



ŞERHU'L-AKÂİD VE KELÂMÎ DEĞERİ ÜZERİNE BİR DENEME

An Essay on Sharh al-Aqâid and Its the Theological Value

Harun ÇAĞLAYAN

Doç. Dr.,

Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assoc. Prof.,

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences.

caglayanharun@gmail.com, Orcid: 0000-0002-0228-5164.

Öz

Şerhu'l-Akâid, Kelâm ilmi için önemli bir eserdir. Eser, asırlarca medrese ders müfredatında kelâm ders kitabı olarak okutulmuştur. Bunun sebebi, kendisinden önceki kelâmî konuları kısa ve anlaşılır bir metotla özetlemesidir. *Şerhu'l-Akâid*'in teolojik bir içeriğe sahip olması, onun kelâmî olarak farklı açılardan değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Çalışmada *Şerhu'l-Akâid* adlı eser; metot, içerik ve literatür açısından incelenerek kelâmî değeri üzerine bazı tespitlerde bulunulmuştur. Böylece eser ve eserin Müslüman düşünce açısından ne anlam ifade ettiğine ilişkin çözümlemeci bir yargıya ulaşılmaya çalışılmıştır.

Şerhu'l-Akâid, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahreddîn et-Teffâzânî tarafından Ömer en-Nesefî'nin kelâm metni olan *Akâidu'n-Nesefî* üzerine yazılmış şerhlerin en meşhuruur. Eserin bu ünü, onun kelâm alanındaki klasik eserlerden biri olmasına neden olmuştur. *Şerhu'l-Akâid*'in, konuları işlerken kullandığı metotta iki temel unsur bulunmaktadır. Bunlardan ilki, eserin klasik kelâm sorunlarına göre sade ve kısa bir şekilde hazırlanmış olmasıdır. İkincisi ise hem rakip mezheplerin görüşlerini mukayeseli olarak vermesi hem de bu görüşlerin kısmen felsefesini yapmasıdır. Bu yönüyle *Şerhu'l-Akâid*'i, kelâm eseri olmasının yanı sıra bir kelâm felsefesi girişimi olarak da görmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, şerh, Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, *Akâidu'n-Nesefî*.

AN ESSAY ON SHARH AL-AQÂİD AND ITS THE THEOLOGICAL VALUE

Abstract

"Sharh al-Aqâid" is an important work for the science of the Kalâm. As a course book, Sharh al-Aqâid has been taught in the curriculum of madrasa for many centuries. The reason of Sharh al-Aqâid for being preferred as a course book is to summarize the previous theological matters in a simple and understandable way. The fact that Sharh al-Aqâid has a theological content, it needs to be evaluated from different angles. In the study, It has made some determinations on the theological value of Sharh al-Aqâid, as method, content and literature. Thus, an attempt was made to reach an analytical judgment on the work and what mean in terms of Muslim thought.

Sharh al-Aqâid edited by Teftâzânî is the most famous of the sharhes on "Aqâid an-Nasafî" is Omer an-Nasafî's theology text. This reputation of the work has caused it to be one of the classical works in the field of kalâm. There are two basic elements in the method of Sharh al-Aqâid used when describing the theological issues. The first of

KAYNAKÇA

Çağlayan, Harun, "ŞERHU'L-AKÂİD VE KELÂMÎ DEĞERİ ÜZERİNE BİR DENEME", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) ss. 15-43. **Makale Geliş T:** 06/07/2018 **Kabul T:** 14/10/2018 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi

these is that it is prepared in a simple and short way according to the classical kalām problems. The second one is to give competing views of the rival sects in a comparative way and also partly to make their philosophy. In this respect, it is possible to see Sharh al-Aqāid as a kalām philosophy effort as well as being a work of kalām.

Keywords: Kalām, sharh, Teftāzānī, Sharh al-Aqāid, Aqāid an-Nasafī.

GİRİŞ*

Dinî ilimlerde önemli bir konuma sahip olan şerh geleneği farklı açılardan hem övgüye hem de eleştiriye konu olmuştur. Dinî ilimlerdeki şerh kültürüne yönelik eleştiriler, ağırlıklı olarak şerh metodunun ilk dönem görüş ve inanç zenginliğini daralttığı, anlam ve muhteva yerine lafızlara takıldığı, yeni bilgiler üretmek yerine mevcut üzerine uzun ve gereksiz ilavelere kaydığı ve aklî ilimlerden ziyade nakilciliği teşvik ettiği gibi olumsuz yöndeki değerlendirmelerdir. Şerh geleneğine yönelik olumlu değerlendirmelerin odak noktasında ise şerhlerde verilen ayrıntılı bilginin ilimde noksanlığa değil, uygunluğa sebep olacağı iddiasıdır.¹

Şerh geleneği, daha önceki benzer uygulamalar dışarıda bırakılacak olursa, bilinen şekliyle önce Memlûklülük, sonrasında ise Osmanlılar aracılığıyla Müslüman dünyasında kendine yer edinmiş önemli bir çalışma alanıdır.² Kanaatimizce şerhçilik, edebî ve bilimsel bir yöntem olduğu kadar, aynı zamanda sosyo-kültürel açıdan kurumsallaşma ihtiyacının da doğal bir sonucudur. Nitekim şerhçilikte, herhangi bir konu hakkındaki sayısız fikir içinden dönemsel ihtiyaca göre daha doğru ve yararlı olduğu düşünülen belli fikirler öne çıkarılarak verilmektedir.

Şerh geleneğinin meşhur örneklerinden olan ve medreselerdeki kelâm öğreniminde takip edilen klasiklerden biri olan *Şerhu'l-Akâid*, kelâm dersinde okutulan temel iki eserden³ biridir. Eser; konu, metot

* Bu makale, 18-19 Ekim 2017 tarihinde Sakarya'da gerçekleştirilen *Uluslararası Osmanlı Düşüncesi, Kaynakları ve Tartışma Konuları Sempozyumu*'nda sözlü olarak sunulmuş; ancak basılmayan "Şerhu'l-Akâid ve Osmanlı Düşüncesi Açısından Değeri" adlı tebliğ içeriğinin değiştirilerek geliştirilmiş hâlidir.

¹ M. Sait Özervarlı, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları*, ed. Ali Akyıldız, Ş. Tufan Buzpınar, Mustafa Sinaoğlu (İstanbul: yy., 2007), 205-207.

² Sedat Şensoy, "Şerh Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 557.

³ Medreselerde kelâm ders kitabı olarak okutulan diğer meşhur eser; el-İcî'nin *el-*

ve kapsam açısından benzerlerine kıyasla farklılıklar içermektir. *Şerhu'l-Akâid*'in gerek içeriği, gerek üslubu, gerek medrese ilahiyat öğretimindeki konumu ve gerekse temsil ettiği fikrî düşünce onun Müslüman düşünce açısından değerini artırmaktadır. Bu bağlamda *Şerhu'l-Akâid* hakkında yapılacak bir araştırma hem genel Müslüman düşüncesi açısından hem de kelâmî literatür açısından önemlidir.

1. ŞERHU'L-AKÂİD

En genel şekliyle *Şerhu'l-Akâid*, Ebû Hafs Necmuddîn Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) akaid metni olan *Akâidu'n-Nesefî* (*Metnu'l-Akâid*) üzerine yazılmış; on adedi şerh, diğerleri haşiye tarzında yetmiş civarındaki şerh içinden en meşhuru olan Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahreddîn et-Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) ait bir kelâm klasiğidir.⁴

Teftâzânî, Mâtürîdî bir bilgin olan Ömer en-Nesefî'nin *Akâidu'n-Nesefî* adlı akaid metni için *Şerhu'l-Akâid*'i yazdığı gibi; Eş'arî olan hocası Adûduddîn b. Ahmed el-Îcî'nin (ö. 755/1355) *Akâidu'l-Adûdiyye* isimli akaid metni için de *Şerhu'l-Adûdiyye* isimli şerhi kaleme almıştır. Ancak müellifleri aynı olmasına ve daha özet bir risale olmasına karşın *Şerhu'l-Adûdiyye*, *Şerhu'l-Akâid* kadar meşhur değildir.

Şerhu'l-Akâid asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulduğundan olsa gerek hakkında haşiye ve ta'liklerden oluşan müstakil ve geniş bir literatür oluşmuştur.⁵ Bu çalışmaların sayısının elliden fazla olduğu ifade edilmektedir.⁶ Eserin böylesi bir şöhrete kavuşmasında bilimsel, kültürel ve siyasal birtakım faktörlerin etkili olduğu düşünülebilir. Bu

Mevâkıf adlı eserine yapılan şerhlerin en meşhuru olan Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı çalışmasıdır. Bk. Mustafa Sinanoğlu, "el-Mevâkıf Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 422-424. *Şerhu'l-Mevâkıf*, üst seviye (*istiksa*); *Şerhu'l-Akâid* ilk seviye (*iktisar*); *Şerhu'l-Makâsid* ise orta seviye (*iktisad*) kelâm eğitiminde okutulurdu. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik Astronomi Okulu", *Divân İlmî Araştırmalar*, 14 (2003): 23, 24.

⁴ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm ve Genel Eğitimdeki Yeri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 4 (1980): 274; Şükür Özen, "Teftâzânî Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 304.

⁵ Süleyman Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 33.

⁶ Bekir Topaloğlu, *Mâtürîdiyye Akaidi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 10.

etmenlerin neler olduğunun sağlıklı bir şekilde ortaya konulabilmesi için eserin metot, içerik, kaynak ve bilimsel değer açısından incelenmesi gerekir.

2. ŞERHU'L-AKÂİD'İN METODU

Şerhu'l-Akâid'in, üzerine yazıldığı akaid metninden daha meşhur olmasını onun içeriğinden daha çok üslubuna bağlamak mümkündür. Eserde farklı yaklaşımlar belli bir ahenk içinde birlikte verilmeye çalışıldığından konular, kısa ve anlaşılır bir şekilde açıklanmıştır. *Şerhu'l-Akâid*'de Mâtürîdî ve Eş'arî yaklaşımlar yerine göre eleştirilmiş; ancak felsefî konulara fazla girilmemiştir.⁷ Bu bağlamda eserin genel yaklaşımından nakle daha yakın bir çizgide olduğu görülmekle beraber, tartışmalardaki üslubundan dolayı metot bağlamında akli esas alan bir eser olduğu söylenebilir.⁸

İfade yöntemi açısından *Şerhu'l-Akâid*'in üslubu, kısa ve anlaşılır şekilde her kesimin anlayabileceği, oldukça sade bir tarz olarak değerlendirilebilir.⁹ Esasen bu durum, *Şerhu'l-Akâid*'de şerh edilen *Akâidu'n-Nesefî* için de geçerlidir.¹⁰ Dolayısıyla *Akâidu'n-Nesefî* ile başlayan üsluptaki sadeliğin *Şerhu'l-Akâid* ile devam ettiğini söyleyebiliriz.

Şerhu'l-Akâid'de, ana metinle şerhin birbirinden ayrı verildiği bir şerh biçimi kullanılmıştır. Bu tarz şerhlerde ana metin; sayfa başı, ortası veya sonunda bağımsız bir açıklama olarak verilmektedir.¹¹ Tefâtânî, asıl metni gereksiz ilave ve kısaltmalardan arındırarak sade ve belirgin bir üslupla ortaya koymakta ve ardından bilimsel tekniklere riayet ederek konu hakkındaki düşüncelerine yer vermektedir. Bu yönüyle eser, oldukça sade olmasının yanı sıra verdiği örnekler sayesinde akıcı

⁷ *Şerhu'l-Akâid*'deki felsefî yaklaşımlarla ilgili bir deneme için bk. Fatih İbiş, "Bir Cümlelinin İzini Sürmek: Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerinde Kelam-Felsefe İlişkisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2017): 134-152.

⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 218.

⁹ Özen, "Tefâtânî Maddesi", 40: 304; Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 61.

¹⁰ Ayşe Hümevra Aslantürk, "Nesefî Necmeddîn Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 572; Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 218; Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 61.

¹¹ Şerh üsluplarıyla ilgili geniş bilgi için bk. Şensoy, "Şerh Maddesi", 38: 556.

bir üsluba sahip olmayı başarabilen nâdir kelâm eserleri arasında yer almaktadır.¹²

3. ŞERHU'L-AKÂİD LİTERATÜRÜ

Şerhu'l-Akâid'in kaynaklarıyla ilgili dikkat çeken ilk husus, onun asıl alanı fıkıh ve tefsir olan Mâtürîdî bilgin Ömer en-Nesefî'nin birkaç sayfalık akaid metni üzerine, Eş'arî bilgin Tefâtânî tarafından yazılmış bir şerh olmasıdır. Bu bağlamda *Şerhu'l-Akâid*'in temel başvuru kaynağı, *Metnu'l-Akâid* veya *Akâidu'n-Nesefiyye*'dir. İlmihal niteliğinde basit bir akaid metni olan *Metnu'l-Akâid*'in ezberi kolaylaştırmak için manzum şekilde düzenlenmiş çeşitleri de vardır.¹³

Genel olarak risalelerde özetlenen inanç esaslarını daha sağlam ve anlaşılır bir şekilde ifade etmeyi amaçlayan şerh kültürü, aynıyla *Metnu'l-Akâid*'in en meşhur şerhi olan *Şerhu'l-Akâid* için de geçerlidir.¹⁴ *Şerhu'l-Akâid* gibi üzerine yetmiş civarında çalışma yapıldığı iddia edilen *Metnu'l-Akâid*,¹⁵ Türkçe ve çeşitli Avrupa dillerine çevrilmiştir.¹⁶

Fıkıh, tefsir ve dil bilgini olan Ömer en-Nesefî'nin teolojik alana ait başka eserinin olmaması onun kelâmî yetkinliği konusunda endişelerin doğmasına neden olmuştur. Bu bağlamda *Metnu'l-Akâid*'in Nesefî ailesinden Ömer en-Nesefî'ye değil, Burhâneddîn en-Nesefî'ye (ö. 687/1289) ait olduğu ileri sürülmüştür.¹⁷ Ancak bu iddiaların aslını araştırmaya gerek yoktur. Çünkü *Metnu'l-Akâid*, birkaç sayfalık basit bir özet metin olduğundan herhangi bir Müslüman bilgin tarafından rahatlıkla kaleme alınabilir.¹⁸ Dahası eser üzerine yapılan tetkikler onun Ömer en-Nesefî'ye aidiyetinin daha güçlü olduğunu göstermektedir.¹⁹

¹² Özen, "Tefâtânî Maddesi", 40: 304; Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)* (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 418.

¹³ Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 60, 61.

¹⁴ Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 416.

¹⁵ Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 218.

¹⁶ Geniş bilgi için bk. Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm", 274; Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 218; İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasi Metin' Olarak Kelâm Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1 (2003): 391.

¹⁷ Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 217, 218.

¹⁸ Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 60.

¹⁹ Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 218.

Teftâzânî'nin meşhur kelâmcı İcî'ye öğrenciliği tartışmalı olmakla beraber Ebû Abdullah b. Muhammed er-Râzî (Kutbuddîn) (ö. 766/1365) ve Abdullah b. Sadullah el-Kazvî'nî gibi değerli hocalardan ders almış; amelde Şafîî, itikatta Eş'arî bir bilginidir. Ancak Hanefî mezhebine dair eserler kaleme almasından dolayı Teftâzânî'yi Hanefî olarak tanıtan bilginler de vardır.²⁰

Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657), konu başlıklarındaki tertip ve benzerlikten hareketle, Ömer en-Nesefî'nin akaid metnini, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye (ö. 508/1114) ait *Tebtıratu'l-edille fi uşûli'd-din*²¹ adlı eserin fihristi gibi takdim etmesi²² yerinde bir tespittir.²³ *Metnu'l-Akâid*'in ele aldığı konular ve konuların işleniş tertibi dikkate alındığında onun aynı zamanda yine Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye ait *Bahrü'l-keâm fi ilmi't-tevhîd* adlı eserin bir özeti olduğu söylenebilir.²⁴

768/1367 tarihinde Hârizm'de tamamlanan *Şerhu'l-Akâid*, çok sayıda yazma nüshası bulunan Teftâzânî'nin en meşhur eseridir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde Ayasofya Bölümü No: 2301 ile kayıtlı 107 adet yazma nüshası vardır.²⁵ *Şerhu'l-Akâid*'in matbû nüshaları arasında Kalkuta 1828; Londra 1843 (nşr. W. Cureton); Delhî 1870; Leknev 1876; İstanbul 1879; Kahire 1879; Dımaşk 1974 (nşr. Claude Salamé); Kahire 1987 (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ); Beyrut 1991 (nşr. M. Adnân Dervîş); Kahire 2000 (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd),²⁶ Beyrut 2007 (nşr. Abdüsselam b. Abdulhâdî Şennâr);²⁷ Cezayir ts. (nşr. Mustafa Marzûkî) ve Pakistan 2009 (nşr. Abdulazîz Helvâ) gibi baskılarını saymak mümkündür.

²⁰ Özen, "Teftâzânî Maddesi", 40: 300; Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 62.

²¹ Nesefî'nin Mâtürîdîlik mezhebinin ikinci önemli figürü olmasına ve Teftâzânî'nin onun *Tebtıratu'l-Edille* adlı eserine atıflar yapmasına rağmen, *Şerhu'l Akâid* ile kıyaslandığında *Tebtırâ*'nın Müslüman fikir hayatındaki etkisi oldukça sınırlı kalmıştır. Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 31.

²² Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 60.

²³ Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 218.

²⁴ Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 61.

²⁵ H. Murat Kumbasar, "Taftâzânî (h.722-792/m.1322-1390)'nin Eserleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2006): 158.

²⁶ Özen, "Teftâzânî Maddesi", 40: 304; Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 65.

²⁷ Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 417, 420.

Şerhu'l-Akâid üzerine yazılmış birçok şerh, haşiye ve ta'lik vardır. Bunların sayısını Kâtip Çelebi, kendi dönemi için elli civarında verir.²⁸

Şerhu'l-Akâid'in yaygın şöhreti haşiyelerinin de meşhur olmasına neden olmuştur. Bunlar arasında; Şemseddîn Ahmed b. Mûsâ İznîkî (Molla Hayâlî) (ö. 875/1470), Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestellî (Mevlâ Kastallânî) (ö. 901/1495), Ramazan b. Muhammed el-Hanefî (ö. 1025/1616), Abdulkakîm b. Şemseddîn Siyalkûtî (ö. 1067/1656), Alî b. Muhammed eş-Şahrûdî (Musannifek) (ö. 875/1470), Ebu İshak İsmâuddîn el-İsferâyînî (ö. 945/1538), İbrâhîm b. Hasen el-Lekânî (ö. 1041/1632), İbn Cemâa Muhammed b. Ebû Bekir (ö. 819/1416), İbrâhîm b. Ömer el-Bikaî (ö. 885/1480), Bedreddin İbnu'l-Gars el-Mısrî (ö. 932/1525), Hakîm Şâh Muhammed b. Mübârek el-Kazvînî (ö. 929/1523), Kemâluddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Makdisî (İbn Ebû Şerif) (ö. 906/1500), Seyfeddin Ahmed b. Yahyâ el-Herevî (Hafîdu't-Teftâzânî: Teftâzânî'nin Torunu) (ö. 915/1510), Molla Ahmed el-Cüneydî, Hasan Şehid, Kara Halil (ö. 1297/1879),²⁹ Molla Lutfî (ö. 900/1495),³⁰ Molla Ahmed b. Abdullah el-Kırımî (ö. 879/1474),³¹ Muhammed Muhyiddin Niksarî (Muhammed İbn İbrahim) (ö. 901/1495), Şeyh Sinan Rumi (Burdurî) (ö. 911/1505), Karaca Ahmed Hamidî (ö. 1024/1615), Feyzullah Efendi (Şeyhülislâm) (ö. 1115/1703), Halid Ziyaeddin Bağdâdî (Mevlâna Halid) (ö. 1242/1826), Akşehirli Hasan Fehmi Efendi (Şeyhülislâm) (ö. 1298/1880), Yeğen Osman Efendi (ö. 1300/1882), Kilisli Hocazâde Abdullah Enverî Efendi (Abdullah Efendi) (ö. 1303/1885) ve Ahmed Sıdkı Efendi (Bursavî) (ö. 1312/1894)³² gibi müelliflerin haşiyeleri meşhurdur.

²⁸ Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 219; Sinanoğlu, Mustafa, "Şerh Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 564; Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 66.

²⁹ Özen, "Teftâzânî Maddesi", 40: 301, 304, 305; Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 219; Sinanoğlu, "Şerh Maddesi", 38: 564; Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 65, 66.

³⁰ Özervarlı, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", 201. Bu bilginin Molla Lütî Beyzâde ile karıştırıldığından dolayı hatalı olduğu görüşü için bk. Orhan Şaik Gökyay, Şükrü Özen, "Molla Lutfî Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 257, 258.

³¹ İsmail Avcı, "Fatih'in Musahiplerinden Âlim ve Şair Molla Kırımî ve Bir Şiiri", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* (2016): 40, 120.

³² Mehmed Tâhir Efendi Bursalı, "Osmanlı Müellifleri", haz. İsmail Özen, A. Fikri Yavuz (İstanbul: Meral Yayınevi, 2000), 2: 114, 243, 249, 280, 317, 372, 388, 444, 469.

Şerhu'l-Akâid ile meşhur olmuş haşiyeler üzerine yapılmış haşiyeler de vardır. Örneğin Molla Hayâlî'nin ilk eseri olan ve medreselerde imtihan metni olarak kullanılan *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Aķā'idî'n-Nesefiyye* (*Hâşiye-i Hayâlî*) adlı haşiyenin üzerine İsmail b. Mahmud Gelenbevî (ö. 1205/1791), Kemaleddin İsmail Karamânî (Kara Kemal) (ö. 920/1514), Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Maraşî (ö. 1145/1698), Bedreddin Hasan Çelebi Fenârî (ö. 891/1486), Hâdîmî, Ahmed b. Muhammed b. Hıdır (Kul/Kavl Ahmed) (ö. 950/1543), Şucâuddîn İlyâs er-Rûmî, Mehmed Şerif Efendi, Cârullah Veliyyuddîn Efendî (ö. 1175/1762) gibi müellifler tarafından yapılan şerhler bunlardandır.³³

Hâşiye-i Hayâlî üzerine yapılan haşiyelerin sayısının beş yüz civarında olduğu iddia edilmektedir.³⁴ *Hâşiye-i Hayâlî* üzerine yapılan haşiyeler arasında sırasıyla Abdülhakîm b. Şemseddin es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1656) *Zubdetu'l-efkâr*, İstanbul 1235/1314 - Kanpûr 1314; Ramazan b. Abdulmuhsin el-Vizevî Bihiştî (ö. 979/1571), *Hâşiyetu'l-hâşiye alâ Şerhi'l-'Aķā'idî'n-Nesefiyye li'l-Hayâlî*, İstanbul 1263/1326;³⁵ aklî ilimlerde geniş bilgi sahibi Muhammed b. Mustafa Hamid el-Kefevî'nin (Akkirmânî) (ö. 1174/1760)³⁶ yazdığı *İkdü'l-kalâid alâ Şerhi'l-'Aķā'id*, İstanbul 1274 gibi haşiyeler, en meşhurlar arasındadır.³⁷

Şerhu'l-Akâid'de geçen hadislerin tahrirleri için yazılmış eserler de bulunmaktadır. Bunlar arasında Kasım b. Kutluboĝa'nın (ö. 879/1474) *Buĝyetu'r-râşid fi tahrîci eĥâdisî Şerhi'l-'Aķā'id*; Celâleddin es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tahrîcû eĥâdisi Şerhi'l-'Aķā'id* (nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Riyad, ts.); Ali b. Sultân el-Kârî'nin (ö. 1014/1606) *Ferâidu'l-ķalâid alâ*

³³ Özen, "Teftâzânî Maddesi", 40: 304; Adil Bebek, "Hayâlî Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 4; Özervarlı, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", 201.

³⁴ Demirci Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 148, 438.

³⁵ Bu eser, sehven Ramazan Efendi'ye de (Ramazan Mahfî) (ö. 1025/1616) nispet edilir. Bursalı, "Osmanlı Müellifleri", 2: 176.

³⁶ Akkirmânî'nin İsmâuddîn el-İsferâyînî'nin Şerhu'l-Akâid haşiyesi üzerine yazılmış 184 sayfalık *Hâşiye alâ Hâşiyeti İsmâiddîn* (İstanbul 1274) ve Hayâlî'nin Şerhu'l-Akâid haşiyesi üzerine yazılmış başka haşiyeleri de vardır. Sâkıb Yıldız, "Akkirmânî Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 270; Özen, "Teftâzânî Maddesi", 40: 304.

³⁷ Özen, "Teftâzânî Maddesi", 40: 304, 305; Bebek, "Hayâlî Maddesi", 17: 4; Yavuz, "Akâidü'n-Nesefi Maddesi", 2: 219; Yıldız, "Akkirmânî Maddesi", 2: 270; Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 423.

eĥâdîsi Şerhi'l-'Aķâ'id (nşr. Meşhûr Hasan Selmân, Beyrut-Amman 1990) ve Vahîdüzzamân el-Mevlevî'nin *Aĥsenü'l-fevâid fi tahrîci eĥâdîsi Şerhi'l-'Aķâ'id* (el-Matbau'l-Alevî, ts.) adlı eserleri saymamız mümkündür.³⁸ *Şerhu'l-Aķâid*, Ömer b. Mustafa et-Tarablusî ve Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî tarafından nazma da çevrilmiştir.³⁹

Şerhu'l-Aķâid, yaygın şöhretine bağlı olarak çeşitli dillere çevrilmiştir. Genel olarak bu tercümelere Batı dillerine ait olanlarının akademik, Müslüman milletlere ait olanlarının ise din öğretimi amaçlı olduğunu söyleyebiliriz.

Şerhu'l-Aķâid'in bazı bölümleri Ignatius M. d'Ohsson tarafından *Tableau Général de l'Empire Ottoman*, (Paris 1787-1820) içinde Fransızcaya; J. T. Plant Birgili tarafından *Risale oder Elementarbuch der Muhammedanischen Glaubenslehre*, (İstanbul-Cenevre 1790) içinde Almancaya çevrilirken; İngilizceye Earl Edgar Elder tarafından *A Commentary on the Creed of Islam Sa'd al-Din al-Teftâzânî on the Creed of Najm al-Din al-Nasafî*, (Columbia University Press, New York 1950, 1980) ismiyle çevrilmiştir. Aynı şekilde *Şerhu'l-Aķâid*, Muhammed Yûsuf Tâûlvî tarafından *Cevâhirü'l-fevâid* (Karaçi 2001) ismiyle Urducaya tercüme ve şerh edilmiştir.⁴⁰ *Şerhu'l-Aķâid*'in Batı'daki ilk neşri, W. Cureton tarafından (London 1843) yapılmıştır.⁴¹

Şerhu'l-Aķâid'in Türkçeye yapılan çevirileri, çoğunlukla rahat anlamaya olanak veren serbest çeviri metoduyla kaleme alınmıştır. Bu çeviriler arasında Tevkiî Sarı Abdullah b. Mehmed Efendi, *Tercüme-i Şerh-i Akâid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih Bölümü, Numara 2918; Mustafa Mânevî Üsküdarî, *Lubbu'l-âķâid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, Numara 1303; Giritli Sırrı Paşa, *Şerh-i Akâid Tercümesi*, Rusçuk 1292;⁴² *Nakdul-ķelâm fi 'Aķâ'idi'l-İslâm* İstanbul 1310 (*Şerh-i Akâid Tercümesi* üzerinde kısaltma ve ilaveler yapılarak

³⁸ *Şerhu'l-Aķâid*'de geçen hadislerin tahrirleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Metin Yurdağür, *Bibliyografik Bir Kelam Tarihi Denemesi, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesindeki Arapça Akâid ve Kelam Yazmalarının Tamtım ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: Er-Tu Marbaası, 1989).

³⁹ Özen, "Teftâzânî Maddesi", 40: 305; Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 219.

⁴⁰ Özen, "Teftâzânî Maddesi", 40: 305.

⁴¹ Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 219.

⁴² Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 219; Uludağ, *Şerhu'l-Aķâid Tercümesi*, 68; Kumbasar, "Taftâzânî (h.722-792/m.1322-1390)'nin Eserleri", 158.

yeniden basılması); Ömer Ziyâeddin, *Şerh-i Akâid Tercümesi* İstanbul 1307; Muhammed Râsim el-Malatî, *Keşfu'l-Akâid*;⁴³ Sâdi Efendî, *Şerh-i Akâid Tercümesi*;⁴⁴ Süleyman Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*; Talha Hakan Alp, *Şerhu'l-Akâid*; Ali Haydar Doğan, *Şerhu'l-Akâid Nesefti Tercümesi* ve Hüsameddin Vanlıoğlu vd., *Kelime Manalı, İzahlı Şerh'ül-Akâid Tercümesi* gibilerini saymak mümkündür.

4. ŞERHU'L-AKÂİD'İN İÇERİĞİ

Şerhu'l-Akâid, diğer kelâm eserlerinde olduğu gibi, gereğinden fazla naklî bilgi (âhâd haber) içermez. Diğer bir deyişle *Şerhu'l-Akâid*, konuları işlerken hacmine oranla daha az sayıda hadis içermektedir. Bu bağlamda nübüvvet ve ahiret bölümlerindeki hadis nakillerine, aklî veya nazarî bilgilere sıklıkla müracaat edilen bilgi, cevher-araz ve Tanrı-evren ilişkileri gibi konularda rastlamak mümkün değildir.⁴⁵

Teftâzânî'nin kelâm eserleri olan *Şerhu'l-Akâid* (768/1367), *el-Makâsîd-Şerhu'l-Makâsîd* (784/1382) ve *Tehzîbu'l-mantık* (789/1387) kitaplarındaki kronolojik sıraya göre bir değerlendirme yapılacak olursa, onun fikirlerini kelâmdan felsefeye doğru geliştirdiği söylenebilir. Nitekim Teftâzânî'nin diğer eserlerine kıyasla *Şerhu'l-Akâid*'in daha sade bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir.⁴⁶ Bu bağlamda onun imamet, tekfir, ru'yetullah ve tekâfu-i edille (antinomi: delillerin eşitliği) gibi ihtilafî olan meselelerde fazla detaya girmekten ve kesin hükümlerden uzak durduğu görülmektedir.⁴⁷

Şerhu'l-Akâid'in içeriği, kelâmî teâmüllere uygun olarak 'mesâil' ve 'vesâil' konuları altında işlenmiştir. Buna göre mesâil, doğrudan akliyyât (tevhîd, nübüvvet) ve sem'iyât (ahiret) konularını içerirken; vesâil, dolaylı olarak bu ana başlıklar altında işlenen zat-sıfat, mucize-vahiy ve kabir-hesap gibi diğer konularla ilgilidir. Bu bağlamda *Şerhu'l-Akâid*'i, Kelâm ilmine dair genel bilgilerin verildiği *Mukaddime*; Müslüman teo-

⁴³ Özen, "Teftâzânî Maddesi", 40: 305; Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 69.

⁴⁴ Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 362.

⁴⁵ Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 76, 77.

⁴⁶ Özen, "Teftâzânî Maddesi", 40: 304.

⁴⁷ Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 77, 78.

lojisinde ‘usûl-i selâse’⁴⁸ olarak kavramlaşan *Tevhîd*, *Risâlet*, *Me’âd* konularının işlendiği kısımlar ve çeşitli sosyo-kültürel konuların ele alındığı *Diğer Meseleler*⁴⁹ olmak üzere toplam beş bölüme ayırmak mümkündür.

4.1. Mukaddime

Şerhu'l-Akâid'in mukaddime bölümünü önsöz ve giriş olarak ikiye ayırabiliriz. Buna göre önsözde şerh için *Metnu'l-Akâid*'in niçin seçildiği ve şerhte takip edilen üsluba değinilirken; giriş kısmında dinî ilimlerin ve özellikle Kelâm ilminin imkân, konu, kapsam ve metotlarının neler olduğuna ilişkin bilgiler verilmektedir.

Teftâzânî, önsözde bir yandan *Metnu'l-Akâid*'i bölümlerinin son derece düzenli ve sade olup kesin bilgi içeren, özet bilgilere sahip çok değerli bir eser olarak takdim ederken; diğer yandan daha önce kısa ve net diye övdüğü *Metnu'l-Akâid*'in mücmel ve kapalı konularını izah etmek için şerh ettiğini söylemektedir.⁵⁰

Şerhu'l-Akâid'deki yaklaşıma göre dinî ilimler, ‘Ahkâm İlmi’ ve ‘Tevhîd İlmi’ olarak ikiye ayrılmaktadır. Ahkâm ilmi, insan-insan ilişkisiyle ilgiliyken; Tevhîd ilmi, Allah’ın sıfatlarını konu edinmektedir. Allah’ın sıfatlarını konu edinmesine bağlı olarak en şerefli ilim kabul edilen Kelâm ilmi, Müslümanların karşılaştıkları sosyal ve siyasal sorunlara çözüm üretme gayretinin sonucunda doğup gelişmiştir. Kelâmcılar, İslâm inancının temel ilkelerini makul ölçüler içinde açıklayabilmek için akla müracaat ederek istidlâl, ictihad ve istinbat gibi metotlarla Kelâm ilminin problemlerini çözmeye çalışmışlar, İslâm vahyinin temel kelime ve kavramlarıyla İslâm inancına yönelik şüpheleri gidermeye çalışmışlardır.⁵¹

Şerhu'l-Akâid'in giriş kısmında ele alınan konulardan olan bilgi te-

⁴⁸ Geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Usûl-i Selâse Maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 212.

⁴⁹ Eserin bu kısmını “*Hâtüme*” olarak isimlendiren yaklaşımlar da vardır. Hatice Toksöz, “Osmanlı’nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 13 (2007): 146.

⁵⁰ Mes’ûd b. Ömer Sa’deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa’d (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye li'n-Nuzâs, 1421-2000), 13, 14.

⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 15, 16, 19.

orisi, diğer kelâm eserlerine kıyasla daha sade bir tarzda ele alınmıştır. Bu bağlamda Teftâzânî'nin dinî hassasiyetleri gözeterek varlık ve bilgi teorileri arasında yakın bir ilgi kurmaya çalıştığını söyleyebiliriz.⁵²

Teftâzânî, eserinin bilgi kısmında teolojinin temel kavramlarından olan 'hak' konusuna da değinmiştir. Hak, gerçeğe uygun olan hükme; hakikat ve mahiyet ise bir şeyi kendisi yapan şeye denir. Bu durumda 'şey' kavramıyla 'mevcut' kavramı aynı anlama sahip olup bir şeyin reel dünyada gerçekleşmesine 'hakikat', somut hâle gelmesine 'hüviyet', bu ikisinin dışındaki hâline ise 'mahiyet' denir. Şu hâlde eşyanın ontolojik mevcudiyetinden sonra epistemolojik hakikatinden de bahsetmek mümkündür. Eşyanın varlık ve bilgi açısından hakikatini inkâr edenlerin felsefeciler olduğunu söyleyen Teftâzânî, bu kesimleri üç başlık altında zikreder. Bunlardan ilki, gerçekte eşyanın bir hakikati olmadığını, bilgi diye adlandırılan şeyin ise batıl, hayal ve vehimlerden ibaret olduğunu söyleyen "*Inâdiyye*"; ikincisi, eşyanın varlık ve bilgi açısından sabit bir gerçekliği olmadığını, her birey ve topluma göre hakikatin değişebileceğini söyleyen "*Indiyye*"; sonuncusu ise eşyanın varlık ve bilgi açısından bir hakikatinin olup olmadığını bilinemeyeceğini söyleyen "*Lâ Edriyye*"dir.⁵³

Teftâzânî'ye göre kelâmcılar, epistemolojilerini "Bilgi kaynakları sağlam duyular, doğru haber ve akıldır." ilkesi üzerine kurmuşlardır. Onların bununla amacı, bilgi kaynaklarının sadece duyu-haber-akılla sınırlı olduğu veya gerçekte aklın aslî, duyu ve haberin ise tâlî bilgi kaynakları olduğunu ispatlamak değil, eşyanın varlık ve bilgi açısından idrake konu olan bir hakikate sahip olduğunu kanıtlamaktır.⁵⁴

Şerhu'l-Akâid'de bilginin türleriyle ilgili kısa bir özetten sonra, gerçekte bilginin 'istidlâlî' ve 'zarûrî' olmak üzere iki çeşidi olduğu belirtilir. İstidlâlî bilgi, dumanı gören bir kimsenin görmese bile ateşin varlığına hükmetmesi gibi isteyerek veya istemeyerek kişinin çevresinden edindiği bilgilerle ulaştığı bilgilerdir. Zarûrî bilgi ise parçanın bütün-

⁵² Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 426.

⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 20-22.

⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 24.

den daha küçük olduğunu bilmek gibi kişinin çevresinden herhangi bir bilgi edinmeksizin doğuştan elde ettiği bilgilerdir.⁵⁵

4.2. Tevhîd

Teftâzânî, bu bölüme 'evren' konusunu işleyerek başlar. Ona göre evren, Allah'ın dışındaki soyut veya somut her türlü varlığın ortak ismidir. Varlığın cisim, araz, bitki, hayvan ve gayb âlemi gibi çeşitlerinin olması onun evrenlik vasfına bir zarar getirmez. Buna göre 'Sıfatullah', evren tarifinin dışında kalmaktadır. Çünkü evren ile sıfatullah arasındaki temel fark, yaratılmışlıktır. Allah'tan başka her şey yaratılmışken; Allah, kadîm olup yaratılmamıştır.⁵⁶ Son tahlilde evren, yaratılmış olduğuna göre onun bir de yaratılmasını tercih eden bir yaratıcısının olması gerekir. İşte bu yaratıcı, Allah'tır.⁵⁷ Diğer bir deyişle *Şerhu'l-Akâid*'in Tanrı-evren tasavvuru, yaratan (*muhdis*) ve yaratılan (*muhdes*) ilişkisi üzerine kuruludur.

Yaratılmış olan evrenin mahiyeti ayân ve âraz şeklinde iki unsurdan oluşur. Ayân, yaratıldıktan sonra varlığının devamı için başka bir şeye ihtiyaç duymayan maddenin özüne verilen isimdir. İki çeşit ayân vardır. En küçük ayâna, cevher; en az iki cevherin birleşmesinden oluşan ayâna ise cisim denir. Ayân, mütehayyizdir; yani varlığıyla kâim olduğundan başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın boşlukta yer kaplar. Arâz ise var olmak için en az bir ayâna ihtiyaç duyduğundan kendi başına bir varlığı yoktur. Ayânın bizâtihî kâim olmasıyla, Allah'ın zatıyla kâim olması aynı şey değildir. Çünkü kâim; varlığı sonradan olan bir mevcudiyetle varken; kâim, varlığı zâtından olan bir mevcudiyetle vardır.⁵⁸

Şerhu'l-Akâid'de Allah'ın varlığıyla ilgili bilgilerden daha çok sıfatullah konusu ele alınır. Teftâzânî, Allah'ın zâtî ve subutî sıfatları hak-

⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 32.

⁵⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 34.

⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 40.

⁵⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 34, 35, 44. Örneğin cisim, bir ayân iken; onun renk, koku, sıcaklık, hareket ve sükûn gibi sıfatları arâzdır. Buna göre cisim, kendi başına zihinde mevcuttur; ancak onun sıfatlarının mevcudiyeti için cismin kendisi zorunludur. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 37-39. Mümkün varlığın her biri var olmada ve varlığını sonsuza değin devam ettirmede Allah'a muhtaçtır. Mehmet Tözluyurt, "Kur'an'da Allah ve İnsan'ın Sonsuzluğu Üzerine Bir İnceleme", *Bozifder*, 13 (2018): 186.

kında kısa ancak açıklayıcı bilgiler verdikten sonra; sıfatların Allah'ın ne aynısı ne de gayrisi olduğunu savunan Sünnî yaklaşımın görüşünde karar kılar. Ona göre ilâhî sıfatlar ezeli olduğu için Allah'ın dışında düşünülürse kâdimlerin birden fazla olması (*teaddüd-i kudemâ*) gündeme gelir ki bu, mantık ilkeleri açısından imkânsızdır.⁵⁹

Teftâzânî, Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia eden Mu'tezile'yi eleştirerek, ses ve lafız olarak yaratılmış olsa da kelâmullahın mana olarak ezeli veya diğer bir deyişle mahlûk olmadığını savunur.⁶⁰ Mâtürîdî ve Eş'arîler arasındaki görüş farklarından biri olan tekvin meselesinde tarafların görüşlerini delilleriyle birlikte zikrederek her iki tarafın doğru veya noksan olduğunu düşündüğü kısımlara değinen⁶¹ Teftâzânî, ru'yetullah konusunda genel Sünnî anlayışa bağlı kalarak Allah'ın ahirette görülebileceğini aklen ve naklen kanıtlamaya çalışır.⁶²

Teftâzânî'ye göre, küfür ve iman ayrımı gözetmeksizin insan fiillerinin (*ef'âlu'l-'ibâd*) tamamı, Allah tarafından yaratılmıştır. Çünkü evrende Allah'tan başka yaratıcı yoktur. Buna göre insan fiilleri Allah'ın irade, kader ve kazasıyla gerçekleşir; ancak insan fiillerinden iyi olanları Allah'ın rızasıyla, kötü olanlar ise Allah'ın rızası olmadan gerçekleşir.⁶³ Teftâzânî, istitaati (*kudret*) fiilin meydana gelmesi için gerekli kudret olarak tanımlar. Ona göre istitaat meselesinde esas olan istitaatin fiilin illeti veya edasının şartı olup olmaması değil, fiilin gerçekleşme anında Allah tarafından yaratılan bir vasıf olmasıdır.⁶⁴

Teftâzânî, "Rabbimiz! Gücümüzün yetmediği şeyi bize yüklemel!" (el-Bakara, 2/286) ayetini teklif bağlamında değil, ta'ciz bağlamında anlar. Yani ayette geçen güç yetirilemeyecek şey, Allah'ın emirleri değil, hastalık gibi arızî şeylerdir. Ancak Mu'tezile, ayette geçen tâkat getirilemeyecek hususu teklif bağlamında anlayıp kişinin gücünün yetmediği şeyle sorumlu tutulmasını 'aklî çirkinlik' ilkesine bağlı olarak kabul etmez. Oysa Eş'arî, Mu'tezile'ye cevap olarak 'Allah'tan olan hiçbir

⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, 54.

⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, 59-67.

⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, 68-73.

⁶² Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, 74-78.

⁶³ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, 79-86.

⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, 86.

şeyin çirkin olmayacağı' ilkesinden hareketle bunun imkân dâhilinde olduğunu söyler.⁶⁵

Teftâzânî, eserinin tevhîd bölümünde sıfatullah tartışmalarının yanı sıra kelâmullah, ru'yetullah, kader, istitaat, teklîf-i mâ lâ yutâk, tevîd, ecel, rızık, hidayet ve maslahat gibi doğrudan ulûhiyetle ilgili olmayan konulara da değinir. Ancak bu konularda çoğunlukla Mu'tezile ve Sünnî yaklaşım arasındaki bilinen tartışmaların sadece özetini vermekle yetinir.⁶⁶ Ayrıca daha önceden bahsi geçen tekvin meselesi gibi ender konularda Eş'arî ve Mâtürîdî yaklaşımlar arasında anlamayı kolaylaştıracı açıklamalar vererek iki mezhep arasında uzlaştırıcı bir rol üstlenmeye çalışır.⁶⁷

4.3. Risâlet

Teftâzânî, Ömer Neseî'nin, "Peygamber göndermekte hikmet vardır." ifadesini, peygamber göndermenin vucûbiyetine işaret olarak değerlendirir. Çünkü hikmet, maslahat ve iyi neticeyi gerektirir. Ancak buradaki vucûbiyet, peygamber göndermenin Allah için bir zorunluluk olduğu şeklinde değil, hikmetin gereği olarak anlaşılmalıdır.⁶⁸

Görüleceği gibi Teftâzânî, nübüvvetin gerekliliği konusunda Eş'arîlikten daha ziyade Mâtürîdîliğe yakın bir çizgide durmaktadır. Çünkü Eş'arî düşüncesine göre iyi ve kötü, akılla değil vahiyle bilindiğinden⁶⁹ teklif için risâlet zorunludur.⁷⁰ Oysa Mâtürîdîliğe göre iyi ve kötünün genel ilkeler bazında akılla bilinmesinin mümkün olmasından dolayı teklifî hükümler aklın hükümleriyle uyur.⁷¹ Diğer bir deyişle

⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 90.

⁶⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 60-96.

⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 71, 72.

⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 121.

⁶⁹ Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'r'l-edille fi usûli'l-'itikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdunmunim Abdulhamîd (Bağdat: el-Mektebu'l-Hancî, 1369-1950), 8; Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *Uşûlu'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1346-1928), 24, 203, 214.

⁷⁰ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: TDV İsam Yayınları, 2003), 282; Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehl-i sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 3: 420, 421; 9: 36, 37.

⁷¹ Ebû'l Muin Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *et-Temhîd fi usûli'd-dîn*, thk. Abdulhay Kâbil (Kahire: Dâru's-Segâfe, 1407-1987), 44.

iyi ve kötünün bilinmesi için vahiy zorunlu olmadığından Mâtürîdilikte peygamberliğin gerekli görülmesi, mecburî bir vucûbiyet şeklinde değil, hikmet ve lütfun bir gereği olarak düşünülmelidir.⁷²

Teftâzânî genel Sünnî anlayışa uygun olarak risâletin teyit edilmesinde hissî mucizenin gerekliliği üzerinde ısrarla durur. Çünkü mucizenin olmaması durumunda peygamberlik iddiasında bulunan kimselerden hangilerinin doğru sözlü olduklarını anlamamanın imkânı yoktur.⁷³ Hz. Muhammed'in peygamberliğini teyit eden mucize, Teftâzânî'ye göre iki türdür. Bunlardan ilki ilâhî bir söz olan Kur'an'ın bizzat kendisidir. Allah onunla kendisinin bir benzerinin meydana getirilemeyeceği hususunda tüm dil ustalarına meydan okumuştur. Diğer mucize çeşidi ise Hz. Muhammed'in elinden gerçekleştiği rivayet edilen olağanüstü olaylardır.⁷⁴

Kanaatimizce Teftâzânî, mucize bahsinin devamı niteliğinde Mirac konusuna özel bir değer atfetmiştir. Ona göre Beytu'l-Haram'dan Beytu'l-Makdis'e kadar yapılan yolculuğu ifade eden 'İsrâ', kitapla; göğe yükselmeyi ifade eden 'Mirac', meşhur haberle; gökyüzünden cennete veya arşa gidişi bildiren diğer haberler ise âhâd haberle sabittir. Mirac konusunda doğru olan görüş, Hz. Muhammed'in Allah'ı gözü ile değil kalbi ile görmüş olmasıdır.⁷⁵

Teftâzânî, Kur'an'a⁷⁶ atfen Hz. Muhammed'in son peygamber (*Hâtemu'l-Enbiyâ*) olduğunu ve Hıristiyanların iddia ettikleri gibi onun nübüvvetinin sadece Araplar için değil, tüm insan ve cinler için olduğunu söyler. Bu bağlamda Teftâzânî'ye göre şeriatı neshedildiğinden dolayı Hz. İsa, kıyamete yakın yeryüzüne indiğinde Hz. Muhammed'in şeriatına uyararak onun halifesi olacak iken; Mehdi Hz. İsa'ya uyacaktır.⁷⁷

Nübüvvetin zirvesi, Hz. Muhammed'in risâletidir. Çünkü Allah; "Siz, insanlara iyi olanı emir, kötü olanı nehiy için çıkarılmış en hayırlı

⁷² Harun Çağlayan, *Etik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 86-88.

⁷³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 122, 123.

⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 124.

⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 130, 131.

⁷⁶ "Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resûlü ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir." (el-Ahzâb 33/40).

⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 125, 126.

ümmetsiniz.” (Âl-i İmrân, 3/110) buyurmuştur. Bir ümmetin en hayırlı olması, yetkinlik olarak onlara önderlik eden kimsenin de en hayırlı olmasını gerektirir. Bu bağlamda Teftâzânî'ye göre Hz. Muhammed'in diğer peygamberlere olan üstünlüğü kanıtlamak için “Övünmek için söylemiyorum; ancak âdemoğlunun efendisi benim!”⁷⁸ hadisinin delâleti zayıf kalmaktadır. Çünkü hadiste Hz. Muhammed'in sadece insanların en hayırlısı olduğu bildirilmektedir. Oysa o, sadece tüm âdemoğullarından değil, aynı zamanda Hz. Âdem'den de üstündür.⁷⁹

Teftâzânî, risâlet bölümünde nübüvvetle ilişkili olan melek ve kitaplara iman konusuna da değinir. Eserde melekler, ilâhî emre göre yaşayan, cinsiyetleri bulunmayan ve günah işlemeyen çeşitli görevleri olan varlıklar olarak tanıtlır. Peygamberlerle birlikte gönderilen kitapların ise ilâhî kelâm olduğuna ve hepsinin temel mesajının bir olduğuna değinilir.⁸⁰ Ancak son vahiy olan Kur'an'ın gelmesiyle ilâhî kitapların kıraati, yazılması ve hükümlerinden bazıları neshedilmiştir.⁸¹

Risâlet bahsinde son olarak keramet konusuna değinen Teftâzânî, peygamberler dışında bazı salih kimselerin elinden olağanüstü olayların yaşanması anlamında kerametın varlığını kabul eder. Ancak bu olayların mucizeyle olan benzerliklerinden dolayı karıştırılmaması gerekir. Keramet, Allah'ın kullarına verdiği bir lütuf iken; mucize gönderilen elçinin peygamberliğini teyit eden bir delildir.⁸²

4.4. Meâd

Teftâzânî, meâd veya ahiret konusuna berzah âleminin kapısı olarak nitelendirilen kabir hayatının varlığına dair naklî delilleri vererek başlar. Bu bağlamda o, kabir azabı ve nimeti ile münker ve nekirin sorgusu gibi naklî bilgilerle maruf Sünnî geleneğin klasik berzah konularına değinir. Kabirde yaşananların dünya ve ahiret arasındaki geçişi sağlayan bir âleme karşılık geldiğini söyleyen Teftâzânî, Ömer Neseî'nin bu

⁷⁸ Tirmizî, Menâkib, 1.

⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 127.

⁸⁰ Peygamberlere gönderilen kitapların içeriği için bk. Mehmet Altuntaş, “Kur'an'da Peygamberlere Gönderilen 'Suhuf/Kitaplar' Üzerine Bir Değerlendirme”, *Turkish Studies*, 11/12 (2016): 12-13.

⁸¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 129.

⁸² Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 131-133.

konuya özel bir ilgi göstermesini, daha sonra anlatacağı haşr, hesap ve ceza-mükâfat meselelerine giriş saymasıyla ilişkilendirir.⁸³

Kabir/berzah hayatının bitmesiyle ahiret hayatı başlar. Allah, ölümlerini takiben kullarının beden parçalarını ilk şeklinde olduğu biçimde birleştirip ardından ona ruhu iade ederek yeniden yaratılışı (*ba's*) gerçekleştirir. İnsanların yeniden dirilmelerini takiben onların dünya yaşamlarında işledikleri amellerin tartılması için teraziler kurulur. Bu terazi ve amellerin tartılmasının mahiyetini akıl idrak edemez. Mu'tezile, Allah için zaten malum olduğundan amellerin bir daha tartılmasına gerek olmadığını söylemiştir. Ancak naklen vârid olan haberlere göre tartılacak olan amel defterleridir. Amellerin ölçülmesi işi ve tartmanın keyfiyeti hakkında bilgi sahibi değiliz; ancak haber verildiğine göre bu işlerin bir hikmetinin olması muhtemeldir. Dolayısıyla bu hikmetin bilinmiyor olması, amellerin tartılmasının inkârını gerektirmez.⁸⁴

Teftâzânî'de görüldüğü gibi 'amellerin yazılması ve tartılması', esasen hak ve adaletin insanlar tarafından iyi anlaşılması için kullanılan metaforlardır. Yoksa sevap ve günahın bilinen ölçme ve tartma aletleriyle yapılması aklen mümkün değildir. Bu nedenle Mu'tezile'nin bu konuda 'soyut değerlerin kendilerine uygun olmayan terazilerle ölçülmesinin imkânsızlığı' veya 'Allah'ın zaten bildiği konular hakkında mahkeme yapmaya gerek duymayacağı' gibi aklî çıkarımları, meselenin literal anlaşılmasının bir göstergesidir. Nitekim Kur'an'da benzer durumlar için mecazî ve edebî üslup kullanılmaktadır. Bu tarz kullanımlarda meselelerin niceliğinden ziyade verilmek istenen mesaja odaklanılması gerekir.

Teftâzânî; havz, sırat, cennet ve cehennem şu an mevcut olup inananlar ve inkârcılar için hazır oldukları konusunda geleneksel Sünnî söylemi kısaca tekrar ederken;⁸⁵ büyük günah meselesinde sözü selefleri gibi uzatır ve konu hakkındaki görüşleri tekrarlar. Buna göre büyük günah sahibi; Haricilere göre kâfir, Mu'tezile'ye göre fâsık, Ehl-i Sünnet'e göre ise günahkâr mü'mindir. Hâricî ve itizâlî yaklaşıma göre ahirette ebedî azapla cezalandırılacak olan büyük günah sahibi, Sünnî yaklaşıma

⁸³ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, 96-97.

⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, 98-100.

⁸⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, 100, 101.

göre Allah'ın affi veya Peygamber'in şefaatiyle bağışlanıp cennete girebilir; bağışlanmadığı durumlarda ise günahı ölçüsünde azap gördükten sonra cennete girebilir.⁸⁶

Teftâzânî, imanın mahiyetinin tasdik olduğunu söyler ve tasdik kavramını açıklarken 'tasavvur' kavramına atıf yapmayı yeğler.⁸⁷ Onun bu tercihinden, imanın bilişsel (*kognitif*) bir yanının da olduğunu savunduğunu çıkarmak mümkündür. O, 'imanın tasdik ve ikrar olduğu' meselesini açıklarken Eş'arî ve Mâtürîdî yaklaşımları referans gösterir. Ona göre imanın aslı tasdiktir; ancak toplumsal ilişkilerin sağlıklı yürütülebilmesi ve hukukî işlerin tatbiki için de kişinin iman ettiğini açıkça söylemesi anlamına gelen ikrar gereklidir. Buna göre bir kimse kalben tasdik ettiği hâlde, diliyle ikrar etmediğinden insanlar tarafından mü'min olarak bilinmese de Allah katında mü'mindir. Aynı şekilde kişi, iman edip kalbiyle tasdik etmediği hâlde diliyle ikrar ettiği için toplumda mü'min olarak bilirse de Allah katında inkârcıdır.⁸⁸

Teftâzânî'ye göre amel, imanın varlığının değil, sıhhatinin şartıdır. Çünkü ona göre amellerin artıp azalması imanda bir değişikliğe neden olmaz. Bu durumda amel, imandan bir parça değildir. Nitekim Kur'an'da iman edenlerle amel işleyenler ayrı ayrı zikredilmiştir.⁸⁹ Ona göre, "Allah'ın ayetleri okunduğu zaman onların imanları artar." (el-Enfâl 8/2) ayetinde haber verilen imanın artması olarak yorumlansa bile bu artış, Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) yorumladığı gibi mahiyet açısından değil, adet açısındanadır. Ashab, Allah ve elçisine baştan icmâlen bir kez iman etmiş; ancak devamında farz edilen yeni hükümler geldikçe de tafsîlen iman edilecek hususlar artmıştır.⁹⁰

Teftâzânî, ahirete iman bahsini, klasik kelâm eserlerinde işlenen sıraya uygun bir şekilde iman konusunun diğer başlıkları olan marifet, imanda istisna ve İslâm ile imanın aynı olması konularıyla bitirir.⁹¹

⁸⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 103-111.

⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 112.

⁸⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 113.

⁸⁹ Bk. en-Nisâ 4/57; Tâhâ 20/122; el-Enbiyâ 21/94.

⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 115, 116.

⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 117-121.

4.5. Diğer Meseleler

Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*'in son kısımlarında, usûl-i selâsenin dışında kalan sosyal, siyasal ve fikhî meselelere yer verir. Bu bağlamda *Şerhu'l-Akâid*'in sonuç kısmını temel olarak iki bölüm hâlinde değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki, imamet meselesi; diğeri ise toplumsal bir takım fikhî ve kelâmî problemlerdir.

Teftâzânî, Ömer Neseî'nin, "Peygamberimizden sonra insanların en faziletlisi, sırasıyla Ebû Bekir Sıddık, Ömer Fâruk, Osman Zinnûreyn ve Ali Mürteza'dır." şeklindeki fazilet sıralamasını bazı açılardan eleştirmiştir. Örneğin Teftâzânî'ye göre *Metnu'l-Akâid*'de geçen 'peygamberimizden sonra...' ifadesi yerine 'peygamberlerden sonra...' ifadesi kullanılsaydı daha iyi olurdu. Çünkü Hz. İsa'nın kıyamete yakın dünyaya yeniden gelmesi düşünüldüğünde onun fazilet sıralamasındaki durumu ahabın büyüklerinden sonraya kalacağından sorun oluşturmaktadır. Aynı şekilde Teftâzânî'ye göre cümlede geçen 'en faziletlisi' ibaresi de bazı sıkıntılara neden olmaktadır. Eğer insanların en faziletlisi belirlenirken, kimin ne kadar sevaba sahip olduğu ölçü kabul ediliyorsa bu konuda insanların herhangi bir bilgisi olamayacağından bu konuda kesin bir hüküm vermekten sakınmak gerekir. Ancak insanlar arası üstünlükten maksat, akıllı davranışlar sergilemekten geçiyorsa burada yorum yapmaktan uzak durmaya gerek yoktur. Çünkü kimin ne kadar sevabı olduğunu sadece Allah'ın bilmesi mümkün iken; kimin daha akıllı olduğunu herkes bilebilir.⁹² Teftâzânî'ye göre varlık türleri arasındaki fazilet sıralamasında insan elçiler, melek elçilerden, melek elçiler normal insanlardan, normal insanlar ise normal meleklerden daha üstündür.⁹³

Fazilet sıralamasında Teftâzânî'nin kendi dönemine ait dinsel ve toplumsal değer yargılarıyla hareket ettiği görülmektedir. Bu bağlamda gerek bir inanç olarak Hz. İsa'nın yeniden dünyaya gelmesinin imkânı ve gerekse insanların siyasal, sosyal ve dinsel statülerine göre asil, şerefli ve mukaddes şeklinde sınıflandırılması günümüz açısından anlaşılması zor hususlardır.

Şerhu'l-Akâid'de imamet bahsinin temel vurgusu, imamın belirlen-

⁹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 134, 135.

⁹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 159.

mesi ve özellikleri üzerine odaklanmıştır. Bu bağlamda sosyal ve siyasal birçok görevin yerine getirilebilmesi için imam tayin etmek dinî bir zorunluluktur. Bundan dolayı ümmet, Hz. Peygamber'in cenaze merasiminden önce hilafet konusunu çözmüş; bu âdet sürekli hâle getirilerek yeni imam tayin edilmeden bir önceki başkan defnedilmemiştir.⁹⁴

Ehl-i Sünnet'e göre imam, Kureyş soyundan olması gerektiği gibi, gizli değil halkın içinde ve başında olması gerekir; aksi takdirde yöneticilik vasfına ehil olmadığından görevini yerine getiremez. İmamların Kureyş'ten olduğuna ilişkin kabul, âhâd kanallı naklî delillere dayanır. Ancak gerek Hz. Ebû Bekr'in ensara karşı bu naklî delili esas alarak hilafet iddiasında bulunması ve gerekse ensarın bunu kabul etmesi, bu konuda ümmet arasında bir ittifakın doğmasına neden olmuştur. Bu icmanın dışına sadece Hariciler ve bazı Mu'tezilî bilginler çıkmıştır.⁹⁵

İmametın Kureyş kabilesine hasredilmesine, başta ensar olmak üzere ümmetin razı olmasının nedeni, –dinî bir anlayıştan değil– devrin sosyo-politik dengelerinden kaynaklanan hassas ilişkiler ağıdır. Nitekim Peygamber sonrası dönemde ilk Müslüman toplum, siyasette ağırlıklı olarak geleneksel Arap anlayışını tercih etmiş ve bunu da İslâmî bir emir gibi sonraki idarecilere yansıtmıştır. Görünen o ki ensarın cahiliye dönemindeki iktidar kavgasına düşmemek için halife seçimindeki çekimser tutumu, muhacirin diğer bir cahiliye âdeti olan 'Kabilecilik' anlayışını siyasette hâkim kılmalarıyla sonuçlanmıştır.⁹⁶ Yaşanan tarihsel tecrübeye bakıldığında siyasal bir mesele olarak toplumların kendi yönetimlerini belirleme hakkı konusunda, ilk Müslüman toplumun iyi bir sınav verdiğini söylemek zordur. Nitekim Müslüman kültürünün bir parçası olarak Tefâtânî de geleneksel anlayışı sürdürerek hilafeti Kureyş kabilesine hasrettiğinden fazilet sıralamasında bu kabile mensuplarına öncelik vermiştir.

Tefâtânî, imametın dinî bir ritüel hâline dönüşmesinde önemli bir rol oynayan Şiî doktrinın imamet anlayışını farklı açılardan eleştirir ve

⁹⁴ Tefâtânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 137.

⁹⁵ Tefâtânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 138, 139.

⁹⁶ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2001), 33; Ahmet Akbulut, *Kur'an'a Yabancılaşma Süreci* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 131.

yanlışığını ispata çalışır. Ona göre Şiilerin; “İmamın, Kureyş’in sadece Hz. Ali veya Hz. Fatıma soyundan olması, masum olması, devrinin ilimden siyasete her alanda en üstünü ve mutlak bir velayete sahip olması”nın gerekliliğine dayanan bir anlayışın Müslüman inancı açısından imkânı yoktur.⁹⁷

Şerhu’l-Akâid’de usûl-i selâse’nin dışındaki kelâmî içeriğe sahip konuları şu şekilde özetlemek mümkündür: Aşere-i Mübeşşere cennetliklidir. Allah’tan ümit kesmek ve emin olmak küfürdür. Gaybdan haber verdiğini iddia eden kâhini doğrulamak küfürdür. Madum (yokluk) diye bir şeyin mevcudiyeti yoktur. Güneşin batıdan doğması, deccal, dabbetu’l-arz, ye’cuc-me’cuc ve Hz. İsa’nın nüzülü gibi kıyamet alametleri (*eşrât-ı sâat*) haktır.⁹⁸

Teftâzânî, veli ve özelliklerine ilişkin hususlarda diğer konulardan daha fazla bilgi verir. Bunun nedenini yaşadığı dönemde artan sufi eğilimleri doğru sınırlar içinde tutma gayreti olabilir. Ona göre hiçbir veli, normal bir nebiden üstün olamaz. Çünkü nebler masum olup vahiy meleğini görmüşlerdir. Hiçbir insan kendisinden teklifin kalktığı bir noktaya ulaşamaz. Teklîfî hükümler, açık ve herkesin anlayabileceği şekildedir. Bâtinî yorumlar ve teklifin sadece uzmanlarca anlaşılacağı yönündeki iddialar asılsızdır. Bu bağlamda kesin nassları reddetmek ve helal sayarak günah işlemek küfürdür.⁹⁹

Ehl-i Sünnet ile muhalifleri arasındaki farklılıklara değinilen *Şerhu’l-Akâid*’in son kısımlarında hukukî içeriğe sahip konulara da değinilmiştir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: Günahkârın hem arkasında namaz kılınır hem de cenaze namazı kılınır. Sefer ve ikamet şartı aranmaksızın her zaman mesh yapılabilir. Hurmadan yapılan nebiz haram değildir. Hayatta olanların ölüleri için dua etmelerinde ve onlar adına hayır yapmalarında sakınca yoktur. Müctehidlerin ictihadlarında hata yapması mümkündür.¹⁰⁰

5. ŞERHU’L-AKÂİD’İN KELÂMÎ AÇIDAN DEĞERİ

⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 139, 141.

⁹⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 145-156.

⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 147-150.

¹⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 142-159.

Şerhu'l-Akâid'in kelâmî açıdan değeriyle ilgili olarak öne çıkan genel unsur, eserdeki itikâdî mezheplerle ilgili değerlendirmelerdir. İtikâdî mezheplerin görüşlerini doğrulama veya reddetme bağlamında *Şerhu'l-Akâid*'de kesin ifadelere yer verilmez. Çünkü Eş'arî kelâm ekolüne bağlı olan Teftâzânî'nin, Mâtürîdî bir bilgin olan Ömer en-Nesefî'nin akaid metnine yazdığı şerhte hangi mezhebin ne oranda anlayış ve üslubuna ağırlık verdiği öteden beri tartışmalıdır. Esasen Eş'arî'nin aidiyet açısından hangi ekole mensup olduğu da tartışmalıdır. Bu bağlamda mezhebî farklılığına rağmen Eş'arî şârih Teftâzânî'nin, Mâtürîdî musannif Ömer en-Nesefî'ye uyararak şerhte ağırlıklı olarak Mâtürîdî bir tutum sergilediğini iddia eden Kestellî gibi haşiyeler olduğu gibi, bunun aksini savunanlar da bulunmaktadır.¹⁰¹

Medrese kelâm müfredatında ağırlıklı olarak mütekaddimün kelâmcıları veya diğer bir deyişle felsefî kelâm mensubu Fahrüddîn Hüseyin er-Râzî (ö. 606/1210), İcî, Cürcânî ve Nasîruddîn Muhammed et-Tûsî (ö. 672/1274) gibi Eş'arî bilginlerine ait eserlerin okutulması, kelâmda Eş'arî anlayışın hâkim olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Bu yargının yerleşmesinde Cürcânî ve Teftâzânî gibi Anadolu'da kısa süreli bulunmuş Eş'arî bilginlerin eserlerinin Mâtürîdî kelâm ekolüne mensup Osmanlı medreselerinde uzun yıllar okutulmuş olmasının da tesiri vardır. Ancak bu tarihî verilerden hareketle medreselerde, özellikle Osmanlı medreselerinde, egemen teolojik tutumun Eş'arî yaklaşım olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü bu tarz bir yaklaşım, eğitim merkezleri olan medreselerde okutulan felsefe derslerinden hareketle medreselerin felsefî okullar olduğunu iddia etmeye benzeyeceğinden yanlış bir çıkarım olacaktır.¹⁰²

¹⁰¹Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 70. *Şerhu'l-Akâid*'in Eş'arî çizgiye ağırlık verip onun savunuculuğunu yaptığı konusunda bk. "Osmanlı medreselerinde okutulan, bugün de memleketimizin resmî ve gayr-î resmî tedrisat ve araştırmalarda elden ele dolaşan meşhur kitap "Şerhu'l-Akâid", Eş'ariyye mektebine bağlı bir eserdir. Gerçi bu şerhin iki üç sahifeyi geçmeyen çok muhtasar metni Mâtürîdî bir müellifin kaleminden çıkmıştır. Fakat bu metin üzerine meydana getirilen elliye aşkın şerh ve haşiyeye içinde Eş'arî mütekellimi Teftâzânî'nin (ö. 783/1390) mezkûr şerhi, yeri geldikçe doğrudan veya dolaylı bir şekilde Mâtürîdiyye görüşünü çürütmeye ve Eş'arî telâkkisini hâkim kılmaya gayret gösteren bir eser görünümündedir." Topaloğlu, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 10.

¹⁰²Şamil Öcal, "Osmanlı Kelâmcıları Eş'ari miydi?", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2/5 (1999): 226.

Farklı kelâmî ekollere karşı Tefâtânî'nin üslubuna örneklik teşkil etmesi açısından tekvin (yaratma) ve mükevven (yaratılan şey) konusundaki düşüncelerine değinmek yararlı olabilir. Tefâtânî, tekvin konusunda tam olarak şunları söylemektedir:

“Tüm bunlar (tekvin konusundaki açıklamalar), filin fâilden farklı olduğu konusundaki zorunlu ve açık hükümlere dikkat çekmek içindir. Akıllı bir kimseye yakışan, bu gibi konularda ince düşünüp, az bir ilme sahip olan bir kimsenin dahi anlayabileceği kadar basit konuları, Kelâm ilminde geniş malumata sahip bilginlerin (Eş'arî kastediliyor) anlamadığını iddia etmek değil, aksine böylesi uzman bilginlerin görüşlerine, bilgin ve akıllı kimselerin konuşmaya değer görecekları doğru bir yorum getirmektir. Çünkü “Tekvin ile mükevven aynıdır.” diyen Eş'arî, bununla fâil bir fiil işlediğinde ortada (fâil, fiil ve mefûl şeklinde üçlü bir taksim değil) sadece fâil ve mefûlün olabileceğini kastetmiştir. (Yani iddia edildiği gibi mefûl, fiil-mefûl veya tekvin-mükevven olarak birbirinden ayıramaz) Tekvin, icad ve benzeri kelimelerle ifade edilen mana ise fâilin mefûle nispet edilmesinden zihinde oluşan itibarî şeydir; yoksa zihin dışında (rasyonel değil, reel hayatta) ve mefûlden bağımsız olarak var olabilen gerçek bir mana değildir. Dolayısıyla tekvin ve mükevveni aynı sayanlar hiçbir zaman “Tekvin kavramı, aynıyla mükevven kavramından ibarettir.” demedikleri için böylesi olmayacak şeyleri savunmamışlardır.”¹⁰³

Tefâtânî'nin yukarıdaki açıklamalarından rızık ve tekvin gibi konularda Eş'arî gibi düşünmeyerek alternatif akli deliller ileri süren Mâtürîdî bilginlerini, tenkit edip yeterli birikime sahip olmamakla itham ettiğini¹⁰⁴ veya kimi zaman Mâtürîdî çizgide, kimi zaman da Eş'arî çizgide durarak farklı görüşleri uzlaştırmaya çalıştığı sonucunu çıkarabiliriz. Bu bağlamda *Şerhu'l-Akâid*'i Mâtürîdî ve Eş'arî anlayışın harmanladığı bir eser olarak görmek mümkündür.¹⁰⁵ Esasen farklı fikirleri ortak bir noktada birleştirmek veya uzlaştırmak yeni bir fikir ortaya koymak olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda Tefâtânî'nin mevcut fikirlerden

¹⁰³Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, 71, 72.

¹⁰⁴Topaloğlu, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 90, 151.

¹⁰⁵Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 71-73, 176, 181; Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 60, 418.

hareketle yeni bir yaklaşım sergilediğini veya ilgili konunun felsefesini yapmaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Şerhu'l-Akâid'de konular işlenirken, Hayâlî ve Kestellî haşiyelerinde görüldüğü gibi Eş'arî kaynaklara değil, Mâtürîdî ve Hanefî yaklaşımlara ağırlık verilir. *Şerhu'l-Akâid*'de Ebû Hanîfe, Mâtürîdî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî (ö. 580/1184), Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090) ve Ebû Hasen el-Kerhî (ö. 260/874) gibi Hanefî-Mâtürîdî bilginlere atıf yapılması; fâsık idarecinin hükmü hakkında Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) görüşünün verilişi Ebû Hanîfe, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Sa'd el-Kûfî (Ebû Yûsuf) (ö. 182/798) ve Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (İmam Muhammed) (ö. 189/805) görüşünün savunulması, eserde mezhep taassubunun olmadığı şeklinde yorumlanabilir.¹⁰⁶

Teftâzânî'nin, kendi mezhebinin savunuculuğunu yaparak muhaliflerini küçük düşürmeye çalışmak veya başka bir mezhebin görüşlerini ön plana çıkarmaya çalıştığını düşünmek sağlıklı bir yaklaşım değildir. Çünkü o, bazen Mâtürîdî çizgiyi eleştirirken, bazen de onlara meyleden bir tutum sergiler. Aynı şekilde Eş'arî çizgiyi de eleştirir veya tasvip eder. Hatta o, Sünnî kabul edilen Selef ve Hanbelîlik gibi mezhepleri, itizâlî görüş sahipleriyle girdikleri tartışmalarda kendisinden saymaz ve "Bu bizim değil, Hanbelîlerin aleyhine bir delil olduğundan bizi bağlamaz!" der.¹⁰⁷ Dolayısıyla Teftâzânî'nin eleştirilerini sosyo-politik bir çıkış olarak görmek doğru değildir. Bu bağlamda Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'deki bazı görüşlerini Ehl-i Sünnet'e aykırı bulan ve bu nedenle onu tekfir eden Abdüllatîf el-Kirmânî¹⁰⁸ gibi düşünürlerin maksadını aşan ifadelerini aşırılık olarak görmek gerekir.

Şerhu'l-Akâid, Sünnî yaklaşımlara karşı gösterdiği anlayışın aynısını Mu'tezile, Caferiyye ve Zeydiyye gibi diğer mezheplere karşı göstermez. Özellikle *Şerhu'l-Akâid*'in yazıldığı dönemde müntesibi kalmamış Mu'tezile gibi mezhepler, bahsi geçtiği her yerde tenkit edilip küçük dü-

¹⁰⁶Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 419, 420.

¹⁰⁷Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 219; Özen, "Teffâzânî Maddesi", 40: 300; Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 71-74.

¹⁰⁸Özen, "Teffâzânî Maddesi", 40: 302.

şürülmeye çalışılmıştır.¹⁰⁹ Bu durumu, *Şerhu'l-Akâid*'in iyi bir özet eser olmasıyla ilişkilendirebiliriz. Nitekim Kelâm ilminin teşekkülünde temel bir figür olan Mu'tezile'nin adının olumlu veya olumsuz olarak geçmediği bir eserin kelâmî konuları işlemesi mümkün değildir. Bu bağlamda farklı yaklaşımlarıyla bizâtihî çoğu kelâmî meselenin çıkış nedeni olan Mu'tezile'nin *Şerhu'l-Akâid*'de geçmemesi düşünülemezdi.

Şerhu'l-Akâid'in kimi yerlerde Mâtürîdî görüşlerden yana tavır alması ve Mu'tezile'yi rencide edici bir tutum sergilemesini tarafgirlik olarak okumamak gerekir. Çünkü *Şerhu'l-Akâid*, yerine göre bunun tersini de yapmıştır. Örneğin insan filleri (*ef'âlu'l-'ibâd*) bahsinde Teftâzânî, Mâverâünnehir şeyhleri olarak adlandırdığı Mâtürîdî bilgilerin Mu'tezile'ye yönelik tenkitlerini çok katı bularak onların itizâlî görüş sahiplerini şirk içindeki Mecûsilerle aynı tutmalarını aşırı bir yorum olarak aktarır.¹¹⁰ *Şerhu'l-Akâid*'deki bu yaklaşımı, Teftâzânî'nin tüm fikirlere karşı açık ve analizci bir tavır içinde olduğu şeklinde anlamak mümkündür.¹¹¹ Onun analizci veya diğer bir deyişle çözümlemeci yaklaşımını, kelâm felsefesi yapmak olarak da değerlendirmek mümkündür.

SONUÇ

Şerhu'l-Akâid'in dinî ilimlerin meşhur kaynakları arasında sayılması ve asırlarca ders kitabı olarak okutulmasının önde gelen nedeni, kelâmî literatürü anlaşılır ve sistematik bir şekilde özetleyen bir eser olmasıdır. Bu yönüyle *Şerhu'l-Akâid*'in Kelâm ilmine olan öncelikli katkısını, geleneksel teolojik bilginin daha sade ve sistematik tarzda gelecek kuşaklara aktarılmasına yardımcı olması olarak söyleyebiliriz.

Şerhu'l-Akâid'de konular, mezhepler tarihi eserlerinde olduğu gibi, sadece objektif veya sübjektif olarak verilmemiş; az da olsa farklı görüşler arasında kısa ve önemli mukayeselere yer verilerek aktarılmıştır. Bu bağlamda Eşarîlik ve Mâtürîdîlik mezheplerine dair görüşleri ölçülü bir şekilde, birlikte veren *Şerhu'l-Akâid*, bu sayede hem hakikatin farklı yüzleri olabileceğini, hem de farklılıkların bir arada bulunabileceğini

¹⁰⁹Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 80-82.

¹¹⁰Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 81.

¹¹¹Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 418-200.

göstermiştir. Bu yönüyle *Şerhu'l-Akâid*, dinî düşüncenin bilimsel, siyasal ve sosyal açıdan daha esnek bir yapıya kavuşmasında örnek bir rol üstlenmiştir, denilebilir.

Şerhu'l-Akâid'in muhtevasının temel kelâmî konularla sınırlı kalması, onun hedef kitlesinin daha çok entelektüel sınıf olmasıyla ilişkilendirilebilir. *Şerhu'l-Akâid*'in asırlarca kelâm eğitiminde ders kitabı olarak tercih edilmesi, yine eser üzerine yazılan haşiyelerin de eğitim amaçlı olması bu yargıyı güçlendirmektedir. Bu bağlamda *Şerhu'l-Akâid*'in Müslüman düşüncesine olan etkisinin gündelik akâid meselelerinden daha çok entelektüel seviyede teolojik tartışmalarla sınırlı kaldığı söylenebilir.

Son olarak *Şerhu'l-Akâid*'in gerek içerdiği kelâmî konuları mukayeseli bir şekilde vermesi ve gerekse yazarının bağlı bulunduğu dönemin felsefî geleneğini bilmesi, onun klasik bir kelâm eseri olmasının yanı sıra aynı zamanda bir kelâm felsefesi yapma girişimi olarak da görülmesini mümkün kılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akbulut, Ahmet. *Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2001.
- Aslantürk, Ayşe Hümeysra. "Nesefî Necmeddîn Maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Altuntaş, Mehmet, "Kur'an'da Peygamberlere Gönderilen 'Suhufar/Kitaplar' Üzerine Bir Değerlendirme". *Turkish Studies*, 11/12, (2016): 1-24.
- Avcı, İsmail. "Fatih'in Musahiplerinden Âlim ve Şair Molla Kırımî ve Bir Şiiri". *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 40 (2016): 111-127.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed. *Uşûlu'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1346-1928.
- Bebek, Adil. "Hayâlî Maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 3-5. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bursalı, Mehmed Tâhîr Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. İsmail Özen, A. Fikri Yavuz, İstanbul: Meral Yayınevi, 2000.

- el-Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâ'ir'l-edille fi uşûli'l-'itikâd*. Thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmünîm Abdulhamîd. Bağdat: el-Mektebu'l-Hancî, 1369-1950.
- Çağlayan, Harun. *Etik Açısından Mâturîdî'nin Hidayet Anlayışı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Demirci, Osman. *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasi Metin' Olarak Kelâm Kitapları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1 (2003): 379-398.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlı Felsefe Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik Astronomi Okulu". *Divân İlmî Araştırmalar* 14 (2003): 1-66.
- Gökyay, Orhan Şaik-Özen. "Molla Lutfî Maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 255-258. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- İbiş, Fatih. "Bir Cümlelerin İzini Sürmek: Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerinde Kelâm-Felsefe İlişkisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017): 134-152.
- Kumbasar, H. Murat. "Taftâzânî (h.722-792/m.1322-1390)'nin Eserleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006):149-164.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara: İsam Yayınları, 2003.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtu ehl-i sunne*. Thk. Mecdî Bâsellûm, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 426/2005.
- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *et-Temhîd fi uşûli'd-dîn*. Thk. Abdulhay Kâbil, Kahire: Dâru's-Segâfe, 1407-1987.
- Öcal, Şamil. "Osmanlı Kelamcıları Eş'ari miydi?". *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/5 (1999): 225-254.
- Özen, Şükrü. "Teffâzânî Maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özervarlı, M. Sait. "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?". *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları*, edt. Ali Akyıldız, Ş. Tufan Buzpınar, Mustafa Sinanoğlu. İstanbul: yy., 2007.
- Sinanoğlu, Mustafa. "el-Mevâkîf Maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 422-424. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Şerh Maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 564-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Şensoy, Sedat. “Şerh Maddesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 555-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- et-Teftâzânî, Mes’ûd b. Ömer Sa’deddîn. *Şerhu'l-‘Aķā’idi'n-Nesefiyye*. Thk. Tâhâ Abdurraûf Sa’d. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye li'n-Nuzâs, 1421-2000.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed bin İsâ. *Sünen-i Tirmizî*. Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 1471.
- Toksöz, Hatice. “Osmanlı’nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 13 (2007): 123-154.
- Topaloğlu, Bekir. *Mâtürîdiyye Akaidi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Tözluyurt, Mehmet “Kur’an’da Allah ve İnsan’ın Sonsuzluğu Üzerine Bir İnceleme”. *Bozifder* 13, (2018): 185-212.
- Uludağ, Süleyman. *Şerhu'l-Aķāid Tercümesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Akâidü'n-Nesefî Maddesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 217-219. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Usûl-i Selâse Maddesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 212. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Yazıcıoğlu, Said. “XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm ve Genel Eğitimdeki Yeri”. *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 273-283.
- Yurdagür, Metin. *Bibliyografik Bir Kelam Tarihi Denemesi, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesindeki Arapça Akaid ve Kelam Yazmalarının Tanıtım ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: Er-Tu Matbaası 1989.
- Yıldız, Sâkîb. “Akkirmânî Maddesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 270. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.