

Eş'arîlik, İsmâîlîlik ve İbn Sînâ taraftarlığı açısından değerlendiren Diane Steigerwald onun gizli fakat derin bir İsmâîlî olduğunu ileri sürmektedir (*La pensée philosophique*, s. 291). Son zamanlarda Nâîni tarafından bu tartışma tekrar gündeme getirilmiş ve Şehristânî'nin *Mefâtîhu'l-esrâr*'daki görüşleri sebebiyle İsmâîlî düşünceye sahip bulunduğu ileri sürülmüştür. Ancak Şehristânî'nin eserlerinde kendisini itham edenlerin iddialarını temellendirecek deliller bulmak zordur. Bu suçlamaların sebeplerini onun eserini yazarken takip ettiği usul ile felsefî ilimlere olan alâka ve derin vukufunda aramak daha doğrudur. Bütün ithamlara rağmen Şehristânî bir Sünnî olup Ebû'l-Hasan el-Eş'arî taraftarıdır. Nitekim çeşitli vesilelerle Eş'arî'den "üstadımız" diye bahsetmektedir (İA, XI, 395-396). Şehristânî fıkıh ve usûl-i fıkıh, kelâm, hadis ve tefsirdeki derin bilgisinin yanında filozof, vâiz ve Ortaçağ İslâm dünyasının en büyük dinler tarihçisidir. Şehristânî'nin felsefî terminolojiyi kullanmadaki maharetini herkes takdir etmiştir. Görüşlerini ifade ederken analitik bir düşünce sistemi ortaya koymuş ve sert eleştirilerden çekinmemiştir.

Eserleri. Şehristânî'nin çağdaşı Beyhâkî onun yirmiden fazla eserinden bahseder. Günümüz araştırmacıları da kısmî farklılıklara rağmen bu listeyi kabul etmektedir (M. Rızâ Celâlî Nâîni, s. 31-77; M. Takî Dânişpejûh, VII [1968], s. 72-80; VIII [1969], s. 61-65). Ayrıca Şehristânî'nin birçok eserinin zamanımıza ulaşmadığı belirtilmektedir. Başlıca eserleri şunlardır: 1. *el-Milel ve'n-nihâl**. Dinler ve mezhepler tarihi alanında objektif şekilde yazılmış bir eser olup İslâmîyet'in dışındaki dinler hakkında verdiği bilgiler bakımından XVIII. yüzyıla kadar tek kaynak olma vasfını korumuştur. Günümüzde de dinler tarihi alanında en önemli eser olarak kabul edilmektedir (*El²* [Fr.], IX, 221). Kitabın çeşitli neşirleri yapılmıştır (nşr. W. Cureton, I-II, London 1842-1846; Leipzig 1923; nşr. M. Seyyid Kılânî, I-II, 1381/1961; nşr. Abdülazîz M. el-Vekîl, I-III, Kahire 1388/1968). 2. *Nihâyetü'l-ikdâm** fî 'ilmi'l-kelâm. Yirmi bölümden oluşan eser Alfred Guillaume tarafından İngilizce tercümesi ve indekslerle birlikte neşredilmiştir (Oxford-London 1934). 3. *Muşâra'atü'l-felâsife. el-Milel*'den sonra yazılmış ve Tirmizî'de Nakîbüleşrâf Ebû'l-Kâsım Mecdüddin Ali b. Ca'fer el-Müsevî'ye ithaf edilmiştir. Eser İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ**, *en-Necât*, *et-Ta'likât* ve *el-İşârât*'ında

yer alan ilâhiyyât konularına dair fikirlerine reddiye mahiyetindedir. Şehristânî, burada ele aldığı yedi meselenin İbn Sînâ'ya ait yetmiş meseleden seçildiğini belirtmektedir. Kitabın beşinci meselesinin sonunda müellif dönemin karışıklıklarından bahsetmekte ve eserini süratle tamamladığını söylemektedir. Söz konusu karışıklıklar muhtemelen Sencer'in 536'da (1141) Karahıtaylılar'a yenilmesiyle irtibatlıdır (nşr. Süheyr Muhammed Muhtâr, Kahire 1396/1976; Arapça metin ve İng. trc. W. Madelung – Toloy Mayer, London 2001). 4. *Mefâtîhu'l-esrâr ve meşâbihu'l-ebrâr*. Kur'an ilimlerine girişle ilk iki sürenin tefsirini içermektedir. Eserde her âyet önce klasik tarzda tefsir edilmekte, ardından bâtinî açıklamalar yapılmaktadır. Şehristânî'nin bu eserinde ortaya koyduğu evren telakkisi ve varlık mertebeleriyle ilgili yorumlar bazılarınca İsmâîlî doktrin olarak kabul edilmiştir. Eserin Tahran'da tıpkıbasımı yapılmıştır (1409/1989). 5. *Meclisü'l-halk ve'l-emr*. Hârizm'de Farsça olarak kaleme alınmıştır. Nâîni eseri *Şerh-i Hâl*'in sonunda (Tahran 1343 hş./1964), ayrıca *Meclis-i Mektûb* içinde (1378 hş.) neşretmiştir. Diane Steigerwald tarafından *Majlis: Discours sur l'ordre et la création* adıyla Fransızca'ya çevrilen eser metinle birlikte neşredilmiştir (Sainte-Foy – Québec 1998). 6. *Mes'ele fî işbâtü'l-cevheri'l-ferd*. Kelâmcıların anlayışına göre maddenin bölünemeyen en küçük parçasıyla ilgili olan bu risâleyi Alfred Guillaume *Nihâyetü'l-ikdâm*'in sonunda yayımlamıştır (Oxford-London 1934). Risâlenin bir diğer neşri Ahmed Saîd ed-Demürdâş tarafından gerçekleştirilmiştir (MMA, XXV/1-2 [1979], s. 195-218). 7. *Risâle ilâ Muhammed el-İlâkî*. Tabip-filozof olan Muhammed b. Yûsuf el-İlâkî'ye (ö. 536/1141) hitaben yazılan eser Nâîni'nin *Dû Mektûb*'u içinde tıpkıbasım halinde neşredilmiştir. Diğer bazı eserleri de şunlardır: *el-Menâhic ve'l-âyât* (*Muşâra'atü'l-felâsife*'den önce yazılan eserde İbn Sînâ'nın görüşleri tenkit edilmektedir); *Tefsîru* (*Şerhu*) *sûreti Yûsuf*; *Risâle ile'l-Kâdî Ömer b. Sehlân fi'r-red 'alâ İbn Sînâ* (Sâvî Ömer b. Sehlân buna *Cevâb 'ale's-Şehristânî* adıyla bir risâle yazmıştır); *Risâle ilâ Muhammed es-Sehlânî* (*Livre des religions*, G. Monnot'un girişi, I, 7-8).

BİBLİYOGRAFYA :

Şehristânî, *Livre des religions et des sectes* (trc. D. Gimaret – G. Monnot), Leuven 1986, G. Monnot'nun yazısı, I, 3-10; a.mlf., *el-Cevherü'l-ferd* (nşr. Ahmed Saîd ed-Demürdâş, MMA [Ka-

hire], XXV/1-2 [1979] içinde), s. 195-218; Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *et-Taḥbîr fî'l-mu'cemi'l-kebîr* (nşr. Münîre Nâcî Sâlim), Bağdad 1395/1975, II, 160-162; a.mlf., *el-Müntehab min mu'cemi şüyûḥ* (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir), Riyad 1417/1996, III, 1503; Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Târîhu ḥükemâ'i'l-İslâm: Tetimmetü Şivânî'l-ḥikme*, Dimaşk 1365, s. 143; Yâkût, *Mu'cemu'l-büldân*, III, 377; İbn Hallikân, *Vefeyât* (Abdülhamîd), III, 403; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Minḥacü's-sünne*, Bulak 1321-22, III, 209; Ebû'l-Fidâ, *Târîḥ*, III, 29; Zehebî, *A'lâmü'n-nübela**, XX, 286-288; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sena 541-550*, s. 328, 330; a.mlf., *el-İber*, Küveyt 1963, IV, 132; Safedî, *el-Vâfi*, III, 278-279; Sübkî, *Ṭabakât* (Tanâhî), VI, 128-130; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 263-264; M. Rızâ Celâlî Nâîni, *Şerḥ-i Hâl ve Âşâr-i Ḥüccetü'l-ḥaḳ Ebû'l-Fetḥ Muhammed b. 'Abdülkerîm b. Ahmed Şehristânî*, Tahran 1343 hş., s. 31-77; D. Steigerwald, *La pensée philosophique et théologique de Shahrastānī* (m. 548/1153), Québec 1997; M. Takî Dânişpejûh, "Dâ'i'd-du'ât Tâcüdûdin Şehristânî", *Nâme-yi Âsitân-i Quds*, VII, Meşhed 1968, s. 72-80; VIII (1969), s. 61-71; G. Monnot, "Islam: Exégèse coranique", *Annuaire de l'école pratique des hautes études*, XCII, Paris 1983-84, s. 305-315; XCV (1986-87), s. 253-259; XCVI (1987-88), s. 237-243; a.mlf., "al-Shahrastānī", *El²* (Fr.), IX, 220-222; J. Jolivet, "Al-Shahrastānī critique d'Avicenne dans la lutte contre les philosophes", *Arabic Sciences and Philosophy*, X, Cambridge 2000, s. 275-292; C. de Vaux, "al-Shahrastānī", *El* (Fr.), IV, 272-273; Muhammed Tancî, "Şehristânî", *İA*, XI, 393-396; B. B. Lawrence, "Shahrastānī", *ER*, XIII, 199-200; Abdullah Mahmûd Hüseyin, "eş-Şehristânî", *el-Mevsû'atü'l-'Arabiyye*, Dimaşk 2005, XI, 809-810; Ahmet Özel – Mikdâd Arafe Mensiyye, "eş-Şehristânî", *Mu.ACI*, XV, 266-270.



ÖMER FARUK HARMAN

Kelâma Dair Görüşleri. Eş'ariyye kelâmının Gazzâlî ile başlayan müteahhirîn döneminde bir taraftan İslâm Meşşâî filozofları eleştirilirken diğer taraftan Aristo mantığı İslâmî ilimlere dahil edilerek kullanılan metotların klasik mantık ilkelerine uyarlandığı bir sürece girilmiştir. Şehristânî, Fahreddin er-Râzî'de zirveye ulaşan, Seyfeddin el-Âmidî ve Beyzâvî ile devam eden bu süreçte itikadî meselelere felsefî açıdan bakış yapmayı başlatmıştır. Onun kelâma dair görüşleri daha çok *Nihâyetü'l-ikdâm* ve *Muşâra'atü'l-felâsife* adlı eserlerinden hareketle şöylece özetlenebilir: **Bilgi ve Varlık.** Bilginin kaynaklarını duyular, akıl ve haberdan ibaret sayan Şehristânî, haberi kesin bilgi ifade edebilmesi için tevâtür yoluyla gelmesi veya doğruluğu mucize ile kanıtlanmış bir peygamber tarafından bildirilmesi gerektiğini söylemiştir (*Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 446-450, 460-464, 473). Varlık anlayışını, Allah ve âlem arasındaki ontolojik zıtlığı ve âlemin yoktan yaratılmışlığı ilkesiyle temel-

lendirmiş, Allah'ın varlığını âlemin hudûsu ve cisimlerin zaman-mekân yönünden ezeli ve sınırsız olamayacağı deliline dayanmıştır, filozofların bu konudaki görüşlerini eleştirmiştir (a.g.e., s. 5-53). İbn Sînâ'nın varlığı önce vâcib ve mümkün, vâcibi de "vâcib bi-zâtihî" ve "vâcib bi-gayrihî" şeklinde ikiye ayırdıktan sonra vâcibü'l-vücûdu vâcib bi-zâtihî diye belirlemesini, varlığı veya yokluğu gerektirici sebebe bağlı konumunda bulunan mümkünü başkası sebebiyle zorunlu (vâcib bi-gayrihî) saymasını eleştirmiş, yalnız vâcibü'l-vücûd için geçerli olan zorunluluk kavramını salt varlık düzleminde ortak kullandığını belirtmiştir (*Muşâra'atü'l-felâsife*, s. 38-57). Ancak İbn Sînâ'nın mümkün varlıklar için kastedtiği zorunluluk vâcibü'l-vücûdun var olmalarını tercih etmesiyle alâkalıdır. Nitekim her iki âlim, Allah'ın vâcibü'l-vücûd oluşu hususunda O'na herhangi bir şeyin ortak olamayacağı görüşündedir (Akyol, s. 35-43). Şehristânî, Eş'arî geleneğine paralel şekilde kâinatın birbirine benzer cevherlerle değişik arazlardan meydana geldiği, kadîm ve aşkın bir yaratıcı (muhdis) tarafından yoktan var edildiği şeklindeki atomcu görüşü benimsemiştir. Cevher ve arazların mevcudiyetlerini sürdürmesini Allah'ın onları vasıtasız ve sürekli yaratmasıyla açıkladığından varlıkların vücut bulması ve devam etmesinde etkili olan zorunlu illiyet ilkesini dışlamıştır (*Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 54-89; *Muşâra'atü'l-felâsife*, s. 20-22). İbn Sînâ'nın bölünemeyen ve nokta şeklinde tasavvur edilen atomların birbiriyle temas ederek cismi meydana getirmesinin mümkün olamayacağı şeklindeki görüşüyle (*en-Necât*, s. 102-104) atomculuğu reddetmesine, atomların uzayda yer kaplayan varlıklar olduğunu ve birbiriyle temas eden atomların sonsuz bir bölünmeye uğrayamayacağını belirterek karşı çıkmıştır. Şehristânî, filozofların cismin sonsuza kadar bölünebileceği şeklindeki görüşün gerçekle bağdaşmadığını, dış dünyada sınırlı olan bir cismi zihinde sonsuza kadar bölmenin ancak vehmin ürünü sayılabileceğini belirtmiştir (*Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 505-514). Bazı Mu'tezile âlimlerinin ma'dûmu "varlığı olmayan mâlûm" veya "bilginin objesi olarak zihnin dışında varlığı bulunan şey" diye tanımlamasını, ayrıca filozofların tabiatın yaratılışı için temel madde kabul ettikleri ezeli heyûlâ telakkisini âlemin ezeliyeti fikrine götürüceği için reddetmiştir (*el-Milel*, II, 126; *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 150-169).

Ulûhiyyet. Kelâmcıların mütekaddimîn döneminde isbât-ı vâcib için hudûs deliline ağırlık verilirken müteahhirîn döneminde filozofların önem verdiği imkân deliline de başvurulmuştur. Tesbit edilebildiği kadıyla bu delili ilk defa kullanan âlim Şehristânî olmuştur (a.g.e., s. 11-13, 124-126). Allah'ın birliğini akli ve nakli delillerle ispat eden Şehristânî başta düalist anlayış olmak üzere her türlü şirk telakkisini, Allah'ın zâtını veya sıfatlarını yaratılmışlara benzetmeyi ve kâinatı yaratıcıdan, Allah'ın zâtını sıfatlarından yahut sadece mâna sıfatlarından soyutlama gibi ta'til inançlarını reddetmiştir (a.g.e., s. 96-130). Vâcibü'l-vücûdun birliği konusunda kelâmcılarla filozoflar arasında ilke bakımından fikir ayrılığı bulunmasa da Şehristânî, tevhid inancı açısından İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesini vâcibü'l-vücûddan ilk aklın zorunlu biçimde çıkmasının O'nun mutlak iradesiyle uyuşmayacağı, âlemin ilk akıldan sudûrunun vâcibü'l-vücûdu ikinci planda tutacağı ve kâinattaki kesretin Allah'ın zâtından sâdir olduğunu kabul etmenin tevhid ilkesini ihlâl edeceği şeklindeki karşı görüşleriyle eleştirmiştir (*Muşâra'atü'l-felâsife*, s. 58-71). Kâinatın müşahede edilmesinden yaratıcının sübûtî sıfatlarını istidlâl etmiş, Allah'ın ezeli ilminin hâdis olan nesne ve olaylara taalluk ettiğini belirtmiş, O'na hâdis ilim nisbet ettikleri için Cehm b. Safvân ile Hişâm b. Hakem'i ve ilminin cüz'îyyâta taalluk etmediğini ileri süren filozofları tenkit etmiştir (*Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 131-149; *Muşâra'atü'l-felâsife*, s. 72-96). Şehristânî kelâm sıfatının ilâhî zâtta teklifi, tecellilerinin ve tesirlerinin çokluğu konusunu ele almış, Mu'tezile'nin semî ve basîr sıfatlarını Allah'ın âlîm sıfatına indirgemesini eleştirerek bunların müstakil sıfatlar olduğunu dikkat çekmiştir. Şehristânî naslarda zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen hay, âlim, semî gibi mânevî sıfatların yanı sıra O'nun hayat, ilim, sem' gibi mâna sıfatlarının da bulunduğunu kabul etmiş, bu ikinci grup sıfatların birincilerin aslını teşkil ettiğini söylemiştir (*Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 127). Ancak bu teorinin ezeli varlıkların çoğalmasa (taaddüdül-kudemâ) ve tevhid ilkesinin zedelemesi sonucuna götürdüğü yönündeki Mu'tezile âlimlerinin itirazlarından kurtulabilmek için özellikle Bâkîllânî ve Cüveynî'nin benimsediği ahvâl teorisine de karşı çıkmıştır. "Bir varlığın mevcut ve ma'dûm olmayan sıfatları" diye tanımlanan bu nazariye (Tehânevî, II, 118-119) Şehristânî'ye göre sıfatları zihnî varlıklar haline getirir (*Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 131-149). Şehris-

tânî, Eş'arî geleneğine uygun biçimde hüsün ve kubhun nakle bağlılığını kabul etmiş, ilâhî tebliğ olmadan kula mükellefiyetin yüklenemeyeceğini ifade etmiştir. Kullar hakkında en uygun olanı (aslah) yaratmayı Allah için vâcib telakki eden Mu'tezile'yi vücûb kavramının Allah'a nisbet edilemeyeceğini belirterek eleştirmiştir (a.g.e., s. 370-417). Allah'ın âhirette görülmesinin (rûyetullah) nakli deliller yanında aklen de kanıtlanabileceğini savunan Eş'arî anlayışına rağmen Şehristânî rûyetullahın sadece nakli delillerle ispat edilebileceği, bu husustaki akli delilin karşı itirazları ortadan kaldıracak güçte olmadığı görüşündedir (a.g.e., s. 356-369). Allah'ın irade sıfatının kadîm olup bütün nesne ve olaylara taalluk ettiğini söyleyen Şehristânî O'nun, kulları hakkında önceden tayin ettiği değişmez bir kaderinin bulunduğu, kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığı şeklindeki Eş'arî telakkisini benimsemiştir (a.g.e., s. 238-267). Eş'ariyye'nin cebri andıran bu görüşüne karşı Cüveynî, fiillerin yaratma şeklinde olmamakla beraber gerçek mânada kula nisbet edilmesi gerektiğini ileri sürüp itiraz etmiş, ayrıca fiilin Allah tarafından yaratılmasının kulda mevcut çeşitli sebepler aracılığıyla gerçekleştiğini belirtmiştir. Şehristânî, onun bu görüşünü Allah'tan başka hakiki hiçbir sebebin bulunmadığı ilkesine aykırı bularak tenkit etmiştir (a.g.e., s. 73-78; *el-Milel*, I, 97-99).

Diğer Konular. Nübüvveti ispat etmek için en önemli delilin mucize olduğunu söyleyen ve nübüvveti inkâr eden Berâhime ile Sâbiiler'in görüşlerini eleştiren Şehristânî, Mu'tezile'nin yanı sıra bazı Şîî gruplarının konuyla ilgili yanlış telakkilerine temas etmiştir (*Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 417-445). Ayrıca Hz. Muhammed'in nübüvvetini kanıtlayan en büyük delilin Kur'an olduğunu vurgulamıştır (a.g.e., s. 446-466). Şehristânî kabir suali ve azabı, haşrat cismaniliği, mizan, havalı kevsir ve şefaât konularıyla ilgili nasları te'vil etmeyip zâhirî mânalarıyla açıklamıştır. Onun, ruhu bedenden ayrı bir varlık olarak gördüğü ve ölümden sonra ruhun hayatîyetini sürdürdüğüne inandığı anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 467-470). İmanı "kalbin tasdikî" şeklinde tanımlamış, dille ikrarı kalbin tasdikine delil saymıştır. Küfür ve şirk dışında kalan büyük günahların kalben tasdik bulunduğu sürece imanı yok etmeyeceğini söylemiş, bu günahları işleyen müminin cehennemde ebedî kalmayacağı görüşünü benimsemiştir (a.g.e., s. 470-477). İmâmeti iman esaslarıyla alâkalandırmamak-

la beraber Ehl-i sünnet'in, müslümanların din ve dünya işlerini yürütecek bir kimseyi devlet başkanlığına seçmelerinin farz olduğu şeklindeki görüşünü aktarmış, imâmî metin şartları üzerinde durmuş, belirlenme şekli hakkındaki farklı görüşleri sıralayarak Şîa'nın imâmet telakkisini eleştirmiştir (a.g.e., s. 478-496).

Müteahhirîn dönemi Eş'ariyye'sinde Şehristânî, kelâm konularına felsefî yaklaşımlarıyla Gazzâlî'yi takip eden ilk kelâmcı diye görülmektedir (İzmirli, s. 213). *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde Sünnî kelâmının hemen bütün konularını Eş'ariyye mezhebine göre ortaya koymuş ve Eş'ariyye'ye diğer mezheplere karşı savunmuştur. Eş'arî için "şeyhimiz" ifadesini kullanmıştır (s. 11, 72). Muhammed Tancî, Şehristânî'nin bu eserinde Eş'arî'nin akidesini esas almakla beraber yer yer onu eleştirdiğini ve felsefî telakkilere yer verdiğini kaydeder (Â, XI, 395). Mâcid Fâhrî, Şehristânî'nin kelâmcılığının yeni bilgiler kazandırmaktan çok meseleleri sunmadaki kapsayıcılığı ve mantıkî tutarlılığında belirginleştiğine işaret eder (*A History*, s. 217). İbn Sînâ'yı mantık, tabîyyât ve ilâhiyyât konularında yedi noktada eleştirdiği *Muşâra'atü'l-felâsife*'sinde üslûbu, analitik yaklaşımları ve kullandığı terimler, onun zamanının felsefî birikimine derin vukufunu göstermektedir (*el-Muşâra'a: Struggling with The Philosopher*, neşredenlerin girişi, s. 7-14). Şehristânî'nin özellikle *el-Milel*'de Şîa hakkında olumlu ifadeler kullanması, müsamahalı bir tavır takınması ve Ehl-i beyt'e sempati duyması kendi döneminden itibaren Şîa'ya, hatta İsmâiliyye'ye temayül ettiği şeklinde yorumlanmıştır (Steigerwald, s. 262-273; *IE²* [İng.], IX, 216). Ancak İbn Teymiyye onun eserlerinde bu iddiaları haklı çıkaracak bulgulara rastlanmadığını belirtmektedir (*Minhâcû's-sünne*, III, 209).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf* (nşr. Lutfi Abdülbüdî'), Kahire 1382, II, 118-119; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 82-83, 94-95, 97-99; II, 126; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelâm* (nşr. A. Guillaume), London 1934, tür.yer.; a.mlf., *Muşâra'atü'l-felâsife* (Nasrüddîn-i Tûsî, *Muşâri'u'l-muşâri'* [nşr. Hasan Muizzî] içinde), Kum 1405, s. 1-127, tür.yer.; a.mlf., *el-Muşâra'a: Struggling with The Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics* (nşr. ve trc. W. Madelung - T. Mayer), London-New York 2001, neşredenlerin girişi, s. 7-14; İbn Sînâ, *en-Necât*, Kahire 1357/1938, s. 102-104; İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, Bulak 1322, III, 209; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, London 1983, s. 217; İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları* (haz. N. Ahmet Özalp), İstanbul 1995, s. 213; Aygün Akyol, *Müşâraatü'l-Felâsife'ye Göre Şehristânî'nin Felsefî Görüşleri*

(yüksek lisans tezi, 2003), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 8-10, 35-43, 92-96; D. Steigerwald, "Al-Shahrastani's Contribution to Medieval Islamic Thought", *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought: Essays in Honour of Hermann Landolt* (ed. T. Lawson), London-New York 2005, s. 262-273; Muhammed Tancî, "Şehristânî", *Â, XI*, 393-396; G. Monnot, "al-Shahrastani", *IE²* (İng.), IX, 214-216.



MUSTAFA SİNANOĞLU

ŞEHRİSTÂNÎ, Hibetüddin

(هبة الدين الشهرستاني)

Ebü Cevâd Hibetüddin
Seyyid Muhammed Ali b. Hüseyin
el-Âbid b. Muhsin
el-Hüseyinî eş-Şehristânî
(1884-1967)

Irak'ın Şîî müctehidlerinden,
islahatçı, siyasetçi ve şair.

23 Receb 1301 (19 Mayıs 1884) tarihinde Sâmerâ'da doğdu. Babası Hüseyin el-Âbid fıkıh âlimi, annesi Meryem eş-Şehristânî şairdi. Şehristânî nisbesi anne tarafından gelmektedir. Anne ve babasının nesebinin İmam Zeyd b. Ali vassatısıyla Hz. Ali'ye ulaştığı belirtilmektedir. Hüseyin el-Âbid, hocası Mirza Muhammed Hasan eş-Şîrâzî'nin 1312 (1895) yılında vefatı üzerine Sâmerâ'dan ayrılarak memleketi olan Kerbelâ'ya döndü. Şehristânî eğitimini babasından aldı. Babasının 1319'da (1901) ölümünden sonra Kerbelâ'dan Necef'e gitti. Burada müctehidlerden Muhammed el-İrevânî, Habîbullah er-Reştî, Seyyid Muhammed Kâzım el-Yezdî, Şeyhüşşerîa Fetullah el-İsfahânî ve özellikle Ahund Molâ diye bilinen Muhammed Kâzım el-Horasânî'nin derslerine katıldı; belâgat, mantık, felsefe, astronomi, usûlû'd-dîn ve fıkıh alanlarında birikim sahibi oldu ve müctehid (âyetullah) unvanını aldı. Tabiat bilimlerinde de kendini yetiştirdi ve modern bilimlerin en son verilerini dikkate alarak yorumlar yapmaya başladı. Bu sırada kalemle aldığı *el-Hey'e ve'l-İslâm* adlı eseri takdirle karşılandı.

Şehristânî 1911 yılında Necef'te *el-İlm* adıyla ilk aylık dergiyi çıkarmaya başladı. İstibdadı eleştiren, meşveret prensibini ve fikir hürriyetini savunan dergi birçok düşüncenin tartışıldığı entelektüel bir ortam oluşturdu. Şehristânî ve arkadaşlarının yazıları sayesinde bid'atlarla mücadelenin ve islah çizgisindeki faaliyetlerin ortaya konulduğu bir yayın haline geldi. Ancak derginin neşir hayatı fazla sürmedi ve 21. sayıdan sonra kapandı. Şehristânî'nin bid'at diye nitelediği hususların başında çeşitli

bölgelerden Necef ve Kerbelâ gibi kutsal mekânlara cenazelerin getirilip defnedilmesi ve 10 Muharrem'de Hz. Hüseyin'in şehâdeti dolayısıyla Şîiler'in yaptığı matem merasimleri gelmekteydi. Şehristânî her iki uygulamanın da haram olduğunu açıkça belirtti ve bunlara şiddetle karşı çıktı. Ayrıca cuma namazının âdil bir imamın arkasında kılınmasının Şîiler için gerekli olduğunu belirterek buna uyulmamasını tenkit etti. İran'daki anayasa hareketlerinin ateşli bir taraftarı olarak Necef'te bu hareketle ilgili tartışmalara dergisinde yer verdi. 1912'de başlayıp iki yıldan fazla süren seyahatinde Suriye, Lübnan, Mısır, Mekke, Medine, Arabistan, Yemen ve Hindistan'ın bazı şehirlerini gezdi; oraldaki toplulukları ve ilmî çevreleri yakından tanıma fırsatı buldu. Necef'e döndüğünde müslüman toplumların durumu, ilmî faaliyetleri ve hürriyetlerini kazanma mücadeleleri gibi konularda öğrencilerini ve çevresini bilgilendirdi ve halkı bilinçlendirmeye çalıştı.

I. Dünya Savaşı'nda bazı âlimlerle birlikte Necef çevresindeki Irak aşiretlerini İngiliz işgaline karşı direnmeye teşvik eden Şehristânî, Suaybe'de İngilizler'le mücadele eden kuvvetlerin arasına katıldı. Daha sonra bu mücadeleyi *el-Haybe fi Şu'aybe* adlı eserinde anlatacaktır. İngilizler'in 1917'de Bağdat'ı ele geçirmesinin ardından Kerbelâ'ya yerleşti ve mücadelesine burada devam etti. 1920'de Bağdat'ta İngiliz siyasî hâkimi Sir Wilson ile görüşerek ülkenin bağımsızlığa kavuşmasını isteyen Irak heyetinde yer aldı. Bu isteklere olumlu cevap verilmeyince halk İngilizler'e karşı Rümeyse'de ayaklandı; istilâcı kuvvetler Kerbelâ, Hille ve Necef'ten çıkarıldı. Ancak İngiliz güçleri Kerbelâ'yı tekrar ele geçirip buradaki mukavemeti idare eden Şehristânî'yi ve arkadaşlarını hapse attı. Hille'de dokuz ay hapiste kalan Şehristânî, tahliye edildikten sonra Kerbelâ'ya dönerek ilmî çalışmalarına ve siyasî faaliyetlerine devam etti. 1921 Ekiminde Abdurrahman en-Nakîb'in ikinci hükümetinde Maarif vekili oldu. Bu sırada İngilizler'i ve onlara taraftar olanları uzaklaştırmaya çalıştı. Ancak başmüsteşar Sâti' el-Husrî ile gerginlikler yaşanması ve diğer bazı gerekçelerle 1922 yılı Ağustosunda istifa edip Kerbelâ'ya döndü. Şer'î mahkemelerin yeniden kurulmasıyla 1923-1934 yılları arasında Ca'ferî Temyiz Mahkemesi başkanlığına getirildi. Görevinin son zamanlarında gözlerini kaybetti. 1934-1935 yıllarında Bağdat milletvekili olarak Irak Parlamentosu'na girdi. Parlamento-