

Bir Felsefî Kelâm Klasîği Olarak Şerhu'l-Makâsıd

Fatih İBİŞ*

“Meânî elfâzı değıl, elfâz meânîyi takip etmelidir; aksi takdirde sözler altından kın içindeki tahtadan kılıçlara dönüşür.”¹

Teftâzânî

Moğol istilasının geniş ölçekli yaptığı tahribat İslâm coğrafyasında ilmî ve entelektüel düzlemde ortaya çıkan krizle kendisini göstermiştir. Bu kriz sürecinde yıkılıp giden ilmî müesseselerin yeniden ikame ve idamesinde iki ismin hakkı teslim edilmelidir. Bunlardan biri Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), diğeri Sa'düddin et-Teftâzânî'dir (ö. 792/1390).² XIV. yüzyıla damgalarını vuran bu isimlerden Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*¹, Teftâzânî'nin ise *Şerhu'l-Makâsıd*¹ hem kendi dönemlerine hem kendilerinden sonraki süreçte etki eden temsil gücü yüksek kelâm klasiklerindedir. Bu iki ismin oluşturduğu dalga öylesine etkili olmuştur ki ilerleyen süreçte “Cürcânî ekolü” ve “Teftâzânî ekolü” şeklinde küçük çaplı bir ekolleşmeyi dahi doğurmuştur.³ İslam düşünce geleneğinin özellikle kelâm alanında başyapıtlarıyla kurucu figürleri olan bu iki ismi tanımadan, bu geleneğe ait birikimi anlayıp yorumlamak, bu geleneği oluşturan yapısal karakteri çözümlemek neredeyse imkânsızdır.

* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Muhtasar*, Kum: Menşûrât-ı İsmailiyyân, 1428, s. 482.

2 Kenan Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2006, s. 61, 63.

3 Öyle ki tarihsel süreç içinde aralarındaki ihtilaflara dair müstakil risaleler kaleme alındı. Şevkânî'nin *et-Tavdül-Münif fi'l-Intisâr li's-Sa'd 'aleş-Şerîf*, Taşköprizâde'nin *Mesâlikü'l-Halâs fi Tehâlüki'l-Havâs*, Mestcizâde'nin *İhtilâfü's-Seyyid ve's-Sa'd* gibi telifler bu literatürün öne çıkan örnekleridir. Sadrettin Gümüş, “Cürcânî”, *DİA*, c. 8, s. 135.

Şerhu'l-Makâsîd sahibi Teftâzânî'nin tam ismi Mes'ûd b. Fahrüddîn Ömer b. Burhanuddîn Abdullâh b. el-İmâm er-Rabbânî Sa'düddîn et-Teftâzânî⁴ el-Herevî el-Horasânî'dir (ö. 722-792/1322-1390).⁵ Teftâzânî, sarf, nahiv, meânî, beyan, mantık, usûl, felsefe, kelâm ve fıkıh gibi ilimlerde⁶ kaleme aldığı eserlerle öne çıkmış, arkasında bıraktığı ilmî mirasla İslam coğrafyasının değişik bölgelerinde itibara mazhar olmuştur. Teftâzânî, Adudüddîn el-İcî (ö. 756/1355) ve Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî'den (ö. 766/1365) ders almış,⁷ allâme-i sâni, muhakkik, müdakkik, mukarrir ve muharrir gibi büyük ilim adamları için kulanılan en üst niteliklerle tavsif edilmiştir. Dil, usûl, mantık ve felsefeye olan hâkimiyeti, ilmî ihâtası, fikrî derinliği, akli/felsefi açıdan meseleleri tahlildeki mahareti ile Teftâzânî,⁸ Maverâünnehir, Horasan, Irak, Anadolu, hatta Kuzey Afrika'yı içine alan geniş bir coğrafyada etkili bir isim olmuştur. Bazılarına göre Şarkta ilim Teftâzânî ile sona ermiştir.⁹ Bu, Teftâzânî'nin ilmî otoritesinin şarkta ne kadar büyük bir kabul gördüğünün en açık göstergesidir." İslam dünyasının doğusunda yer alan medreselerde eserleri uzun yıllar ders kitabı olarak okutulan Teftâzânî, özellikle Osmanlı medreselerinde uygulanan ders müfredâtı içindeki yerini asırlar boyu korumayı başarmıştır.¹⁰ Bununla birlikte Teftâzânî, Osmanlı ilim geleneğinde ideal âlim modelinin akla gelen ilk isimlerinden biridir. Öyle ki ulemanın bir âlimin ilmindeki otoriter kimliği ve yetkinliği belirtmek için Teftâzânî ve Cürçânî'yi kastederek "Sa'deyn gibi" demesi bu iki ismin ne denli büyük birer otorite sayıldığını açıkça ortaya koymaktadır.¹¹ Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350) için "*Tasavvufta Teftâzânî'dir*", yine bazı sultanların muallimlerini taltîf için "*Fazilette Sa'duddîn-i sâni gibidir*" şeklindeki sözler, Teftâzânî'nin gelenekteki ayrıcalıklı

4 Ahmed b. Mustafa Taşköprizade, *Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyade fi Mevduâtî'l-İlm*, Muhammed Ali Beydun (nşr.), Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002, c. 1, s. 190; Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Şerafettin Yaltkaya - Rifat Bilge el-Kilîsî (nşr.), İstanbul: Tıpkıbasım, 1951, c. 2, s. 1780.

5 Fethullah Şirvânî'den naklen Taşköprizade, *Miftâhu's-Se'âde*, c. 1, s. 191, 192.

6 İbnu'l-İmâd, el-İmâm Şihâbüddîn Ebu'l-Felâh Abdu'l-Hay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-zeheb fi-ahbâri men zehebe*, thk. Mahmûd el-Arnâût, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1991, c. 8, s. 547.

7 İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. 8, s. 547. Madelung, Teftâzânî'nin İcî'den okumuş olduğunu kabul etmez. Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA*, c. 40, s. 300.

8 Çağdaşı İbn Haldun Mısır'da bulunduğu sıralarda Sa'düddîn et-Teftâzânî isminin şöhretini duyduğunu ve onun dil, usûl ve akli ilimlerde üstün bir melekeye sahip olduğunu kaydeder. Abdurrahman b. Haldun, *Mukaddime*, Mısır: el-Matbaatü'l-Behiyyetü'l-Misriyye, ts., s. 337.

9 Taşköprizade, *Miftâhu's-Se'âde*, c. 1, s. 191; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. 8, s. 547.

10 Kenan Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, s. 61; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, s. 31.

11 Bunun yanında ilginç bir örnek olarak Molla Fenarî'nin öğrencilerini Teftâzânî'nin eserlerini okumaya teşvik etmesi yanında, iki gün olan izinlerini ona ait eserlerin istinsahı için üç güne çıkarması, Osmanlı tederis geleneğinde Teftâzânî'ye verilen önemin çarpıcı örneklerindedir. Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA*, c. 40, s. 300.

konumuna işaret etmektedir.¹² Bu bakımdan Teftâzânî bir isim olarak Osmanlı ilim ve düşünce geleneğinde bir ilmi hakkıyla bilmeyi, ilgili ilimde derinleşmeyi örnekleyen bir şahsiyet olarak kabul edilmiştir.

I. Kelâm Literatürü ve Teftâzânî Müellefâtı İçinde *Şerhu'l-Makâsîd*

Genel kabule göre Gazzâlî'den (ö. 505/1111) sonraki süreçte kelâm ilmi söz konusu olduğunda kullanılan mütekaddimîn ve müteahhirîn örnekleri, salt birer kronolojik bildirimler olmanın ötesinde kelâmda yaşanan metodolojik ve epistemolojik kırılmanın göstergeleridir. Bu kırılmanın en açık şekliyle dile getirilişini İbn Haldun'un (ö. 808/1406) müteahhirîn dönemi kelâmına yönelttiği eleştiride görmek mümkündür. İbn Haldun, zaman içinde yaşanan değişimlerle kelâm ilminin felsefî bir karaktere büründüğünü, metot ve içerik itibarıyla felsefeden ayırt edilemeyecek bir konuma geldiğini, sonuçta saf kelâm formundan uzaklaştığını ifade etmektedir:

“Müteahhirîn kelâmcılarda kelâm ve felsefenin yöntemleri birbirine karışmıştı. Kelâmın meseleleriyle felsefenin meseleleri iç içe girmişti. Öyle ki sonuçta bu iki disiplin birbirinden ayırt edilemez hale gelmişti.”¹³

Şerhu'l-Makâsîd sahibi Teftâzânî de çağdaşı İbn Haldun'un eleştiri yönelttiği müteahhirîn döneminin önde gelen isimlerinden biridir. Teftâzânî'nin ilmî kişiliği ve fikrî aidiyetine dair yapılabilecek en temel tespit şüphesiz onun söz konusu felsefî kelâm geleneğine mensup bir mütekellim oluşudur. İlginçtir ki Teftâzânî bir müteahhirîn dönemi kelâmcısı olarak temsilcisi olduğu gelenekle ilgili İbn Haldun ile benzer düşünceleri dile getirmekten geri durmaz. Teftâzânî'ye göre müteahhirîn kelâmcıların felsefeye dair ilahiyat bahisleri yanında tabiiyyât ve riyâziyyât bahislerini kelâma dâhil etmeleri kelâmı, sem'îyyât bahisleri hariç tutulduğunda, felsefeden ayırt edilemeyecek bir konuma getirmişti.¹⁴ Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akaid*'deki sözleri İbn Haldun'un sözleri gibi eleştiri olmanın ötesinde ortaya çıkan sonucu tespitten ibarettir. Buradaki kapalılığı *Şerhu'l-Makâsîd*'de açmaya çalışan Teftâzânî, her ne kadar müteahhirîn arasında tabii ve riyâzî meseleleri gereksiz yere kelâma karıştıranların çıktığı bir gerçek olsa da bu konuların maksadın daha iyi anlaşılması (tahkîk), karşıt görüşlerin güçlü bir şekilde çürütülmesi (tezyif) amacıyla istidrâdî olarak kelâm kapsamında değerlendirilmesinin sakınca taşımadığını ifade etmektedir. Teftâzânî'ye göre bu tür amaçlara matuf olmaksızın

12 M. Fatih Şeker, *Osmanlı İslam Tasavvuru*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 53, 54.

13 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 327. Yalnız İbn Haldun burada Gazzâlî ile Râzî'yi kelâmıla felsefeyi mezceden kelâmcılar kategorisine dahil etmez. Zira bu iki isim, kelâm ve felsefeye dair kaleme aldıkları eserlerde önceki kelâmcılarla kendi aralarında terminolojik bir farklılık gözlemlense de konusal olarak bu iki alanı birbirine karıştırmadan incelemeyi başarmışlardır. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 327.

14 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid-Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980, s. 100.

bahisleri çoğaltmak, laf kalabalığı yapmaktan farksızdır.¹⁵ Bu zaviyeden Teftâzânî, kelâmın içine felsefî bahislerin girmesinin, kelâmın gayesi ve en üst maksadıyla çelişmeyeceğini, şer'î bir ilmin her halükarda bütün konularının ve ilkelerinin de şer'î olması gerekmediğini belirterek meseleyi farklı bir düzlemde değerlendirmiştir.¹⁶ Ancak mensubu olduğu ve üst düzey temsil gücüne sahip eserleriyle katkıda bulunduğu kelâm geleneğine dair böyle bir tespit yapmış olması, kelâmın ne tür bir dönüşüm geçirmekte olduğunun görülmesi bakımından önemlidir.

Kelâm ilminde görülen köklü değişimin epistemolojik açıdan tahlilini yapan Taşköprülüzâde (ö. 968/1561), haricî ve zihnî varlığın kelâma dâhil edilmesiyle ortaya çıkan konusal genişlemenin (cihet-i vahdet-i zâtıyye) kelâmı temelde üç döneme ayırdığını belirtmektedir. İlk dönem alimleri -Taşköprülüzâde bu kesimi selef yerine mütekaddimîn olarak, diğerlerini de bunların ardından gelenler şeklinde isimlendirir- en yüksek gayeyi öncelikle Allah'ı ve sıfatlarını, buna ek olarak (fer') nübüvvet ve meâd durumlarını bilmekte görmüşler, dolayısıyla eserlerinde sadece bu konulara yer vermişlerdi. Takip eden süreçte âlimler (mütekaddimîn) bu meselelerin metafiziğin alanına girdiğini fark etmişler ve metafiziğin felsefe ile olan yakın münasebetinin akâidî felsefeye bağlı kılacağı endişesi ile onun zihnî/felsefî kısmına girmekten uzak durmuşlardı. Bu sebeple onlar kelâmın içinde sadece hâricî varlığı araştırma konusu yapmışlardı. Bunların ardından gelen âlimler (müteahhirîn) ise yapacakları kelâm faaliyetinin mantık kaidelerinden müstağni kalamayacağını, akâidin artık felsefî ilimlere ihtiyaç duyduğunu düşünerek, zihindeki ikinci dereceden akledilebilirleri işleyen mantığın konusu olan zihnî varlığı (ma'lûm) kelâmın konusu yapmak suretiyle ikinci defa kelâmın konu alanını genişletmişlerdi.¹⁷ Nitekim İcî, Teftâzânî ve Cürçânî gibi müteahhir dönemin önde gelen kelâmcıları eserlerinde, kelâmın konusunun mevcuttan ma'dûma her şeyi içine alan ma'lûm olduğunu açıkça dile getirmişlerdir.¹⁸

Kelâm tarihinde müteahhirîn dönem aslında mevcût, ma'dûm ve ma'lûmu kendi aralarında tutarlı ve anlamlı bir örüntüye dönüştürme sürecidir. Gazzâlî ile tohumları atılan, Râzî ile büyüyüp gelişen, İcî, Teftâzânî ve Cürçânî gibi isimlerle kökleşen felsefî kelâm faaliyetinin, mütekaddimîn dönemindeki kelâm faaliyetinden metodik bakımdan farklılaşmasında eleştiriye medâr olan yönler bir yana,¹⁹ epistemolojik açıdan kelâma kazandırdıkları inkâr edilemez.

15 Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, nşr. İbrahim Şemsüddin, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001, c. 1, s. 43.

16 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. 1, s. 43-47.

17 Taşköprüzade, *Miftâhu's-Se'âde*, c. 2, s. 554.

18 Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıfî İlmi'l-Kelâm*, Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, ts., s. 7; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. 1, s. 35.

19 Dînî, hissi ve felsefî açılardan Eş'arî kelâmında görülen metodik ve epistemik değişimin genel bir analiz ve eleştirisi için bkz. Fatih İbiş, "Eş'arî Kelâmının Dînî, Hissî ve Felsefî Karakteri Üzerine", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sy. 2 (2014), s. 34-47.

Burada bir parantez açarak aydınlanma felsefesinden bir örnekle konuya açıklık getirmek istiyorum. Epistemolojik katkı anlamında müteahhirin dönem kelâm faaliyetinin derinliği, XVIII. yüzyılın en önemli filozofu Kant'ın (ö. 1804) bir sözüne atıfla daha açık kılınabilir. Kant'a göre "İçerik olmaksızın düşünceler boş ve kavramlar olmaksızın sezgiler kördür."²⁰ Eyüboğlu'nun ifadesiyle; "Görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür."²¹ Kant'ın hem *bilgi teorisini* hem de *metafizik eleştirisini* özetleyen bu söz, düşünme ve algılamanın kendi başlarına bilgiyi oluşturamayacağını, ancak bunların bir arada bulunmasıyla sahil bir bilgiden ve tam bir epistemolojik bütünlükten söz edilebileceğini ifade eder. Zarf-mazrûf ilişkisi şeklinde yorumlanacak olursa, bu ilişkide zarfın algıyı, mazrûfun da zihni içeriği değil; zarfın zihni içeriği, mazrûfun da algıyı temsil ettiği düşünülmalıdır. Her zarfın kendisine uygun algısal bir mazrûfu, her mazrûfun da kendisine uygun düşen kavramsal bir zarfı olmalıdır. Kant'a göre ifade edecek olursak, zarfın boşluğu algısal tekâbüliyetin yokluğunu, mazrûfun körlüğü de kavramsal yoksunluğu ifade etmektedir. Burada dikkat çeken nokta, zarfın boşluğunun, görünen yönüyle algıya değil de mazrûf olmaya denk düşen kavramsal alana karşılık gelmesidir. Kant'a göre mazrûf olan, a priorik formları teşkil eden kategorilerdir. Buna göre kategorilerin varlığını anlamlı kılan, bu çerçevenin içini dolduran algılardır. Öyleyse "boş kavramlar" ve "kör algılar" tam olarak neyi ifade etmektedir?

Salt düşünme yetisi, anlık kendi başına bir şeyi algılayamadığı gibi, salt görü ve duyu kabiliyeti de anlık olmadan kendi başına bir şeyi düşünemez. Bu ikisi birbiriyle buluşmadığı sürece tek başlarına bilgiye ulaşamazlar. Kavramlar boştur, ancak algılarla dolu hale gelir; algılar da kördür, ancak kavramlarla görür hale gelir. Antinomilerin ortaya çıktığı metafizik alan bu bağlamda Kant için görüsüz kavramlar alanı iken, diğer yandan hayvanların algıları, kavramsız görüler alanıdır. Dolayısıyla kavramı olmayan şey görülemez. Kavramdan (mehfûm) yoksun bir nesnenin, yani algılanan şeyin anlamlı bir algıya dönüşmesi, zihinde bir karşılığının olmasına bağlıdır. Zihinde şayet bir elma resmi yoksa, bir çok meyve içindeki elma görülmeyecektir, algılanıyor sanılsa bile.

"Kavramların boşluğu", dış dünyada (hâricî) karşılığı olmayan zihinsel bir takım soyutlamaların kendi kendine var olma imkânıyla eşdeğer bir var olma imkânına sahiplik durumunu içerir. Bir çerçeve, fakat içi boş bir çerçeve gibidir algısız kavramlar. Bu boşluk, kendisine eşlik eden duyuusal bir algı ile anlamlı hale gelebilir. Algı, kavramın neyi resmettiğine ve tekabül ettiği dış gerçekliğe işaret eder. "Algıların körlüğü", dış dünyaya açık ama zihin dünyasında bir karşılığı olmayan,

20 [Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind], Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2008, s. 108; [Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind], Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, New York: McMillan&Co. Ltd., 1929, s. 93.

21 Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 1999, s. 15.

düşüncenin konusu yapılmayan dışı aydınlık içi karanlık bir dünyadır. Zihinde karşılığı olmayan bu karanlık dünyanın aydınlanması, görmez ve görülmez iken görür ve görülür hale gelmesi, algıların kavranması aracılığıyla gerçekleşmektedir. O halde kavram, algının tekabül ettiği zihni gerçeklik durumunun ve zihni aidiyetin temel belirleyeni konumundadır. Bir başka deyişle kavramın, dıştaki varlığı (vücûd-i hâricî) ile algının zihindeki varlığı (vücûd-i zihni) çatışmadığı ve birbirlerini bütünlendiği sürece bilginin vaki' ile mutabakatı sağlandığından sağlıklı ve sağlam epistemolojik bir bütünlükten söz etmek mümkün olacaktır.

Hiç kuşkusuz Kant'ın bu cümlesinde köklü bir metafizik eleştirisi saklıdır. Buradan yapılacak çıkarıma göre metafizik alan görü tekâbüliyetinden yoksun kavramlar ve önermeler alanıdır. Bu durumda ontik olarak metafizik bir gerçeklikten, epistemik olarak da metafizik bir bilgiden söz edilemez. Bu nokta esas itibarıyla bir filozofla bir mütekellimin dayandığı sıfır noktasıdır. Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makasid*'in girişinde "hevâ ve hüdâ takipçisi" olmakla söylemeye çalıştığı da tam olarak budur. Kullanılan bu tabir varlık ve bilginin iki farklı algılama ve yorumlama biçimine referans yapmaktadır. Bunlar bir mütekellimle bir filozofun anlayış ve kavrayış ufuklarına gönderme yapmaktadır. Bir mütekellim bu bağlamda varlık ve bilgi tasavvurunda kaynaklığı açısından vahyi öncelemesiyle filozoftan ayrılır. Ancak mütekellimin bilgi kaynakları sadece vahiyden ibaret olmayıp, bunun yanında beş duyu ve akıl olmak üzere iki temel bilgi kaynağına daha sahiptir. Dolayısıyla kelâm temelde üç istinat noktası üzerinden kendisini inşa eder. Gaybî alan yanında fizik ve zihin alanı da mütekellimin bilgi ve düşünce dairesinde yer alır. Bu yüzden mütekellim, inanç konularını sadece ayetler ve sahih hadislerle yetinerek ele alamaz; duyu ve aklın da içinde olduğu üçlü bir nazârî diyalektik faaliyeti yürütür. Kelâm geleneğinde yaygın biçimde kullanılan hudûs ve imkân delili, atom anlayışı, cevher-araz teorisi, gâibin şâhîde kıyası gibi temel konular kelâmın, meseleleri sadece görü dışı bir alandan hareketle temellendirmediğini ortaya koyan örneklerdir. Kelâm her ne kadar metafizik ve teolojik bir içerik taşısa da bu içeriğin anlamlılık ve tutarlılığı fizik dünya ve zihni alandan bağımsız değildir. Bu ilişki düzeyi tam da akaid ile kelâmın ayrıldığı sınır çizgisidir. Dolayısıyla kelâmın ortaya koyduğu inanç sistemi, kendisine tekaddüm eden bir varlık ve bilgi sistemi ile anlam kazanır. Burada fizik bilgi ile metafizik bilgi arasındaki mesafenin tümüyle ortadan kaldırılması değil; bu mesafenin artması ve azalması söz konusudur. Kelâmın haber-i sâdıktan gelen bilgi ile duyu ve akıldan elde edilen bilgi arasında kuracağı münasebet, bu mesafenin kapanmasında önemli bir role sahiptir. Müteahhirîn dönemi kelâmı, görü, kavram, görümsüz kavram, kavramsız görü vb. pek çok konunun enine boyuna tartışıldığı felsefi bir gelenektir. Daha önceki dönemlerde bunlar gündeme gelmiş olsa da derinlemesine bir kavrayışa işaret eden tahkik yöntemiyle bu meselelerin derinlemesine tahlil edildiğini söylemek çok zordur.

Panoramik bir bakışla bile Teftâzânî'nin müellefâtının kavramların boşluğuna, algıların körlüğüne düşmeyen ve bu tür sorunların giderilmesine dönük yapılan çalışmalar olduğu görülür. Teftâzânî'nin, İslam düşüncesinin temel alt disiplinleri olan belağatta (dilbilim) *el-Mutavvel*, *Muhtasaru'l-Meânî*, *Şerhu Miftâhi'l-Ulûm*, usul-i fıkıhta *et-Telvîh*, mantıkta *Şerhu's-Şemsiyye*, *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, diğer yandan İslam düşüncesinin üst disiplinlerinden sayılan kelâmda *el-Makâsîd*/*Şerhu'l-Makâsîd*, *Şerhu'l-Akâid*, fıkıhta *Miftâhu'l-Fıkh*, tefsirde *Hâşiye ale'l-Keşşâf* gibi telif, şerh, hâşiye ve ihtisâr türü eserler vermiş olması onun daha ziyade dil, mantık ve usûle dayalı bir alt yapıdan, varlık, bilgi ve inanç merkezli bir üst yapı kurma çabası içinde olduğunu, konuları salt bir akide konusu olmanın ötesine taşıyarak felsefi boyutlarıyla bir varlık ve bilgi meselesi haline getirmeye çalıştığını gösterir.

Teftâzânî'nin eserleri içerisinde söz konusu yapısal bütünlüğün görülebileceği en iyi örnek şüphesiz *Şerhu'l-Makâsîd*'dir. Teftâzânî, şerhe konu ettiği ana metin olan *el-Makâsîd* ile birlikte *Şerhu'l-Makâsîd* olarak isimlendirdiği eserini²² Zilkâde 784'te (Ocak 1383), ömrünün sonlarına doğru Semerkant'ta tamamlamıştır.²³ Eserin iç sistematîği genel itibarıyla maksatlar fasıllara, fasıllar da mebhâslara bölümlenerek tasarlanmıştır.²⁴ Toplamda altı maksattan oluşan eserde, maksatlar ana konu başlıklarını, fasıllar ve mebhâslar da bu maksatların yan başlıklarını teşkil eder.

"Mebâdî" olarak başlıklandırılan birinci maksatta şerhteki kurucu ilkeler, izlenen metodoloji ve epistemolojik yaklaşım ortaya konulur. Üç fasla ayrılan bölümün ilk faslında kelâm ilminin tanımı, konusu, amacı, ikincisinde tasavvur ve tasdik temelinde ilmin ne olduğu, son bölümde ise nazar faaliyetinin sıhhati ve şartları üzerinde yoğunlaşmıştır.²⁵

22 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 1, s. 20; Mustafa Sinanoğlu, "el-Makâsîd", *DİA*, c. 27, s. 420.

23 Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA*, c. 40, s. 304; Mustafa Sinanoğlu, "el-Makâsîd", *DİA*, c. 27, s. 420.

24 *Şerhu'l-Mevâkıf*'in iç sistematîği ise genellikle mevkıflar mersadlara, mersadlar da maksadlara bölümlenerek oluşturulmuştur. İki eser hem konu başlıkları hem de metot ve muhteva itibarıyla birbirlerine çok benzemektedir. Birinde altı maksad bulunurken diğerinde altı mevkıf bulunmakta, ana ve yan konu başlıkları bile birbirleriyle uyum sağlamaktadır.

25 Teftâzânî, mantık ilmine kelâmın temel ilkeleri (mebâdî) arasında yer vererek, bir bakıma mantık olmaksızın kelâm yapılamayacağını imâ eder. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 1, s. 47. Bu yüzden çağdaşı Cürçânî tarafından çok sert biçimde eleştiriyе uğramıştır. Mantığı kelâmın kurucu ilkelerinden biri olarak kabul etmenin uygun olmayacağını düşünen Cürçânî, mantık bahislerini doğrudan kelâmın konuları arasında değerlendirmektedir. Kelâmı mantığa muhtaç etme konusunda Cürçânî isim vermez ama Teftâzânî ve onun gibi düşünenleri kastederek böyle bir şeyi ancak "ya bir felsefecinin yahut felsefecilerin artıklarından geçinen filozofluk taslayan birinin (mütefelsif) söylemeye cüret edebileceği"ni ifade eder. لا يجترئ عليه إلا فلسفي، او. Çünkü böyle bir yaklaşımın benimsenmesi, şer'î ilimlerin en yücesi ve reisini, ilkeleri arasında bulunmadığı halde şer'î olmayan bir ilme muhtaç hale getirilmeyi öngörmektedir. Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tsh. Mahmut Ömer ed-Dimyati, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, c. 1, s. 65.

“el-Umûru'l-‘âmme” başlığını taşıyan ikinci maksat, varlıkların geneline yüklem olan durumlarla ilgilidir. İlk maksat gibi üç fasla ayrılan bu bölümün ilk faslında varlık (vücûd) ve yokluk (adem) konuları ele alınmış, varlık tasavvurunun zorunlu olarak açık olması (bedâhet), varlığın var olanlar (mevcûdât) arasında ortak bir kavram olması (iştirâk), varlığın aynî, zihnî, lafzî ve hattî şeklindeki katmanları, vücudun sübût anlamına gelmesi, yokluğun sübûtu, yüklem oluşu gibi konulara yer verilmiştir. Mahiyet konusuna ayrılan ikinci fasılda ise marifetin tanımı, arazların durumuna göre mahiyetin kısımları, basit, mürekkep olması konuları incelenmiştir. Son fasılda ise ta'yîn, vücûb, imtinâ', imkân, kıdem, hudûs, vahdet, kesret, illiyet, ma'lûliyyet gibi varlık ve mahiyeti ilgilendiren ek konulara menhec başlıkları altında genişçe yer verilmiştir.

“Arazlar” konusuna ayrılan üçüncü maksat beş fasıldan oluşur. Birinci fasılda arazın özelliklerinin anlatıldığı genel bahisler (arazların kendi başlarına var olamayacakları, kendi kendilerine yer değiştiremeyecekleri, süreklilikten yoksun oldukları), ikinci fasılda nicelik (nicelik-zaman ve mekan ilişkisi), üçüncü fasılda nitelik (keyfiyyât-ı mahsûse, keyfiyyât-ı nefsâniyye, keyfiyyât-ı muhtassa, keyfiyyât-ı isti'dâdiyye), dördüncü fasılda neredelik (eyn, mekan, araz-mahal ilişkisi, hareket ve sükûn) ve beşinci fasılda izâfet ve nispet ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkan görelî arazlar (*a'râz-ı nisbiyye*) işlenmiştir.

“Cevherler” konusunun işlendiği dördüncü maksat bir mukaddime ve iki makale olarak düzenlenmiştir. İlk makalede genel olarak cisimlerin temel özellikleri, cevher-i ferd, mürekkep-basit cisimler, ay üstü (felekî) ve ay altı (unsurî) alana ait cisimler incelenirken, ikinci makalede soyut cevherler olarak (mücerredât) nefis ve akıl konusu üzerinde durulmaktadır.

“İlâhiyyât” bahislerinin ele alındığı beşinci maksat, yedi fasıldan meydana gelmektedir. Bunlar, Allah'ın zâtı (varlığının ispâtı, varlığını cisimlerle istidlâl, vâcib olanın mümkün olana aykırılığı, vâcib olanın varlığını ispata ihtiyaç duymaması), tenzihî sıfatları (birliği, cisim, cevher ve araz olmayışı, bir başkasıyla birleşmeyeceği, hâdis olan şeylerle Allah'ın nitelenemeyeceği), vücûdî (sübûtî) sıfatları (zâta zâid olan sıfatlar, kudret, ilim, irade, sem', basar, kelâm sıfatları ve üzerinde ihtilaf olan sıfatlar), Allah hakkında bazı durumlar (rü'yetullah, Allah'ı hakkıyla bilmek), Allah'ın fiilleri (kulların fiilleri, irade, husûn-kubuh meselesi),²⁶

26 Bu meselede Teftâzânî'nin ortaya attığı “sağır kök yanılmacası” olarak meşhur olan teoriye önemli bir literatürün oluşmasına kaynaklık ettiğinden dolayı kısaca değinmekte fayda var. Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, c. 2, s. 1780. Teftâzânî Eş'arîliğin genel kabulüne uygun olarak husûn ve kubuha konu olan şeylerin ancak vahiy aracılığıyla bilinebileceğini savunmaktadır. Sadruşşerîa, *et-Tavzih*'inde Mâtürîdîlerin bu konudaki görüşlerini temellendirmek için sunduğu dört mukaddimeyi Teftâzânî, bu esere yazdığı *et-Telvih* adlı hâşiyede kapsamlı şekilde eleştirmiş, sonraki süreçte bu tartışma etrafında önemli bir literatür ortaya çıkmıştır. Sa'düddîn Teftâzânî, *et-Telvih ilâ Keşfi Hakâiki't-Tefîh*, zbt. Muhammed Adnan Derviş, Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1998, c. 1, s. 375-405. Teftâzânî, aklen iyilik ve kötülüğün zâtı olduğu gö-

teklif-i mâ lâ yutâk) ve bu fiillere terettüp eden tâlî konular (hidayet, lütuf-tevfik, ecel, rızık, fiyatlar ile Mu'tezile'nin iddiaları), Allah'ın isimleri (isim, Allah'ın isimlerinin tevkîfi oluşu, ismin medlûlü) konularındır.

“Sem'iyât” bahsi *Şerhu'l-Makâsîd*'in son bölümüdür. Altıncı maksadı oluşturan bu bölüm nübüvvet (nebî-resûl tanımı, mucize, nebiye ve şeriata duyulan ihtiyaç, Hz. Muhammed'in bi'seti, bütün insanlığa gönderilmiş olması, enbiyanın ma'sumiyeti, melekler, velâyet ve sihir), meâd (yok olanın îadesi, meâd konusunda yaşanan ihtilaflar, haşr, cennet ve cehennem yaratılmışlığı, kabir suali ve azabı, berzah ve ahiret halleri, saâdet-şekâvet, sevâb-ikâb, cennet ve cehennem ebediliği meselesi, küçük ya da büyük günahı olan müminin durumu, şefâat, tövbe, emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i ani'l-münker), esmâ ve ahkâm (iman, islam, küfür, fîsk), imâmîyet (imamın belirlenmesi, imamda olması gereken şartlar, hulefâ-i râşidin ve sahabeye ta'zim) olmak üzere toplam dört temel fasıldan oluşur.

Teftâzânî'nin geriye bıraktığı ilmî miras, dil, bilgi, varlık, zihin ve tabiat felsefelerinin iç içe geçtiği çok boyutlu ve holistik bir zeminden hareketle itikâdî bir üst yapının inşa edilme aşamaları gibidir. Bir başka ifadeyle bütün bunlarda ontolojik ve epistemolojik altyapı üzerinde yükselen dînî bir üst yapı göze çarpar.²⁷ Bu bağlamda Teftâzânî'nin eserleri arasında söz konusu yapısal ilişki ve

rüşünü çürütmek için bir yanıltmaca (mağlata) ortaya atar. Teftâzânî bunu tam olarak “sağır kök yanıltmacası” (mağlatatü cezri'l-esam) olarak isimlendirmektedir. Bu ismi verirken esin kaynağı muhtemelen Hârizmî'nin irrasyonel sayılar için kullandığı “sağır kök” (cezri'l-esam) tabiri olmuştur. Bu yanıltmaca ile bir önermenin aynı anda iyiyi ve kötüyü bir arada buldurmasından hareketle, aklın bir şeyin iyilik ve kötülüğünü belirlemede nihâi otorite olarak tayin edilemeyeceği ispatlanmaya çalışılır. Buna göre “Yarın yalan söyleyeceğim.” ve “Şimdi söyleyeceğim söz doğru değildir.” cümleleri doğru ise doğruluklarından dolayı iyi, yalan söylemeyi gerektirdikleri için kötü; eğer yalansa yalan olmalarından ötürü kötü, yalan söylemenin tahakkuk etmeyeceğinden dolayı da iyi olmaları icab eder. Bu ikilemin çözümünde pek çok büyük alimin acziyet yaşadığını belirten Teftâzânî, bu konuda doğru olan şeyin kesin çözüm arayışını bırakıp, sorunun çözümsüzlüğünü itiraf etmek olduğunu, dolayısıyla vahyin öncülüğüne ihtiyaç bulunduğunu dile getirir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 3, s. 210; Şükrü Özen, “Teftâzânî”, *DİA*, c. 40, s. 302.

27 Dikkat çeken bir husus olarak Teftâzânî'nin kurguladığı entelektüel ve dînî üst yapıda, kendisine kadarki süreçte nazarî boyutuyla ivme kaydetmiş olmasına rağmen tasavvufa yer verilmemiş olmasıdır. Teftâzânî'nin, felsefî içeriği ve boyutu öne çıkmasına rağmen özellikle İbnü'l-Arabî ile özdeşleşen nazarî tasavvufa karşı olduğu bilinir. Bu konuda *Kitabu Reddî'l-Füsûs*, *Risale fi Vahdeti'l-Vücûd*, *Fâdhâtü'l-Mülhidîn ve Nashatihü'l-Muvahhidîn* gibi isimlerle anılan, İbn Arabî öğretisinin eleştirildiği bir eser kendisine izafe edilir; ancak bu eser gerek yazılma tarihi gerekse mukaddimede sıralanan hocaların vefat tarihlerinin Teftâzânî sonrasına ait olmasından dolayı ona değil, öğrencisi Alâüddîn el-Buhârî el-Hanefî'ye ait bir eserdir. Şükrü Özen, “Teftâzânî”, *DİA*, c. 40, s. 307; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, s. 65. Bu bağlamda çağdaşı Cürçânî'nin Osmanlı tefsir geleneğinde Teftâzânî'den daha fazla kabul görmesi, Teftâzânî'de tasavvufa karşı görülen mesafe ve sert tavrın, ilmî otoritesi yanında irfânî temayülünden ötürü Cürçânî'de görülmemesidir. Cürçânî'nin amelde Hanefî, ➤

bütünlük net bir şekilde sadece *Şerhu'l-Makâsîd*'de gözlemlenebilir. *Şerhu'l-Makâsîd*'in son iki maksadında ilahîyyât ve sem'îyyât bahislerinin işlenmesi, öncesindeki konuların bilgi ve varlık meselelerine ayrılmış olması, sahîh ve sağlam varlık ve bilgi tasavvuru oluşturulduktan sonra tasdik içeren inanç konularının işlenmesinin daha uygun düşeceğini imler gibidir. Teftâzânî'nin diğer eserleri genellikle ele alınan konunun veya ilgili konunun dâhil olduğu ilmin sınırları içinde kaldığından, şerh-hâşiye türü bir eserse şerh-hâşiye konu olan ana metin örgüsü çerçevesinde şekillendiğinden, Teftâzânî'nin bütüncül olarak varlık, bilgi, düşünce ve inanç sistemini temsil ve takipte yetersiz kalmaktadır. *Şerhu'l-Makâsîd* bu bağlamda Teftâzânî'nin düşünce dünyasına ayna tutan en kapsamlı telif eser konumundadır.²⁸ Bu yönüyle eser, kelâm geleneğindeki hacimli şerhler döneminin önemli başyapıtlarından biridir ve Osmanlı medreselerinde kelâm alanında okutulan ders kitapları içinde *Şerhu'l-Mevâkıf*'dan sonra tercih edilen ilk kaynak olması bir tesadüf değildir.²⁹

Burada istitrâdî olarak bu iki eser arasındaki bazı farklara temas etmek yerinde olacaktır. *Şerhu'l-Makâsîd*'dan *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı ayıran özelliklerin başında, Cürçânî'nin yaptığı şerhin ana metninin İcî'ye ait olması, yani kendisine ait olmaması, Teftâzânî'nin şerhinin ana metninin yani *el-Makâsîd*'in ise bir başkasına değil kendisine ait olması gelir. Teftâzânî'nin eseri oluştururken İcî'nin *el-Mevâkıf*'ından da çokça faydalandığı ayrıca belirtilmelidir. Dolayısıyla her iki şerhin oluşum sürecinde büyük pay sahibi İcî'dir. İcî'nin *el-Mevâkıf*'ı olmasaydı bu anlamda belki ne *Şerhu'l-Mevâkıf*'ne de *Şerhu'l-Makâsîd*'dan bahsedilebilirdi. Diğer yandan *Şerhu'l-Makâsîd*, telif tarihi itibarıyla *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan öncedir. Dolayısıyla Semerkant'ta yazılan, içerik ve üslup açısından birbirine benzeyen bu iki eseri mukayese ederken, Cürçânî'nin önünde *Şerhu'l-Makâsîd* gibi önemli bir örnek eserin bulunduğunu unutmamak gerekir.³⁰

II. Tertip, İçerik, Yöntem ve Gaye Açısından *Şerhu'l-Makâsîd*

Şerhu'l-Makâsîd'in konu tertibi ve içeriği geleneksel konumu itibarıyla özgün bir kurguya sahip değildir. Çünkü eser, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) çizgisini

itikatta Eş'arî, tasavvufta da Nakşî olması, ilmen, fikren ve hissen Osmanlı dünya görüşüyle Cürçânî arasında sağlanan doku uyuşmasının temel unsurlarıdır. M. Fatih Şeker, *Osmanlı İslam Tasavvuru*, s. 61.

28 İslam telif geleneğinde genellikle şerh türü eserler, şârihin kendisine ait olmayan bir esere dair yazdığı açıklamalar bütünüdür. Ancak *Şerhu'l-Makâsîd* adı şerh olmasına rağmen bu telif geleneğinin istisnâi örneklerinden biridir. Çünkü bu şerhte şerhe konu olan *el-Makâsîd* veya *Makâsîdu't-Tâlibîn* olarak bilinen metin de Teftâzânî'ye aittir. Önce kurucu bir metin hazırlayan Teftâzânî, bu şekilde metnin muhtasar ve mücmel kaldığı düşünerek ta'lîm ve tedrîs kolaylığı sağlaması bakımından kendi metnini ayrıca şerh etme ihtiyacı hisseder.

29 Mustafa Sinanoğlu, "el-Makâsîd", *DİA*, c. 37, s. 420.

30 *Şerhu'l-Makâsîd*'in telif tarihi 784/1383 (Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-Se'âde*, c. 1, s. 192), *Şerhu'l-Mevâkıf*'in telifi ise 807/1404'tür. Mustafa Sinanoğlu, "el-Mevâkıf", *DİA*, c. 29, s. 423.

takip eden geleneğin sürdürdüğü tertip sistemini esas almaktadır. Râzî'nin hem bir felsefe hem de bir kelâm eseri olarak görülen, dört bölümden oluşan *el-Muhassal*'da öne çıkan tertip şeklinde, ilk iki bölümde bilgi (epistemoloji) ve varlık (ontoloji), son iki bölümde ise kelâm konularının işlendiği görülür. Birinci bölümü teşkil eden bilmenin ve bilginin imkânı, istidlâl ve delil bahisleri doğrudan epistemolojinin alanına girerken, ikinci bölüm varlık, yokluk, araz ve cevher gibi konularla ontolojiye mahsustur. Râzî'nin varlık bahislerini ele alan ikinci bölümü "bilinenlerin tasnifi" başlığı altında işlemesi, doğal olarak ontolojiyi (*mevcûd*) de epistemolojik (*ma'lûm*) bir düzlemde değerlendirdiğini göstermektedir. Bu tertip şekli aynı zamanda müteahhirîn döneminde artık kelâmının konusunun hâricî varlıktan çok zihnî varlık olduğunun, hâricî varlığın da artık zihnin bir nesnesi olarak anlam kazandığının ifadesidir. Üçüncü bölümdeki ilahiyât ve son bölümdeki nübüvvet, meâd, esmâ-ahkâm, imâmet gibi kelâm konularıyla sona eren *el-Muhassal*, kendisinden sonra bu çizgide kaleme alınacak kelâm eserlerinin omurgasını oluşturmuştur.³¹ Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Tavâli'i*, İcî'nin *el-Mevâkıfı*, Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıfı* ve Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'i, Râzî'nin *el-Muhassal*'ındaki tertip şeklini esas alan bir yapı ve muhtevaya sahiptir.³² Bu eserler, *el-Muhassal*'da yer alan bilgi ve varlık konularını özellikle "el-umûru'l-âmmе, arazlar, cevherler" şeklinde müstakil başlıklar altında incelemekle temayüz etmektedirler. Bunun yanında bilgi ve varlık bahislerinin öncelenmesi, akîde ve kelâm bahislerinin sona bırakılmasıyla, konusal tertip ve tasnif açısından eserler arasında bir bütünlük söz konusudur.³³ Bu sistematik konu ve içerik bütünlüğünden hareketle müteahhirîn döneminde bilgi (*nazar-istidlâl*) ve varlık (*el-umûru'l-âmmе*) konularının kelâm ilminin bir bakıma mukaddimleri haline geldiğini söylemek mümkündür.³⁴ Dolayısıyla

31 Râzî, *Kelâm'a Giriş - el-Muhassal*, s. vii-xv.

32 Âmidî'nin (ö. 631/1233) *Ebkâr*'ı her ne kadar içerik ve konuların işlenme biçimi açısından benzerlikler taşısa da konu tertibi açısından ilahiyât (*vâcibü'l-vücûd*) bahislerini mümkünât (cevher, araz) bahislerine (burada da cevher konusunu arazlara) öncelenmesiyle bu eserlerden farklılaşmaktadır. Bkz. Ebu'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, thk. Ahmed Ferîd Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.

33 Bkz. Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker-Osman Demir (eds.), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 20. Bu makalede tertip açısından sonraki dönem kelâm eserlerinin sanılanın aksine *el-Muhassal*'ı takip etmediği, sadece bilgi bahislerinde *el-Muhassal*'ın öncü rol oynadığı ifade edilmekte ise de eserler arası genel tertip mukayesesinde konuların bilgi, varlık, inanç şeklinde bir düzen içinde sıralanması, *el-Muhassal*'ın iddia edildiği gibi sadece bilgi noktasında etkili olmadığını daha kapsamlı bir etki alanı oluşturduğunu göstermektedir.

34 Râzî'nin Gazzâlî'den devraldığı mirasa yaptığı en büyük katkı, Gazzâlî'nin kelâm ile meşşâî felsefenin incelediği konuların aynı olduğu kanaatini tersine çevirmesi, bu iki alanı özenle birbirinden tefrik etmesidir. İbn Sina'nın el-İlahiyat konusu altında incelenen mevcutların geneline yüklem olan durumlar (el-umûru'l-âmmе) konusu Râzî ile ilahiyât kapsamından çıkarılarak öne alınmış, ilahiyât konuları için adeta birer mukaddime haline getirilmiştir. Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", s. 19.

Şerhu'l-Makâsîd'ın Râzî çizgisinde oluşan literatürdeki yerini tespit etmek bu eser üzerine yapılacak okumanın yerine getirilmesi gereken ilk şartıdır.

Râzî çizgisi üzere oluşan telif geleneğinde öne çıkan bir diğer hususiyet, konuların işlenme tarzında görülen birliktir. Râzî'nin kelâmî ve felsefî meseleleri değerlendirirken benimsediği yöntemsel tarz "tahkîk" olarak isimlendirilebilir.³⁵ Râzî özelinde kısaca değinecek olursak tahkîk yönteminde her konu, mesele değeri taşımaz. Bu nedenle öncelikli iş, bir şeyin gerçekten mesele olup olmadığının tahkîk edilmesi yani mesele olmayan hususların ayıklanması ve asıl meselenin en yalın haliyle ortaya konulmasıdır.³⁶ Buradan hareketle Râzî, bir meselenin kabulünü ya da reddini gerektirebilecek her türden delili, aynı değerlilik oranında tartışmaya açık hale getirir. Râzî açısından lehte veya aleyhte kullanılan bir delilin cedeli gücü ile müdellel görüşün doğruluğu ya da yanlışlığı arasında zorunlu bir ilişki söz konusu değildir. Dolayısıyla Râzî, başlangıçta bütün teferruatıyla takviye ettiği bir görüşü daha sonra rahatça bir iki cümle ile istidlâlî olarak değerden düşürüp reddedebilir. Zira Râzî'ye göre bir şeyin mantıken kusursuz olması ile burhânî olması birbirinden farklı şeylerdir. Mantıken kusursuzluk metodik ve teorik bir takım işlemlerle sağlanabilir; ancak meselenin burhânî olması söz konusu ise bu, önermelerin yüklemeleri ve konuları arasındaki ilişkinin mahiyet teorisi açısından kesin bir şekilde belirlenmesiyle ilgilidir. Burada sadece ontolojik düzlemde yüklem konuya nispet edilmesi ve bunun istidlâl düzeyinden öteye gitmemesi, mahiyet teorisinin tam manasıyla uygulanmadığını ortaya koymaktadır. Bu eksiklik sebebiyle Râzî, metafizik meselelerde görüş ve deliller ne kadar derinlemesine tahlil edilirse edilsin, insan aklının bu meselelerde nihâî bir kesinliğe ulaşamayacağını iddia eder.³⁷

35 İbn Haldun, tahkîki; bir inançtan bir rivayete, bir iddiadan bir görüşe ne varsa, her bir şeyin aslını, dayandığı temelleri araştırmak ve o konuda ileri sürülen argümanları ayrıntılı biçimde tahlil etmek olarak tanımlar. Tahkîk kelimesi önceleri her ne kadar kullanılıyor olsa da tam olarak kavramsal ve metodik içerik kazanması hicrî VI. yüzyılda ve sonrasında, Râzî, İcî, Teftâzânî ve Cürçânî gibi isimlerin eserleriyle mümkün olmuştur. Nitekim söz konusu isimlerin genellikle "muhakkikûn" olarak anılmaları bunun göstergesidir. Tahsin Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldun", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 17, 2007, s. 51, 52.

36 Tahsin Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldun", s. 55.

37 Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", s. 35, 36. Râzî, kendinden önceki düşünürlerin görüşlerinin tamamen kabul ya da ret türünden bir tutumla ele alınmasının, ilgili ilgisiz her türlü meselenin bir mesele içinde değerlendirilmesinin doğru olmadığını, bunların özenle birbirinden ayrıştırılarak ortaya koyulması gerektiğini savunmakta ve bunun için de tahkîk olarak isimlendirilebilecek sentezci bir yöntemi benimsemektedir. Müstakim Arıcı, "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker-Osman Demir (eds.), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 184; Tahsin Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldun", s. 56.

Teftâzânî'nin benimsediği inceleme tarzları arasında felsefî kelâm faaliyeti-
tinde öne çıkan, yönetsel bir yaklaşım olarak temayüz eden tahkîkin yanında
tedkîk, tahrîr ve takrîr gibi farklı yönetsel araçlar da bulunmaktadır. Teftâzânî,
Şerhu'l-Makâsîd'in ana metnini teşkil eden *el-Makâsîd*'ı şerhe başlamadan önce
şerhin ne olduğunu açıklayarak giriş yapar. Şerh, “özlü ifadelerin serimlenmesi
(bast), kapalılıkların çözümlenmesi (hall), genel ifadelerin ayrıntılı bir şekilde
anlatılması (tafsil), anlaşılmasında zorluk barındıran noktaların açıklanması
(tebyîn)” dır. Teftâzânî'ye göre şerh faaliyeti aşağıdaki yöntemler aracılığıyla
icra edilebilir:

1 - Tahkîk [للمقاصد]: Amaçlarla ilgilidir. Amaçların araştırılan konuya uygun
biçimde gerçekleştirilmesidir. Konunun araştırılan konuya uygun biçimde in-
celenmemesi, konudan hâsıl olması gereken maksadı ortaya çıkarmaz.

2 - Tedkîk [للمعاقب]: Dügümlenmiş, tam bir sorunsal hale gelmiş konularla
ilgilidir. Dügüm haline gelmiş hususların alışılmışın ötesinde bir tarzla incelen-
mesi tedkiktir. Bu tür meselelerin alışlagelen bir tarzla incelenmesi düğümleri
çözmeyeceği gibi belki düğümlere yeni bir düğümün daha eklenmesine sebe-
biyet verecektir.

3 - Tahrîr [للمسائل]: Tetkikte olduğu gibi iç içe geçmiş sorunlar değil, tikel ve
yalın sorunlar için kullanılır. Tahrîr, sorunları, sorunsallık oranlarını artırma-
dan, sözü uzatmadan, gereksiz ayrıntılarından arındırarak, temelinde bulunan
konuya uygun hale getirmektir. Başka bir ifadeyle sorunun gerçek bir sorun
olup olmadığının tam olarak ortaya konulmasını ifade eder. Aksi halde konu
ile doğrudan alakası olmayan gereksiz ayrıntılar, küçük bir sorunu büyük bir
sorunmuş gibi gösterebilir.

4 - Takrîr [للدلائل]: Deliller için söz konusudur. Delillerin, birbirleriyle çelişme-
yecek, ters düşmeyecek biçimde düzenlenmesini içerir. Zira konunun lehte ve
aleyhte ileri sürülen delillerini, birbirlerini nakzettirmeden uyum içinde ortaya
koymak, her iki yönüyle de konunun çok iyi kavrandığını gösterir.³⁸

Teftâzânî, şerh faaliyetiyle müteallik bu yöntemlerin uygulanmasında
sözcüklerin (*elfâz*) ve bu sözcüklere zerk edilen anlamların (*meânî*) taşıdıkları
niteliğe ayrıca vurgu yapar. Biraz da abartarak edebî ifadelerle anlattığı ve nur
üstüne nur olarak betimlediği bu hususla manaları taşıyan sözcüklerin hem
kulağa hem gönle hitap etmesini; sözcüklerin içerdiği manaların da sayfanın,
satırın ve sözün hakkını verir denklik, derinlik ve nitelikte olmaları gerektiğini
ifade etmek ister.³⁹

Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd* ile gerçekleştirmek istediği amaca, yaptığı
şerhle okuyucusu için neleri hedeflediğine gelince, esas itibarıyla amaç; insanın

38 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 1, s. 20.

39 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 1, s. 20, 21.

bi'l-kuvve halde bulunan teorik ve pratik güçlerinin *bi'l-fil* hale getirilerek kemal seviyeye çıkarılmasıdır. Eserine yazdığı mukaddimede Teftâzânî, “*kuvve-i nazariyye*” ve “*kuvve-i ameliyye*” şeklinde insanın iki temel kuvveye sahip olduğundan bahseder. Kuvve-i nazariyyenin kemalinin “hakikatleri oldukları gibi, ne iseler öylece bilmek”, kuvve-i ameliyyenin kemalinin ise “saadet-i dareyni elde etmenin gereği olan işleri yapmak”tan geçtiğini belirtir. Bu iki amaca ulaşmanın yolunun aklın nazar faaliyetinden geçtiğini söyleyen Teftâzânî, bu faaliyetin de kendi içinde, dinde “hüdâ”ya tabi olan ile felsefede “hevâ”ya tâbi olan şeklinde iki farklı tarzı olduğuna dikkat çeker. Nitekim hükemâ bu iki kuvvenin kemalini tahsil için hikmet-i nazariyye ve hikmet-i ameliyye olmak üzere iki temel alan geliştirmişler, buna karşın ulemâ ise kelim ilmini bunlardan özellikle hikmet-i nazariyyeye⁴⁰ karşı geliştirip öne çıkarmışlardır. Ancak Teftâzânî’ye göre bu noktada aklın ve naklin şehâdetiyle öncelikle insanda başlangıç ve sonu içeren bir mekân bilgisinin, diğer bir tabirle bütüncül bir mekan bilincinin oluşması gerekmektedir. Bu noktaya Hz. Ali’nin sözüyle dikkat çeken Teftâzânî, insanın temel sorununun yer-yurt (*topos*) sorunu olduğunu şöyle dile getirir:

“Allah, nefsi ile yaka paça olan, ölüm ötesi için hazırlık yapan ve ‘nereden’ (من أين) geldiğini, ‘nerede’ (في أين) durduğunu ve ‘nereye’ (إلى أين) gideceğini bilen kimseye merhamet etsin.”⁴¹

Teftâzânî, genelde mümkün varlığın özelde insan varlığının nerede başlayıp, nerede son bulacağını *mebde* ve *meâd* kavramları ile açıklarken, iman esasları içinde Allah’a imanın mebde, ahiret gününe imanın da meâda karşılık geldiğini ifade etmektedir. Peki, mebde ve meâd bilgisi nasıl elde edilebilir? Teftâzânî açısından mebde ve meâd bilgisine ulaşmak, Hz. Ali’nin sözünde değinilen insanın nerede durduğunu bilmesine bağlı olarak aklın mebde ve meâd arasındaki (*mâbeynehumâ/meâş*) şeylere, yani cevher ve arazlardan oluşan *mümkînâta*, *nazar* merkezli bir yöneliş ve yoğunlaşma göstermesiyle mümkün olabilir.⁴² *Şerhu'l-Makâsîd*’ın konu tertibi Teftâzânî’nin sözünü ettiği mebde ve meâd bilgisine ulaşmanın meâş bilgisinden geçtiğini gösteren bir içeriğe sahiptir. İlk bahislerin meâşa (*mâbeynehumâ*, *mümkînât*) karşılık gelen *bilgi*, *varlık*, *arazlar* ve *cevherlere* tahsis edilmesi, son bahislerin de mebdeye karşılık gelen *ilahiyât*, meâda karşılık gelen *semiyyât* konuları ile tamamlanması bu durumu ortaya koymaktadır.

40 Hikmet-i nazariyyenin temel üç disiplini: Haricî ve zihnî varlık düzleminde maddeye ihtiyaç duymayan *metafizik* (ilm-i ilahî, ilm-i a’lâ, felsefe-i ülâ, ilm-i mâba’de’t-tabîa, ilm-i mâkable’t-tabîa), zihnî düzlemde maddeye ihtiyaç duymayan ancak haricî düzlemde ihtiyaç duyan *matematik* (ilm-i riyâzî, ilm-i ta’lîmî, ilm-i evsat, hikmet-i vüstâ), hâricî ve zihnî her iki düzlemde maddeye ihtiyaç duyan *fizik* (ilm-i tabî’î, ilm-i ednâ, ilm-i esfel). Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 1, s. 23.

41 {رحم الله امرأ أخذ لنفسه و استعد لمرسه و علم من أين و في أين و إلى أين} Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 1, s. 24.

42 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 1, s. 24.

İcî'nin *el-Mevâkıfı* ile paralellik gösteren bu dizinde, konusal olarak onto-loji akideye öncelenmiş, itikadi ilkeler varlığın ilkeleri üzerine yerleştirilmiştir. Varlık konusu bu bakımdan müteahhirîn dönem kelâmının en aslî konusudur. Varlıktaki içkin ve dolayımında aşkın düzeni anlamak, bu düzen içinde yer alan kalıcı ve değişken unsurların tespit edilmesine bağlıdır. İcî gibi Teftâzânî'nin de arazlar konusunu cevherlerden önce işlemesi insanın, mahsûsât alanına giren tikeli, temel niteliğiyle değişkeni, ma'kûlât alanına giren tümelden yani değişmeyenden (kalıcı) daha önce ve daha rahat algılayabilmesi ile ilişkilidir. Diğer yandan önce değişkenin ne olduğunun ortaya konulması, sonrasında kalıcı olanın belirlenmesini mümkün kılacağından konusal olarak araz öncelik hakkına sahiptir.⁴³

Sonuç Yerine: *Şerhu'l-Makâsîd* Sonrası

Râzî sonrası ilerleyen süreçte özellikle çağdaş dönemde, hacim itibariyle diğer konuların yanında akide konularına ayrılan oranın azaldığı, kelâmın konu alanına girmeyen bahislerin arttığı, varlık ve bilgi bahislerindeki meselelerin birçoğunun esasa ait olmadığı, ilgisiz felsefî münakaşaların fazlaca işlendiği yönünde müteahhirîn dönemi kelâm eserlerine bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Öyle ki kimileri tarafından kelâm tarihinde İcî, Teftâzânî ve Cürcânî'nin de dâhil olduğu cem' ve tahkîk dönemi olarak anılan altı asırlık (1300-1900) zaman dilimi, İslam düşüncesinin bir kayıp halkası olarak değerlendirilmiş ve bu dönem "kelâmın duraklama ve gerileme dönemi" olarak tanımlanmıştır.⁴⁴ Bu tutumun sonucu olarak bu dönemde yazılan şerh, hâşiye, ta'lik türünden eserler, özgünlük niteliğinden yoksun bir tekrar literatürü olarak algılanabilmiştir.⁴⁵

Hâlbuki *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsîd* gibi klasik kelâm eserlerini, mütekaddimîn dönemine ait kelâm kitapları ya da Eş'arîliğin inanç ilmihali formunda kaleme alınan akide metinleri ile kıyaslayarak bir yargıya ulaşmak, iki dönem arasındaki bağlamsal zemin ve entelektüel derinliğin yok sayılması anlamına gelir. Müteahhirîn döneminin kelamcılarını eserlerini farklı kılan husus, yazdıkları eslere mukaddime kıldıkları metafizik temeldir. Kelâmın metafizik hüviyeti veya iki disiplin arasındaki ilişki kelamcılarda mezhebî aidiyetlerini aşip eşyanın hakikatlerine yönelik farklı bir kelâm faaliyeti yapmanın gerekliliğini doğurmuştur. Örneğin Teftâzânî'nin inanç konusunda Eş'arî mi yoksa Mâtürîdî mi, amel noktasında Hanefî mi yoksa Şafî mi olduğu, itikadî ve fikhî aidiyet kabulleri üzerinden tartışılmalı bir konudur. Bu belirsizliğin nedenleri arasında teliflerinde

43 Tahsin Görgün, "İcî", *DİA*, c. 21, s. 412.

44 Örneğin Bekir Topaloğlu kelâmın altı asırlık bu dönemini duraklama ve gerileme dönemi olarak gören isimlerden biridir. Bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi-Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1996, s. 34, 35.

45 "Kelâm Geleneğinde Şerhçi ve Hâşiyeci Paradigma"nın artıları ve eksileri hakkında bir değerlendirme için bkz. Fatih İbîş, "Özne-Metin İlişkisinin Metodik ve Teolojik Boyutu", *Doktora tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 237-241.

mezhebini açıkça beyan etmemesi, Eş'arîliğe yakın durmasına rağmen daha çok Hanefîliğe dair eserler üzerine şerh ve hâşiye yazması zikredilir.⁴⁶ Bir zann-ı galiple hüküm vererek her mezhep sâliki mezhebin kudret ve meşrûiyeti lehine doğal olarak böylesine güçlü bir ismi kendi yanında göstermek isteyebilir. Ancak burada unutulmaması gereken, Teftâzânî'nin mezhebî kimliğini ve temsilini aşan bir yöne sahip olduğudur. Zira Teftâzânî ele aldığı konuları ve üzerinde durduğu sorunları tahkik eksenli bir bakış açısıyla ele almayı, mezhep merkezli bir bakış açısıyla ele almaya yeğler. Dolayısıyla Teftâzânî, yeri geldiğinde Mâtürîdîleri ve Hanefîleri rahatlıkla nasıl eleştirebiliyorsa, aynı rahatlık içinde yeri geldiğinde Eş'arîlere ve Şâfîlilere ait görüşleri de eleştirebilmektedir. Zira burada Teftâzânî açısından tıpkı Râzî gibi, esas olan 'mezhebin değil meselenin tahkiki'dir. Tahkik sürecinde konular ve meseleler sadece akâid kapsamına giren salt dînî meseleler olarak sınırlandırılmamakta, belirli oranda bunlara metafizik bir genişlik ve derinlik kazandırılmaktadır. Esasında bu süreci kelâmın metafiziksel bir karaktere bürünme süreci olarak görmek de mümkündür. Dolayısıyla içerik olarak bu kitapların hacminin sadece üçte birlik kısmının kelâm konularına ait olmasını başlangıç noktası yaparak, kelâm bahisleri öncesinde yer alan bölümleri paranteze almak, metafizik gerçekliği sanal bir gerçekliğe dönüştürmek anlamına gelir. Burada ortaya çıkan sorun asıl itibarıyla kelâm bahisleri öncesinde yer alan, büyük ölçüde hâricî ve zihnî varlık alanına giren üçte ikilik hacmin içinde gizlenen kelâmın görülememesinden, bu bölümlerin kelâm dışı alanlar olarak nitelenmesinden kaynaklanmaktadır. Bir diğer deyişle problem, fiziksiz bir metafiziğin, metafiziksiz bir kelâmın, varlık (ontoloji) ve bilgi (epistemoloji) tasavvurlarından yoksun bir inanç dünyasının imkânı sorunu, zihin ve yaşam arasındaki tutarlılık sorunudur.

Hâlbuki bu metinler inanç ilmi hali denilebilecek türden itikadî bir mezhebin temel görüşlerini aktaran akide metinleri değildir. Bu metinler varlık, bilgi ve inançtan oluşan temel üç alanın bir tenasüp içinde anlamlandırılmaya çalışıldığı kelâmî-metafizik bir üst paradigmanın örnekleri olarak değerlendirilmelidir. Müelliflerinin sadece mensup oldukları mezhebin görüşlerinin taşıyıcıları ve temsilcileri gibi davranmayarak mezhep üstü bir perspektifle konu alanlarını akidenin ötesine taşımaları, bu metinleri içine aldığı mezhebi de aşan üst bir medeniyetin temelindeki "varlık tasavvuru"nun ve "dünya görüşü"nü [weltanschauung] taşıyıcı dinamikleri haline getirmiştir. Dolayısıyla temeli ve içeriği itibarıyla sağlıklı ve tutarlı varlık ve bilgi tasavvurundan mahrum bir bilinçte yer eden bir inanç tasavvurunun ne ölçüde sağlıklı ve tutarlı olacağı, geleneğe hâkim olan üst paradigmanın oluşturduğu metafizik düşüncenin kavranma sorunundan bağımsız düşünülemez.

Osmanlı Devleti'nin yanında Osmanlı düşüncesinin de yükselmeden duraklamaya ve hızla gerilemeye doğru evrildiği bir dönemde Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) tespitleri hatırlanmaya değer niteliktedir. Kadızâdeli-Sivâsî kamp-laşmasıyla ifrat-tefrit savrulmalarının yaşandığı çağa tanıklık yapan XVII. yüzyıl

46 Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA*, c. 40, s. 300.

mütefekkeri Kâtip Çelebi'nin mevcûd zihniyetin güzergâh seyirini takip açısından "ulûm-i akliyenin lüzûmu beyanında" başlığı altında yakınlıkla dile getirdiği eleştiriler bugün bir kere daha anılmayı hak etmektedir:

"Devlet-i Osmaniyyenin evânından, merhûm cennet mekân Sultan Süleyman Hân zamanına gelinceye kadar hikmet ile şeriat ilimlerini cem' eyleyen muhakkikler iştiharda idi. Ebu'l-Feth Sultan Muhammed Hân 'Medâris-i Semâniye'yi bina edüp, 'kanun üzre şuğl oluna' deyû vakfiyesinde kayıt koyup, '*Hâşiye-i Tecrîd*' ve '*Şerh-i Mevâkıf*' derslerinin okunmasını tayin eylemişti. Sonra gelenler 'Bu dersler felsefiyâtur' deyû kaldırıp, yerine '*Hidâye*' ve '*Ekme'l*' dersleri okumayı ma'kûl gördü. Yalnız bunlarla iktisâr-nâma 'kûl olmakla ne felsefiyât ve ne *Hidâye* ve *Ekme'l* kaldı. Bununla Rûm'da sûk-ı ilme kesâd gelüp ehl-i inkıraza karîb oldu."⁴⁷

Bir Felsefî Kelâm Klasîği Olarak *Şerhu'l-Makâsîd*

Fatih İBİŞ

Özet

Teftâzânî, Râzî çizgisi üzere gelişen kelâm geleneğinin ilk göze çarpan isimlerindedir. Bu yönüyle İslam düşünce tarihinin XIV. yüzyılına damgasını vuran bir figürdür. Hem çağında hem de sonraki çağlarda geniş bir coğrafyada haklı bir ün elde eden Teftâzânî, özellikle kelâm alanında kazandığı şöhreti büyük oranda muhalled eseri *Şerhu'l-Makâsîd*'a borçludur. *Şerhu'l-Makâsîd*, felsefî kelâm literatürünün ilk akla gelen örnekleri arasında yer alır. Kelâmın metafizikleşme sürecinde *Şerhu'l-Makâsîd*'in yeri inkar edilemez. Teftâzânî'nin daha önce muhtasar olarak kaleme aldığı *Makâsîd* isimli eserinin geniş hacimli bir şerhi olan *Şerhu'l-Makâsîd* genel içerik olarak kelâm ilminde ve ilimde temel ilkelerin belirlendiği *mebâdî*, varlık ve varlığa ilişkin doğrudan ve dolaylı bahislerin ele alındığı *el-umûru'l-âmmе*, bunların yanında *arazlar*, *cevherler*, *ilahiyât* ve *semiyyât* bahisleri olmak üzere altı maksattan oluşmaktadır. *Şerhu'l-Makâsîd*'da konuların tertip ve tahkikinde Râzî ve İcî ile gelişen çizginin takip edildiği görülür. Bu çizgi esas itibarıyla akaid formundan kelâma, kelâmdan da felsefî kelâm türüne doğru uzanan bir süreçtir. *Şerhu'l-Makâsîd*'da yaklaşık üçte birlik kısma tekabül eden inanç bahisleri son iki bölümde konu edilir. Şerhin geriye kalan üçte ikilik kısmında işlenen varlık ve bilgi bahisleri inanç bahislerinin temelini teşkil eder konumdadır. Ancak burada ilk dört maksadın tamamen kelâmın temel ilkelerinden bağımsız felsefî/metafizik başlıklar, son maksatlara bırakılan inanç bahislerinden apayrı konular olmadığını, dikkatli bir okuyucu için meseleler arasında bir kelâmcı ile bir metafizikçiği ayıran ince sınırların olduğunu belirtmek gerekir.

Anahtar Kelimeler: Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, kelâm, felsefe.

47 Katib Çelebi, *Mizânü'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak*, İstanbul: Ali Rıza Efendi Matbaası, (h)1286, s. 8, 9.

Sharh al-Maqâsid as a Classic in Philosophical Theology

Fatih İBİŞ

Abstract

at-Taftazani strikes as a remarkable name in the *kalām* tradition along al-Razi's line. He has left his mark on the fourteenth century of the history of Islamic thought. Both in his own time and in centuries to come, he has acquired a rightful fame, which he owed especially to his monumental work, *Sharh al-Maqâsid*. This work is a classic in the literature of philosophical *kalām*. Its significance during the metaphysical phase of *kalām* is irrefutable. *Sharh al-Maqâsid* is a large commentary written on one of Taftazani's more brief works, called *al-Maqâsid*. It consists of six *maqâsid*; *mebadî*, which treats the fundamental principles of *kalām*; *al-umûr al-âmmeh*, which delves into all issues related to existence; *araz*; *jevher*; *al-ilahiyât*; and *as-sam'îyyât*. One can note that the organization and the analysis of issues in *Sharh al-Maqâsid* follow the line drawn by al-Râzî and al-Ījî. This line covers a range from *akaid* to *kalām*, and from *kalām* to philosophical *kalām*. Nearly one third of the book is allocated to the issues of belief, which are discussed in the last two sections. The remaining two thirds of the book related to existence and knowledge constitutes the basis of the following chapters on belief. However, one cannot argue that the first four *maqâsid* are completely and solely comprised of philosophical/metaphysical headings independent from the main principles of *kalām*; for an attentive reader, the lines separating a theologian from a metaphysician are quite blurred.

Keywords: at-Taftazani, *Sharh al-Maqâsid*, *kalām*, philosophy.