teslimiyetle kabul etmek gerekir. Bunları reddetmekten kaçınmalı; onları tevil, teşbih ve temsilinden uzak durulmalıdır. Bunların anlaşılmasında herhangi bir müşkil ortaya çıkarsa, bu ifadelerin lafızlarını ispat etmek, manasını izaha yeltenmemek gerekir. Biz bunların ilmini, bu işin ehline havale eder, muhtevasını aynen nakledenlere nispet ederiz. Bunu da, Allah'ın kitabında kendilerinden övgüyle bahsettiği, ilimde yetkin olan âlimlerin metodunu takip ederek yaparız.'¹³⁰⁰ Selefin

¹²⁹⁸ Avvâd b. Abdillâh el-Mu'tik, *el-Mu'tezile ve Usûlühümü'l-Hamse ve Mevkıfu Ehli's-Sünne Minha*, Riyad 1996, s.83-84; Talat Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1989, s.133-134.

¹²⁹⁹ Gölcük-Toprak, *Kelam*, s.202.

¹³⁰⁰ İbn Kudâme el-Makdisî, *Lüm'atü'l-i'tikâd*, trc. Ali Pekcan, İstanbul 2015, s.158.

‘Allah’ın zatı ve sıfatlarının mahiyetine dair bilgiyi ilahi ilme havale etmek’ anlamına gelen bu metoduna ‘tefvîz’ adı verilmektedir.

Mu’tezile mezhebi ise, tevhid konusunda daha da titiz davranarak Allah’ın kadîm olduğunu ve ‘kıdem’in onun en özel sıfatı olduğunu belirterek diğerlerinin kadîm kabul ettikleri başka sıfatları kabul etmemektedir. Allah’ı zatı ile bilen, kudretli ve diri olduğunu ortaya koymak suretiyle Allah ile var olan manalar biçiminde kabul gören ilim, hayat, kudret sıfatlarıyla, âlim, diri ve kadir olmadığını ortaya koymaktadır. Yine Mu’tezile’ye göre, sıfatlar Allah’ın en benzersiz özelliği olan ‘kıdem’de müşterek olsalardı, bundan ilahlıkta ortaklık ortaya çıkardı. Bu sebeple Allah’a ait sıfatları te’vil etme yoluna gitmişler ve Allah zatıyla hay, zatıyla semi’, zatıyla basirdir demişlerdir. Şayet Kur’an’da geçen bu sıfatların Allah’ın zatının haricinde var olduğu düşünülür ve kabul edilirse farklı ilahların varlığı da kabul edilmiş olur ki böyle bir düşünce tevhid sistemini tamamen yıkar demektedir.¹³⁰¹ Mu’tezile bu görüşüyle sıfatları selbi yolla açıklama yoluna gitmiştir. Yani sıfatları birtakım selbler olarak görmüşlerdir. Bu durumda ‘kadim’in manası ‘evveli olmanın nefyi’, ‘gani’nin manası ‘muhtaç olmanın nefyi’dir. Allâf bunu şöyle izah etmektedir: ‘Sen Allah âlimdir, dediğinde onun ilminin olduğunu ve bu ilmin de Allah’ın zatı olduğunu belirtmiş olursun. Ve ondan da cehli de nefyetmiş olursun. Allah kâdirdir, dediğin zaman ona zatından ibaret olan kudret nisbet etmiş olursun ve O’ndan aczi nefyetmiş olursun.’¹³⁰² Nazzam ise şöyle söylemektedir: ‘Allah âlimdir, dediğimizde zatını isbat etmiş ve cehaleti de ondan bertaraf etmiş oluruz. Allah kâdirdir, sözümüzle de zatının isbatını, acizliğin ondan nefyini belirtmiş oluruz. Allah hayydir, sözümüz zatının isbatıdır ve bu da O’ndan ölümün nefyidir. Aynı şekilde diğer sıfatlarda da durum böyledir.’¹³⁰³

Müşebbihe’nin sıfatlar konusundaki yaklaşımına baktığımızda görüşlerinin üç ana grupta toplandığını görmek mümkündür: a)Allah’ın zatını yaratıklara benzetmek. Buna göre Allah insan şeklinde olup sınırlı bir varlıktır. Baş, göz, yüz, ağız, el, ayak ve bedeni vardır. b)İlahi sıfatları yaratıkların sıfatlarına benzetmek. Buna göre

¹³⁰¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l- Usuli’l-Hamse*, s.294; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.57; Işık, *Mutezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s.67-68.

¹³⁰² Şehristânî, *a.g.e.* ,s.61; Abdulhamid, *a.g.e.* ,s.245-246; Mu’tik, *a.g.e.* ,s.91-92.

¹³⁰³ Abdulhamid, *a.g.e.* ,s.246.

Allah'ın iradesi aynen insan iradesi gibi hâdistir. c) Yaratıkları Allah'a benzetmek. İnsanın ilahlık özelliklerine sahip olduğu ya da ilahlıktan bir cüzün insanda da vardır.¹³⁰⁴ Müşebbihenin Allah'ı yaratılmışlara ya da yaratılmışları Allah'a benzetme şeklindeki bu anlayışına sıfatları anlama yöntemi olarak 'teşbih' adı verilmektedir.¹³⁰⁵

Eş'arî ve Mâturîdîlere göre Allah kemal ifade eden sıfatlarla vasıflandığı gibi acz, noksanlık gibi devamsızlık belirten olumsuz şeylerden de münezzehtir. O'nun sıfatları, sonradan meydana gelip bilahere yok olan arazlar cinsinden değildir, bilakis onlar ezeli, ebedi, kadim olup zatı ile mevcuttur. Bu sıfatlar hiçbir şekilde yaratılmışların sıfatlarına benzemez. O hay, alîm, kadir, semi', basir, mürid ve mütekellimdir. Yine hayat, ilim, kudret, semi', basar, irade ve kalam gibi (master biçimindeki) sıfatları da ona nispet etmek mümkündür.¹³⁰⁶

Şehristânî, hem sıfat hem de vasıf kelimelerini eş anlamlı olarak kullanmaktadır. O'na göre bu kelimeler müşterek mana ifade etmektedirler. Sıfat'ı; 'mevsufuna yer (hayz) ve yön (cihet) gerektirmeyen vasıf' olarak tarif etmektedir.¹³⁰⁷ O' kelamcıların sıfatlarla ilgili olarak yaptıkları ilk işin, sıfatları bilmeyi ispat etmek olmadığını, bilakis sıfatın ne olduğunu anlamaya çalışmak olduğunu belirtir. Çünkü zihinlerde önde gelen hükümlerdir. Bu anlamda Mu'tezile mezhebi sıfatların varlığını ispat etme noktasında muhalif iken, sıfatların ahkâmı hususunda hemfikirdir. Şehristânî, Allah'ın sıfatlarının varlığını ilahlığın gereği olarak değerlendirmekte ve ezeli zatın sıfatlarla mevsufiyetinin gerekliliğini ortaya koymaktadır.¹³⁰⁸ Allah'ın birliğini vahid kavramıyla ifade ederek 'sıfatlarında -hiçbir şekilde benzeri olmayan-tekdir' diyerek sıfatlarının varlığını da bu şekilde ortaya koymaktadır. Allahu Teâlâ'nın ilim, irade, kudret gibi sıfatlarının bulunduğu, bu sıfatlarının muktezası olarak varlığı meydana getirdiğinde ne zatında ne de

¹³⁰⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.63; Yusuf Şevki Yavuz, 'Müşebbihe', *DİA*, Ankara 2006, XXXII,157-158.

¹³⁰⁵ İlyas Çelebi, 'Sıfat', *DİA*, Ankara 2009, XXXVII,102.

¹³⁰⁶ Cüveynî, *a.g.e.*, s.82; Sâbûnî, *a.g.e.*, s.71.

¹³⁰⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.68.

¹³⁰⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s.105.

sıfatlarında herhangi bir değişikliğin meydana gelmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir.¹³⁰⁹

Şehristânî Allah'ın zatıyla kaim ezeli sıfatlarla muttasıf, ilimle âlim, kudretle kadir, hayatla hay, sem' ile işiten, basar ile gören irade ile mürid, kelim ile mütekellim olduğunu söylemek suretiyle mensubu olduğu Eş'arî mezhebinin görüşlerini kabul etmektedir.

4.4. Zat-Sıfat İlişkisi

Allah'ın kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğu hususunda İslam düşünürleri hemfikirdir. Ancak, sıfatların Allah'ın zatıyla ilgisi ve bu ilginin keyfiyeti noktasında birtakım ihtilaflar bulunmaktadır. Kelam ilminin en önemli ve zor meselesi olarak karşımıza çıkan bu konu özellikle Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında uzun tartışmaların doğmasına sebep olmuştur. Yapılan tartışmaların tamamının akli olduğu, zira ne Kur'an'da ne de Sünnet'te konunun bu yönüne değinilmiş, ne de ashop döneminde zat-sıfat ilişkisi tartışma konusu olmuştur. Eş'arî'nin belirttiğine göre Mu'tezile ortaya çıkıncaya kadar müslümanlar arasında da bu konu tartışılmamış ve müslümanlar Allah'ın ezeli sıfatlarla muttasıf olduğuna inanmakla yetinmişlerdir.¹³¹⁰

İtikadî görüşlerini beş ana prensip üzerine oluşturan Mu'tezile'nin bu prensipler içerisinde en önemli ve birinci sırada yer alan ilkesi 'Tevhid' ve tevhidin de en önemli konusu sıfatlardır. Mu'tezile Allah'ın sıfatlarının varlığını kabul etmekte ancak bu sıfatların zatından ayrı zaid manalar olmadığını, zatıyla beraber ve iç içe olduğunu belirtmektedir. Onlara göre, Allah zatıyla hay, kadîm, mürid ve âlimdir. Eğer Allah'ın zatından ayrı sıfatlarının var olduğu kabul edilirse bu durumda, bu sıfatlar ya hadis ya da kadim olacaktır. Allah'ın sıfatlarının hadis olması mümkün olmadığına göre kadim olurlar. Kadimlik ise sadece Allah'ın zatına mahsustur. O'nun zatından ayrı kadimlerin var olduğunu kabullenmek birden çok kadimin varlığını (taaddüd-ü kudema) gerektireceğinden tevhide aykırıdır. Eğer Allah'ın sıfatları zatından ayrı kabul edilirse bu durumda da uluhiyyetin en özel vasfı olan 'kadem' de ortaklık meydana geleceğinden bu da mümkün değildir. Başka bir yönden

¹³⁰⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.59.

¹³¹⁰ Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri*, s.16-17.

de eğer Allah'ın zatında ayrı sıfatlar kabul edilirse, Allah ile diğer varlıklar arasında benzerliğin meydana gelme durumu ortaya çıkardı. Şöyle ki; Allah zatından ayrı bir kudretle kadir olsaydı O'nun cisim olması gerekirdi. Çünkü cisimler bir kudretle kadirdirler. Yani bir kudretle kadir olanlar cisimler olup, Allah da zatından ayrı bir kudretle kadir olsaydı O da cisim olurdu ve o zaman da O'nunla diğer varlıklar arasında benzerlik oluşurdu.¹³¹¹

Mu'tezile sıfatları selbi mana ve hal olmak üzere iki metot üzere izah etmektedir. Selbi metotta sıfatları müsbet anlamlarına almaksızın zıtları olan olumsuz manalarına alarak bu durumu Allah'tan nefyetmiştir. Mesela; 'Allah âlimdir' demek 'O cahil değildir'; 'Allah kadirdir' demek ise, 'O aciz değildir' anlamındadır. Allâf ve Nazzâm'ın açıklamaları da bu doğrultudadır.¹³¹²

Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm*'da üzerinde durduğu önemli konulardan birisi 'haller nazariyesidir.' O, bu tezi ilk defa ortaya atan kişinin Ebu Haşim Cubbâî olduğunu, ondan önce bu konuda kimsenin herhangi bir söz söylemediğini ifade etmektedir. Cubbâî, bu nazariye ile Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi anlatmaya çalışmış ve şöyle izah etmiştir: 'Allah âlimdir' dediğimizde O'na has özel bir durum belirtmiş oluruz ki bu hal ilimdir ve bu hal Allah'ın zatının ötesindedir. Yine, 'Allah kadirdir' dediğimizde, O'na özel bir hal nisbet ederiz ki, bu da kudrettir ve bu da zatının ötesindedir. Diğer sıfatlar hakkındaki durum aynıdır.¹³¹³ Cubbâî'ye göre bu hallerin üstünde başka bir hal vardır. Bu halleri tek başına bilmemize imkân yoktur. Tek başlarına ne vardılar ne yokturlar, zatın aynısı olmadığı gibi, gayrı da değildirler ve zatın ötesinde müstakil bir mana da değildirler. Kadim ve hadis değildirler. O halde bu haller, birtakım vecihler ve aklî itibarlardır. Onun için müstakil olarak bilinemezler. Ancak zat ile olan alakalarından dolayı bilinirler.¹³¹⁴ İlâhi sıfatlar meselesini haller nazariyesi ile çözmeye çalışan Ebu Hâşim el-Cubbâî vasıf veya sıfat kelimelerini kullanmamış, yeni bir kavram olan 'hal' teorisini ortaya atmıştır.

¹³¹¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I,294,296; Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, s.228; Şehristânî, *el-Milel*, I, 38.

¹³¹² Şehristânî, *el-Milel*, I,44, 47; Mu'tik, *a.g.e.* ,s.88.

¹³¹³ Şehristânî, *el-Milel*, I,69; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.79.

¹³¹⁴ Şehristânî, *el-Milel*, I,69.

Ehl-i sünnet'in kabul ettiği düşüncede Allah'ın sıfatları ezeldir ve zatıyla kaimdirler. Bunlar Cenab-ı Allah'ın ne aynısı ne de gayrısıdır. Allah'ın zatıyla kaim kadim manalardır. Allah ezelde kendi sıfatı olan ilmiyle âlim, kudretiyle kâdir, kelamıyla mütekellimdir. Diğer sıfatlarında da durum böyledir.¹³¹⁵Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın sıfatları zatının aynı olamaz. Sıfatları zatla aynileştirmek, sıfatları inkâra götürmektedir. Sıfatların varlığını kabul etmemek de mümkün değildir, çünkü Allah, sıfatlarının varlığını bizzat kendisi haber vermektedir. Âlim, Kâdir, Hay olduğunu söyleyerek bu sıfatları kendisine nisbet etmektedir. Sıfatlar Allah'ın zatıyla kaim olup ne ayrı ne de gayrıdır, O'nunla mevcuttur. Allah'ın zatıyla sıfatları arasındaki ilişkiyi Mâturîdî bir şey ile onun rengine benzeterek izah etmektedir. Şöyleki; bir şeyin rengi onun aynısı olmadığı gibi gayrısı da değildir.¹³¹⁶ Neseî de Allah'ın sıfatlarının zatıyla olan ilişkisini 'on' sayısının içerisinde bulunan 'bir' rakamının 'on' un ne aynı ne de gayrısı olma durumuyla izah etmektedir. Aynı olamaz çünkü müstakil bir mefhumu vardır, gayrıda olamaz, çünkü varlığı 'on' rakamıyla değer görmektedir.¹³¹⁷

Şehristânî Allah'ın zatı ve sıfatları arasındaki ilişkinin boyutu hususunda önemle durmaktadır. Allah'ın zatı ve sıfatlarının ilişkisini şöyle izah eder: Allah ilimle âlim, bir kudretle kâdir, bir hayat ile diri, bir sem' ile işiten, bir basar ile gören, bir irade ile mürid, bir kelam ile mütekellimdir. Bu sıfatlar Allah'ın zatıyla kaim aynı zamanda zat üzerine zaid manalardır. İlah olmanın gerekliliği yukarıda sayılan sıfatlarla muttasıf olmayı gerektirir. Yani Allah'ın sıfatları zatının ne aynı ne de gayrıdır. Şehristânî zat-sıfat ilişkisinde, vucûd-i zihni (düşünsel olarak var olan) ile vucûd-i hariciyi (dış dünyadaki varoluş) birbirinden ayırmak gerektiğini ifade eder. O'na göre sıfatların zatın aynı olmadığını söylemek, Allah'ın zatından ayrı birer mefhumu olduklarını tasavvur edebilmek anlamına, zatından gayrı değildir denildiğinde de Allah'ın sıfatlarının harici dünyada zatından ayrı müstakil bir varlık olduğunun düşünülmesinin imkânsız olduğu anlamına gelmektedir.¹³¹⁸

¹³¹⁵ Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.70; Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s.90-91; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.167-169; Nûreddin Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Emâlî*, İstanbul ts. ,s.20

¹³¹⁶ Subkî, *es-Seyfu'l-Meşhur*, s.16; Yeprem, *Mâturîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi*, s.63.

¹³¹⁷ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s.90. Allah'ın sıfatlarının zatının ne aynı ne de gayrı olmasıyla ilgili benzer örnekler için bk. Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî*, s.77-78.

¹³¹⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.105, 119.

Yine Şehristânî, Mu'tezile'den Ebu Haşim Cubbâî'nin ilk defa ortaya atığı ve Eş'arîlerden Bâkîllânî ve Cüveynî'nin kabul edip, Eş'arî'nin kabul etmediği 'ahval' nazariyesi üzerinde durmakta ve bu görüşün anlamsız olduğunu ortaya koymaktadır. Öncelikle Hal kavramının ne olduğu üzerinde durmakta ve bu kavramın hakiki bir anlamının olmadığını ifade etmektedir. Ebû Hâşim'e göre varlıkla yokluk, cevherle araz arasında üçüncü bir durum vardır ki buna ahval denir. Hallere vardır ve yoktur, ezeldir ya da sonradan olmadır gibi nitelikler yüklenemez. Böylece haller bağımsız varlıklar olmadığı için gerçek anlamda var da sayılmazlar. Eğer bağımsız ve kendi başlarına var olsalardı 'şey' olmaları gerekirdi. Halbu ki hallere şey denilemez. Bununla beraber haller, varlığın zatiyla ilişkileri bulunması ve varlığı bunlarla tanıma imkânının olması sebebiyle yok da değildirler. Dolayısıyla bunlara şey değil de denemez. Kısaca O'na göre haller, varlığın tanınmasını ve başka varlıklardan ayırt edilmesini sağlayan zihni, itibari durum ve niteliklerdir. Bu durumda Ebu Haşim, ahval nazariyesini Allah'ın sıfatlarına uygulayarak kendi başlarına var olamayan hallerin Allah'ın zatına ilave edilmiş sıfatlar olamayacağını ve bu nedenle tevhit ilkesini zedelemeyeceğini, zata bağlı olarak düşünülebildikleri için de ilahi sıfatların reddedilemeyeceğini ispata çalışmıştır.¹³¹⁹

Şehristânî, hallerin insan zihninde var olan manalar olduğunu ve insan aklının bunları ayanlarda varlığı olmayan, araz olmayan, renk olmayan tarzda külli bir şekilde idrak edeceğini açıklar. Yani insan aklı külli/umumi manalar olarak tasavvur eder. Bu açıklamalara göre ahval zihni mevcuttur. Hallerin var ve yok ya da malum ve meçhul olarak nitelendirilemeyeşi bir çelişki ve imkânsızlıktır. Varlığı müstakil olarak düşünülmemenin başkası için var olduğunu kabul etmek imkânsız olduğu gibi, varlıkla yokluk arasında üçüncü bir halin olması da düşünülemez. Ebû Haşim, halin malum olmadığını izah ediyor, buna karşılık Allah'ın malum olmayan bu hal ile âlimliğini izah etmeye çalışıyor. Ne olduğu bilinmeyen bir şeyle Allah'ın âlim

¹³¹⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.79-88; Yavuz, 'Ahval', s. 190. Kelam tarihinde etki bırakmış önemli teorilerden birisi olan ahval, Ebû Hâşim'le özdeşleşen bir teoridir. Ebû Hâşim bu teoriyi ortaya atmadan önce İslam dünyasında sıfatların ontolojik varlığının olmadığı, sadece isimlendirmeden müteşekkil olduğu düşüncesini savunan Mu'tezile'nin sıfat görüşü ile zattan ayrı sıfatların varlığının olduğunu söyleyen ve temeli ilk defa İbn Küllab ile atılıp Eş'arîler tarafından benimsenen anlayış bulunmaktaydı. Ebû Hâşim hal teorisiyle üçüncü bir sıfat anlayışını başlatmış oldu. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul 2011, s.240-241.

olması nasıl izah edilebilir?¹³²⁰ diyerek ahvalin bu meseleye çözüm üretmediğini aksine başka sorunlar da ortaya çıkardığını belirtmektedir. Ahval meselesi izahı zor bir konudur. Bu nedenle üç şeyin anlaşılmasının imkânsız olduğu belirtilmekte olup bunlar Hıristiyanların ittihadı, Neccariyye'nin kesbi ve Behşemiyye (Ebû Haşim)'nin ahvalidir.¹³²¹ Ebû Haşim hallerin zatın ne aynısı ne de gayrısı olduklarını söylemekle Ehl-i sünnet'in 'sıfatlar Allah'ın ne aynıdır ne de gayrıdır' görüşüne yaklaşmıştır. Hallerin zatın ötesinde müstakil kavramlar olmadıklarını; ne kadim ne de hadis olup kendilerinin zatla olan ilişkisi, zatın da kendileriyle olan alakasından dolayı tanındıklarını, müstakil olarak bilinmediklerini, bunların bir takım vecihler ve akli varsayımlar olduğunu ileri sürmesi O'nun da sıfatları inkâr eden Mu'tezile içerisinde yer aldığını gösterir.

Şehristânî zat-sıfat ilişkisini Ehl-i sünnetin kabul ettiği 'sıfatlar zatın ne ayrı ne de gayrıdır' görüşü doğrultusunda izah etmiştir. Böylece Mu'tezile'nin kabul ettiği 'zattan ayrı sıfatın olmadığı' görüşünü kabul etmemektedir. Ayrıca Ebu Haşim'in ortaya attığı var-yok, malum-meçhul, kadim-hadis gibi üçüncü bir hali gerektiren bu durum O'na göre zihni birer mevcuddan öte gitmemektedir. Şehristânî, Bâkılânî ve Cüveynî'nin meylettiği ve kabullendiği ahval teorisini tenkit etmek suretiyle Eş'arî mezhebine mal olmasını da engellemiştir.¹³²² Kendisinden sonra gelen Eş'arî kelamcılar da ahval görüşünü kabul etmemişlerdir.

4.5. Sıfatların Taksimi

Allah kendisini Kur'an'da çeşitli sıfatlarla vasıflandırırken bunlar arasında herhangi bir ayırma bulunmamış, hangisinin zatına hangisinin de fiillerine taalluk ettiğine dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. Hz. Peygamber (s.a.v) de kendisine nazil olan ayetleri tebliğ ederken bu hususta herhangi bir açıklamada bulunmamış, bununla birlikte sıfatlarla ilgili gelen ilahi haberlere iman etmiş ve Müslümanları da bu hususlara iman etmeye davet etmiştir.¹³²³ Allah'ın sıfatlarının tamamını kabul edip iman eden Selef'in büyük bir kısmı da sıfatlar arasında herhangi bir ayırma

¹³²⁰ Şehristânî, *el-Milel*, I,69-70; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.88.

¹³²¹ Abdulhamid, *a.g.e.* ,s.248; Metin Yurdagür, *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul 1996, s.34-38.

¹³²² Yusuf Şevki Yavuz, 'Eş'ariyye', *DİA*, Ankara 1995, XI,495.

¹³²³ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s.116.

gitmemiştir.¹³²⁴ Sıfatların taksimini ilk defa kimin yaptığıyla ilgili olarak birtakım görüşler¹³²⁵ olmakla birlikte, bunu yapanların başında Ebû Hanife gelmektedir. Ebû Hanife sıfatları zati ve fiili olmak üzere iki gruba ayırmış; birinci gruba hayat, kudret, ilim, kelam, sem', basar ve iradeyi; ikinci gruba da yaratma, rızık verme, inşa etme, yapma gibi sıfatları dâhil etmiştir.¹³²⁶ Ahmed b. Hanbel de zat ve sıfat ayrımı yaptıktan sonra sıfatları sadece peygamberlerin getirdiği vahiyle (sem') bilinenler ve hem sem' hem de akıl yürüterek bilinenler diye iki kısma ayırmıştır.¹³²⁷ Ebû Hanife geleneği içerisinde yetişmiş olan Mâturîdî de sıfatları zati ve fiili olarak iki kısma ayırmıştır.¹³²⁸ Eş'arî ise, görüşlerini benimsediğini açıkça ortaya koyduğu Ahmed b. Hanbel gibi sıfatların taksimini ikili, sem'i ve hem sem'i hem akli olarak yapmıştır.¹³²⁹ Cüveynî ise sıfatları zati ve manevi olarak iki kısımda mütalaa etmiştir. Zati olanları kıdem, kıyam bi nefsihi, muhalefetü'l-li'l-havadis ve vahdaniyet diye zikreder. Manevi sıfatlarla da Ebû Hanife'nin zati sıfatlar olarak saydığı hayat, kudret, ilim, kelam, sem', basar ve iradeyi kasteder.¹³³⁰ Sıfatların taksimi noktasında ikiden başlayıp yediye kadar çıkarılanın olduğunu görmemiz de mümkündür.¹³³¹ Ancak biz burada Şehristânî'nin yapmış olduğu sınıflamayı ve bu sınıflama içerisine almış olduğu sıfatları vermeye çalışacağız. Aslında Şehristânî sıfatlarla ilgili herhangi bir taksimat yapmamaktadır. O isim belirtmeden sıfatları değerlendirmektedir. Biz onun bu değerlendirmesini özellikle Eş'arî sistem içerisinde karşılığının ne olduğu üzerinden hareketle belirlemeye çalıştık. Bunları da selbi/tenzihi ve zati sıfatlar olmak üzere ikili taksime tabi tutarak ele almak mümkündür:

4.5.1. Selbî/Tenzihî Sıfatlar: Bu sıfatlar, Allah'ı zatına layık olmayan niteliklerden ve yarattıklarına benzemekten tenzih etmeyi gerektiren sıfatlar olup

¹³²⁴ Şehristânî, *el-Milel*, I,79.

¹³²⁵ Mevlüt Özler, L. Gardet'in Cüveynî'ye kadar sıfatların bir taksiminin yapılmadığını, bunu ilk yapan kişinin Cüveynî olduğunu söylediğini belirttikten sonra, bu bilginin yanlış olduğunu ve Cüveynî'den yaklaşık üç asır önce yaşamış olan Ebû Hanife'nin sıfatları ikili taksime tuttuğunu ayrıntılı olarak izah etmektedir ki bk. Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, s.157-165.

¹³²⁶ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.70; Mâturîdî, *Fıkhu'l-Ekber Şerhi*, trc. Y. Vehbi Yavuz, İstanbul 1992, s.68.

¹³²⁷ Çelebi, 'Sıfat', s.103.

¹³²⁸ Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s.113, Subkî, *a.g.e.*, s.16.

¹³²⁹ Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri*, s.18.

¹³³⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, s.46-81.

¹³³¹ Sıfatlarla ilgili olarak yapılan taksimat hakkında detaylı bilgi almak için bk. Özler, *a.g.e.*, s.156-165.

O'nun ne olmadığını ortaya koyarlar. Bu sıfatlar uluhiyyete nisbet edilmesi mümkün olmayan acz, eksiklik ve yaratılmışlık gibi kavramların zattan uzaklaştırılmalarını ifade etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de de Allah'ın tevhidini, ortağı (şerik) ve benzerinin (misli) olmadığını, yaratılmışlık belirtilerinden münezzehtir olduğunu ifade eden pek çok ayet vardır.¹³³²

Şehristânî, 'Hiçbir şey O'nun benzeri değildir. O işiten ve görendir'¹³³³ ayetinden hareketle bu sıfatları şu şekilde açıklamaktadır:

Allah cevher, cisim, araz değildir. Herhangi bir mekânda ve zamanda da bulunmaz. Arazları kabul etmez, hadislere mahal olamaz. Cevher, uzayda yer kaplayandır. Bir mekâna sahip olan da uzayda yer kaplayandır. Allah böyle bir şey olmaktan münezzehtir. Cevher mümkündür. Varlığı ile yokluğu birbirine eşit olup varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihe ihtiyaç duyar. Allah varlık hiyerarşisi içerisinde bulunmaktan münezzehtir. Allah cisim de değildir. Zira cisim bileşiktir ve mekân işgal etmektedir. Bunlar hadislik belirtileridir. Araz da değildir. Araz kendi kendine kaim olamaz. Varlığını devam ettirebilmesi için daima bir mahalle ihtiyaç duyar. Bu nedenle arazlar mümkündür. Ayrıca arazların bekası da imkânsızdır. Allah için mekân ve cihet sözkonusu olmadığı gibi zaman da sözkonusu değildir. Bir mekâna yerleşmek ise, bir cismin boyutlarının veyahut da gerçekte olan ve de mekân diye adlandırılan başka bir boyuta nüfuz etmektir. Boyut ya cisimle ya da kendi kendine kaim olan uzamdan (uzayda yer kaplama) ibarettir. Allah ise uzam ve miktardan münezzehtir. Çünkü bunlar bir şeyin parçalarının bulunmasını gerektirir. Allah'ın üzerinden zaman da geçmez. Çünkü zaman yeni ve bilinen bir şey olmasından ötürü başka yeni bir hadise onunla ölçülür. Şekilsel ve suretsel takdirler, havadislerle değişim ve bunun gibi olan şeyler hadisliğin delilidir. Şayet Allah, bir ölçü, bir suret, bir yön gibi hadis sıfatlarla muttasıf olsaydı kendisi de hadis olurdu. Bütün bu değişimi ifade eden şeyler bir değiştiriciyi gerektirdiği gibi takdir edilenler de bir takdir ediciyi gerektirir. Eğer Allah'ın âlemde bir cihette bulunduğu varsayılsa o zaman âlemi kuşatması imkânsızdır.¹³³⁴

¹³³² Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s.205; Topaloğlu, 'Allah', s. 488.

¹³³³ eş-Şûrâ 42/11.

¹³³⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.63-64.

Özet olarak Şehristânî, Allah'ı zatına layık olmayan sıfatlardan ve yaratılmış olanlara benzemekten tenzih ederek hiçbir şeyin O'nun dengi ve benzeri olamayacağını nakli ve akli delillerle ortaya koymuştur.

4.5.2. Zâtî Sıfatlar: Sıfat-ı subutiyye, sıfat-ı ikram, ma'neviyye ve meânî diye de adlandırılan bu sıfatlar Allah'ın zatıyla kaim ezeli sıfatlardır. Allah'ın zatına nisbet edilen ve O'nun ne olduğunu ifade eden bu sıfatlar Esmâi hüsnâ'nın zati-subuti kısmını oluştururken aynı zamanda mü'minin ubudiyeti ile Yüce Yaratıcının rububiyeti arasındaki ilgiyi ve Allah ile kâinat arasındaki münasebeti açığa çıkarır.¹³³⁵ Bu sıfatların hepsi, yaratıkların sıfatlarına aykırı olarak Allah'ın kadîm ve kâmil sıfatlarıdır. Sonradan olmuş değildir. Zatiyle kaimdirler.¹³³⁶ Zâtî sıfatlar Eş'arîlere göre yedi; Mâturîdîlere göre sekiz tanedir ki bunlar; hayat, ilim, sem', basar, kudret, irade, tekvin ve kelâm sıfatlarıdır. Eş'arîler Tekvin'i müstakil bir sıfat saymamakta, onu kudret sıfatının eşyaya taalluku olarak anlamaktadır.¹³³⁷ Şehristânî Eş'arîlerin kabul ettiği subuti sıfatlara beka sıfatını ilave ederek sayıyı sekiz olarak vermektedir.¹³³⁸ Ancak bu sıfatlardan İlim, Sem', Basar, İrade ve Kelâm'ı geniş bir şekilde işlemektedir. Şimdi bu beş sıfatı detaylı bir şekilde izah edelim.

4.5.2.1. İlim: Şehristânî bu sıfatı şöyle tanımlamaktadır: 'İlim, ezeli olup bütün bilinenlerle- külli olsun cüz'î olsun- tafsilî bir şekilde müteallık olan tek sıfattır'. Şehristânî ilimle ilgili olarak Cehm b. Safvan, Hişam b. el-Hakem ve felsefecilerin yapmış olduğu değerlendirmeler hakkında eleştirilerde bulunmaktadır. Cehm b. Safvan ve Hişam b. el-Hakem, Allah hakkında bir yerde bulunmamakla birlikte yaratılmış ilimlerin varlığını kabul etmiş, Allah'ın bir şeyi yaratmadan önce bilmeyeceğini, çünkü önce bilip sonra yaratmış olması halinde ilmin aynı şekilde kalıp kalmama sorusunun ortaya çıkacağını belirtmiştir. Eğer ilmi olduğu gibi kalacaksa ve herhangi bir artma olmayacaksa, bu bilgisizlik demektir. Zira gelecekte olacak şeyi bilmek mevcut bulunanı bilmekten başkadır. İlmi aynı şekilde kalmayacaksa değişmiş demektir, değişen ise yaratılmış olup öncesiz değildir. Bu durumda ilmin yaratılmış olduğu kesinlik kazanınca, bu durumda iki husus

¹³³⁵ Topaloğlu, 'a.g.m.', s. 490; Gölcük-Toprak, a.g.e., s.205.

¹³³⁶ Emrullah Yüksel, *Sistemantik Kelâm*, İstanbul 2005, s.44.

¹³³⁷ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s.90.

¹³³⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.105.

kaçınılmaz olacaktır: Birincisi ya Allah, ilmi kendi zatında yaratır ki bu zatta değişime sebep olur ve yaratılmışlar için yer ve mekân olmasını gerektirir. Diğer ise ilmi zatında değil kendisiyle vasıflanan bir alanda yaratması gerekir. Allah'ın bir yeri ve mekânı bulunmadığı kesin olarak ortaya çıkınca, bu durumda bilinen varlıkların sayısınca Allah'ın yaratılmış ilme sahip olması gerekir.¹³³⁹

Şehristânî, Cehm'in bu görüşlerini şöyle eleştirmektedir: Eğer Allah, kendisi için hadis bir ilim meydana getirirse bu ilmi ya zatında, ya bir mahalde ya da ne zatında ne de bir mahalde meydana getirmesi gerekir. Zatında meydana gelen ilim taşıyıcı (değişiklik) gerektirir. Bir mahalde oluşan ilim o mahal ile vasıflanmayı gerektirir. Bir mahalde meydana gelmeyen bir ilim de Allahu Teâlâ'nın otoritesini nefyeymeyi gerektirir. Yine Şehristânî der ki, bir mahalde olmayan manaların var olduğunu kabul etsek, zatiyla kaim ve var olmak için bir mahalle ihtiyaç duymaz. Şayet ilim bir mahalle ihtiyaç duyarsa bu durumda mana zati ilim olana döner. Böylece her ilim bir mahalle ihtiyaç duymaz. Ya da kendisi ilim olan zata zaid bir durum olur. Bu durumda da fiilin faili olması gerekir. Failin fiili de arazlara ve manalara ihtiyaçsızlığı gerektirir ki, durum böyle değildir. Failin fiili de zat için en özel vasıf olan mef'ûlün faile nisbetini gerektirmez. Fiil olması hasebiyle mef'ûlün faile nisbeti gerekir ki fail yapıcı ve oluşturucu olarak isimlendirilsin.¹³⁴⁰ Bu eleştirilerin aynısını Allah için bir mahalde olmayan hadis iradeler ortaya koyan Mu'tezile için de yapmaktadır.

Hişâm, Allahu Teâlâ'nın âlemde meydana gelecekleri ezeli ilmiyle bildiğini ifade ettikten sonra, Allah'ın ilminde değişiklik olup olmama meselesini şöyle örneklendirmektedir: Allah ezeli ilmiyle âlemde meydana gelecekleri ezeli ilmiyle bilmektedir. Âlem meydana geldiğinde bu ilim meydana geleceğini bildiği şekilde mi kaldı yoksa değişti mi? Eğer âlem meydana gelmeden önceki ilim âlem meydana geldiğinde değişmişse o zaman bu ilim değişmiştir. Öyleyse müteceddid zatında ya da bir mahalde ya da ne zatında ne de bir mahalde o ilmi meydana getirmiştir. Allah'ın zatında bu bilgiyi ihdas etmesi mümkün değil, çünkü bu durumda hadislere mahal olmuş olur. Bir mahal de de bu bilgiyi meydana getirmesi caiz değildir. Çünkü mana bir mahalde kaim olursa o mahallin hükmünü alır. Bu durumda geriye mahalde

¹³³⁹ Şehristânî, *el-Milel*, I, 72; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.124.

¹³⁴⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.124.

olmayan bir şekilde bilginin meydana gelmesidir. Eğer Allah'ın ilmi âlemin meydana gelmeden önceki haliyle âlem meydana geldikten sonra da aynen kalsaydı bu cahillik olurdu, ilim olmazdı. Böylece Allah'ın ilmi âlemin meydana gelmesiyle yenilenmektedir. Yani hüküm yenildiğinde sıfat da yenilenir. Bu meseleyi Zeyd'in gelmesi örneğinde şöyle izah eder: Zeyd'in yarın geleceğini bildiğimizde ki bilgimiz ile geldiğindeki bilgimiz aynı değildir. İnsan da bu iki durumdaki yani gelmeden önceki ile geldiğindeki halin farklı olduğunu anlar. İşte bu farklılık gelmeden önceki durumdan geliş halindeki bilginin teceddüdüne döner.¹³⁴¹

Şehristânî, Hişam'ın bu görüşlerine hocası Eş'arî'den nakille şöyle cevap vermektedir: Allah için hükmün yenilenmesi, halin değişmesi ve sıfatın teceddüd etmesi imkânsızdır. Çünkü Allahu Teâlâ, ezeli ve ebedi olarak müteallik olan kadim tek ilimle muttasıftır. O kıdeminde ve ilminde hiçbir değişme ve yenilenme olmaksızın bütün bilinenleri tafsilatıyla ihata edendir. Ezeli bilginin kâinata izafeti, ezeli varlığın, muhtelif zamanlarda meydana gelen kâinata izafeti gibidir. Zamanın değişmesiyle nasıl ki zatı değişmiyorsa, malumat yenilendikçe ilmi de değişmez. Meydana gelmeden önceki bilgi nasılsa meydana geldiği vakitteki bilgi de aynıdır. Zeyd'in gelmesini bilmeyele ilgili olarak da; biz Zeyd'in gelme haberini aldığımızda ve Zeyd'de sonra geldiğinde bu durumda Zeyd'in gelmesiyle ilgili herhangi bir değişiklik olmamıştır. Zeyd'in gelmesi belirlenen vakitte olmuşsa bu durumda Zeyd'in gelmesiyle ilgili olarak başka bir bilgiye gerek yoktur. Bilinen meydana gelmiş, meydana gelen de bilinmiştir. Yine Hişam'ın, insan Zeyd'in gelmeden önceki durumu ile geldiği durumun farklı olduğunu anlar düşüncesine de şöyle cevap verir: Bu durum yaratılmışlar hakkında geçerlidir. Yaratıcı hakkında geçersizdir. Ma'lumatın bilgisinin Allah'ın bilgisiyle olan ilişkisi tek biçimdedir.¹³⁴²

Şehristânî Allah'ın ilim sıfatı konusunda İslam filozoflarına özelde İbn Sînâ'ya da eleştiriler getirmektedir. İbn Sînâ'nın Allahu Teâlâ hakkında söylediği 'Zorunlu varlık akıldır, akledendir ve akledilendir' tanımını eleştirir. Der ki; akl ve âkıl kavramları Allah hakkında uygun değildir. Akl kelimesini ilim ile âkıl kelimesini de âlim ile değiştirmemiz gerekir. Çünkü şeriatte Allah'ın âlim olduğu

¹³⁴¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.125.

¹³⁴² Şehristânî, *a.g.e.*, s.126.

söylenirken âkıl olduğu söylenmemiştir.¹³⁴³ Yine Allah'ın bilgisinin tikel değil de tümel olduğu yani Allah cüziyyatı değil de külliyyatı bilir şeklinde ifade edilmesine şöyle cevap vermektedir: Peygamberler bu tür açıklamalardan kaçınmak suretiyle Allah'ın celalliği hakkında insanları araştırma yapmaktan, cedelleşmekten ve O'nun sıfatlarını tartışmaktan engellediler. Onlarlar ilgili kitaplarda bu konuda tartışmaktan men edildikleri hususunda bilgiler bulunmaktadır. O kitaplarda şu ifadeleri görmek mümkündür: Tümel ve tikel arasında, sabitle daim arasında ve oluşla bozuluş arasında bir ayırım yapmadan 'O'ndan ne yerde ne de gökte zerre ağırlığında bir şey kaçmaz',¹³⁴⁴ 'O sır olanı da ve daha gizlisini de bilir',¹³⁴⁵ 'Onların geçmişleri ve gelecekleri hakkında ne varsa hepsini bilir',¹³⁴⁶ 'Gaybı ve şهادeti bilendir',¹³⁴⁷ 'Gözlerin hain bakışını da bilir ve sinelerin gizledikleri şeyi de bilir.'¹³⁴⁸ Bu ayetler O'nun bilgisinin hem tümelleri hem de tikelleri kapsadığını belirtmektedir. Hatta O'nun bilgisi bu iki kısmın da (tümel ve tikel) üzerindedir. O'nun bilgisinin kapsamı bu iki kısmından daha da yücedir. Yüce Allah'ın bilgisi bir bütün olarak, hem aklın hem de hissin ötesindedir. 'Gözler O'nu görüp idrak edemez, O ise, bütün gözleri idrak eder ve O latiftir, habirdir.'¹³⁴⁹ Hiçbir varlık, Allah Teâlâ'nın var olanların tümünü toptan ve ayrıntılarıyla, tümelleriyle ve tikelleriyle kavrayış/bilme (ihata) biçimine vakıf olamaz. Üstelik bir tümeli kavramak bir diğer tümeli kavramaktan O'nu alıkoyamadığı gibi aynı şekilde bir tikeli kavramak da diğer bir tikeli kavramaktan O'nu engelleyemez. Bunların ikisinin O'na olan ilişkisi eşittir. Bu durumda şöyle demeye gerek yoktur: Şüphesiz O, şeyleri oluşundan önce de oluşundan sonra da bilir. 'Önce', 'sonra' ve 'birlikte' gibi ifadeler zamana ait olan hükümlerdir. O'nun bilgisi zamana ait olmayıp bilakis zamanların O'na olan ilişkisi eşittir. İbn Sînâ güneş tutulmasında zannettiği gibi Allah'ın bilgisini tümel yaptığında O'nun bilgisini zamana ait olmaktan çıkarmaz. Bilakis, zamana ait olan bilgi zamanın değişmesiyle birlikte değişir; fakat zamana ait olmayan bilgi zaman değişse

¹³⁴³ Şehristânî, *a.g.e.*, s.128.

¹³⁴⁴ Yûnus 10/61.

¹³⁴⁵ Tâhâ 20/7.

¹³⁴⁶ el-Bakara 2/255.

¹³⁴⁷ el-En'âm 6/73.

¹³⁴⁸ el-Mü'min 40/19.

¹³⁴⁹ el-En'âm 4/10.

bile kesinlikle değişmez. Bilgi bazen de tümel olabilir ve bu durumda da bir zaman iirisindedir.¹³⁵⁰

şehristânî, Allah'ın zatiyla kaim ezeli ilim sıfatının olduğunu ve bu sıfatın lemlle ilişkisinin külli ve cz'ilerle tafsilatlı olduğunu, âlemdeki değişikliklerin ilim sıfatında herhangi bir değişikliğe meydan vermeyeceğini ve Allah'ın hem kllileri hem de cz'ileri bileceğini belirtmektedir. Ayrıca O, Allah'ın ilmi için tümel, tikel gibi kavramların kullanılmasının doğru olmadığını zira bu tür sınıflamaların yaratılmışlar için mümkün olacağını belirtmektedir. Ayrıca zamanın yenilenmesi ve değişmesiyle meydana gelenlerin de değişiklik göstermesinden, Allah'ın bir sıfattan bir diğerine değişikliğini de gerektirmez. Çünkü meydana gelen Şeylerin değişimi, ilim sıfatında değişikliği gerektirmemekte, ancak izaf ve itibari Şeylerden olan yalnız taallukatında değişikliği gerektirir. Bu durumda da herhangi bir bozukluk yoktur. Şöyle ki, aynaya akseden Őekiller nasıl değişirse ve aynada herhangi bir değişikliği gerektirmiyorsa, aynı Şekilde taallukun yeniliği ilahi zatta ve ilim sıfatında hiçbir değişikliği gerektirmez.¹³⁵¹

şehristânî Allah'ın ilim sıfatı olduğunu ve bu sıfatın kâinatta var olanlarla ilişkisinin var olduğunu ve bu ilişki de filozofların dediği gibi tümel değil tikel bir ilişkidir. Yine O, lemdeki değişimlerin Allah'ın ilminde hiçbir değişiklik meydana getirmeyeceğini de ortaya koymaktadır. Çünkü Allah, değişimlere mahal değildir.

4.5.2.2. İrde: şehristânî Allahu Teâlâ'nın gerçekte mürid, iradesinin kadim ve bu ezeli iradenin de kâinatta bulunanların hepsiyle ilişkili (müteallık) olduğunu söyledikten sonra İrade meselesinin  bölüme ayrıldığını belirtir. Bunların ilki; Allah'ın hakikatte mürid olduğu, ikincisi; Allah'ın iradesinin kadim olup hadis olmadığı ve üçüncüsü de; bu ezeli iradenin kâinatla ilişkisi olduğudur. şehristânî Allah'ın gerçek manada mürid olup olmadığıyla ilgili Nazzam, Ka'b, Cahız ve Muhammed b. Neccar ile tartışmaktadır.

Nazzâm ve Ka'b, Allah'ın gerçekte irade sıfatı ile sıfatlanmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Onlar, şeratte bu hususta herhangi bir bilgi varsa bu durumda Allah'ın kendi fiillerini yaratan ve inşa eden olduğu, kulların fiillerini irade

¹³⁵⁰ şehristânî, *Musâraa*, s.55-57; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.128-129, 133.

¹³⁵¹ şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.121.

eden olduğunda da bunun kullara fiilleri yapmalarını emreden, ezelde irade sahibi diye vasıflanırsa bunun anlamı da sadece bilen olduğudur şeklinde irade sıfatına anlamlar yüklemişlerdir. Câhız ise, Allah'ın fiillerinde yanılısama ve bilgisizlik bulunmayacağı, mahkûm ve mağlup olmasının mümkün olmayacağı manasında, 'mürîd' olmakla vasıflandırılacağı görüşündedir. Muhammed b. Neccar da Allah'ın mürîd olmasının anlamının onun nefret edilmeyen ve mağlup olmayan manasında olduğunu ifade etmiştir.¹³⁵²

Şehristânî, Ka'bî ve Nazzâm'a şöyle bir reddiyede bulunmaktadır: Sizler iradenin arazlar cinsinden olduğunu itiraf ettiniz. Şahidden (görünen âlem) hareketle, kullar yapmış oldukları fiillerin bazısını diğerlerine tercih etmektedirler ki bu da onların kasd ve iradelerinin varlığına delildir. Kulların bu fiillerin bir kısmını irade ve kasıtlarıyla diğerlerine tercih etmeleri aynı şekilde gaib için de delildir. Şahidde fiillerdeki ihkam (hikmet) ve itkanın (sağlam yapma) varlığı gaibe de delildir. Bu durumda Allah'ın iradesi vardır ve kadîmdir.¹³⁵³

Neccâr'a itirazını şu şekilde yapmaktadır: Senin söylediğin 'Allah'ın nefret edilmeyen ve mağlup olmayan' sözüne herkes katılmaktadır. Ancak bu sözün 'Allah kadirdir' denildiğinde bunu aciz olmayan, 'Allah âlimdir' denildiğinde de cahil olmayandır şeklinde olumsuz bir şekilde tefsir eden birinin sözü gibidir. Fiillerin varlığına baktığımızda bunların yaratanın mürîd olduğuna delalet ettiğini görmekteyiz. Çünkü irade, fiillerin bir kısmını diğerlerine rağmen tercih ve tahsis etme anlamındadır. Bu durumu görmezden gelmek mümkün değildir.¹³⁵⁴

Allah'ın iradesinin kadim odluyla ilgili olarak Şehristânî şöyle demektedir: Âlimin anlamı o kişinin ilim sahibi olmasına delalet ettiği gibi, mürîdin anlamı da irade sahibi olduğuna delildir. Allah, ya zatıyla müriddir, ya da bir irade ile. Allah'ın bir irade ile mürîd olduğu tespit edildiğine göre, bu durumda bu irade ya kadimdir ya da hadistir. Eğer hadis ise, bu ya zatında ya bir mahal de ya da ne zatında ne de bir mahaldedir. İradenin zatında hadis olduğu görüşünün eleştirisi yapıldı. İradenin bir mahalde bulunması da imkânsızdır. Eğer böyle olsa Allah onunla mürîd olur. Mana bir mahalde kaim olursa mahal o mana ile vasıflanır ki, mana mahal ile kaim olmaz.

¹³⁵² Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.64, 77, 87; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.136.

¹³⁵³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.137.

¹³⁵⁴ Şehristânî, *a.g.e.* , s.138.

Ancak mana onunla vasıflanırsa bu durumda başkası onunla nitelenemez. Çünkü iki şeyin bir mana ile vasfedilmesi muhaldir. İradenin bir mahalde bulunmaması imkânsızdır. Sebebi ise irade manalar ve arazlar cümlesindedir. Arazların mahal'e ihtiyaç duyması onların zatsal özelliğidir. Arazların zati vasıfları olmadan var olması muhaldir. Eğer arazlar bir mahalde ise, onunla kaim olurlar. Zatla kaim de manaları kabul anlamına gelmektedir. Bu durumda irade mana olur. Böylece cevher ile arazın hakikati arasında bir fark kalmaz ki arazın herhangi bir vakitte mahalden bağımsız kalması caiz olsun. Herhangi bir vakitte bağımsız olanınbütün vakitlerde de müstağni olması caizdir. Cinslerden birisi ya da türlerden birisi için caiz olan bütün cins ve türler içinde caiz olur. Bunlar caiz ise cevherin de bir mahalde bulunması caizdir. Bunların hepsi muhaldir ¹³⁵⁵

Üçüncü kısım ise meselenin en önemli kısmı olup, Allah'ın iradesinin kâinatın tamamıyla ilişkisi hakkındadır. Mu'tezile, Allah'ın iradesinin kadim olması durumunda kâinatla ilişkisinin umum olması gerektiğini, çünkü kadimin bir şeyle özel bir ilişkisi olamayacağını; yine irade eğer kadim olarak kabul edilirse bu durumda hem kendi fiilleri hem de kulların fiillerinden murad edilenlerin tamamıyla ilişkili olması gerekeceğini söylemektedir. Mesela, Zeyd hareketi, Amr'da sükûnu irade etse bu durumda kadim olan irade her ikisinin iradeleri ve muratlarına göre hareket etmek durumunda olur ki, murad edilenin meydana gelmesi gerekir. Bu da iki zıddın bir araya gelmesine götürür. ¹³⁵⁶ Şehristânî buna şöyle cevap vermektedir: Kadim sıfat, ilişkili olduğu şeylerle mutlak olarak mı, yoksa taalluku nasıl doğru olursa o şekilde mi ilişkidir? Birinci şıkkın doğru olmadığını, çünkü ilim vacib, caiz ve müstehil ile ilişkili, kudret mümkün ile, irade de mümkünattan teceddüd (yenilenen) edenlerle ilişkilidir. İlim taalluk etme bakımından daha genel, kudret ilimden daha özel, irade de kudretten daha özeldir. Bu durumda irade yeni bir durumda varlığın meydana gelmesini gerektirir. Kadim iradenin iki zıdda taalluku tek haldedir. Böylece kadim iradenin taalluku tek açıdan olup o da varlığı yokluğuna tercih edip bir vakitte onu meydana getirmesidir. ¹³⁵⁷

¹³⁵⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, s.138-139.

¹³⁵⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, s.142.

¹³⁵⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, s.142-143.

Mu'tezile, hayrı dileyenin iyi, şerri dileyenin kötü, adaleti dileyenin adil, zulmü murad edenin de zalim olmasının gerekli olduğunu, eğer ezeli irade kâinatın külliyle ilişkili olursa o zaman iyiyi de kötüyü de murad eden olmuş olur. Bu durumda iyilik, kötülük, adalet ve zulüm gibi şeylerle vasıflanması gerekir ki bu da Allah hakkında çirkin bir durum oluşturur, demektedir.¹³⁵⁸ Şehristânî, bu nitelendirmelerin insan için mümkün olacağını Allah hakkında ise geçerli olmayacağını; cehaleti murad edenin cahil, ilmi dileyenin âlim, taatı irade edenin itaatkâr, hareketi isteyen müteharrik, namazı dileyenin musalli olmasının Allah'la ilgili olarak imkânsız olduğunu; ancak şahid hakkında ibadeti irade ettiğinde âbid denilirken, gaib hakkında bu söylenemez. Ayrıca hadis irade bazen zaruri olur bazen da kesbi. Zaruri durumda iyilik, kötülük ve mükellefiyetle vasıflanma sözkonusu olmaz. Teklif ancak kesbedene aittir. Bu durumda iyilik, kötülük ve zorunlulukla vasıflanabilir. Mesela; melek tabiatı itibarıyla ve zorunlu olarak hayrı murad eder, şeytan da aynı şekilde kötülüğü irade eder. Kesbî iradelere gelince burada nitelermeler isteyene gerektiği gibi sorumlulukta ona döner. Zulüm, adalet, iyi kötü, itaat ve masiyet gibi durumlarla vasıflanır. Bunu gaib hakkında (Allah) kullanmak doğru olmaz. Ezeli irade kulların murad ettiği fiillere taalluk etmez yani kul mükellef olduğu için o fiil kula aittir ve kesbedendir. Allah için başkasının fiilini irade etmek onu yokluktan varlığa has kılmak ve varlığını yokluğuna tercih etmekle olur.¹³⁵⁹

Şehristânî, Allah'ın gerçek anlamda iradeyle mürid olduğunu, iradesinin kadîm olup hadis olmadığını ve bu ezeli iradenin kâinatta var olanların hepsiyle ilişkili olduğunu belirtmektedir. Cenab-ı Hakk irade sıfatıyla her mümkünü, caiz olan sonsuz yön ve vakitlerin birine tahsis etmektedir. Allah için irade sıfatı vacip, zıddı olan kerahiyet (îcab bizzat: zorunluluk) mümteni'dir. İlâhi kudretin 'fiil' ve 'terk'e nisbeti eşittir. Yapmak veya yapmamaktan birisini tercih etmek irade ile gerçekleşir. İrade sıfatı aklen mümkün olan her şeye taalluk eder, vacib ve müstahile ise taalluk etmez. İrade ilme uygun olarak taalluk eder. Allah'ın ilminde değişiklik mümkün olmadığı gibi, iradesinde de bir değişikliğin meydana gelmesi mümkün değildir. Yine Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi değil de, Allah'ın iradesinin kulların fiilleriyle ilişkisinde sadece yaratma boyutunun olduğunu, adil, zalim gibi vasıfların kesbeden

¹³⁵⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s.143.

¹³⁵⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.143-144.

kullara ait olduğunu söylemektedir. Allah'ın iradesi ve meşietisi ya da rıza ve muhabbeti ma'siyetlere ma'siyet olması hasebiyle taalluk etmez. Bu durum Allah'ın kudretinin kulların fiillerine taalluk etmemesi gibidir ki bu da o fiillerin kulların kesbleri olduğundandır.

4.5.2.3. Kelâm: Kelam sıfatının sıfatlar içerisinde ki yerinin farklı olduğu şüphesizdir. Diğer sıfatların doğrudan bir neticesi olmadığı halde bu sıfatın ürünü olan ilahi kelam Kur'ân elimizde bulunmaktadır. Halku'l-Kur'ân¹³⁶⁰ diye meşhur olan kelam sıfatı, Selefi, Sünni kelimcileri, Mu'tezile'yi çokça meşgul ettiği gibi, yabancı yazarları da fazlasıyla meşgul etmiştir. Şehristânî kelam sıfatını Allah'ın Teâlâ'nın ezeli bir kelamla mütekellim olması ve kelamının da tek olması şeklinde iki başlık altında incelemektedir. Eş'arîler Allah'ın ezeli bir kelam ile mütekellim oluşunu akli olarak şöyle izaha çalışırlar: Akıl, Allah'ın diri (hay) olduğuna, diri olanın da nasıl ki bilmesi, güç yetirmesi, işitmesi ve görmesi doğru ise konuşması, emretmesi ve yasaklaması da en doğru olandır. Eğer Allah, kelam ile nitelenmeyecek olursa zıddı olan dilsizlik durumu ortaya çıkar. Bu ise eksiklikler ve Allah bundan yücedir. Bunu şöyle desteklemek mümkündür; Allah itaat edilen bir melik'tir. Melik'in özelliği emir ve yasaklarının olmasıdır. Allah'ın mülkünde takdiri kullarına yönelik olarak teklif, diğer varlıklara ise cebr ve kahr'dır. Şehristânî, Allah'ın nefsiyle mi yoksa bir kelamla mı mütekellim olduğu hususunu şöyle izah eder: Eğer Allah, bir kelam ile mütekellim ise bu kelamı ya kadim ya da hadistir. Eğer hadis ise bunu ya zatında ya bir mahalde veyahutta bir mahalde olmaksızın meydana getirir. Eğer Allah nefsiyle mütekellim olur ve onu bir mahalde yaratırsa ki bunu Mu'tezile söylemektedir, bu durumda onlar akla ters düşmüş olurlar. Çünkü kelam, eğer bir mahalde bulunursa mahal onunla vasıflanmış olur. Kerramiyye'nin dediği gibi eğer kelamı zatında yaratırsa bu durumda zatı hadislere mahal olmuş olur. Bunlardan şu sonuç ortaya çıkmaktadır ki, Allah vasfı ve kaimliği kendine has olan kadim, ezeli bir kelam ile mütekellimdir.¹³⁶¹

¹³⁶⁰ Halku'l-Kur'ân, Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı konusundaki tartışmaları ifade eden kelam terimi. Bk. Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytakin, İstanbul 1983, s. 245; Yusuf Şevki Yavuz, 'Halku'l-Kur'ân', *DİA*, Ankara 1997, XV, 371.

¹³⁶¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.153-154.

Şehristânî bu tür yapılan tartışmaların sadece kelimelerin sıfatıyla ilgili olmadığı, aksine bütün sıfatlarla ilişkili olduğunu belirtir. Sıfatların ezeli olduğu kabul edildiğinde bunların taalluku nasıl olmaktadır? Allah ezelde âlim, kadir ve mütekellimdir. Âlem ise ezelde mevcut değildir. Madum olanla ezeli olanın ilişkisi nasıl olabilir? Öyleyse bu ilişki madumların varlığının takdiri üzerine kurulmaktadır. Allah hakkında takdir düşünülebilir mi? Çünkü takdir de düşüncenin, fikirlerin değişmesi durumu vardır. Ya da sıfatlar varlıkla hakikaten ilişkilidir. Varlık ise sınırlı ve sonludur, taallukatı ve malumatı ise sonsuzdur. Bu durumda ilişki var olmayıp varlığı mümkün olan hakkında düşünülebilir, ya da ilim hiçbir kusur olmaksızın kendisine arz olan şeylerin tamamını idrak etmeye; Kudrette hiçbir kusur olmadan var olmaya uygun olanları var etmeye uygun bir sıfattır. Böylece bilinmesi uygun, varlığı caiz olan sonsuz olur. Böylece bizim ‘malumat ve makdurat sonsuzdur’ düşüncemizin manası ortaya çıkar. İlişkili olan ile ilişki olunan arasındaki durum o sıfatın uygunluğuna bağlıdır. İşitme ve görme maduma taalluk etmediği gibi ezeli emir de emredilenle ilişkilidir. O emredilen de var olmalıdır. Özetle Allah’ın ezeli, zatıyla kaim emir, nehiy, haber, istihbar, va’d ve va’id olan kelimelerin sıfatı vardır.¹³⁶²

Kelam sıfatının ürünü olan Kur’an’ın mâhluk olup olmadığı da tartışılmıştır. Selef, iki kapak arasında olup okunan, yazılan ve işitilenin, harf ve kelimelerin aynen Allah kelamı olduğunu, mâhluk olmadığını söylerken; Mu’tezile tam bu düşüncenin aksine her şeyiyle mâhluk olduğunu, kelam sıfatının da mâhluk olduğunu kabul etmektedir. Üçüncü bir görüş daha ortaya çıkmaktadır ki o da, harf ve kelimelerin hadis olduğu, bu ibarelere delalet eden manaların kadim olduğudur. Bu da kelamın ‘nefsî’ ve ‘lafzî’ olmak üzere ikiye ayrılması anlamına gelmektedir. Allah’ın zatı ile kaim bulunan, harf ve ses gibi beşeri unsurlar taşımayan, Allah’tan başka hiçbir varlık tarafından algılanması mümkün olmayan kelama nefsi kelam, nefsi kelamın beşer idrakine uygun olarak ses ve harflerle ifade edilmiş biçimine de lafzî kelam denir ve dolayısıyla bu da mâhluktur. Şehristânî, kelam probleminin çözümü konusunda üçüncü metodu ortaya koyanın Eş’arî olduğunu ve bu görüşün diğer ikisinden hem farklı hem de daha güzel olduğunu belirtmektedir.¹³⁶³ Ancak Eş’arî’nin gerek *el-İbâne* gerekse diğer eserlerine bakıldığında herhangi bir ayırım

¹³⁶² Şehristânî, *a.g.e.* ,s.173.

¹³⁶³ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.177; a.mlf. , *Milel ve Nihal*, s.92.

yapmadan Ahmed b. Hanbel'in görüşünü benimsediğini belirttiği ve kendisinin de bu görüşü ispat etmeye çalıştığı¹³⁶⁴ ve Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber* ve *el-Vasiyye*'de,¹³⁶⁵ Mâtürîdî'nin *Kitabu't-Tevhîd*'de¹³⁶⁶ bu ayrımı açıkça belirttiği söylenmekle beraber¹³⁶⁷ hem Şehristânî'nin Eş'arî ile ilgili yukarıdaki ifadeleri hem de bazı çalışmalarda bu yönde bilgilerin varlığı Eş'arî'nin kelim-ı lafzî ve kelim-ı nefsî ayırımına gittiğini göstermektedir.¹³⁶⁸

Şehristânî kelamın nefsî ve lâfzî olarak ikiye ayrılmasının çok güzel bir metot olduğunu belirtmek suretiyle, Kur'an'ın okunan harf ve kelimelerinin mâhluk olduğunu, bu kelime ve harflerin delâlet ettiği manaların ise ezeli olduğunu kabullendiğini görmemiz mümkündür.

4.5.2.4. Sem' ve Basar: Şehristânî, Allah'ın işiten ve gören olmasıyla ilgili meseleyi Mu'tezile, Neccariyye ve Filozoflarla Eş'arîler arasında tartışmalı bir şekilde ortaya koymaktadır. Mu'tezile'den Ka'bî ve ona tabi olan Bağdat Mu'tezilesi 'Allah işitendir denildiğinde duyulacakları bilir', 'Allah görendir denildiğinde de görülecekleri bilir' diye tarif etmektedir.¹³⁶⁹ Neccariyye Allah'ın işitme ve görme sıfatını, 'Allah zatıyla görür ve zatıyla işitir' demek suretiyle Mu'tezile'nin geneliyle aynı görüşü paylaşarak sıfatları olumsuzlama yoluna gitmektedir.¹³⁷⁰ Ali Cubbâî, 'Allah'ın işitici ve görücü olması diri olup kendisine bir eksiklik ulaşmamış olması demektir' derken, oğlu Ebû Hâşim ise, 'Allah'ın işitici olması bir hal, görücü olması bir hal, görücü olması âlim olmasının dışında bir hal' diyerek farklı değerlendirmede bulunmaktadır.¹³⁷¹ Eş'arî, 'Allah, bir işitme ile duyan (semî), bir görme ile görendir (basîr), her ikisinde zatıyla kaim olup âlim olmasının ötesinde zait sıfatlardır' diye tarif etmektedir.¹³⁷² Şehristânî Eş'arî'nin Allah'ın işiten ve gören olduğuyla ilgili görüşünü kabul etmekte ve bu görüşü diğer muhaliflere karşı delillendirmeye çalışmakta ve Allah'ın işiten ve gören olmasını şöyle ifade etmektedir: a) Allah

¹³⁶⁴ Eş'arî, *el-Luma*, s.36-37; a. mlf. , *Dinin İnanç İlkeleri*, s.18-19, 33-40.

¹³⁶⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.71; a. mlf. , *el-Vasiyye*, s.88.

¹³⁶⁶ Mâtürîdî, *a.g.e.* ,s.116-117; Mağnisâvî, *Fıkhu'l-Ekber Şerhi*, s.111.

¹³⁶⁷ Topaloğlu, 'Allah', s.492.

¹³⁶⁸ T. J. De Boer, *İslâmda Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara 1960,s.42; M. Abdul Hayy, 'Eş'arîlik', [İslam Düşüncesi Tarihi içerisinde], çev. Ahmet Ünal, İstanbul, 1990, I,267; Mehmet Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arîlik*, İstanbul 2013, s.235.

¹³⁶⁹ Şehristânî, *el-Milel*, I,66; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.192.

¹³⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel*, I,75; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.192.

¹³⁷¹ Şehristânî, *el-Milel*, I,69; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.192.

¹³⁷² Eş'arî, *el-Luma*, s.25-26.

Teâlâ diridir (hay), diri olanın işitme ve görme ile nitelenmesi gerekir. Eğer bu sıfatlarla nitelenmezse o zaman, onun karşıtı olan eksiklik ile nitelenmesi gerekir. Eksiklik ise Allah için imkânsızdır. b) Allah'ın işitme ve görme sıfatı olmazsa bu durumda zıddı olan noksanlıkla nitelenmesi gerekir. Çünkü işitme ve görme medh sıfatlarıdır. Allah kendisini âlim, kâdir, hay gibi medh (övme) yönüyle vafettiği gibi işiten ve gören olarak da vafetmiştir. Eğer bunlar medh sıfatı olmasaydı Allah bunlarla zatını övmezdi. Bu durumda onların zıddı olan zem (kötüleme) ve naks (noksanlık) olurdu. Noksanlık ise hadisliğin delilidir. c) İşiten ve gören, işitmeyen ve görmeyenden daha kâmdir. Her birimiz de işitir ve görürüz. Allah Teâlâ böyle olmazsa, bizden biri O'ndan daha kâmil olmuş olur ki, Allah'ın zatı ve sıfatları böyle noksanlıklardan münezzehtir.¹³⁷³

Şehristânî, filozofların bir nesneyi görmek için gözün ağ tabakasında, görülen nesneye benzer küçük bir suretin aksetmesi gerektiğini söylediklerinden hareketle Allah'ın görmesinin bu şekilde olacağı görüşünü şöyle eleştirir: Işık, göz kapakları açıldığında ortaya çıkan bir cisimdir. Işık bakanın bakma organıyla bittiğinde bu belirli bir doğrultuda sınırlı bir şekilde olur. Önce yokken sonra önünde olur, sonra uzaklaşır, gören de uzaktakini bir anda uzakta göremez. Göz kapağının içini de göremez. Eğer yüzey düz ise ışık bakana döner ve bu durumda kendisini görür. Belki de rengârenk bir suretin ayrıldığını ve göze ulaştığını, gözde iz bıraktığını zanneder. Bunlar insanlar için olan şeylerdir. Bütün bunların Allah hakkında olması ise imkânsızdır.¹³⁷⁴

Şehristânî görme ve işitmenin olabilmesi için göz, kulak, ışık, yüzey gibi birtakım alet ve organlara ihtiyaç duyulması gerektiğinden hareketle Allah'ın görme ve işitme sıfatını zatına indirgemek suretiyle farklı anlamlandırmaya çalışan felsefecilere, görme ve işitme sıfatını bilme anlamında alan Mu'tezili kelamcılara karşı eleştirilerini yapmaktadır. Mensubu olduğu Eş'arî mezhebinin görüşü doğrultusunda-Eş'arî'den de referansta bulunarak-Allah'ın işitme ve görme sıfatlarının olduğunu, bu sıfatların diğer varlıklarda olanlara hiçbir yönden benzemediğini, diğer sıfatlarının da bu sıfatlar gibi zatıyla kaim ezeli olduklarını

¹³⁷³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.192-193.

¹³⁷⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, s.196.

ifade etmektedir. Görme ve işitme sıfatının dayandığı temel nokta Allah'ın hay (diri) olmasıdır.

5. İNSAN FİİLLERİ

Dini düşünce sisteminde insanın var oluşu problemi önemli bir meseledir. Kur'an'a göre oluşun kaynağı Allah'tır ve varlık insana verilen Allah'ın bir lütfudur. Allah ile insan arasında yaratıcı ve yaratılan münasebeti vardır. Böylece Allah insana varlığını veren zattır. Allah bütün âlemin yaratıcısıdır. Göklere ve yere¹³⁷⁵, güneşe, aya, gündüze ve geceye¹³⁷⁶, dağlara ve nehlere¹³⁷⁷ ve her çeşit canlıya¹³⁷⁸ varıncaya kadar hepsini yaratan O'dur. İnsan da Allah'ın yarattıklarından biri ve en önemli olanıdır.

İnsanın fiilleri sorunu, insan hürriyetiyle ilişkili bir meseledir. Bu konunun öneminden dolayı kelami problemlerin birçoğu bu başlık etrafında dönmektedir. Bu konu felsefe ve ahlakı ilgilendirdiğinden daha fazla kelamı ilgilendirmiş ve kelamın konuları arasında önemli bir yere sahip olmuştur. Bireyin yaratıcı karşısındaki durumu, yaratıcının irade ve kudreti ile insanın eylemleri arasındaki ilişki, bireyle kendi fiilleri arasında ne tür bir bağın var olduğu biçimindeki sorular akılları sürekli meşgul etmiştir. Konunun ana mihverini insanın fiillerinde özgür olup olmadığı veya Allah'ın mutlak irade ve kudreti karşısında insanın konumu ve sorumluluğunun nasıl izah edilebileceği sorusu oluşturmaktadır.¹³⁷⁹

Kur'an'da Allah kendisini mutlak bir irade ve kudret sahibi, her dilediğini yapan olarak tanıtır. 'Allah dilediğini yapar'¹³⁸⁰ ifadesi Kur'an'da sıklıkla geçmektedir. O, bu mutlak iradesiyle dilediğini dilediği biçimde yapar. O'nun iradesine engel olmak mümkün değildir. 'Allah her şeye kadirdir'¹³⁸¹ ayetiyle de kudretini izhar etmektedir. Kısacası Allah mülkünde mutlak tasarruf yetkisine sahip olup mülkün tek sahibidir.

İrade etme ve yaratma konusunda Allah'ın mutlak gücünü ve tevhidini vurgulayan Kur'an-ı Kerim, insanın durumuna da değinmektedir. Kur'an'daki bazı ayetler insanın irade ve fiillerinde herhangi bir hak ve yetkisinin olmadığını, insan

¹³⁷⁵ İbrahim, 14/19.

¹³⁷⁶ Fussilet, 41/37.

¹³⁷⁷ er-Ra'd 13/3.

¹³⁷⁸ en-Nur 24/45.

¹³⁷⁹ Özarlan, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, s.33.

¹³⁸⁰ el-Bakara 2/253; Hud 11/107; el-Hac 22/14, el-Buruc 85/16.

¹³⁸¹ el-Maide 5/120.

için yapılacak bir şeyin bulunmadığını yani fiillerinde mecbur olduğunu ifade etmektedir. Cebre işaret eden ayetlere örnek olması açısından şunları zikretmek mümkündür: ‘Şüphesiz ki Allah dilediğine doğru yolu gösterir’¹³⁸², ‘(Habibim!) Onları hidayete erdirmek senin üzerine borç değil. Ancak, Allah hidayeti kime dilerse ona verir’.¹³⁸³ Kur’an’daki bazı ayetler de insanın iradesinde ve fiillerinde özgür olduğunu, eylemlerini müstakil iradesi ve gücüyle yaptığını ve işlerinde herhangi bir cebri (zorlama) bulunmadığını göstermektedir. Bu kısma misal olarak şu ayetleri verebiliriz: ‘ Hayır olarak ne yaparsanız şüphesiz Allah onu bilir’¹³⁸⁴, ‘Kim imanını küfür ile değiştirirse dümdüz yolu sapıtmış olur’¹³⁸⁵, ‘Gerçek, biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun, ister kâfir’.¹³⁸⁶ Kur’an’da bir kısım ayetler de vardır ki her iki kısmı da yani hem cebri hemde hürriyeti birlikte ifade etmektedir. Allah şöyle buyurur: ‘ Allah dileseydi sizi (hepinizi) tek bir ümmet yapardı. Fakat O, kimi dilerse, onu sapıklıkta bırakır, kimi de dilerse onu hidayete erdirir. Yaptığınız işlerden elbette mes’ul olacaksınız’.¹³⁸⁷ Ayette ‘kimi dilerse onu sapıklıkta bırakır, kimi de dilerse onu hidayete erdirir’ ifadesi cebir anlamını taşırken; ‘ Yaptığınız işlerden elbette mes’ul olacaksınız’ ifadesi ise insanın sorumlu tutulacağını ve hür iradesiyle yaptığı eylemleri olduğunu göstermektedir. İnsan mes’ul ise, bu durumda fiilini yapabileceği bir irade ve güce sahip demektir.¹³⁸⁸

5.1. Allah’ın İradesi ve İnsanın Gücü

Cebriyye’ye göre gerçek anlamda Allah’tan başkası için fiil yoktur. İnsanın fiillerindeki tasarruf yetkisi tamamen Allah’a aittir. İnsanın fiilleri tümüyle zorunlu (ızdırari) dur. İnsanın ne seçme gücü (irade) ne de bir kudreti vardır. Fiilin insana nisbeti ise mecâzîdir. Allah’ın cansız varlıklarda yarattığı ağacın meyve vermesi,

¹³⁸² el-Bakara 2/213.

¹³⁸³ el-Bakara 2/272. Bu şekilde cebri ifade eden ayetlerle ilgili olarak bk. el-En’am 6/39; er-Ra’d 13/33; en-Nahl 16/93; el-Hac 22/16; en-Nur 24/46; es-Secde 32/13; eşŞûrâ 42/44.

¹³⁸⁴ el-Bakara 2/215.

¹³⁸⁵ el-Bakara 2/107.

¹³⁸⁶ ed-Dehr 76/3. İnsanın hür olduğunu ifade eden ayetlerle ilgili olarak bk. el-Bakara 2/281, 286; en-Nisa 4/111, 113, 155, 170; el-İsra 17/15; el-Kehf 18/29; en-Neml 27/93.

¹³⁸⁷ en-Nahl 16/93. Her iki manayı ifade eden ayetlere örnek olması için bk. el-En’am 6/137; eş-Şûrâ 42/13.

¹³⁸⁸ Kur’an’daki ayetlerin bir kısmının cebir, diğer bir kısmının da özgürlüğü ifade etmesinin zahiren bakıldığında bir çelişki gibi gözükmeyle birlikte aslında böyle bir çelişkinin olmadığı hususunda yapılan değerlendirmelerle ilgili bk. Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, s.217-219; Ramazan Altıntaş, ‘Kelami Ayetleri Anlamada Okuma Yöntemi’, *CÜİFD*, Sivas 1996, sy. 1, ss. 103-110; Ömer Aydın, *Kur’an Işığında Kader ve Özgürlük*, İstanbul 1998, s.36-38.

suyun akması, taşın yuvarlanması, güneşin doğması ve batması, havanın bulutlanması ve bitkilerin yetişmesi örneklerinde belirtilen fiiller nasıl bir benzetme ve mecaz yoluyla cansızlara nisbet edilirse, insanda yarattığı fiiller de aynı şekilde insana mecazi olarak isnat edilir. Bütün fiiller zorunlu olduğu gibi, sevap ve cezada da zorunluluk vardır.¹³⁸⁹ Cebriyye bu görüşünü desteklemek için hem Kur'an'daki cebre delalet eden ayetleri hem de akli olarak Allah'ın tevhidi ve ezeli ilminden hareket etmektedir. Cebr ifade eden ayetlere değinildiği için burada akli delillere kısaca değinmek faydalı olacaktır. Cebriyye'nin bu husustaki birinci akli delili olan Tevhid meselesine gelince; onlara göre Allah'tan başka fail olursa o da bu konuda Allah'a benzer, yani O'nun gibi yaratan varlıkların varlığı meydana gelir ki bu tevhide aykırıdır. Öyle ise tevhid ancak cebr görüşüyle gerçekleşir. İkinci akli delil olan ezeli ilim anlayışına gelince; onlara göre kulların fiillerine taalluk eden Allah'ın ezeli ilmi, o fiiller meydana gelmeden önce taalluk etmiştir. Artık bu fiillerin Allah'ın bildiği şekilde meydana gelmesi zorunludur. Aksi takdirde Allah'ın ezeli ilminde değişiklik gerekir ki bu da imkânsızdır.¹³⁹⁰

İnsanın fiillerini Allah'ın yaratmadığı temel görüşünden hareket eden Mu'tezile, İnsanın hür olduğunu ve kendi fiilini kendisinin yaptığını ifade etmektedir. Onlara göre, Allah insana bir şeyi yapma veya terketme irade ve gücünü vermiştir. Eğer insan bir şeyi yapma veya terketme özgürlüğüne sahip olmazsa, o insanın yaptığı iyi veya kötü ameller sebebiyle sevap ya da ceza görmesi anlamsız olur. Halbu ki Allah adildir, kullarına zulmetmez. O halde, Allah'ın adaleti gereği insanların irade özgürlüklerinin bulunması gerekir.¹³⁹¹ Ayrıca Mu'tezile başka bir gerekçe olarak da, Allah'ın iradesini hâdis olarak kabul ettiği için bu iradenin insanın fiillerini yaratmayı dilemesini mümkün görmemektedir. Zira bu fiilleri yaratan Allah değildir. Buna göre insanın eylemlerinin meydana gelişinde insanın iradesi etkindir.¹³⁹²

¹³⁸⁹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.156; Neseфі, *Bahru'l-Kelam*, s.145; Şehristânî, *el-Milel*, I,72; Abdulhamid, *a.g.e.* ,s.277.

¹³⁹⁰ Özler, *a.g.e.* ,s.233; Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul 1996, s.35.

¹³⁹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II,64.

¹³⁹² Bağdâdî, *a.g.e.* ,s.83, Şerafeddin Gölcük, *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara 1997, s.99.

Eş'arîlerin insanın fiillerini meydana getirme noktasında ilahi iradeyi her şeyin ölçüsü olarak aldıklarını görmek mümkündür. İnsanda iradenin bulunduğunu kabul etmekle beraber, insanın kudret ve iradesinin fiile tesirini kabul etmemektedirler. Kudret ve istitaat denilen şey, insanda fiil ile meydana gelir. Fiilden önce insanda kudret bulunmamakta, Allah tarafından insanda kudret yaratıldığında fiil de oluşmakta ve insan da bu kudretle o fiili işlemektedir. Fakat bu kudret o fiilin meydana gelişinde hiçbir etkide bulunmaz. Kudret de fiil de Allah tarafından yaratılmıştır.¹³⁹³

Mâtürîdîler insanın iradesinin Allah'ın iradesi karşısında yok olmadığını, insanın fail ve muhtar bir varlık olduğunu belirtmiştir. İnsanın mükellef bir varlık olarak Allah'ın emir ve yasaklarına muhatap olması, bunun neticesinde ödül ve ceza ile karşılık görmesi onun fiillerinde hür olduğunu gösterir. Kur'an'da insana yapılan teklif, insanın irade sahibi bir varlık olarak fiillerini istediği gibi yaptığını gösterir. İş yapamaz durumda olana emir ve nehyede bulunmak imkânsızdır. O halde insanın ilahi teklife muhatap olması onun eylemlerinde irade sahibi, muhtar bir varlık olduğunun göstergesidir. İnsan fiilinde hür olduğuna göre, o fiilin Allah tarafından yaratılması insana mecburiyet yüklemeyiz. Aslında insan hürriyeti açısından bakıldığında fiil ikinci derecede kalmakta seçim unsuru ön plana çıkmaktadır.¹³⁹⁴

Şehristânî Allah'ın hakikatte irade sahibi olduğunu, iradesinin hadis değil kadim olduğunu ve bu ezeli iradesinin de kâinatta bulunanların tamamıyla ilişkili olduğunu kabul etmektedir. Yine O, insanın sorumlu olabilmesi için gücünün olması gerektiğini de ifade etmektedir. Gücü olmayan birisinin mükellef olarak değerlendirilmesinin mümkün olmadığını belirtir ve bu düşüncesini, insanın gücünün varlığını hissetmesi üzerine bina eder. Şöyle ki, insan bir şeyleri bildiğini ve kudretinin o bildiği şeylere yeteceğini hisseder. Sonra ona olan kasdını ve azmini de hisseder. Bunun üzerine iradesine göre o şeyi bazen yapar bazen da yapmaz. Bazı durumlarda da isteksiz olduğu halde istemediği bir başka fiili de yapabilir. Bazen de fiili istek ve arzuyla yapabilir. Mesela insan bazen hoşlanmasa da ilacı içmeyi isteyebilir. İnsan iradesi ve kasdıyla fiilin meydana gelmesini belirlemekde,

¹³⁹³ Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri*, s. 81, Şehristânî, *el-Milel*, I,82-83.

¹³⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s.306; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II,176.

etkilemekte ve fiili meydana getirmektedir. Allah'ın kudreti, insanların fiillerine kasıt ve azimlerinden dolayı kesbleri olduğu için taalluk etmez.¹³⁹⁵

Şehristânî, insanın güç ve irade sahibi olduğunu ifade etmektedir. Bunu da insanda bulunan ve birtakım eylemleri yapabileceğini hissettiği duyguya dayandırmaktadır. Bundan sonra devreye niyet, azm ve kasd gibi hususlar girmektedir. Bunlar ise fiilin meydana gelmesindeki en önemli etkenlerdir. Allah ise, bundan sonra kulun niyet, azm ve kasdı doğrultusunda o fiili yaratır.

5.2. İnsanın Fiillerindeki Rolü 'Kesb'

Kesb; bir fayda elde etmeye veya bir zararı savmaya götüren fiildir. Allah'ın fiili 'kesb' diye nitelendirilmez. Çünkü Allah, kendisine fayda sağlamak veya kendisinden zararı savmaktan münezzehtir.¹³⁹⁶ Kesb, lügatte toplamak anlamında olup, ıstılahta ise kulun irade ve kudretinin kendi fiiline taalluk etmesidir.¹³⁹⁷ Kur'ani bir kavram olan kesb Kur'an'da, kalbin bir şeye azmederek yönelmesi,¹³⁹⁸ maddi kazanç¹³⁹⁹, sa'y ve amel¹⁴⁰⁰ olmak üzere üç şekilde kullanılmıştır. Özet olarak kesb, fiillerin meydana gelişinde kulun gücünün ve iradesinin olduğunu ifade eden bir terimdir.¹⁴⁰¹

Kesb tabirini ilk önce Dırar b. Amr'ın kullanmış,¹⁴⁰² ondan da Eş'arî bu tabiri almıştır. Bunlardan daha önemlisi ise Ebû Hanîfe'nin daha önce bu tabiri kullanmış olmasıdır.¹⁴⁰³ Eş'arî'nin buradaki farkı ise, kesb konusunu sistemli bir biçimde işlemek suretiyle, onu bir teori haline getirmesidir.¹⁴⁰⁴

Kesb, insan fiillerini tümüyle Allah'a nisbet eden Cebriyye ile tümüyle fiilleri insana nisbet eden Mu'tezile'ye karşı geliştirilmiş bir ara formül olup fiillerin

¹³⁹⁵ Şehristânî, *el-Milel*, I,82; a.mlf. , *Nihâyetü'l-İkdâm*, s.136, 147, 148.

¹³⁹⁶ Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, s.188.

¹³⁹⁷ Nureddin Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, haz. Abdülkerim Nennan, İstanbul ts. ,s.29; Mağnisavî, *Fıkhü'l-Ekber Şerhi*, s.129.

¹³⁹⁸ el-Bakara 2/225.

¹³⁹⁹ el-Bakara 2/267.

¹⁴⁰⁰ el-Bakara 2/286.

¹⁴⁰¹ Yusuf Şevki Yavuz, 'Kesb', *DİA*, Ankara 2002, XXV,304.

¹⁴⁰² Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e.* , II,106.

¹⁴⁰³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s.73; Beyazîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi, İstanbul 2014, s.63.

¹⁴⁰⁴ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul 1997, s.51.

‘insanın istemesi ve onları Allah’ın yaratması’ şeklinde ifade edilir. Bu görüş başta İmam Eş’arî olmak üzere Ehl-i Sünnet’in bütün temsilcileri tarafından benimsenmiştir.

Mu’tezile kesb’i kabul etmemiş, insanın fiillerinin Allah’a nisbet edilemeyeceği noktasından hareketle reddetmiştir. Onlara göre tasarruflarımız bize muhtaçtır ve meydana gelmesi de bize bağlıdır. Hatta Kadı Abdulcebbar, kesbin makul bir görüş olmadığını, eğer makul olsaydı Zeydiyye, Mu’tezile, Havaric ve İmamiyye gibilerin de bunu anlayıp doğruluğunu kabul etmeleri gerekirdi. Halbu ki onların bunu düşünmediklerini, yine üstatlarının ‘kesb makul olsaydı, Allahu Teâlâ’nın müktesib olarak isimlendirilmesi gerektiğini’ ancak malum olanın bunun hilafı olduğunu söylediklerini aktarmaktadır.¹⁴⁰⁵

Mâtürîdîlerde kesb, insanın bir sıfatı olarak onun iradesi ve kudretine bağlanmaktadır. Bununla beraber insandan yaratma fiilinin meydana gelmesi de imkânsızdır. İnsandan meydana gelen fiil; insanın iradesi, müdahalesi olmadan Allah’ın yarattığı fiil-ki bu ızdıraridir- (titreme gibi) ve insanın irade ve kudretinin devrede olup Allah’ın yarattığı fiil -ki bu ihtiyaridir- olmak üzere iki çeşittir. Bu iki fiil arasındaki farkı insan zorunlu olarak bilir ve bu ikincisi insan için kesbdir. İnsanın fiili yaratma değil, kesb olarak isimlendirilir. Allah’ın fiili ise kesb olarak değil yaratma diye adlandırılır. Fiil ismi hem ızdırari olan hem de ihtiyari olan için geçerlidir. Bir işin iki güç arasında meydana gelmesi caizdir. Fiil yaratma yönünden Allah’a, kesb yönünden kula makdur olur. Yaratma ile kesb arasındaki fark, yaratmanın vasıtasız, kesbin ise vasıtalı olarak ve bir alet ile meydana gelmesidir. Kadîrin bir olmasının caiz olduğu şey yaratma, kadirin tek olmasının caiz olmadığı şey ise kesbdir. Fiil yaratma yönünden Allah’a, yarar sağlama ve zarardan uzak olma yönünden insana aittir. İnsan irade ve gücünü kullanarak Allah’ın yarattığı fiili kendisine eylemleriyle kesb yapmaktadır.¹⁴⁰⁶

İnsanın iradesi konusunda Eş’arî daima Allah’ın mutlak iradesini ön plana çıkarmaktadır. Allah’ın iradesinin yanında bir de insanın iradesinin varlığını kabul

¹⁴⁰⁵ Kâdî Abdulcabbar, *a.g.e.*, II,108, 114.

¹⁴⁰⁶ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s.136-137.

etmeme gibi bir tutum içerisinde bulunmaktadır.¹⁴⁰⁷ Bâkılânî’de de Eş’arî de olduğu gibi Allah’ın mutlak iradesi içerisinde insanın iradesi kaybolup yok olmaktadır.¹⁴⁰⁸ Râzî, Eş’arî’nin insanın kudretinin kudreti altında olana hiçbir tesiri olmadığını, kudretin ve kudret altında olanın (makdur) Allah’ın kudreti ile meydana geldiğini kabul ettiğini ve Bâkılânî’nin fiilin kendisinin Allah’ın kudreti ile meydana geldiğini söylediğini; Ebû İshak’ın fiilin iki kudretle meydana geldiğini kabul ettiğini; Cüveynî’nin ise Allah’ın insanda kudret ve irade var ettiğini ve bu ikisinin de makduru gerektirdiğini ileri sürdüğünü belirtmek suretiyle Eş’arîlerin bu hususta net bir görüşe sahip olmadıklarını ortaya koymaktadır.¹⁴⁰⁹ Eş’arîlerde insanın fiillerini irade etmede hürriyetinin olup olmadığı hususu netlik kazanmamıştır. Onlara göre Allah’ın iradesi her şeyi kuşatmakta ve her şeyin üstündedir. Bu sebeple insanın fiillerini yapmada iradesi olduğunu açıkça söyleyememişlerdir.¹⁴¹⁰ Bu durumda insan fiilini seçme, yapma veya terk etme hususunda bir yetkiye sahip değilse onun fiillerdeki rolü nedir? İşte bu noktada Eş’arîler kesb görüşünü öne sürmektedirler.

Eş’arî kesbi ‘yaratılmış bir kudretle müktesibden (insan) meydana gelen şey’ olarak tarif etmektedir.¹⁴¹¹ Eş’arî, kulun fiillerini yapmaya gücü yettiğini, insan kendisini gözlediğinde istek dışı titreme hareketi ile isteğe bağlı ve bilinçli fiilleri arasındaki farkı anlayacağını belirtir. Bu anlama, istekli hareketlerin insanın kudreti sonucunda ortaya çıktığından dolayı kudret sahibinin isteğine bağlıdır. Kesb’e bağlı olan fiil, kudretle ortaya konulur ve yaratılmış kudretin etkisiyle meydana gelir. Yaratılmış kudretin yaratmada bir etkisi yoktur. Allah, yaratılmış kudretin sonunda veya altında ya da beraberinde kul isteyip yöneldiği zaman sünnetini devreye sokarak fiilini gerçekleştirir. İşte bu, kulun fiili kesbi olarak isimlendirilir.¹⁴¹² Bâkılânî, fiilin yaratılmış kudretle veya yaratılmış kudrete bağlı olarak ortaya çıkmasının yönünün özel bir ilinti olduğunu, bu ilintinin kesb adını aldığını ve bu kesbin de yaratılmış kudretin eseri olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁴¹³

¹⁴⁰⁷ Eş’arî, *Dinin İnanç İlkeleri*, s. 67 vd. . Detaylı olarak bk. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.92-93; a.mlf. , *Nihâyetü’l-ikdâm*, s.49.

¹⁴⁰⁸ Özler, *a.g.e.* ,s.259; Gölcük, *a.g.e.* ,s. 101.

¹⁴⁰⁹ Râzî, *Kelâm’a Giriş*, s.189.

¹⁴¹⁰ Gölcük-Toprak, *a.g.e.* ,s.227.

¹⁴¹¹ Eş’arî, *el-Luma’*, s.76.

¹⁴¹² Şehristânî, *el-Milel*, I,84; Kâdî Beyzâvî, *a.g.e.* ,s.210.

¹⁴¹³ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,84.

Eş'arilere göre insanın fiillerinde kendisine ait olan taraf işte bu kesbdir. Ancak insan kesbinde de tam bir tasarruf yetkisine sahip değildir. Her şeyin yaratıcısı Allah olduğundan kesbi de O yaratmaktadır. İnsanın kesb sahibi olması fiillerinde hür olduğu anlamına gelmez. Aslında kesb, insanda meydana gelen zorunlu hareket gibidir. Allah zorunlu hareketi yarattığı gibi kesbi de insanda fiil anında yaratmaktadır.¹⁴¹⁴

Şehristânî kesb meselesi üzerinde önemle durmaktadır. Kesb ile halk kavramlarının tarifini birlikte şöyle yapmaktadır: 'Kesb, müktesibin gücünün yettiği fiili tek başına yapamaması; halk ise, gücünün yettiği fiili yalnız başına yapabilmesidir.'¹⁴¹⁵ Yani kesb, kudretin, fiilin meydana geliş yönüyle alakalı olması halidir. Kudret fiilin bütün yönleriyle ilişki halinde olamaz. Yaratma (halk) ise, yoktan meydana getirme (icad) ve inşaa olduğu için fiilin bütün yönleriyle taalluk halindedir. Şehristânî yaratmanın Allah'a, kesb'in ise kula ait olması durumundan hareketle Mu'tezile'nin kul fiilinin faildir/halıkıdır görüşünü şu şekilde eleştirerek insanın kesbini ispata çalışmaktadır;

a) Kâinatta var olan ve yaratıcı tarafından meydana getirilen fiillerde bir sağlamlık ve hikmetler vardır. Eğer bir fiil böyle failden meydana geliyorsa onun ilminin eseri olması gerekir. Kulun bilgisinin yapmış olduğu fiilin her yönüyle ilişkisi yoktur. Ancak bilse bilse bir yönünü bilebilir. Bu da kulun fiilinde hikmetin ve sağlamlığın olmadığı delilidir. Böylece fiili asıl yapan başkası olup bütün yönlerden o şeyi kuşatandır. Fiilini yapan (halık-fail) her yönden o fiili kuşatmalı ve bilmelidir. Şehristânî bu delilin hadis kudretle hadis fiilin meydana gelmesinin imkânsızlığını ortaya koymak için değil de, kulun fiillerini yaratan olduğunu kabul eden Mu'tezili görüşü iptal etmek için zikrettiğini belirtir.¹⁴¹⁶

b) Fiilin insana ait olduğu kabul edilse, bu durumda kul bu fiili meydana getirirken (ibda') bütün durumlarını bilmesi gerekir. Aynı anda kulun fiilin bütün hallerinden haberdar olması, hadis ilmin aynı anda iki bilinen ile taalluk halinde olamaması veya o fiil zaruri ya da nazari olarak biliniyor olmasındandır. Halbu ki

¹⁴¹⁴ Eş'arî, *a.g.e.*, s.76.

¹⁴¹⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.49.

¹⁴¹⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, s.44.

insanın kudrete, iradeye, sebeplere, alet ve edevatlarla ihtiyacı vardır. Bu yüzden onun bilgisi fiili (gerçek) değil, infialidir (etkilenen).¹⁴¹⁷

c) Hadis kudret icada uygun olsaydı, cevher ve arazlardan var olanların hepsini meydana getirmeye de uygun olurdu. Varlık bütün var olanları içine alan bir kavramdır. Kudret fiili oluşturmaya uygun olursa ya umumi olur ya da hususi. Eğer bize siz hadis kudretin mevcudattan bazılarına taalluk ettiğini kabul ediyorsunuz ve buna da kesb adını veriyorsunuz diye bir eleştiri olursa bu durumda kesbin tahsis anlamında olduğunu söyleriz. Yine bize hadis kudretin tesirinin olmadığını kabul ediyorsunuz hem de o kudretin taallukundan bahsediyorsunuz diye bir itiraz gelirse bu durumda da biz, taallukun umumi olmadığını hususi olduğunu söyleyerek cevap veririz, demek suretiyle kulun fiillerinin yaratıcısı olmadığını ortaya koymaktadır.¹⁴¹⁸

d) Fiilin umumi ve hususi olması bakımından varlığın hudus, arazlık, renklilik, hareket ve sükûn gibi akli yönleri ve zihni i'tibarları vardır. Fiil bizatihi bu yönlerden şey değildir. Hepsi failden meydana gelmekte olup imkân dâhilindedir. En genel yön olan ve olduğu hal üzere var olmak için mucidine ihtiyaç duyan ile yazının yazana, sözün söyleyene dayandığı özel durumlar arasında ayrılığın olduğu aklen bilinir. Umuma taalluk eden icad ve ibda' olarak isimlendirilirken, hususa taalluk eden de kesb ve fiil olarak isimlendirilir. Birinci halde var olmak için mucidine ihtiyaç duyarken ikinci durumda yazıcıya ve konuşana ihtiyaç duyar. Mucidin var etmesinden dolayı zatında ve sıfatlarında hiçbir değişiklik olmadığı gibi fiilin bütün yönlerini de bilmesi şarttır. Kesbin meydana gelmesinden dolayı Müktesibin zatında ve sıfatlarında değişim meydana gelir. Fiilin bütün yönlerini de bilmesi şart değildir.¹⁴¹⁹

e) Ezeli kudret fiilin bir yönüne mahsus ve kısıtlı olmaktan yücedir. Hadis kudrette fiilin bütün yönlerine umumi olarak şamil olmaktan uzaktır. Bu sebeple hadis kudret mevcudatın tamamını kuşatamaz. Bilakis belirli hareketlere mahsustur. Hadis kudretin fiile uygunluğu değişken iken, Allah'ın kudreti değişmez, tektir. Bu durumda mucide izafe edilenin muktesibe izafe edilmesi uygun değildir. Mucide

¹⁴¹⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.45.

¹⁴¹⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s.46.

¹⁴¹⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.48.

yazan, söyleyen, oturan, kalkan denilemeyeceği gibi, muktesibe de mucid, mübdi', halık ve razık denemez.¹⁴²⁰

Şehristânî Halk ve Kesb'in hüküm ve şart bakımından farklılıklarını da açıklamaktadır. Şöyle ki yaratma; yoktan varedenin (mucid) varetmesiyle (icad) meydana gelendir (mevcud). Bunun hükmü ise, yoktan yaratma ile yaratıcıda bir değişiklik meydana gelmemesidir. Nitelik kazandırır ama kendisi bir nitelik kazanmaz. Yaratmanın şartı ise, yaratıcının yarattığını her yönden bilmesi, onun iç yüzüne vakıf olmasıdır. Kesb; yaratılmış güç ile mümkün olandır. Kesbin hükmü iktisab edenin kesble beraber değişikliğe uğramasıdır. Kesb ona bir nitelik kazandırırken muktesib de ondan bir sıfat elde eder. Kesbin şartı ise, muktesibin fiili bazı yönlerden bilmesidir. Onu bütün yönleriyle bilmesi şart değildir. Kesb, gücün bütün yönleriyle değil bazı yönleriyle ona taalluk etmesidir. Yaratma, yoktan varlığa çıkarma, aslını meydana getirmez. Bu durumda kesb sıfat olmaktadır.¹⁴²¹

Şehristânî insanı fiillerinden sorumlu olarak kabul etmekte, bu sorumluluk noktasının kesb olduğunu ve bu kesble insanın fiillerinin kendisine sıfat olduğunu belirterek insan gücünün etkin olduğu sonucuna varmaktadır. Ayrıca Allah'ın kudretinin kulların fiilleriyle -onlar kesbleri olduğu için- taalluku da yoktur. Bu ifade kesbin -Eş'arî'nin söylediği gibi Allah tarafından yaratıldığı anlamına gelmediği- yaratılmadığı ve insana ait olduğu vurgulanmaktadır.¹⁴²² Bununla beraber, insanın yaratma yönünden fiilin aslını, özünü yoktan var etmede herhangi bir müdahalesi yoktur. Zaten bu hususta insan bilgi sahibi de değildir. İnsan için söylenmesi gereken sınırlı irade ve gücünü kullanmak suretiyle sorumluluk sahibi olduğudur. Eğer insan kudretiyle meydana getirmede bağımsız olsaydı Allah'tan yardım isteme noktasında da bağımsız olurdu. Şehristânî kesb kavramının yanında fiil, kasd ve azm kavramlarını da kullanmaktadır. İnsanın bilmesinin, bildiğine güç yetirmesinin ve kasd ve azm ile bazen yapıp bazen yapmamasının insanın iradesinin var oluşunun bir göstergesi olduğunu izah etmektedir.¹⁴²³ İnsan bir işi yapmaya kasedtiği, o işi kesbetmeyi dilediği zaman Allah o fiili insanda yaratır. Bu durumda bir fiil iki

¹⁴²⁰ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.48.

¹⁴²¹ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.48-49.

¹⁴²² Şehristânî, *a.g.e.* ,s.148.

¹⁴²³ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.136.

iradenin etkisiyle oluşmaktadır. Fiile yaratma yönünden, varlığını yokluğuna tercih etme yönünden Allah, belirleme (tahsis), yapma (kesb) yönünden de insan tesir etmektedir. O halde insanın fiili yaratma yönünden Allah'a; seçme ve meydana getirme yönünden insana ait olmaktadır. İnsan kendi iradesiyle yapmayı arzu ettiği şeyi azm'e dönüştürmekte, azme dönüştürdüğü bu fiili o esnada Allah yaratmaktadır. Bu şekilde fiil oluşmaktadır.¹⁴²⁴

Şehristânî, insanın fiillerindeki etkisini ortaya koyarken Allah'ın mutlak güç ve iradesini dikkate almakla birlikte insanın da güç ve iradesi olduğuna vurgu yapmaktadır. İnsan bir fiil yapma isteğini duyar, hisseder. Bu isteği azme dönüştürür ve neticede Allah o fiili, kulun isteği doğrultusunda yaratır. İnsan da o fiili kesbiyle kendisine ait kılar. Bu kesbe de Allah müdahalede bulunmaz.

5.3. İstitaat (Güç)- Fiil İlişkisi

Canlı varlıkların bir işi yapmaya veya terketmeye kendisiyle güç yetirdiği niteliğe istitaat denir. İnsan bununla ihtiyari fiillerini yapar. İstitaat, kudret, kuvvet, vus' ve takat anlamları yakın olan kelimelerdir.¹⁴²⁵

Fiile ilişkin gücün varlığı Cebriyye hariç bütün kelimelerince kabul görmüş bir husustur. Ancak bu gücün fiil yapılmadan önce mi veya yapıldığı anda mı bulunduğu meselesi tartışmalara konu olmuştur.

Cebriyyeye göre insan, fiilin yaratıcısı olmadığı için güç ona Allah tarafından fiilin yaratılacağı anda verilmektedir.¹⁴²⁶

Mu'tezilenin dünya görüşü insanın istitaa yani güç sahibi olduğu üzerine kuruludur. Bu güç ise bedensel sağlıklardır. Onlara göre önemli olan insanın fiillerini kendisinin yapmasıdır. Bu fiillerin oluşmasını sağlayan güç de insanda fiilden önce mevcuttur. Fiilden önce olan bu kuvvet fiile bağlı değildir. Allah insanın fiillerinin yaratıcısı değildir. İnsan işledikleri şeylere güç yetirendir. Bu sebeple yaptıklarından dolayı ceza ve ödüle layık olmaktadır.¹⁴²⁷

¹⁴²⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, s.142-143.

¹⁴²⁵ Cürçânî, *a.g.e.*, s.18.

¹⁴²⁶ Kâdî Abdülcabbar, *a.g.e.*, II,158.

¹⁴²⁷ Kâdî Abdülcabbar, *a.g.e.*, II,44.

Mâtürîdîler istitâayı iki kısma ayırmaktadırlar. a) Araçların sağlam ve sıhhatli olması ki bu fiilden öncedir. b)İstitâa fiil için arazdır. Allah tarafından yaratılır. İnsan bununla ihtiyari fiillerini yapar. Bu fiil için bir illettir ve fiille beraber bulunur.¹⁴²⁸

Eş'arîlere göre insan iş yapabilmek için gerekli güce sahip olmakla beraber, bu güç insanın özünde mevcut olmayıp Allah tarafından yaratılan bir arazdır. Eğer insan, kendi benliğinde bir güce sahip olsaydı her zaman güçlü ve iş yapar durumda olması gerekirdi. Ancak insan bazen güç sahibidir bazen değildir. İstitâat fiille beraberdir ve fiil meydana geldikten sonra yok olmaktadır. O bir arazdır. Arazların varlıklarını devam ettirebilmeleri ise Allah'ın onları devamlı surette yaratmasıyla mümkündür.¹⁴²⁹

Şehristânî'ye göre her şeyin yaratıcısı ve sebebi Allah'tır. Kâinatı da insanı da hatta insanın irade ve ihtiyarını yaratan da O dur. İnsan bir fiili yapmaya yöneldiğinde, Allah onun bu istek ve iradesi doğrultusunda o fiili yaratmaktadır. O fiili işleyecek gücü de yaratmaktadır. O güç insanda bizzat ve tabi olarak bulunmamaktadır. Yani insanın fiili meydana getirmesi için kendisine gerekli olan gücün o fiilden önce kendisinde bulunması imkansızdır. Allah'ın yardımı fiilin meydana gelme vaktinde fiil ile birlikte olur. Tek bir güç ile iki fiil yapılmaz. Her bir fiil için Allah ayrı ayrı istitâa yaratır. Fiil meydana geldikten sonra istitâa devam etmez. Onun varlığında fiil vardır, onun yokluğunda da fiil yoktur.¹⁴³⁰

Şehristânî, insanın fiillerini meydana getirmesi için gerekli olan gücün insana fiille beraber verildiğini belirtmektedir. Yine O'na göre, fiil olup bittikten sonra o güç devam etmez o da yok olur. Aslında bu görüşüyle Şehristânî Allah'ın mutlak güç sahibi olduğu ve insanın da ona her an muhtaç olduğu noktasından hareket etmekle mensubu olduğu Eş'arî mezhebine tabi olmaktadır.

5.4. Kader Olgusu ve İnsanın Özgürlüğü Meselesi

İnsanın hür olup olmadığı, eylemlerini yaparken iradesiyle hareket edip etmediği; eğer kendi iradesine göre hareket etmiyorsa ve her şey önceden belirlenmişse bu durumda hürriyetten bahsetmenin mümkün olmadığı, insanın

¹⁴²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.342; Sâbûnî, *a.g.e.*, s.129.

¹⁴²⁹ Eş'arî, *el-Luma'*, s.93; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.210.

¹⁴³⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, s.144.

mecbur olduğu gibi sorular belki de dünya varolduğu günden bu zamana kadar akılları hep meşgul etmiş ve etmeye de devam edeceğe benzemektedir. Bu mesele gerçekten zor meselelerden bir tanesidir. Şayet zor olmasaydı bugüne kadar çözüme kavuşturulur ve insanların zihinlerini meşgul etmeye devam etmezdi. İnsanın özgürlüğü konusu felsefenin tartışma konularından biri olduğu gibi daha fazla olarak kelamın konularından da birisidir. Özellikle kader ve özgürlük meselesinin Hz. Peygamber zamanında da tartışıldığını görmek mümkündür.¹⁴³¹ Hz. Peygamber'in vefatından sonra müslümanların karşılaşmış oldukları bir takım problemlerden dolayı da kader meselesinin güncelliğini koruduğu müşahede edilmektedir. Hz. Ömer'in Şam ziyaretinde veba salgınından dolayı Şam'a girmek istememesi üzerine Ebû Ubeyde ile aralarında geçen kader mevzuusu, Hz. Ali ile bir ihtiyar arasında Sıffin savaşında geçen konuşma buna örnek olarak verilebilir.¹⁴³² Daha sonra Emeviler döneminde bu mesele daha da yerleşik bir hal aldı ve kader meselesi adeta bu dönemin belirleyici bir vasfı olarak görüldü ve mezheplerin oluşmasında etkili olan en önemli meselelerden birisi de kader ve insanın özgürlüğü oldu. Kelam eserlerinde de bu konu özellikle Allah'ın ilmi, kudreti ve iradesiyle bağlantılı olarak ele alınıp işlendi.

Şehristânî de kelam ilminin konularının dört meselede toplandığını, bunlardan birisinin de 'kader ve adalet' meselesi olduğunu belirtmektedir. Kaza, kader, cebr, kesb, hayır ve şerrin iradesi, makdur ve ma'lum gibi konuları bu konunun alt başlıkları olarak ele almaktadır.¹⁴³³

Şehristânî kader olgusu ve insanın özgürlüğü meselesini mefruğ/müste'nef, emir/halk gibi kavramlarla izah etmektedir. Mefruğ ve Müste'nef lafızlarının Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer arasında geçen kaderle ilgili tartışmadan aldığını ifade ederek meseleyi izah etmektedir. Şöyleki; şeyhayn (Hz. Ebubekir ve Ömer) mescidde kader hakkında tartışırken sesleri yükseldi taki Hz. Peygamber (s.a.v) o sırada hücre-i saadetlerinde istirahat ediyordu ve bu tartışmayı işitti. Bunun üzerine odasından çıkıp mescide geldi. Yanakları sanki nar sıkılmış gibi kıpkırmızı idi. Ne yapıyorsunuz?

¹⁴³¹ Buhârî, 'Cenâiz', 83; Müslim, 'Kader', 6-7; Tirmîzî, 'Kader', 1.

¹⁴³² Aydın, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*, s. 23-27.

¹⁴³³ Şehristânî kelam ilminin diğer meselelerinin sıfat ve tevhid; va'd, vaid, esma ve ahkâm ve sem', akıl, risalet ve imamet olduğunu belirtir. Şehristânî, *el-Milel*, I, 5-6.

diye sordu. Oradakiler de kader hakkında konuştuklarını söylediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v) : Allah'ın yarısını ateş ve diğer yarısını da buz olarak yarattığı, ne ateşin buzu erittiği ne de buzun ateşi söndürdüğü bir melek yarattığını bilmiyor musunuz? Bu halde o melek buzu ve ateşi bir araya getireni tesbih etmektedir, buyurdu. Hz. Peygamber'in (s.a.v) bu sözü üzerine Hz. Ömer oturduğu yerden kalkıp Hz. Peygamber'in (s.a.v) yanına oturdu ve: Ey Allah'ın Rasulü! Öyleyse bizler bitmiş/tamamlanmış (mefruğ) olanda mıyız yoksa yeni başlayanda mıyız (müste'nef)? diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.v) de: Bizler tamamlanmış (mefruğ) olan kısmındayız, diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Ömer: İş tamamlandıysa ve her şey takdir edilmişse amel niye var, neden amel işliyoruz? diye sordu. Peygamberimiz (s.a.v) de bu soruya: Ey Ömer! Amel ediniz. Her şeye ne için yaratılmışsa o kolaylaştırılmaktadır, diye cevap verdi.¹⁴³⁴

Şehristânî her şeyin önceden mi takdir edilip belirlendiği yoksa sonradan mı oluştuğu meselesinde Cebriyye'nin bütün işlerin ezelde takdir edip, mahlûkâtın kaderin boyunduruğu altında mecbur olduğu, kendileri için önce takdir edileni geciktirmeye ve geciktirilene de öne almaya hiçbir güçlerinin olmadığı görüşünde olduğunu ve bu hususta istitâatı ortadan kaldırdıklarını ve insanın gücünün yetmeyeceği şeyle sorumlu olduğu noktasında tefrite düşüklerini ifade etmektedir. Kaderiyye'nin ise, bütün hükümlerin yeni oluştuğu, önceden belirlenip takdir edilmediği ve insanın özgür iradesi ile oluştuğunu kabul ettiklerini, ayrıca mükelleflerin faydalıyı-zararlıyı ve imanı-küfrü kendisinin seçtiğini kabul ederek insanın özgür ve bütün fiillerinde hiçbir yardıma muhtaç olmadıklarını ispat etmek suretiyle ifrat noktasında olduklarını belirtmektedir. Şehristânî her iki görüşün sıkıntılı olduğunu ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) vermiş olduğu melek örneğini anlamadıklarını söylemektedir. Şöyleki, yarısı buz diğer yarısı ateş olan meleğin ateş tarafı önceden takdir edileni (mefruğ), buz tarafı da yeni başlayan henüz tamamlanmamış (müste'nef) olanı ifade etmektedir. Nasıl ki ateş buzu eritmiyor ve buz da ateşi söndürmüyorsa ezelde takdir edilen (mefruğ) yeni başlayanı (müste'nef), yeni başlayan da ezelde takdir edilenin hükmünü ortadan kaldırmıyor. Hz. Peygamber'in (s.a.v) 'amel ediniz, her şeye ne için yaratılmışsa o kolaylaştırılır' ifadesi iki hüküm içermektedir. 'Amel ediniz' kısmı işlerin tamamlanmadığı, yeni

¹⁴³⁴ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I, 54.

başladığına, ezelde her şeyin kesin hüküm olarak belirlenmediğine; ‘her şeye ne için yaratılmışsa o kolaylaştırılır’ ifadesi de ezeldaki takdire işaret etmektedir. Yani ezelde takdir edilen eylemlerin yerine getirilmesi hususundaki kolaylık hükmünün verilmesini, amel işleme boyutu da insanın özgürlüğü boyutunu ifade etmektedir. Yani mefruğ kader boyutunu, müste’nefte cüz’î iradeyi ortaya koymaktadır.¹⁴³⁵

Şehristânî mefruğ ifade eden hükümlere, kalemin olacakları önceden yazdığı, Allah’ın yaratılmışları, rızık ve ecelleri belirlediği, saidin annesinin karnında iken said, şakinin de aynı şekilde anne karnında iken şaki olarak belirlendiği yönündeki rivayetleri ve ayetlerde geçen hatm, tab’, ikfal ve kâfirlerin imanlarındaki ümitsizliği ifade edenleri zikretmektedir. Müste’nef ile ilgili olarak da kalemin teklifi gelecekte olacağı şekilde yazdığı, iyi fiili yapmaya, hakka inanmaya, mükâfatın ya da cezanın yapılan fiillerin iyi-kötü, iman-küfür, taat-isyan oluşuna göre takdir edildiğini ifade eden, ayrıca teklif, inzar, tahzir, imtihan, fitne ve tercih ifade eden ayetleri de bu hususta delil olarak sunmaktadır.¹⁴³⁶

O’na göre, teklif (sorumlu olma) takdirin ortaya çıkışıdır (mazhar). Takdir de teklifin kaynağıdır (nedeni-masdar). Takdirde olan şey ancak teklif ile ortaya çıkar, teklifte olan da ancak takdir ile oluşur. Yani mefruğ müste’nefte ortaya çıkar, müste’nefte mefruğdan kaynaklanır. Bu âlemde ya mutlak iyilik ya mutlak kötülük ya da izafi olarak iyilik ve kötülük bulunur. Mutlak iyilik de mutlak kötülükte cevher olarak vardır ve değişmezler. İzafi olan iyilik ve kötülük ise bu deveran (hareket-yaşam) içerisindeydir. Bunda da iyilikler değişmez mefruğdur, değişenler ise kötülükler olup müste’neftir.¹⁴³⁷

Şehristânî’nin kader meselesi ile ilgili olarak kullandığı diğer kavramlardan ikisi de emir ve halk’tır. Bunlar da mefruğ ve müste’nef hükümlerinin üzerine bina edildiği bir esastır. Emir mefruğu, halk da müste’nefi karşılamaktadır. Emir halk’ın (yaratma) kaynağı, halk da emrin ortay çıkmasıdır.¹⁴³⁸

¹⁴³⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 54-55.

¹⁴³⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 55-56.

¹⁴³⁷ Şehristânî, *Meclisü’l-halk ve’l-emr*, II, 1086-1087.

¹⁴³⁸ Şehristânî, *Mefâtiihu’l-esrâr*, I, 58.

Sonuç olarak Şehristânî, ezelde takdir edilmenin insanın özgürlüğünü engellemediğini ve insanın eylemlerini yerine getirirken tamamen ilahi iradeden bağımsız olmadığını aynı zamanda da tamamen insani iradenin etkisiz olmadığını ortaya koymaktadır. Takdirin ortaya çıkışı insanın eylemleriyle olmakta olup bu eylemlerin iyi ya da kötü olması neticede elde edilecek olan sevap ya da cezayı belirlemektedir. İnsan iradesi herhangi bir fiile yönelirse, yöneldiği fiili eyleme dönüştürme noktasında kendisine bir kolaylık durmu hâsıl olur. Yani insan ister ve tercihini ortaya koyar Allah da bu tercih ve isteğe göre o eylemi kolaylaştırır.

5.5. Fiillerin Vasıfları

Fiillerin vasıfları ya da nitelenmesi adı altında incelemeye alacağımız ve Şehristânî'nin üzerinde önemle durduğu hususlar hüsün-kübuh, salah-aslah, tevfik-hızlan, nimet-rızık, ecel ve teklif'tir. Bu meseleleri hem Allah hem de insan açısından değerlendirmeye tabi tutmuştur.

5.5.1. Husun (Güzel) ve Kubuh (Çirkin): Cürcânî hasenî (güzel); 'dünyada övgüye, ahirette sevaba ilişkin olan şey'; kabihî (çirkin) ise, 'dünyada kötülenmeyi, ahirette azabı gerektiren şey' olarak tarif etmektedir.¹⁴³⁹ Şehristânî bu meselenin akli bir mesele olmadığını ve şeriat gelmeden önce kullar için herhangi bir zorunluluğun bulunmadığını konuya girerken baş tarafta zikretmektedir. Ehl-i hak olarak vasıflandırdığı Eş'arî mezhebinin görüşlerini bu hususta ortaya koyup bu görüşler üzerinden karşı olduğu mezheplere eleştiriler getirmektedir. Şöyle demektedir: Akıl, kulların yapmış oldukları fiillerin güzel ya da çirkin olduklarına şer'î olarak hüküm veremez. Bir şeyin güzelliği de çirkinliği de dinen tesbit edilir. Bu anlamda hasen; yapana övgünün, kabih ise; yapana kınamanın olduğunun şeriatle belirlenmesidir. Fiilin kendisinde tabiat olarak güzellik ve çirkinlik bulunmaz. Bunun niteliğini din belirler.¹⁴⁴⁰

Bu meselede Seneviyye, Tenasuhiyye, Berahime, Havaric, Kerramiyye ve Mu'tezile ile farklı görüşte olduklarını belirtmektedir. Bunlara göre akılla fiillerin güzelliği veya çirkinliği bilinebilir. Kişiye güzel bir fiili işlediğinde övgüyü ve sevabı, kötü bir fiili işlediğinde de kınanmayı ve cezayı vermek Allah üzerine

¹⁴³⁹ Cürcânî, *a.g.e.* ,s.86,177.

¹⁴⁴⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.208. Ayrıca bk. Kâdî Beyzâvî, *a.g.e.* ,s.212.

vaciptir. Fiiler güzellik ve çirkinlik vasfına tabi olarak sahiptirler. Din de güzel olanın güzelliğini, çirkin olanın da çirkinliğini sadece haber verir, onların güzel veya çirkin olduğunu ispat etmez.¹⁴⁴¹

Eş'arî ise, Allah'ı akılla bilmekle Allah'ı bilmenin zorunluluğu arasında ayırım yaparak, bilgilerin akılla elde edildiğini ancak naklin de gerekli olduğunu belirtir, bunun delili de aklen sorumlu olmanın vacip olduğunu nefyetmektir. Yoksa akli olanların akılla bilindiğini nefyetmek değildir.¹⁴⁴² Yani akli olanlar akılla bilinir önemli olan hakkında dini bir hüküm verilecek olanlara akılla birtakım zorunluluk ve hükümler koymamaktır.

Şehristâni husun ve kubuhla ilgili görüşlerini şöyle delillendirmektedir: a) Yaradılış ve akıl itibariyle tam, anne-babadan terbiye görmemiş ve herhangi bir eğitime tabi olmamış bir insanın var olduğunu düşünelim. Bu kişiye ikinin birden çok olduğu ve yalanın çirkin bir şey olup Allah'ın kınamasını gerektirdiği şeklinde iki düşünce meydana gelse, bu iki düşünce de teklifi olduğunda bunlardan birini diğerine salt akılla tercihte bulunamaz. b) Bazen bir topluluk hayvan kesmeyi güzel görürken bir başka topluluk ise bu eylemi kötü görmektedir. Bazen de bu iş topluluğa, zamana ve mekâna göre de güzel veya çirkin olabiliyor. Hayvan kesmenin güzel ve neticesinde mutlaka sevap alınacağı görüşünü aklen çıkarmak mümkün değildir.¹⁴⁴³

Şehristâni, Mu'tezile'nin Allah'tan kötü fiiller meydana gelmeyeceğini, sadece güzel olanların meydana geleceğini zira Allah nasıl ki adli yarattığında adil oluyorsa zulmü yarattığında da zalim olur görüşünde olduklarını belirttikten sonra bu düşüncenin yanlışlığını şöyle açıklamaktadır: Allahu Teâlâ şerri, masiyeti ve çirkinlikleri şer, günah ve çirkin olmaları açısından yaratmaz. İyilikleri, taatleri ve güzellikleri de iyi, itaat ve güzel oldukları için yaratmaz. Bunları irade edip meydana getirmesi, var olmalarını yokluklarına tercih etmesi, miktarını ve vaktini belirlemesi aısındanadır. Bu sayılanların bu şekilde nitelik kazanması ise istitâat sahibi olan kulun kesbiyle kazanması durumunda oluşmaktadır. O'na göre, şahidden hareketle 'hayrı murad eden hayırlı, şerri murad eden şerli' dir mantığı gaib hakkında

¹⁴⁴¹ Şehristâni, *a.g.e.* ,s.208; Mu'tik, *el-Mu'tezile*, s.164.

¹⁴⁴² Şehristâni, *a.g.e.* ,s.209.

¹⁴⁴³ Şehristâni, *a.g.e.* ,s.209-210.

uygulanamaz. Öyleyse itaati murad eden itaatkâr, hareketi murad eden hareket sahibi, ibadeti murad eden abid gibi sözleri de gaib hakkında kullanmamız gerekir ki bu doğru değildir.¹⁴⁴⁴

Şehristânî'nin hüsun ve kubuh hakkındaki görüşünü özetleyecek olursak hasen, şeriatın iyi gördüğü, güzel kılıp müsaade ettiği'dir. Kabih ise, şeriatın çirkin görüp haram kıldığı şeydir. Bu durumda Allah'ın ahirette mükafaata vesile olacak şekilde açıkladığı fiiller iyi, bunun aksine ceza ile kınadığı fiiller kötüdür. Bu belirleme Allah'ın iradesinin neticesidir. Allah iyi olanı kötü olarak bildirebileceği gibi, kötü olanı da iyi olarak bildirebilir. O'nun iradesi her şeyi kuşatmış olup, böyle istemiştir ve böyle de olmuştur. Sonuçta fiillerin güzelliği ve çirkinliği meselesinde sonucunda günah, sevap, cennet, cehennem gibi hükümler içeren durumlar tamamen şeriatın bildirmesine bağlıdır. Böyle hükümler içermeyen durumlarda elbette akıl güzel ve çirkinini bilir.

5.5.2. Salah-Aslah: Salah lügat olarak 'uygun, yararlı', aslah ise 'en uygun, en faydalı, daha iyi' olma demektir. Kelâm terimi olarak, 'kullara ait bir fiili yaratırken veya dine ait bir hüküm emrederken Allah'ı mahlûkata raci bir maslahatı bir menfaati yapmayı emretmeye icbar etme' anlamındadır.¹⁴⁴⁵

Eş'arî ve Mâtürîdîler insanlar için salah ve aslaha riayet etmenin Allah hakkında vacip olmadığı hususunda hemfikirdirler. Çünkü ilahlık vücuplukla bağdaşmaz, ilaha zorunluluk gerekmez, o dilediğini yapar.¹⁴⁴⁶

Şehristânî, Mu'tezile'nin Allah için sadece hayır ve iyilik yapacağını, hikmet açısından kullarının yararına riayet etmesinin gerektiğini ittifakla kabul ettiklerini belirtmektedir. Onların bu birlikteliği ahiretle ilgili hususlardadır. Ancak bu birlikteliğin dünya işlerinde aslahın vacipliği hususunda görmek pek mümkün değildir. Hakîm olandan fiil bir hikmete ve amaca uygun olarak çıkar. Amaçsız ve hitmetsiz fiil ise, abes ve sefihtir. Hâkim olanın fiili ya kendisinin faydasına ya da başkasının faydasına olur. Allah faydalanmaktan münezzeh olduğu için başkasının

¹⁴⁴⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.143-146.

¹⁴⁴⁵ Cürcânî, *a.g.e.* ,s.40; Sâbûnî, *a.g.e.* ,s.181.

¹⁴⁴⁶ Cüveynî, *a.g.e.* ,s.246; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, çev. Ali Arslan, İstanbul 1971, I, 515; Sâbûnî, *a.g.e.* , s.149.

faydasına yapar. Bu nedenle Allahu Teâlâ hikmet sahibi olduğu için kullarının faydasına olan fiillere riayet etmelidir.¹⁴⁴⁷ Bu görüşlerini Mu'tezile, aklen ve naklen şöyle delillendirmektedir: Akıyla düşünene âlemde hikmetin varlığı apaçıktır. Dinde de onu isteyen, talep eden içinnaslar mevcuttur. Âlemin yaratılışındaki hikmetleri ve Allah'ın vahdaniyetine delalet eden ayetleri görüp onu bilmeye, ona ibadet etmeye ve ebedi sevabı kazanmaya aklen ulaşabiliriz. Nakil olarak Kur'an'da pek çok ayet vardır. Bunlardan bir tanesi şudur; 'Allah, gökleri ve yeri hak ve hikmete uygun olarak, herkese kazandığının karşılığı verilsin diye yaratmıştır. Onlara zulmedilmez.'¹⁴⁴⁸

Şehristânî salah-aslahın Allah için vacip olmadığını şöyle anlatır: a) Allah hiçbir şeye muhtaç değildir. O nimetlerini bir ücret karşılığında da vermez. Yaptığı işlerde illet de aranmaz. Allah'ın fiillerinin hayrı kapsadığı, salaha yönelik olduğu inkâr edilemez. Ama hayrın ve salahın Allah'ın yaptığı işlerde zorunluluk açısından bulunmasının gerektiğini söylemek yanlıştır.¹⁴⁴⁹ b) Salah ve aslah Allah için gerekli ise, görünmeyen âlemi görünene kıyas ederek, insanın fiileri için de aynı şeyi söylemek bunlarda da salah ve aslahı aramak icab eder. Bilinen âlem ile bilinmeyen arasında fark varsa o halde salahta da fark vardır. Böyle bir kıyaslama ile insanın fiillerinde salah-aslah aranmayacağına göre Allah'ın fiillerinde de bu kavramların aranmaması gerekir. c) Nafile ameller salahtır. Bu durumda bunların da farzlar gibi gerekliliği icab etmektedir. Oysa nafile amelleri yapmak iyi olduğu halde onları yapmanın bir zorunluluğu yoktur. d) Kâfirlerin cehennemde kalması onlar için salah olması gerekir. Ancak Mu'tezile onlar hakkında tekrar dünyaya dönselerdi yasaklanana yapmazlardı demektedir Bu söz anlamsızdır. Allah onları öldürseydi, akıllarını alıp cezalarını verseydi bu onlar için aslah olurdu. Allah'ın onları affetmesi, anlara acıması, onları cehennemden çıkarmaması, küfür ve isyanlarının zarar vermemesi onlar için aslahtır. Oysa Mu'tezile kâfirin cehennemde kalacağı hükmünü vermekle çelişkili bir duruma düşmüştür. e) Allah'ın kulları için yaptığı her fiil salah olarak ona gerekli ise, her hangi bir fiilden dolayı O'na şükür veya hamdde bulunmak gerekmez. Çünkü Allah üzerine gerekeni yapmaktadır. Kul da itaatinden

¹⁴⁴⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I,39; a.mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.222. Ayrıca bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s.237.

¹⁴⁴⁸ el-Câsiye 45/22.

¹⁴⁴⁹ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.222.

dolayı sevap alamaz. O da taatini üzerine gerekli olduğu için yapmıştır. Bu durumda borcunu ödeyene başka bir şey gerekmez. f) İblisin bekletilmesi kendisi ve insanlık için salah mı yoksa fesad mıdır? Hz. Peygamber'in vefatı kendisi ve insanlık için salah mı ya da fesad mıdır? İblisin kalıcılığı insanları saptırmaya araç olmakla beraber salah ise, Hz. Peygamber'in (s.a.v) insanların hidayetinde vesile olmakla beraber kalıcılığı nasıl salah olmaz? Oysa bunlar birbirine zıt şeylerdir. Salah olan işlenmeyip fesad olan işlenmektedir.¹⁴⁵⁰ g) Kelam tarihinde 'üç kardeş olayı' olarak bilinen meseleyi Şehristânî 'iki kardeş olayı' olarak anlatmakta ve nihayetinde aslah-aslah düşüncesinin hiçbir anlamının da bu hususa riayet açısından aklen bir sınırının olmadığını da belirtir.¹⁴⁵¹

Şehristânî'nin de dâhil olduğu Ehl-i sünnete göre, zorunluluk kavramı durum ne olursa olsun ilahi fiillerle ilintilenemez. Allah salahı yapmaya, insanları hayırda tutmaya mecbur değildir. Allah'ın yarattığı şu âlemde kötülüklerle iyilikler yan yana bulunmaktadır. Allah için salah-aslah gerekli olsaydı yeryüzünde şer, fesad nevinden kötülükler bulunmazdı. Oysa gerçek bunun tam tersidir. Allah hiçbir şeye muhtaç değildir. O nimetlerini bir ücret karşılığında vermez. Yaptığı işlerde illet aranmaz. Allah'ın fiillerinin hayrı kapladığı, salaha yönelik olduğu inkâr edilemez. Ama hayrın ve salahın Allah'ın yaptığı işlerde zorunlu olarak bulunmasının gerekli olduğunu söylemek doğru değildir.

5.5.3. Adâlet ve Zulüm: Kâdî Abdulcebbar, adl sözcüğünden fiil ve fâil olmak üzere iki anlam kastedildiğini, fiil olarak adaleti; başkasının hakkını tam olarak vermek ve başkasına ait olanı da ondan almak' şeklinde tarif eder. Fail anlamı kastedildiğinde de, oruç tutan için saim, hoşnut olan için rıza kelimeleri kullanılır. Aynı şekilde Allah adil ve hakîm olarak nitelendiğinde O'nun asla çirkin fiil işlemediğini, çirkin işleri tercih etmediğini, kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediğini ve yaptıklarının tamamının hasen olduğunu kastederiz, demektir. Mu'tezile'ye göre Allah kötülük ve zulümden, küfür ve günah olan bir fiili yapmaktan münezzehtir. Çünkü Allah adl'i yarattığında nasıl ki adil oluyorsa, zulmü de yarattığında da zalim olması gerekir. Allah çirkin işin çirkinliğini bilir ama onu

¹⁴⁵⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, s.227.

¹⁴⁵¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.228-229.

seçmez.¹⁴⁵² Allah'ın zulmü işlememesinin sebebi insanın fiillerinde zulmün bulunmasıdır. Eğer Allah insanın fiillerini yaratmış olsa, bu durumda O'nun zalim olması gerekir. Oysa Allah bu işden uzaktır. Zulüm ise, insanın eseridir.

Mâtürîdî anlayışa göre Allah adalet ve hikmetle vasıflanır. Bunların zıddı olan zulüm ve sefehlikten ise münezzehtir. Allah bütün hayır ve kötülükleri takdir edendir. Allah varlığı kendinden olup her şeyin yaratıcısıdır. Kötülükler de mümkünler içerisinde bulunduğu için tabiatıyla bunları yaratan da O dur.¹⁴⁵³

Eş'arî, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu, bu nedenle de zulmü yaratanın da O olduğunu kabul etmektedir. Bu hususta şöyle demektedir: zulmü kendisine değil, başkasına zulüm olarak yarattığı için zalim olmaz. Zulmü başkası için yapan zalim olmaz. Allah da zulmü başkası için yarattığında zalim olmaz. Aynı şekilde Allah şehveti yaratmakla şehvetli, hareketi yaratmakla hareketli diye vasıflandırılmadığı gibi zulmü yarattığında da zalim diye nitelenemez.¹⁴⁵⁴ Yaratma Allah'a, kesb insana verildiğinde hiçbir sıkıntı olmamaktadır. Zulüm mevzuunda da mesele aynıdır. Zulüm insan için yaratılır ve neticede insan tarafından kesbedilir.

Şehristânî'nin adalet ve zulüm meselesine bakışı Eş'arî'nin ortaya koymuş olduğu prensipler çerçevesinde olmaktadır. Meseleyi öncelikle Mu'tezile ve Eş'arîlerin görüşlerini belirtmekle ele almaktadır. Sonra meseleyi şöyle izah etmektedir: Hadis irade bazen zaruri olur bazen de kesbi. Zorunlu durumda teklif olmadığı için hayır, şer diye isimlendirilmez. Kesbi olup kul o fiili işlediğinde hayır, şer diye nitelenir. Yani Allah tarafından yaratıldığında değil de kul onları iradesine uygun bir şekilde işlediğinde zulüm, adalet, hayır, şer, itaat ve masiyet olarak vasıflanır. Kulların yaptıklarından hareket ederek Allah hakkında da aynı şeyleri söylemek doğru bir değerlendirme olmaz. Ayrıca ezeli irade kulların murad ettikleri fiillerine taalluk etmez. Çünkü kulların murat ettiği fiiller itaat-masiyet veya hayır-şer cinsindedir. Yine kulların fiili ve kesbi olması açısından da taalluk etmez. Çünkü kesb kullara nisbet edilen şeydir. Başkasının fiilini irade etmek onun temennisi ve arzusu olduğu içindir. Yani kul, taati, masiyeti, adaleti, zulmü kendisi

¹⁴⁵² Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 8-10. Ayrıca bk. Şehristânî, *el-Milel*, I,39; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 143.

¹⁴⁵³ Molla Hüseyin b. İskender el-Hanefî, *el-Vasiyye Şerhi*, çev. Y. Vehbi Yavuz, İstanbul 1992, s.206.

¹⁴⁵⁴ Eş'arî, *el-Luma'*, s.79.

temenni ettiği ve arzuladığı için Allah sadece onu yaratır. Kul da bunu kesbederek kendine fiil yapmış olur. Allah'ın fiildeki rolü o fiili yokluktan varlığa çıkarmış olmasıdır. İlahi fiillerde şer yoktur. Kulların ihtiyari fiillerinde şer vardır. Bu fiiller Allah'ın iradesine dayandığı yani yaratmasıyla meydana geldiği için hayrdır, adldir. Kulların kesbleriyle işlendiği için de şer, zulüm, çirkin diye adlandırılır.¹⁴⁵⁵

Şehristânî Mu'tezile'nin 'ilahi âlemlerle insani âlemi' anlama ilkesini ele almakta ve bu iki âlemin farklı olduğunu ve birbirleriyle kıyaslanamayacağını öncelikle ortaya koymaktadır. Fiillerin adalet, zulüm gibi adlandırılmasının insanla ilişkili olduğunu kesb'e vurgu yaparak izah etmektedir.¹⁴⁵⁶

5.5.4. Tevfik-Hızlan: Tevfik, 'doğru ve uygun olmak' anlamındaki vefk kökünden tef'îl kalıbında türemiş olup 'doğru ve uygun olana yönlendirmek' demektir. Terim olarak ise, Allah'ın sevdiği ve razı olduğu şeye kullarının fiilini uygun kılmasıdır¹⁴⁵⁷. Kur'ân- Kerim'de tevfik, hayırla ilgili davranışlar için kullanılır.¹⁴⁵⁸ Hızlan tevfikin zıddı olup, 'yardımı terk etmek, yardımı beklenenin yardımı terk etmesi, kudretin masiyete harcanması, kudretin hayra uygun olmaması' olup terim olarak ise; 'Allah'ın masiyet için kula kudret vermesi'¹⁴⁵⁹ demektir.

Kâdî Abdulcabbar tevfik, lütuf ve ismet kelimelerinin birbirlerinin yerine kullanıldığını belirterek tevfiği; kişinin vacibi seçmesi ve kabihten sakınması yahut ta insanın vacibi ihtiyara veya kabihi terke daha yakın olmasını sağlayan şey'¹⁴⁶⁰ meydana gelmesi noktasında lutfedilen kişiye muvafık olan şey; Hızlanı ise, meydana gelmesi noktasında lutfedilen kişiye muvafık olmayan fiil diyetanımlamaktadır.

¹⁴⁵⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 143,144,152.

¹⁴⁵⁶ Kötülüklerin varlığının Allah açısından ve kul açısından ne anlamlara geldiği ve mezheplerin bu hususta ortaya koymuş oldukları fikirlerin karşılaştırmalı bir şekilde ortaya konulduğu detaylı bir çalışma için bk. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul 2001. s. 53-182.

¹⁴⁵⁷ Cürcânî, *a.g.e.*, s.67.

¹⁴⁵⁸ 'Muvaffakiyetim Allah ilemdir' (Hud 11/88) ve: ' Karı-kocanın arasının açılmasından endişelenirseniz, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin; bunlar düzeltmek isterlerse, Allah onların aralarını buldurur (yuveffik)' (en-Nisa 4/35) ayetlerinde geçen tevfik buna örnektir.

¹⁴⁵⁹ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 100.

¹⁴⁶⁰ Kâdî Abdulcabbar, *a.g.e.*, II,354, 734.

Eş'arîler tevfiği; itaat etme gücünü yaratma', hızlanı ise; 'günah işleme gücünü yaratma' olarak tarif etmektedir.¹⁴⁶¹ Kudret bir durum için geçerli olup karşıtı için geçerli değildir. Tevfik itaat için geçerli olunca bunun karşıtı için Allah başka bir şey yaratır bu da hızlandır. Bu da masiyet için yaratılan kudrettir. Allah'ın mü'minlere kendisine itaat etmeleri için yardım etmesi (tevfik), onlara lütufla muamelede bulunması, onları gözetip ıslah etmesi ve onlara hidayeti tevfiğe işarettir. Buna karşılık O'nun kâfirlere imanla hidayet etmemesi ve onlara iman lütfetmemesi de hızlanı ifade etmektedir. Eğer O, onlara lütfetse ve onları ıslah etseydi onlar salih olurlardı ve böylece doğru yolu bulurlardı. Fakat O önceden bildiği üzere onların kâfir olmalarını murad etti, iradesine uygun olarak da onları bıraktı (hızlan) ve kalplerini mühürledi.¹⁴⁶²

Mâtürîdîler tevfiği; Allahın kullarına, rızasına uygun işler yapma kudreti vermesi, kullarının fiillerini rızasına uygun kılması, yapılan iyi işler için kulu başarılı kılması; hızlanı ise; yapılan kötü işler için Allah'ın kula fırsat (kudret) vermesi, olarak izah etmektedir.¹⁴⁶³

Şehristânî tevfik ve hızlanı meselesini Mu'tezile ve Eş'arî mezhebi arasında karşılaştırmalı olarak ele almakta ve Mu'tezile'nin diğer meselelerde olduğu gibi bu meselelerde de insandan yani özgürlüğünden hareketle bu meseleyi değerlendirdiğini ifade etmektedir. Şehristânî, Mu'tezile'nin Allah'ın tevfiği ile ilgili olarak şu görüşte olduklarını ifade eder: Allah'ın tevfiği, kendisinden bir lütuf olarak akıl sahiplerini gafletten uyandırmak, kendisini bilmeye götürecek yollara yaklaştırmak ve haramla helal arasını ayıran hükümlerini açıklamak için vahdaniyetine delâlet eden mahlûkattaki ayetleri izhar etmesi, insanda aklı, işitme ve görmeyi yaratması, peygamberler göndermesi ve kitaplar indirmesidir. Allah böyle yaptığında tevfik ve hidayette bulunmuş ve yolu en güzel biçimde izah etmiş olur. Tevfik geneldir ve fiilden öncedir. Hızlanı saptırma (idlâl), şaşkırtma (iğva), kapıdan kovma ve kapılar

¹⁴⁶¹ Cüveynî, *a.g.e.*, s.212.

¹⁴⁶² Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri*, s.19.

¹⁴⁶³ Ebu'l-Kâsım el-Hâkim es-Semerkandî, *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, çev. Talha Alp, İstanbul 2012, s.286-287.

üzerine perdeler koyma anlamında Allah'a izafe edilemez. Böyle durumda teklif batıl ve ceza da zulüm olur.¹⁴⁶⁴

Şehristânî Eş'arîlerin tevfiği; Allah'ın itaate uygun kudret var etmesi, hızlanı da; masiyete uygun kudreti var etmesi olarak tanımladıklarını belirtir. Ayrıca onlara göre hem tevfik hem de hızlan Allah'a nispet edilmelidir. Bu nisbet tek yönlü olup o da kudretin verilmesi durumudur. Kudret fiille beraberdir. Tefvike yönelik olan kudret zıddı olan ve masiyet içerene uygun değildir. Kâinata var olan ayetlerin hem tevfiğe hem de hızlanı nail olana nisbeti eşittir. Kudret hayra uygun ise tevfik, şerre uygun ise hızlanı olur.¹⁴⁶⁵ Şehristânî, Eş'arîlerin bu görüşünün doğru olduğunu belittikten sonra tevfiği genel ve özel olarak iki kısma ayırmaktadır. Genel olan herkese şamil olup delillerin, ölçülerin, peygamberler göndermenin gerekli olmasını ifade ettiğini belirtir. Çünkü bunlar insanların Allah'a karşı delil getirmelerini engeller. Özel olan tevfik ise, Allah'ın hidayete ereceğini ve istikamet üzere olacağını bildiği kişide meydana getirdiğidir. Özel olan tevfiğin, tabiat cihetinden yaratılış ve şeriat cihetinden sonuç elde etme açısından sayılamayacak kadar çeşitleri vardır. Bu anne-babadan nutfe olarak oluşumdan başlar, anne-baba, öğretmen terbiyesiyle devam eder. Bazen bu itidal hali noksandan kemale, bazende kemalden noksana döner. Sonra bülüğ çağına gelindiğinde akli olarak yardımcı birtakım kuvvetlere ihtiyaç vardır. Çünkü bu durumda ayakların kayması ihtimali vardır. Bu zamanda Allah'ın tevfiği, kulu nefsiyle baş başa bırakmamasıdır. Hızlanı ise, kulu nefsiyle baş başa bırakmasıdır. Bülüğ çağı şehvet ve gazap güçlerinin baskın olduğu bir dönemdir. Şehvet duygusu ile ilgili Hz. Yusuf; 'Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü nefis- Rabbimin merhamet ettiği hariç- aşırı derecede kötülüğü emreder. Şüphesiz Rabbim, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir, dedi.'¹⁴⁶⁶ Gazap duygusu ile ilgili de Hz. Musa- kıbtiye vurup o da bunun üzerine öldüğünde- şöyle demişti: '...bu şeytanın işidir...'¹⁴⁶⁷ Hz. Peygamber (s.a.v) de her iki kuvvetten (şehvet ve gazap) Allah'a: 'Rabbim! Göz açıp kapayınca kadar beni nefsimle baş başa bırakma' diyerek dua etmiştir. Sonra insan için üçüncü bir hal daha vardır ki gönlünü ve kalbini açar ve şeriatin öğütlerine kulak verirse rabbinden bir nur üzere

¹⁴⁶⁴ Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm, s.229.

¹⁴⁶⁵ Şehristânî, *el-Milel*, I,90; a. mlf. , a.g.e. , s. 229-230.

¹⁴⁶⁶ Yûsuf 12/53.

¹⁴⁶⁷ el-Kasas 28/15.

bulunur. Buna şerh denir. Çünkü ayette ‘ Allah’ın göğsünü islam’a açtığı, böylece Rabbinden bir nur üzere bulunan kimse, kalbi imana kapalı kimse gibi midir?’¹⁴⁶⁸ buyurulmaktadır. Kim de ayetleri işitmek için kulaklarını kapatır ve gözleriyle yaratılış delillerini görmezse o da zulmet içerisinde kalır. Bu da tab’ ve hatm olur. ‘...İnkârları sebebiyle Allah onların kalplerini mühürlemiştir...’¹⁴⁶⁹ ve ‘Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır...’¹⁴⁷⁰ ayetleri buna işaret etmektedir. Hatm ve tab’¹⁴⁷¹ bazen yaratılış cevherinde bulunan katılıktan (kasâvet), bazen de fitrata zıt olan küfür ve nifaktan kaynaklanır. Kendi güç ve kuvvetine bırakılan Allah’ın hızlanmada, Allah’ın güç ve kuvvetine dayanan da tevfikindedir.¹⁴⁷²

Şehristânî, tevfikle ilgili olarak şerh, feth ve hidâyet kelimelerini eş anlamlı olarak kullanırken, hızlanı da, tab’, hatm ve dalâlet kavramlarıyla eş anlamlı olarak kullanmaktadır. Bunların Allah’a nispet edilmesinin uygun olduğunu belirtmektedir. Hidâyet ve dalâlet hususu da tevfik ve hızlan gibidir. Allah yaratma yönünden, insan da seçme yönünden fiilde ortaklardır. İnsan tevfikini ve hızlanını kendisi seçer, Allah da bu tercihe göre o kudreti yaratır. Bu kudret fiille beraberdir.¹⁴⁷³

5.5.5. Teklif: Muhataba külfet yüklemek, külfeti gerekli kılmak anlamına gelmektedir.¹⁴⁷⁴ Failine zahmet verecek bir işi imtihan için emretmek demektir. Fail yaparsa mükâfaatını görecektir, yapmazsa cezalandırılacaktır. Bu durumda teklif, muhataba hitabın emir ve nehiy olarak yönelmesidir.¹⁴⁷⁵

Mu’tezile teklifi, ‘faydayı elde etme veya zararı def etme bakımından yapması veya yapmaması gerekenler konusunda mükellefi bilgilendirmek’ diye tarif etmektedir. Bilgilendirme zaruri bilginin yaratılması veya delillerin ortaya konulması ile olur. Her ikisi de Allah için caiz ve mümkündür. Bu nedenle Allah’tan başka

¹⁴⁶⁸ ez-Zümer 39/22.

¹⁴⁶⁹ en-Nisâ 4/155

¹⁴⁷⁰ el-Bakara 2/7.

¹⁴⁷¹ Hatm ve Tab’: İnsanın anlayış ve duyuş yeteneğinin köreltilip işlemez hale getirilmesi. Bk.

Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s.296.

¹⁴⁷² Şehristânî, *a.g.e.*, s.231.

¹⁴⁷³ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 231-232. Hidâyet ve dalâlet konusunun tevfik ve hızlan ile ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bk. Ramazan Altıntaş, *Kur’an’da Hidâyet ve Dalâlet*, İstanbul 1995, s.396-400. lütuf konusunun hem tevfik hem de hidâyet meselesiyle ilişkisi hususunda detaylı bilgi elde etmek için bk. Şerafeddin Gölcük, *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 311-320.

¹⁴⁷⁴ Cürçânî, *a.g.e.*, s.72.

¹⁴⁷⁵ Sâbûnî, *a.g.e.*, s.141.

hiçbir varlık, hakiki anlamda teklif sahibi değildir. Allah'ın bizi yaratmasında, yaşatmasında, bize güç ve kudret vermesinde, akıl bahşetmesinde, fıtratımıza kötüyeye karşı arzu ve iyiye karşı isteksizlik duyma özelliği koymasında mutlaka bir gayesi vardır. Allah'ın fiillerinde adalet vardır. O'nun adil oluşu fiillerinde çirkin olana yer vermeyişiyile anlaşılır. Âdil olan Allah'ın insanların yararına teklifte bulunması gerekir. İnsanların zararına bir teklifin gelmesi beklenemez. Ayrıca yapılan bu teklifin insanların gücü dâhilinde olması gerekir. Güç yetirilemeyen teklif etmesi adalet sahibine yakışmaz.¹⁴⁷⁶

Mâtürîdiler teklifin insan irade ve gücüyle ilgili olmasına önem vermişlerdir. Teklif bir şeyi yüklemek anlamında olup fail için bir zahmet vardır, yaptığında sevap, yapmadığında da ceza vardır. Bu teklif insanın iradesi ve gücüyle alakalıdır. Güç yetmeyen şeyin teklifi caiz değildir. 'Allah bir kimseye ancak gücünün yettiği kadar teklifte bulunur',¹⁴⁷⁷ ayeti buna delildir. İnsanın mükellef tutulması teklif edilenden birisini gücünü, ihtiyarını kullanarak tercih etmesine bağlıdır. Teklifin ceza veya ödül konumuna gelmesi, insan için ahlaki özellikte bir eylem olması ve sonuçta işlediğinden mes'ul olması bu şekilde ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁷⁸

Eş'arîlere göre sınırsız irade ve kudretiyle âlemin mutlak hâkimi olan Allah, dileyseydi insanları mükellef tutmayacağı gibi, aynı zamanda da güçlerinin yetmeyeceği şeylerle de yükümlü tuta tutabilir. Yükümlülük koymak O'nun üzerine vacip değildir. O, dilerse insanlara ceza da mükâfaatta verebilir. İnsana güç verip vermeme, teklif yükümlülüğüyle insanı muktedir kılıp kılmama Allah'ın kudretine bağlıdır. Bu tür işler O'nun için caizdir. Güç yetmeyen şeylerle mükellef tutulabilmenin delili; 'Ey Rabbimiz! Güç yetiremeyeceğimiz şeyi bize yükleme',¹⁴⁷⁹ ayetidir.¹⁴⁸⁰

Şehristânî teklifi, 'emir ve nehiy' olarak yani 'yap veya yapma' şeklinde mükellefe yöneltmesi olarak tarif etmektedir. Bu meseleyi ezeli kudret ile hadis kudret arasındaki ilişkiyle açıklamaktadır. Fiilin emir veya nehiy olarak intisabı

¹⁴⁷⁶ Kâdî Abdülcabbar, *a.g.e.*, II,338, 340, 352.

¹⁴⁷⁷ el-Bakara 2/286.

¹⁴⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.349; Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s.174; Sâbûnî, *a.g.e.*, s.141.

¹⁴⁷⁹ el-Bakara 2/286.

¹⁴⁸⁰ Eş'arî, *el-Luma'*, s.99-103; Cüveynî, *a.g.e.* s.190-192.

insana aittir. Allah yaratan olarak ilişkilidir. Bu yap veya yapma şeklinde gelen teklifin hayır veya şer diye nitelenmesi insanın onu yapmasına, kesbine bağlıdır. İnsanın kudreti dâhilinde olan şeylerde teklif sözkonusudur. Güç yetirilemeyen şeylerde teklif olmaz. Teklifte hem yap veya yapma biçiminde fiili hitabın bulunması hem de istitaatın (güç) bulunması gerekir.¹⁴⁸¹ Şehristânî, İmam Eş'arî'nin Allah'ın mutlak güç ve irade sahibi olması, mülkünde istediği şekilde tasarrufta bulunması yetkisinin bulunduğu düşüncesinden hareketle insanın gücünün yetmediği şeylerle sorumlu tutulabileceği görüşünde olduğunu belirttikten sonra bu düşüncüyü kabul etmediğini şöyle ortaya koymaktadır: 'Güç yetmeyen bir şeyi teklif, Eş'arî'nin mezhebinde caizdir. Çünkü ona göre istitaat iki zamanda bâki olmayan bir arazdır. Sorumluluk halinde mükellef asla güç sahibi değildir. Çünkü mükellef kendisine emredilen şeyi yapmaya asla güç yetiremez. Fiili yapmaya güç yetiremeyen bir kimsenin yükümlü tutulması O'nun (Eş'arî) kitabında yazılı olsa da bu imkânsızdır.'¹⁴⁸² Ayrıca Şehristânî, Tevbe Sûresi 5 ve 14. seyf/kıtalla ilgili ayetlerle ilgili açıklamasında müslümanlar Mekke'de az ve zayıf olmasalardı davetle birlikte savaşla da sorumlu olacaklarını ancak Mekke döneminde savaşmaya güçlerinin yetmediğini ve Allah'ın kimseye gücünün üstünde bir şey teklif etmeyeceğini söyleyerek teklîf-i mâ lâ yutakın caiz olmadığını ifade etmektedir.¹⁴⁸³

Şehristânî, teklif meselesinde hitabın bulunmasını, bu hitabın insanın gücü dâhilinde olması gerektiğini söylemektedir. Ayrıca teklifin emir ve yasak olması ve neticesinde de ödül ve cezanın gerekliliğini insanın bu teklife konu olan şeyleri kesbetmesine bağlamaktadır. Eş'arî'nin güç yetirilemeyen şeylerle insanın sorumlu olabileceği görüşünün doğru olmadığını söylemekle de Mu'tezile ve Mâtürîdî'nin görüşüne katılmaktadır.

5.5.6. Nimet-Rızık-Ecel: Rızık, 'yiyecek vermek, rızıklandırmak' anlamındaki rezk kökünden türemiş olup, 'yiyecek, giyecek ve faydalanılabilecek her şey; yağmur, bağış, pay, nasip' gibi anlamlara gelir. Allah'ın canlı varlıkların faydalanması ve kendisiyle beslenmeleri için verdiği şeylerdir.¹⁴⁸⁴ Kur'ân-ı Kerim'de

¹⁴⁸¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.51-55.

¹⁴⁸² Şehristânî, *el-Milel*, I,84.

¹⁴⁸³ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, II,789.

¹⁴⁸⁴ İsfahânî, *Müfredât*, 'Rızık' maddesi; Cürçânî, *a.g.e.*, s.110; Şerafettin Gölcük, 'Rızık', *DİA*, Ankara 2008, XXXV, 73.

rızıkla ilgili ayetlerin sayısı çoktur. Onlardan birkaçını burada zikretmek konunun anlaşılması bakımından uygun olacaktır: ‘Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, rızıkı Allah’a ait olmasın...’¹⁴⁸⁵, ‘Allah, sizi yaratan, sonra size rızık veren, sonra sizi öldürecek ve daha sonra da diriltecek olandır...’¹⁴⁸⁶, ‘Şüphesiz Allah, rızık verendir, güçlüdür, çok kuvvetlidir.’¹⁴⁸⁷

Mu’tezile rızıkı, ‘sahibinin yediği veya dinin kendisinden faydalanmayı yasak etmediği şey’ diye tarif etmektedir. Onlara göre haram rızık değildir. Rızıkta mülkiyet yani faydalanılan şeye sahip olmak gerekir. Haram yiyen kişinin Allah tarafından sorumlu tutulması bunu göstermektedir. Çünkü haramı infak etmek, kazanmak haram kılınmıştır. Eğer bunlar rızık olsaydı caiz olmazdı.¹⁴⁸⁸

Ehl-i Sünnet’in rızık anlayışı aynı olup, canlı varlıkların faydalandığı her şeyi kapsamaktadır. Herkes kendi rızıkını yer. Bunlara göre, helal olsun haram olsun insanın yediği, içtiği ve faydalandığı her şey onun rızığıdır. Haram yiyen kişinin sorumlu tutulması iradesini, tercihini harama yönlendirmesidir. Rızık yaratılma açısından değilde yeme, faydalanma açısından haram veya helal olur. ‘Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, onun rızıkı Allah’a ait olmasın’¹⁴⁸⁹ ayeti hem haramı hem de helali kapsamaktadır.¹⁴⁹⁰

Şehristânî nimet ve rızık kavramlarını ayrı ayrı tahlil etmekte ve her ikisini de umum (genel) ve husus (özel) olmak üzere ikili taksime tâbii tutmaktadır. Genel anlamda nimet, İnsanın mal ve malın dışında faydalandığı her şey; rızık ise, insanın helal ve haram olarak gıdalandığı, yediği her şey’dir. Allah bunları kendi ismiyle isimlendirmiştir. Şöyle ki; ‘İnsana nimet verdiğimizde yüz çevirip yan çizer’¹⁴⁹¹, ve ‘Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, rızıkı Allah’a ait olmasın’,¹⁴⁹² ayetleri buna işaret eder. Özel anlamda nimet, sonu övgüye layık olandır ki bu dine aittir ve dinle

¹⁴⁸⁵ Hûd 11/6.

¹⁴⁸⁶ er-Rûm 30/40.

¹⁴⁸⁷ ez-Zâriyât 51/58. Rızıkla ilgili bahseden ayetlerle ilgili bk. el-Bakara 2/3; Tâhâ 20/81; el-Vâkıâ 56/82; el-Kehf 18/19; Meryem 19/62; el-Hicr 15/20; en-Nahl 16/73.

¹⁴⁸⁸ Kâdî Abdulcabbar, *a.g.e.*, II,740-746. Mu’tezile’nin haram olan şeyleri rızık olarak saymamasının gerekçelerinden birisinin yöneticilerin halkın malını siyaseten gaspetmeleri olduğuyla ilgili geniş izahlar için bk. Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s.168-172.

¹⁴⁸⁹ Hûd 11/6.

¹⁴⁹⁰ Eş’arî, *Dinin İnanç İlkeleri*, s.86; Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s.373.

¹⁴⁹¹ el-İsrâ 17/83.

¹⁴⁹² Hûd, 11/6.

sınırlıdır. ‘Kendilerine bol bol verdiğimiz mal ve evlatla onların iyiliğine koştuğumuzu mu sanıyorlar? Hayır, onlar farkına varmıyorlar’,¹⁴⁹³ ayetinde vurgulanan budur. Rızık ise, dinen mübah olan şeydir. ‘..Size rızık olarak verdiklerimizden harcayın...’¹⁴⁹⁴ ayeti bunu gösterir. Haramı infak etmek caiz değildir. Nimet ve rızıkın umum ve husus olarak değerlendirilmesi şüphe götürmez bir şekilde doğrudur. Rızıklar ecellere eceller de o rızıkları elde etmeye göre takdir edilmiştir. Bu sebeple rızıklarda artma ve eksilme olmaz. Hiçbir kimse de bunları ne azaltabilir ne de eksiltebilir.¹⁴⁹⁵

İslâm âlimleri bütün canlıların rızıkının Allah tarafından verildiği hususunda hemfikirdirler. Ancak kullara ait kötü eylemlerden olan haramı elde etme ve yeme noktasında insani olan ile ilahi irade ve kudretin tesiri noktasında farklı değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. Ehl-i sünnet insanların iradesine bağlı olan fiillerin görünüşte arzu, istek ve eylemleri sebebiyle oluştuğunu kabul etmekle beraber, her şeyin yaratıcısı olan Allah’ın iradesiyle meydana geldiğini kabul ederek rızıkın, Allah’ın canlıların hayatlarını idame ettirmeleri için verdiği her türlü imkân olduğunu izah etti ve bu tanımın içerisine gayr-ı meşru yollardan elde edilenleri de dâhil etmiş oldu. Mu’tezile ise, insanların meşru olmayan eylemleri ile ilahi irade arasında bir ilişkinin bulunmadığı düşüncesinden hareketle rızıkı; kişinin hayatını devam ettirmesi için sahip olduğu şeyler, faydalanmaktan engellenmediği imkânlar diye tarif etmiştir. Buna göre haram olan şeyleri rızık olarak değerlendirmemektedir. Şehristânî bu meselede Ehl-i sünnet’in görüşünü kabullenmekte ve nimet kavramının genel, rızık kavramının ise özel olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca insanın bütün fiillerinde olduğu gibi rızıkı elde etme hususunda da ilahi iradeyi her zaman göz önünde bulundurmakta(yaratma açısından) ve insanın mutlak anlamda bağımsız olmadığını (kesb açısından) vurgulamaktadır.

Ecel, tayin edilen müddet anlamında olup beşer hayatına uygulandığında Allah’ın belirlediği nihai vakit olarak ölüm manasındadır.¹⁴⁹⁶ Ecel ile ilgili olarak Şehristânî ‘Her milletin belli bir eceli vardır. Onların eceli geldi mi, ne bir an geri

¹⁴⁹³ el-Mü’minûn 23/55-56.

¹⁴⁹⁴ el-Bakara 2/254.

¹⁴⁹⁵ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s.232.

¹⁴⁹⁶ Toshihiko İzutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, İstanbul 2014, s.199; Osman Karadeniz, *Ecel Üzerine*, İzmir 1992, s.14.

kalabilirler, ne de öne geçebilirler'¹⁴⁹⁷ ayetinden hareketle ölen ve öldürülenin kendi eceliyle öldüğü ve öldürüldüğünü vurgulamaktadır. Allah'ın bildiği ve sona erdirmeyi dilediğinde ecelin gerçekleşeceğini belirtmektedir. Ecel emri Allah'ın bildiği ve hükmettiği şekilde gerçekleşir. Bu sebeple hem rızık hem de ecel artmazda eksilmezde. Şehristânî'ye göre Levh-i Mahfuz'da yazılı olan hakkında iki hüküm vardır, bunlardan birincisinin ecel ve rızıkla ilgili mutlak hüküm, diğerinin de mukayyed hüküm olduğudur. Mutlak olan değişmez olup ecel-i müsemmayı karşılamakta ve ölüm anını ifade etmektedir. Mukayyed olanda şöyle yaparsa rızık da eceli de artar, şu şekilde yaparsa rızık da eceli de azalır şeklinde şart bulunur. Buna 'mahv ve ispat levhi' denilir ve bunda yazılı olan ecel değişebilir.¹⁴⁹⁸ Hatta bu hususta hadislerde sıla-i rahim yapmanın ömrü uzatacağı ile ilgili bilgiler vardır. Bu hususa, '.. her hangi bir kimseye uzun ömür verilmez, yahut ömrü kısaltılmaz ki bu bir kitapta (yazılı) olmasın..¹⁴⁹⁹ ve 'Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap O'nun yanındadır'¹⁵⁰⁰ ayetleri işaret etmektedir.¹⁵⁰¹ Şehristânî'nin hem ecel hem de rızık konusunda mensubu olduğu Ehli Sünnet'in görüşünü kabul ettiğini görmemiz mümkündür. Hem Eş'arîler hem de Mâtürîdîler öleninde öldürülenin de eceliyle öldüğünü, o kimse için bundan başka ecelin olmadığını kabul etmektedir.¹⁵⁰² Mu'tezile ise, eceli vakit olarak tarif edip ölüm vakti anlamında kullanmaktadır. Yatağında ölen kişi ile öldürülerek ölen kişinin eceli hakkında farklı görüşe sahiptirler. Yatağında ölen kişi normal olarak Allah'ın kendisine belirlediği ölümlle ölmüştür. Ancak öldürülen kişinin hayatı kesilmiştir. Öldürülmeseydi daha yaşayacaktı. Ebu'l-Hüzeyl Mu'tezile'den farklı olarak, öldürülen kişi öldürülmeseydi yine aynı saatte ölürdü demektedir. Ancak Mu'tezile'nin çoğunluğu (Bağdat Ekolü)

¹⁴⁹⁷ el-A'râf 7/34; en-Nahl 16/61.

¹⁴⁹⁸ Son dönem Şia'sına göre ecelle ilgili 'levh-i mahfuz ve levh-i mahv ve'l-ispat' olmak üzere ikili bir taksim anlayışı vardır. Birincisi olan levh-i mahfuz'da yazılı olan ecel kesindir değişme kabul etmez. İkincisi olan levh-i mahv ve ispat'ta ise bir takım sebeplere bağlı olarak değişme olabilir. Şehristânî'nin yapmış olduğu taksimde mutlak olan ve mukayyed olan Levh-i mahfuz'un kapsamı içerisinde. Şia'nın değişiklik olabileceğini söylediği levh-i mahv ve'l-ispat'taki değişiklikler Şehristânî'nin mukayyed olarak nitelendirdiği kısımda yani levh-i mahfuz'un içerisinde gerçekleşmektedir. Bk. Şehristânî, *a.g.e.*, s.232. Şia'nın yapmış olduğu taksimle ilgili detaylı bilgi için bk. Karadeniz, *a.g.e.*, s.67-68; Cihat Tunç, 'Ecel', *DİA*, Ankara 1994, X, 382.

¹⁴⁹⁹ el-Fâtır 35/11.

¹⁵⁰⁰ er-Ra'd 13/39.

¹⁵⁰¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.232.

¹⁵⁰² Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri*, s.85; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.370; Cüveynî, *a.g.e.*, s.292; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II,276.

öldürülen kişinin ölümü halinde ömrünün kesildiğini, öldürülmeseydi yaşayacağını belirtmektedir.¹⁵⁰³

Şehristânî'nin nimet, rızık ve ecelle ilgili görüşleri Ehl-i sünnet'in anlayışı doğrultusundadır.o'na göre insan, helal ve haram olarak rızıklanmaktadır. Ecel ölüm anını ifade eden bir kavram olup, herkes kendi eceliyle ölmüş olmaktadır. Öldürme fiili neticesinde ölen de eceliyle ölmüştür. Ancak öldüren kişi öldürme eylemini gerçekleştirdiği için sorumludur.

6. NÜBÜVVET

Kelam ilminin önemli konularından birisi nübüvvet/peygamberliktir. Dinin ve hükümlerinin üzerine bina edildiği yapı, nübüvvet kurumudur. Yani İslam dini gerçekte peygamberlik üzerine kurulmuş ve bütün önem ve değerini de bu müesseseye dayanmasından almıştır.¹⁵⁰⁴ Kelam ilminin konusuna göre yapılan tanımlara baktığımız da, bu ilmin ele alıp incelediği hususlardan birisi de nübüvvet'tir. Hatta İslam inanç esasları Allah'a, peygamberlere ve ahirete iman etme şeklinde üç esasa indirgenmektedir.¹⁵⁰⁵ Nübüvvet konusu ilk kelam eserlerinde fazla yer almazken daha sonraları birtakım iç ve dış tesirlerin etkisiyle fazlaca yer almaya başlamıştır. Brahmanlara karşı peygamberlik müessesesinin varlığı savunulurken, Yahudi ve Hıristiyanlara karşı da Hz. Peygamber'in (s.a.v) risaleti müdafaa ediliyordu.¹⁵⁰⁶ Şehristânî de nübüvvet meselesini önce genel olarak peygamberlik müessesesinin imkân ve ispatı sonra da Hz. Peygamber'in (s.a.v) nübüvvetinin ispatı üzerinden kelamcılarının metoduna uyararak iki kısımda ele almaktadır.¹⁵⁰⁷

¹⁵⁰³ Kâdî Abdulcabbar, *a.g.e.* ,II,738; Şehristânî, *el-Milel*, I,46. Mu'tezile'nin Bağdat ekolü ile Basra ekolünün ecelle ilgili görüşleri farklıdır. Bağdat ekolü ve temsilcilerinden birisi olan Ka'bi'ye göre maktül öldürülmeseydi kesinlikle yaşayacaktı. Basra ekolü ve temsilcilerinden Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Huzeyl ve Ebû Hâşim Cübbâi'ye göre ise maktülün öldürülmemesi halinde yine ölüm kaçınılmazdır. O kişi için başka bir ecel vakti düşünmek aklen caiz gibi görünse de vakia olarak mümkün değildir. Detaylı bilgi için bk. Karadeniz, *Ecel Üzerine*, s.19-22.

¹⁵⁰⁴ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 27.

¹⁵⁰⁵ Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, S.46-47.

¹⁵⁰⁶ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s.281.

¹⁵⁰⁷ Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, Ankara 2007, s.55.

6.1. Genel olarak Nübüvvetin İspatı

Şehristânî bu konunun kavramları olan nübüvvet, risalet, rasul ve nebi'nin tahlillerine girmez. Nübüvvet ve risaleti birlikte kullanır.¹⁵⁰⁸ O, bu meseleye öncelikle mezheplerin ve bazı dinlerin görüşlerine yer vermekle başlar. Brahmanlar ve Sabiiler nübüvvetin aklen imkânsız olduğunu söylemektedirler. Onlara göre, peygamberin getirdiği şeyler ya aklen idrak edilebilir veya edilemez. Eğer aklın kavrayacağı şeyler ise peygambere ihtiyaç yok demektir. Çünkü akıl bunları zaten bilmektedir. Şayet aklın kavrayamayacağı şeylerse bunların kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü akıl ancak kavradığı şeyleri kabul eder. Makul olmayan bir şeyi kabul etmek de insanlık sınırından çıkıp hayvanlar kategorisine girmek demektir.¹⁵⁰⁹ Mu'tezile ve Şia'nın bir grubu ise lütuf açısından aklen peygamber göndermenin Allah üzerine vacip olduğunu kabul etmektedir.¹⁵¹⁰ Ehl-i Sünnet ise peygamber göndermenin caiz olduğunu ve aklen kabul edilebilir bir şey olduğunu kabul etmektedir.¹⁵¹¹ Gerek peygamber göndermenin gerekli olmadığı gerekse peygamber göndermenin Allah için zorunlu olmasıyla ilgili olarak kelimacılar tarafından çok yönlü cevaplar verilmiştir.¹⁵¹²

Şehristânî nübüvvet meselesinin ispatının her şeyden önce Allah'ın emreden, nehyeden, mükellef kılan ve itaat edilmesi gereken olduğunun ispatıyla mümkün olduğunu söylemektedir. Eğer bu husus ispat edilirse ondan sonra peygamber göndermenin mümkün olduğu ispat edilebilir. Allah'tan kullarına gelen emir öncelikle peygambere gelmektedir. Allah yaratan ve her şeyin sahibidir. Yaratan, emreden ve mülkün sahibi olanın kullarına yönelik emir ve nehiy olarak tasarrufları vardır. Kullarından birisini emir ve nehyini anlatması için içlerinden seçer. Seçilen de Allah'tan aldıklarını insanlara tebliğ eder. Yaratanın seçme özelliği de vardır. 'Rabbin dilediğini yaratır ve seçer'¹⁵¹³ ayeti bunu göstermektedir. Allah, kullarını birtakım şeylerle mükellef tutmuştur. Bu mükellefiyetin neticesinde sevap veya

¹⁵⁰⁸ Nübüvvet (Peygamberlik); Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara bildirmek için içlerinden birini elçi olarak seçmesidir. İsmail L. Çakan-N. Mehmed Solmaz, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*, İstanbul 2015, s.24.

¹⁵⁰⁹ Şehristânî, *el-Milel*, III, 708; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.233.

¹⁵¹⁰ Kâdî Abdülcabbar, *a.g.e.* ,II,420; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.233.

¹⁵¹¹ Şehristânî, *a.g.e.* ,s. 233.

¹⁵¹² Şâbûnî, *a.g.e.* ,s.103-105; Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 217-220; İbn Haldun, *Lubâbu'l-muhassal fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut 2004, s.347.

¹⁵¹³ el-Kasas 28/68.

cezanın varlığının bilgisi peygamberlerin bildirmesiyle mümkündür. Kim ki Allah'ın kullarına emreden olduğuna ve onları mükellef tuttuğuna iman ediyorsa onun nübüvvetine iman etmesi de vaciptir. Beşeriyet yönü risaleti nefyetmez. Ayrıca akıl, insan türünün toplumsal açıdan bir düzene ve birliğe ihtiyacının olduğunu kavrar. Bu birliktelik ve dayanışmanın nasıl gerçekleşeceği ise ahkâmla mümkündür. Ahkâmı insanlara bildirecek olan ise peygamberlerdir.¹⁵¹⁴

Şehristânî, nübüvvetin isbatının öncelikle Allah'ın emreden, nehyeden olduğunun ispatına dayandığını, Allah'ın emrediciliği ve nehyediciliği kanıtlanırsa direkt olarak peygamberliğin gerekli olduğunun ispatının da yapılmış olacağını söyler. O'na göre, dini sorumluluk açısından sevabı ve günahı bildirecek kişinin peygamber olması da nübüvvetin gerekliliğini ifade eder. Toplumsal birlik ve dayanışmayı sağlayacak ve ahkâmın nasıl uygulanacağını gösterecek kişiler de peygamberler olduğu için, bu da nübüvvetin gerekliliğini ortaya koyar.

6.2. Hz. Muhammed (s.a.v)'in Nübüvvetinin İspatı

Şehristânî Hz. Peygamber'in (s.a.v) nübüvvetini Kur'ân-ı Kerim, zatı ve hissi mucizelerinden hareketle ispat etmektedir.

6.2.1. Kur'ân-ı Kerim: Kur'an, lafzının belîğ, manasının açık, tilavetinin eşiz, nazmı ve belagatının mükemmel oluşuyla Hz. Peygamber'in (s.a.v) risaletinin en büyük delilidir. Nasıl ki insan türü düşündüğünü lafızlarla ifade etme hususunda diğer canlılardan ayrı ise, Arapların dili diğer dillerden lafızların hoşluğu, mahreçlerin kolaylığı, sözün tatlılığı açısından farklı ise Kur'an'da bu özellikler açısından farklıdır, eşizdir. Manası, içerdiği hikmetlerin ilginçliği açısından da edebiyatta zirve olanları bir mislini oluşturma noktasında aciz bırakmıştır. Sözlerin oluşumu ve dizimi bakımından da mükemmel bir kitaptır.¹⁵¹⁵

6.2.2. Hz. Peygamber'in Zatı: Hz. Pegamber'in (s.a.v) zatı onun nübüvvetinin en güzel delillerinden birisidir. Yaratılışının mükemmelliği, ahlakının güzelliği, hayatında yalanın, kötü ahlakın olmaması, sözlerinde ve eylemlerinde doğru ve güvenilir olması peygamber olmasındaki etkenlerdendir. O'nun şahsı

¹⁵¹⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.238; Subhî, *Fî imi'l-keîâm*, II,256.

¹⁵¹⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.250-257.

rahmet olduğu gibi risaleti de insanlığa rahmettir. Hz. Peygamber bu özellikleri ile vahyi almaya, meleklerle iletişim kurmaya ve peygamberliğe ehil oldu. ‘Allah’ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi’¹⁵¹⁶, ‘ (Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik’¹⁵¹⁷, ‘Onlar, Allah’ın nimetini bilirler, sonra da inkâr ederler. Onların çoğu kâfirlerdir.’¹⁵¹⁸ Bu ayetler Hz. Peygamber’in şahsının ve risaletinin rahmet olduğunu ifade eder.

6.2.3. Hissî Mûcizeler: Hissî mucizeler, gözle görülen ve duyu organlarıyla hissedilen mucizeler olup, bunlara maddi mucizeler de denir. Diğer peygamberlerde olduğu gibi belki daha fazlası Hz. Peygamber’in (s.a.v) hayatında meydana gelmiştir. Hz. Musa ile ilgili olarak, asanın yılanı dönüşmesi, denizin ikiye ayrılması; Hz. İsa ile ilgili ölülerin diriltilmesi, Hz. Salih ile ilgili kayanın içerisinden devenin çıkmasında olduğu gibi, Hz. Peygamberin hayatında da taşların tespah edilmesi, ayın ikiye yarılması gibi mucizeler meydana gelmiş olup bunlar O’nun doğruluğuna delildir.¹⁵¹⁹

6.3. Peygamberlik Vehbi mi Yoksa Kesbi midir?

Şehristânî bu hususta ‘Ehl-i Hak’ olarak nitelendirdiği Eş’arîlerin görüşünü aktararak kendi düşüncesini de ortaya koymaktadır. O’na göre nübüvvet, nebinin şahsına dönen bir sıfat değildir. Hiçbir peygamberin de ilmi, nefsi kabiliyeti ile ulaşabileceği bir durum olmayıp bilakis Allah’ın kullarından dilediğine lütufta bulunduğu bir nimettir. Hz. Nuh şöyle diyordu: ‘De ki: ben size, Allah’ın hazineleri benim yanımdadır demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Ben bir meleğim de demiyorum’.¹⁵²⁰ Hz. Peygamber (s.a.v) de şunu söylüyordu: ‘De ki: Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak resul olarak gönderilen bir beşerim’¹⁵²¹, ‘De ki: ‘Allah dilemedikçe ben kendime bir zarar verme ve bir fayda sağlama gücüne sahip değilim. Eğer ben gaybı biliyor olsaydım, daha çok hayır elde etmek isterdim ve bana kötülük

¹⁵¹⁶ Âl-i İmrân 3/159.

¹⁵¹⁷ el-Enbiya 21/107.

¹⁵¹⁸ en-Nahl 16/83.

¹⁵¹⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.234.

¹⁵²⁰ el-En’âm 6/50.

¹⁵²¹ el-İsrâ 17/93.

de dokunmazdı. Ben inanan bir kavim için sadece bir uyarıcı ve bir müjdeciyim'.¹⁵²² Peygamberler, Allah'ın kulları arasında seçtiği, kullarına karşı hucyeti, rahmet kapılarına ulaşma ve nimeti elde etmede sebep kıldığı insanlardır. 'Allah, meleklerden de resuller seçer, insanlardan da'¹⁵²³, ' Şüphesiz Allah, Âdem'i ve Nuh'u seçti...' ,¹⁵²⁴ ifadeleri bu meselenin Allah'ın bir lütfu olduğunu gösterir. Aynı şekilde Allah, söz olarak elçiliğe insanlardan seçtiği gibi fitratlarının kemali, özlerinin temizliği, azalarının saflığı, ahlaklarının güzelliği, neseplerinin asil ve temizliği ve bedenlen bülüğa ve kırklı yaşa ulaşmaları ve ilahi sırları kabul edebilmek için nefsi yönden kuvvetin kemale ermesi halinde melek gönderir ve kitap indirir.¹⁵²⁵

Kelamcılar risaletin sadece Allah'ın belirlemesiyle gerçekleşeceği görüşünü ittifakla kabul etmekle birlikte, peygamber olarak Allah tarafından seçilen insanın bedensel ve ruhsal olarak farklı bir yaratılışa sahip olup olmadığı konusunda iki farklı görüş ortaya koymuşlardır. Çoğunluğa göre peygamberin bu niteliklere sahip olması açısından diğer insanlarla hiçbir ayrıcalıklı yönü yoktur ve peygamberlik Allah'ın bir lütfudur.¹⁵²⁶ Neseffî, Râzî, Âlûsî, Abduh ve Şehristânî gibi âlimlere göre ise Allah'ın peygamber olarak seçtiği insan bedeni ve ruhi özellik bakımından diğer insanlardan üstün bir yaratılışla yaratılmıştır. Buna göre peygamber ruhi melekeleri itibariyle meleklerle benzer, beşeri zaafıara yenilmez ve görevini ihmal etmeyecek şekilde bir kararlılığa sahiptir. Aksi durumda görevini layıkıyla yerine getiremez, vahye muhatab olmaya ve başta Cebrail olmak üzere melekleri görmeye güç yetiremezdi.¹⁵²⁷

Şehristânî de peygamberliğin vehbi olduğunu kabul etmekle beraber, risalet verilen kişinin de nübüvveti alabilecek duruma gelebilmesi için bedeni ve ahlaki yönden aşama aşama olgunlaştığını ve bu değişimin de Allah'ın bir lütfu olduğunu belirtmektedir. Yani Allah, temiz fitrata, saf bir cevhere ve güzel ahlaka sahip olan kulları arasından birisini derece derece yükseltmek suretiyle ilahi sırları kabule uygun bir hale getirdiğinde ona bir melek göndermek suretiyle kendisini peygamber

¹⁵²² el-A'râf 7/188.

¹⁵²³ el-Hac 22/75.

¹⁵²⁴ Âl-i İmrân 3/33.

¹⁵²⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, s.259.

¹⁵²⁶ İbrahim 14/11.

¹⁵²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, 'Peygamber', *DİA*, Ankara 2007, XXXIV, 260.

olarak seçer. Şehristânî peygamber olarak seçilecek kimsede birtakım sıfatların varlığına vurgu yaparak peygamberin fitri bir kemale, güzel ahlaka, söz ve fiil olarak bir güvenirliliğe sahip olması itibariyle vahyi almaya ya da peygamberliğe hak kazandığını ifade etmektedir.

6.4. Nübüvvet-Mûcize İlişkisi

Mûcize; nebilik iddiasında bulunan kimsenin olağan bir durumun zıddına ortaya koyduğu ve yine o kimsenin, bununla kendi topluluğunu tehdit ettiği, kendi toplumunun ona karşı bir benzerini ortaya koymakta acze düştüğü bir durumun tezahürüdür.¹⁵²⁸ Mucize, meydan okumak suretiyle ortaya konulan, karşılıklı çekişmeden uzak, delil (karine) olması itibariyle peygamberin sözünü doğrular biçimdeki harikulade (tabiat kanunlarının ötesinde) bir fiildir. Mucize ya tabiattaki olağan durumları aşip ötesine geçme veya alışılmamış bir durumu ortaya koyma şeklinde görülür.¹⁵²⁹ Mucize, peygamberlerin risalet davalarını doğrulamak için Allah'ın teyit ettiği bir şehadettir. Peygamberlerin otoritesinin kabulünü sağlayan ve insanların ikna edilmesine ya da kendi kendilerini ikna etmesine yardımcı olan delil mucizedir. Peygamberler bu sayede iddialarının haklı olduğunu ispat ederler. Yoksa peygamberlerin bunu insanlara başka yoldan ispat etmeleri mümkün değildir. Yani bir peygamberin, beş duyu organı ile algılaması olmayan birisine âlemi başka türlü ispatlama imkânı yoktur. Ancak destekleyici unsurlarla Allah'ın varlığını ve kendilerinin de O'nun elçisi olduğunu ispat edebilirler. Peygamber olan kişinin peygamberliğini başkalarına kabul ettirme de kendisini destekleyen unsurlardan birisi de mucizelerdir.¹⁵³⁰

Şehristânî, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin bu iddiasını doğrulamasının yolunun mucize göstermekten geçtiğini belirtmekte ve mucizede bulunması gereken şartları detaylı bir şekilde izah etmektedir. Bunları şu şekilde ele almaktadır: a) Mucize Allah'ın dilemesi ile meydana gelir ve Allah'ın fiilidir ki şu ayet bunu ortaya koymaktadır: 'De ki: Mucizeler ancak Allah katındandır. O

¹⁵²⁸ Bağdâdî, *a.g.e.*, s.271.

¹⁵²⁹ Şehristânî, *el-Milel*, I,89.

¹⁵³⁰ Mehmet Baktır, *Bir Dinî Otorite Olarak Hz. Peygamber (Ehl-i Sünnet Kelamına Göre)*, Ankara 2005, s.43.

mucizeler geldiği vakit inanmayacaklarını siz ne bileceksiniz.¹⁵³¹ Mucizelerin peygamberlerin elinde kendileri tarafından meydana getirildiğini zannedenler nice peygamberlerden mucize göstermelerini istemişlerdir. Ancak bu durum gerçekleşmemiştir. b) Mucize, alışılmışın dışında, harikulade olmalıdır. Mucizenin meydana gelmesi onu yapanın kudretine, mucizenin o şekilde meydana gelmesini tercih etmesi iradesine ve mucizenin ahkâmı ilmine işaret ediyorsa aynı zamanda bu mucizenin meydana gelişi onu Allah'tan isteyen peygamberin duasının kabul olduğuna da işarettir. Duası Allah tarafından kabul görenin davasının yalan olması imkânsızdır. Bu da nübüvvetin hakikatini gösterir. Aynı zamanda mucizenin harikulade, mahlûkâtın gücünün üzerinde olması peygamberlik davasını güdenin doğruluğuna delâlettir. c) Mucize rasulün davasıyla beraber bulunmalıdır. Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin o iddiasının o anda mucize ile desteklenmesi onun halinin doğruluğuna ve Allah katındaki derecesinin konumuna işaret eder. d) Peygamberin doğruluğunun göstergesi olan mucize, kabul etmeyenlere karşı bir meydan okuma şeklinde olmalıdır. e) Mucizeye karşı gelme imkânsız olmalıdır.¹⁵³²

Şehristânî peygamberliği inkâr edenlerin mucize hakkında kendilerine karşı ileri sürmüş oldukları eleştirileri altı maddede toplayıp, her maddeye ayrı ayrı cevaplar vermektedir. Bu eleştiri ve cevaplar şunlardır:

a) İnkârcılar dediler ki; mucizenin harikulade olmasının gerekliliğini belirttiniz. Eğer bu harikulade olan şey birkaç kez tekrar eder ve peşpeşe gelirse harikulade olmaktan çıkar, sıradan (mutad) bir hal alır. Bu durumda birinci kez meydana gelen şey, ikinci kez de meydana gelirse birinciyi mucize olması bakımından ikinciden ayıran nedir?

Şehristânî bu soruya şöyle cevap verir: Mutad olan şey delil değildir. Harikulade olan ise delildir. Bunu ayırtetmemizi sağlayacak olanlardan birisi karinedir. Mesele, utanan kişinin utandığının karinesi yüzünün kızarması, korkan kişinin korktuğunun karinesi de yüzünün sararmasıdır. Bir diğer ayırtedici özellik peygamberin mucize olarak meydana getirdiği fiilin davasına mahsus olmasıdır.

¹⁵³¹ el-En'âm 6/109.

¹⁵³² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.234-236.

Mesela, belirli bir vakte mahsus kılması o vakitte meydana getirenin kasdına delildir. Peygamberlik davasına mahsus olması o mucizeyi o anda meydana getirenin o kişiyi tasdik ettiğinin delilidir. Hem karine hem de fiilin mahsus olması hali tekrarlınsa da birinci karineyi ve ihtisası ortadan kaldırmaz, mucizeyi sıradan bir olay haline getirmez.¹⁵³³

b) İnkârcılar şöyle bir eleştiri getirdiler: Akıl, ikinci kez aynı fiilin meydana geleceğini caiz gördüğüne göre, başka günlerde ve bölgelerde de meydana gelmesini mümkün görmektedir. Dahası bu fiili bir başkası da meydana getirebilir. Eğer peygamber olduğunu iddia edenler başkasının aynı fiili meydana getirmesine engel olamaz iseler acizdirler. Bu acizlikleri de onların doğru olduklarının delili olamaz.

Şehristânî bu itiraza şöyle cevap verir: Hayal ve vehimden hareket ederek bir takım şeyleri caiz olarak görmek akli deliller ve kesin karinelerle reddedilmiştir. Mucize akli delildir. Mucize gösterenin meydan okumasını gerektirmesi, mucize gösterenin kasdına uygun olması ve aynı fiilin benzerinin başka bölgelerde ve zamanlarda tekrar ederek meydana gelmesi onun delilliğini ortadan kaldırmaz. Bir kişi Fırat'ın suyunun tesadüfen kana dönüşmeyeceğini adeten (normal şartlarda) bilir. Ama Fırat'ın suyunun akan bir kan nehri haline gelmesinin Allah'ın kudretinde olduğunu aklen ve vehmen tasavvur edebilir, caiz görebilir. Aynı şekilde yüzdeki sararmanın korkudan kaynaklanmadığını aklen mümkün görebilir. Ancak o korkunun meydana gelmesine sebep olan hal, zaruri bir bilgidir ki o da korkudan dolayı yüzün sararmasıdır, yoksa hastalık sararması değildir.¹⁵³⁴

c) İnkârcıların üçüncü eleştirisi şöyle; insanların her birinin peygamberlik iddiasında bulunan kişinin doğruluğu hususunda şüphesi vardır. Her bir şüphelinin şüphesinin giderilmesi gerekmektedir. Peygamberlik iddiasında bulunanın yanındakilerinin de yanında bulunmayanların da aynı şekilde şüphesi ortadan kaldırılmalıdır. Halbu ki size göre bir mucize herkese yeterli olmaktadır. Diğerleri de takliden tasdik etmelidirler. Halbu ki, mucize her zaman devam etmez. Devam ederse icazlığı ortadan kalkar ve normalleşir. Bu durumda şu anda doğruluğuna

¹⁵³³ Şehristânî, *a.g.e.*, s.243, 245.

¹⁵³⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, s.244-245.

delâlet eden her hangi bir mucizenin olmadığı geçmiş peygamberlerin doğruluğunu kabul etmemizi gerektiren şey nedir?

Şehristânî bu fikri şöyle eleştirir: Peygamberlik iddiasında bulunarak meydan okuyan kişi hakkında şüphesi olanı bu şüpheden kurtarıp rahatlatmak gerekir. Mucize bilgi, tecrübe sahibi olanlar için ortaya konulduğunda onlar için bu bilgi meydana gelmiştir. Onlar büyük kalabalık olduklarından diğer meslek dallarındaki insanlar için şüphenin kalmaması da gerekir. İnsanlardan inkâr edenlerin en azılısı bilgili, tecrübeli olanlar, eşyanın özelliklerini bilenler, normal şartların ötesinde bir takım özelliklere sahip olanların ahvalini bilenlerdir. Mucize, onların vehimlerinin aksine ortaya çıktığında insanlardan önce bu kişilerin kabul etmesi gerekir. Bunların kabullendiğini duyduklarında da diğer insanların hiçbir şüpheye düşmeden kabul etmesi gerekir. Hz. Peygamber (s.a.v) için her bir ferde ayrı ayrı mucize getirmesi gerekli değildir. Yanındaki kişi tarafından doğruluğu kabul edilince başkası tarafından da kabul görmesi anlamına gelir. İster kendi zamanında yaşasın başka bölgelerde, coğrafyalarda bulunsun, haber o kişiye ulaştığında kabul etmesi gerekir. Eğer kendi zamanında yaşamamışsa bu haberin nakli ve yayılması sebebiyle tasdiki gerekir.¹⁵³⁵

d) İnkârcılar, sizler dalâleti Allah'a nispet etmeyi caiz gördünüz. Allah eğer doğru söyleyen kişi de değil de yalan söyleyen kişinin elinde mucizeleri meydana getirirse-ki böyle yapsa bundan dolayı Allah'ın ne ilahlığı zarar görür, ne de rabliğine bir faydası olur- bunu nereden bileceksiniz. Peygamberlerin birçoğu mucize olmadan ve Allah'tan mucize istemekle meşgul olmayarak insanları Allah'ın emrine çağırarak hayatlarını sürdürdüler. Bu durumda sizler, neden elçinin doğruluğunu mucizelere bağladınız? dediler.

Şehristânî, dalâleti; bilinenin aksine olmaması, delil ile medlulün birbirine zıt olmaması, delil ile şüphenin birbirine karışmaması, emrin aciz bırakmaya götürmemesi ve sözde yalana ulaştırmaması şartıyla Allah'a nispet etmeyi caiz gördüklerini ifade etmektedir. Şöyle ki; Allahu Teâlâ bir peygamber göndermeyi ve o peygamberle de bir topluluğu hidayete erdirmeyi bildiğinde aynı şekilde o kavmi doğru yola ulaştıracak delili de ortaya koymayı bilir. Eğer aynı delille onları dalalette

¹⁵³⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, s.244,246.

birakırsa durum bilinenin aksine gerçekleşmiş olur ki bu da muhaldir. Aynı şekilde kendisiyle hidayete erdirecek bir elçi göndereceğini haber verip sonra da kendilerine peygamber gönderilenleri saptırırsa haberin aksi ortaya çıkmış ve doğruluk yalana dönmüş olur ki, bu da muhaldir. Yalan Allah hakkında caiz değildir. Çünkü yalan, bir şey hakkında olduğunun zıddına haber vermektir. Halbu ki Allah, onu olduğu gibi bilmektedir. Bildiği her şey, bilinenlerden haberinin varlığını gerektirir. Bilinenden haber vermek, olduğu hal üzere bildirmektir. Bir bilende iki zıt haber bir arada bulunamaz. Allah peygamberin doğru olduğunu bilip onun doğrulunu da haber verirse onu tasdik etmiş demektir. Kimi tasdik etmişse onu tekzip etmesi caiz değildir. Şöyle ki, hem peygamber göndermesi hem de onu doğruluğuna delil olacak şeyden yoksun bırakması; mucizeyi meydana getirmesi ve onunla insanları saptırması; harikulade olayları yalancının elinde meydana getirmesi nübüvvet iddiasına terstir.¹⁵³⁶

e) İnkârcılar dedi ki; peygamberlerin doğruluğuna harikulade olan mucizelerden başka bir delil yok mudur?

Şehristânî bu soruyu şöyle cevaplamaktadır: Peygamberi bilmenin, tanımanın yolu sadece mucizelere bağlı değildir. Mucize talep etmeksizin zaruri bilgi veya bir takım emarelerle de bilinebilir. Allah meleklere; ‘Ben yeryüzünde halife yaratacağım’¹⁵³⁷ diyerek haber vermiştir. Hz. İsa’nın lisanı ile ‘benden sonra gelecek ismi Ahmed olan bir müjdeleyici’,¹⁵³⁸ yi haber vermektedir. Hz. Musa’nın lisanı ile ‘Onlar, yanlarındaki Tevrat’ta ve İncil’de yazılı buldukları Resule, o ümmi peygambere uyan kimselerdir’,¹⁵³⁹ ve Hz İbrahim’in diliyle, ‘Rabbimiz! İçlerinden onlara bir peygamber gönder’,¹⁵⁴⁰ diye haber vermektedir. Tevrat ve İncil’deki Hz. Peygamber’in (s.a.v) emareleri ise sayılamayacak kadar çoktur. Onun için Hz. Peygamber’in (s.a.v) mucizeleri ümmi olan Araplar içindir. Yahudi ve Hıristiyanların kitaplarındaki bu haberlerin doğruluğundan dolayı kendileri mahcubiyet içerisindedirler.¹⁵⁴¹

¹⁵³⁶ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.244, 246.

¹⁵³⁷ el-Bakara 2/30.

¹⁵³⁸ Saf 61/6.

¹⁵³⁹ el-A’râf 7/157.

¹⁵⁴⁰ el-Bakara 2/129.

¹⁵⁴¹ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.244,247.

f) İnkârcuların altıncı soru ve eleştirisi şu şekildedir: Mucizenin delâlet yönünün zaruri bilgiyi ifade ettiğini söylüyorsunuz. Bazen bu zarureti o andaki karine diye-ki o da meydan okumanın mucize ile birlikteliği-, bazen muhassısın kasdının tahsise delalet ettiğini, bazen söz ile tasdik makamında olduğu ve bazen de zaruri bilginin karşı koymadan uzak olması diye söylemektесiniz. Sizler peygamberlik davasında zarureti onun doğruluğunun zorunlu olarak bilinmesi diye iddia etmediniz mi?

Şehristânî der ki; her nazari bilgi zorunlu bilgiye dayanmalıdır.¹⁵⁴² Fakat bazen zorunlu (zaruri) bilginin elde edilişi zor olur (baidü'l-mebde') bu durumda pek çok akli faaliyetten sonra nazari bilgi kendisine dayanır. Bazen de zaruri bilginin elde edilmesi kolay olur (garibu'l-mebde'), bu durumda akli bir takım çalışmalara gerek kalmaz. İşte peygamberlerin doğruluğunu bilmek bu tür bir faaliyettir. Meydan okuyan kişinin ya doğru ya da yalan söylediği insanın aklına gelir. Yalan söylemesinin batıl olduğuna elinde harikulade olan şeyin gerçekleşmesi ve davasına uygun bir şekilde meydana gelmesi işarettir. İşte bu iki mananın birlikteliği onun doğruluğuna dair zaruri bir bilgiyi meydana getirir.¹⁵⁴³

Şehristânî, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin en büyük destekçisinin mucize göstermesi olduğunu, bu mucizelerin farklı zaman ve mekânlarda tekrar etmesi de onu sıradan bir olay haline getirmeyeceğini belirtmektedir.

6.5. Nübüvvet-İsmet İlişkisi:

Peygamberler, Allah ile kulları arasında elçilik yapan, ilahi emir ve yasakları insanlara ulaştıran ve insanlara mutluluk yollarını gösteren kişiler oldukları için, bu yüce vazifeyi yapabilmeleri için diğer insanlardan farklı bir takım özelliklere sahip olmaları kaçınılmazdır. Normal bir insanın ruhani ve nurani varlıklar olan meleklerle irtibata geçmesi, görüşmesi ve konuşması kolay bir mesele değildir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) en soğuk zamanlarda bile terler içerisinde kaldığı,¹⁵⁴⁴ titrediği

¹⁵⁴² Zorunlu (Zaruri) bilgi: Nazar ve istidlale, akıl yürütmeye ihtiyaç duyulmadan hâsıl olan, herkesçe bilinen ve bedihi denilen bilgilerdir. Dördün yarısı iki, yüz elliden büyük, ateş yakar, güneş ışık verir gibi. Nazari bilgi ise, akıl yürütmeyi, zihinsel faaliyetleri gerektiren bilgilerdir. Gölcük-Toprak, *a.g.e.*, s.90-91.

¹⁵⁴³ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 244,247-248,

¹⁵⁴⁴ Buhârî, 'Bed'ü'l-Vahy', 2; Müslim, 'Fedâil', 86; Tirmîzî, 'Menâkıb', 7.

ve yüzünün renginin değiştiği¹⁵⁴⁵ kaynaklarda belirtilmektedir. Demek ki vahiy almak herkesin yapabileceği sıradan bir iş değildir. Allah'ın vahyine mazhar olan kişinin bunu almaya müsait duruma gelmesi için diğer insanlardan farklı olarak bir takım özelliklere sahip olması tabiidir.¹⁵⁴⁶

Peygamberlerde bulunması gereken sıfatlar vacip ve caiz olanlar gibi kısımlara ayrılarak incelenmektedir. Vacip olanlardan sıdk; peygamberlerin son derece doğru olduklarını ifade eder. Bunun zıddı olan kizb (yalan) onlar hakkında imkânsızdır. Emanet sahibidirler, güvenilen insanlardır; bunun zıddı olan hıyanet onlar için asla düşünülemez. Fetanet; akıllı, zeki ve anlayışlı olmaları demektir. Zıddı olan gaflet onlar için imkânsızdır. Tebliğ; ilahi emir ve yasakları insanlara ulaştırmalarını ifade eder. İlahi vahyin bir kısmını gizlemek anlamına gelen ketm onlar hakkında kullanılamaz. İsmet; kendi iradeleri ve Allah'ın korumasıyla günahlardan uzak durmalarını ifade eder.¹⁵⁴⁷

Peygamberliklerine eksiklik getirmeyen, insanlığın gereği olan yemek, içmek, gülmek, ağlamak, acımak, üzölmek, acıkmak, susamak, hastalanmak, yorulmak, ihtiyarlamak, evlenmek gibi beşerin sahip olduğu sıfatlarla sıfatlanmaları caizdir. Bu gibi durumların peygamberlerde bulunması peygamberliklerine engel değildir. Bütün bu beşeri sıfatlar onlarda görölmüş olup bu sıfatların onlar hakkında caiz olduğuna ve herhangi bir mahzur oluşturmadığına delildir.¹⁵⁴⁸

Şehristânî peygamberlerin beşeriyet yönü ile diğer insanlarla benzeştiğini ve yemesi, içmesi, uyuması, uyanması, yaşaması ve ölmesinin diğer insanlarla ortak olduğunu, beşeriyet yönünün peygamberlik yönünü hiçbir şekilde olumsuzlamayacağını belirtir.¹⁵⁴⁹

İsmet, kelim ilminde peygamberlerin günah ve hatadan korunduklarını ifade eden bir kavramdır. İsmet lügatte 'men etmek ve korumak' anlamında olup Allah'ın kulunu düşeceği helak edici şeylerden, şer ve hatadan korumasıdır. İstılahta ise ismet; 'Peygamberlerin güçleri yetmekle beraber, günahlardan kaçınma

¹⁵⁴⁵ Müslim, 'Fedâil', 88.

¹⁵⁴⁶ Mehmet Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, İstanbul 1991, s.15-16.

¹⁵⁴⁷ Yüksel, *Sistemik Kelâm*, s.142-143.

¹⁵⁴⁸ Bulut, *a.g.e.*, s.33.

¹⁵⁴⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.239.

melekesidir'.¹⁵⁵⁰ İsmet şu şekillerde de tarif edilmiştir: 'Peygamberin gerek sözlerinde ve gerekse fiillerinde kendisini lekeleyecek ve kadru kıymetini düşürecek şeylerden (Allah tarafından) korunmuş olması'¹⁵⁵¹ ve 'nefsâni bir meleke olup sahibini günahlardan engelleyen şeydir.'¹⁵⁵²

Şehristânî peygamberlerde bulunması vacip olan sıfatlardan sıdk ve ismet üzerinde önemle durmaktadır. Nübüvvet ve risaletin ispatının Allah'ın emreden, nehyeden ve mükellef kılan olduğunun ispat edilmesinden sonra geleceğini belirtir. O'na göre, Allah'ın amir, nahiy ve mükellif olarak kabulü peygamberliğin kabulünü zorunlu olarak gerektirir. Peygamberin doğru sözlü oluşunun göstergesi mucizedir. Kur'an'ın ayetleri gibi mucizeler onun bütün söz ve hallerinin doğruluğuna delalet eder. Peygamberlerin doğruluğunu ortaya koyan onların göz açıp kapayıncaya kadar dahi vahyin kontrolünden uzak olmadıklarıdır.¹⁵⁵³

Şehristânî ismet sıfatıyla ilgili olarak da herhangi bir kelime tahlili yapmadan, peygamberlik öncesi veya sonrası gibi izahlara girmeden, peygamberler için ne kadar önemli bir husus olduğu üzerinde durur. Peygamberlerin ismetinin peygamberlik öncesi ve sonrası ile ilgili kelimelerince birtakım görüşler ortaya konmuştur. Mu'tezile'ye göre ismet, Allah'ın masuma bir lütfudur ki bu lütf sayesinde günahlardan uzaklaştırılmış olur. Sadece peygamberler hakkında kullanılır. İsmet sahibi peygamberin ihtiyarı elindedir. Peygamber günaha da taata da güç yetirmeye kadirdir.¹⁵⁵⁴ Eş'arilere göre ismet, Allah'ın peygambere itaat gücü verip masiyet gücü vermemesidir. Bu şekilde günahlardan korunmuş olurlar. İsmet günah işlemeye engel olan ruhi bir melekedir ki bu meleke, günahın zararını, itaatın sevabını bilmeye bağlıdır.¹⁵⁵⁵ Mâtürîdîler ise ismeti Allah'ın peygambere bir lütfu ve ihsanı olduğunu, bu ihsanla peygamber, irade ve ihtiyarı kalmakla beraber- yani ismet mihneti gidermez- devamlı taat işler ve günahlardan uzak durur.¹⁵⁵⁶

¹⁵⁵⁰ Cürcânî, *a.g.e.* ,s.153.

¹⁵⁵¹ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s.114.

¹⁵⁵² Kâdî Beyzâvî, *a.g.e.* ,s.228.

¹⁵⁵³ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.248.

¹⁵⁵⁴ Bulut, *a.g.e.* ,s.31.

¹⁵⁵⁵ Kâdî Beyzâvî, *a.g.e.* ,s.226.

¹⁵⁵⁶ Sâbûnî, *a.g.e.* ,s.114.

Şehristânî'ye göre peygamberlerin sıdkını sağlayan şey nasılkı vahiy ise, göz açıp kapayıncaya kadar dahi vahyin gözetim ve denetimi altında ise aynı şekilde ismeti içinde geçerlidir. İsmet peygamberler için vaciptir. İsmet ortadan kalkarsa peygamberliğe delalet eden unsur ortadan kalkmış olur, iddiasında çelişkiler ortaya çıkar. Onlar hem küçük günahlardan hem de büyük günahlardan masumdurlar. Çünkü küçük günahlar (sağair) tekrarlanırsa ittifakla büyük günah (kebair) olurlar.¹⁵⁵⁷ Şehristânî sağair ve zelle terimlerini kullanmış olup peygamberlerin küçük günahlardan (sağair) masum olduklarını, zelleden ise masum olmadıklarını ifade etmiştir. Birbirine denk iki şeyden evla olanı terk etme anlamına gelmektedir zelle. Bu anlamda salihlerin hasenatı, Allah'a yakınlık kazananların günahları mesabesinde anlaşıyor. Doğrultusunda peygamberler zellelerinden dolayı da kınanmışlardır. Nice zellelerin altında büyük sırlar bulunur. Bu sebeple olayların dış görünüşüne değil de içine, sırlarına bakmak gerekir.¹⁵⁵⁸ Şehristânî'nin peygamberlerin masumiyeti meselesiyle ilgili düşüncesine baktığımızda öncelikle kebair ve sağairi aynı değerlendirmekte ve peygamberlerin bunlardan masum olduğunu ifade etmektedir. Yani peygamberler hem küçük hem de büyük günahlardan korunmuşlardır.¹⁵⁵⁹ Sağairin durumunu 'çoğu sarhoş edenin azı da haramdır'¹⁵⁶⁰ fıkıh usulü ilkesinden hareketle ortaya koymaktadır.¹⁵⁶¹ Zellelerin peygamberlerden sadır olacağını söylemekle beraber bu hususta da uyarılıp kınandıklarını ifade etmektedir. Ayrıca Şehristânî, peygamberlerin ismeti noktasında peygamberlik öncesi dönem hakkında değil de sonraki dönem üzerinde ısrarla durması, Ehl-i Sünnet'in peygamberlerin vahiyden önce değil de sonra masum oldukları görüşünü kabullendiğini göstermektedir.¹⁵⁶²

Şehristânî, ismet sıfatının peygamber olarak gönderilen kişi için çok önemli olduğunu ve bu özelliğin peygamberlikten sonraki dönem için geçerliliğini önemsemektedir. Ancak bundan O'nun peygamber olan kişinin peygamberlikten önceki durumunu dikkate almadığı anlaşılmamalıdır. Peygamberin ruhi ve ahlaki

¹⁵⁵⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, s.248.

¹⁵⁵⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.248.

¹⁵⁵⁹ Subkî bu görüşün Ebû İshâk İsferâyînî, Şehristânî, Kâdî İyaz ve babası tarafından kabul gördüğünü belirtmektedir. Subkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr*, s.58.

¹⁵⁶⁰ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2005, s.428.

¹⁵⁶¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.248.

¹⁵⁶² Sâbûnî, *a.g.e.*, s.115.

durumunun hem öncesi hem de sonrası önemlidir. Ancak vahiy almaya başladıktan itibaren ki durumu asıl önemli olan burasıdır. Yine O, peygamberler için kebairin olmayacağını; sağairin ise haklarında mümkün olduğunu belirtmiştir. Kebair ile sağair arasına zelleği yerleştirmiş ve zelleden de sorumlu olduklarını ifade etmiştir.

6.6. Nübüvvet-Kerâmet İlişkisi

Kerâmet; Peygamberlik davasında bulunmayan bir şahıstan olağanüstü (harikulâde) bir olayın meydana gelmesidir.¹⁵⁶³ Sâbûnî olağanüstü olayları dört kısımda ele almaktadır. Bunlar: Mucize; meydan okuma ve nübüvvet iddiasıyla beraber peygamberin elinde zuhur eden şeydir. Kerâmet; şeriata bağlılık ve takva halinde velinin elinde zuhur eden şeydir. Maûnet; herhangi bir iddia olmaksızın sıradan mü'minlerden birinin elinde vuku' bulan şeydir. Mekk ve İstidrac ise; tanrılık taslayan kâfir ve bid'atçının elinde vuku' bulan şeydir.¹⁵⁶⁴ Bu sayılanların dışında irhas ve ihanette bulunmaktadır.¹⁵⁶⁵ Kâdî Beyzâvî, Ebu'l-Hüseyn Basrî hariç Mu'tezile ve Eş'arîlerden İsferyânî'nin kerametinin varlığını inkâr ettiklerini belirtmektedir. İnkâr gerekçelerinin ise, harikulade bir olay peygamberden başkasının elinde meydana gelirse, gerçek peygamber ile peygamberlik iddiasında bulunan bir sahtekârın birbirine karışacağı düşüncesi olduğunu belirtir. Kendilerinin böyle bir durum olması halinde nebinin meydan okuma ve iddia ile ayırtedilmesinin mümkün olacağı kanaatinde olduklarını ortaya koyar.¹⁵⁶⁶

Şehristânî evliyanın kerametinin aklen caiz, dinen de varid olduğunu belirtir. O'na göre, Allah'ın kullarına olan kerametlerinin en büyüğü, iyilik yollarını (esbab) onlara kolaylaştırması ve kötülük yollarını ise zorlaştırmasıdır. Bu durumda her ne zaman kolaylık aşırı bir şekilde olur ve hayra yakın olursa kul, keramette çok olur. Harikulade olayların nakledildiği ve bu nakillerin de sahihliği ortada olduğundan bu tür haberleri tasdik etmek vacip olup, inkârı caiz değildir. Şehristânî Kur'ân-ı Kerim'den kerametle ilgili örnekler vermektedir. Belkıs'ın arşının anlatıldığı kıssada veli bir kul, 'ben onu sen göz açıp kapayıncaya kadar getiririm dedi. Süleyman, tahtı

¹⁵⁶³ Cürçânî, *a.g.e.*, s.187.

¹⁵⁶⁴ Sâbûnî, *a.g.e.*, s.117.

¹⁵⁶⁵ İrhas: peygamberlik görevi verilmeden önce peygamberde görülen fevkalade haller olup onu peygamberliğe hazırlar. İhanet ise; kâfir ve günahkârların elinde istek ve arzularına uygun olmayan şekilde meydana gelen olaylardır. Gölcük-Toprak, *a.g.e.*, s.362-363.

¹⁵⁶⁶ Kâdî Beyzâvî, *a.g.e.*, s.230.

yanı başına yerleşmiş olarak görünce şöyle dedi: Bu rabbimin bana bir lütfudur'.¹⁵⁶⁷Yine Hz. Musa'nın annesinin kendisini nehre bırakması, Hz. Meryem'in yazın kış keyveleri, kışın yaz meyveleri yemesi; çölde hurma ağacının var olması en büyük kerametlerdendir. Yine bu ümmetin salihleri hakkında nakledilen haberlerde sayılamayacak kadar çoktur. Bu haberler her ne kadar tek tek ahad olup haber ifade etmesede, birleştiklerinde bizim için kat'i, yakini ve doğru bilgiler ifade eden harikulade olaylardır. Keramet ashabının ellerinde ortaya çıkmıştır.¹⁵⁶⁸

Şehristânî, her kerametın velinin elinden meydana geldiğini belirttikten sonra, bu kerametın o velinin tabi olduğu nebinin mucizesi mesabesinde olduğunu ortaya koymaktadır. Her keramet o velinin tabi olduğu nebinin ve getirdiği şeriatin doğruluğuna delalet etmektedir. Keramet hiçbir şekilde mucizenin değerini düşürmez aksine onu destekler. Bu anlamda Hz. Peygamber 'ümmetim içerisinde İbrahim Halil ve Musa gibiler vardır' demektedir. 'Meryem oğlu İsa bir örnek olarak anlatılınca bir de ne göresin, senin kavmin bundan dolayı hemen yaygarayı basıyorlar'¹⁵⁶⁹, 'Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, O size iyiyi kötüden ayırt edecek bir anlayış verir ve sizin kötülüklerinizi örter'¹⁵⁷⁰ ayeti bu manaya işaret etmektedir. Şu hadislerde de kerametın varlığına işaret edilmektedir: 'Kulum bana nafilelerle yaklaşır. Öyleki ben onu severim. Onu sevdiğimde de işiten kulağı, gören gözü ve tutan eli olurum', 'Sizler Allah'ı hakkıyla bilseydiniz, dağlar dualarınızla yerinden oynar giderdi. Yakini bilgi kendisine verilene, kendisinden başkasına ona verilenden daha fazla bir şey verilmemiştir.'¹⁵⁷¹

Şehristânî kerametın varlığını hem ayet hem de hadislerle ispat etmekte, ayrıca her kerametın o veli kulun tabi olduğu peygamberin mucizesini destekleyen ve hem kendisinin hem de getirdiği şeriatin doğrulunu ispatlayan bir müeyyid olduğunu ifade etmekle bu hususta Ehl-i Sünnnet'e tabi olduğunu da ortaya koymaktadır.¹⁵⁷²

Kelamcıların ekserisine göre peygamberlerin hepsi erkeklerden seçilmiştir. Ancak Eş'ârî bazı âlimler ve İbn Hazm'a göre kadınlardan da peygamber olabileceği

¹⁵⁶⁷ en-Neml 27/40.

¹⁵⁶⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s.277.

¹⁵⁶⁹ ez-Zuhruf 43/57.

¹⁵⁷⁰ el-Enfâl 8/29.

¹⁵⁷¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.277-278.

¹⁵⁷² Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.277; Süleyman Uludağ, 'Kerâmet', *DİA*, Ankara 2002, XXV,266.

görüşü vardır. Bu şekilde farklı bir görüşün ortaya çıkmasının sebebine bakıldığında rasul ve nebi kavramlarına verilen anlamlardan kaynaklandığını görmek mümkündür.¹⁵⁷³ Buna göre nebi ve rasul ayrımına göre oluşan peygamber anlayışının bir neticesi olarak Hz. Asiye ve Hz. Meryem gibi bazı kadınların nebi olduğu kabul görmektedir. Bu anlayışa göre Allah, Hz. Meryem ve Hz. Asiye'yi tebliğle görevlendirmeksizin kendilerine vahiyde bulunmuştur. Zira onlar nebiyi Allah'ın tebliğle görevlendirmeksizin kendisine vahiyde bulunduğu kişi olarak tanımlamaktadırlar.¹⁵⁷⁴

Şehristânî, peygamber olacak kişinin erkek olması gerektiği yönündeki görüşü tercih ederek hocası Eş'arî'den ayrılmaktadır. Hz. Asiye ve Hz. Meryem'de zuhur eden durumların vahiy değil keramet olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁷⁵

Şehristânî'ye göre keramet, veli bir kulda meydana gelen olağanüstü bir durumdur. Kerametın varlığını kabul etmek aklen de dinen de mümkündür. En büyük keramet ise, Allah'ın kullarına iyilik yollarını kolaylaştırıp kötülük yollarını zorlaştırmasıdır. Yine O'na göre, peygamber olacak kişide bulunması gereken şartlardan birisi de erkek olmasıdır. Kur'an'da ki Hz. Musa'nın annesi ve Hz. Meryem'le ilgili bildirilen durumlar mucize değil, keramettir.

6.7. Nübüvvvet-Nesh İlişkisi

Şehristânî nübüvvvetle ilişkili olan konulardan birisinin de nesh meselesi olduğunu belirtmektedir. Nesh ile ilgili görüşlerine *el-Milel*,¹⁵⁷⁶ *Nihâyetü'l-*

¹⁵⁷³ Nebi ve rasul kavramlarının farklı olduğunu ileri süren Ehl-i sünnet kelamcıları bu konuyu şu şekilde değerlendirmişlerdir: a) Nebi rasulden daha genel bir anlam taşır. Nebi, Allah'ın belli bir konuya ilişkin bilgileri vahiy yoluyla bildirdiği insandır ve aldığı vahiyleri başkalarına tebliğ etmekle yükümlü değildir. Bu tür vahiy alan kadın nebiler de vardır. Rasul ise daha özel bir anlam taşır, buna göre her rasul nebidir, fakat her nebi rasul değildir. b) Nebi, Allah'ın kendisine kitap ve şeriat göndermediği elçisidir. c) Nebi, Allah'ın sadece mü'minlere gönderdiği elçi iken, rasul kâfirleri hak dine davet etmek üzere görevlendirdiği kişidir. d) Nebi, Allah'ın sadece insanlardan seçtiği elçiyi ifade eder. Rasul ise meleklerden seçilen elçiler için de kullanılır. Ayrıntılı bilgi için bk. Yavuz, 'Peygamber', s. 258-260.

¹⁵⁷⁴ Yavuz, 'Peygamber', s., 260; a. mlf., 'Nübüvvvet' *DİA*, Ankara 2007, XXXIII, 281-282. Eş'arîlere göre peygamberlikleri söz konusu olan altı kadın vardır Bunlar Hz. Havva, Hz. Sare, Hz. Hacer, Hz. Asiye, Hz. Musa'nın annesi ve Hz. Meryem'dir. Selim Özarslan, 'Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri', *CÜİFD*, Sivas 2006, X/2,s.118.

¹⁵⁷⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.277.

¹⁵⁷⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, II,237.

ikdâm,¹⁵⁷⁷ *Meclisü'l-halk ve'l-emr*¹⁵⁷⁸ ve *Mefâtihu'l-esrâr*¹⁵⁷⁹ adlı tefsirinin 'Mukaddime'sinin neshe ait olan dokuzuncu bölümünde ve Bakara sûresi 106. ayetin tefsirinde¹⁵⁸⁰ genişçe yer vermektedir.

Şehristânî neshin üç farklı tanımının olduğunu belirtmek suretiyle meseleye giriş yapmaktadır. Buna göre nesh, ya 'sabit bir hükmün kaldırılması, ya hükmün müddetinin bitmesi ya da hükümlerin maksatları sona erdiğinde ve amacına ulaştığında, maksatları ilkinden daha kâmil ve daha şerefli diğer hükümlerle mükemmelleşme, olgunlaşma/kemalere ve tamamlanma süreci'dir (tekmil).¹⁵⁸¹ Şehristânî klasik anlamda kabul edilen neshin ilk iki tanımını dikkate almaksızın¹⁵⁸², nesh tartışmalarında üzerinde pek durulmayan üçüncü tanım üzerinde değerlendirmelerde bulunarak nesh anlayışını üçüncü şık üzerinden oluşturmaktadır. Bu konuda şöyle demektedir: 'Şeriatler Hz. Âdem'den başlamıştır ve başka bir yaşam olan kıyametle son bulacaktır. Her bir şeriat kendinden önce gelen şeriat neshedicidir. Yani kendinden sonra gelip onu tamamlayacak yeni bir şeriat gelene dek her şeriat bir önceki şeriatı tamamlayan ve mükemmelleştirendir. Zira Allahu Teâlâ, 'Biz bir ayeti neshettiğimizde veya unuttuğumuzda onun yerine daha hayırlısını veya onun benzerini getiririz',¹⁵⁸³ buyurmuştur. Buradaki inceliği iyi anlamak gerekir. Sakın herhangi bir şeriatin başka bir şeriat tarafından iptal edildiğini ya da hükümlerinin kaldırıldığını ve onun yerine başka bir şeriatın konulduğunu düşünme!¹⁵⁸⁴ Bu ifadelerden anlaşılacak odur ki Şehristânî'ye göre nesh, var olan bir şeriatin yürürlükten kaldırılması, iptal veya ilga edilmesi değil, aksine var olanın daha iyi ve faydalısıyla tebdil ve tekmil edilmesidir.

Şehristânî nesh anlayışını daha iyi ortaya koyma adına bunu insanın yaratılışındaki ceninin geçirmiş olduğu yedi aşamalı sürece benzeterek anlatmaktadır. Bunu şöyle izah etmektedir: 'Yaratma meselelerindeki (halkiyat) nutfe şayet batıl olsa ya da kalksa ikinci ve üçüncü mertebeye ulaşamaz. Bilakis o,

¹⁵⁷⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, s.278-280.

¹⁵⁷⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, II,1069-1070.

¹⁵⁷⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, II, 52-53.

¹⁵⁸⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, I,503-505.

¹⁵⁸¹ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I,52; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.278.

¹⁵⁸² M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul 1997, s.84-85.

¹⁵⁸³ el-Bakara 2/106.

¹⁵⁸⁴ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I,52.

tamam olmak bakımından sonuna ulaşmıştır.¹⁵⁸⁵ Yani bu tıpkı ‘nutfe’nin ‘alaka’ olması, ‘alaka’nın ‘mudga’ya dönüşmesi süreci olup bu süreç bir başka yaratma olan cenin haline-yedinci aşama- kadar böylece devam eder. Eğer bu yaratılış olayında ilk süreç olan ‘nutfe’ ilga edilir ve kaldırılırsa sonra gelen ikinci ve üçüncü aşamalara geçilmesi imkânsız olur. Bu sürecin mükemmelliği yedi aşamanın da başarılı bir şekilde tamamlanmasına bağlıdır. Şehristânî’ye göre yaratılış hadisesindeki bu durum ile şeriatlerin durumu aynıdır. Şeriatler Hz. Âdem’le başlayan Hz. Muhammed (s.a.v) ile sona eren bir silsiledir. Hz. Âdem’le başlayan ve Hz. Muhammed (s.a.v) ile sona eren şeriatlerin tümünü bir bütün olarak bir zincirin halkaları olarak düşünmeliyiz. Dolayısıyla şeriatlerin her biri diğerini ortadan kaldırmamakta aksine birbirini tamamlamaktadır. Bütünün parçaları bu şekilde tamamlanmaktadır. Eğer ilk şeriat batıl olsa ya da kalksa ikinci ya da üçüncü şeriata ulaşılmaz. ‘Bugün dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım’¹⁵⁸⁶ ayetiyle vurgulanan da budur.¹⁵⁸⁷

Şehristânî, ‘Allah’ın Tûrisîna’dan geldiği, Sâir’de zuhur ettiği ve Faran’da aleni olarak bilindiği’ şeklinde bir haberin Tevrat’ta bulunduğunu belirtir. Buradaki Tûrisîna’nın Hz. Mûsa’nın vahye muhatab olduğu Tur dağı, Sâir’in Hz. İsa’nın peygamber olarak geldiği bölgedeki Kudüs dağları, Faran’ın ise Hz. Peygamber’in (s.a.v) bulunduğu Mekke dağları olduğunu belirtmek suretiyle vahyin ilahi sırlarının üç merteye olduğu ve bunların da başlangıç (mebde), orta (vasat) ve son (kemal) olduğunu izah etmektedir. Tûrisîna’dan gelmesi başlangıca, Sâir’den zuhur edişi vasata ve Faran’dan aleni olarak bilinmesi de kemal haline benzemektedir. Şehristânî, Tevrat’ın şeriat güneşinin doğuşuna, İncil’in şeriat güneşin yükselişine ve Kur’an’ın gelişinin de şeriatin kemale erişine delâlet ettiğini söylemektedir.¹⁵⁸⁸ Üç kutsal kitap tek bir şeriatin üç farklı zaman diliminde ortaya çıkmış değişik şeklidir. Tevrat şeriat güneşinin doğuşunu, İncil yükselişini ve Kur’an da batışını yani şeriatin tamamlanışını temsil etmektedir.

¹⁵⁸⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,52.

¹⁵⁸⁶ el-Mâide 5/3.

¹⁵⁸⁷ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s.280; a.mlf. , *Meclisü’l-halk ve’l-emr*, II, 1069-1070.

¹⁵⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel*, II, 234-235.

Şehristânî sonra gelen şeriatin öncekini iptal ve geçersiz kılmadığını teyit etmek amacıyla Hz. İsa'nın İncil'de bulunan 'Ben Tevratı geçersiz kılmak için değil, onu ikmal etmek için geldim. Tevrat sahibi cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, yaralamalarda da kisası emretmiştir. Ben ise şöyle derim: Bir kardeşin sağ yanağına vurduğunda sol yanağını çevir'¹⁵⁸⁹ tarzındaki ifadesine yer vermektedir. Son şeriat ise her iki hükmü de içermektedir. Kısasla ilgili olarak; 'Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı',¹⁵⁹⁰ affetme hakkında ise 'Bağışlamanız ise takvaya daha yakındır'¹⁵⁹¹ buyurulmaktadır. Tevrat zahir ve genel hükümler içerirken, İncil bâtinî ve özel hükümler içermektedir. Kur'an'da ise her iki türden zahiri ve batini hükümler bulunmaktadır. 'Kısasta sizin için hayat vardır'¹⁵⁹² ayeti zahiri temsil ederken, 'Bağışlamayı seç ve marufu emret, cahillerden yüz çevir'¹⁵⁹³ ayeti de bâtinî temsil etmektedir.¹⁵⁹⁴

Şehristânî Kur'an'ın önceki şeriatleri iptal etmediğini aksine tasdik ettiğini şöyle açıklar: 'Nesh asıl itibariyle iptal değil, ikmal etmek demektir. Tevrat'ta hem umumi (genel) hem de hususi (özel) hükümler vardır. Bunlar şahıslar ve zamanlarla sınırlıdır. Zaman sona erdiğinde o hükümler de kalmayacaktır. Bunun iptal veya beda olduğunu söylemek mümkün olmadığı gibi aynı durum buradada geçerlidir. Yahudiler sebt (cumartesi) günüyle ilgili emirlerin neden geldiğini, hangi şahıslarla ilgili olduğunu, hangi hallerin karşılığı konulduğunu ve hangi zamanla sınırlı olduğunu bilselerdi son şeriatın hak olduğunu ve sebt gününün kutsal olduğunu onaylamak için geldiğini, iptal için gelmediğini bilirlerdi'.¹⁵⁹⁵

Şehristânî'ye göre Hz. Muhammed (s.a.v), peygamberlerin sonuncusu ve efendisidir. Zamanı ahir zaman, mekânı da en yücedir. İslam ise şeriatlerin sonuncusudur. 'Bugün dininizi kemale erdirdim, size olan nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslamı seçip razı oldum'¹⁵⁹⁶ ayetinde açıklandığı gibi, dinler ve şeriatler O'nun dini ve şeriatıyla, Allah'ın nimeti ise onun nübüvveti ve risaletiyle

¹⁵⁸⁹ Matta, 5,6.

¹⁵⁹⁰ el-Bakara 2/178.

¹⁵⁹¹ el-Bakara 2/237.

¹⁵⁹² el-Bakara 2/179.

¹⁵⁹³ el-A'râf 7/199.

¹⁵⁹⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, II, 236-237.

¹⁵⁹⁵ Şehristânî, *el-Milel*, II,237.

¹⁵⁹⁶ el-Mâide 5/3.

tamamlanmıştır.¹⁵⁹⁷ Şeriatler insanlığın babası olan Hz. Âdem ile başladı. Âdem'in (a.s) hükmü yaratılıştaki 'sülale' hükmü gibidir. Nebilerin şeyhi olan Nuh (a.s) ikinci merteye olup yaratılıştaki 'nutfe' hükmündedir. Allah'ın dostu İbrahim'in (a.s) hükmü yaratılıştaki 'alaka' hükmündedir. Kelimullah olan Musa (a.s) ise dördüncü tabaka olup yaratılıştaki 'mudga' hükmündedir. Allah'ın kelimesi olan İsa (a.s) beşinci tabaka olup yaratılıştaki 'ızam' hükmündedir. Allah'ın habibi olan Mustafa (a.s) altıncı tabaka olup yaratılıştaki 'kemiğe et giydirme' hükmündedir.¹⁵⁹⁸

Şehristânî'ye göre şeraitler nasıl ki birbirini nesh/ ikmal ediyorsa aynı şekilde bir şeriatın içerisinde de bazı hükümler diğer bazılarını ikmal eder. Bu durum Hz. Muhammed'in (s.a.v) şeriatinde olduğu gibi diğer peygamberlerin şeriatinde de vardır.¹⁵⁹⁹ Şeriatlerin en şerefli olan son şeriat, değişmeyen birtakım hükümler içermektedir ki, onlar dinin asıllarıdır. Yani onlar eve göre temel, surete göre zat konumundadır. Bunlar ayetler içerisinde Kitab'ın anası olan muhkem ayetlerdir. Diğer taraftan son şeriat, değişen birtakım hükümlere de sahiptir. Bunlar da dinin furuudur. Tıpkı ağaca göre dallar ve zata göre suret mesabesindedir. Onlar ayetler içerisinde müteşabih olanlardır. Allah onlardan dilediğini siler dilediğininide sabit kılar. Eğer onları silecekse ancak hükmün ulaştığı bir kemalden dolayı siler. Yine sabit bırakacaksa ancak kemale yönelik bir başlangıç için sabit kılar.¹⁶⁰⁰ Şehristânî'nin nasihi muhkem, mensuhu da müteşabih olarak değerlendirmesi Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) ve Abdullah b. Mes'ud'un (ö. 67/686) değerlendirmesiyle örtüşmektedir.¹⁶⁰¹Şehristânî, bu anlamda ayetler arasında neshin olmasına bazı örnekler vermektedir. 'Sizin dininiz size benim dinim bana'¹⁶⁰² ayetinin 'Size savaş yazıldı'¹⁶⁰³ ve 'Öldürün onları, Allah onlara sizin elinizle azap edecek'¹⁶⁰⁴ ayetleri ile neshedildiğini söylediklerini ifade ettikten sonra

¹⁵⁹⁷ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I,507. Şehristânî'nin nesh anlayışının detaylı bir değerlendirmesi için yapılmış çalışma için bk. Recep Arpa, 'Şehristânî'nin Nesh Anlayışı', *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 32, (2014),ss. 39-61; Şehristânî, 'Umûm, Husûs, Muhkem, Müteşabih, Nâsîh Ve Mensûh Hakkında', çev. Selim Türcan, *HÜİFD*, Çorum 2010/1, c. 9, sy. 17, ss. 223-228.

¹⁵⁹⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, I,507.

¹⁵⁹⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, I,507-508.

¹⁶⁰⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, I,52-53.

¹⁶⁰¹ Celal Kırcı, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul 1993, s.33; Talip Özdeş, 'Vahiy-Olgü İlişkisi Açısından Nesh'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım', *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 14, sy:1, s. 39.

¹⁶⁰² el-Kâfirûn 106/6.

¹⁶⁰³ el-Bakara 2/216.

¹⁶⁰⁴ et-Tevbe 9/14.

der ki; Onlar Allah'ın 'sizin dininiz size benim dinim bana' kavlinin, söz ile kâfirlerden ayrılmanın son noktası olduğunu bilmediler. Yine tevhidi dil ve kalp ile istikrara kavuşturmak anlamına geldiğini de anlamadılar. Bu ayetler arasındaki ilişki, kendini fiilen ayırmaya başlama ve tevhidi kılıçla, yok etmek yöntemiyle istikrara kavuşturma kararıdır. İşte bu sebeple Kur'an'da ki her bir ayet başka bir ayetle nesh edildi denilir. Yani nasih ayet mensuhu karara kavuşturan olarak görülür, yoksa o ayeti kaldıran ve iptal eden olarak değil. 'Allah dilediğini siler dilediğini sabit kılar. Ana kitap da O'nun yanındadır'¹⁶⁰⁵ ayeti buna işaret etmektedir.¹⁶⁰⁶

Şehristânî, neshin diğer anlamı olan 'sabit bir hükmün kaldırılması'nın Allah hakkında caiz olamayacağını söylemektedir. Çünkü bu durum beda'¹⁶⁰⁷ya ve söylediğinden pişmanlık duymaya götürür. Bunun izahını şu benzetme ile yapmaktadır: Bizden birisi çocuğuna her durumda bir işi yapmasını emretse, sonra da bu işi yapmaktan çocuğunu engellese bu durumda o baba için beda yani ilk durumdakinin (yapmasını emrettiğinde) aksine bir iş meydana gelmiş ya da çocuğu mükellef kıldığı için kalben pişmanlık hali meydana gelmiştir. Bu her iki durumu kendisinden yerde ve gökte zerre miktarı da olsa hiçbir şey gizli kalmayan, mülk kendisine ait olduğu ve kulları hakkında dilediği tasarrufta bulunma hakkına sahip olan Allah hakkında düşünmek imkânsızdır.¹⁶⁰⁸

Özetle Şehristânî neshi klasik anlamdaki 'sonradan gelen şer'i bir hüküm ya da şeriatle önceki şer'î bir hükmün veya şeriatin ortadan kaldırılması' biçimindeki yaygın anlayışın aksine değerlendirmiştir. Ona göre nesh; var olan bir şeriatin ve hükmün daha iyisi ve faydalısı ile tekmil ve tebdil edilerek daha iyiye, daha mükemmele gittiği bir süreçtir. Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) de dâhil olmak üzere nesh ile ilgili görüş bildiren âlimleri Kur'an'ın kendinden önceki semavi kitap

¹⁶⁰⁵ er-Ra'd 13/39.

¹⁶⁰⁶ Şehristânî, *a.g.e.* ,I,53.

¹⁶⁰⁷ Bedâ: 'Önceden farkına varılmayan bir şeyin sonradan ortaya çıkması; kişinin bir konuda beliren birkaç görüşten birini tercih etmesi' manasına olup terim olarak; Allah'ın belli biçimde vuku bulacağını haber verdiği bir şeyin daha sonra farklı şekilde gerçekleşmesi' diye tarif edilmiştir. Bu telakki Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişimin meydana geleceği sonucunu doğurmaktadır. Bu anlayış Mu'tezile ve Ehl-i sünnet tarafından kabul görmezken Şia'nın ilkeleri arasında yer almaktadır. Bk. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.44.

¹⁶⁰⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.278.

ve şeriatleri tamamen veya kısmen yürürlükten kaldırdığı görüşünde iken,¹⁶⁰⁹ Şehristânî İslam'ın önceki şeriatleri iptal ve ilgâ etmediğini, aksine tasdik ederek tekmil ettiğini söyleyerek daha ileri bir noktada yer almıştır.¹⁶¹⁰ Aynı şekilde Kur'an'ın kendi içerisindeki hükümlerde de tekmil/tamamlanmanın olduğunu söylemiştir. Şehristânî'nin nesh konusunda yaptığı açıklamalar, bir yönüyle dinler tarihçisi olması hasebiyle de alana dair birikiminden hareketle geliştirdiği, neshi dinler tarihinde yaşanan bir gelişim ve olgunlaşma süreci olarak değerlendiren kendine özgü farklı bir yaklaşım ve değerlendirme tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır.

7. SEM'İYYAT (AHİRET)

İslam'da ahiret inancı Allah'a iman ile yakından ilişkilidir. Ahirete inanmak aynı zamanda Allah'ın mutlak kudret sahibi olduğuna inanmak anlamına da gelmektedir. Allah ve ahiret mefhumları arasındaki bu ilişki birbirini tamamlayan bir ilişkidir. 'Allah'ın zatından ve sıfatlarından, başlangıç ve sonuç (mebde' ve meâd) itibariyle yaratılmışların durumlarından İslam kanunu üzere bahseden bir ilim'¹⁶¹¹ olarak tanımlanan Kelam ilminin incelediği konulardan birisi de ahiret ve hallerdir. Bundan dolayı kelamcılar da ahiret ve ahiret halleriyle ilgili olarak eserlerinde bilgiler vermişlerdir. Şehristânî de eserlerinde ahiret, ahiret halleri ve kabir âlemi ile ilgili olarak bilgiler vermektedir. Bu mesele sem'î yani dinen haber verilen bir mesele olduğu ve peygamberler tarafından bildirildiği için nübüvvet bahsi içerisinde ele almaktadır. Ayrıca ahiret ve halleri ile ilgili olarak *Risale fi'l-Meâd*¹⁶¹² isminde bir eser yazdığını bildirmesine rağmen bu eser mevcut olmadığı için mevcut eserlerinden hareketle görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

¹⁶⁰⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1995, s.125. Kelam ilmi açısından nesh de önceki şeriatlerin sonra gelen şeriatle kaldırılması olarak değerlendirilmektedir. Ramazan Altıntaş, 'Nâsîh-Mensûh ve Kelami Değeri', Kelam El Kitabı, s.399.

¹⁶¹⁰ Ahmad Hasan, Şehristânî'nin neshi, önceki şeriatlerin İslâm tarafından neshedilmesi olarak değerlendirdiğini ifade etmektedir. Halbu ki Şehristânî neshden daha önceki şeriatlerin iptal edilip ortadan kaldırılmasını değil, ikmal edilerek mükemmel hale getirilmesi olarak almaktadır. Bk. Ahmad Hasan, 'Nesh Teorisi', çev. Mehmet Paçacı, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 3, Ocak 1987, s. 109.

¹⁶¹¹ Cürcânî, *a.g.e.*, s.189.

¹⁶¹² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.261.

7.1. Ba's ve Haşr

Ba's; kıyametin kopmasıyla birlikte Allah'ın ölüleri diriltmesi olayıdır.¹⁶¹³ Haşr ise, kıyametin kopmasıyla birlikte yeniden diriltilen varlıkların hesaba çekilmesi için bir meydana toplanmasını ifade eder.¹⁶¹⁴ Şehristânî ba's ve haşr konusunda İslam dininde var olan deliller kadar hiçbir dinde delilin bulunmadığını belirtir. Kıyametin yaklaştığı hususunda ayetler apaçıktır, beyyineler de ona işaret etmektedir. Kişi öldüğünde ruh bedenden ayrılır ve ruhlar baki kalır. Bu düşünceyi felsefeciler de kabul etmişlerdir. Kıyamet koptuğunda ruhların bedenlere dönüp, ruh ve bedensel birliktelik halinde kabirden çıkıp (ba's) mahşer meydanında toplanması (haşr) haddizatında mümkün olan bir şeydir. Hem de Hz. Peygamber'den (s.a.v) bu konu ile ilgili olarak haberler gelmiştir. Bizim için bu haberlerin keyfiyetini sorgulamadan olduğu gibi tasdik etmek zorunludur. Allahu Teâlâ da tekrar döndürmeye güç yetirdiği gibi tekrar yaratmaya ve inşa etmeye de muktedirdir. 'Çürümüş kemikleri kim yaratacak dedi. De ki; onları ilk defa var eden diriltecektir'¹⁶¹⁵ ayeti bunu gösterir. Her bahar yeri ölümünden sonra tekrar dirilttiği gibi ölüleri de diriltmesi ispat isteyene bir delildir.¹⁶¹⁶

7.2. Kabir Suâli ve Azabı

Şehristânî kabir azabı ve sualiyle ilgili olarak çokça sahih hadislerin bulunduğunu ve hak olduğunu belirtir. Rabbin kimdir? Dinin nedir? Nebin kimdir? Gibi sorular kabirde kişiye iki melek tarafından yöneltilecektir. Allah kabirde sorulan soruyu anlayıp cevap verecek şekilde bedenler yaratır. Ya da kendisine sorulan soruları anlayacak ve bu sorulara cevap verecek özel tahsis edilmiş parçalar/cüzler yaratır. Bu cüzler cevap vermek için oluşturulmuş bağımsız parçalardır. Eğer kabirdeki şahıs uyuyan veya sarhoş gibi şuuru yerinde olmayan ise, Allah'ın kendisine sorulan soruları anlayacak ve cevap verecek biçimde cüzler var etmesi caizdir. Sonra kişi kendisine sorgu için verilen bu suret ile haşrolur. Çünkü sorgu bu surete yapılmıştır. Sorgu neticesinde rahatlık ya da sıkıntı olacaktır. Allah Rasulü: 'Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe ya da cehennem çukurlarından bir

¹⁶¹³ Cürcânî, *a.g.e.*, s.54.

¹⁶¹⁴ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s.117.

¹⁶¹⁵ Yâsîn 36/78-79.

¹⁶¹⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, s.261.

çukurdur'¹⁶¹⁷ buyurmuştur.¹⁶¹⁸ Şehristânî'nin bu görüşü Ehl-i sünnet'in görüşüyle aynıdır. Onlar da kabirdeki sorgu ve azabın ruhun cesede iadesiyle gerçekleşeceğini söylemektedir. Aynı şekilde kabir azabının varlığı ile münker ve nekir tarafından sorgulanma naklin bildirdiği hususlar olup aynı zamanda da aklın mümkün gördüğü hususlardandır.¹⁶¹⁹

Şehristânî, kabirde sual ve azabın olacağını hadislerle delillendirmektedir. O'na göre bu tür hadisler de sahih olup delil ifade etmektedirler. Kabir azabı ise ruh ve beden birlikteliğinde gerçekleşecektir. Salt ruha veya bedene azap olmayacaktır. Kişi bu bedenle de ba's olacaktır.

7.3. Mîzan (Tartı)

Kıyamette amellerin mikdarlarını bildirecek olan ve keyfiyeti bizce bilinmeyen, dünyadakilerle mukayese edilemeyen terazidir.¹⁶²⁰ Mizan amellerin miktarının tespitine yarayan araçtır. İnsan aklı onun keyfiyetini anlamaktan acizdir.¹⁶²¹ Mu'tezile amellerin araz olduğunu gerekçe göstererek iadelerinin imkânsız olduğunu, iadeleri mümkün olsa bile birer cisim olmadıkları için tartılmalarının da imkânsız olduğunu, tartılmaları da mümkün olsa bile ameller Allah tarafından bilindiği için tartılmalarının abes olduğunu söyleyerek mizanı kabul etmemiştir.¹⁶²²

Şehristânî mizanla ilgili yapılan değerlendirmelerin üç tanesini vermektedir. Mizan; cisimdir denilmiştir. Yine üzerinde kulların iyilik ve kötülüklerinin yazılı olduğu bir kâğıt olup Allah onda bir ağırlık veya hafiflik yaratır da tartı onunla sallanır. Şehristânî bu hususta en uygun tanımın şu şekilde olduğunu ifade eder: Bu âlemde her şeyin kendisine uygun tartıldığı bir mizanı vardır. Tartılanlar (mekilat) için keyl, ölçülenler için vezin, mesafeler için fersah ve mil vardır. Ameller ve sözler için ise bunların tartılmasına uygun olarak ne var ise ve Allah ne murad etmişse o

¹⁶¹⁷ Tirmîzî, 'Kıyame', 26.

¹⁶¹⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.262; a.mlf. , *Mefâtihu'l-esrâr*, II,676. Şehristânî'nin kabir azabının ya da kabir hayatının ruhsal olacağı görüşünde olduğunu iddia edenlerin olduğu bulunmakla birlikte eserlerine bakıldığında böyle bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat: Kabir Hayatı*, Konya 1991, s. 339.

¹⁶¹⁹ Cüveynî, *a.g.e.* ,s.306.

¹⁶²⁰ Cürcânî, *a.g.e.* ,s.236.

¹⁶²¹ Sâbûnî, *a.g.e.* ,s.178; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.231.

¹⁶²² Taftazânî, *a.g.e.* ,s.231.

tartı (mizan-mi'yar) vardır. 'Kıyamet günü adalet terazileri kuracağız'¹⁶²³ ayetindeki terazinin keyfiyetini ancak Allah bilir.¹⁶²⁴

Şehristânî her ne kadar mizan meselesini hem akli hem de nakli delillendirme ve tanımlama yoluna gitse de özellikle terazinin keyfiyeti hususunda bizim bir değerlendirmede bulunmamızın doğru olmadığını belirtmektedir. Ancak naklin bize söylediği amellerin adalet ilkesi çerçevesinde tartılacağıdır.

7.4. Havz-ı Kevser:

'Havuz, su birikintisi; muayyen yer veya tarla parçası' manasına gelen havz ile 'çok, pek çok' anlamında sıfat veya 'ırmak' manasında isim olan Kevser kelimesinden oluşan Havz-ı Kevser ahirette Rasulullah'a ayrılan, bütün cennet ırmaklarının kendisinden doğduğu büyük bir su kaynağını veya nehri ifade eder.¹⁶²⁵ Şehristânî havzın cennette nehirler gibi bir nehir olup aktığını, kıyamet günü ondan içenin bir daha asla ebedi susuzluk çekmeyeceğini ifade etmektedir.¹⁶²⁶

7.5. Şefâat

Sözlükte 'tek olan bir şeyi dengi veya benzeriyle çift hale getirmek; birinin önüne düşüp işini görmeye çalışmak, işinin görülmesi için birinin aracılığını istemek' anlamlarındaki şef' kökünden türeyen şefaât, 'suçunun bağışlanması veya dileğinin yerine getirilmesi için birine aracılık etmek' manasına gelir.¹⁶²⁷ Terim olarak 'peygamberlerin ve kendilerine izin verilen kimselerin kıyamet gününde mü'minlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunmaları' demektir.¹⁶²⁸

Şehristânî şefaate ilgili olarak Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerini ortaya koymakla meseleyi ele almaktadır. Mu'tezile'nin şefaati mü'minlerin itaat edenleri için olduğunu kabul ettiklerini belirttikten sonra gerekçelerini şöyle izah eder: Fasık dünyadan tevbe etmeden ayrılırsa yani ölürse cehennemde ebedi olarak kalır. Çünkü o cehennemi fiskı sebebiyle hak etmiştir. Kim cehenneme girerse gazaba uğramıştır.

¹⁶²³ el-Enbiya 21/47.

¹⁶²⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.262.

¹⁶²⁵ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s.123.

¹⁶²⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, s.262.

¹⁶²⁷ Mustafa Alıcı, 'Şefaât', *DİA*, Ankara 2010, XXXVIII,411.

¹⁶²⁸ Ali el-Kârî, *Şerhu'l-emâlî*, s.127; Alıcı, 'a.g.m.', s.411.

Gazaba uğrayan da cennete giremez. Aynı şekilde kişi fişk halinde iman ismini hak etmez. Çünkü iman, övgüye değer hasletlerden ibarettir. Mü'min imanıyla övgüyü hak eder. Fasık ise övgüyü hak etmez. İtaatten çıktığı için imanın rükunlarını yitirmiştir. Şu ayetleri de Mu'tezile'nin delil olarak kullandığını belirtir: 'Kim Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve O'nun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu ebedi kalacağı cehenneme sokar'¹⁶²⁹, 'Evet, kötülük işleyip suçu benliğini kaplamış olan kimseler var ya, işte onlar cehennemlikler. Onlar orada ebedi kalacaklardır'¹⁶³⁰, 'Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası içinde ebedi kalacağı cehennemdir.'¹⁶³¹ Yine Allahu Teâlâ Kur'an'da şakilerin (mutsuzlar) ve saidlerin (mutlu olanlar) halinden bahsetmekte ve ebediliği onların mekânına bağlamaktadır. Kur'an'da üçüncü bir kısımdan bahsetmemektedir. 'Mutsuz olanlara gelince; cehennemdedirler'¹⁶³² ve 'Mutlu olanlara gelince cennettedirler.'¹⁶³³ İki grubun arası ise 'Bir grup cennette, bir grup ise cehennemdedir'¹⁶³⁴ ayetiyle ayrılmıştır.¹⁶³⁵

Şehristânî Mu'tezile'nin şefâatin günahkâr mü'minler için olamayacağı, sadece itaatkârlar için olacağıyla ilgili delil olarak getirdikleri ayetleri yanlış anladıklarını şu şekilde ifade etmektedir: 'Şüphesiz ki Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah) ları ise dilediği kimseler için bağışlar'¹⁶³⁶ ve 'De ki: Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım. Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah bütün günahları affeder.'¹⁶³⁷ O'na göre bu ayetlerin zahirleri onların söylediklerinin aksine insanları imandan çıkarmıyor. İmandan çıkarması için bu günahları helal görerek işlemeleri gerekmektedir. 'Kim Allah'a ve Rasulüne isyan eder ve O'nun koyduğu sınırları aşarsa'¹⁶³⁸ ayetindeki isyan 'küfür'anlamında olup Allah'ı ve Rasulünü inkâr etmeyi ifade etmektedir. Allah'ın koyduğu sınırlar (hudûd) çoğul sigada gelmiş olup bu ancak kâfir hakkında düşünülebilir. Allah'a yetmiş sene itâat etmiş olan bir mü'min nasıl olur da bir masiyet (günah) ile bütün sınırları ihlal etmiş olur? 'Evet, kötülük

¹⁶²⁹ en-Nisâ 4/14.

¹⁶³⁰ el-Bakara 2/81.

¹⁶³¹ en-Nisâ 4/93.

¹⁶³² Hûd 11/106.

¹⁶³³ Hûd 11/108.

¹⁶³⁴ eş-Şûrâ 42/7.

¹⁶³⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.263.

¹⁶³⁶ en-Nisâ 4/48.

¹⁶³⁷ ez-Zümer 39/53.

¹⁶³⁸ en-Nisâ 4/14.

işleyip (seyyie) şuçu benliğini kaplamış (ihata) olan kimseler var ya¹⁶³⁹ ayetinde geçen seyyie şirk anlamındadır. Her yönüyle benliğin suçla kuşatılmasına gelince, bu mü'min hakkında düşünülemez. Çünkü o imanıla suçun kendisini her yönden kuşatmasını engellemiştir. 'Kim bir mü'mini kasten öldürürse'¹⁶⁴⁰ ayetinden kastedilen öldürmeyi helal görerek yapıldığında kişiyi imandan çıkarmasıdır. Buradaki 'kasten' öldürme eylemi ancak kâfirden gelebilir. Mü'min öldürmeyi helal göremez.

Ayrıca Şehristânî şefaatin günahkâr mü'minler için var olduğunu 'Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefaata kabul olunmaz, fidye alınmaz'¹⁶⁴¹ ayeti ve 'Şefaatin ümmetimden büyük günah işleyenler içindir'¹⁶⁴², 'Her nebinin (dünyada) kabul olunmuş duası vardır. Ben ise duamı ümmetim için şefaata olarak (ahirete) sakladım'¹⁶⁴³ hadislerinden delillendirmede bulunarak ispatlamaktadır. Ayette hakkında şefaata ve fidye kabul olunmayacak olanlar ve yardım edilmeyecek olanlar Allah'a şirk koşan müşrikler ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) nübüvvetini inkâr eden kâfirlerdir. Müşrikler, putlara (evsân) tapanlardır. Kâfirler ise Yahudi, Hıristiyan ve Mecusilerdir. Peygambere itaat edenler, ona yönelenler ve kıyamet gününde kendi derdine düşenlere Hz. Peygamber ümmetim diyerek şefaatte bulunacaktır. Duası şefaata olarak kabul edilen bir peygamberin ahirette şefaatinin kabul olunmayacağı nasıl olur? Kim dünyada Allah'a (dinine) yardım eder de kıyamet günü Allah ona yardım etmez? Kim bu dünyada bir kişiyi hidayete erdirirse (vesile olursa) ona da bir nefsin faydası dokunur. Kim bu dünyada Kur'ân'ı kendisine (uyulacak) imam yaparsa Kur'an'da ona ahirette şefaataçı olur. Kim dünyada Allah'ın ayetlerini az bir pahaya satmaz, nefsinin ve malını Allah rızası için feda ederse dünyadaki bu yaptığı iyiliklerden dolayı kendisi için bir fidye ve karşılık kabul edilir. Kim dünyada Allah'ın dinine yardım eder ve inananların sayısını çoğaltırsa Allah onu

¹⁶³⁹ el-Bakara 2/81.

¹⁶⁴⁰ en-Nisâ 4/93.

¹⁶⁴¹ el-Bakara 2/48.

¹⁶⁴² Ebû Dâvûd, 'Diyât', 56; Ahmed b.Hanbel, III,213.

¹⁶⁴³ Buhari, 'Deavât', 1; Müslim, 'İman', 334-340; Tirmizî, 'Deavât', 130. Ayrıca bk. Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, I,333. Şefaata ile ilgili olarak bu hadislerin farklı varyantlarının değerlendirilmesinin yapıldığı bir çalışma için bk. Nuri Tuğlu, *Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, SDÜ Sosyal Bilimler Ens. , Doktora Tezi, Isparta 2003, s.324.

cehennemden engeller ve cennetle nimetlendirir. Mü'minin şefaatin ilgili ahiretteki durumu budur.¹⁶⁴⁴

Şehristânî, Ehl-i sünnet'in¹⁶⁴⁵ de kabul ettiği gibi şefaatin büyük günah işleyen günâhkarlar için olduğunu kabul etmiş ve bu konuda Mu'tezile'nin şefaatin olmadığına dair delil olarak aldıkları ayetleri yanlış anladıklarını izahlarıyla ortaya koymuştur. Ayrıca konuyu hadislerle delillendirerek açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır.

7.6. Rü'yetullâh

Şehristânî ru'yetullah meselesini *Nihâyetü'l-ikdâm*'da Allah'ın sıfatlarından sonraki bölümde incelemiştir. Genel olarak kelimelerine baktığımızda da bu konu Allah'ın sıfatlarıyla bağlantılı olduğu için aynı şekilde sıfatlarla birlikte işlenmiştir. Bizim bu konuyu sem'iyat başlığı altında almamızın sebebi ise hem ahirete ait bir mesele olarak tartışılması hem de her ne kadar akli izahlarla desteklenme yoluna gidilse de şehristânî'nin dediği gibi temelde nakle dayanan bir konu olmasıdır.

Allah'ın görülüp görülmemesi meselesi Kelâm ilminin üzerinde tartışma yapıldığı önemli konularından birisidir. Ru'yetullah meselesi II/VIII. yüzyılın başlarında ortaya çıkan itikadi konulardan birisidir. Meselenin Cehm b. Safvan ile Sümeniyye arasında yapılan Allah'ın varlığı ile ilgili tartışmadan ortaya çıktığı belirtilmektedir. Cehm'e göre Allah duyularla algılanamayan bir varlık olup nasıl ki insan ruhunu göremiyorsa Allah'ı da göremez. Böylece Cehm, Allah'ın gözle görülemeyeceğini önce akılla ispatlamaya çalışmış, sonra da gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğini açıklayan ayetleri kendi anlayışı doğrultusunda değerlendirmiştir. Ru'yetullah tartışmasının Mu'tezile'nin ulûhiyyet anlayışından doğduğunu izah edenler de vardır.¹⁶⁴⁶ Rü'yetullah ibaresi Kur'an'da geçmemekle beraber inkârcıların dünya hayatında Allah'ı görme ve peygamberlerden kendilerine Allah'ı gösterme isteklerinin var olduğundan söz edilmektedir. İsrailoğullarının Allah'ı apaçık

¹⁶⁴⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 333-335.

¹⁶⁴⁵ Eş'ari, *Dinin İnanç İlkeleri*, s.101; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.463.

¹⁶⁴⁶ Temel Yeşilyurt, 'Rü'yetullah', *DİA*, Ankara 2008, XXXV, 312.

görmedikçe inanmayacaklarını ifade eden taleplerinin olduğu¹⁶⁴⁷, ahiret hayatından bahseden ayetlerin bazısında o gün parlayan yüzlerin Rablerine bakacakları, inanmayanların ise bundan mahrum olacakları anlatılmaktadır.¹⁶⁴⁸ Hadis kaynaklarında da ‘ayın ondördünde dolunayın görüldüğü gibi Allah’ın görüleceği’¹⁶⁴⁹ anlamında hadislerin bulunduğu görülmektedir. Bu da rü’yetullah tartışmasının dini kaynaklarımızdan kaynaklandığı gerçeğini göz önüne sermektedir.

Sözlükte ‘gözle görmek’ manasına gelen rü’yet terimiyle Allah lafzının terkibinden oluşan rü’yetullah; ‘Allah’ın ahirette inananlar tarafından görülebilmesi’ni ifade etmek için kullanılan bir terimdir.¹⁶⁵⁰ Sâbûnî, Ehl-i sünnet’in ahirette Allah’ın mü’minler tarafından görüleceğini aklen caiz, naklen de vacip gördüklerini; Mu’tezile, Neccariyye ve Hariciler’in ise bu görüşün aksi bir görüşe sahip olduklarını belirtmektedir.¹⁶⁵¹ Mu’tezile temel prensipleri olan tevhidden hareket ederek, Allah’ın ahirette görülmesinin mümkün olmadığını, çünkü Allah’ı görmenin cisim ve yön icabettirdiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁶⁵²

Rü’yetullah tartışması her ne kadar ahiret ile ilgili olarak ele alınsa da dünya da da olup olmaması meselesi de tartışılmıştır. Allah’ın dünyada görülüp görülmemesi meselesi hakkında iki farklı görüşün olduğu, bunlardan birincisi Müşebbihe ve bazı sûfiyye gruplarının benimsediği bir görüş olup bunlara göre dünyada iken Allah’ı zikir, sevme ve fazla ibadet etme neticesinde ruhsal olarak görme gerçekleşebilir. İkinci anlayışa göre peygamberler dâhil hiçbir kimse dünyada Allah’ı göremez. Çünkü Hz. Musa, dünyada Allah’ı görmek istemiş fakat ‘Sen beni asla göremezsin’¹⁶⁵³ şeklinde cevabını almıştır.¹⁶⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar rü’yetin Allah’tan nefyedilmesi gereken hususlardan olduğunu ve bu meselenin aynı zamanda ihtilafli bir mesele olduğunu belirtir. Bu ihtilafın kendileri ile Eş’arîler arasında cereyan ettiğini belirtir.¹⁶⁵⁵

¹⁶⁴⁷ el-Bakara 2/55; en-Nisâ 4/153.

¹⁶⁴⁸ el-Kıyame 75/22-23; el-Mutaffifin 83/15.

¹⁶⁴⁹ Buhari, ‘Tevhid’, 24; Müslim, ‘İman’, 299.

¹⁶⁵⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, s.156.

¹⁶⁵¹ Sâbûnî, *a.g.e.*, s.92.

¹⁶⁵² Ebû Zehra, *a.g.e.*, s.157.

¹⁶⁵³ el-A’râf 7/143.

¹⁶⁵⁴ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.100; Yeşilyurt, ‘Rü’yetullah Tartışması’, Kelam El Kitabı, s.519-520.

¹⁶⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I,374.

Şehristânî de Kâdî Abdulcebbar gibi rü'yetullah tartışmasını Mu'tezile ve Eş'arîler arasında yaparak kendi görüşünü de ortaya koymaktadır. Şehristânî rü'yetullah ile ilgili konuya girerken, rü'yetullahın aklen caiz, naklen vacip olduğunu belirtmektedir. O, Ehl-i Kible olup bunun caiz olduğunu kabul eden hiçbir kimsenin Allah'ın görülmesi için göz, ışık ve Allah'ın zatının birleşmesi (ittisal), görme organında bir silüet/hayalin oluşması ve gören ile görülende bir şeyin birleşmesi veya ayrılmasının olması noktasında bir düşüncenin olmadığını belirterek aslında hem tartışma alanındaki konuların neler olduğunu hem de Allah'ı görmenin insanın anladığı biçimde olmadığını ortaya koymaktadır.¹⁶⁵⁶

Şehristânî, Mu'tezile'nin Allah'ın görülebilmesinin ışık, yakınlık, uzaklık ve hava gibi birtakım unsurların varlığı durumunda mümkün olduğunu, bu unsurların ise hâdis varlığın özellikleri olduğu düşüncesinden hareketle Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğu görüşünde olduklarını belirtir. Eş'arîlerin ise, mutlak olarak rü'yetullahın caiz olduğu yönünde görüş belirttiklerini ve bu şekilde ispat etmeye gayret ettiklerini belirtir.¹⁶⁵⁷

Şehristânî, Eş'arîler ile Mu'tezile arasında geçen rü'yetullah tartışmasının hem akli hem de nakli delillerle yapıldığını ifade etmektedir. Mu'tezile, Allah'ın görülmesinin ancak cisim olması halinde mümkün olduğunu, cismin hadis olduğu, görmenin ancak cevher ve arazlık durumuyla ilintili olduğu, mekân, yön, şekil gibi birtakım özellikleri gerektirdiği ve görmenin beş duyu organından biri olan göz ile gerçekleşeceği düşüncesinden hareketle bu şekilde görülen bir varlığın cisim olacağını, cisim olmanın da Allah'ın tevhidinde aykırı olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁶⁵⁸ Şehristânî Eş'arîlerin, Allah'ın görülmesi hususuyla ilgili Mu'tezile'nin değerlendirdiği tarzda bir görmenin olmayacağını, yön, mekân, şekil, ışık, uzaklık, yakınlık gibi cisme ait olan özelliklerle olmayacağını söylediklerini belirtir. Hatta Allah'ın görülmesinin şekli ile ilgili akli olarak iki delillerinden birisinin özel bir bilgi olduğu, özel bilgiden de kastın yokluğa değil devarlığa olan

¹⁶⁵⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.200.

¹⁶⁵⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, s.200.

¹⁶⁵⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 201-202; Mu'tık, *el-Mu'tezile*, s.128; Işık, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, s.73-74.

ilintisi olduğu; ikincisi ise, idrak edilene tesir gerektirmeden ve ondan etkilenmeden, ilmin ötesinde bir idrak olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁵⁹

Şehristânî Allah'ın ahirette görülmesinin vacipliğini nakli delille yani Kur'an ile ispatlamaktadır. Hz. Musa 'Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım dedi' Cenab-ı Rab da ' Beni katiyen göremezsin'¹⁶⁶⁰ diye cevap verdi. Bu ayetin delillik yönünü şöyle izah eder: Hz. Musa Allah'ı görmenin caiz olduğunu biliyor muydu yoksa bilmiyor muydu? Eğer bilmiyorsa Allah'ı hakkıyla bilmiyor demektir ki, bu nübüvvet makamına yakışmaz. Eğer rü'yetin caiz olduğunu biliyorsa Allah'ı da hakkıyla biliyor ve soruda burada caiz olmaktadır. Allah'ın 'beni katiyen göremezsin' cevabı da aynı şekilde rü'yetin caiz olduğuna delalet eder. Çünkü Allah, ben görülmezim demedi. Ama insanın acizliğini ya da gören açısından rü'yetin imkânsızlığını bu şekilde ispat etmiş oldu. ' Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin, dedi.'¹⁶⁶¹ Çünkü dağ, olanca büyüklüğü ve güçlülüğüne rağmen tecelliye güç yetiremedi. Göz nasıl buna (görmeye) güç yetirsin? Burada Allah, caiz olan bir şeyi (rü'yetullahı) yasak olana bağladı. Engellemeyi de aletin zayıf ve acizliğine hamletti. 'Bana göster sana bakayım' ifadesi ya yüzüne (vech) ya da şahsına ve suretine demektir. 'beni katiyen göremezsin' cevabı ise, ben şahıs ve suret sahibi değilim, yüzüm de yoktur, yön olarak da karşıda değilim anlamındadır. Bu ayetteki Hz. Musa'nın görme isteği işin caizliğine işaret etmekte ve caizlik durumu da gerçekleşmektedir. Bu ayetteki 'asla' anlamına gelen 'len' harfî ebedilik içindir denilirse bu iki yönden imkânsızdır. Birincisi; 'Adam, sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin, demedim mi? dedi',¹⁶⁶² ayetinde olduğu gibi tekid içindir te'bid (ebedi) için değildir. İkincisi ise, 'len' te'bid için olsa dahi caizin menedildiğine değil, caiz olanın (rü'yet) meydana gelmesinin engellendiğine delalet eder.¹⁶⁶³

¹⁶⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel*, I, 87; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.203-205. Eş'arîler Allah'ın ahirette görülmesinin caizliği noktasında birtakım akli deliller ortaya koymaktadırlar. Bu akli delillerin İmam Eş'arî'den itibaren Eş'arî kelimelerinde aynı biçimde yer aldığını görmek mümkündür. Bu hususta şu kaynaklara bakılabilir. Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil, İstanbul 2016, s.77-83; a. mlf. , *Dinin İnanç İlkeleri*, s.28-29; Cüveynî, *a.g.e.* ,s.153-156; Râzî, *a.g.e.* , s.181-186; Taftazânî, *a.g.e.* ,s.195-200.

¹⁶⁶⁰ el-A'râf 7/143.

¹⁶⁶¹ el-A'râf 7/143.

¹⁶⁶² el-Kehf 18/72.

¹⁶⁶³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.206.

Şehristânî, Hz. Musa'nın rabbini görmek istemesinin kendisi için değil de kavmi için olduğu, çünkü kavmi 'Allah'ı bize açıkça göster' demişlerdi¹⁶⁶⁴ ve onları susturmak için Allah'da 'Beni asla göremezsin'diyerek onları susturduğu yönünde bir itiraz gelmesi durumunda buna şöyle cevap vermektedir: Bu şekilde ki bir itiraz ayetin zahiriyle hiçbir yönden örtüşmemektedir. Ayrıca bu itiraz doğru olmadığı gibi bir nebinin imkânsız olan bir şeyi kavmi için istemesi de caiz değildir. 'Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin'¹⁶⁶⁵ ayetinin zahiri Hz. Musa'nın bunu kendisi için istediğine delalet etmektedir. Ayrıca Hz. Musa'nın görmekten menedilmesi kavmini susturmaya yönelik değildir. Bilakis Allah'ın görüleceğini ortaya koyma açısından kesin bir delil olduğunu göstermektedir.¹⁶⁶⁶

Şehristânî'nin rü'yetin cevazıyla ilgili delil olarak kullandığı nakli delillerden birisi de 'O gün birtakım yüzler aydındır, rablerine bakarlar'¹⁶⁶⁷ ayetidir. Nazar kelimesi herhangi bir bağlaç (harf-i cer) olmaksızın kullanılırsa 'intizar' yani beklemek anlamına gelir. Eğer 'lam' harf-i cer'i ile kullanılırsa 'in'âm' yani nimet verme, ikramda bulunma anlamında gelir. Şayet 'fi' harfi cerri ile kullanılırsa 'tefekür' yani düşünme anlamında kullanılır. Nazar 'ila' ile kullanılırsa 'rü'yet' yani görme anlamında kullanılır. Burada nazar kelimesi 'ila' ile kullanıldığı için rü'yet anlamında olduğunu ortaya koymaktadır. Buradaki lafız gözle görme hakkında nas'dır.¹⁶⁶⁸ 'Nazar' lafzı 'ila' harf-i ceri ile kullanıldığında manaya açık bir şekilde delalet etmekte ve fasit tevilleri de ortadan kaldırmaktadır.¹⁶⁶⁹

Şehristânî rü'yetullah'ın caizliği noktasında hem akli hem de nakli delilleri ortaya koyup tartışmasını yaptıktan sonra bu meselenin sem'î bir mesele olduğunu ve nasla delillendirildiğinde kendisinde hiçbir şüphenin olmayacağını ifade etmektedir. Ayrıca ona göre, ne kadar akli delil getirilirse getirilsin insan nefsi bu noktada tatmin

¹⁶⁶⁴ en-Nisâ 4/153.

¹⁶⁶⁵ el-A'râf 7/143.

¹⁶⁶⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, s.206-207.

¹⁶⁶⁷ el-Kıyame 75/22-23.

¹⁶⁶⁸ Lafızlar manaya delaletinin açık olması bakımından zahir, nas, müfesser ve muhkem olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Nass'ın tarifine baktığımızda; manasına açık bir şekilde delalet eden ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebini teşkil eden, bununla beraber tevil ve tahsis ihtimaline açık bulunan lafızdır. Hükümü ise, tevil edilebilme ihtimali çok az olmasıdır. Zekiyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 1996, s.371.

¹⁶⁶⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.207.

olmamakta ve akıl sürekli fikirler üretilebilmektedir. Rû'yetullahın akla dayandırılması mümkün değildir. Bu durumda bu meseleyi akli değil de nakli olarak ortaya koymamız gerekir. Nakli delillerin en kuvvetlisi de Hz. Musa kıssasında geçendir, demektir.¹⁶⁷⁰

¹⁶⁷⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, s.207.

8. İMAN VE İLGİLİ MESELELER

Bu bölümde Şehristânî'nin üzerinde önemle durduğu konulardan olan iman, imanın amelle olan ilişkisi, büyük günah işleyenin mü'min olup olmadığı ve imamet (hilafet) konuları üzerinde duracağız. Şehristânî bu meseleleri Hz. Peygamber'in (s.a.v) nübüvvetini ele aldığı konunun içerisinde işlemektedir. Bu da konuların nübüvvetle ilişkisinin olduğunu göstermektedir. Bizim burada bu konuları imanla ilgili meseleler başlığı altında ayrı olarak ele almamızın nedeni ise belli bir sistematik içerisinde daha anlaşılır kılma arzumuzdur. Hiç şüphesiz ki bu meselelerin doğuşu ve tartışılması kendi iç bünyesinden kaynaklanan birtakım siyasi sebeplerden meydana gelmiştir.¹⁶⁷¹

8.1. İman

İman, insanın tabii özelliklerinden biridir. İnsan çevresindeki varlıklar hakkında iki çeşit yargıya sahiptir. Bu yargıyı insanın kendisi değil, çevresindeki varlığın yapısı belirler. Eğer varlık duyu alanına giriyorsa bunun hakkında insanın yargısı bilgiye, duyu alanlarının dışında ise inanca dayanmaktadır. Beş duyu ve inançtan oluşan bu iki yargı kaynağı insanların yaşamlarının tümünü etkilemektedir.¹⁶⁷² İman çeşitli biçimlerde tanımlanabilen çok yönlü ve farklı boyutları olan bir kavramdır. Onunla ilgili yapılan tanımların her biri tanımlayanların yani kelimcilerin dini anlayışlarını da yansıtmakta dolayısıyla onların gerek şahsiyet gerekse benimsemiş oldukları dini sistemlerinin özelliklerini de ortaya koymaktadır.¹⁶⁷³ İman, kelim ilminde üzerinde çokça durulan ve ayrıntılı bir şekilde incelenen konulardan biridir. Bunun sebebi ise, dinin merkezinde imanın yer alması ve dini hayatın bütün yönlerinin bu imana göre anlam ve değer kazanmasıdır. İlahi mesajın ana hedefi insanları gerçek mü'minler seviyesine çıkarmaktır. Ancak İslam âlimleri iman olgusunun mahiyeti hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

İman lügat olarak 'kalp ile tasdik' anlamındadır. Şeriatte ise 'peygamberlerin getirdiği ve zaruri olarak (tevatüren) bilinen şeyleri tasdik' etme anlamındadır. Kim

¹⁶⁷¹ Bk. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992, s.252-253.

¹⁶⁷² Mehmet Baktır, 'İmanın Temellendirilmesi', *CÜİFD*, Sivas 2002, c. VI, sy. 2, s.127.

¹⁶⁷³ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, İstanbul 2015, s.80.

kalp ile inanmayıp dil ile şahitlik eder ve amel ederse o münafıktır. Kim de kalben şehadet edip inandığı halde amel etmezse fasıktır. Her kim de şehadeti inkâr ederse o da kâfirdir.¹⁶⁷⁴

Hariciler, Mu'tezile ve Şia imanı; kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve amel olarak tarif etmektedirler. Bu tanıma göre iman tasdik, ikrar ve amel olmak üzere üç unsurdan meydana gelmekte ve imanı oluşturan bu üç unsurdan herhangi birisi bulunmadığında iman gerçekleşmemektedir.¹⁶⁷⁵ Kerrâmiyye ve Mürcie imanı dil ile ikrar, Cehmiyye ve Neccariyye ise, marifet diye tarif etmektedir.¹⁶⁷⁶ Selef'e göre iman; dilin ikrarı, kalbin tasdiki ve uzuvların amelidir.¹⁶⁷⁷ Mâtürîdîler ise imanı kalbin tasdiki olarak kabul ederken dil ile ikrarın ise dünyada Müslüman ahkâmının uygulanması için şart olduğunu söylerler.¹⁶⁷⁸

Eş'arî *el-İbâne*'de imanı 'hem söz hem de eylem' olarak tarif ederken *el-Luma*'da ise 'tasdik' olarak tanımlar ve Kur'an'ın indirildiği dilin (Arapça) uzmanlarının da imanın bu anlamda olduğu hususunda görüş birliğine vardıklarını ifade eder. Çünkü Allah 'Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik'¹⁶⁷⁹ ve 'Apaçık bir Arap diliyle...'¹⁶⁸⁰ buyurur. Şüphesiz ki iman kelimesi Kur'an'ın nazil olduğu dilde 'tasdik' anlamına gelir.¹⁶⁸¹ Eş'arî'nin bu iki eserinde imanın farklı tarifinin yapılaş sebebi Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Ahmed b. Hanbel'in sözlerine itibar etmesi daha sonraları ise Hanbelîlerin etkisinin ortadan kalkmasıyla farklı değerlendirmesi olarak görülebilir.

Şehristânî imanın tanımını ve doğurduğu netice bakımından Haricilerin Mu'tezile'den daha aşırı bir yol takip ettiklerini, Mürcie'nin ise hem Hariciler hem de Mu'tezile'ye karşı 'iman salt sözdür' demek suretiyle cevap vermede yetersiz kaldığını ifade eder.¹⁶⁸²

¹⁶⁷⁴ Cürçânî, *a.g.e.* ,s.31'; Kâdî Beyzâvî, *a.g.e.* ,s.250.

¹⁶⁷⁵ Şehristânî, *a.g.e.* , s.262-263; Mu'tik, *el-Mu'tezile*, s.255; Yüksel, *a.g.e.* , s.221-222.

¹⁶⁷⁶ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, II, 404-406; Şehristânî, *el-Milel*, I, 85-86; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.263; Kâdî Beyzâvî, *a.g.e.* ,s.250.

¹⁶⁷⁷ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, II,404; Cüveynî, *a.g.e.* ,s. 321; Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 243.

¹⁶⁷⁸ Nesefî, *Bahru'l-keâm*, s.151; Sâbûnî, *a.g.e.* ,s.171.

¹⁶⁷⁹ İbrahim 14/4.

¹⁶⁸⁰ eş-Şuarâ 26/195.

¹⁶⁸¹ Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri*, s.21; a.mlf. ,*el-Luma*' , s.123; a. mlf. , *Eş'arî Kelâmı*, s.135.

¹⁶⁸² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.263.

Şehristânî, Eş'arîlerin imanı 'tasdik' anlamında kabul ettiklerini ve şeriatte de bu şekilde ifade edildiğini belirtmektedir. Ayrıca Eş'arî'nin, birincisinde; Allah'ın varlığını, ulûhiyetini, kadimliğini ve sıfatlarını bilmek olarak, ikincisinde ise; tasdik marifetide kapsayan neftse bir sözdür, sonra bu söz dil ile ifade edilir ve buna da tasdik denir. Uzuvarla da amel tasdik babındadır. Asıl olan kalpteki manadır, ikrar ve amel ise kalptekine delalet etmektedir şeklinde iki biçimde açıkladığını ifade eder.¹⁶⁸³

Şehristânî, imanın tarifi noktasında kendi görüşünü, Eş'arî'nin ashabından bir kısmının da kabul ettiği görüş olduğunu belirterek şöyle izah etmektedir: Kim ki Allah'tan başka ilah, mülkünde ortak, ilahî sıfatlarında benzer, fiillerinde ortak olmadığına, Hz. Muhammed'in (s.a.v) O'nun elçisi olduğuna şahadet eder ve Peygamberin getirdiği hiçbir şeyi inkâr etmezse, ister havas ister avamdan olsun iman konusunda bununla mükellef olduklarından bu kadarına şahadet etmekle mü'min olarak vasıflanır demektir.¹⁶⁸⁴ Kim ki Peygamberin Allah'tan getirdiğine iman eder ve hiçbirini inkâr etmezse, bu halde öldüğünde hem Allah katında hem de kullar indinde mü'mindir. Kimin de bu imanının zıddına başına bir hal gelirse aynı şekilde küfrüne hükmedilir. Her kim de peygamberin getirdiği hükümlerde farklı bir görüşü (yorum) benimserse bu kişinin mutlak küfrüne hükmedilmez, bid'at ve dalâlet ile itham edilebilir. Durumu Allah'a havale edilir. Allah onu cehennemde ebedi olarak veya geçici olarak cezalandırır.¹⁶⁸⁵ Şehristânî, Kerrâmiyye'nin imanı sadece dilin ikrarı olarak tarif etmesini de eleştirmektedir. O'na göre, Hz. Peygamber (s.a.v)İslâm davetini izhar edince insanları iki şahadet kelimesini-yani Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur, Muhammed Allah'ın rasulüdür- söylemeye çağırdı. Allah Rasulü insanlardan sadece dil ile söyleyip kalplerinde ise bunun aksini saklar şekilde söylemlerine razı olmamıştır. Bu şekilde sadece diliyle söyleyip kalben aksine imanı olanları hem kendisi hem de Kur'an münafıklar diye isimlendirmiş hem de onlardan imanı nefyetmiştir. 'İnsanlardan, inanmadıkları halde, 'Allah'a ve ahiret gününe inandık' diyenler de vardır.'¹⁶⁸⁶ , 'Allah, münafıkların yalancılar olduklarına elbette

¹⁶⁸³ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.263.

¹⁶⁸⁴ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.263; Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, s.293. Şehristânî, kendisinin de kabul ettiği bu iman tarifini *el-Milel*'de hocası Eş'arî 'ye nisbet etmektedir. Bk. Şehristânî, *el-Milel*, I,88.

¹⁶⁸⁵ Şehristânî, *a.g.e.* ,s. 264.

¹⁶⁸⁶ el--Bakara 2/8.

şahitlik eder'¹⁶⁸⁷ Bu iki ayette Allah, onları yalancılıkla itham etmiş ve yalancılar diye isimlendirmiştir. Kerrâmiyye ise münafıkların doğru söylediklerine şهادette bulunmaktadır.¹⁶⁸⁸

Özetle Şehristânî'ye göre imanın en büyük rüknü kalp ile tasdik olup, dil ile ikrar ise kalpteakinin tabiri, dışa yansımasıdır. Böylece O, bu düşünceleriyle mensubu olduğu Eş'arî mezhebinin iman tarifini kabul ettiğini ortaya koymaktadır.

8.2. İman-İslâm İlişkisi

Kur'an ve Hadislerdeki bazı farklı kullanımlardan hareketle kelâm âlimleri İslam ile İman kelimeleri arasında fark olup olmadığı konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. İslam kelimesi 'boyun eğmek, teslim olmak, itaat etmek, esenlikte kalmak' anlamlarına gelir. Istılahta ise, 'Yüce Allah'a itaat etmek, Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v) din adına bildirdiği şeylerin hepsini benimsediğini göstermek'¹⁶⁸⁹ anlamındadır. Kur'an'da iman ile İslam, bazen aynı anlama gelecek şekilde¹⁶⁹⁰ bazen de farklı şekilde kullanılmıştır.¹⁶⁹¹ Hadislerde de iman ve İslam kelimeleri ayetlerde olduğu gibi bazen aynı anlamda¹⁶⁹² bazen de farklı anlamlarda kullanılmıştır.¹⁶⁹³ İman ile İslam, aynı anlamda kullanılırsa bu durumda İslam deyince İslam'ın gerekleri olan hükümlerin dinden olduğuna inanmak, islamı bir din olarak benimsemek ve ona boyun eğmek manası anlaşılır. İslam geniş bir kavram olup teslimiyeti ifade etmektedir. Teslimiyet ise üç çeşit olur. Bunlardan birincisi kalben olması ki bu kesin inanç demektir. İkincisi dille olmasıdır ki, bu da ikrar demektir. Üçüncüsü de organlarla amel etmektir ki, bunlarda ibadetlerdir. İslamın bu anlamlarından hareketle Mâtürîdîler iman ile islamın aynı şeyler olduğunu savunmuşlardır.¹⁶⁹⁴ Bu anlayışa göre her mü'min müslim, her müslim de mü'mindir. Eş'arîlere göre iman ile İslam ayrı şeylerdir. Yani her mü'min müslim olmakta fakat her müslim mü'min olamamaktadır. Çünkü İslam, kalbin bağlantısı ve teslimiyeti

¹⁶⁸⁷ el-Münâfikûn 63/1.

¹⁶⁸⁸ Şehristânî, *a.g.e.* ,s.264.

¹⁶⁸⁹ Cürçânî, *a.g.e.* ,s.21.

¹⁶⁹⁰ Yunus 10/84; en-Neml 27/81; ez-Zâriyât 51/35.

¹⁶⁹¹ el-Hucurât 49/14.

¹⁶⁹² Buhârî, 'İman', 1, 3; Müslim, 'İman', 5; Tirmîzi, 'İman', 3; Nesâî, 'İman', 13.

¹⁶⁹³ Buhârî, 'İman', 37; Müslim, 'İman', 5; Ebû Dâvud, 'Sünnet', 15.

¹⁶⁹⁴ Nesefî, *Tabıratü'l-edille*, II,425; Sâbûnî, *a.g.e.* ,s.176; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul 2014, s.38; Subkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr*, s. 36-37.

değil, dilin veya organların teslimiyeti, belli birtakım amellerin yapılması demektir. Bu durumda iman daha özel, İslam daha genel bir kavram olmaktadır.¹⁶⁹⁵

Şehristânî İslam ile imanın anlamlarının farklı olduğunu, islamın zahiren teslim olma anlamına geleceğini ve bu anlamda iman ile müşterek bir anlamının olduğunu ifade etmektedir. Mü'min ve münafık da bu anlamda ortaktırlar. 'Bedeviler 'iman ettik' dediler. De ki: 'İman etmediniz, fakat teslim olduk deyiniz'¹⁶⁹⁶ ayetinde Kur'an, İslam ve iman arasında fark olduğunu belirtmiştir. Cibril Hadisinde¹⁶⁹⁷ de iman, İslam ve ihsanın ayrı ayrı şeyler olduğu belirtilmiştir. Buna göre 'müslüman' kelimesi hem kurtuluşa ereni hem de helak olan herkesi kapsamaktadır.¹⁶⁹⁸

Şehristânî iman ile İslam kelimelerinin ayrı anlam ifade eden kelimeler olduğunu hem ayet hem de hadislerle delillendirmek suretiyle görüşünü ortaya koymuştur. Bu da islamın başlangıç, imanın orta ve ihsanın zirve olduğu anlamına gelmektedir.

8.3. İman-Amel İlişkisi

İslâm âlimleri arasında dini hayatın bütünlüğü açısından iman ile amel arasında sıkı bir bağın bulunduğu hususunda bir fikir ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak, Harici, Mu'tezile ve Şîî kelamcılarını ameli imandan bir cüz, parça kabul etmişlerdir. Bu düşünceye göre Allah'ın emirlerini yerine getirmeyenler ve yasaklarını işleyenler imandan çıkmaktadır. İman, hem fiili kalp, hem fiili lisan hem de fiili cevarihdir. Her üçü de imanın rüknüdür. Bunlardan birisi olmadığında imanda söz konusu olmamaktadır.¹⁶⁹⁹ Bunların delil olarak aldıkları ayetlerden birkaçı şunlardır: 'Kim Allah'a ve Rasulüne isyan eder ve O'nun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu ebedîkalacağı cehenneme sokar'¹⁷⁰⁰, 'Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir.'¹⁷⁰¹

¹⁶⁹⁵ Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri*, s. 20; Şehristânî, *el-Milel*, I,35-36.

¹⁶⁹⁶ el-Hucurât 49/14.

¹⁶⁹⁷ Buhârî, 'İman', 37; Müslim, 'İman', 5; Ebû Davud, 'Sünnet',15.

¹⁶⁹⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I,36.

¹⁶⁹⁹ Şehristânî, *a.g.e.*, s.262-263; Akbulut, *a.g.e.*, s.265.

¹⁷⁰⁰ en-Nisâ 4/14.

¹⁷⁰¹ en-Nisâ 4/93.

Mürchie mensupları iman ile ameli birbirinden ayırmış; amellerin iman olmadığını ve onun özüne dâhil edilemeyeceğini benimsemişlerdir. Onlara göre ameller imanın sonucu olduğundan bunların iman olarak adlandırılması sadece mecazen mümkün olabilir. Bir şeyin farz olduğuna inanmak ayrıdır, farz olduğu bilinmekle birlikte o şeyin yerine getirilmemesi ayrıdır. Bir hükmün farziyetine inanmayan kâfir olurken, farz olduğuna inanıp da yerine getirmeyen ise günahkâr olur.¹⁷⁰² Mürchie delil olarak şu ayetleri kullanır. ‘İman edip salih amel işleyenleri, and olsun, iyilerin arasına koyarız’¹⁷⁰³ ayetinde salih ameller imanla aynı isim altında birleştirilmemiş olup ayrı ayrı zikredildiğinden ameller imana dâhil edilemez. ‘Kadın, erkek, inanmış olarak kim iyi iş işlerse, ona hoş bir hayat yaşatacağız. Ecirlerini yaptıklarından daha güzeli ile ödeyeceğiz’¹⁷⁰⁴ ayetinde de mü’min olma şartı getirildiği için amel imandan ayrılmıştır.

Ebû Hanîfe iman-amel münasebeti ile ilgili olarak amelin imandan ayrı, imanın da amelden ayrı şeyler olduğunu söyler. Mü’minin birçok zaman bazı amellerden muaf tutulmasını da bunun delili olarak belirtir. O’na göre, bu muaflık halinde mü’minden iman gittiğini söylemek mümkün değildir. Adet gören bir kadın namaz kılmaktan muaftır fakat ondan imanın kaldırıldığını yahut imanın terk edilmesinin emredildiğini söylemek caiz değildir. Şârî o kimseye ‘orucu terk et, sonra da kaza et’ demiştir. Fakat ‘imanı bırak sonra kaza et’ dememiştir. Fakirin zekât vermesinin gerekmediğini söylemek caizdir. Ancak fakirin iman etmesi gerekmez şeklinde bir söz söylemek ise caiz değildir.¹⁷⁰⁵

Ehl-i sünnet, Kur’an’da ‘iman edenler ve salih amel işleyenler’ şeklinde sıkça tekrarlanan ayetlerden hareketle imanla amel arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu ancak bunun atıf edatıyla kurulması ve gramer olarak atıf terkinde yer alan iki tarafın birbirinden ayrı şeyler olması kuralı doğrultusunda amel olmaksızın iman varlığının mümkün olduğu kanaatindedir. Matürîdî ‘Ey İman Edenler’¹⁷⁰⁶ hitabıyla başlayan ayetlerden hareketle amel bakımından eksiklik içerisinde olan mü’minlerin

¹⁷⁰² Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürchie ve Tesirleri*, s.115; Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara 2016, s. 189.

¹⁷⁰³ el-Ankebût 29/9.

¹⁷⁰⁴ en-Nahl 16/97.

¹⁷⁰⁵ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, s.60; Beyazîzâde, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin İtikâdî Görüşleri*, s.128-130.

¹⁷⁰⁶ en-Nisâ 4/59; et-Tevbe 9/38; el-Hadîd 57/28.

uyarıldığına ve amellerinin eksik olmasına rağmen kendilerinden mü'min diye bahsedildiğine dikkat çeker.¹⁷⁰⁷ Eş'arî de ameli imanın esas bir rüknü olarak görmeyerek iman ve ameli birbirinden ayırır ve imanın tanımı içerisinde amele yer vermez.¹⁷⁰⁸

Şehristânî iman-amel ilişkisini Mürcie ve büyük günah meselesinde Haricîlere uyan ve onlardan daha da ileri giden Vaîdiyye'nin görüşleri üzerinden değerlendirmektedir. O, Mürcie'nin, imanı salt söz olarak tarif ettikten sonra amel olmasa da imanla beraber masiyetin zararı olmadığı gibi, küfürle beraber de taat fayda vermez demek suretiyle ameli değersizleştirerek kulun hayatında bir tane taat dahi olmasa bu onun imanına hiçbir şekilde zarar vermez düşüncesini ortaya attığını söylemektedir. Şehristânî bu düşüncenin İslamın emir ve yasaklarından oluşan mükellefiyetlerden büyük bir kısmını ortadan kaldıracağını, ibaha¹⁷⁰⁹ kapısının açılacağını ve kaosa götüreceğini ifade eder. Çünkü amel şeriatte imanla bağlantılıdır. İnsanın amellerinden her biri hüküm olarak imana bağlıdır. Eğer günahlar kula zarar vermezse itaatler de hiçbir şekilde fayda vermez. Emredilene yapmamasından dolayı muaheze edilmezse emredilene yaptığından dolayı da mükâfat elde edemez.¹⁷¹⁰ Vaîdiyye, ameli imandan bir rükun olarak görmekte, amel olmadan imanın da olamayacağını ve bu şekilde olan bir kişinin cehennemde kâfirlerle birlikte ebedi olarak kalacağını söylemektedir. Şehristânî, Vaidiyye'nin bu görüşünün Kitabın ayetlerinden pek çoğunu, haberleri ve Sünneti ortadan kaldıracağını, rahmet kapısını kapatıp tam bir çaresizlik ve ümitsizliğe götüreceğini ifade etmektedir. Çünkü Kur'an'ın birçok ayetinde 'iman eden ve salih amel işleyenler'¹⁷¹¹ şeklinde iman ile amelin arası ayrılmıştır. İmanın bir hakikati vardır, amelin de imandan başka bir hakikati vardır. Kur'an'ın fasıklara hitab eden birçok ayetinde mü'minler ifadesi kullanılmıştır.¹⁷¹² Bu ayetlerden de anlaşılmıştır ki, iman amelin aynısı olsaydı ya da amel imanın bir hakiki rüknü olsaydı ayetlerde araları

¹⁷⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 477; Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, İstanbul 2008, s.70-72.

¹⁷⁰⁸ Eş'arî, *el-Luma'*, s.123.

¹⁷⁰⁹ İbaha veya ibahiyye olarak da anılan bu akım herhangi bir kurala bağlı kalmaksızın nasları tevîl etme sonucunda haramları helal sayar ve dini hükümlerin pek çoğunun geçersiz olduğunu ileri sürer. Bk Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s.140.

¹⁷¹⁰ Şehristânî, *el-Milel*, I, 137; a. mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.265.

¹⁷¹¹ el-Bakara 2/277.

¹⁷¹² el-Bakara 2/104.

ayrılmazdı. Vaîdiyye'ye göre dünyada peygamberden başka hiçbir kimse mü'min olamaz. Peygamber ismet sahibi olduğu için günaha düşmekten sadece o masumdur. Bir kimse mü'min ismini elde etmek için bütün iyi hasletleri ameli olarak yerine getirmelidir.¹⁷¹³

Şehristânî'ye göre bunlardan kesin anlaşılan şudur ki amel imana dâhil olamaz. Amel imanın kendisiyle var olduğu bir rüknü değildir. Kişi imanı olduğu müddetçe amellerinde eksiklik bulursa da mü'mindir.

8.4. Büyük Günah Meselesi

Dini bir terim olarak 'kebire' denilen büyük günah; 'hakkında şeriatın tehdit edici bir nas, bir vaîd, ve ceza ortaya koyduğu suç'¹⁷¹⁴ diye tarif edilmiştir. Büyük günah işleyenin durumu ile ilgili Hz. Peygamber (s.a.v) hayatta iken tartışmanın olduğuna dair bir bilginin olmadığı, daha sonraları özellikle Hz. Osman'ın öldürülmesi, Cemel ve Sıffin savaşları gibi meydana gelen olaylarda öldürenlerin de öldürülenlerin de Müslüman olması sebebiyle hadiseler tartışmalara sebep oldu. Çünkü ortada İslâm'ın büyük günah saydığı öldürme fiili mevcuttu.¹⁷¹⁵ Bu anlamda büyük günahların hangileri olduğu ile ilgili de farklı rivayetler bulunmaktadır.¹⁷¹⁶

Kelâm ekolleri büyük günah konusundaki görüşlerini imanın hakikati ile ilgili görüşlerine bağlı kalarak oluşturmuşlardır. İmam Eş'arî, Mu'tezile'den Vasıl b. Atâ (ö. 131/748) ortaya çıkıncaya kadar büyük günah işleyen hakkında ümmet arasında iki görüşün hâkim olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Hâricîler büyük günah işleyenin (mürtekib-i kebre) kâfir olduğunu iddia ederken, Ehl-i istikamet ise imanımla mü'min, günahıyla da fasık olduğunu kabul ediyordu. Vasıl b. Atâ ortaya çıkıncaya kadar müslümanlardan hiç kimse büyük günah işleyeni ne mü'mindir ne de

¹⁷¹³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 265.

¹⁷¹⁴ Cürcânî, *Kitâbu't-Târifât*, s.187; Sâbûnî, *Mâtüridiyye Akâidi*, s.194.

¹⁷¹⁵ Akbulut, *a.g.e.* ,s.269.

¹⁷¹⁶ Taftazânî büyük günahların sayısını Abdullah b. Ömer'e dayandırarak Allah'a şirk koşmak, haksız yere cana kıymak, iffetli kadına iftira atmak, zina yapmak, savaştan kaçmak, sihir yapmak, yetim malı yemek, Müslüman anne-babaya asi olmak ve Harem bölgesinde azgınlık yapmak şeklinde dokuz olarak verir. Ebû Hureyre'nin rivayetine göre faiz yemeyi de bu dokuza ilave ederek on olarak belirtir. Hz. Ali'nin rivayetinde de hırsızlık ve şarap içmek de bulunmaktadır. Böylece sayı oniki olmaktadır. Bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.238. Sâbûnî, günah kavramının büyük ya da küçük diye tarifinin izafi olduğunu, her masiyetin üstündekine göre küçük, altındakine göre büyük olduğunu belirtir. Mutlak olarak ise büyük günah küfürdür. Çünkü ondan daha büyük günah da yoktur. Diğer günahlar ise ona göre küçüktür. Bk. Sâbûnî, *a.g.e.* ,s.167.

kâfirdir şeklinde tanımlamamıştır. Vasıl b. Atâ bu yaklaşımıyla ümmetin ortak kanaatinden ayrılmış ve ümmet arasında oluşan icmaya muhalefet etmiştir.¹⁷¹⁷ Şehristânî de Vasıl b. Atâ'nın bu şekilde büyük günah işleyeni ne mü'min ne de kâfir olarak görmediğini, imanla küfür arasında (el-menzile beyne'l-menzileteyn) bir yerde olduğu görüşünü hocası Hasan Basrî'nin meclisinde iken söylediğini belirtmektedir.¹⁷¹⁸ Mürcie ise, büyük günah işleyenlerin durumunu Allah'a bırakmakta, onların imanı bulunduğu için büyük günahın onlara zarar vermeyeceğini söylemekte, amel imanın bir esası olmadığı için, nasıl ki küfürle beraber iyilik fayda vermezse imanla beraber günah da zarar vermez, demektedir.¹⁷¹⁹ Şehristânî mürtekib-i kebire noktasında Harici, Mu'tezile ve Mürcie'yi bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Şöyle ki, Hâriciler, Mu'tezile'den daha da aşırı giderek büyük günah işleyeni küfürle itham etmektedir. Buna da delil olarak İblis kıssasını göstermektedirler. İblis, Allah'ı bilen ve O'na itaat eden birisi idi. Âdem (a.s)'e secde etmeyerek bir tane kebire işledi. Böylece lanete ve tekfîre uğradı ve ebedi cehennemde kalmayı hak etti. Mürcie ise, hem harici hem de Mu'tezile'ye karşı koymada yetersiz kaldı ve amel olmasa da imana masiyet hiçbir zarar vermez, küfürle beraber de itaatın faydası olmaz diyerek ameli değersiz bir hale getirdi. Mu'tezile de ümmet arasında daha önce hiç olmayan bir tanımlamada bulundu.¹⁷²⁰

Eş'arî, günâhkar bir kimsenin imanı dolayısıyla mü'min, işlediği günah sebebiyle de fasık olduğunu söyler. Eş'arî'ye göre, dil bilimcilerin, öldüren kişiyi katil, kendisinden küfür meydana gelen kişiyi kâfir, fisk sadır olan kişiyi fasık, tasdik meydana geleni de musaddik olarak nitelendirdikleri gibi, aynı şekilde kendisinden iman sadır olan kişiyi de mü'min olarak niteler.¹⁷²¹ Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen fasık tevbe etmeden ölürse cennete giremez cehennemliktir. Onlara göre şefaathat sadece itaatkâr mü'minler içindir. Aynı şekilde o kişi fisk durumundayken mü'min olarak da isimlendirilemez. Eş'arî ise, kebare sahibinin ebedi cehennemlik olmadığını ve peygamberin şefaatinin büyük günah işleyenler için olduğunu

¹⁷¹⁷ Eş'arî, *el-Luma'*, s.124.

¹⁷¹⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I, 42-43.

¹⁷¹⁹ Şehristânî, *el-Milel*, I, 42-43; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.263.

¹⁷²⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.262-263.

¹⁷²¹ Eş'arî, *el-Luma'*, s.123-124.

belirtir.¹⁷²² Mâtürîdîler de mürtekeb-i kebirenin mü'min olduğunu ve işlediği günahtan dolayı tekfir edilemeyeceğini kabul etmektedir. Bu durumdaki kişiolduğünde peygamberin şefaatine nail olabilir. Küfürden başka büyük günah işleyen kimse ne kâfir, ne de münafık olur. Böylesi imandan çıkmaz. Şayet tevbe etmeden ölürse, Allah, ya bir şefaatinin şefaati sayesinde veya lütfü keremiyle onu affeder. Yahut da işlediği suç miktarınca cezalandırdıktan sonra mutlaka cennete koyar.¹⁷²³

Şehristânî, amelin imanı ayakta tutan bir rükun olmadığını, amelin yokluğunda kişinin küfrüne ve imandan çıktığına; ahirette ise azaba uğrayacağına ve ebedi cehennemde kalacağına hükmedilemeyeceğini, aynı şekilde imanın ayrılmaz bir parçası olarak amelin de imanın dışında olmadığını belirtir. Amel olmadığında kişi dünyada kınanabileceği gibi ahiretde cezaya düşer olabilir. Kul, kalbiyle iman ettiğinde, diliyle de bu tasdikini haber verdiğiğinde, Allah'ın emrettiklerinden bazısını yerine getirdiğinde, bir kısmında da asi olduğunda itaati ölçüsünde övülmeyi (medh) hak eder, isyanı ölçüsünde de kınanmayı. İmanı ve taati miktarınca sevap elde eder, isyanı ölçüsünde de cezayı hak eder. Hz. Peygamber'de (s.a.v); 'şefaetim ümmetimden büyük günah sahipleri içindir'¹⁷²⁴ buyurmaktadır.

Özetle Şehristânî kebre sahibinin günahkâr mü'min olduğunu ve günahın kişiyi iman dairesinin dışına çıkarmayacağını söyleyerek Ehl-i sünnet'in görüşüyle mutabık kalmaktadır.

8.5. İmâmet

İmam kelimesi, sözlükte, ister takdime layık olsun, isterse layık olmasın'öncü' demektir. Şeriatte ise o; 'ümme üzerinde yöneticilik ve tasarruf hakkı olan kişi' için isim olarak verilmiştir.¹⁷²⁵ İmamet ya da hilafet, Hz. Peygamber'in (s.a.v) oluşturmuş olduğu siyasi yapının sürdürülmesi için dinin korunması ve din ile dünya işlerinin yönetilmesi hususunda oluşturulmuş yapının adıdır. İmam veya halife de bu siyasi yapının başına seçimle geçen kimseye verilen addır. İmâmet meselesi

¹⁷²² Keskin, *a.g.e.* ,s.295-296.

¹⁷²³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s.463; Semerkandî, *Sevâdü'l-Azam Tercümesi*, s.143-144; Molla Hüseyin el-Hanefî, *el-Vasiyye Şerhi*, s.204.

¹⁷²⁴ Ebû Dâvûd, 'Diyât', 56; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III,213.

¹⁷²⁵ Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e.* ,II, 690.

aslında İslam ilimleri içerisinde hukukun konusu olmasına rağmen daha sonra bu mesele etrafında Şia mezhebinin konuyu itikadi muhtevada bir mezhepsel ilkeye dönüştürmesi ve buna karşı başta Ehl-i sünnet olmak üzere diğer kelim mekteplerinin de Şia'ya cevap vermek için meseleyi tartışmaları imameti itikadi bir konu haline getirmiştir.¹⁷²⁶ İslam tarihinde Hz. Peygamber (s.av)'in vefatından hemen sonra müslümanların siyasi ve itikadi gruplaşmalarına yol açan en önemli mesele imamet-hilafet sorunudur. Şehristânî bu durumu şöyle izah etmektedir: 'İslam ümmeti arasındaki en büyük anlaşmazlık bu konuda (imamet) olmuştur. İslam'da dini hususların hiçbirinde, imamet konusunda olduğu kadar taraflar birbirine karşı silaha sarılmamışlardır.'¹⁷²⁷ Aynı durumu Eş'arî de, Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatından sonra insanların birçok ayrılığa düştüklerini ve bu ayrılıkların ilkinin de imamet meselesi olduğu şeklinde ifade etmektedir.¹⁷²⁸

Müslümanlar arasında imametın gerekli olduğunu kabul etmeyen yoktur. Bütün fırkalar imametın vucubu konusunda görüş birliği içerisinde. Yalnız bu makama geliş şekli konusunda ihtilaf vardır. Şehristânî imametle ilgili bu ihtilafın, imametın ittifak ve seçimle olmasının gerekliliğini savunanlar ve imametın nas ve tayinle gerçekleşmesi gerektiğini savunanlar arasında cerayan ettiğini belirtir. İmametin ittifak ve seçimle olmasını savunanlara göre Hz. Peygamber (s.a.v) kendisinden sonra yerine geçecek imamı nasla tayin etmemiştir. Bu işi Müslümanlar arasında şuraya bırakmıştır. Bu görüşü Ehl-i sünnet ve diğer fırkalar kabul etmektedir. İmametin tayinle ve nasla olduğunu savunanlar, Hz. Peygamber vefat etmeden önce yerine geçecek kişiyi tayin etmiştir o da Hz. Ali'dir demektir. Bu görüş ise Şia'ya aittir.¹⁷²⁹

Ehl-i sünnet aklî olarak imametın gerekliliğini vurgulamak için hükümlerin yerine getirilmesi, hadlerin uygulanması, sınırların korunması, orduların teçhizi, ganimet ve zekâtların taksimi, insanlar arasındaki uyuşmazlıkların giderilmesi, davetçilerin her tarafa gönderilmesi ve evlenmeler gibi hususların gerçekleşmesi için

¹⁷²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 270, 278; Ebû Zehrâ, *a.g.e.* ,s.25. Şehristânî de 'Bil ki, imamet itikadi konulardan değildir' demek suretiyle bu gerçeğe işaret etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Şehristânî, *a.g.e.* ,s.267.

¹⁷²⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I,13.

¹⁷²⁸ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s.27.

¹⁷²⁹ Şehristânî, *el-Milel*, I,18; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.267.

Müslümanlara bir imam gerekmektedir, der. Ayrıca ümmetin tamamı ilk günden bu güne kadar yeryüzünde bu işleri yapacak bir imamın yokluğunu caiz görmemiştir. Ehl-i sünnet naklen de bu meseleyi delillendirmektedir. O delil de icma'dır. Bu icma ilk olarak Hz. Ebubekir'in imam seçilmesinde gerçekleşmiş ondan sonra Hz. Ömer, daha sonra Hz. Osman ve ondan sonra da Hz. Ali'nin halife seçiminde oluşmuştur. Eğer Hz. Peygamber'den bu konuda sahabe bir şey işitseydi bunun aksine bir durum sergilemesi kesinlikle mümkün olmazdı. Ayrıca imam olarak belirlenen kişi de bu hususta hakkını elde etmek için meydan okurdu.¹⁷³⁰ Ehl-i Sünnet'e göre imamete tayin, seçim ve ittifakla olacağı gibi insanlar tarafından atanma gibi farklı usullerle de olabilir. Bu seçim işi de Ehlü'l-Hal ve'l-Akd'in işidir.¹⁷³¹ Bu işin seçimle ya da tayinle olmasının gerekliliğini ise, eğer bu hususta bir nas olsaydı sahabenin bundan habersiz olması mümkün olmaz, Beni Saîde gölgeğinde toplanıp Hz. Ebubekir'in halife seçilmesini gerçekleştirmez, Hz. Ebubekir vefat etmeden önce Hz. Ömer'i tavsiye ve tayin etmez, Hz. Ömer de bu işi şuraya havale etmezdi. Ümmet aksi durumda nassa muhalefet etmiş olur ve itaat etmedikleri için de hepsi mes'ul olurdu.¹⁷³² İmamete seçilecek kişide birtakım özelliklerin bulunması gerektiği şüphesizdir. Ehl-i sünnet bunları şu şekilde izah etmektedir: Müslüman, hür, akıllı, erkek, adil, dinin usul ve furuunda müçtehit olma, dirayet ve tedbir sahibi olup savaş, barış ve diğer siyâsi konuları yönetebilme ve Kureyş kabilesinden olma.¹⁷³³

İmamet konusunda Hâricîler ve Mu'tezile temelde imametın gerekli bir kurum olduğunu Ehl-i sünnet gibi delillendirmekte ve devlet başkanının sadece seçimle işbaşına gelmesinin doğru olduğunu kabul etmektedirler. Mu'tezile'ye göre imam olacak kişi müçtehit, iffet ve vera sahibi, adil, doğruluğu ilke edinmiş, bilgili, kitap ve sünnete vâkıf olup hükümleri bu iki kaynağa uygun bir şekilde vermesi ve

¹⁷³⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.267-268.

¹⁷³¹ Ehlü'l-Hal ve'l-Akd: Devlet başkanını seçme ve azletme yetkisine sahip bulunan güç, kudret, rey ve tedbir sahibi kimseler. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.116-117.

¹⁷³² Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 234; Neseî, *Bahrü'l-keâm*, s.262; Şehristânî, *a.g.e.*, s.264.

¹⁷³³ Kâdî Beyzâvî, *a.g.e.*, s.254. Ömer en-Neseî bu şartların haricinde imamın ortada bulunan birisi olup saklanan veya ortaya çıkması beklenen birisi olmaması gerektiğini ve günahsız/masum birisi olmasının şart olmadığını belirterek aslında Şia'ya bir eleştiri yapmaktadır. Bk. Ömer en-Neseî, *Metnü'l-Akâid (Şerhu'l-Emâlî içerisinde)*, İstanbul, trs., s.13. İmamın Kureş kabilesinden olması hususunda birtakım tartışmaların var olduğu bir gerçektir. Bu konuda yapılmış şu çalışmalara bakılabilir: Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadislerinin Kelami Problemlere Etkileri*, s.97-98; Mehmed Said Hatipoğlu, 'İslamda İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği', *AÜİFD*, Ankara 1978, sy:23, ss.121-213.

şecaatli olması gibi şartları taşıması gerekir.¹⁷³⁴ Hariciler mü'min tanımını ve mü'mine yükledikleri imajları sebebiyle günah işleyenleri dinin dışına çıkarıyorlar ve onlardan yönetici olamayacağını savunuyorlardı. Büyük küçük her hatayı inkâr sebebi olarak görmeleri yönetici olacak dindar sayısını da oldukça azaltıyordu. Bu durumun farkına varan Hariciler neticede yönetici olacak kişide tek bir özellik aradılar o da iyi bir ahlaka sahip kişi olmasıdır. Kişinin bu işe yeterli olmasının veya toplumun ona itibar etmesinin nedeni üstün ahlakıdır. Bu özelliğe sahip olan kişi ister arap olsun isterse başka milletten olsun hatta köle bile olması önemli değildir.¹⁷³⁵

Şia'ya göre imamet, toplumun menfaatine dayanan bir iş olduğu için ümmetin iradesine bırakılmış bir iş değildir. Ümmetin fertlerinin aralarında seçip iş başına getirdikleri kimse imam olamaz. İmamet usulle ilgili bir konu olup dinin rüknüdür. Hiçbir peygamberin bundan gâfil olması ya da ihmal göstermesi sözkonusu değildir. Halifenin kim olacağını ancak Allah tayin edebilir. Tayin edilecek olan halife de Hz. Peygamber'in (s.a.v) soyundan olmalıdır. O kişi de Hz. Ali'dir.¹⁷³⁶ Şia, imamet gerekliliğini hem aklen hem de naklen delillendirmektedir. Aklî olarak, insanların nasıl ki peygambere ihtiyacı varsa imama da ihtiyacı vardır. Peygamber insanlara ahkâmın uygulanışını gösterir, haram ve helalin hangileri olduğunu beyan eder. Bu Allah'ın kullarına bir lütfudur. Aynı şekilde imam da peygamberin yaptığı görevleri yerine getirir. Peygambere itaat etmek nasıl vacipse imama da itaat etmek o şekilde vaciptir.¹⁷³⁷ Naklî olarak, Allah ulu'l-emr'e itaat etmeyi¹⁷³⁸, sadıklarla beraber olunmayı¹⁷³⁹ emrediyor. Aynı şekilde peygambere, kendisine indirileni insanlara tastamam tebliğ etmesini bildiriyor.¹⁷⁴⁰ Hz. Peygamber (s.a.v) de bunu 'ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır'¹⁷⁴¹ şeklinde ifade etmiş ve insanlar da bundan Ali'nin hilafetini anlamışlardır. Yine Hz. Peygamber (s.a.v) Hz. Ali'ye, 'Sen bana,

¹⁷³⁴ Kâdî Abdulcebâr, *a.g.e.*, II,690-694. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Baktır, *a.g.e.*, s.110-111.

¹⁷³⁵ Şehristânî, *el-Milel*, I,107; Baktır, *a.g.e.*, s.144-145; Bulut, *a.g.e.*, s.165.

¹⁷³⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I,144.

¹⁷³⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.270.

¹⁷³⁸ en-Nisâ 4/59.

¹⁷³⁹ et-Tevbe 9/119.

¹⁷⁴⁰ el-Maide 5/67.

¹⁷⁴¹ Müslim, 'Fedâilü's-Sahabe', 32; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV,281,372. Bu konuda değerlendirme için bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.275; a.mlf., *Mefâtîhu'l-esrâr*, II,870,976.

Harun'un Musa'ya olan durumu gibisin. Ancak benden sonra peygamber gelmeyecektir'¹⁷⁴² ve ' Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır'¹⁷⁴³ demiştir.¹⁷⁴⁴

Şehristânî, imametın gerekliliğini, müslümanların atanan veya seçilen bir imama uymalarının zorunlu olduğunu ifade ederek belirtir. O'na göre, zorunluluğu ortaya çıkaran ise, ahkâmın yerine gerilmesi, hadlerin uygulanması, ordunun savaşa hazırlanması, toprakların korunması, ganimet ve zekâtın taksimi ve davaların görülmesi gibi hususlardır. Ayrıca ilk zamandan günümüze kadar yeryüzünde yöneticisiz hiçbir toprak parçası da bulunmamaktadır.¹⁷⁴⁵ Şehristânî imamı belirleme yönteminin nasla mı yoksa icma ile mi olduğu sorusuna Hz. Ebûbekir'in Beni Sakife'de halife seçilmesi neticesinde ümmetin icmanın gerçekleştiğini belirtmek suretiyle cevap vermektedir. Yani bu konuda herhangi bir nassın olmadığını, şayet nas olsaydı sahabenin mutlaka bunu bilip haber vereceğini belirtmektedir. Aynı şekilde hakkında nas olan kişinin de hakkını savunmak için mücadele edeceğini açıklamaktadır. İcmanın şer'î bir delil olduğu, sahabenin bir işte ittifak etmesinin onu nas haline getirdiği, icma üzerine kurulan nassın delil olduğu ve icma ile oluşan nassın da mütevatir haber değerinde olduğunu izah etmektedir.¹⁷⁴⁶

Şehristânî, halife olacak kişide bulunması gereken şartları müslüman, ilimde müçtehit, fazilet sahibi, yaşantısının güzel, iffetli, harp sanatını öğrenmiş, adaletle ilgili işleri bilen ve kureyş kabilesine mensub olması diye açıklar. Kureyş kabilesine mensub olma meselesinin ahad habere dayandığını, eğer mütevatir olsaydı Ensar'ın yöneticilik işinde ortaklık iddiasında bulunmalarının mümkün olamayacağını belirtmektedir. Ensar aslında ahad haberi kabul edip boyun eğmiştir. Hz. Ebubekir o gün 'imamlar kureyştendir' hadisini Ensar'ın yönetimde hak iddia ettiği bir durumda söyledi. Onlar da bu söz karşısında sükût ettiler ve böylece imametın Kureyş'e ait olduğu orada ahad haber olmaktan çıkıp icma edilen nas haline gelmiş oldu.¹⁷⁴⁷

Sonuç olarak Şehristânî, imamet meselesinde Ehl-i sünnet ile aynı görüşleri paylaşmaktadır. O'na göre, imamet gerekli bir müessese olup müslümanların bu işten

¹⁷⁴² Buhârî, 'Fedâilü Eshâbi'n-Nebî', 9, Müslim, 'Fedâilü's-Sahabe', 21.

¹⁷⁴³ Tirmîzî, 'Menâkıb', 20.

¹⁷⁴⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, s.275; a.mlf., *a.g.e.*, I, 349, II, 948.

¹⁷⁴⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.267.

¹⁷⁴⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, s.272.

¹⁷⁴⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, s.273.

uzak kalmaları mümkün değildir. Ta ilk günden sahabe bunun bilincinde olarak bu işe gereken önemi vermişlerdir. Yönetici seçimle veya ümmetin ittifakı ile işbaşına gelebilir. Bu seçimin veya ittifakın neticesinde de icma meydana gelir. Netice de icma da şer'î bir delil olur.

SONUÇ

Şehristânî İslam dünyasının yetiştirdiği önemli şahsiyetlerden birisidir. VI/XII. Yüzyılda Horasan, Şehristân, Bağdat, Nişabur, Harizm gibi dönemin önemli ilim ve kültür merkezlerinde hayatını geçirmiş, Eş'arî kelam okulunun metodolojisine büyük ölçüde bağlı kalmak suretiyle fikirlerini ortaya koymuştur. Şöhreti daha çok dinler ve fırkalar tarihçisi olması yönünde temayüz etse de kelam, tefsir, felsefe, hadis, sosyoloji alanlarında da önemli bir ilim adamıdır. Ortaya koymuş olduğu eserlere bakıldığında bu tespitin doğruluğu görülecektir. Şehristânî bize yaşadığı dönemin ilmi ve kültürel birikimini anlama ve aktarma noktasında önemli bir kaynaktır.

Gazzâlî ile İslam dünyasında ilmi anlamda bir takım yenilik ve değişiklikler yaşanmıştır. Kelamî ve felsefî anlamda mütekaddimîn ve müteahhirîn şeklinde bir nitelendirmeye gidilmesi hiç şüphesiz ki her iki dönemin dini anlama ve algılama biçiminde bir takım yönetsel değişikliklerin meydana geldiğini göstermektedir. Gazzâlî ile din ilimlerinin yeniden ihyası, çağının kültürel ve felsefî birikimi ile harmanlanarak yorumlanması biçiminde bir seyir takip etmiştir. Gazzâlî ile özellikle mantık ve felsefenin kelam ilminde fazlaca yerini alması kendisinden sonra gelen ilim adamlarını da etkisi altına almış ve kelami meseleleri felsefî olarak izah etme tarzında bir gelenek oluşmaya başlamıştır. Bu geleneği Eş'arî kelamı içerisinde Gazzâlî'den hemen sonra gelen Şehristânî devam ettirmiştir.

Şehristânî'nin yaşadığı coğrafya Selçuklu ve Harizmşahlar'ın hükümran olduğu bölgelerdir. VI/XII. Yüzyılda bu bölgeler ilmi, fikri, kültürel olarak oldukça hareketlidir. Özellikle Nizamiye Medreselerinin kurulmasıyla beraber Ehl-i Sünnet çizgisinde ilmi ve fikri hayatın daha da bir canlılık gösterdiği açıktır. Şehristânî özellikle bu medreselerden Bağdat Nizamiye Medresesi'nde hocalık yapmakla bu havayı fazlasıyla teneffüs etmiş biridir.

Şehristânî, İslam dünyasında tarafsızlık anlamında din, mezhep, felsefî hareketlerin görüşlerini olduğu gibi ortaya koyup değerlendirmeyi okuyucuya bırakan birkaç önemli şahsiyetten biridir. Bu durum, miladi onikinci asırda herkesin birilerini birtakım şeylerle itham ettiği, karaladığı, itibarsızlaştırdığı bir ortamda

başka görüş, düşünce sahipleri hakkında tarafsız olabilmeyi sağlama ve gelecek nesillere sağlam bilgileri taşıma adına çok önemli bir davranıştır. Bu erdemli davranışı göstermeyi Şehristânî başarmıştır.

Şehristânî felsefi anlamda Gazzâlî'nin filozoflara karşı başlattığı 'tehâfüt-eleştiri' geleneğini devam ettiren de birisidir. Yazmış olduğu *Musâraatü'l-Felâsife* adlı eseriyle bu alandaki felsefi birikimini özellikle 'şeyhu'r-reis' olarak kabul gören İbn Sînâ'ya karşı oluşturması önemli bir adımdır. Ancak Şehristânî felsefi anlamda Gazzâlî'nin başlatmış olduğu bu geleneği kendi adına devam ettirme noktasında pek etkili olamamıştır. Gazzâlî'nin başlattığı 'tehâfüt' geleneği kendisinden sonra aynı adlarla on civarında eserle devam ederken, kendisinin yazmış olduğu esere sadece Nasıruddîn et-Tûsî ve Ahi Evren tarafından *Musâriu'l-Musari'* adıyla iki tane eleştiri yazılmıştır. Ancak Gazzâlî filozofları yer yer tekfir ederek ve bid'atçi olarak nitelerken, kendisi böyle bir tutum içerisine girmemiş, amacının sadece fikirleri eleştirmek ve yanlışlığını ortaya çıkarmak olduğunu açıkça belirtmiştir.

Şehristânî'nin Kur'an'ı anlama noktasında yapmış olduğu çalışmalar tefsir ilminde önemli bir kişi olduğunu da göstermektedir. Kur'an'ın nüzulü, toplanişı, sahabe ve tabiinin anlama hususundaki çabalarıyla ilgili aktardığı bilgiler bize geçmişin bilgi birikiminden haberdar olduğunu ve o bilgilerle yaşadığı ve sonraki dönemlere Kur'an tarihini anlatma noktasında önemli bir kaynak olarak önümüzde durmaktadır.

Özellikle dinler, mezhepler, felsefi hareketler hakkında önemli bilgi birikimine sahip olan Şehristânî, toplum içerisinde bu özelliklerinin kendisine sağladığı itibarı hazmedemeyenler tarafından bir takım suçlamalarla karşı karşıya gelmiştir. Sapık, felsefenin karanlıklarında dolaşan, batınî, Şii gibi suçlamalar karşısında Ehl-i sünnet'in Eş'arî yorumu üzerinde olduğunu her fırsatta ortaya koymuştur.

Şehristânî kelim ilmiyle ilgili meydana getirdiği *Nihâyetü'-ikdâm'* da özellikle Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, âlemin sonradan meydana gelmesiyle ilgili hususlarda ortaya koyduğu felsefi izah ve mantıki tutarlılık bakımından kelamın felsefeden etkileniş boyutunu önümüze sermektedir. Allah'ın varlığını ve birliğini

ispat ederken âlemden ve insanın yaratılışından hareket etmektedir. Allah'ın dışındaki her şey hadis olup bir muhdise ihtiyaç duyar. O muhdise de Allah'tır. Allah başlangıcı ve sonu olmayan, cevher, araz, cisim gibi şeylerden müteşekkil olmayan, zaman ve mekânla kayıtlı olmayıp her hangi bir yönde bulunmayandır. Allah bir tek olup eşi, benzeri ve ortağı olmayandır. Allah kendisine özgü sıfatlarla muttasıf olup yaratılmışlardan hiçbir şey ona benzemez. O'nun sıfatları zatının aynı olmadığı gibi gayrı da değildir. Allah'ın ilim, irade, kudret, semi ve basar sıfatları vardır. Bu sıfatların mahlukâta taalluku yönüyle Allah da her hangi bir değişiklik meydana gelmez. Bu sıfatların varlığı Mu'tezile'nin düşüncesinin aksine zatta çoğalmayı, teaddüd-ü kudemayı gerektirmez. Allah'ın ilmi Filozofların söylediği gibi âlemlerle sadece külli olarak değil, hem külli hem de cüz'i olarak taalluk halindedir. Yani Allah her şeyi bütün detaylarıyla bilmektedir. Detaylardaki değişiklik O'nun ilminde herhangi bir değişikliği gerektirmez. Allah'ın bilgisi için geçmiş, şimdi ve gelecek gibi mefhumlar sözkonusu olamaz. Allah her şeyi zamansız ve mekânsız olarak bilir. Bu özellikler ise, insan için gerekli olan şeylerdir. İnsan bunlarla bilgiyi elde eder.

Şehristânî, bilgiyi elde etme noktasında duyuların, aklın ve haberin gerekliliğini ortaya koymuştur. O'na göre, âlemin hadisliğini ispat etme noktasında akıl önemli bir araçtır. Varlığın olup olmaması noktasında akıl onun, vacip, mümkün ve ya müstehil olduğuna hükmeder. Duyular insan için önemli bir bilgi kaynağıdır. Her duyunun kendine özgü bilgi alanı vardır. Yeter ki duyular bilgi elde etmek için sağlam olsun. Haber doğruya da yanlışta da ihtimali olmandır. Doğruyu yanlıştan ayıran unsur ise karinedir. Bu karine rasul olabileceği gibi o haberin tevatür derecesine ulaşmasıdır da.

Şehristânî, varlık anlayışını, Allah ile âlem arasındaki ontolojik zıtlıktan hareketle ve âlemin yoktan yaratıldığı ilkesiyle ortaya koyarak temellendirmiştir. O, Allah'ın varlığını âlemin hâdisliği ve cisimlerin zaman-mekân yönünden ezeli ve sınırsız olamayacağı prensibine dayandırmıştır. Kâinatın cevher ve arazlardan meydana geldiği, kadim ve aşkın bir yaratıcı tarafından yoktan var edildiği biçimindeki atomcu görüşü benimsemiştir. Filozofların cismin sonsuza kadar bölünebileceği şeklindeki görüşlerinin doğru olmadığını belirterek, dış dünyada sınırlı olan bir cismi zihnen sonsuz bir biçimde bölmenin vehimden başka bir şey

olmadığını ortaya koymuştur. Filozofların tabiatın yaratılması hususunda temel madde kabul ettikleri ezeli heyûlâ anlayışını âlemin ezeliği fikrine götüreceği için reddetmiştir. Allah'ın varlığını ispat için hem mütekaddimîn dönemde kullanılan hudus delilini hem de müteahhirîn dönemde kullanılan imkân delilini mezc ederek kullanmıştır. İmkân delilini ilk kullananın Şehristânî olduğu söylene de bu bilginin yanlışlığını bizzat kendisi belirtmekte ve bu delilin kendisinden önce gelen kelamcılar tarafından kullanıldığını ortaya koymaktadır. Allah'ın varlığını ispat etmede en mükemmel delilin fitrat olduğunu ifade etmiştir. Bu delili insanın yaratılışındaki aşamalardan hareketle ortaya koymaktadır.

Şehristânî tevhid açısından İbn Sînâ'nın savunduğu sudur nazariyesini, vacibu'l-vücut'dan ilk aklın zorunlu bir biçimde çıkmasının O'nun mutlak iradesiyle uyuşmayacağı, âlemin ilk akıldan sudur yoluyla meydana gelmesinin Yaratıcıyı ikinci plana atacağı ve kâinattaki çokluğun Allah'ın zatından sadır olduğunu kabul etmenin tevhid ilkesini ihlal edeceği şeklindeki düşüncelerle eleştirmiştir.

Şehristânî'ye göre, Allah her şeyin yaratıcısı olduğu gibi insanın fiillerinin de yaratıcısıdır. Bu durum insanın pasif olduğu anlamına gelmez. İnsan da fiillerdeki etkisini kesb ile gösterir. Allah fâil/hâlık, kul ise kâsibdir. Yaratıcı fiilin mahiyetini bütün yönleriyle bilir ve her yönden ihata eder. İnsanın ise bir fiili bütün yönleriyle bilmesi, kuşatması, fiilin kühüne vakıf olması imkânsızdır. İnsanın ilmi, fiili/yaratıcı değildir infiali/yaratılmıştır. İnsan fiillerinde mecbur değildir. Bir fiili yapmak istediğinde tercihini, azmını, kasdını ortaya koyar bu istek ve tercih doğrultusunda Allah o fiili yaratır, insan da kesbederek kendisine mal eder. Bu anlamda bir fiilde iki yön bulunur. Yaratma ciheti Allah'a, eyleme dönüştürme ciheti ise kula aittir. İnsan kendinde bir güç olduğunu hisseder. Bu hissettiği gücü bir işe yönelmek istediğinde o fiille birlikte Allah yaratır. Allah kullarına gücünün üstünde bir şeyi teklif etmez. Çünkü bu caiz değildir. Şehristânî bu görüşüyle Eş'arî'den ayrılmaktadır. Eş'arî Allah'ın kullarına gücünün üstünde bir şeyi teklif edeceğini savunmaktadır. Bunu da Allah'ın mutlak güç sahibi olması yönünden izah etmektedir.

Şehristânî'ye göre, Allah'ın yarattığı fiillerin güzel-çirkin, adalet-zulüm olarak nitelenmesi mümkün değildir, zira bu fiiller insanın eylemleri neticesinde bu

nitelemeleri almaktadır. Onun için Allah zulmü yarattı diye zalim, çirkinini yarattı diye çirkin diye vasıflanamaz. Halbu ki Mu'tezile Allah'ın sadece iyiliği, güzelliği yarattığını, çirkinini ve zulmü yaratmadığını ifade etmektedir. Eğer Allah zulmü yaratırsa zalim, kötülüğü yaratırsa kötü olur. Güzellik, çirkinlik, bir şeyin iyi veya kötü oluşu Allah'ın o şey hakkında verdiği hükümle ortaya çıkar. Güzeli, şeriatin yaparı övüp ödül vaat ettiği, çirkin de yaparı kötülediği ve ceza vaat ettiği şeydir. Bu gibi şeylerde ölçüyü koyan ancak dindir. Allah'ın fiilinde ve yaratmasında bir illet ve amaç yoktur. O'nun fiillerinde salah ve aslaha da yer yoktur. Ancak, O hakîmdir, yaptıklarında da hikmet vardır. O fiillerini bir takım kayıtlar altında yerine getirmez. O dilediğini işler. Allah'a bir takım sınırlama ve zorunluluk nisbet etmek doğru değildir. Kullarının yararına olan şeyleri gözetmesi gibi bir husus O'nun için zorunlu olamaz. Çünkü zorunluluk ile ilahlık bir arada bulunamaz.

O'na göre, Allah kulları için kendi içlerinden seçtiği bazı kişileri elçi olarak gönderir. Bu aklen caiz olan bir husustur. O'nun peygamber göndermesi emreden, nehyeden olduğunun bir kanıtıdır. Peygamber olarak gönderilen kişinin en büyük özelliği sıdkı ve masumiyetidir. Peygamber olan kişinin mucize göstermesi gerekir. Peygamberler büyük günahlardan korunduğu gibi küçük günahlardan da korunmuşlardır. Çünkü küçük günah devam ederse büyük günah halini alır. Onlar için ayak sürçme türünden çok ufak hataları (zelle) vardır. Ancak bu zellelerde de büyük sırlar gizlidir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) doğruluğuna zatı yani yaşantısı, ahlakı delil olduğu gibi hissi mucizeler ve en belîğ olan Kur'an delildir. Nübüvvet, peygamberin şahsına bağlı bir sıfat olmayıp Allah'ın seçtiği kuluna bir rahmeti ve nimetidir. Nübüvvetle ilişkili konulardan birisi olan nesh, sonraki gelen şeriatin öncekinin tamamını ya da bazı hükümlerini iptal etme anlamında olmayıp onu tamamlaması, ikmal etmesi anlamına gelmektedir. Bu insanın yaratılışına benzer. Cenin halinden kemiklere et giydirilmesine kadar nasıl bir gelişme, mükemmelleşme ve kemale erme varsa aynı şekilde şeriatler de birbirini tamamlar. En mükemmeli de son şeriat olan İslam'dır. Evliyanın kerameti haktır. En büyük keramet insan için hayır sebeplerinin kolaylaştırılması, şer olan vasıtaların ise zorlaştırılmasıdır. Velinin kerameti mensubu olduğu peygamberin mucizesini destekler mahiyettedir. Peygamberlerin erkek olması gerekir. Kur'an'da Hz. Musa'nın annesi ve Hz. Meryem'e vahyedildiğinin bildirilmesi onların peygamber olduklarına değil, veli

olduklarına delildir. Bu görüşüyle Şehristânî, Eş'arî düşüncede kadınların nebiliğinin mümkün olduğu tezine karşı bir durum içerisinde olmaktadır.

Şehristânî'ye göre, insan için belirlenmiş bir ecel vardır. Ölede öldürülende eceliyle ölmüştür. Öldüren kişi öldürme eylemini gerçekleştirdiği için sorumludur. Ölen kişi o fiille ölmeseydi yine ölecekti. Kişi helal ve haram olarak rızıklanır. Rızık insanın faydalandığı her şeydir. Mu'tezile'nin dediği gibi sadece helal olan şeyler insanın rızkı değildir. Bu durumda haram yiyeni Allah'tan başka bir rızıklandırmanın varlığı problemi ortaya çıkmaktadır.

O'na göre, ahiret halleriyle ilgili olarak kabir azabı ve sorgusu haktır. Kabirde iki melek gelip insana rabbi, dini ve nebisi hakkında soru soracaktır. Neticede ruh bedene veya bedenın kısımlarına iade edilecek ve kabrin sıkması ve genişlemesi biçiminde azap ve nimet gerçekleşecektir. Kabirle ilgili hususlar sahih hadislerle sabittir. Kıyamet koştığında insanlar mezarlarından ruh ve beden olarak kalkacak ve hesap için mahşer meydanında toplanacaktır. Bunlarla ilgili pek çok ayet mevcuttur. İnsanlar hesaba çekilecek ve amelleri mizanda tartılacaktır. Bu tartının keyfiyetini ancak Allah bilir. Allah Hz. Peygamber'e (s.a.v) havz-ı kevseri verecek. Bu havuzdan bir defa içen bundan sonra asla susuzluk çekmeyecektir. Yine Hz. Peygamber (s.a.v) mü'min günahkârlar için şefaatte bulunacaktır. Mü'minler Allah'ı baş gözüyle göreceklerdir. Ancak bu görmenin keyfiyetini yine en iyi Allah bilir. Bu husus hem ayet hem de hadislerle sabittir. Mu'tezile'nin dediği gibi Allah'ı görmek onu cisimlendirmek anlamına gelmez. Ahiret ortamı ve şartları dünyadan bambaşka olduğu için o görme işinin nasıllığını sadece Allah bilir. Eş'arîler Allah'ın ahirette görülmesinin aklen caiz naklen vacip olduğunu ifade etseler de Şehristânî aklen ne kadar savunulursa savunulsun her zaman reddedenlerin aklen bir cevap bulacağını, bu husustaki akli delilin karşı itirazları ortadan kaldıracak kadar güçlü olmadığını belirtmekte ve meselenin nakille ispat edilmesinin en sağlam yol olduğunu söylemektedir.

O'na göre, iman; kalp ile tasdiktir. Dil ile ikrar ise bunun dışı yansımasıdır. Amel imandan bir cüz değildir. İmanın bir rüknü değildir. Amel olmasa da kişi iman sahibidir. Ancak bu durum amelin gereksiz olduğu gibi bir düşünceyi doğurmaz. Bu düşünceyi Mürcie masiyet imana zarar vermez, küfür de itaatten etkilenmez diyerek

ortaya koymuştur. Hariciler ise bu görüşün tam zıddına hareket ederek ameli imanla aynileştirmişler ve peygamberler dışında hiçbir kimseyi mü'min görmeme gibi bir anlayışın savunucuları haline gelmiştir. İslam ile iman farklı şeylerdir. İslam genel olup inananı da içine alır. İslam ile imanın farklı olduklarını hem ayetler hem de hadisler ifade etmektedir. Büyük günah insanı imandan çıkarmaz. Ahirete günahkâr olarak gidenler ebedi olarak cehennemde kalmazlar. Çünkü iman buna engeldir. İmamet itikadi bir mesele olmayıp toplumsal bir gerekliliktir. Bütün mezhepler imamet gerekliliği hususunda görüş birliğine varmışlardır. Bunun gerekçesi ise ümmetin ilk asırdan itibaren yeryüzünün bir yöneticiden boş kalmadığı noktasındaki görüş birliğidir. Yine ahkâmın uygulanması, orduların savaşa hazır hale getirilmesi, vatanın korunması, ganimet ve zekâtın dağıtılması ve davetçilerin etrafa gönderilmesi için imam gereklidir. İmamet nasla değil de icma ile tayini esastır. Eğer nas ile tayin olsaydı Hz. Peygamber (s.a.v) bunu bildirirdi. Sahabe de bu konuda sessiz kalmazdı. Şia'nın bu konuda nassa dayanması doğru değildir.

Netice olarak Şehristânî, genel olarak Eş'arî çizgide Ehl-i sünnet'in inancını hem felsefi hem de dini argümanlarla ortaya koymaya çalışmış ve bu şekilde kelam tarihindeki yerini almıştır. Kelâm konularına felsefi yaklaşımlarıyla Eş'arî mezhebinde Gazzâlî'yi takip eden ilk kelamcı konumundadır. *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde Sünnî kelamının bütün konularını Eş'ariyye mezhebine göre ortaya koymuş ve Eş'arîliği diğer mezheplere karşı savunmuştur. Şehristânî'nin kelamcılığı yeni bilgiler kazandırmaktan daha çok meseleleri sunmadaki mantıkî tutarlılıkta ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKLAR

ABDULBÂKÎ Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ân-ı Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ts. , 'Akl' maddesi.

ABDULHAMİD İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem, TDV. Yay. , 1. Baskı, Ankara 2011.

AÇIKGENÇ Alparslan, *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İSAM. Yay. , İstanbul 2006.

AHATLI Erdinç, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, DİB. Yay. , Ankara 2007

AHİ EVREN Nasîruddîn Mahmud (ö. 659/1261), *Tasavvufî Düşüncenin Esasları*, trc. Mikail Bayram, TDV. Yay. , 1. Baskı, Ankara 1995.

AHMET Cevdet Paşa (ö. 1312/1895), *Mi'yâr-ı Sedat ve Âdâb-ı Sedat*, sad. Necati Demir, Ankara 1998.

AK Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Bayrak Matbaası, İstanbul 2008.

AKBULUT Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yay. , İstanbul 1992.

AKYOL Aygün, *Musâraatü'l-Felâsife'ye Göre Şehristânî'nin Felsefî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003.

ALICI Mustafa, 'Şefâat', *DİA*, Ankara 2010, XXXVIII, 411-412.

ALPER Ömer Mahir, 'Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefî Hesaplaşmaya', *Milel ve Nihal, İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c.5, sy. 1, Ocak-Nisan 2008, ss. 9-36.

ALPTEKİN Coşkun, 'Büyük Selçuklular', *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, ed. Hakkı Dursun Yıldız, I-XIV, Çağ Yay. , İstanbul 1998, ss. 95-470.

ALTINTAŞ Hayrani, *İbn Sînâ Metafizigi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. , Ankara 1985.

ALTINTAŞ Ramazan, *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*, Pınar Yay. , 1. Baskı, İstanbul 1995.

.....*İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay. , İstanbul 2003.

..... ‘Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri’, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2001, c. 5, sy. 2, ss. 97-129.

..... ‘Kelâmî Ayetleri Anlamada Okuma Yöntemi’, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 1996, sy. 1, ss.103-110.

..... ‘Delil ve Delillendirme Yöntemleri’, *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay. , Ankara 2012, ss. 317-326.

..... ‘Nâsîh-Mensûh ve Kelâmî Değeri’, *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay. , Ankara 2012, ss.399-401.

ALİYYÜ’L-KÂRÎ Nureddin (ö. 1014/1605), *Şerhu’l-Emâlî*, Dersaadet Yay. , İstanbul trs.

.....*Şerhu’l-Fıkhî’l-Ekber*, haz. Abdulkerîm en-Nennân, Dersaadet Yay. , İstanbul trs.

ÂLÛSÎ Şihabuddîn es-Seyyid Mahmûd (ö.1270/1854), *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ân’il-Azîm ve’s-Seb’il-Mesânî*, tas. Muhammed Hüseyin el-Arab, I-XXX, Beyrut 1994, c.12 (cüz:21).

ARICAN M. Kazım, ‘Felsefe ve Felsefî Düşünce Bağlamında Ahi Evren’, Ahilik Uluslararası Sempozyumu ‘Kalite Merkezli Bir Yaşam’ Bildiri Kitabı, Kayseri 2011, ss. 169-181.

ARPA Recep, ‘Şehristânî’nin Nesh Anlayışı’, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 32, (2014), ss.39-61.

ASKALÂNÎ İbn Hacer (ö. 852/1549), *Lisânu'l-Mîzân*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, Beyrut 1987.

ASLAN Adnan, *Tanrının Varlığına Dair Argümanlar*, İSAM. Yay. , 2. Baskı, İstanbul 2007.

ATAY Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay. , 1. Baskı, Ankara 2001.

....., *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yay. , 1. Baskı, Ankara 2001.

AYDIN Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve Kelam)*, İrfan Yay. , 2. Baskı, Ankara 1968.

AYDIN Hüseyin, 'Akide İnşasında Haber-i Vahidin Epistemolojik Değeri', *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum 2003 (Bahar), yıl: 7, sy. 5, ss.69-94.

AYDIN Ömer, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*, Beyan Yay. , İstanbul 1998.

AYDINLI Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yay. , 1. Baskı, Ankara 2001.

BAĞDÂDÎ Ebû Mansûr Abdulkâhir (ö.429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV. Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1991.

BAĞDATLI İsmail Paşa (ö. 1339/1920), *Hediyetü'l-arifin esmâi'l-müellifin ve asâru'l-musannifin*, I-II, MEB. Yay. , İstanbul 1951.

BÂKILLÂNÎ Ebubekir Muhammed İbn Tayyib (ö.403/1013), *Kitâbu't-Temhîd'il-evâil ve't-telhîsu'd-delâil*, Beyrut ts.

....., *Kitâbu'l-İnsâf*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Âlemü'l-Kütüb, 1. Baskı, Beyrut 1408/1986.

BAKTIR Mehmet, *İslam Düşüncesinde Akıl (Ehl-i Sünnet Kelâmına Göre)*, Turkuaz Hızlı Matbaa, 1. Baskı, Sivas 2013.

....., *Bir Dini Otorite Olarak Hz. Peygamber (Ehl-i Sünnet Kelamına Göre)*, İlahiyât Araştırma-İnceleme, 1. Baskı, Ankara 2005.

....., ‘İmanın Temellendirilmesi’, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2002, c. VI, sy. 2, ss.127-138.

.....-ÖZDEMİR Metin, *Sistemantik Kelam*, Turkuaz Hızlı Matbaa, 1. Baskı, Sivas 2013.

BARDAKÇI Sefa, ‘Daniel Gimaret’in İnsan Filleri Hakkındaki Neseff’in Görüşlerine Yönelik Düşüncelerine Eleştirel Bakış’, *Marife*, y. 10, sy. 1, Bahar 2010, ss.49-68.

BARTHOLD Vasily Viladimiroviç (ö. 1349/1930), *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Kervan Yay. , 1. Baskı, İstanbul 1981.

BAUSANİ Alessandro, ‘Selçuklu Döneminde Din’, çev. Ali Ertuğrul, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2007, c. 2, sy.11, ss.441-465.

BAYRAKDAR Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV. Yay. , Ankara 1997.

BAYRAM Mikâil, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtının Kuruluşu*, Damla Matbaacılık, Konya 1991.

BEYÂZÎZÂDE Ahmed Efendi (ö. 1098/1687), *el-Usûlü’l-Münîfe li’l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi, İFAV. Yay. , 4. Baskı, İstanbul 2014.

.....*İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, İFAV. Yay. , 4. Baskı, İstanbul 2014.

BEYHAKÎ Ebu’l-Hasan Zâhirüddîn Ali (ö. 565/1169), *Tetimmatü Sıvânî’l-Hikme (Târîhu Hukemâi’l-İslâm)*, Beyrut 1994.

BEYZÂVÎ Kâdî Ebû Said Abdullah (ö. 685/1286), *Tavâliu’l-Envâr: Kelâm Metafiziği*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. , 1. Baskı, İstanbul 2014.

BİÇER Bekir, 'Kuruluş Devrinde Nizamiye Medreselerinin Müderrisleri', *Tarih Okulu Dergisi*, Aralık 2013, yıl: 6, sy. XVI, ss.263-287.

BİLMEN Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I-II, Bilmen Yay. , İstanbul 1974.

BİNGÖL Abdulkuddüs, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, MEB. Yay. , İstanbul 1993.

BİRCAN Hasan Hüseyin, 'Selçuklu Emirlerinden Ebu'l-Kasım el-Musevî'ye İthaf Edilmiş Bir Eser: Şehristânî'nin Kitabı'l-Musâraa'sı ve İbn Sînâ Eleştirisi', *Selçuklularda Bilim ve Düşünce (Bildiriler)*, ed. Mustafa Demirci v.dğr. , Konya 2013, ss. 3-35.

BOER T. J. De, *İslâmda Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara 1960.

BOLAY Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği İle Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB. Yay. , İstanbul 1993.

.....'Akıl', *DİA*, Ankara 1989, II, 338-342.

BOZKURT Mustafa, 'Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi', *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2008, c.XII, sy. 1, ss.253-274.

BULUT Halil İbrahim, *İslam Mezhepleri Tarihi*, DİB. Yay. , 1. Baskı, Ankara 2016.

BULUT Mehmet, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, Risale Yay. , İstanbul 1991.

....., 'İsmet', *DİA*, Ankara 2001, XXIII, 134-136.

BÜCHNER V. F. , 'Şehristân', *İA*, İstanbul 1970, XI, 392-393.

CÂBÎ Bessâm Abdulvehhâb, *Mu'cemu'l-a'lâm: Mu'cemu terâcimi'l-eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-arab ve'l-müste'ribîn ve'l-müsteşrikîn*, nşr. Caffân el-Ca'bî, 1. Baskı, Beyrut 1407/1987.

CÂBİRÎ Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Bekir Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi Yay. , İstanbul 1999.

....., *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yay. , İstanbul 2000.

CERRAHOĞLU İsmail, *Tefsir Usulü*, TDV. Yay. , 10. Baskı, Ankara 1995.

COŞAR Hakan, *Nihâyetü'l-İkdâm'a Göre Şehristânî'nin Felsefî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003.

CÜRCÂNÎ Seyyid Şerif (ö.816/1413), *Kitâbu't-Ta'rîfât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, trc. Arif Erkan, Bahar Yay. , 1. Baskı, İstanbul 1997.

CÜVEYNÎ İmâmu'l-Haremeyn (ö.478/1085), *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitabu'l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu-Sabri Yılmaz-Mehmet İlhan-Faruk Sancar, TDV. Yay. , 2. Baskı, Ankara 2012.

ÇAKAN İsmail Lütfi- SOLMAZ N. Mehmed, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*, Ensar Neşriyat, 16. Baskı, İstanbul 2015.

ÇALDAK Hüseyin, 'İslâm Dünyasında Kullanılan Çıkarım Yöntemleri ve Mantikî Yöntemlerle İlişkisi', *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum 2008 (Güz), yıl:12, sy.37, ss.177-194.

ÇELEBİ İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbar*, Rağbet Yay. , İstanbul 2002.

..... 'İlk Kelâm Tartışmaları ve İnanç Grupları', *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay. , Ankara 2012. ss.47-62.

..... 'Nihâyetü'l-İkdâm', *DİA*, Ankara 2007, XXXIII, 102-103.

..... 'Sıfat', *DİA*, Ankara 2009, XXXVII, 100-105.

ÇETİN Osman, 'Horasan', *DİA*, Ankara 1998, XVIII, 234-240.

DAĞ Mehmet, 'Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi', *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1980, sy.4, ss.97-114.

DEMİR Abdulalim, *Şehristânî'nin Mefâtihu'l-Esrâr Adlı Tefsirindeki Yöntemi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2012.

DEMİRCİ Muhsin, *Tefsir Usulü*, İFAV. Yay. , 4. Baskı, İstanbul 2006.

DEMİRKOL Murat, ‘Nasîreddin Tûsî’nin Bilim ve Felsefedeki Yeri’, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, sy. IV, Kasım 2010, ss.38-57.

DİNÇ Ömer, ‘Şehristânî’nin Kur’an’ın Toplanması Sürecine İlişkin Yorumları: Ehl-i Beyt Merkezli Bir Okuma’, *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, İstanbul 2013, ss.1051-1063.

..... ‘Sünnî-Şii Tezleri Arasında Bir Kur’an Tarihi Okuması: Şehristânî Örneği’, *Usul Dergisi*, c.22, 2014, sy.2, ss.25-42.

DURANT Will, *İslâm Medeniyeti*, trc. Orhan Bahaeddin, Elips Kitap, 1. Baskı, İstanbul 2004.

DÜZGÜN Şaban Ali, ‘İmam Mâturîdî ve Semerkant Bölgesinde Ana Düşünce’, *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay. , 1. Baskı, Ankara 2012, ss.157-169.

....., ‘Varlık’, *Kelam El-Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay. , 1. Baskı, Ankara 2012, ss.193-218.

EFENDİOĞLU Mehmed, ‘Sem’ânî, Abdulkerîm b. Muhammed’, *DİA*, Ankara 2009, XXXVI, 461-462.

EBU ZEHRA Muhammed, *İslam Hukuk Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, trc. Abdulkadir Şener, Fecr Yay. , 4. Baskı, Ankara 1986.

..... *İslam’da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, Hisar Yay. , İstanbul 1983.

ERDEM Hüsamettin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Sebat Ofset Matbaacılık, 3. Baskı, Konya 1998.

ERDOĞAN Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul 2005.

EBÛ HANÎFE İmam-ı Azam (ö. 150/767), *el-Fıkhu'l-Ekber (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde)*, çev. Mustafa Öz. İFAV. Yay. , 2. Baskı, İstanbul 1992.

....., *el-Vasiyye (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde)*, çev. Mustafa Öz, İFAV. Yay. , 2. Baskı, İstanbul 1992.

EŞ'ARÎ Ebu'l-Hasan (ö. 324/935), *Kitâbu'l-Luma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, tas. Hamuda Gurabe, London 1955.

....., *Dinin İnanç İlkeleri (el-İbâne an usûli'd-diyâne)*, çev. Mustafa Çevik, İlahiyât Araştırma-İnceleme, 1. Baskı, Ankara 2005

....., *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfi'l-musallîn)*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yay. , 1. Baskı, İstanbul 2005.

..... *Eş'arî Kelâmı (el-lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida')*, trc. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil, İz Yay. , İstanbul 2016.

FAHRÎ Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay. , 2. Baskı, İstanbul 1992.

FÂRÂBÎ Ebû Nasr Muhammed (ö. 339/950), *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, MEB. Yay. , 3. Baskı, İstanbul 1990.

GANNÛCÎ Sadık b. Hasan, *Ebcedü'l-Ulûm*, thk. Abdulcebbâr Zekâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1978.

GAZZÂLÎ Ebû Hâmid (ö. 505/1111), *İhyâu ulûmi'd-dîn*, çev. Ali Arslan, I-X, Yayıncılık Matbaası, İstanbul 1971.

....., *Felsefenin Temel İlkeleri (Makasid el-felasife)*, çev. Cemalettin Erdemci, Vadi Yay. , 2. Baskı, İstanbul 2002.

....., *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, haz. İbrahim Ağah Çubukçu-Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. , Ankara 1962.

....., *el-Munkızu mine'd-dalâl*, çev Hilmi Güngör, MEB. Yay. , İstanbul 1994.

....., *er-Risâletü'l-Ledünniyye (Ledün Risalesi)*, trc. Yaman Arıkan, Elifbe Yay. 2. Baskı, İstanbul 1980.

..... *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. , 1. Baskı, İstanbul 2014.

..... *el-Menhûl fî ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1400.

GÖKBERK Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.

GÖLCÜK Şerafeddin, *Bâkallânî ve İnsanın Fiilleri*, TDV. Yay. , 1. Baskı, Ankara 1997.

....., 'Rızık', *DİA*, Ankara 2008, XXXV, 73-74.

.....-TOPRAK Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, 4. Baskı, Konya 1998.

GÜNAY Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay. , İstanbul 1998.

HAMEVÎ Şihabuddîn Ebû Abdillâh Yakut (ö.626/1228), *Mu'cemu'l-buldân*, thk. Ferîd Abdulazîz el-Cündî, I-V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1410/1990.

HANEFÎ Molla Hüseyin b. İskender, *el-Vasiyye Şerhi*, çev. Y. Vehbi Yavuz, Bayrak Yay. , İstanbul 1992.

HARMAN Ömer Faruk, 'Milel ve Nihal', *DİA*, Ankara 2005, XXX, 58-60.

..... 'Şehristânî', *DİA*, Ankara 2010, XXXVIII, 467-468.

HASAN Ahmad, 'Nesh Teorisi', çev. Mehmet Paçacı, *İslami Araştırmalar Dergisi*, sy.3, Ocak 1987, ss.105-109.

HATİPOĞLU Mehmed Sait, 'İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği', *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1978, sy. 23, ss.121-213.

HAYY M. Abdul, 'Eş'arîlik' (*İslam Düşüncesi Tarihi* içinde ed. M. M. Şerif), çev. Ahmet Ünal, İnsan Yay. , I-IV, İstanbul 1990, ss. 225-277.

HODGSON G. S. Marshall, *İslâm'ın Serüveni*, trc. Metin Karabaşoğlu v.dğr. , I-II, İz Yay. , İstanbul 1995.

ISFAHÂNÎ Râgıp, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kurân*, Beyrut 1992, 'Akl' maddesi.

IŞIK Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. , Ankara 1967.

İBNÜ'L-ESÎR Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali (ö. 630/1233), *el-Lübâb fî tezhîbi'l-ensâb*, I-III, Dâru Sâdır, Beyrut 1400/1980.

İBN HALDÛN Abdurrahman b. Muhammed (ö. 808/1408), *Lubâbu'l-muhassal fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 2004.

.....*Mukaddime*, çev. Halil Kendir, I-II, Yeni Şafak Yay. , İstanbul 2004.

İBN HALLİKAN Şemseddin Ahmed B. Muhammed (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, I-VIII, Dâru Sâdır, Beyrut 1398/1978.

İBNÜ'L-İMÂD Şihabuddîn Ebi'l-Felâh (ö. 1089/1678), *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmut el-Arnâvut, I-X, Dâru İbn Kesir, Beyrut 1991.

İBN KESİR Ebu'l-Fidâ İsmail (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şeyrî, I-XIV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Baskı, b.y.y. 1408/1988.

İBN KUDAME el-Makdîsî (ö. 620/1223), *Lüm'atü'l-İ'tikâd*, çev. Ali Pekcan, Rağbet Yay. , İstanbul 2015.

İBN MANZÛR Ebu'l-Fadl Muhammed (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-IV, Dâru'l-Maarif, Beyrut 1956, 'dll' maddesi.

İBN RÜŞD Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (ö.595/1198), *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yay. , İstanbul 2004.

İBN SÎNÂ Ebû Ali b. Hüseyin (ö. 428/1037), *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, , I, Litera Yay. , İstanbul 2004, (II, İstanbul 2005).

..... *İşâretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yay. , İstanbul 2005.

..... *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, I-II, Litera Yay. , İstanbul 2004.

İBN ŞEHBE Takıyyüddîn Kâdî (ö. 851/1448), *Tabakâtü'ş-Şafiiyye*, Dımeşk 1977.

İBN TEYMİYYE Takıyyüddîn (ö. 728/1328), *Minhâcü's-sünne en-nebeviyye*, nşr. M. Reşad Sâlim, I-VIII, Müessesetü Kurtuba, 1. Baskı, Riyad 1986.

İKBAL Muhammed (ö. 1938), *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay. , İstanbul ts.

İNAL İbrahim Hakkı, 'Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewistein Örneği', *Usul Dergisi*, c.11, sy. 1, 2009, ss. 55-70.

İZMİRLİ İsmâil Hakkı (ö. 1946), *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp, Kitabevi Yay. , 1. Baskı, İstanbul 1995.

....., 'İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî b. el-Cüveynî', *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1928, sy. 9, ss.1-33.

İZUTSU Toshihiko (ö. 1993), *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yay. , İstanbul 1995.

....., *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, Pınar Yay. , 3. Baskı, İstanbul 2014.

KÂDÎ ABDULCEBBÂR Ahmed b. Halil (ö. 415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. , 1. Baskı, İstanbul 2013.

KAFESOĞLU İbrahim, *Selçuklu Tarihi*, MEB. Yay. , 1. Baskı, İstanbul 1972.

KARADAŞ Cağfer, 'Eş'arî Kelam Okulu', Kelam El Kitabı, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay. , 1. Baskı, Ankara 2012. ss. 121-146.

..... ‘Selçukluların Din Politikası’, *İslâm Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, yıl:1, sy. 2, İstanbul 2003, ss.95-108.

KARADENİZ Osman, *Ecel Üzerine*, Anadolu Matbaacılık, 1. Baskı, İzmir 1992.

.....‘Heyûlâ’, *DİA*, Ankara 1998, XVII, 294-295.

KARAMAN Hayreddin, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*, İrfan Yay. , İstanbul 1975.

KÂTİP ÇELEBÎ Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh (ö. 1067/1657), *Keşfu’z-zünûn an esâmi’l-kütûbi ve’l-fünûn*, I-II, İstanbul 1943.

KAYA Mahmut, ‘Meşşâiyye’, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 393-396.

.....‘Tehâfütü’l-Felâsife’, *DİA*, Ankara 2011, XXXX, 313-314.

..... ‘Sudur’, *DİA*, Ankara 2009, XXXVII, 467-468.

KAZICI Ziya, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan Yay. , İstanbul 1999.

KAZVÎNÎ Zekerîyya b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 682/1283), *Âsâru’l-bilâd ve ahbâru’l-ibâd*, Dâru Sâdır, Beyrut ts.

KEHHÂLE Ömer Rıza (ö. 1987), *Mu’cemü’l-Müellifîn*, I-IV, Müessesetü’r-Risâle, 1. Baskı, Beyrut 1414/1993.

KEFEVÎ Ebu’l-Bekâ Eyyüb b. Musa el-Hüseynî, *el-Külliyât mu’cem fi’l-mustalahât ve’l-furuku’l-lugaviyye*, Beyrut 1993.

KESKİN Mehmet, *İmam Eş’arî ve Eş’arîlik*, Düşün Yay. , 1. Baskı, İstanbul 2013.

KESTELLÎ Muslihiddîn Mustafa (ö. 901/1495), *Hâşiyetü’l-Kestelî alâ şerhi’l-akâid*, Salah Bilici Kitabevi Yay. , İstanbul 1996.

KIRCA Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur’an’a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993.

KILAVUZ Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1993.

.....-KILAVUZ Ulvi Murat, *Kelâma Giriş*, İSAM. Yay. , İstanbul 2010.

KOÇYİĞİT Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV. Yay. , 4. Baskı, Ankara 1989.

..... ‘Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Bir Risalesi’, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1960, c. 8, sy. 1, ss. 165-174.

KOLOĞLU Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM. Yay. , İstanbul 2011.

KÖYMEN Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, I-II, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984.

KUBAT Mehmet, *Malatî ve Kelâmî Görüşleri*, TDV. Yay. , 1. Baskı, Ankara 2010.

KUZGUN Şaban, ‘Şehristânî'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-Milel ve'n-Nihal İsimli Eserinin Dinler Tarihi İle İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi’, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri 1985, sy. 2, ss. 179-208.

KUTLU Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV. Yay. , 2. Baskı, Ankara 2002.

....., ‘Mâtürîdîlik’, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yay. , 1. Baskı, Ankara 2012. ss. 365-394.

KUTLUER İlhan, *Akıl ve İtikad*, İz Yay. , İstanbul 1996.

..... ‘Cevher’, *DİA*, Ankara 1993, VII, 450-455.

..... “Hala”, *DİA*, Ankara 1997, XV, 221-225.

MAĞNİSAVÎ Ebu'l-Müntehâ Ahmed b. Muhammed, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Y. Vehbi Yavuz, Bayrak Yay. , İstanbul 1992.

MÂTURÎDÎ Ebû Mansûr (ö. 333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçî, Mektebetü'l-İrşâd, 1. Baskı, İstanbul 2007.

-, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Y. Vehbi Yavuz, Bayrak Yay. , İstanbul 1992.
- MAYER Toby, ‘Şehristânî’ye Göre Kur’an’ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme’, çev. Mehmet Kaya, *Milel ve Nihal, İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 5, sy. 1, Ocak-Nisan 2005, ss. 93-139.
- MERT Muhit, ‘Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi’, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2003, c. 44, sy.1, ss. 41-67.
- MİGUEL Andre, *İslâm ve Medeniyeti*, çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş, Birleşik Dağıtım Kitabevi Yay. , Ankara 1991, I-II.
- MU’TIK Avvâd b. Abdillâh, *el-Mu’tezile ve usûlühümü’l-hamse ve mevkıfu ehli’s-sünne minha*, Mektebetü Rüşd, 3. Baskı, Riyad 1996.
- NESEFÎ Ebu’l-Muîn (ö. 508/1114), *Tabsıratü’l-edille fî usûli’-d-dîn*, thk. Hüseyin Atay, DİB. Yay. , 2. Baskı, Ankara 2004, I.
-, *Tabsıratü’l-edille fî usûli’-d-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİB. Yay. , Ankara 2003, II.
-, *Bahru’l-keâm*, thk. Veliyyüddîn Muhammed Salih el-Farfûr, Mektebetü Dâru’l-Farfûr, 3. Baskı, Şam 2000.
- NESEFÎ Ömer (ö. 537/1142), *Metnü’l-akâid (Şerhu’l-Emâlî içinde)*, Dersaadet Yay. , İstanbul ts.
- NEŞŞÂR Ali Sami, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, I-II, İnsan Yay. , İstanbul 1999.
- OCAK Ahmet, ‘Selçuklular (Dinî, İlmî, Fikri ve Tasavvûfî Hayat)’, *DİA*, Ankara 2009, XXXVI, 375-377.
- OLGUNER Fahrettin, *Üç Türk-İslâm Mütefekkiri İbn Sînâ-Fahreddîn Râzî ve Nasıreddîn Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. , 1. Baskı, Ankara 1985.

ONAT Hasan, 'İmamiyye Şiası', İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yay. , 1. Baskı, Ankara 2012, ss.183-214.

ÖNER Necati, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. , 6. Baskı, Ankara 1991.

ÖZARSLAN Selim, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, DİB. Yayınları, Ankara 2010.

....., 'Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri', *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2006, c. X, sy. 2, ss.107-118.

ÖZAYDIN Abdulkerim, 'Nizamiye Medresesi', *DİA*, Ankara 2007, XXXIII, 188-191.

ÖZCAN Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, İFAV. Yay. , 6. Baskı, İstanbul 2015.

ÖZDEMİR Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yay. , 1. Baskı, İstanbul 2001.

..... 'Kelâmî İstidlâlin Problematığı', *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2001, c.5, sy. 2, ss.175-201.

.....-BAKTİR Mehmet, *Sistemik Kelam*, Turkuaz Hızlı Matbaa, 1. Baskı, Sivas 2013.

ÖZDEŞ Talip, 'Vahiy-Olgü İlişkisi Açısından Nesh'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım', *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c.14, sy. 1, ss. 39-48.

ÖZERVARLI M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İSAM. Yay. , 1. Baskı, İstanbul 1988.

ÖZLER Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, Nûn Yay. , İstanbul 1996.

....., *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Nûn Yay. , İstanbul 1995.

....., 'Kelâm Tarihi', *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay. , 1. Baskı, Ankara 2012, ss.21-40.

....., ‘Malatî; Hayatı, Eserleri ve İtikadi İslam Fırkalarına Bakışı’, *Ekev Akademi Dergisi*, Ankara 1998, c.1, sy. 2, ss. 127-145.

ÖZTEN Ersan, ‘Şehristânî’ye Göre Kelâmî Problemlerin Menşei’, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Bahar 2014, c. 13, sy. 49, ss. 16-30.

ÖZTÜRK Mustafa, ‘Mefâtihu’l-Esrâr Adlı Kur’an Tefsiri Bağlamında Ebu’l-Feth eş-Şehristânî’nin Mezhebi Kimliği Üzerine Bir İnceleme’, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana 2012, c. 12, sy.1, ss.1-41.

RÂZÎ Muhammed b. Ömer Fahreddîn (ö. 606/1209), *Kelâm’a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.*, Ankara 1978.

ROSENTHAL Franz, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören, *Ufuk Kitap Yay.*, 1. Baskı, İstanbul 2004.

SÂBÛNÎ Nûreddîn (ö. 580/1184), *el-Bidâye fî usûli’-d-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, DİB. Yay., 5. Baskı, Ankara 1995.

....., *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, DİB. Yay., 5. Baskı, Ankara 1995.

SAEED Abdullah, *İslâmî Düşünce*, çev. Coşkun Kadiroğlu, *Sitare Yay.*, 1. Baskı, İstanbul 2011.

SAFEDÎ Halil b. Selaheddîn (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, haz. Sven Dederling, I-XXII, b.y.y. 1974.

SÂMÎ Şemseddîn, *Kâmûsu’l-a’lâm*, I-VI, Mihran Matbaası, İstanbul 1306.

SEM’ÂNÎ Abdulkerîm b. Muhammed (ö. 562/1166), *et-Tahbîr fî’l-mu’cemi’l-kebîr*, thk. Münire Naci Sâlim, I-II, *Matbaatü’l-İrşâd*, Bağdat 1975.

.....*el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, I-V, *Dâru’l-Cinân*, 1. Baskı, Beyrut 1988.

SEMERKANDÎ Ebu’l-Kâsım el-Hakîm (ö. 342/953), *Sevâdu’l-Azam Tercümesi*, çev. Talha Alp, *Yasin Yay.*, İstanbul 2012.

SİNANOĞLU Mustafa, ‘*İlhâd*’, DİA, Ankara 2000, XXII, 90-92.

....., ‘Şehristânî (Kelâma Dair Görüşleri)’, DİA, Ankara 2010, XXXVIII, 468-470.

SUBHÎ Ahmed Mahmud, *Fî İlmi’l-Kelâm*, Dâru’n-Nahda el-Arabiyye, I-III, Beyrut 1985.

SUBKÎ Taceddîn Ebî Nasr el-Vehhâb (Ö. 777/1370), *es-Seyfu’l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, thk. Mustafa Saim Yeprem, TDV. Yay. , 1. Baskı, Ankara 2011.

.....*Tabakâtü’ş-şafiyyeti’l-kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Halû-Mahmud Muhammed Tanahî, I-X, Dâru’l-Ahbârî’l-Kütübi’l-Arabî, Kahire 1992.

ŞA’BÂN Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV. Yay. , 2. Baskı, Ankara 1996.

ŞEHREZÛRÎ Takiyyüddîn Ebû Amr (İbn Salah) (ö. 643/1245), *Tabakâtü’l-fukahâi’ş-şafiyye*, thk. Muhyiddin Ali Necib, I-II, Dâru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, Beyrut 1992.

ŞEHRİSTÂNÎ Muhammed b. Abdilkerîm (ö. 548/1153), *el-Milel ve’n-Nihal*, tas. Ahmed Fehmî Muhammed, I-III, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2013.

....., *Milel ve Nihal, Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, Litera Yay. , 2. Baskı, İstanbul 2011.

....., *Nihâyetü’l-ikdâm fî ilmi’l-ikelâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 2004.

....., *Kitâbu’l-Musâraa: Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol- AYTEKİN ÖZEL, Litera Yay. , İstanbul 2010.

....., *Mefâtihu’l-esrâr ve mesâbihu’l-ibrâr*, thk. Muhammed Ali Azerşeb, I-II, Mîrâs-ı Mektub, 1. Baskı, Tahran 2008.

....., *Meclisü’l-halk ve’l-emr (Mefâtihu’l-esrâr’ın içinde)*, thk. Muhammed Ali Azerşeb, Mîrâs-ı Mektub, 1. Baskı, Tahran 2008.

....., ‘el-Milel ve’n-Nihal’, trc. Abdurrahman Küçük-Âdem Akın-Mustafa Erdem, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1958, c.5, ss.1-10.

....., ‘Cevher-i Ferdin İspatı Hakkında’, çev. Ömer Ali Yıldırım, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Şırnak 2012, c.2, sy. 6, yıl:3, ss.155-160.

....., ‘Umum, Husus, Muhkem, Müteşabih, Nâsîh ve Mensûh Hakkında’, çev. Selim Türcan, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2010/1, c.9, sy.17, ss.223-228.

ŞENAY Bülent, ‘İslâm ve Öteki Dinler’, İslam’a Giriş (Evrensel Mesajlar), DİB. Yay. , Ankara 2008, ss.652-664.

ŞEREFEDDİN Mehmed (ö. 1947), ‘Selçukîler Devrinde Mezâhib’, yay. haz. Seyit Bahçivan, *Marife Bilimsel Birikim*, Konya 2002, yıl:2, sy.2, ss.265-276.

ŞİMŞEK M. Sait, *Kur’an’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yay. , 3. Baskı, İstanbul 1997.

ŞİRÂZÎ Ebû İshâk (ö. 476/1083), *el-İşâra ilâ Mezhebi Ehli’l-Hak*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2004.

ŞİRİNOV Agil, *Nasîrüddîn Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyyet*, İSAM. Yay. , İstanbul 2011.

....., ‘Tûsî, Nasîrüddîn’, *DİA*, Ankara 2012, XXXXI, 437-442.

TAFTAZÂNÎ Sa’deddîn Mes’ûd b. Ömer (ö. 793/1390), *Şerhu’l-Akâid*, trc. Talha Hakan Alp, Rihle Kitap Yay. , İstanbul 2011.

TANCİ Muhammed, ‘Şehristânî’nin Kitâbu’l-Milel ve’n-Nihal’i’, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1958, c.5, sy.1, ss.1-4.

....., ‘Şehristânî’, *İA*, İstanbul 1970, XI, 393-396.

TANERİ Aydın, ‘Harizmşahlar’, *DİA*, Ankara 1997, XVI, 228-231.

TAŞPINAR İsmail, ‘Şehristânî’nin el-Milel ve’n-Nihal Adlı Eserinde Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metotlar’, *Milel ve Nihal, İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c.5, sy. 1, Ocak-Nisan 2008, ss.37-61.

TAYLAN Necip, 'Bilgi', *DİA*, Ankara 1992, VI, 157-161.

TEHÂNEVÎ Muhammed b. A'lâ, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, thk. Ali Dahruc, Lübnan 1996.

TOKER Yaşar, *Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî'nin el-Milel Adli Eserinde Sâbiilik*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2004.

TOPALOĞLU Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yay. , İstanbul 2010.

....., *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB. Yay. , 7. Baskı, Ankara 1995.

....., 'Allah', *DİA*, Ankara 1989, II, 471-498.

.....-ÇELEBİ İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM. Yay. , 2. Baskı, İstanbul 2010.

TOPRAK Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat: Kabir Hayatı*, Sebat Ofset Matbaacılık, 4. Baskı, Konya 1991.

TUĞLU Nuri, *Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Isparta 2003.

TUNÇ Cihat, 'Ecel', *DİA*, Ankara 1994, X, 380-382.

TURAN Ahmet, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Eser Matbaası, Samsun 1993.

TURAN Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ötüken Neş. , 11. Baskı, İstanbul 2009.

TURHAN Kasım, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İFAV. Yay. , İstanbul 1996.

TÜLÜCÜ Süleyman, 'Muallakât', *DİA*, Ankara 2005, XXX, 310-313.

ULUDAĞ Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı (Selef-Kelâm-Tasavvuf-Felsefe)*, Dergâh Yay. , 1. Baskı, İstanbul 1979.

....., ‘Kerâmet’, *DİA*, Ankara 2002, XXV, 265-268.

ÜZÜM İlyas, ‘Hüküm’, *DİA*, Ankara 1998, XVIII, 464-466.

WATT W. Montgomery, *İslâmî Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. , Ankara 1968.

....., *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin, Bereket Yay. , İstanbul 2011.

WOLFSON Harry Austryn, *Kelâm Felsefesine Giriş*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay. , İstanbul 1996.

YAFÎ Abdullah b. Es’âd (ö. 768/1367), *Mir’âtü’l-cenân ve ibretü’l-yakzân fi ma’rifeti havâdisi’z-zamân*, thk. Abdullah el-Cebûrî, I-IV, Şam 1984.

YAŞAROĞLU M. Kâmil, ‘Mutaffifîn Sûresi’, *DİA*, Ankara 2006, XXXI, 371-372.

YAVUZ Yusuf Şevki, ‘Kelâm’, *DİA*, Ankara 2000, XXV, 196-203.

..... ‘Ahval’, *DİA*, Ankara 1989, II, 190-192.

..... ‘Akıl’, *DİA*, Ankara 1989, II, 242-245.

..... ‘Haber’, *DİA*, Ankara 1996, XIV, 346-349.

..... ‘Haber-i Vahid’ (Kelâm), *DİA*, Ankara 1996, XIV, 352-355.

..... ‘İstidlâl’ (Kelâm), *DİA*, Ankara 2001, XXIII, 325-328.

..... ‘Heyûlâ’ (Kelâm), *DİA*, Ankara 1998, XVII, 295-296.

..... ‘Vahdâniyyet’, *DİA*, Ankara 2012, XXXXII, 428-429.

..... ‘Müşebbihe’, *DİA*, Ankara 2006, XXXII, 156-158.

..... ‘Eş’ariyye’, *DİA*, Ankara 1995, XI, 447-454.

..... ‘Halku’l-Kur’an’, *DİA*, Ankara 1997, XV, 371-375.

..... ‘Kesb’, *DİA*, Ankara 2002, XXV, . 302-306.

.....'Nübüvvet', *DİA*, Ankara 2007, XXXIII, 279-285.

.....'Peygamber', *DİA*, Ankara 2007, XXXIV, 257-262.

YAZICI Nesimi, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, TDV. Yay. , Ankara 2013.

YAZICIOĞLU Mustafa Sait, *Mâtürîdî ve Nesefti'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, MEB. Yay. , İstanbul 1997.

YEPREM Mustafa Saim, *Mâtürîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi*, TDV. Yay. , 1. Baskı, Ankara 2011.

YEŞİLYURT Temel, 'Rü'yetullah', *DİA*, Ankara 2008, XXXV, 311-313.

....., 'Rü'yetullah Tartışması', *Kelam El Kitabı*, Grafiker Yay. , 1. Baskı, Ankara 2012, ss. 511-525.

....., 'Bilgi Kuramı', *Kelam El Kitabı*, Grafiker Yay. , 1. Baskı, Ankara 2012, ss. 305-315.

YILDIZ Fatih, *Mütekaddimun ve Müteahhirun Dönemi Kelamcılarında Delil*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Adana 2010.

YÖRÜKAN Yusuf Ziya (ö.1954), *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Mansûr-i Mâturidî*, yay. haz. Türkan Yörükan, Kültür Bakanlığı Yay. , 1. Baskı, Ankara 2001.

....., 'Şehristânî', *DFİFM*, İstanbul 1926, sy. 3, yıl:1, ss.263-314.

YURDAGÜR Metin, *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, Marifet Yay. , İstanbul 1996.

....., 'Ahbâriyye', *DİA*, Ankara 1988, I, 490-491.

....., 'Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf', *DİA*, Ankara 1994, X, 330-332.

YÜKSEL Emrullah, *Sistematik Kelâm*, İz Yay. , İstanbul 2005.

ZEBİDÎ Zeynüddîn Ahmed b. Abdüllatîf, *Sahîh-i Buhâri Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, trc. Kâmil Miras, I-XII, DİB. Yay. , 4. Baskı, Ankara 1978.

ZEHEBÎ Şemseddin Muhammed b. Ahmer Osman (ö. 748/1347), *el-İber fî haberi men gaber*, thk. Muhammed Saîd b. Besyônî, IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

....., *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî, I-LIII, Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, 1. Baskı, Beyrut 1995.

....., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed Naîm el-Argasûsî, I-XXV, Müessesetü'r-Risâle, 10. Baskı, Beyrut 1994.

ZEYNE Hüsni, *el-Akl inde'l-Mu'tezile: Tasavvuru'l-Akl inde'l-Kâdî Abdulcebbâr*, Beyrut 1978.

ZİRİKLİ Hayreddîn (ö. 1396/1976), *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim*, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 10. Baskı, Beyrut 1992.

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Halil ÇURAK

Uyruğu : T.C.

Doğum Tarihi ve Yeri: 10/11/1977- Sivas

e-posta : halilcurak@ hotmail.com

EĞİTİM

Derece Yılı	Kurum	Mezuniyet
Lisans	Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak.	2000
Yüksek Lisans	Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bil. Ens.	2004

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2003	Diyanet İşleri Bşk.	İmam-Hatip
2010	Diyanet İşleri Bşk.	Vaiz
2013	Diyanet İşleri Bşk.	Cezaevi Vaizi

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı Dilin Adı	KPDS (...)	ÜDS (...)	TOEFL (...)	EILTS (...)
Arapça	56.25			