

BİR CÜMLENİN İZİNİ SÜRMEK: ŞERHU'L-AKÂİD HÂŞİYELERİNDE KELAM-FELSEFE İLİŞKİSİ

Fatih İbiş*

Özet

Oluşum ve gelişim seyri dikkate alındığında her ilmî disiplinin kendi dışında yer alan disiplinlerle ilişki kurması doğal bir durumdur. Ancak söz konusu ilişkinin disiplinlerden biri için fazlaca ilerlemesi, ilmî özgünlük açısından var olan doğal ilişkinin seyrinin değiştiğinin, ilişkideki doğallığın sorunsallığa evrildiğinin göstergesidir. Bunu örnekleyen ilimlerden biri de kuşkusuz kelamdır. İslamî ilimler içinde kelamın tarihsel seyri açısından kendi dışında yoğun iletişim kurduğu ilimlerin başında felsefe yer alır. Bir mütakellim olarak Teftâzânî, kelam ve felsefe arasındaki ilişkinin boyutlarına dikkat çeken ilk isimlerden biridir. Teftâzânî, Neseî'nin akâidine yazdığı, *Şerhu'l-Akâid* olarak bilinen meşhur eserinde, kelam kitaplarının semiyât bahisleri olmaksızın artık bir felsefe kitabından ayırt edilemeyecek bir konuma geldiğini açıkça ifade eder. Bu çalışmada kelam-felsefe ilişkisi bağlamında Teftâzânî'ye ait ifadelerin, kendinden sonraki süreçte şerhine yazılan Hayâlî, Kestelî, İsâm ve Molla Ahmet haşiyelerinde nasıl ele alındığı ve kelam-felsefe ilişkisinin hangi açılardan değerlendirildiği konu edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Felsefe, Şerh, Haşiye

Following in A Sentence's Footsteps: The Relationship Between Kalâm and Philosophy in Postscripts of Sharh al-Aqâid

Abstract

Considering the process of scientific formation and development, the relation of every scientific discipline with other disciplines is a natural situation, but problems come out when a science is affected from another so much in terms of its disciplinary difference. In this context, philosophy is the main discipline for kalam within Islamic studies. It is known as a matter of fact that Kalam intensely contacted to philosophy in its historical period. Taftazani as a muslim theolog is the first scholar who points out the sophistical dimensions of this relation between both disciplines. He wrote a comprehensive sharh on Aqaid al-Nasafi and it firstly comes to mind as said Sharh al-Aqaid. In the book, Taftazani clearly stated that if someone read the books related kalam, he couldn't separate them from philosophical books. This paper aims to clarify Taftazani's statements in his sharh, what these mean in the postscripts (Khayâlî, Kastalî, 'Isâm and Molla Ahmad) written after him. Thus, we will be evaluated the relationship between kalam and philosophy as taking into account their explanations.

Key Words: Kalam, Philosophy, Sharh, Postscript (Hashiye)

* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fatihibis@pau.edu.tr

Giriş

Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî es-Semerkindî (ö. 537/1142), Maverâünnehir bölgesinde neşet eden, Hanefî-Matürîdî geleneğin önde gelen temsilcilerindendir. Neseî'nin ismi tarihsel süreç içinde daha ziyade *Metnü'l-Akâid* eseri üzerinden öne çıkmıştır. Dört beş sayfadan oluşan bu risale genel olarak Ehl-i Sünnet daha özeldede Matürîdî akâidini ortaya koyan müfîd ve muhtasar bir metindir. İlerleyen süreçte pek çok şerhe konu olan metin daha ziyade Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Akâid* olarak bilinen şerhiyle ün kazanmıştır. Neseî'nin *Metnü'l-Akâid*'i üzerine yazılan Teftâzânî şerhi, bir telif türü olarak şerh-hâşiyeye geleneğinin boyutlarını göstermesi açısından çarpıcı bir örnektir. Brockelmann, oldukça kısa olan Neseî'nin akide metni üzerine ondan fazla şerhin, bu şerhlerden biri olan Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine otuz kadar hâşiyenin ve bu hâşiyelerden biri üzerine de yaklaşık yirmi kadar hâşiyenin hâşiyesinin yazıldığını kaydetmekte ve bunları listelemektedir.¹ Buradan anlaşılıyor ki Neseî'nin metni ve onun ötesinde Teftâzânî'nin şerhi, süreç içinde yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. Diğer yandan Eşarîliğe mensup olduğu kabul edilen Teftâzânî'nin, Matürîdî kimliğiyle öne çıkan bir mütekellimin metnine şerh yazması, İslam düşünce geleneğinde örneğine nadir rastlanan bir durumdur. Neseî'ye ait metnin tanınırlığı başta Teftâzânî'nin şerhi ve bu şerh üzerine yazılan pek çok hâşiyeye ve ta'likle süreç içinde iyice artmıştır.² Neticede Matürîdî geleneğe mensup biri tarafından yazılan bir metin, üzerine yazılan literatürle hem Eşarî hem de Matürîdî geleneğin mensupları tarafından kabul görmüştür. Nitekim metnin, Teftâzânî'nin şerhiyle birlikte uzun yıllar medreselerde kelam ders müfredatı içinde yer alması ve bu yerini asırlarca koruması, şerhin gelenekteki itibarlı konumuna işaret etmektedir.³

Üzerine yazılan hâşiyelerin de etkisiyle Teftâzânî'ye ait şerhin, tarih içinde şerhe konu olan ana metnin önüne geçerek onu gölgede bıraktığı söylenebilir. Teftâzânî, şerhiyle, Neseî'nin kısa ve öz ifadelerini dini ve felsefi açılardan yorumlayarak ayrıntılı biçimde açıklamıştır. Teftâzânî, şerhin başına kelamın mahiyet ve muhtevasına dair önemli tespit ve tahlillerin yer aldığı geniş kapsamlı bir giriş bölümü eklemiştir. Çalışmada

¹ Bk. W. Montgomery Watt, *İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, Pınar Yayınları, İstanbul 2004, s. 191.

² Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA*, XXXX, 304; Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidü'n-Neseî", *DİA*, II, 219.

³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014, s. 28.

üzerinde durulacak kısım şerh değil, daha çok bu giriş bölümünde yer alan kelam-felsefe ilişkisinin konu edildiği bir pasajdır. Bu bağlamda Teftâzânî'nin kelam-felsefe ilişkisine dair yaptığı tespit makalenin ana çerçevesini oluşturmaktadır. Buradan hareketle Teftâzânî'nin söz konusu ilişkiye dair yaptığı saptamanın, *Şerhu'l-Akâid* üzerine kaleme alınan haşiyelere nasıl yansıdığı ve bunlarda meselenin nasıl anlaşıldığı serimlenmeye çalışılacaktır. Bunun için şerhte geçen ifadelerin haşiyelerdeki izi sürülecek, kelam-felsefe ilişkisi üzerinden şerh-haşiye diyalektiği üzerine bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

1. Kelam-Felsefe İlişkisi Üzerine Bir Tespit

Teftâzânî, kelam-felsefe ilişkisine şerhinin hükümler ve ilimlerle ilgili olarak yazdığı giriş bölümünde değinmektedir. Öncelikle kelam ilmini kudemâ ve müteahhirin kelamı şeklinde ikiye ayıran Teftâzânî, kudemânın kelamını, kelamın kelam şeklinde isimlendirilmesine kaynaklık eden, itikâdî konularda nasların zahirini ön plana çıkaran, çoğunluğu semî/nakli delillere dayanan kesin argümanları, tartışmalı bir içerikle sözel olarak takdim eden kelam türü olarak tanımlar. Müteahhirin kelamını ise kelam-felsefe ilişkisi üzerinden temellendirir. Kudemâ sonrası süreç içinde özellikle Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrası dönemde felsefenin dalları olan tabiiyat (fizik), riyaziyat (matematik) ve ilahiyatla (metafizik) ilgili konularla mütakellimlerin fazlaca meşgul olması, Teftâzânî açısından kelamın felsefi bir hüviyet kazanması yanında mahiyet ve muhtevasının da değişmesine neden olmuştur. Sonuç itibarıyla felsefe ile kurulan ilişkinin sürekli ivme kazanması, felsefi konuların hacminin artması, kelam kitaplarını felsefe kitaplarından ayırt edilemez hale getirmiştir. Öyle ki kelam kitaplarında yer alan nübüvvet, ahiret vb. semiyat bahisleri bulunmasaydı, iki ayrı disipline ait kitaplardan hangisinin kelam, hangisinin felsefe eseri olduğu ayırt edilemeyecekti:

“Felsefe Arapçaya aktarılıp, Müslümanlar ona dalınca; mütakellimler şeriata ters düşen konularda filozofları reddetmeye daldılar. Sonuç itibarıyla amaçlarını kavramak ve onları geçersiz kılmak için felsefeden pek çok şeyi kelama karıştırdılar (hâlt). Öyle ki bu durum mütakellimlerin tabiiyat ve ilahiyat bahislerinin pek çoğunu kelamın içinde sokmalarına (idrâc), riyaziyat bahislerine dalmalarına kadar devam etti. Bütün bunlar sonuçta semiyat bahisleri hariç tutulduğunda kelamı felsefeden ayırt edilemeyecek (temeyyüz) bir konuma getirdi. İşte bu, müteahhirinin kelamıdır.”⁴

⁴ Sadüddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid Tercemesi*, çev. Sırrî Girîdî, Âsîtâne Yay., Rusçuk 1292 (h), I, 8.

Kelam-felsefe ilişkisi bağlamında Teftâzânî'nin yaptığına benzer bir tespit, Teftâzânî'nin de çağdaşı İbn Haldun'dan (ö. 808/1406) gelir. İbn Haldun, *Mukaddime*'sinde felsefe ile iç içe geçen kelamın durumunu daha net ifadelerle ortaya koyar. Ancak o, Teftâzânî'nin yaptığı gibi meseleyi, semiyat bahislerinden yola çıkarak değerlendirmek yerine doğrudan metodolojik açıdan ele alır:

*“Müteahhirin kelamcılarında kelam ve felsefenin yöntemleri iç içe girdi (ihtilat) ve sonuç olarak kelamın meseleleriyle felsefenin meseleleri birbirine karıştı (iltibas). Öyle ki, sonuçta bu iki disiplin (fen) birbirinden ayırt edilemez (temeyyüz) hale geldi.”*⁵

İbn Haldun açısından kelam ve felsefe arasındaki görülen ilişki, ilişkiden daha çok tek taraflı bir yakınlaşmayı imleyen olumsuz bir durumdur. Bu noktada çağdaşı İbn Haldun gibi Teftâzânî'nin de bu yakınlaşmayı olumsuzladığı söylenebilir mi? Bu soruyu yanıtlamak doğrudan *Şerhu'l-Akâid* üzerinden mümkün görünmüyor. Ancak dolaylı olarak şerhin bütününe yansıyan yazım biçim ve içeriği, konuların tahlil ve tenkidinde görülen yöntem ile müteahhirin dönemin genel kelam çizgisine uygun bir eser ortaya koyması, Teftâzânî'nin felsefi hüviyet kazanan kelamı olumladığına dair bir işaret olarak görülebilir.

Nitekim Teftâzânî'nin kelam alanındaki muhalled eseri *Şerhu'l-Makasid*'de bu işareti daha net görebiliyoruz. Teftâzânî öncelikle müteahhirin döneminde tabii ve riyazi meseleleri gereksiz yere kelama karıştıranların olduğundan yakınır. Ancak ona göre bu kimselerin varlığı kelam ve felsefe arasındaki ilişkiyi koparmayı gerektirmemelidir. Zira felsefeye ait konuların maksadın daha iyi anlaşılması (tahkik), karşıt görüşlerin güçlü bir şekilde çürütülmesi (tezyif) adına istidrâdî olarak kelam kapsamında değerlendirilmesinde beis yoktur. Bu bağlamda görülen asıl sorun, söz konusu amaçların dışında bahisleri çoğaltarak, meseleleri köpürterek adeta kelam yapmayı, laf kalabalığı yapmaya dönüştürmektir.⁶ Dolayısıyla Teftâzânî, itikadi bir meselenin tahkiki, karşıt görüşlerin tezyifi dışında felsefeyi kelama katmanın ve karıştırmının doğru olmadığını düşünmektedir. Bir başka ifadeyle buradaki sorun, kelam ile felsefenin birbirine karışması değil, 'kelam yapma' ile 'laf kalabalığı yapma'nın birbirine karıştırılması hatta birbirleri yerine ikame edilmesi sorunudur.

⁵ Abdurrahman b. Haldun, *Mukaddime*, el-Matbaatü'l-Behiyyetü'l-Mısriyye, Mısır Tsz, s. 327.

⁶ Sadüddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, nşr. İbrahim Şemsüddin, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, I, 43.

Gerek Teftâzânî'nin gerekse İbn Haldun'un yorumları ışığında, kelamın felsefe ile kurduğu ilişkiyi tam olarak kendi lehine çeviremediğini ve süreç içinde disipliner karakterini tehdit edecek konuma getirdiğini söylemek mümkün müdür? İlişkideki seyre bakıldığında sürecin, kelamın felsefeye etkisinden daha ziyade felsefenin kelama etkisi şeklinde ilerlemesi, müteahhirin dönem kelam faaliyeti adına gerçekten bir kusur ve olumsuz bir durum mudur? Teftâzânî'ye ait ifadeler haşiyelerde kelam adına olumlu mu görülmekte yoksa olumsuz bir durum olarak mı takdim ve tahlil edilmektedir?

Bu sorular Teftâzânî sonrası süreçte yazılan haşiyelerin gereğini ve önemini belirtmesi yanında, *Şerhu'l-Akaid*'deki ifadelerin haşiyelerde nasıl değerlendirildiğini de ortaya koymayı gerekli hale getirmektedir. Bu soruların cevabını Teftâzânî'ye ait şu cümlenin haşiyelerdeki izini sürerek aramaya çalışacağız: “*Bütüin bunlar sonuçta semiyat bahisleri hariç tutulduğunda kelamı felsefeden ayırt edilemeyecek (temeyyüz) bir konuma getirdi. İşte bu, müteahhirinin kelimasıdır.*”⁷ Bu bağlamda Teftâzânî'nin şerhindeki ifadelerin kendinden sonraki süreçte nasıl anlaşıldığı ve haşiyelere nasıl yansıdığı önem arz etmektedir. *Şerhu'l Akâid* üzerine çok sayıda haşiyeye kaleme alınmış olup burada konuyu bu haşiyelerden tarihsel süreç içinde kendilerine en fazla müracaat ve itibar edilen Hayâlî, Kestelî, İsmâ ve Molla Ahmed haşiyeleri ve bunlara ek olarak önemi haiz olmasından dolayı Hayâlî üzerine yazılan üç haşiyeye ile sınırlandırarak incelemeye, daha sonra da haşiyelerdeki tahlillerden hareketle meseleyi değerlendirmeye çalışacağız.

1. 1. Hayâlî Hâşiyesi:

Teftâzânî'nin şerhte müteahhirin kelamına ilişkin yaptığı tespiti içeren kısma Hayâlî'nin (ö. 875/1470) doğrudan herhangi bir açıklaması yoktur.⁸ Ancak Hayâlî, haşiyenin bir başka yerinde konuya değinmektedir. Kudemâ kelamının anlatıldığı bölümde Hayâlî, kudemânın kelamını “*akidenin, felsefî konulara karıştırılmaksızın bilinmesi*” şeklinde tanımlar. Ayrıca kelamın bu kısmını “*selefin kelamı*” olarak isimlendirir.⁹ Hayâlî'nin, kudema/mütekaddimin dönemi kelamını felsefeden bağımsızlığı açısından değerlendirmesi, onun dolaylı olarak müteahhirin dönem kelamını doğrudan felsefe ile ilişkili algıladığına göndermede bulunur.

⁷ Sadüddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid Tercemesi*, çev. Sırrî Girîdî, I, 8.

⁸ Ahmed Hayâlî, *Haşiyetü'l-Hayâlî ala Şerhi'l-Akâid*, (Mecmûatü'l-Havâşî el-Behiyye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye kenarında), nşr. Abdulkerim, Mektebe-i İslamiyye, yy. 1390 (h), I, 21.

⁹ Hayâlî, *Haşiyetü'l-Hayâlî*, I, 19.

Hayâlî'nin müteahhirin dönem kelamına ilişkin benimsediği yaklaşımı, Teftâzânî'nin bir başka ifadesine yaptığı açıklama ile daha net ortaya koymak mümkündür. Teftâzânî der ki: “Şüphesiz ki, şeriat ve ahkâm ilminin dayanak noktası, İslam akâidindeki kaidelerin esası, ‘kelam’ adını alan ‘tevhit ve sıfatlar ilmi’dir”¹⁰ Hayâlî, bu ifadeyi şu şekilde açıklamaktadır: “İslam inanç esaslarının (akâid-i İslâmiye) temeli Kitap ve sünnettir; ancak bu iki kaynağın dayanak noktası ‘kelamî meseleler’dir (mesâil-i kelamiye).”¹¹

Burada mevzu (konu) ve mesele (sorun) ayırımına dikkat çekmenin önemli olduğunu düşünüyoruz. Hayâlî, yaptığı şerhte akâidin esasına “kelamî konular”ı değil, “kelamî ‘meseleler’i yerleştirmektedir. Kanaatimizce bu açıklama kendi içinde bir metodolojik ve teolojik içerik barındırmaktadır. Örnek vermek gerekirse Kur’an’da “Allah’ın varlığı konusu” bir vakıadır; ancak konunun “Allah’ın varlığı meselesi” şeklinde ayrıntılı bir soruna dönüşmesi Kur’an’da bir vakıa değildir, aksine kelamda bir vakıadır. Her ne kadar itikâdî konularda zaman zaman karşıt grubun argümanlarına yer verilse de Kur’an açısından Allah’ın varlığı söz konusu olduğunda esasen bir varlık sorunundan söz edilemez. Esas itibarıyla Kur’an’ın da muhalif muhataplarının da sorunu Allah’ın varlığı sorunu değil, Allah’ın sıfatları sorunudur. Bir başka ifadeyle tartışma konusu, Tanrı’nın mahiyeti değil, keyfiyetidir. Sorun, Tanrı’nın varlık-yokluk durumu değil, kim olduğu, nasıl bir Tanrı olduğu sorunudur.

Kur’an’da “Allah vardır” hükmü baştan verili bir önerme olarak kabul edilir ve açıkça telkin edilir. Zira vahyin muhatapları açısından bakıldığında hem Mekke’de hem de Medine’de var olan muhatapların Allah’ı inkar eden, bugünkü anlamda ateist olarak niteleyebileceğimiz insanlar olmadıklarını biliyoruz. Kur’an’da onların Allah’tan haberdar oldukları, varlığını kabul edip inkar etmedikleri açıkça dile getirilir.¹² Bu bağlamda dinin mücadele ve kavga alanının tanrı tanımazlık değil, esas itibarıyla yanlış tanrı algıları, daha öz ifadeyle tanrıya ortak koşuculuk (şirk) olduğu görülür. Dolayısıyla Allah’ın varlığı gibi

¹⁰ " فان مبنى علم الشرائع والاحكام واساس قواعد العقائد الاسلام هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام "

¹¹ Hayâlî üzerine kaleme alınan Hâşiyelerde genellikle bu cümlelin bir kısır döngü (devir) içerdiği ifade edilmekte ve bir şekilde bu döngü izah ve izale edilmeye çalışılmaktadır. Şöyle ki, ilk olarak “Akâid kelamdandır; kelamın bu şekilde akâidin esasının (Kitabın) esası olması, bir şeyin bizatihi kendisinin esas olmasını gerektirir. Dolayısıyla Kitap itikâdî meselelere dayanmaktadır.” Ayrıca bir diğer husus “Kelam akâidin esasıdır. Akâidde esas ise Kitap’tır; o halde esasın esası da esastır. Kitap, kelamın esası, kelam da Kitabın esasıdır. Akâidin esası kelam ise kelamın esası da Kitap’tır. O halde Kitap, Akâidin esasının (kelam) esasıdır.” Muhammed eş-Şerif, *Hâşiyetü ala Hâşiyeti'l-Hayâlî*, (“Mecmûatü'l-Havâşî el-Behiyye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye” içinde), II/273,

¹² Ankebût 29/61-63, Lokman 31/25, Zümer 39/38, Zuhuruf 43/9;17.

itikâdî bir konu, kelim aracılığıyla itikâdî bir soruna dönüştürülür. Boyutları ve uzanımları açısından bir konu kelimde bu şekilde bir mesele olarak ele alınır ve tartışılır. Bu açıdan ne türden olursa olsun inancın bizatihi değeri, inanç olmak yönüyle ortaya çıkmaz. Bir inancın sıhhati, konunun meseleye dönüştüğü noktalarda, itikadın özüne ilişkin tehlike ve tehditlerde gösterdiği başarıda ortaya çıkar.

Hayâlî'nin ifadesinde tartışmaya açık ve tartışılmayı bekleyen bir husustan daha söz etmek istiyoruz. Soru şu: Hayâlî bu cümlesiyle akaidin esasına dolaylı olarak kelamı mı yerleştiriyor? Hayâlî, kelim ilminin Kitap ve sünneti kapsadığını belirtmekle, burada kelamın Kitap ve sünnet üzerinde rüçhaniyetini mi iddia etmekte ya da ima etmektedir? Kelam bu manada Kitap ve sünnetten daha fazla otoriter bir konuma mı sahiptir? Hayâlî'nin ifadesinden böyle bir sonuç çıkarılabilir mi? Hayâlî'nin ifadesi böyle bir yorum yapmaya imkan tanıyor görünümündedir. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta Hayâlî'nin esasiyet tartışmasını mutlak değil mukayyet ele aldığı, delillerin mücmel-mufassallığı açısından değerlendirip temellendirdiğidir. Nitekim onun açıklaması şu şekildedir: *“Akâidin esasından maksat aslında akâidin ayrıntılı delilleridir (delâil-i tafsiyye). Dolayısıyla nazar ve delil bahislerinin kelim ilminin bir parçası (cüz) olması açısından akâid, kelim ilmüne dayandırılabilir.”*¹³

Bu tartışmanın Hayâlî haşiyelerinde devam ettiğini görüyoruz. Hayâlî üzerine kaleme aldığı haşiyede Kul (Kavl) Ahmed (Ahmed b. Muhammed b. Hıdır) (ö. 950/1543), kelamın Kitap ve sünneti kapsama meselesiyle ilgili olarak ‘kaide’ kelimesinin sözlük anlamının ‘esas’ manasına geldiğini, bu minvalde şerhte dile getirilen İslam inançlarındaki ‘esasın’ Kur’an ve sünnet, ‘esasın esası’nın da kelim olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Kul Ahmed, Kur’an ve sünnetin kelamı değil, kelamın Kur’an ve sünneti kapsadığını kabul ederek Hayâlî'nin dile getirdiği yorumu destekler.¹⁴ Diğer yandan Kul Ahmed “kaidelerden maksadın ıstılahi kullanım içinde anlaşılması gerektiğini, bu bağlamda kaide denirken ‘usûl meseleleri’nin (mesâil-i usûliye) amaçlandığını, zira Kitap ve sünnetten hükümler istinbat edilirken bunun ancak usûl kaidelerinden hareketle yapılabileceğini”

¹³ Hayâlî, *Haşiyetü'l-Hayâlî*, I, 8.

¹⁴ Kul Ahmed, *Haşiyetü Kul Ahmed ala Haşiyeti'l-Hayâlî ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, (“Mecmûatü'l-Havâşî el-Behiyye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye” içinde), II, 21.

vurgular. Bu açıdan Kul Ahmed'e göre kelam, usûlden faydalansa da, özü itibariyle usûl kelama dayandığından "kelam ilmi bu meselelerin de esası" sayılmaktadır.¹⁵

Hayâlî üzerine ta'lik türü haşiyesinde Siyâlkûtî (ö. 1067/1656), Hayâlî'nin söz konusu ifadesinin, müteahhirin dönem kelamına dolaylı bir övgü içerdiğini düşünür. Bu ifadede ona göre nazar bahislerini muhtasar şekilde bulunduran kudemâ kelamının aslında müteahhirin dönem kelamının bir parçası (cüz) olduğu, dolayısıyla delilleri ayrıntılı (tafsili) biçimde işlediği için müteahhirin dönem kelamının önceki dönemden üstün olduğu anlatılmak istenir.¹⁶ Saçaklızâde ise (ö. 1145/1732), Hayâlî ve Kul Ahmed haşiyeleri üzerine kaleme aldığı haşiyede konuyu mantık ilminin ışığında kıyas şekilleri açısından ele almış, kelami meselelerin Kitap ve sünnetin esası olmasıyla, Kitap ve sünnetin kelamın esası olması arasında mantıksal açıdan bir kısır döngü (devir) teşkil edip etmediğini, dini sonuçlarından daha ziyade önermeler mantığı açısından bir tutarlılık tartışması yapmıştır.¹⁷ Sonuç itibariyle Hayâlî'nin, felsefi hüviyetine rağmen müteahhirin dönemdeki kelam faaliyetine olumlu baktığı, o dönemin kelamcılarının felsefe ile kurdukları yakın münasebette sakınca görmediğini söyleyebiliriz.

1. 2. Kestelî Hâşiyesi

Osmanlı yükseliş dönemi alimlerinden Kestelî (ö. 901/1496), Teftâzânî'nin ifadelerini şerh ederken konuyu farklı bir açıdan değerlendirir. Kestelî'ye göre üzerinde durulması gereken nokta, kelam ve felsefenin kendi disiplinler karakterleri değil, ilimler arası ilişkinin öngördüğü interdisipliner boyuttur. Kelam ve felsefe arasındaki ilişkide görülen yakınlık, özsel bir karışmanın değil, karşılıklı bir iletişim ve etkileşimin sonucudur. Kestelî açısından ilimlerin kendi aralarında kurdukları diyalogda yadırganacak bir durum yoktur. Bu noktada Kestelî öncelikle Teftâzânî'nin sözünü ettiği felsefenin ne olduğunu serimler. Burada sözü edilen felsefe diğer adıyla "hikmet"tir. Hikmet nedir? "*Hikmet, beşerin gücünün yettiği oranda, nefsu'l-emirde oldukları hal üzere, varlıkların gerçeklik durumlarından bahseden bir ilimdir.*" Bu bağlamda hikmet üç kısma ayrılır.

¹⁵ Kul Ahmed, *Haşiyetü Kul Ahmed*, II/20.

¹⁶ Abdulhakim es-Siyâlkûtî, *Haşiyetü's-Siyâlkûtî ala Haşiyeti'l-Hayâlî ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, ("Mecmûatü'l-Havâşî el-Behiyye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye" birinci cildin devamı olarak basılan müstakil cilt içinde), I, 73, 74.

¹⁷ Mar'aşî (Saçaklızade), *Haşiyetü'l-Mar'aşî ala Kul Ahmed ve'l-Hayâlî*, ("Mecmûatü'l-Havâşî el-Behiyye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye" içinde), II, 20 vd.

Bunların ilki *ilm-i ilâhî* (metafizik) veya *ilk felsefe* (felsefe-i ûlâ) olarak da bilinen metafiziktir. Metafizik, bir varlığın (mevcut) harici ve zihnî varlık düzleminde maddeye ihtiyaç duymadan, maddeden ayrık durumunu ele alan ilimdir. Şayet bir şey, harici ve zihnî varlık noktasında, her iki düzlemde birden maddeye ihtiyaç duyuyorsa buna *ilm-i tabîî* (fizik) denir. Eğer zihnî düzlemde maddeye ihtiyaç duymayıp sadece harici varlık düzleminde maddeye ihtiyaç duyuyorsa bu ilim *ilm-i riyâzî* (matematik) olarak isimlendirilir.

Kelamın temeli, hâdislerin varlığından ve hallerinden yola çıkarak, muhdisin varlığını ve hallerini delillendirmek olduğuna göre, Kestelî için metafizik ve fizik alanlarının pek çok konudaki birlikteliği doğal karşılanmalıdır. Fakat ilişkide bir sorun aramak gerekiyorsa bunu düşüncenin kelamda bir yandan Hûdâ'nın peşinden giderken bir yandan da felsefenin hevâsına takılıp onunla iktifa etmesinde aramak gerekir. İşte burada kelam ve felsefe arasında bir ayrılık meydana gelir. Öyle ki, hevâ sonucunda felsefenin asılsız iddia ve fikirleri (evham), kelamın kuralları (kavâid) üzerinde kuşkuya neden olur. Bu bakımdan Kestelî, müteahhirin dönemi kelamcılarının fazlasıyla fizik ve matematikle uğraşmalarını, ayakların kayacağı, zayıf akılların kanacağı vehmî tehlikelerin bertaraf edilmesi sebebine bağlar. Nitekim kudemâ ve müteahhirin kelamında ortaya çıkan farklılık, kelamdaki meselelerin tedvininde ortaya çıkan ihtilaftan, bu ilmin konusunun tayinindeki belirsizliğe kadar geniş bir alanda kafa karışıklığına neden olmuştur. Kimileri kelamın konusunun selbi ve subuti sıfatları, dünyaya taalluk eden fiilleri açısından Allah'ın zatı olduğunu savunurken, kimileri de mahiyeti itibariyle Allah'ın zatı ve Allah'ın zatına istinat etmesi açısından da mümkün varlıkların zatı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bazıları kelamın konusunun *varlık* (mevcut) olduğunu söylerken, İcî gibi isimler dini akideyi ispatla alakalı olmak bakımından *bilgi* (malum) olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁸

Kestelî diğer yandan asıl üzerinde durulması gereken hususun kelamın konusal belirsizliğinden ziyade kelam ilminin amacı olduğunu vurgular. Kestelî'ye göre bir ilmi diğer ilimlerden farklı kılan en önemli ölçüt, o ilmin '*mevzû*'sundan daha çok '*maksad*'ıdır. Zira bir ilmin mevzusu bir yönüyle ya da bazı yönleriyle bir başka ilmin mevzusu içinde yer alabilir. Ancak bir disiplinin temel konusunun bir başka disiplin içinde yer alması, ikinci disiplini doğrudan ilgilendiren maksatlar içinde değerlendirilmez. Bir ilmin temel

¹⁸ Muslihuddin Mustafa el-Kestelî, *Haşiyetü'l-Kestelî ala Şerhi'l-Akâid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1973, s. 17, 18.

konusunun dolaylı olarak bir başka ilmin maksatlarına belirli oranda hizmet etmesi, ikinci ilmin de o şeyi kendisine konu etmesini meşru kılar. Dolayısıyla böyle bir durum, ilgili ilmî disiplin açısından bir eksiklik ve kusur değildir. Eğer ilimler sadece konu başlıkları bağlamında tasnife tâbî tutulacak, her ilim sadece temel bazı konuları işlemeye tahsis edilecek olursa, örneğin her türlü konunun işlendiği edebi ilimlerle ilgili böyle bir belirleme nasıl mümkün olacaktır? Bu bakımdan Kestelî'ye göre özellikle varlıkların durumlarını ve özelliklerini konu edinmesi açısından felsefenin (hikmet) ve felsefî sayılabilecek ilimlerin konu ağlarının geniş olması, herkesin felsefenin alanına giren varlık durumlarıyla ilgili bir şeyle veya kendi alanlarıyla ilgili mutlak ve genel olan birden çok şeyle meşgul olmasını kaçınılmaz kılabilir. Bu bağlamda kelamın konuları içine felsefî meselelerin karışmasında yadırganacak bir durum yoktur. Her ne kadar kelamın mevzuları içinde görülen karışıklık ve belirsizlik ona felsefeden farksız bir görüntü veriyorsa da bunu kelamın amacıyla ayırt etmek mümkündür. Zira dinî akideyi ve bu akideyi ilgilendiren kaideleri belirlemek ve bunları bütün halinde bir araya getirip korumak amacını hedefleyen kelam, bu yönüyle felsefeden ve diğer ilimlerden temayüz ederek farklılaşır.¹⁹

1. 3. İsâm Hâşiyesi

Ebu İshak İsâmüddin el-İsferâyînî (ö. 945/1538) *Şerhu'l-Akâid* hâşiyesinde,²⁰ Teftâzânî'nin ifadesinde geçen '*havd*' kelimesinin Zemahşeri'den (ö. 538/1143) naklen 'batıl ve gereksiz, anlamsız (levh) şeylere girmek' anlamına geldiğini belirtir. İsferâyînî, Teftâzânî'nin ifadelerinde hem kudemâ hem de müteahhirinin mündemiç olduğunu düşünür. İsferâyînî'ye göre Teftâzânî'nin ifadesinde geçen '*karıştırdılar*' (haletû)²¹ dediği kesim kudemâ, '*iç içe soktular*' (edracû)²² şeklinde bahsettiği kimseler de müteahhirîndir.²³ Dolayısıyla felsefeye karışmış kelam İsferâyînî'ye göre müteahhirin döneminde başlamamıştır; başlangıç zamansal olarak daha geriye, kudemâ dönemine uzanmaktadır. Felsefî süreç kudemânın Mutezilî düşünürleri muhatap almasıyla doğal olarak başlamıştır. Mutezilî alimler felsefecilerin görüşlerini özellikle pek çok usûl konusuna karıştırıyor ve fikirlerini felsefî bir içerikle sunuyorlardı. Bu yönüyle kelam ve felsefeyi birbirine

¹⁹ Kestelî, *Haşiyetü'l Kestelî*, s. 18.

²⁰ Bu hâşiyeye üzerine yazılan iki hâşiyeye bulunmaktadır. Bunlar muhtasar sayılabilecek Veliyyüddin Carullah (ö. 1119/1707) ve ondan daha geniş kapsamlı olan Akkirmani olarak da tanınan Mehmed el-Kefevî'nin (ö. 1175/1762) hâşiyeleridir.

²¹ والكلام المخلوط به كلام القدمات

²² والمدرج فيه كلام المتأخرين

²³ Ebu İshak İsâmüddin İbrahim b. Muhammed b. Arabşah el-İsferâyînî, *Haşiyetü ala Şerhi'l-Akâid*, ("Mecmûatü'l-Havâşî el-Behiyye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye" içinde), III, 31.

karıştıran ilk zümrenin Mutezile olduğu dahi söylenebilir. Mutezile ile yüzleşen, hesaplaşan ilk dönem kelamcılarını doğal olarak felsefe ile meşgul olmak zorunda kalmışlardı. Dolayısıyla kudemâ, felsefe ile iç içe geçmiş, itikadı ilgilendiren fikirlere karşı çıkarken yavaş yavaş felsefe de kelamın içine doğru nüfuz etmeye başlamıştı. Metodik olarak ilk dönem kelam faaliyeti ister istemez böyle bir usûlle karışmış, Mutezile'nin fikrî muhtevası ile ilişkili olduğu için çıkış temeli açısından felsefe ile karışmaktan kendisini alıkoyamamıştır.²⁴

İlk (mütekaddim) dönemde kısmen kelamın konusu içine giren felsefe, geç (müteahhir) dönemde kurulan yoğun ilişki neticesinde tamamen kelama nüfuz etmiştir. Bu nüfuz süreci neticede kelamın konusunu dönüştürmüştür. Bazı konuları gereksiz olduğu halde uzak veya yakın bir biçimde akide esaslarının ispatını ilgilendiren fizik, matematik ve metafizik alanlarından yapılan aktarımlar ve bu aktarımlar üzerine yapılan yorumlar, kelamın konusunu “*var olmak bakımından varlık*” ya da “*bilgi*” olarak belirlemiştir.²⁵ Böylece konusal bağlamda kelam teolojik bir zeminden daha ziyade ontolojik ve epistemolojik bir zeminde kendisini inşa etmiştir.

İsferâyînî, Teftâzânî'nin değerlendirmesinde mantığı hiç zikretmemesinin dikkat çekici olduğunu ifade eder. Felsefenin kelam üzerindeki dönüştürücü etkisini anlatırken Teftâzânî'nin, felsefî ilimler arasında fizik, matematik ve metafizik gibi disiplinleri sayarken, mantık ilmini saymamış ve ona dair olumsuz hiçbir ifade kullanmamış olması ilginçtir. İsferâyînî'ye göre Teftâzânî'nin bu tutumu, mantığı diğer felsefî disiplinlerden ayrı tuttuğu, kelamı muhalif bir ilim olarak görmediği şeklinde yorumlanabilir. İsferâyînî, bu konuda Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) Teftâzânî'ye yönelttiği ağır ithamı, hakaret içeren (müfrit teşni‘) göndermesini hatırlatır. Cürçânî'ye göre Teftâzânî mantık ilmine tanıdığı ayrıcalıkla kelam gibi şer'i ilimlerin en yücesini, usûl ilminin gramere (sarfnahiv) muhtaç olması gibi felsefeye muhtaçlık durumuyla karşı karşıya getirmiştir.²⁶

Hatırlanacak olursa Teftâzânî, mantık ilmine kelamın temel ilkeleri (mebâdi) arasında yer vermiş, onu felsefeden bağımsız kendi başına bir ilim (ilmun bi re'sihî) olarak kabul etmiş ve bu yaklaşımıyla istidlal ve nazara dayanan kelamın da mantık olmaksızın

²⁴ İsam, *Haşiyetü ala Şerhi'l-Akâid*, III, 31. والكلام المخلوط كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتأخرين

²⁵ İsam, *Haşiyetü ala Şerhi'l-Akâid*, III, 32.

²⁶ İsam, *Haşiyetü ala Şerhi'l-Akâid*, III, 32, 33.

icra edilemeyeceğini îmâ etmiştir.²⁷ Bu nedenle çağdaşı Cürçânî tarafından çok sert biçimde eleştirilmiş, hatta hakarete uğramıştır. Mantığı kelamın kurucu ilkelerinden biri olarak kabul etmenin uygun olmayacağını düşünen Cürçânî, mantık bahislerini doğrudan kelamın konuları arasında değerlendirmek suretiyle, mantığı kelamın temelini teşkil eden bir ilim olarak görmez ve görülmesine de karşı koyar. Kelamı mantığa muhtaç hale getirme konusunda Cürçânî, her ne kadar isim vermese de Teftâzânî ve onun gibi düşünenleri kast ederek böyle bir şeyi ancak “*ya bir felsefecinin yahut felsefecilerin artıklarından geçinen filozofluk taslayan birinin (mütefelsif) söylemeye cüret edebileceği*”ni ifade eder.²⁸ Çünkü böyle bir yaklaşımın benimsenmesi, şerî ilimlerin başı olan en yüce ilmi, ilkeleri arasında bulunmadığı halde şerî olmayan bir ilme muhtaç hale getirmeyi, dayandırmayı öngörmektedir.²⁹ İsferyânî, bu konuda Cürçânî’ye hak vermektedir. O da Cürçânî gibi kelamın mantığa muhtaç olmadığını, ‘*mantığın, kelamın bir parçası*’³⁰ olarak değerlendirilmesinin daha uygun olacağını düşünmektedir. Böylece şerî ilimlerin en yücresi şeriatça memnû kılınan felsefeye muhtaç olmaktan kurtulmuş ve mantığın kelamdaki konumu kelamın lehine sonuçlanmış olur.³¹

Diğer yandan İsferyânî, Teftâzânî’nin “*Bu, müteahhirinin kelimidir*” derken, “bu” ile neyin müteahhirine ait kelam olduğunun taayyün etmemesinden yakındır. Zira burada felsefeye karışan kelimadan kasıt fizik, matematik ve metafizikten hangisine karışan kelimadır? Yoksa bunların dışında kendine özgü var olan bir kelimadan mı bahsedilmektedir? Ayrıca müteahhirin dönemine ait kelamın çoğunun felsefî bahisler olduğu iddia ediliyorsa, bu noktada kelam nerede aranmalıdır? Tartışılabilir bir yorum olarak bu belirsizliğin sebebi İsferyânî’ye göre Teftâzânî’nin daha ziyade kudemâ ile ilgilenmesi ve müteahhirin dönemini merkeze almamasıdır.³²

1. 4. Molla Ahmed Hâşiyesi:

Molla Ahmed el-Cüneydî kelam-felsefe ilişkisini kelamın konu kapsamı açısından tahlil eder. Felsefenin Yunanca bir kelime olduğunu belirten Molla Ahmed, özü itibariyle felsefenin “*ilim ve amelde Hz. Vacib’e benzemek*” (teşebbüh bi’l-Vâcib) anlamına

²⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, I, 47.

²⁸ [لا يجترئ عليه الا فلسفي، او متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة]

²⁹ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, tas. Mahmut Ömer ed-Dimyati, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 65.

³⁰ المنطق جزءاً من الكلام

³¹ İsfâm, *Hâşiyetü ala Şerhi'l-Akâid*, s. 33.

³² İsfâm, *Hâşiyetü ala Şerhi'l-Akâid*, s. 33.

geldiğini, sonraki süreçte ise hikmet olarak isimlendirildiğini kaydeder. Molla Ahmed, kelamın fizik, matematik ve metafizik üzerinden felsefe ile kurduğu münasebeti, kelamın konusunun (mevzu) *varlık* (mevcut) ve *bilgi* (malum) üzerinden bir genişleme olarak değerlendirir. Böylelikle dinin inanç esaslarını ispatla alakalı olarak kelamın mevzusu, ‘zat’ ve ‘sıfatlar’ın yanında ‘varlık’ ve ‘bilgi’ şeklinde daha geniş bir düzleme taşınmış olmaktadır.³³

Molla Ahmed’in dile getirdiği konusal açılımın daha ayrıntılı ve sistematik biçimde Taşköprülüzade’de (ö. 968/1561) işlendiğini görüyoruz. Kelam ilminde görülen köklü değişimin tarihsel süreçte izlediği seyir açısından konusal (cihet-i vahdet-i zâtiyye) tahlilini yapan Taşköprülüzade, harici ve zihnî varlık özelinde kelamın konu temelinde üç kategori altında değerlendirilebileceğini kaydeder. İlk dönem alimleri³⁴ en yüksek gayeyi öncelikle Allah’ı ve sıfatlarını, buna ek olarak da (fer‘) nübüvvet ve meâd durumlarını bilmekte görmüşler, eserlerini de sadece bu konulara tahsis etmişlerdi. Sonraki âlimler bu meselelerin metafiziğin alanına girdiğini fark etmişler, metafiziğin felsefe ile olan yakın münasebetinin akaidi felsefeye bağlı kılacağı endişesi ile onlar metafiziğin zihnî/felsefî kısmına girmekten uzak durmuşlardı. Bu sebeple onlar kelamın içinde sadece harici varlığı araştırma konusu yapmışlardı. Bunların ardından gelen âlimler (müteahhirîn) ise yapacakları kelam faaliyetinin mantık kaidelerinden müstağni kalamayacağını, akaidin artık felsefî ilimlere ihtiyaç duyduğunu düşünerek, zihindeki ikinci dereceden akledilebilirleri işleyen mantığın konusu olan zihnî varlığı (malum) kelamın konusu yapmak suretiyle ikinci defa kelamın konu alanını genişletmişlerdi.³⁵ Nitekim Taşköprülüzâde öncesi süreçte İcî (ö. 756/1355), Teftâzânî ve Cürcânî gibi müteahhirin dönemin önde gelen kalamcıları eserlerinde, kelamın konusunun ‘mevcut’tan ‘madum’a her şeyi içine alan ‘malum’ olduğunu açıkça dile getirmişlerdi.³⁶

Değerlendirme

Genel bir analiz yapılacak olursa Eşarî kelamında varlık ve bilgi tasavvurunda gerçekleştirdiği kırılmayla Gazzâlî, kendinden sonrası için bir dönüm noktası teşkil eder.

³³ Molla Ahmed el-Cüneydî, *Haşiyetü Molla Ahmed*, (“Mecmûatü’l-Havâşî el-Behiyye ala Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefiyye” İçinde), I, 21.

³⁴ Taşköprülüzâde bu kesimi selef yerine mütekaddimîn olarak, diğerlerini de bunların ardından gelenler şeklinde niteler.

³⁵ Ahmed b. Mustafa Taşköprüzade, *Miftâhu’s-Saâdet ve Misbahu’s-Siyadet fi Mevduati’l-İlm*, nşr. Muhammed Ali Beydun, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2002, II, 554.

³⁶ Adudüddin el-İcî, *el-Mavâkif fi İlmi’l-Kelam*, Kahire: Mektebetü’l-Mütenebbi, Tsz, s. 7; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsüd*, I, 35.

Gazzâlî'nin felsefe tahsili ve akabinde ortaya koyduğu tahlil ve tenkitler içeren felsefi teliflerin kelam tarihinde yeni bir dönemi başlattığı muhakkaktır. Onun felsefi konuları kelamî zemine taşınması ve tartışması, “*mantık bilmeyenin ilmîne güven duyulamayacağını*” bildirerek kelam dâhil bütün dini ilimlerden önce akli bir ilmin gerekliliğine vurgu yapması,³⁷ değişen paradigmanın göze çarpan ilk izleri olarak sayılabilir. Gazzâlî öncesinde Mutezile üzerinden felsefe ile kurulan dolaylı ilişki, Gazzâlî ile artık doğrudan bir ilişkiye dönüşmüştür. Zira Gazzâlî'nin özellikle hocası Cüveynî ile felsefeye aralanan kapıyı iyice açması, kendinden sonraki mütekellimlerin ilgi odaklarının da felsefeye kaymasını sağlamıştır. Böylece Mutezile'nin sahip olduğu muhatap kitle rolü Meşşâî filozoflara intikal etmiş ve bir başka ifadeyle artık kelamın ilk ve doğrudan hedef kitlesi Aristotelyen felsefe olmuştur. Gazzâlî sonrası mütekellimler sadece mantıkla sınırlı kalmayıp felsefenin bütün konularıyla ilgilenmeye, felsefeye belli oranda rezerv koyan mütekaddimin dönemin yaklaşım tarzından uzaklaşmaya başlamışlardır. Nitekim Râzî (ö. 606/1210), Âmidî (ö. 631/1233), Beyzâvî (ö. 685/1286), Îcî, Cürcânî ve Teftâzânî gibi mütekellimler Gazzâlî'nin başlattığı çizgiyi metodik ve terminolojik açıdan geliştirip sistemleştiren, kelamın da felsefleşmesi sorunu ortaya çıkarmıştır.

Haşiyelerde de görüldüğü üzere kelamın önceleri merkezi hareket noktasını menkul teşkil ediyorken bu merkezin mevcuda (mahsûs) yönelmesi, ilerleyen süreçte ağırlıklı noktanın malum ve makul alana kayması, kelamın da felsefe gibi mücerret, soyut bir disipline doğru evrildiğini gösterir.³⁸ Sonuçta kelamın felsefe ile kurduğu yoğun ilişki, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'de saptadığı, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde yakındığı söz konusu durumu ortaya çıkarmıştır.

Bu durumun haşiyelerdeki yansımalarına geçmeden önce metin-şerh-haşiye diyalektiği konusunda bazı noktalara işaret etmek istiyoruz. Gelenekte her metin şerh edilmez ve her şerhte tahşiye edilmezdi. Şerhe konu olan metinler sıkıştırılmış birer dosya gibi kabul edilirdi. Şerhler genellikle ait olduğu ilmî disiplinin temel ilkelerini (mebâdî), konularını (mevzûât), sorunlarını (mesâil) ve amaçlarını (makâsıt) muhtasar, mücmel, câmi bir üslup ve içerikle kaleme alan metinlere yazılırdı. Haşiyeler de ana metni en öz biçimde

³⁷ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfa*, çev. Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, İstanbul 2007, I, 17.

³⁸ Eş'arî kelâmında ortaya çıkan düşünsel kırılmanın genel analiz ve eleştirisi için bkz. Fatih İbiş, “Eş'arî Kelâmının Dînî, Hissî ve Felsefî Karakteri Üzerine”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2014), s. 34-47.

açıklayan şerhler üzerine bina edilerek vücuda getirilirdi. Dolayısıyla metin-şerh-şaşiye dizgisi, aslında iç içe açılan ‘matruşka’lar gibi mücmelden mufassala, müphemden mübeyyene, müşkilden muvazzaha doğru birbirini açan, açıklayan bir anlama geleneğidir. Kapalı kalan, özet geçilen, bir kavrama ya da cümleye sıkıştırılmış ibareler, şerh ve şaşıyeler aracılığıyla ifadelere dökülerek açıklık kazanmaktadır. Nitekim Neseffî’nin metni Teftâzânî’nin şerhiyle, Teftâzânî’nin şerhi de Hayâlî, Kestelî, İsferyânî ve Molla Ahmed’in şaşıyeleri ile daha açık ve anlaşılır hale gelmektedir. Bunu söylerken kastımızın her şerh ya da şaşıyenin mutlak bir değer taşıdığını söylemek değildir. Zira her şerh, şaşiye ya da ta’likin söz konusu misyonu üstlendiği ya da icra ettiğini iddia etmek zordur. Şerh ve şaşiye esas itibarıyla konu aldığı metni daha açık ve anlaşılır kılmak yanında, ilgili metni çapraz okumalara tabi tutup farklı açılardan analitik ve eleştirel boyutlarıyla da değerlendirebiliyorsa, özgün bir şerh ve şaşıyeden bahsedilebilir.

Bu bağlamda Teftâzânî özelinde dört şaşiye üzerinden yaptığımız iz sürümde, kelim-felsefe ilişkisi hakkında muhaşşîlerin birbirinden farklı noktalara dikkat çektiklerini görmekteyiz. Hayâlî, Teftâzânî’nin ifadelerine doğrudan açıklama yapmaz; ancak ifadelerin merkezinde bulunan dönemle ilgili olarak bir başka yerde müteahhirin dönemi kelâmî meselelerin ayrıntılı delillerle incelenmesi açısından kelâm-felsefe ilişkisini olumlar. Kestelî, kelâm ve felsefe ilişkisini kelâmın disiplinler boyutundan daha üst bir perspektife taşıyarak, ilimlerin interdisipliner boyutu açısından değerlendirir. İsferyânî, felsefenin kelâma karışmasının kısmen de olsa kudemâ ile başladığını, müteahhirin ile tamamen iç içe geçtiğini ifade eder. Molla Ahmed ise ilişkiyi kelâmın konusunun teolojik düzlemde ontolojik ve epistemolojik bir düzleme kaymasıyla bir mevzu genişlemesi olarak ele alır.

Bunlara bakıldığında şaşıyelerde dikkat çeken ortak nokta, neredeyse bütün muhaşşîlerin doğrudan veya dolaylı olarak kelâm-felsefe ilişkisini müteahhirin döneminde kelâmın konu merkezinde yaşanan açık değişimden hareketle yorumlamalarıdır. Hayâlî’de konunun soruna dönüşmesi, Kestelî’de hikmetin konusu ve kelâmın konusunun gündeme getirilmesi, İsferyânî ve Molla Ahmed’de konunun açıkça varlık (mevcut) ve bilinen (malum) olarak değişmiş olmasına yapılan vurgulardan anlıyoruz ki, kelâm müteahhirin döneminde konusal olarak büyük bir değişime uğramıştır. Bu değişim fizik, matematik ve metafizik gibi felsefi temel disiplinlerdeki konuların mütakellimler tarafından kelâm kitaplarında işlenmesiyle ortaya çıkmıştır. Şaşıyelerde bu intikalin nedeni olarak öne

sürülen temel gerekçe, Teftâzânî'nin de ifade ettiği gibi itikâdî esasların kanıtlanması (tahkîk) ve bu esasların varlığını tehdit eden unsurların ortadan kaldırılmasıdır (tezyîf). Bu gaye doğrultusunda kelam ilminin konuları içinde felsefi konuların bulunması normal karşılanabilir; ancak kelamın içerik olarak sonuçta ulaştığı fiili durumla öncesinde hedeflediği amaç arasında ne oranda bir mutabakat sağladığı sorgulanmayı ve soruşturmayı beklemektedir.

Kelam-felsefe ilişkisi ile ilgili olarak haşiyelerden çıkan sonuçlara baktığımda, çalışmayı önceleyen beklentimin çalışma sonunda tam olarak gerçekleşmediğini ifade etmeliyim. Beklentim, Teftâzânî'nin ifadelerinde yapılan tespitin haşiyelerde onaylanması bir yana, tespitin eleştirel boyutlarıyla ele alınıp alınmadığıydı. Fakat haşiyeler içinde İsferyânî dışında -o da kısmen- hiçbiri alıntıya bu yönüyle bir yöneliş gerçekleştirilmemiştir. Haşiyelerdeki tutumun Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makasid*'de belirttiği ve belirlediği tutuma uygun olduğu görülüyor. Zaten Teftâzânî, mantık ilmini kelamın mebadisinden kılmak yanında tahkik ve tezyif amacına matuf olarak kelamın felsefe ile olan ilişkisinde herhangi bir sakınca görmemektedir. Muhaşşilerin de bu noktada şerh müellifinden farklı düşünmedikleri söylenebilir. Hayâlî, müteahhirin dönemindeki kelamı, kapsayıcılığı açısından Kitap ve sünnetten daha şumullü görerek kelamın konumunu yükseltmiş, Kestelî, konuyu interdisipliner bağlamla tahsis ederek yadırganacak bir durum olmadığını belirtmiş, Molla Ahmed, baştan felsefenin Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak manasına geldiğini söylemekle yaklaşımının olumlu olduğunu ima etmiştir. Kestelî'nin burada eleştiri olmasa da analiz yönüyle dikkat çektiği iki nokta anılmaya değer niteliktedir. Kestelî'ye göre kelam-felsefe ilişkisinde bir sorun varsa bu, evvela hüdâ yerine hevânın rehber kılınmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca konusal bir karışmadan söz edilecekse bu da sorunun çözümünün kelamın konusunda değil, felsefeden ayrılan amacında aranmasını gerekmektedir.

İsferyânî'nin yorumları kelam-felsefe ilişkisine dair tam bir eleştiri olmasa da eleştirel yönleri olan bir yaklaşım içermektedir. Öncelikle Teftâzânî tarafından mütakallimlerin felsefeye dalmalarını ifade ederken kullandığı "*havd*" kelimesini İsferyânî'nin Mutezilî alim Zemahşerî'den nakilde bulunarak batılla doğrudan irtibatlı olumsuz içerikli bir kavram olduğunu söylemesi eleştirel anlamda yorumlanabilecek ilk husustur. İkinci husus, İsferyânî'nin kelam-felsefe ilişkisinde "*mahlût kelam*" ile "*müddrec kelam*" şeklinde yaptığı ayırımla süreci daha da geriye götürmesidir. Mahlût kelamla

kudemânın kelamını kasteden İsferyânî, felsefe ile olan ilişkinin kudemâ döneminde hiç de felsefeden bağımsız olmadığını, tersine Mutezile aracılığıyla felsefeye karışmış bir kelam olduğunu kaydeder. Tarihsel olarak da bunun böyle olduğu sabittir. Abbasiler döneminde Arapça'ya yapılan tercümelemlerle felsefe, Müslüman coğrafyaya taşınmış, Mutezile de bunun öncülüğünü yapmıştır. Diğer yandan müdrec kelamı içeren müteahhirin döneminde ilişkinin yoğunlaşması, felsefenin bütünüyle kelamla karışmasını sonuç vermiştir. Üçüncü olarak diğer haşiyelerde görülmeyen ama İsferyânî'nin dikkatini çeken ayrıntı, Teftâzânî'nin bu ilişkide mantığı hiç anlamamış olmasıdır. Bu konuda Teftâzânî ve Cürcânî arasında gerçekleşen tartışmaya da değinen İsferyânî, bu konuda Cürcânî'ye hak vermesiyle dolaylı olarak Teftâzânî'ye bu konuda katılmadığını ihsas eder. Son olarak İsferyânî'nin eleştirel algılamaya uygun bir başka yorumu, Teftâzânî'nin ifadelerinin sonunda resmedilen kelamın felsefeye karışan kelam olduğunu söylemesine rağmen, bu birikimin neresinin kelam olup olmadığını net bir biçimde belirlenmemiş olmasıdır. Haklı olarak İsferyânî şunu sormak ister: Madem bu dönem kelamının çoğunluğunu fizik, matematik ve metafizik bahisleri oluşturuyorsa geriye kelam olarak ne kalmaktadır? Aslında Teftâzânî'nin sözleri içinde semiyat bahisleri dışında kelam adına bir şeyin kalmadığının ifade edilmesi, sorusunun dolaylı bir cevabı olarak kabul edilebilir; ancak burada İsferyânî açısından geriye kalan yekûnun kelam namına ifade ettiği anlam ve değer hâlâ tartışılmaya ve sorgulanmaya muhtaç olduğudur.

Sonuç olarak Teftâzânî, kendisinin de temsilcisi olduğu müteahhirin kelamının felsefeden temyiz edilemeyecek bir konuma geldiğini tespit eder. Fakat bu tespitin kelamın ilerleyen dönemlerde izlediği seyir adına müspet veya menfi ne anlam ifade ettiği hâlâ kapalılığını korumaktadır. Örneğin aynı konuda İbn Haldun'un söyledikleri Teftâzânî'den daha nettir ve durum kelam adına hiç de olumlu değildir. Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'daki ifadeleri ışığında bakılacak olursa onun nazarında bir iki çekince dışında kelam ve felsefe arasındaki münasebetin, kelamın disipliner özgünlüğü için bir tehdit oluşturmadığını söylemek mümkündür. Nitekim haşiyelere yansıyan genel kabul de Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'daki yaklaşımı ile örtüşmekte, kelam için İbn Haldûn'un dile getirdiği türden bir endişeyi taşımamaktadır. Elbette bir ilmin kendi dışındaki ilimlerle dirsek temasında bulunması, konularında ve meselelerinde tedahüllerin görülmesi doğaldır. Fakat iki disiplin arasında kurulan ilişkinin süreç içinde bir disiplinin hem metodik hem de içerik olarak diğer disipline ileri derecede nüfuz etmesi, bir ilmi ilim yapan sınırların ortadan kalkması, diğer tabirle ilmin başka bir ilim içinde erimesiyle eşdeğer bir durumdur.

Esasında muhaşşilerden beklenen tavır, kelamın bu bağlamdaki otantik kimliğini tartışmaya açmak, felsefe ile kurulan ilişkide oluşan açmazlar için çözüm önerileri sunmak olmalıydı. Kelam-felsefe ilişkisi bağlamında bazı felsefî kavram ve konuların açıklanması, bir iki zayıf eleştirel değininin dışında haşiyelerin, ilerleyen süreçte kelamın soyut bir ilme dönüşmesi, monolojik bir karaktere bürünerek içine kapanması, felsefî bahislerdeki derinliğini artırmasına rağmen itikâdî konularda buna denk bir derinlik üretememesi gibi daha köktenci sorunları yansıtmada konusunda yetersiz kaldıklarını belirtmemiz gerekir.

Kaynakça

- Cüneydî, Molla Ahmed, *Haşiyetü Molla Ahmed*, “Mecmûatü'l-Havâşî el- Behiyye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye” (c. I) içinde, nşr. Abdulkerim, Mektebe-i İslamiyye, yy. 1390 (h.), I-III.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tas. Mahmut Ömer ed-Dimyafî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I-VIII.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfa*, çev. Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, İstanbul 2007, I-II.
- Hayâlî, Ahmed, *Haşiyetü'l-Hayâlî ala Şerhi'l-Akâid*, (Mecmûatü'l-Havâşî el- Behiyye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye (c. I) içinde), I-III.
- İbiş, Fatih, “Eş'arî Kelâmının Dînî, Hissî ve Felsefî Karakteri Üzerine”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2014), s. 34-47.
- İbn Haldun, Abdurrahman, *Mukaddime*, el-Matbaatü'l Behiyyetü'l Mısıriyye, Mısır Tsz.
- İcî, Adudüddîn, *el-Mavâkıf İlmi'l-Kelam*, Mektebetü'l-Mütenebbi, Kahire Tsz.
- İsferâyînî, Ebu İshak İsamüddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşah, *Haşiyetü ala Şerhi'l-Akâid*, (Mecmûatü'l-Havâşî el-Behiyye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye (c. III) içinde), I-III.
- Kestelî, Muslihuddin Mustafa, *Haşiyetü'l-Kestelî ala Şerhi'l-Akâid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul Tsz.
- Kul Ahmed, Muhammed b. Ahmed b. Hıdır, *Haşiyetü Kul Ahmet ala Haşiyeti'l-Hayâlî ala Şerhi'l-Akadi'n Nesefiyye*, (Mecmûatü'l Havâşî el-Behiyye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye (c. II) içinde), I-III.
- Özen, Şükrü, “Teftâzânî”, *DİA*, XXXX, 299-308.

- Saçaklızâde, Mar‘aşî, *Haşiyetü’l-Maraşi ala Kul Ahmet ve’l-Hayâlî*, (Mecmûatü’l-Havâşî el-Behiyye ala Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefiyye (c. II) içinde), I-III.
- Siyâlkûtî, Abdulkakim, *Haşiyetü’s Siyâlkûtî ala Haşiyeti’l Hayâlî ala Şerhi’l Akadi’n Nesefiyye*, (Mecmûatü’l-Havâşî el-Behiyye ala Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefiyye içinde-Birinci cildin devamı olarak neşredilen müstakil cilt), I.
- Şerif, Muhammed, *Haşiyetü ala Haşiyeti’l-Hayâlî*, (Mecmûatü’l-Havâşî el-Behiyye ala Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefiyye (c. II) içinde), I-III.
- Taşköprîzade, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu’s-Saâdet ve Misbâhu’s-Siyâdet fî Mevdûati’l-İlm*, nşr. Muhammed Ali Beydun, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002, I-III.
- Teftâzânî, Sadüddin, *Şerhu’l-Akâid Tercemesi*, çev. Sırrî Girîdî, Âsitâne Yay., Rusçuk 1292 (h), I-II.
- *Şerhu’l-Makâsid*, nşr. İbrahim Şemsüddin, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2001, I-III.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, Pınar Yayınları, İstanbul 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Akâidü’n-Nesefî”, *DİA*, II, 217-219.