T.C
MANİSA CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

ŞEMSEDDÎN AHMED EL-HAYÂLÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ- HÂŞİYE ALÂ ŞERHİ'L-AKÂİDİ'N-NESEFİYYE BAĞLAMINDA-

Mehmet BİRLİK

DANIŞMAN
Prof. Dr. Abdülgaffar ASLAN

MANİSA-2022

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunmuş olduğum "**Şemseddîn Ahmed el-Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri- Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye Bağlamında-**" adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek intihal ile bir yardıma başvurmadan yazıldığını ve faydalandığım eserlerin bibliyografyada gösterilen eserlerden meydana geldiğini, bunlara atıfta bulunmak suretiyle yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu tüm samimiyetimle doğrularım.

…./…./2022

Mehmet Birlik

ÖZET

ŞEMSEDDÎN AHMED EL-HAYÂLÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ- HÂŞİYE ALÂ ŞERHİ'L-AKÂİDİ'N-NESEFİYYE BAĞLAMINDA-

Ele aldığımız eser üç kısımdan meydana gelmektedir. Bu çalışmayı ele almamızdaki asıl hedefimiz Molla Hayâlî'nin kaleme aldığı eserindeki kelâm metodu ve akâid konulara bakış açısıdır. Diğer yandan bulunduğu toplumun sosyo-kültürel ve ilmi birikiminin müellifin eseri üzerindeki etkilerini ve dolayısıyla kelâm kültüründeki pozisyon ve boyutunu da gözler önüne sermektir.

Eserin ilk bölümünde Hayâlî'nin kişisel bilgilerine yer verilmiştir. Yaşadığı ortam, eğitimi ve bunların bir sonucu olarak ortaya koyduğu ilmi kişiliği titizlikle incelenmiştir. Bilinen eserleri zikredilirken, yoğunluk tez konusu olan *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid* üzerine olmuş ve bu eserin dakikliği ile yetkinliği ifade edilmiştir.

İkinci bölümde ise öncelikle bilgi bahsi işlenmiştir. Bilginin tanımı ile başlayan bu bölüm, bilginin hangi yollardan elde edileceği ve bilginin doğrulunu ifade eden kıstasların ne olduğu yönündeki izahatlarla devam edilmiştir. Daha sonrasında varlık konusu işlenerek Allah ile mahlûkat arasındaki farklar ve Allah'ın varlığı ile birliğini ispat etme çabasında kullanılan deliller zikredilmiştir.

Üçüncü bölüme gelince, bu bahiste Allah'ın selbî ve subûtî sıfatları işlenmiş ve etraflıca açıklanmıştır. Ardından kulun iradesi ve kudreti dâhilinde nelere kudretinin yetebileceği, cüz-i iradenin sınırları ve ilâhi irade konusu mevcut eser dikkate alınarak işlenmiştir.

Nübüvvât ile sem'iyyât konularının işlenmemesinin ve tezimizin üç başlıktan oluşmasının sebebi, Hayâlî'nin bu konular hakkında detaylı açıklamalarda bulunmamasıdır. Dolayısıyla, bu tez kapsamında Hayâlî'nin ağırlık verdiği bilgi ve ilâhiyyât konuları üzerinde yoğunlaşmasına özen gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hayâlî, Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid, Kelâm.

ABSTRACT

SHEMSEDDEEN AHMAD AL-KHAYALI'S THEOLOGICAL VİEWS -IN THE CONTEXT OF HASHIYA ALA SHARH AQAID AL-NASAFIYYAH-

Our work consists of three parts. Our main goal with this study is the method of kalam and his point of view on doctrinal issues in Molla Khayali's work. On the other hand, our goal it is to reveal the effects of the socio-cultural and scientific accumulation of the society on the author's work and therefore his position and dimension in the kalam culture.

In the first part of the work, Khayali's personal information is given. The environment he lived in, his education and his scientific personality as a result of these were diligently examined. While his known works were mentioned, the focus was on Hashiya ala Sharhi'l-Aqaid, which is the subject of the thesis, and the punctuality and competence of this work were expressed.

In the second part, firstly, information was discussed. This section, which starts with the definition of knowledge, continues with explanations about the ways in which knowledge will be obtained and what the criteria are that express the accuracy of knowledge. Afterwards, the subject of existence is discussed and the differences between Allah and creatures and the evidences used in the effort to prove the existence and unity of Allah are mentioned.

As for the third part, the selbi and subuti attributes of Allah arcüzie discussed and explained in detail. Then, the subject of what the servant can do within his will and power, the limits of the partial will and the divine will are handled by considering the current work.

The reason why the sublects of prophethood and semiyyat are not covered and our thesis consists of three titles is that Khayali does not give detailed explanations about these subjects. Therefone, within the scope of this thesis, is has been paid attention to focus on the subjects of knowledge and theology, which Khayali gives weight to.

Keywords: Khayalî, Taftazani, Sharh Aqaid, Hashiya ala Sharh Aqaıd, Kalam.

ÖNSÖZ

Kelâm ilmi doğuşundan günümüze kadar her an yenilenen ve sürekli yeni sorulara cevap arayan dinamik bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda sürekli eserler kaleme alınmış, yeni çıkan problemler çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Ömer en-Nesefî'nin *Akâid*'i ve bu esere Teftâzânî tarafından yazılan *Şerhu'l-Akâid* adlı eser, hiç şüphe yok ki kelâm geleneğinde kendinden daima söz ettiren ve bu alanla uğraşan kimselerin başucu eseri olduğu tartışılmazdır. Molla Hayâlî'nin bu şerhe hâşiye düşmesi ve bu eserinin ilim çevrelerince çokça takdir toplaması onun ilim konusunda ne denli cesaretli ve mahir olduğunun en açık göstergesidir.

Ele alınan bu tezde Hayâlî'nin ilmi derinliği, akranları arasında nasıl göze çarptığı ve özelde ise ele aldığı hâşiyesi ile sahip olduğu yüksek konumu hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır. Ayrıca kelâmi açıdan benimsediği görüşleri, akâid meselelelerine yaklaşımı ve başvurduğu yöntemler hassas bir şekilde aktarılmaya gayret edilmiştir. Bu yönüyle tezimizin en temel önceliği Hayâlî'nin kaleme aldığı *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid* adlı eseri esas alarak onun kelâm metodunu ortaya koymak ve bu alanda özgün bir çalışma sunmaktır.

Bu çalışmamın çok daha öncesine dayanan, henüz üniversite yıllarımın ilk günlerinden süre gelen ve onbir yıla dayanan bir süre zarfı içerisinde sabrını benden hiçbir zaman esirgemeyen, bana daima kıymetli bir büyüğüm gibi ilgi ve alaka gösteren, tecrübelerini paylaşan ve kıymetli zamanını bana ayıran değerli danışmanım, hocam Prof. Dr. Abdülgaffar ASLAN hocama sonsuz şükranlarımı sunarım. Ayrıca daima tecrübesinden faydalandığım, tezimin her aşamasını titizlikle takip eden arkadaşım Arş. Gör. Hasan Sefa TURAN'a, sonsuz sabrı ve bana olan inancı nedeniyle kıymetli eşime çok teşekkür ederim.

Mehmet BİRLİK

MANİSA, 2022

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ ..... **v**
ÖZET ..... **vi**
ABSTRACT ..... **vii**
ÖNSÖZ ..... **viii**
İÇİNDEKİLER ..... **ix**
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ ..... **xi**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

MOLLA HAYÂLÎ ve HÂŞİYE ALÂ ŞERHİ'L-AKÂİD

1. MOLLA HAYÂLÎ'NİN HAYATI, İLMİ ŞAHSİYETİ ve ESERLERİ **4**
1.1. Hayatı 5
1.2. İlmi Şahsiyeti 8
1.3. Eserleri 10
2. HÂŞİYE ALÂ ŞERHİ'L-AKÂİDİ'N-NESEFİYYE **13**
2.1. Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid'in Muhtevası 14
2.2. Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid Üzerine Yazılan Hâşiyeler 16
2.3. Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid'in Diğer Hâşiyeler Arasındaki Yeri 17
2.4. Molla Hayâlî'nin Eser ve Müessirlere Yaptığı Atıflar 18
2.5. Molla Hayâlî'nin Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid'teki Kelâm Metodu 20

İKİNCİ BÖLÜM

MOLLA HAYÂLÎ'NİN HÂŞİYESİNDE BİLGİ VE VARLIK

1. BİLGİ **22**
1.1. Bilginin Tanımı 22
1.2. Bilgi Edinme Yolları 25
1.2.1. Duyular 26
1.2.2. Haber 28
1.2.2.1. Mütevâtir Haber 29
1.2.2.2. Resul'ün Haberi 31
1.2.3. Akıl 33
2. VARLIK 36
2.1. Âlemin Hudûsu 36
2.1.1. Cevher 37

2.1.2. Araz 39
2.1.3. Cisim 41
2.2. Allah'ın Varlığı 42
2.2.1. Allah'ın Birliği 45
2.2.2. Allah'ın Kıdemi 47

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MOLLA HAYÂLÎ'NİN HÂŞİYESİNDE ALLAH'IN SIFATLARI

1. ALLAH'IN SIFATLARI 50
1.1. Selbî Sıfatlar 51
1.1.1. Allah'ın Arazlıktan Nefyi 51
1.1.2. Allah'ın Cisim ve Cevherden Nefyi 51
1.1.3. Allah'ın Mâhiyeti 53
1.1.4. Allah'ın Mekân ve Zamandan Tenzihi 53
1.1.5. Allah'ın Bir Şeye Benzemekten Nefyi 54
1.1.6. Allah'ın İlim ve Kudretinin Her Şeyi Kuşatıcılığı 55
1.2. Subûti Sıfatlar 56
1.2.1. Hayat 57
1.2.2. İlim 58
1.2.3. Kudret 59
1.2.4. Sem' ve Basar 59
1.2.5. İrâde/Meşîet 60
1.2.6. Kelâm Sıfatı 61
1.2.7. Tekvîn Sıfatı 63
1.3. Fiili Sıfatlar 64
2. RU'YETULLÂH 65
3. HALKU'L-EF'ALİ'L-İBÂD 66
3.1. İstitaât 68
3.2. Teklîf-i mâ lâ Yutâk 69
3.3. Ecel 71
3.4. Rızık 72
3.5. Hidâyet ve Dalâlet 73
3.6. Salah-Aslah 73
SONUÇ 75
KAYNAKÇA 77

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

as	: Aleyhisselâm
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İsam	: İslam Araştırmaları Merkezi
KTBKYGM	: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü
neş.	: Neşreden
s/ss	: Sayfa/Sayfalar
sad	:Sadeleştiren
tah.	: Tahkiki Yapan
trc.	: Tercüme Eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TTK	: Türk Tarih Kurumu
TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
t.y.	: Tarih Yok
Yay.	: Yayınları
y.y.	: Yayın Yeri Yok

GİRİŞ

1. Konunun Önemi ve Amacı

Ele aldığımız bu çalışmanın önemini ve değerini kavrayabilmek için evvela üzerinde çalıştığımız eseri ve bu eserin müellifini etraflıca anlatmaya gayret edeceğiz. Zira bu iki hususa ait izahatı atlamak konunun anlaşılması yönünden kısır bir davranış olur. Araştırmalarımızın sonucunda Molla Hayâlî'nin lakabıyla müsemma, örnek teşkil eden bir din adamı ve seviye itibariyle akranlarından ayırt edici birçok meziyetlere sahip bir kişiliğin temsilcisi olduğunu çok açıktır. Onun daha genç yaşlarda hacimli bir kelâm eserine hâşiye kaleme almak gibi bir cesaret göstermesi ne denli kabiliyetli olduğunun apaçık bir ispatıdır. Ahlak ve mizac itibariyle bizlere bilge olmanın misalini öğretirken, geriye bıraktığı eserlerle de gelecek nesillere bıraktığı iz tartışılmazdır. Bu yönüyle böylesi ilim ehli bir kimsenin tanınması ve hak ettiği kıymetin kendisine verilmesi açısından bu çalışmanın gerekli önemi ve ihtimamının ortaya çıktığını düşünüyoruz.

Molla Hayâlî'nin üzerine hâşiye kaleme aldığı *Şerhu'l-Akâid* adlı eserin ise üzerine onlarca çalışmanın yapıldığı, kelâm ilmi ile meşgul olan bir kimsenin başucu eserlerinden biri olduğu açık bir hakikattir. Dolayısıyla bizim mevcut çalışmadaki asıl hedefimiz ve maksadımız hem bu eserin büyüklüğünü hem de bu esere yapılan hâşiyenin ne denli kıymetli olduğunu ifade etmektir. Zira bu iki eser üzerine yapılan ve hala yapılmakta olan çalışmalar bunların kıymetini ve genelgeçerliğinin en açık kanıtıdır.

Sonuç olarak bu konunun amacı ve önemi, Molla Hayâlî'nin hayatı ve ilmi kişiliğini açıklamak, bunun yanında ele aldığı hâşiyesinde kelâmî görüşlerini, tutuntuğu kelâmî metod ve yöntemi aktarmaktır.

2. Çalışmanın Kapsamı ve Metodu

Molla Hayâlî'nin hâşiyesi üzerine yapılan bu çalışma pek tabi *Şerhu'l-Akâid* hâşiyesi ile sınırlı değildir. Zira müellifin birden fazla eseri ve bu eserlere dair kaleme alınan birçok çalışma mevcuttur. Bu yönüyle çalışmamızın kapsamı tek eserle sınırlı kalmaktan ziyade pek geniş ve çeşitlidir.

Tezin oluşturulmasında takip edilen metod öncelikle müellifin eserine ulaşılması ve bunun tercüme ve tahkiki ile olmuştur. Eserin doğru anlaşılması ve

hataya mahal verilmemesi için hâşiye üzerine ele alınan çalışmalar titizlikle incelenmiştir. Muhtelif müelliflerin eserlerinde Hayâlî'ye yaptığı atıflar değerlendirilmiş, bazen de müellifin belirttiği bir görüşün aslında kime ait olduğunu belirtmek için fikir cihetinden yakın olduğu âlimlerin eserleri araştırılmıştır. Müellifin her görüşüne yer vermek yerine daha çok onu diğer görüşlerden farklı kılan değerlendirmelerine yer verilmiştir.

Molla Hayâlî, *Şerhu'l-Akâid*'te bahsi geçen bazı konuların açıklanmasına hiç değinmemiştir. Buna karşın daha önemli gördüğü konuları işlemeyi uygun görmüştür. Bizler ise bu çalışmada konu bütünlüğünü amaçlayarak işlenilmeyen başlıklara da kısaca değinmeye çalıştık. Netice olarak her ne kadar mevcut tezin konusu tek bir eser olsa da araştırması yapılan ve faydalanılan eserler bundan çok daha fazladır.

3. Çalışmanın Temel Kaynakları

Çalışmanın en temel kaynağı hiç kuşkusuz tezin de adını taşıdığı Molla Hayâlî'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid* adlı eseridir. Ele alınan çalışma, bu eser dikkate alınarak hazırlanmış ve bu kitapta zikredilen görüşler üzerine kurulmuştur. İkinci kaynak ise hem eserin anlaşılması hemde eserin üzerine inşa edildiği görüşlerin bilinmesi açısından önemli olan Teftâzânî'nin kelâm üzerine yazmış olduğu *Şerhu'l-Akâid* eseridir.

Kaleme aldığımız çalışmada başvurduğumuz diğer kaynakların çoğunluğu Hayâlî'nin hâşiyesi üzerine ele alınan hâşiye ve ta'liklerdir. Bunlar içerisinde en meşhurları olan ve bizim de çeşitli suretlerde faydalandığımız eserler, Siyâlkûtî, Hâdimî, Kara Kemal ve Bihiştî Ramazan Efendi'nin hâşiyeleridir. Bu eserlerden bazen konunun anlaşılması yönünden okumalar gerçekleştirilirken bazen de atıflarlarda bulunulmuştur.

Zikrettiklerimiz dışında bazen Hayâlî'nin eserde zikrettiği veya görüşlerini benimsediği ve aktardığı müellifler ile eserleri de kullanılan kaynaklar içerisinde gösterilebilir. Bunlar içerisinde en belirgin olan ve Hayâlî'nin Mâturîdî anlayışına sahip bir âlim olmasına karşın eserinde çokça zikrettiği, Eşarî geleneğinin temsilcisi konumunda olan Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd* ve Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserleridir.

Yukarıda aktarılan kaynaklara ek olarak günümüzde ele alınan ve çalışmamızda faydasını gördüğümüz Süleyman Uludağ'ın *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* ismiyle ele almış olduğu *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, Talha Hakan Alp'in *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, Sezgin Elmalı'nın Molla Hayâlî'nin *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* adlı eserinde ele aldığı kelâmî görüşlerini zikrettiği tezi ve Dr. Hüseyin Okur'un editörlüğünü yapmış olduğu *Şerhu'l-Akâid Tercümesi* adlı kitabı da burada zikredebileceğimiz temel eserlerdendir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MOLLA HAYÂLÎ ve HÂŞİYE ALÂ ŞERHİ'L-AKÂİD

1. MOLLA HAYÂLÎ'NİN HAYATI, İLMİ ŞAHSİYETİ ve ESERLERİ

Molla Hayâlî, hicri onbeşinci asırda, Osmanlı Devleti'nin Fatih Sultan Mehmed hükümdarlığına denk gelen bir zamanda yaşamış Mâturîdî âlimlerinden birisidir. Fatih Sultan Mehmed dönemi (1444-1446/1451-1481) Osmanlı İmparatorluğundan bahsetmek istersek bunu iki kısma ayırmak en doğrusu olur. Zira Fatih, henüz küçük yaşlarda iken babası Sultan Murad tarafından tahta getirilmiş ancak daha sonra kendi isteği ile babasını tekrar tahta geçirmiştir. 12 yaşında tahtı babasına devreden Fatih, daha sonra 20 yaşında tekrar tahtı devr almış ve devleti 30 yıl boyunca idare etmiştir.[1]

Fatih, hem dışa dönük siyasetinde olsun hemde iç işlerindeki tanzimleri ile olsun Osmanlı Devleti'nin gerçek kurucusu olarak kabul edilir. Osmanlı'yı devlet statüsünden alıp imparatorluk seviyesine getirmiş, devleti bulunduğu sarsıntıdan kurtarıp yepyeni bir görünüm kazandırmıştır. İstanbul'un fethi ile hem Asya ve hem de Avrupa'da başkenti bulunan bir devlet kuran Fatih, Rumeli-Anadolu ve Akdeniz-Karadeniz'in hükümdarı manasındaki Sultânu'l-Berreyn ve Hakanu'l-Bahreyn lakaplarını kullanmıştır. [2] Fatih dönemi devletin fetih hareketleri artmış ve dolayısıyla birçok yerler fethedilmekle beraber devletin sınırları da genişlemiştir. İstanbul, Mora, Bosna-Hersek fetihleri ile Trabzon-Rum imparatorluğunun yıkılması bu fetihlerin başlıcalarıdır.[3]

Fatih Sultan Mehmed döneminde artan fetihler sebebiyle halktan fazla vergi alınmaya başlanmıştır. Bu durumu kabul etmeyenlerin sayısı çok fazla olması nedeniyle doğrudan sürgünlerin de artmasını tetiklemiştir. Öncesinde halka karşılıksız verilen topraklardan vergi alınmasını konu edinen yeni kanunlar yürülüğe girmiştir. Bu dönemde yönetimde küçüklükten beri devşirilen devlet adamlarının rolü çok fazladır. Ticarette tekel konumunda olan İtalyan'lar devre dışı bırakılarak Türk olan Müslümanlara, Rumlara ve Ermenilere daha çok öncelik sağlanmıştır.

---

1 Metin Kunt, vd.,**Osmanlı Devleti**, Cem Yayınevi, Ankara, 1987, Cilt:2, ss. 74-75.

2 Halil İnalcık, **Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ**, (çev. Ruşen Sezer), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 34.; Metin Kunt, vd., **Osmanlı Devleti,** Cilt:2, s. 76.

3 Veli Şirin, **Siyâsî ve Kültürel Osmanlı Tarihi**, Marifet Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 41-47.

Vergi konusunda da halk eşit olmayıp, din ayrımı olmaksızın Osmanlı tebaasından olanlar yabancılara kıyasla daha az vergi vermişlerdir.[4]

Fatih, kendi döneminde ilme ve ilim adamlarına da ayrı bir ihtimam göstermiştir. Haftanın belli günlerinde o asırda yaşayan Rum ve Hümanist din adamlarını huzuruna kabul eder, aralarında cereyan eden dini tartışmaları bizzat takip ederdi. Herkesin dinini serbestçe yaşamasına önem gösteren Sultan, tebaasından hiç kimseyi başka bir dine girmesi yönünde bir baskı altında tutmazdı.[5] Fatih, verdiği bir emirle Batlemyus'un çoğrafyasını Arapçaya tercüme ettirmiştir. İstanbul'un fethi esnasında esir düşen Amirokis'e de incili Arapçaya çevirttirmiştir. Ayrıca tarih kitaplarında yedi gün sürdüğü zikredilen akaid ile alakalı bazı konuları tartışmak için Hoca-zâde ile Molla Zeyrek'i huzuruna kabul ederek onları sarayında ağırlamıştır.[6] Bu asırdaki medreselerde Yunan filozoflarının Abbâsî dönemindeki çevirileri veya İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozofların eserlerinden ziyada daha çok özet ve şerh türü eserler okutuluyordu. Adüdiddîn el-Îcî (ö. 756/1355)'nin *Mekâkıf*'ı, Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286)'nin *Tevâli*'si bu dönemin medreselerinde okutulan en meşhur eserlerdir.[7]

Hicri onbeşinci yılında Osmanlı devletinde birçok meşhur âlim yetişmiştir. Molla Hüsrev, Molla Gürânî, Molla Yegân, Hızır Bey, Ali Kuşcu, Hoca-zâde ve Alâeddîn Ali Tûsî bunlardan yalnızca bazılarıdır. Molla Hayâlî'de bu asırda ömür sürmüş, ilmi yaşamı ve ortaya koymuş olduğu eserlerle adını günümüze kadar ulaştırmayı başarmıştır. Bu başarının belki de en büyük etkenlerinden birisi zamanın donanımlı âlimleri ile aynı ortamı paylaşması ve biriken kelâm geleneğinin en üst seviyede olduğu bir dönemde yaşamasının büyük bir payı vardır.

1.1. Hayatı

Tam adı Şemseddîn Ahmed b. Mûsâ olan Molla Hayâlî, Bursa'nın şu anki ilçelerinden biri olan İznik'te dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi ile alakalı bibliyografi yazarlarının herhangi bir kaydına rastlamadık. Bunun yanında vefat tarihi ile ilgili de yazarlar arasında net bir bilgi bulunmamaktadır. Tarihçiler, Molla Hayâlî'nin

[4] Halil İnalcık, "Mehmed II", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Ankara, 2003, Cilt:XXVIII, ss. 404-405.
[5] Halil İnalcık, **Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)**, Kronik Kitap, İstanbul, 2019,s. 34.
[6] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, TTK Yayınları, Ankara, t.y. ss. 149-152.
[7] İnalcık, **Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)**, s. 185.

yaşantısına bakarak onun vefat tarihini hicri 860-886 (1456/1482) yılları arasında olabileceğini aktarır. Aynı tarihçiler Hayâlî'nin 33 yaşında vefat ettiği hususunda ise hemfikirdirler. Hayâlî'nin, Fatih Sultan Mehmed'in fermanıyla Hatibzâde (ö. 864/1460)'nin yerine Orhaniye Medresesine müderris olarak tayin edilmesi ve bundan kısa bir zaman sonra vefat etmesi, vefatının bu tarihten daha sonra olduğu hususunda bize yardımcı olmaktadır.[8] Dolayısıyla her ne kadar net bir vefat tarihi karşımıza çıkmasa da bu tarihten evvel vefat etmediği de ortaya çıkmıştır.

Molla Hayâlî, ilköğrenimini babası Kâdî Mûsâ Efendi'den almıştır. Daha sonra Alâeddîn et-Tûsî (ö. 887/1482) ve Hızır Bey (ö. 810/1407)'e talebe olmuş ve Hızır Bey'in yanında ilk ilim icazesini almıştır. Hızır Bey'in yanında gerekli ilmi donanıma sahip olduktan sonra Bursa'daki Sahn-ı Semânî[9] medresesinde bir müddet müderrislik yapmıştır. Akabinde ise Filibe'deki Şehâbeddîn Medresesinde günlüğü otuz akçe mukabilinde müderrislik görevini devam ettirmiştir.[10]

Hayâlî, Filibe'deki müderrisliğini sürdürürken Sadrazam Mahmud Paşa (ö. 878/1474)'nın o zamanki Gelibolu Kadısı olan Hacı Hasan Zâde (ö. 911/1505-1506)'yi Sultana teklif etmesine ve Sultanın da onu Bursa'daki Muradiye Medresesine tayin etmesine çok alınmıştı. Hatta bu konudaki kırgınlığını şu şekilde dile getirmiştir:

Bak şu son günlerde ne denli tuhaflıklar oluyor
İyileşsin diye dua edersin, düzendeki bozukluk
Ama hekimin teşhisi onu daha da ağırlaştırıyor
Bu arada hakkı olmayanlar ise yol bulup yükseliyor

---

8 Adil Bebek, "Hayâlî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, Cilt:17, s. 4.; Ebul'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, **el-Fevâidü'l-Behiyye**, Dâru'l-Kitabi'l-İslamîyye, Kahire, t.y., s. 43.; Hoca Sâdeddîn Efendi, **Tâcü't-Tevârîh**, (sad. İsmet Parmaksızoğlu), Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1979, Cilt:5, ss. 122-123.; Bursalı Mehmed Tâhir, **Osmanlı Müellifleri**, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1914, Cilt:1, s. 338.

9 Fatih Sultan Mehmed zamanında İstanbul'da kurulan, yüksek dereceli bir medresedir. Adını medresede yapımı tamamlanan sekiz yüksek dereceli medreseden almaktadır. Bkz. Fahri Unan, "Sahn-ı Semân", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2008, Cilt:35, s. 532.

10 Mehmet Yalar, "XV. Yüzyıl Bursa Âlimleri ve Arap Diline Katkıları", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**, Cilt:11, Sayı:2, Bursa, 2002, s. 106.; Taşköprizâde Ahmed Efendi, **eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye**, (haz. Muhammet Hekimoğlu), TYEKB Yay., İstanbul, 2019, s. 240.; Yusuf İlyân Serkîs, **Mu'cemu'l-Matbûâti'l-Arabiyye ve'l-Mu'arrebe**, y.y., Kahire, 1928, Cilt:2, s. 852.

Paşa ise bu dizeleri duyunca Hayâlî'nin Hasan Zâde'yi yakından tanımadığını ve aksine onun bu makama layık olduğunu dile getirmiştir.[11]

Mahmud Paşa bu durumdan biraz etkilenmiş olacak ki İznik Medresesi müderrisliğinde bulunan Hatip Zâde'nin babası Tacettîn İbrahim (İbnu'l-Hatîp)'in vefat etmesi üzerine Hayâlî'yi yerine geçmesi için Sultana takdim etmiştir. Sultan ise bunu duyduktan sonra : "*Bu zât Şerhu'l-Akâid'e şerh yazan ve eserinin kenarında senin ismini zikreden kişi değil midir?*" diye sormuştur. Paşa, evet diyince Sultan, gerçekte o, bu makamı hak ediyor demiş ve görevi ona tevdi etmiştir.[12] Bir rivayete göre Sultan, eserde kendi adının değilde paşanın adının zikredilmesine gücenmiş ve bu konudaki teessüfünü de dile getirmiştir.[13]

Hayâlî, bu görev kendisine takdim edildiği vakitlerde hacca gitmeye niyetlenmiş ve dolayısıyla bu görevi ancak hac dönüşü icra edebileceğini paşaya iletmiştir. Paşa, kendisini bu yoldan çevirmek ve bir an önce görevine başlaması yönünde telkinde bulununca Hayâlî: " *Sen bana paşalığını versen, Sultan da hükümranlığını bana verse beni mutluluğa ulaştıracak bu yoldan asla dönmem*" demiştir. Paşa durumu sultana arz edince sultan, niçin ısrarcı olmadığını sormuş. Paşa ise Hayâlî ile aralarında geçen diyalogdan bahsetmiş ancak "*Sultan hükümranlığını bile verse*" kısmından bahsetmediği rivayet olunur.[14] Sultan bu durumu gayet anlayışla karşılayarak Hayâlî'nin hactan dönene kadar molla vekilinin yerine bakmasını, hactan döndükten sonra görevinin başına geçmesini emretmiştir.[15]

Şemseddîn Sâmi (ö. 1904), Hayâlî'nin ilim tahsili için Mısır'a seyahat ettiğini ve bir müddet burada kaldığından bahseder. Ancak bu kaynaktan başka Hayâlî'nin böyle bir seferinden söz edilmemektedir. Belki hac seyahati esnasında Mısır'a uğramış olduğundan söz edilebilir.[16]

Molla Hayâlî, hac vazifesini yerine getirdikten sonra ferman üzere İznik Medresesi müderrisliğine günlüğü 130 dirhemle görevine başlamış ve bundan kısa

---

[11] Hoca Sâdeddîn Efendi, **Tâcü't-Tevârîh**, Cilt:5, ss. 121-122.; Taşköprizâde Ahmed Efendi, **eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye**, ss. 238-240.

[12] Leknevî, **el-Fevâidü'l-Behiyye**, s. 43.; Hoca Sâdeddîn Efendi, **Tâcü't-Tevârîh**, Cilt:5, s. 122.; Mehmed Mecdî, **Tercüme-i Şakâik**, Tabhâne-i Âmire, İstanbul, 1269, s. 159.

[13] Kınalızâde Hasan Çelebi, **Tezkiretü'ş-Şu'arâ**, (haz. Aysun Sungurhan), KTBKYGM, Ankara, 2017, s. 341.

[14] Sezgin Elmalı, **Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri -Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye Bağlamında-**, (Yüksek Lisans Tezi), Trakya Üniversitesi, 2016, s. 20.

[15] Mehmed Mecdî, **Tercüme-i Şakâik**, ss. 159-160.; Taşköprizâde Ahmed Efendi, **eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye**, ss. 240-242.; Leknevî, **el-Fevâidü'l-Behiyye**, s. 43.

[16] Bebek, "Hayâlî", Cilt:17, s. 4.

bir zaman sonra 33 yaşında vefat etmiştir. Kabri doğduğu İznik ilçesi sınırları içinde bulunan Zeynilerde[17], Molla Hüsrev (ö. 885/1480)'in kabri yakınındadır.[18]

1.2. İlmi Şahsiyeti

Ömrünün sonuna kadar her anını ilim ve ibadetle geçiren Hayâlî, fayda vermeyen boş söz ve davranışlardan daima uzak durmuştur. İlmiyle amil, Allah'a karşı gelmekten sakınan, haram ve helale dikkat eden, dünya malına değer vermeyen ve dünyalık işlerden sakınmasıyla her zaman asrının örnek bir âlimi konumundaydı.[19]

Hayâlî gece gündüz sadece bir öğünle yetinir, bu sebeple gayet zayıf bir bedene sahipti. Zayıflığı o kadar fazlaydı ki başparmağı ile işaret parmağını halka yapar, elini sokar ve kol kasına kadar o halkadan geçerdi.[20]*Künhü'l-Ahbâr*'da ilmi meseleleri inceden inceye mütalaa ettiği ve titizlikle takrir ettiği için "*Hayâlî*" mahlası ile şöhret bulduğu zikredilir.[21]

Talebesi Gıyâseddîn Efendi hocası Hayâlî'yle olan bir anısını şu şekilde aktarır: "*İznik'te bulunduğum süre içerisinde iki sene boyunca kendisinden ders aldım. Ne şaka yaptığına ne de bir şeye güldüğüne hiç şahit olmadım. Daima sükûnet ile oturur yalnızca ders esnasında konuşurdu. Bir keresinde mescitte Hocazâde ile bir ilmi mesele üzerinde kapıştılar. Sonucunda onu alt etti. Mescitten eve dönerken birisi kendisine 'Bugün Hocazâde'yi yendin' diyince, 'Ben o cimrinin oğlunun kafasına hep vururum' demiştir*". Talebesi, hocasının yalnızca bu esnada güldüğüne şahit olduğunu zikretmiştir.[22] Rivayetlere göre Hocazâde, bu yenilgiyi bir türlü hazmedememiş ve Hayâlî vefat ettiği vakit: "*Artık başımı rahatla yastığa koyabilirim*" demiştir.[23]

---

[17] Bursa'nın doğu taraflarında bulunan ve Zeyniyye tarikatinin kurucusu olan Zeyneddîn Hâfî'nin halifelerinden Abdüllatîf Kudsî'nin ikamet ettiği yerdir. Vefatından sonra buraya defnedilmesi ve bu tarikata mensup kimselerin burayı mesken tutması neticesinde bu bölgeye Zeyniler adı verilmiştir. Bkz.: Bursalı Mehmed Tâhir, **Osmanlı Müellifleri**, Cilt:1, s. 338.

[18] Bursalı Mehmed Tâhir, **Osmanlı Müellifleri**, Cilt:1, s. 338.; El-Leknevî, **el-Fevâidü'l-Behiyye**, s. 43.

[19] Taşköprizâde Ahmed Efendi, **eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye**, s. 240.

[20] Hoca Sâdeddîn Efendi, **Tâcü't-Tevârîh**, s. 123.; Taşköprizâde, **eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye**,s. 240.

[21] Bursalı Mehmed Tâhir, **Osmanlı Müellifleri**, Cilt:1, s. 338.

[22] Taşköprizâde, **eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye**, ss. 240-242.

[23] Hoca Sâdeddîn Efendi, **Tâcü't-Tevârîh**, s. 123; Taşköprizâde, **eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye**, ss. 240-242.

Molla Hayâlî zamanının çok yönlü âlimlerinden birisidir. Kelâmcı kişiliğinin yanında çok iyi bir fâkih ve aynı zamanda usulcüdür.[24] Edebî bir kişiliğe sahip olan Hayâlî, Arapça, Farsça ve Türkçe dillerine hâkim olması yanında bu dillerde yazmış olduğu birçok şiir ve beyite de sahiptir. Zâhiri ilimleri bünyesinde topladığı gibi bâtını ilimlere de vâkıfolması ile biliniyordu. Taşköprizâde (ö. 968/1561), Hayâlî'nin, Şeyh Zeynüddîn el-Hâfî (ö. 838/1435)'nin halifesi Merzifonlu Şeyh Abdürrahîm Efendi (ö. 850/1446)'den, Edirne Yeni Camii'de kelime-i tevhîd zikri telkini aldığını kaydeder. Aldığı kelime-i tevhîd zikrini de Hayâlî'nin kendi el yazması eseri olan *Kitabu't-Telvîh*'in zahriyesinde gördüğünü de ayrıca zikretmiştir.[25]

Hayâlî ilmi meseleleri kavrama noktasında hünerli, kabiliyetli ve akranlarından çok ilerideydi. Şevkânî (ö. 1250/1834), Hayâlî'nin yaşaması durumunda Cürcânî (ö. 816/1413) ve akranlarıyla rekabet edebilecek ilmi yetkinliğe sahip olabileceğini aktarmıştır.[26] Yazmış olduğu *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* zeki talebelerin imtihan edildiği ve övgüye gerek duyulmayacak seviyede şöhret bulduğu nadide eserlerinden birisidir.[27]

Molla Hayâlî, çok kısa bir ömür sürmesine rağmen zamanın çok değerli âlimlerinden ders almış, ilmi konumunu akranlarının çok ilerisine taşımıştır. Hızır Bey, Molla Fenârî ve Ali et-Tûsî, ders aldığı başlıca ilim adamlarıdır. İlim silsilesi de Hızır Bey, Molla Yegân ve Molla Fenârî vasıtasıyla Fahreddîn er-Râzî'ye dayanmaktadır.[28] Ayrıca Kara Kemal ve Gıyâseddîn Kutbî ise bilinen önemli talebelerindendir.[29]

Hayâlî, yazmış olduğu eserler ve ilim yolunda benimsediği tutum ve davranışlarıyla aslında bizlere örnek bir âlimin yaşantısının nasıl olduğunu da göstermektedir. Gelip geçiçi dünyalık zevklerden uzak duran ve daima dikkat ve gayretini ebedi saadete ulaştıracak işlerde kullanan Hayâlî, hem zamanının örnek bir

---

[24] Ali Rıza Karabulut, **Mu'cemu't-Turâs**, Dâru'l-Akabe, Kayseri, t.y., Cilt:1, s. 549.

[25] Taşköprizâde, **eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye**,s. 242.; Hoca Sâdeddîn Efendi, **Tâcü't-Tevârîh**, s. 123.

[26] Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, **el-Bedrü't-Tâli'**, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, Kahire, t.y., Cilt:1, s. 122.

[27] Taşköprizâde, **eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye**, s. 242.

[28] Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı**, s. 76.;Bebek, "Hayâlî", Cilt:17, s. 3.

[29] Necmeddîn el-Gazzî, **el-Kevâkibu's-Sâire**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, Cilt:1, s. 279.; Hoca Sâdeddîn Efendi, **Tâcü't-Tevârîh**, s. 247,251.; El-Leknevî, **el-Fevâidü'l-Behiyye**, s. 43.

şahsiyeti olmuş hem de ilerleyen zamanlarda ilimle meşgul olan her talebe için bir yol gösterici olmayı gayet iyi başarmıştır.

1.3. Eserleri

Molla Hayâlî 33 sene gibi kısa bir ömür sürmesine karşın bu süre zarfında bütün vaktini sadece ilim öğrenmeye ve öğrendiği ilmi başkalarına aktarmaya adamıştır. Her ne kadar eserlerinin çoğunluğu akâid türünden olsa da usul, cedel ve tasavvuf gibi nice alanlarda da eserler ortaya koymuştur. Yazdığı eserlerden bazıları yıllarca medreselerde okutulması yanında, zeki talebelerin imtihan edildiği müşahhas eserler mahiyetindedir. Hayâlî, bu ilmi kişiliğiyle tek yönlü bir âlim olmadığını kanıtlamış, ilmi çevrelerce yıllar süren bir takdiri de fazlasıyla hak etmiştir.

Hayâlî'ye ait tespit ettiğimiz eserleri bir taksimata gitmeden, bir bütün halinde, numaralandırma yaparak aktarmakla yetineceğiniz.

1. Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye: Molla Hayâlî'nin, *Akâidü'n-Nesefî* üzerine Teftâzânî tarafından yapılan şerh üzerine ele aldığı hâşiyesidir. Bu eser daha sonra detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

2. Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye: Hocası Hızır Bey'in kelâm ilmine dair yazmış olduğu ve Fatih Sultan Mehmed'e takdim ettiği manzum akâid risalesi üzerine yazmış olduğu şerhtir.[30] Eserin Hayâlî'ye nispeti konusunda herhangi bir şüphe bulunmayıp, Süleymaniye ve Beyazıt kütüphanelerinde elliden fazla nüshası bulunmaktadır. [31] Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, no. 297; Âtıf Efendi Kütüphanesi, no. 1325, 1326 ve Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Efendi, no. 1291 yazma nüshalardan sadece bazılarıdır.[32]

Eserin müstakil bir baskısı bulunmayıp Dâvûd-i Karsî (ö. 1169/1756) hâşiyesi ile birlikte neşredilmiştir. Eser üzerine İlyas b. İbrahim b. Davud el-Kürdî, Âyînezâde Mehmed Şemseddîn Sirozî (ö. 1100/1688), Muhammed Emin el-Üsküdârî (ö. 1149/1736) ve Ömer b. Abdulcelîl el-Bağdâdî'nin hâşiyeleri mevcuttur.[33]

---

[30] Kâtip Çelebî, **Keşfü'z-Zünûn**, el-Ebhâs li't-Târîh ve'l-Fünûn, İstanbul, 2010, Cilt:2, s. 1348.; Hoca Sâdeddîn Efendi, **Tâcü't-Tevârîh**, s. 123.

[31] Elmalı, **Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri**, s. 25.

[32] Bebek, "Hayâlî", Cilt:17, s. 4.

[33] Ahmed b. Mûsâ Şemseddîn el-Hayâlî, **Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye-Dâvûd-i Karsî Şerhi ile Birlikte-**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 2008, ss. 68-70.

3. Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-Akâid: Nasiruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274)'nin yazmış olduğu *Tecrîdu'l-Kelâm* üzerine Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413)'nin ele aldığı şerhin ilk bölümlerine yazmış olduğu hâşiyesidir.[34] Hayâlî, eseri olan *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*'i kaleme alırken Tûsî'nin bu eserinden bazı alıntılar yapmış ve açıkça bu eserin ismini de zikretmiştir.[35]

4. Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkıf: Cürcânî'nin, Adüdiddîn el-Îcî (ö. 756/1355)'nin eserlerinden olan *Mevâkıf*'a yazmış olduğu şerhin yalnızca ikinci mevkıfına hâşiye düştüğü eseridir. Bu eserin bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, no: 2844/7, varak 105-113'de kayıt altındadır.[36]

5. Hâşiye alâ Risâleti İsbâti'l-Vâcib: Celâleddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502)'nin Allah'ın varlığı konusunu işlediği *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib* eserine hâşiyesidir. Eserin nüshası Râgıp Paşa Kütüphanesi, no. 1456'da mevcuttur.[37]

6. Hâşiye alâ Şerhi'l-Mekâsıd: Teftâzânî'nin *Mekâsıd* adlı eserinin beşinci maksadı olan ve İlâhiyyat konularını ele alan kısmına yazmış olduğu hâşiyesidir. Farklı isimlerle de anılan bu esere Kul Ahmed b. Muhammed Hızır tarafından ayrıca bir hâşiye yazılmıştır. Eserin birden fazla kütüphanede yazma nüshaları mevcuttur.[38]

7. Risâle fî Tefsîri Kavlihi Teâlâ: Keşşâf ve Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) tefsirleri üzerine ele alınmış, notlardan oluşan eseridir. Hayâlî, eserinin önsözünde zikredilen eserlerden A'raf suresini okuduğu esnada bu risaleyi yazmaya karar verdiğinden bahseder. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur (Şehid Ali Paşa, no. 2720/11, varak 163b-168a).[39]

8. Müsveddâtü Hayâlî ale'l-Keşşâf: Müellif hattı ile 121 varaktan oluşan bu eser, Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin tefsiri üzerine düşülen notlardan müteşekkildir. Bilinen bu nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (AY, no. 1726).[40]

---

[34] Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî Fâris ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, Dâru'l-İlm, Beyrut, 2002, Cilt:1, s. 262.;El-Leknevî, **el-Fevâidü'l-Behiyye**, s. 43.; Bağdatlı İsmâil Paşa, **Hediyyetü'l-Ârifîn**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, Beyrut, 1951, Cilt:1, s. 132.; Taşköprizâde, **eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye**, s. 242.; Kâtip Çelebî, **Keşfü'z-Zünûn**, Cilt:1, s. 346.

[35] Hayâlî, **Hâşiyetü Şerhi'l-Akâid'i-Nesefiyye** -Kenarında Birçok Hayâlî Hâşiyesi İle Birlikte-, (neş. Ahmed Rüştü), Dâr-ı Saâdet, y.y., 1904, s. 40.

[36] Bebek, "Hayâlî", Cilt:17, s. 5.;Mustafa Sinanoğlu, "el-Mevâkıf", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Ankara, 2004, Cilt:29, s. 423.

[37] Adil Bebek, "Hayâlî", Cilt:17, s. 5.

[38] Bursalı Mehmed Tâhir, **Osmanlı Müellifleri**, Cilt:1, s. 338.; Adil Bebek, "Hayâlî", Cilt:17, s. 5.; Mustafa Sinanoğlu, "el-Makâsıd", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Ankara, 2003, Cilt:27, s. 421.

[39] Bebek, "Hayâlî", Cilt:17, s. 5.

[40] Bebek, "Hayâlî", Cilt:17, s. 5.

9. Hâşiye alâ Şerhi'l-Vikâye: Tâcüşşerîa (ö. 709/1309)'nın, Mergînânî (ö. 593/1197)'nin *el-Hidâye*'sine e*l-Vikâye* adıyla şerh üzerine Sadruşşerîa Ubeydullâh b. Mes'ud (ö. 747/1346) tarafından yazılan şerhin hâşiyesidir. Hidayet konularının ele alındığı bu eserin nüshası Halk Kütüphanesi'nde (no. 1) mevcuttur.[41]

10. Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ: İbnu'l-Hacîb (ö. 646/1249)'in usul ve cedel ilmiyle alakalı olan *Muhtasaru'l-Müntehâ* adlı eserine Îcî tarafından yazılan şerhe Cürcânî'nin ele aldığı hâşiyenin hâşiyesidir. Hayâlî'ye nispet edilen bu eser ayrıca *Hâşiye alâ Müntehe's-Sûl ve'l-Emel* adıyla da zikredilmiştir. Eserin birçok kütüphanede yazma nüshaları mevcuttur.[42]

11. Hâşiyetü't-Telvîh: Sadruşşerîa'nın *Tenkîhu'l-Usûl*'üne yine kendisi tarafından *et-Tavzîh* adıyla yazılan şerhe Teftâzânî'nin *et-Telvîh* adıyla yaptığı hâşiyenin hâşiyesidir. Hayâlî, Teftâzânî'ye ait *et-Telvîh* adlı hâşiyeden faydalandığını eserinde açıkça zikretmiştir.[43] Eserin Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (no. 1740) bir nüshası mevcuttur.[44]

12. Hâşiyetü'l-Ferâiz: Bursalı Mehmed Tâhir (ö. 1925)'in Hayâlî'ye nispet ettiği bu eserin mevcut bir nüshası bulunmamıştır.[45]

13. et-Ta'likât ale'l-Mutavvel: Sekkâkî (ö. 626/1229)'nin *Miftâhu'l-Ulûm*'unun üçüncü bölümü için Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) tarafından yazılan *et-Telhîs*'e Teftâzânî'nin yaptığı *el-Mutavvel* adlı geniş şerhin ta'likidir. Eserin bir nüshası Âtıf Efendi Kütüphanesi'nde (no. 2313) mevcuttur.[46]

14. Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-Akâid: Hayâlî'nin, hocası Hızır Bey (ö. 863/1459)'in yazmış olduğu *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* üzerine yazmış olduğu hâşiyesidir. Eser *Hâşiye alâ Şerhi li't-Tecrîdi'l-Akâid* olarak da bilinmektedir. İbnu'l-İmâd (ö. 1089/1679), Hayâlî'nin bu eseri yazarken bütün ustalığını gösterdiğini, ilmi açıdan maharetli bir âlim olduğunu akranlarına ispatladığını aktarmıştır. Eserin bilinen yazma bir nüshası bulunmamaktadır.[47]

---

41 Ömer Rızâ Kehhâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y., Cilt:2, s. 187.; Adil Bebek, "Hayâlî", Cilt:17, s. 5.

42 Ömer Rızâ Kehhâle, **Mu'cemu'l-Müellifîn**, Cilt:2, s. 187.; Adil Bebek, "Hayâlî", Cilt:17, s. 5.

43 Hayâlî, **Hâşiyetü Şerhi'l-Akâid'i-Nesefiyye**, s. 64.

44 Hoca Sâdeddîn Efendi, **Tâcü't-Tevârîh**, s. 123.; Adil Bebek, "Hayâlî", Cilt:17, s. 5.

45 Bursalı Mehmed Tâhir, **Osmanlı Müellifleri**, Cilt:1, s. 338.; Adil Bebek, "Hayâlî", Cilt:17, s. 5.

46 Bebek, "Hayâlî", Cilt:17, s. 5.

47 Ebu'l-Felâh İbnu'l-İmâd Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Askerî, **Şezerâtü'z-Zeheb**, Dâru İbn-i Kesîr, Beyrut, 1986, Cilt:9, s. 515.; El-Leknevî, **el-Fevâidü'l-Behiyye**, s. 43.

2. HÂŞİYE ALÂ ŞERHİ'L-AKÂİDİ'N-NESEFİYYE

Molla Hayâlî'nin, Ömer en-Nesefî'nin yazmış olduğu *Akâidu'n-Nesefî* eserine, Teftâzânî'nin kaleme aldığı *Şerhu'l-Akâid* adlı esere yazmış olduğu hâşiyesidir. Hayâlî'nin ilmi çevrelerce en çok bilinen bu eseri ayrıca Hayâlî'nin ilmi kabiliyet ve yetkinliğini de en iyi kanıtladığı eseridir.

Filibe kadılığı esnasında Mahmud Paşa'ya takdimen ele alınan bu eser Osmanlı medreselerinde zeki öğrencilerin imtihan edildiği muteber kitaplardan birisi olarak ün salmıştır. Ayrıca Hayâlî'nin yazmış olduğu eserlerin ekseriyeti kelâm dalına ait olması, Osmanlı medreselerindeki güçlü bir kelâm eğitimi olduğunu da gözler önüne sermiştir.

Eserin bilinen birden fazla nüshası muhtelif kütüphanelerde mevcuttur. Bunlar: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, no. 777, 778, 882; Amcazâde Hüseyin Paşa, no. 301; Fâtih, no. 2959, 2984, 3060; Cârullah Efendi, no. 471, 1196; Esad Efendi, no. 1232; Hasan Hüsnü Paşa, no. 115, 1173, 1179.[48]

Hayâlî'nin hâşiyesi üzerine birçok hâşiye, ta'lîk ve çalışma yapılmıştır. Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) hâşiyesi en meşhuru olmakla beraber Bihişti Ramazan Efendi (979/1571), İbn Kâsım el-Gazzî (ö. 918/1512), Kara Kemal, Gelenbevî (ö. 1205/1791) ve Lütfullâh Hâlimî (ö. 15. Yüzyıl sonları) gibi birçok kıymetli İslam âliminin Hayâlî'ye hâşiyesi mevcuttur.

Hayâlî'nin hâşiyesi Osmanlı medreselerinde *Şerhu'l-Akâid*'in ayrılmaz bir parçası olması yanında yakın tarihe kadar talebelerin kelâm eğitiminde de büyük bir role sahiptir. Zira bir ilim talebesi kelâm ilminde iktisadın aşağı mertebesi olan Ömer *Nesefi Risâlesi*'ni okurken, *Şerhu'l-Akâid*'in yanında iktisadın üst seviyesine yakın olan Hayâlî Hâşiyesi'ni de okur. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Tertîbu'l-Ulûm* adlı eserinde bir kelâm talebesinin muhakkak Hayâlî'nin hâşiyesini okuması gerektiğini vurgularken, aynı fikri benimseyen Nebi Efendizâde el-Uşşâkî'de Hayâlî'nin hâşiyesinin olmadığı bir kelâm eğitiminin kısır olacağı kanaatindedir. Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde vefat eden Hasan Tahsin er-Rizevî, aldığı icâzetnâmesinde

[48] Bebek, "Hayâlî", Cilt:17, s. 4.

Hayâlî hâşiyesini okuduğunu kaydetmiştir.[49] Ayrıca Taşköprizâde'de medrese eğitimi esnasında bu hâşiyeyi ilim silsilesi içerisinde okuduğunu dile getirmiştir.[50]

Fakat bu başlıkta eserle alakalı bir bilgiye daha yer vermek yerinde olacaktır. Çünkü Hayâlî'nin kaleme aldığı hâşiye, aslında İbn Ebî Şerîf'in Şerhu'l-Akâid üzerine yazmış olduğu Ferâid adlı eser ile neredeyse birebirdir. Ebî Şerîf'in ise dönem olarak Hayâlî'den çok önce doğması ve eserini kaleme alması, Hayâlî'nin eserini oluştururken bu eserden faydalandığını ispatlar niteliktedir. Ayrıca Kâtip Çelebî'de bu gerçeğe değinerek Hayâlî'nin eserinin özgün bir kitap olmadığını, bilakis başka bir eserden faydalanarak yazdığını aktarmıştır.[51] Bizde yapmış olduğumuz araştırma neticesinde bu bilginin doğru olduğunu ve Hayâlî'nin mezkûr eserdeki cümleleri aynen olduğu şekliyle aldığını ile bu alıntıya bir işaret yapmaksızın kendi cümleleri gibiymiş gibi eserinde işlediğini tespit ettik.

2.1. Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid'in Muhtevası

Molla Hayâlî'nin tek yönlü bir ilim erbabı olmadığını daha önce de zikretmiştik. Zira müellefin tek bir eserini dahi inceleyen bir kimse onun belâgattan mantığa, fıkıhtan hadis ilmine uzanan geniş bir yelpazeye sahip bir ilim adamı olduğunu gayet rahat anlayabiliriz. Ayrıca Molla Hayâlî Mâturîdî geleneğine sahip bir âlim olmasına karşın eserlerinde diğer mezhepleri de işlemiş, kıyas yoluna giderek aradaki sorunları açığa çıkaracak ilmi bir kabiliyeti olduğu da ispat etmiştir.

Hayâlî, hâşiyesini yazmış olduğu *Şerhu'l-Akâid* adlı eserde konuları büyük bir titizlikle ele almış, eserde mevcut konuları özveri ile işlemiştir. Bazı başlıkları konunun önemine binaen uzunca işlediği müşahede edilirken, bazı konuları ise açıklamaya gerek duymadan izahatsiz bırakmıştır.

Eserine hamdele ve salvele ile başlayan Hayâlî, akabinde şer'i ilimlerin ve İslam akaidinin kaidelerini esas alan kelâm ilminin tarifi ile devam etmiştir. Ardından şer'i hükümlerin taksimatına değinerek fer'i ve alemî ile aslî ve i'tikâdî başlıklarının üzerinde uzunca açıklamalar yaparak izah etmeye çalışmıştır. Daha sonra Ehl-i Sünnet ile Filozof ve Mu'tezile arasında cereyan eden ihtilafları

---

[49] Osman Demirci, "Osmanlı'da Kelâm Eğitimi, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt:14, Sayı:28, 2016, s. 32-36.
[50] Taşköprizâde, **eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye**, s. 850.
[51] Kâtip Çelebî, **Keşfü'z-Zünûn**, Cilt: 2, s. 1145.

değerlendirip, üç kardeş meselesi konusunu işlemiştir. Eşyanın hakikati meselesine de değinen Hayâlî, konuyu mantık kaideleri çerçevesinde gayet usta bir şekilde işlemiş ve ardından bilgi konusuna geçmiştir.

Bilgi bahsinde ilmin tarifine yönelik net bir açıklama yapmamasına karşılık, eserde zikredilen tariflerin tutarlılığı üzerinde daha çok durmuştur. Bilgi edinme yollarına sözü fazla uzatmadan, sadece önemli gördüğü yerlere değinerek yetinmiştir. Akıl, duyu ve haber olmak üzere üç bilgi yolunun varlığından haber vererek bunların da sahih sayılabilmesi için gerekli şartları Sünnî bir tavır içerisinde işlemiştir.

Eserin en önemli başlığı olan ve izahatlarının çoğunu zikrettiği ilâhiyat bahsine âlemin hâdis oluşundan ve zorunlu olarak bir muhdise ihtiyaç duyacağı gerçeğini açıklamıştır. Cevher, araz ve cisim kavramlarını izah edip mahiyetlerinden bahsettikten sonra Allah'ın varlığı ve bunun delillerinden bahsetmiştir. Allah'ın sıfatlarını tüm yönleriyle işlemeye özen göstermiş, Allah'a neyin layık olduğu, neyin ondan berî olduğu başlığını delilleri ile zikretmiştir. Ardından kulların fiilleri konusuna geçerek bu bahiste Allah ile kul arasında cereyan eden irade problemine Sünnî bir tavır içerisinde, delilleri ile birlikte Ehl-i Sünnet'in tutarlılığı konusundaki ısrarını okuyucuya çok açık bir şekilde hissetirmiştir.

Hayâlî ilâhiyat başlığından sonra eserde mevcut sıralamayı takip ederek sem'iyyât konusunu işlemeye başlamıştır. Burada kabir ahvalinden, münker ile nekir, cennet-cehennem, büyük ve küçük günah gibi konuları işlemiştir. Bu bölümdeki bazı başlıkların altını boş bırakmış ve anlaşılan bu konuları izahata muhtaç konular arasında görmemiştir.

Son olarak nübüvvât konularını işleyen Hayâlî, bu bölümde peygamberler, peygamberlerin vasıfları, mu'cize, hulefâ-i râşidîn gibi ana başlıkları, okuyucuyu fazla yormadan ve sözü uzatmadan kısaca izah etmekle yetinmiştir. İmamet konusunu da bu başlık altında değerlendirip imâmetin vasıfları ve şartları hususuna değinmiştir.

Molla Hayâlî'nin ele aldığı bu eser incelendiği zaman onun her konuyu açıklamadığı, aksine önemli gördüğü meseleleri işlediği gayet açıktır. Sözü fazla uzatmak yerine az fakat gayet vecîz açıklamalarda bulunarak aslında bu eserin neden talebelerin imtihan edildiği bir eser olduğunu da bütün yönleriyle gözler önüne sermiştir.

2.2. Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid Üzerine Yazılan Hâşiyeler

Molla Hayâlî'nin yazmış olduğu hâşiye gayet ağır bir dile sahiptir. Bu yüzden anlaşılması oldukça güçtür. Çoğu zaman açıklama gerektiren cümleler sarfetmiştir. Bu sebeple ki müellifin eseri üzerine gerek talebeleri ve gerekse de daha sonradan gelen ilim erbabı tarafından birçok hâşiye ve ta'lik ele alınmıştır.

1. Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye li'l-Hayâlî: Bihiştî Ramazan Efendi (979/1571)'nin ele aldığı bu hâşiye, kütüphanelerde muhtelif isimlerle kayıt altındadır. Kınalızâde (979/1572) ve Nev'îzâde Atâî (1045/1635) : " *Bu hâşiyeye bundan daha güzel bir hâşiye ele alınmamıştır*" demişlerdir.[52]

2. Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâid: Dede Cöngî (975/1567)'nin yazmış olduğu bu hâşiyenin nüshası Süleymaniye Kütüphanesinde mevcuttur.[53]

3. Hafîd Efendi (ö. 1811) tarafından Hayâlî'nin hâşiyesine bir hâşiye yazılmış fakat eserin adı zikredilmemiştir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesinde yazma nüshası mevcuttur.[54]

4. Hâşiyetü Hâlimî ale'l-Hayâlî: Lutfullâh Hâlimî tarafından yazılan bu hâşiye Süleymaniye Kütüphanesinde mevcuttur.[55]

5. Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-'Akâid: Molla Fenârî (ö. 834/1431)'nin torunu olan Hasan Çelebi (ö. 891/1486) tarafından ele alınan kısa bir hâşiyedir. Eserin müellif hattı olduğu düşünülen bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesinde mevcuttur.[56]

6. Havâşî alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî: İbn Kâsım el-Gazzî (ö. 918/1512)'ye nispet edilen bu eserin, aynı müellifin doğrudan *Şerhu'l-Akâid*'e yazmış olduğu hâşiye olabileceği muhtemeldir.[57]

---

[52] Mustafa İsmet Uzun, "Bihiştî Ramazan Efendi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, Cilt:6, s. 146.

[53] Ahmet Akgündüz, "Dede Cöngî" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, Cilt:9, s. 77.

[54] Abdülkadir Özcan, "Hafîd Efendi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, Cilt:15, s. 112.

[55] Mustafa Erkan, "Lutfullah Hâlimî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, Cilt:15, s. 342.

[56] Cemil Akpınar, "Hasan Çelebi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, Cilt:16, s. 314.

[57] Cengiz Kallek, "İbn Kâsım el-Gazzî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, Cilt:20, s. 106.

7. el-Hâşiye alâ Havâşi'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâid: Leknevî (ö. 1848/1886) tarafından ele alınan Hayâlî'nin hâşiyesine hâşiyesidir.[58]

8. Münehhevâtü Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâid: Ömer Lütfi Efendi (ö. 1818/1897)'nin Hayâlî'nin hâşiyesine dair kaleme aldığı çalışmasıdır. Lütfi Efendi, Hayâlî'nin eserinin mevcut nüshalarında bazı eksiklerin var olduğunu ve eserde olmaması gereken ibarelerin daha sonradan ilave edildiğini fark ettikten sonra bu eseri yazmaya karar verdiğinden bahsetmiştir.[59]

9. Zübdetü'l-Efkâr (Ta'likât alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî): Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (1067/1657)'nin yazmış olduğu bu ta'lik türü eser, Hayâlî'nin hâşiyesine yapılmış çalışmaların en meşhurudur. [60]

10. Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî ve'ş-Şerh: Veliyüddin Cârullah (ö. 1151/1738) tarafından yazılan hâşiyedir.[61]

Yukarıda zikredilenlere ek olarak Kara Kemal, İsmâil Gelenbevî, Hâdimî, Kul Ahmed Hızır, Şücâüddîn İlyâs er-Rûmî ed-Dimetokavî, Saçaklızâde ve Mehmed Şerîf Efendi'nin de Hayâlî'nin hâşiyesi üzerine hâşiyeleri bilinenler arasındadır.[62]

2.3. Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid'in Diğer Hâşiyeler Arasındaki Yeri

Molla Hayâlî'nin hâşiyesini yazdığı *Hâşiye alâ Şerhu'l-Akâid* adlı eser, ilim çevrelerince çok itibar gören, kelâm alanında hâkim bir eser konumundadır. Elliden fazla hâşiyesi bulunan bu eserin bir hâşiyesi de Hayâlî'ye aittir. Hayâlî'nin bu eserini ilk te'lifâtı olmasına rağmen dönemin hükümdarı tarafından iltifat görmüş, bu sebeple medreselere müderris olarak tayin edilmiştir.

Abdunnâsir el-Hindî, Hayâlî'nin eseri hakkında: "*Bir benzeri olmayan, hürmete çokça layık, ümmetin âlimleri katında muteber ve saygın, şayet Hayâlî'nin bu eserinden başka bir eseri bulunmasaydı, bu hâşiye tek başına onun ilmi*

---

58 İbrahim Hatiboğlu, "Leknevî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Ankara, 2003, Cilt:27, s. 135.

59 Tahsin Özcan, "Ömer Lütfi Efendi", **Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, Cilt:34, s. 74.

60 Mustafa Akçay, "Siyâlkûtî", **Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Ankara, 2009, Cilt:37, s. 293.

61 Tahsin Özcan, "Veliyüddin Cârullah", **Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, Cilt:43, s. 38.

62 Bebek, "Hayâlî", Cilt:17, s. 4.; Şükrü Özen, "Teftâzânî", **Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2011, Cilt:40, s. 304.

şahsiyetini ve dînî kabiliyetini ispat etmeye yeterdi" şeklinde görüşünü dile getirmiştir.[63]

Hayâlî'nin yazmış olduğu eser, diğer hâşiyelere kıyasla daha ağır bir dile sahiptir. Bu sebeple eseri anlamak ve tam manasıyla kavramak isteyen kimsenin kelâm ilminin yanında mantık, belâgat, fıkıh, hadis gibi birçok ilim dalında da bilgi sahibi olması elzemdir. Medreselerde zeki talebelerin imtihan edildiği eser olmasının ve ilim talebelerinin zekâ seviyesinin bu eserle ölçülmesi bundan dolayıdır. Hâşiyenin ağır bir dille yazılmış olmasının verdiği bir zorunluluk neticesinde mevcut hâşiye üzerine de birçok hâşiye ve ta'lik türü eser kaleme alınmıştır.

2.4. Molla Hayâlî'nin Eser ve Müessirlere Yaptığı Atıflar

Molla Hayâlî, hâşiyesini ele alırken ayrıca ne denli ilmi bir derinliğe sahip olduğunu, hangi konulara hâkim olduğunu da bizlere göstermiştir. Bu sebeple yaptığı atıflarla sadece kelâm alanında sıkışıp kalmamış, okuyucuya çeşitli ilim dallarından kesitler sunarak onların bilgi yönünden ufuklarını da genişletmiştir.

1. Sadruşşerîa'nın Hanefî fıkıh usulüne dair *Tenkîhu'l-Usûl* adlı eserine Teftâzânî'nin ele aldığı ***et-Telvîh*** adlı eserine müellifin adını zikretmeden iki yerde atıfta bulunmuştur.[64] Hayâlî, eserinin birçok yerinde Teftâzânî'nin eserlerinden faydalanmıştır.

2. Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin eseri olan ***Keşşâf***'tan eserin ismini zikretmek suretiyle alıntıda bulunmuştur.[65]

3. Hocası Hızır Bey'den **Mevlâ Üstad** şeklinde bahseden Hayâlî, hangi eserinden atıfta bulunduğunu zikretmemiştir.[66]

4. Ders arkadaşı olan Hocazâde Muslihiddîn Efendi'den **kîle** (**قيل**) demek suretiyle atıfta bulunmuştur.[67]

5. Cürcânî'nin kelâm alanında yazmış olduğu meşhur eseri ***Şerhu'l-Mevâkıf***'ın adını vererek alıntı yapmıştır.[68]

---

[63] Abdunnasîr Nâtûr Ahmed el-Melîbârî el-Hindî, **Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâlî alâ en-Nûniyye**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 2008, s. 52.
[64] Hayâlî, **Hâşiye**, s. 26,64,95.
[65] Hayâlî, **Hâşiye**, s. 27.
[66] Hayâlî, **Hâşiye**, s. 27.
[67] Hayâlî, **Hâşiye**, s. 30.
[68] Hayâlî, **Hâşiye**, s. 38.

6. Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Tecridu'l-Kelâm* adlı eserine Şemseddîn el-İsfahânî (ö. 749/1349)'nin yazdığı şerhe Cürcânî tarafından kaleme alınan ***Şerhu't-Tecrîd*** adlı eserden alıntı yapmıştır.[69]

7. Bazı fikirlerini aktarmak suretiyle **İmam Eş'arî** (ö. 324/935-36)'den bahsetmiştir.[70]

8. Cürcânî'den **bazı faziletli kimseler** diyerek, eser ve isim zikretmeden görüşünü zikretmiştir.[71]

9. ***Şerhu'l-Makâsıd*** adlı eserden müellifin adını zikretmeden alıntı yapmıştır.[72]

10. Üstad tabiriyle Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027)'den bahsetmiş, kulların fiilleri konusunda kendisinden atıfta bulunmuştur.[73]

11. İman ve İslam tabirlerinin izahı konusunda Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115)'nin ***Tabsiratu'l-Edille*** adlı eserine, ismini zikrederek atıfta bulunmuştur.[74]

12. Belâgat alanında da hayli kabiliyetli olan Hayâlî, eserinde **Sekkâkî** (ö. 626/1229)'nin adını zikretmiş ancak eserinin adını zikretmemiştir.[75]

13. Mu'tezile âlimi olan **Ebû Huzeyl el-Allâf** (ö. 235/849-50)'ın adını zikredip görüşünü aktararak atıfta bulunmuştur.[76]

14.Hâşiyesini yazmış olduğu *Şerhu'l-Akâid* eserinin müellifi olan Teftâzânî'den **Şârih** diye bahsetmiştir.[77]

15. İmam Eşarî'den tespit ettiğimiz kadarıyla tek bir yerde, **Şeyh** diyerek zikretmiştir.[78]

16. Sekkâkî'ye ait belâgat alanında yazılmış *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eserin üçüncü kısmına Teftâzânî'nin yazmış olduğu *Şerhu Miftâhi'l-Ulûm* eserinden ***Şerhu'l-Miftâh*** şeklinde bahsetmiştir.[79]

17. Bazı konulara yönelik getirdiği tefsirleri **Kâdî** diye eserinde zikrettiği Beydâvî (ö. 685/1286)'den yararlanmıştır.[80]

---

69 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 40.
70 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 40.
71 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 45.
72 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 48,103.
73 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 49.
74 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 50.
75 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 53.
76 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 67.
77 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 92.
78 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 111.
79 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 26.

2.5. Molla Hayâlî'nin Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid'teki Kelâm Metodu

Hayâlî'nin eseri incelendiğinde onun kendine has bir metodu olduğunu fark etmek çok da zor değildir. Yetiştiği ortam, ders aldığı hocaları ve o zamanki kelâm alanındaki birikimler onu, hem kendinden önce hem de kendinden sonraki âlimlerden farklı kılan en önemli detaydır. Kendine has bir üslupla ele aldığı hâşiyesi, daha hayatta iken ilim çevrelerince itibar görmüş, dahası ondan sonraki asırlarda *Şerhu'l-Akâid*'in ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Bizler de maddeler halinde Hayâlî'nin mevcut hâşiyesini esas alarak kelâm metodolijisini tespit etmeye ve bir sıralamaya koymay gayret edeceğiz.

1. Konular açıklanırken sadece kelâmî kavramlar kullanılmamış, bunun yanında belâgat, nahiv ve sarf gibi diğer ilimlerden de malumatlar verilmiştir.[81]

2. Hayâlî, bir konu hakkında birden fazla görüş bulunuyorsa bunların zikredilmesine özen göstermiş, ardından en meşhur görüş ve kendi benimsediği görüşü de zikretmiştir.[82]

3. Eserde alıntı yapılan müelliflerin ismini bazen sadece işaret etmekle yetinilmiş ancak eserlerin adı her defasında zikredilmiştir.[83]

4. Soru-cevap üslubu çokça kullanılmıştır. Bu yönüyle cedelci bir kişilik olarak karşımıza çıkan Hayâlî, muhaliflere ait görüşleri "in kulte (ان قلت)" şeklinde verirken, kendi veya mensubu olduğu mezhebin görüşünü "kultü/kulnâ (قلنا/قلت) şeklinde zikretmiştir.[84]

5. Bazı konular uzun uzadıya işlenmemiştir. Bunun yerine giriş mahiyetinde kısa ve öz bilgiler verilmiştir. Ardından okuyucuyu araştırmaya ve konu üzerinde düşünmeye sevk etmek amacıyla "*tedebber, tefekker ve teemmel*" lafızları kullanılmıştır.[85]

6. Eserde Ehl-i hak tabiriyle Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât kastedilmiştir.[86]

7. Bir Mâturîdî âlimi olmasına karşın eserinin oluşmasında Teftâzânî ve Cürcânî'nin görüşlerinden fazlasıyla faydalanmıştır. Bu da Hayâlî'nin sığ bir âlim

---

80 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 28.
81 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 22-24.
82 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 36-37.
83 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 30,45.
84 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 25.
85 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 46,52.
86 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 14.

olmadığını, bilakis doğru olması kaydıyla her görüşü kabul edebilen ve bunu cesurca dile getirebilen bir şahsiyet olduğunun en net kanıtıdır.

8. Naklî ilimlerdeki kabiliyetini aklî ilimlerde de müşahade etmek çok kolaydır. Kitap veya sünnetten bir şey naklederken kaynak verme ihtiyacı duymamıştır.[87]

9. Eserinde zıt ve batıl olarak adlandırdığı Mu'tezile, İnâdiyye, Kerrâmiyye ve filozoflara ait görüşleri ve bunlara ait cevapları çokça kullanılmıştır. Ayrıca ehl-i kitap olan Hıristiyan ve Yahudilerin de sapkın görüşlerini detaylı olarak incelemiş ve cevaplamıştır.[88]

10. Konunun işleyişine paralel olarak bazen peygamber kıssalarından yararlanmıştır.[89]

11. Son olarak Hayâlî, *Şerhu'l-Akâid*'te mevcut her konuyu açıklama ihtiyacını duymamıştır. Kendince gerekli gördüğü kadarını açıklamış, bazen de bir paragrafta mevcut tek bir kelimeyi açıklamakla yetinmiştir.

---

87 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 46,54.
88 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 21,26-27,33,48.
89 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 28.

İKİNCİ BÖLÜM

MOLLA HAYÂLÎ'NİN HÂŞİYESİNDE BİLGİ VE VARLIK

1. BİLGİ

İslam Kelâm tarihinde bilgi teorisi, hicri dördüncü asırdan itibaren başlayarak sistematik bir şekilde akâid eserlerinde yer almıştır. Her ne kadar parça parça halinde bilgi ile alakalı başlıkların zikredildiği biliniyor olsa da sistemli bir şekilde ilk örnek İmam Mâtürîdî (ö. 333/944)'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'i kabul edilir. Bu tarihten itibaren yazılan neredeyse tüm kelâm eserlerinde bilgi konusu müstakil bir bölüm şeklinde ele alınmıştır. [90] Kelâm geleneğinde bilgi kavramı çoğunlukla teolojik ve epistemolojik bakımından çift yönlü olarak ele alınmıştır. Allah'ın ilim sıfatının ezelî oluşu teoloji, insan bilgisinin mahiyeti ve kaynağı ise ilim kavramının epistemoloji tarafı ile alakalıdır. Dolayısıyla kelâm geleneğinde ilim kavramı daima ilâhî ve beşeri bilgi konusuna atıfta bulunmakta, diğer ilimlerin aksine bu alanda ilim, bilgi kavramının analizini zorunlu kılan kelâmî meseleyi ifade etmektedir. [91] Kelâm disiplininde bilginin ne olduğu konusuna gelince bu kavram hakkında sabit zikredilen tek bir görüş bulunmamaktadır. Bunun yanında bilgi kavramı, kelâmcıların literatüründe farklı terim ve biçimlerde yorumlanmıştır. Ancak yapılan tanımların bilginin gerçekliğini ne denli ifade edip etmediği meselesi de ayrıca tartışma konusu haline gelmiştir.[92]

1.1. Bilginin Tanımı

Lügatta bilgi yani ilim sözcüğü " *bir şeyin kendisiyle bilindiği, başkası için doğru olamayan*[93]*, mevcut bir nesnenin iyi veya kötü, tam veya noksan oluşundan*

---

[90] Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", **Ankara Üniversitesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi**, Sayı:4, 1980, s. 98.

[91] İlhan Kutluer, "İlim", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, Cilt:22, s. 112.

[92] Muhit Mert, "Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:44, Sayı:1, 2003, s. 42.

[93] Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, **el-Külliyât**, (nşr. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısrî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, s. 603; İbrahim Mustafa, vd**., el-Mu'cemu'l-Vasît**, Dâru'l-Da've, Kahire, t.y., s. 264.

haber veren, vâkıaya mutabık kesin hüküm, eşyanın suretinin akılda canlanması"[94] gibi çeşitli şekillerde izah edilen bir kavramdır.[95]

İslam filozofları ilim terimini bilim manasında kullanmaları yanında bilgi manasında da kullanmışlardır. Felsefe geleneğinde epistemolojik bir manaya bürünen ilim kavramı, çoğunlukla bilgi manasına gelmektedir. Kindî (ö. 252/866), ilmi, "*varlığın hakikatini aklî olarak idrak etmek*" olarak tarif eder.[96] İbn Sînâ (ö. 428/1037)'nın tanımına göre ise ilim, "*soyut kavramlara karşılık gelen formlar yani akledilebilir suretlerden elde edilebilir*".[97] İbn Rüşd (ö. 520/1126)'te Aristo'nun temel yaklaşımına yakın bir görüşte olup ilmin, "*bir nesnenin sebebini bilmek olduğu, sebeplere muttali olunmadan bilginin zihinde tam manasıyla oluşamayacağı*" kanaatini taşır.[98]

Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916)'ye göre ilim, "*bir zaruretten ya da kanıttan kaynaklı bir şeyi olduğu hal üzere kabullenmektir*". Cübbâî'nin ilim hakkındaki bu görüşü, tariften ziyade bir taksime benzetildiği için çoğunluk tarafından kabul görmemiştir. Zira tarifin sahih olmasının şartlarından biri de hiç kuşkusuz efradına câmi ve ağyarına mânî kaidesini barındırmasıdır. Bu tanımda ise buna şamil bir tarif bulunmamaktadır. Diğer bir Mutezile âlimi olan Ebû Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931) ilmi, "*bir şeyi olduğu gibi hak üzere inanmak, onu olduğu gibi kabullenmek*" olarak tanımlar.[99]

Mutekaddimûn dönemi Eş'arî kelâm âlimlerinden Bâkıllânî (ö. 403/1013)'ye göre ilim, "*bir şeyi olduğu hal üzere bilmektir*".[100] Yani ilim, bilineni anlamak, idrak etmektir.[101] Buna benzer bir tarifi İmam Cüveynî (ö. 478/1085) ve İbn Fûrek (ö. 406/1015)'te getirerek ilmi, "*malumun olduğu hal üzere bilinmesidir*", şeklinde izah

---

94 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, **el-Ta'rifât**, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 157.

95 Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîruzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2005, s. 1033.

96 Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kındî, **Resâil**, (tah. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1950, s. 169.

97 Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, **Fî Ahvâli'n-Nefs**, (tah. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1952, s. 173.

98 İlhan Kutluer, **İlim ve Hikmetin Aydınlığında**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 86.

99 Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, **Akâidu'n-Nesefî Tercümesi**, (çev. Bekir Sırmabıyıkoğlu), Yasin Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 16.; Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, **Usûli'd-Dîn**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2002, ss. 14-15.

100 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, **Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil**, Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Lübnan, 1987, s. 25.

101 Ömer Nesefî**, Akâidu'n-Nesefî Tercümesi,** s. 16.; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, **Tabsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn**, Cilt:1, s. 130.

etmişlerdir.[102] İmam Matürîdî'ye göre ise ilim, "*zikredileni kendisinde ilim bulunana açık olmasını sağlayan bir sıfattır.*"[103] Fahreddîn er-Râzi (ö. 606/1210)'ye göre ilim apaçık bir kavram olduğu için tarif edilemezken[104], Gazzâlî (ö. 505/1111)'ye göre ilim, "*vukuya gelenle uygunluk içinde bulunan ve bu sayede nesnelerin olduğu gibi bilindiği sıfat*" diye tanımlanabilir.[105] Molla Hayâlî (ö. 875/1470)'nin hâşiyesinde bilginin tanımı hususunda yazmış olduğu bir tarife rastlamadık. Bunun yanında hâşiyesini yazmış olduğu *Şerhu'l-Akâid* adlı eserde mevcut bilgi tanımında geçen ibarelerin bir kısmına izahatları mevcuttur. Biz de Hayâlî'ye ait bir bilgi tanımı aktarmaktan ziyade eserde ele alınmış bilgi tanımlarına getirmiş olduğu izahatları aktaracağız.

Şerhu'l-Akâid'in müellifi Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390)'ye göre ilim, sahibine zikredilen şeyin bilinmesine olanak sağlayan bir melekedir. Hayâlî bilginin tanımında geçen "*zikredilen şeyin*" lügat itibariyle her ne kadar sahih kabul edilse de kalp ile değil dil ile zikredilen şey olduğu kanaatindedir.[106] Teftâzânî tanımının devamında ilim, "*ister varlık olsun ister yokluk olsun zikredilen şeyin insana apaçık olmasını zorunlu kılan bir sıfat*" olduğunu aktarır. Bu tanım, his veya akılla idrak edilebilen ister yakînî olsun ister olmasın her türlü tasavvur ve tasdiki içerir.[107] Tanımda geçen his ile ilmin elde edilebilmesi hayvanlardan ziyade insana mahsus bir meziyettir. Zira his ile idrakten maksat aklın his vasıtasıyla idrakidir. Böylece hayvanatın his ile ilmi idrak etmeleri tarifin dışında bırakılmıştır.[108]

İlim, "*sahibine aksi yönde bir ihtimali akla getirmeyecek derecede ayrıştırma sağlamaya yarayan bir sıfattır*"[109] şeklinde yapılan tarif, yukarıda yapılan tarif misali

---

[102] İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, **Kitâbu'l-İrşâd**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 1971, s. 10.; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî el-Nîsâbûrî, **Mücerredu Makâlât**, (tah. Danyal Cimarya), el-Mektebetu'l-Şarkiyye, Lübnan, 1986, s. 10.

[103] Fatih Yıldız, **Mütekaddimun ve Müteahhirun Dönemi Kelâmcılarında Delil,** (Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi, 2010, s. 12.

[104] Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, **Meâlimu Usûli'd-Dîn**, (tah. Taha Abdurraûf Said), , Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Lübnan, t.y., s. 22.

[105] Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İsam Yayınları, Ankara, 2017, s. 150.

[106] Hayâlî, **Hâşiyetü Şerhi'l-Akâid'i-Nesefiyye**, 22.

[107] Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, (tah. Ahmet Hicazi es-Seka), Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1987, s. 15.

[108] Hayâlî, **Hâşiye**, s. 22.

[109] Bu tarifi Âmidî, İbn Hâcip, el-Îcî gibi âlimler kabul etmiştir. Bkz.: Ebu'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, **Şerhu Muhtasari'r-Ravda**, (tah. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî), Mektebetü Vizâreti'l-Şuûni'l-İslâmiyye, Sûudi Arabistan, 1998, Cilt:1,

efradına câmi, ağyarına mani türünden bir tarif değildir. Zira her ne kadar tarifte "*manalarla kayıtlanmamış olması bakımından*" kaydıyla hissi idrakleri içerse de ve bazılarının zannettiği gibi "*aksi olmaması bakımından*" kaydıyla tasavvurları içinde barındırsa da yakînî olmayan tasdîkî bilgileri içermez. Sonuç itibariyle "*nakîzine ihtimal vermeyecek*" kaydıyla vehm, zan gibi yakîni olmayan tasdîkât tarif dışına itilmiş ve bu tarif neticesinde yakinî tasdîkât ile tasavvurâtın tümü tarife dâhil edilmiş olur. [110]

Molla Hayâlî her ne kadar bilgiye yönelik bir tanım zikretmemiş olsa da yaklaşımdan onun bilginin tanımı konusunda Teftâzânî'ye tabi olduğu gayet açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Zira o, Teftâzânî'nin kusurlu bulduğu tarifi tenkit etmiş ve ayrıca bu tanımın mantık noktasında tutarsız bir tarif olduğunu delilleri ile izah etmiştir. Bunun yanında Teftâzânî'nin indinde muteber sayılan tarife ise aksi yönde herhangi bir itirazda da bulunmamış ve belki kendisi de ilmin tarifi olarak bu tarifleri tutarlı kabul etmiştir.[111]

1.2. Bilgi Edinme Yolları

İslam düşünce tarihinde bilginin kaynağı konusunda görüş belirten birden fazla grup vardır. Gazzâlî, *el-Münkız* adlı eserinde bilgi konusunda görüş belirten dört sınıftan bahseder;

a) Bâtınîler: Bilgiye ulaşma yolunda ehil olduklarını ve bu kabiliyeti masum imamlardan, kendilerine mahsus bir tarzda öğrendiklerini iddia ederler. Zira bu kimselere göre akıl ve duyular yeterli ve güvenilir bir bilgi kaynağı oluşturmadığından her asırda doğru bilgiyi telkin eden masum bir imamın bulunması şart ve zaruridir.[112]

b) Filozoflar: Kendilerini mantıkçı olarak tarif eden bu taife, bilgiye kesin burhanlar ile sahip olduklarını iddia ederler.

c) Sûfîler: Daima hak ile hemhâl olduklarını, sahip oldukları bilgiyi müşâhede ve mükâşefe neticesinde elde ettiklerini belirtirler.

---

s. 170.; Ebu'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, **el-Mevâkıf**, Âlimü'l-Kütüb, Beyrut, t.y., s. 11.

110 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 15.; Hayâlî, **Hâşiye**, s. 22-24.

111 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 23-24.

112 Avni İlhan, "Bâtıniyye", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, Cilt:5, s. 193.

d) Kelâmcılar: Bilgiye ulaşma yolunda düşünen ve akıl yürüten kimseler olduklarını ileri sürerler.[113]

Şu bir gerçek ki tarih boyunca birçok grup ve fırka bilgiye ulaşma yolunda çeşitli metod geliştirmiş ve benimsedikleri bu yolların doğruluğu üzerine deliller getirmişlerdir. Bilginin elde edilmesi sürecinde başvurulan yolların kısaca bilgisi mahiyetinde olan bu kısa girişten sonra konumuz itibariyle kelâmcılara göre muteber sayılan bilgiye götüren yolların açıklanmasına başlayacağız.

1.2.1. Duyular

Duyu organları beştir. Havâss kelimesi, duyabilme kabiliyeti ve hassasiyet gücü manasına gelen, Arapça'daki duyu kelimesi olan "*hâsse*" lafzının çoğul şeklidir.[114] "Duyu organları beştir" demek, aklın mecburi olarak bunu kabul etmesi ve buna hükmetmesi manasına gelir.[115]

-*İşitme*: Kulak deliğinin içinde, sinirlerle yerleştirilmiş bir duyu organıdır. Havadaki ses titreşimlerinin kulak içerisine ulaşması suretiyle hariçte meydana gelen sesler bu surette işitilir.

-*Görme*: Göz çukurunda birleşen, daha sonra ayrılarak sinirlere konulan duyu organıdır. Birleşmesinden kasıt baş kısmında bir arada bulunup sağ sinirin sol sinirle birleşmesi ve ardından sağ sinirin sağ göze, sol sinirin sol göze ulaşmasıdır.[116]

Göz ile idrak edilen oluşlardan birisi de harekettir. Hareket, kelâm âlimlerinin ekseriyetine göre cismin oluş cinsinden bir arazıdır. Zira cismin mevcut bir mekânda var oluşu ya sükûn ya da hareket iledir. Mekânda sabit kalışı sükûn, oradan başka bir yere intikal etmesi ise hareket diye adlandırılır. Meydana çıkan bu her iki durum da müstakil birer oluştur.[117] Molla Hayâlî de hareketin idraki hususuna değinerek bazılarının iddia ettiği gibi hareketin aklî idraklerden olan izâfî arazlardan olmadığını bilakis hârici mevcûdâttan olduğunu ve his ile idrak edilebildiğinden bahseder. Dokunma duyusu ise bunun aksine hareketi idrak eden hisler cinsinden değildir.

---

113 Hüccetu'l-İslâm Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, **el-Münkız mine'd-Dalâl**, (trc. Abdurrezzâk Tek), Emin Yay., Bursa, 2013, s. 9.

114 Ebu'l-Hüseyin Ahmed İbn Fâris, **Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa**, (tah. Abdusselam Muhammed Harun), Daru'l-Fikr, y.y., 1979, Cilt:2, s. 9.

115 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akaid**, s. 16.

116 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 25.

117 İbn Fûrek, **Mücerredu Makâlât**, ss. 211-212.

Hayâlî'nin talebelerinden olan Kara Kemal[118] dokunma duyusunun bazı cisimleri sadece gündüz veya gece olarak idrak edebileceğini, bununla tam bir idrakin oluşamayacağını söyler. Aksi takdirde hisler kör bir kimsenin körlüğünü idrak etmesi sonucuna götürür ki bu, körlüğünde hissedilebilir bir şey olmasını gerektirirdi. Hâlbuki körlük hissedilebilir bir şey değildir.[119]

-*Koklama*: Kafatasının ön tarafında bulunan ve meme ucuna benzeyen organa yüklenen duyu organıdır.

-*Tatma*: Dil adı verilen organa mahsus, sinirler ile idrak edilen duyudur. Ağızda meydana gelen salgılar neticesinde yenilen gıdaların tatları algılanır.

-*Dokunma*: Bedenin her yerinde mevcut kaim olan, canlıların tümünde ortak olarak var olan bir duyudur. Sıcaklık, kuruluk, ıslaklık gibi haller bu duyu vasıtasıyla idrak edilir.[120] Allah, bu beş duyudan her birini, kendine has olan şeyleri idrak etmesi için özel olarak yaratmıştır. Misal olarak işitme duyusu ile sesler, tatma duyusu ile yenilir-içilir şeyler, koklama duyusu ile kokulu şeyler idrak edilir.[121]

Havass-ı zâhire dediğimiz beş duyu organını kelâmcılar ve filozoflar aynı çizgide kabul ederler. Ancak bundan farklı olarak havass-ı bâtine dediğimiz iç duyular da vardır ki bunları sadece filozoflar ve bazı tasavvufcular kabul etmişlerdir. Bu duyular beynin ön cephesinden arka cephesine doğru sıralanmış olup hepsi birbiri ile bağlantılıdır.

a) Hiss-i Müşterek, herkesçe idraki mümkün olan şeyleri idrak eden kuvvettir.

b) Hayal, aslı olmayan bir duyu veya olayı zihinde canlandırmaktır.

c) Kuvve-i Mutasarrife, kullanma, idare etme manalarına gelip, bu kuvveti vehim kullandığında mütehayyile, akıl kullandığında ise müfekkire adını alır.

d) Kuvve-i Vâhime, hariçte meydana gelen olayları zihinde kurma, vehmetme yetisidir.

e) Kuvve-i Hâfıza, manaları zihinde hıfzetme manasına gelir. Bazıları da buna zâkire adını vermiştir.[122]

---

118 Kara Kemal, Hayâlî'nin yetiştirdiği talebelerden birisi olması yanında Şerhu'l-Akâid üzerine ele almış olmuş olduğu hâşiyesine ayrıca bir hâşiye yazmıştır. Bkz.: Adil Bebek, "Hayâlî", Cilt:17, s. 4.

119 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 25.

120 Ebu'l-Hasen (Ebu'l-Kāsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, **el-Mübîn**, (çev. Bilal Taşkın-Osman Nuri Demir), İz Yay., İstanbul, 2016, ss. 102-103.

121 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 25.

122 Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 122.

Kelâmcılar, felsefecilerin havas-ı bâtineyi ispat davasında getirmiş oldukları delilleri eksik ve batıl görmüşlerdir. Hayâlî de bu konuya değinerek filozofların bu fikirle "*bir*"den ancak "*bir*" şeyin sadır olacağı görüşünü benimsediklerini söylemiştir. Kelâmcılara göre nefs mücerred değil bilakis cisimdir. Bu nedenle zikrettikleri bu görüş batıldır. Ayrıca bu görüşle Allah'tan birinci aklın sudûr ettiği ve her şeyin bu akılla zincirleme halinde meydana geldiği ortaya çıkar ki (Sudûr Teorisi) bu durum, İslam hükümleri ile bağdaşmaz. Felsefecilerin benimsediği bir diğer fikir ise mücerred olan bir şeyin (akıl) cüzziyâtı doğrudan idrak edemeyeceği görüşüdür. Bu görüşü ortaya atmalarındaki sebep Allah'ın cüziyyâtı idrak edemeyişi olduğu için müsellem değildir.[123]

1.2.2. Haber

Arapça'da cümle yapısı inşa ve haber şeklinde iki kısma ayrılır:

İnşa cümleleri, yapısı itibariyle doğru (sıdk) veya yanlışa (kizb) taalluk etmeyen cümlelerdir. Yani inşa ifade eden cümleyi sarf eden kimse yalancı olarak itham edilemez. Çünkü onun bu sözünde kendisini doğrulayan veya yalanlayan bir ifade bulunmamaktadır. Temenni, emir, rica kipleri ile kurulan cümleler bu kabildendir.

Haber cümleleri, harici bir sebep olması kaydıyla üç zamandan birisine nispeti olan, dolayısıyla doğru veya yanlışa ihtimali olan cümlelerdir. Böylece haber ifade eden cümleyi sarf eden kimseyi yalancı olarak adlandırmak mümkündür. Misal olarak "Ahmet yürüdü" cümlesinin hariçte bir nispeti vardır. Akıl bu cümlenin doğruluğuna veya yanlışlığa hükmedebilir. Zira bu olayı kendimiz inşa etmiyor, hariçte görüp naklediyoruz. Böylece bu cümlenin ya doğru ya da yanlış olması kaçınılmaz olur.[124]

Kelâm âlimleri haberin bir bilgi kaynağı niteliği taşıması için nakledilen haberin doğru olmasını şart koşmuşlardır. Nitekim müteahhir kelâm âlimleri arasında bu şarta dikkat çekmek maksadıyla "*el-haberu's-sâdık*" lafzı çokça şöhret

---

123 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 25.; Sa'düddîn Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid Tercümesi**, (trc. Taha Hakan Alp), Rıhle Kitap, İstanbul, 2011, s. 85.

124 Sa'düddîn Teftâzânî, **Muhtasaru'l-Meânî**, Dâru'l-Fikr, Lübnan, 1990, s. 28, 129.; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid Tercümesi**, s. 89.

bulmuştur.[125] Yine buna benzer nitelikte Nesefî akaidinde de haber konusu "*haber-i sâdık*" başlığı ile ele alınmıştır. Bu durumda doğru haber, vâkıa uygun nispeti bildirmek, yalan haber ise vâkıa uygun olmayan tam nispeti bildirmek manasına gelir. Böylece yalan ve doğru söz, haberin sıfatı olmuştur. Bazen de haber "*haberu's-sâdık*" terkibiyle kullanılmıştır. Bunun neticesinde haberin doğru veya yanlış olması haber verenin sıfatı olmuş olur.[126]

Haber-i Sâdık'ın ne olduğu hususunda farklı görüşler beyan edilse de çoğunlukla "*mütevâtir haber*" ve "*resulün haberi*" şeklinde tanımlamalar kullanılmıştır. Bu haberler dışında doğruluğu veya yanlışlığı kesin olmayan bir kısım haber türleri vardır ki bunlar, bilgi elde etme yolları içerisinde zikredilmez.[127]

Hayâlî konuya nahivci kişiliği ile yaklaşarak haberin isnad cihetiyle ihbârî ve tam mürekkebi ifade ettiğini, sıfat ve mevsuf gibi nâkız mürekkeplerden farklı olarak takyîdî ifade etmediğini söyler. Kara Kemal konuyu biraz daha açıklayarak şöyle devam eder: "*Söz gelimi 'Zeyd faziletlidir' cümlesinde hâricen zihnî bir nispet bulunmaktadır. Hariçte mevcut olan bu nispet vâkıaya mutabık ise sarfedilen söz doğru, mutabık değilse yalan olarak kabul edilir. Netice itibariyle her ne kadar örfen mürekkeb-i takyîdî olan inşâi cümleler kelâm olarak kabul edilse de nispet kaydıyla bu gibi cümleler haber niteliği taşımazlar.*"[128]

1.2.2.1. Mütevâtir Haber

Mütevâtir haber, yalan söylemek üzere ittifak etmelerini aklın imkânsız gördüğü bir topluluğun verdiği haberdir.[129] Aklın yalan üzere ittifak etmelerini imkânsız görmesi demek, nakledilen bilginin geniş bir kitleden ulaştığını, dolayısıyla bu topluluğun bir araya gelip yalan üzere ittifak edip beyanatta bulunmalarının imkânsız olduğunu ifade eder. Hayalî, mütevâtir derecesine ulaşan haberin, nakledenlerin muayyen bir sayısal çoğunluğu ile alakadar olmadığını ifade eder.

---

125 Yusuf Şevki Yavuz, "Haber", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, Cilt:14, s. 347.

126 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid Tercümesi**, s. 87.

127 Mustafa Bozkurt, "Müslüman Kelâmında Haberin Bilgi Değeri", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Sayı:2, 2007, ss. 89-90.

128 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 25.; Ebû Abdurrahmân Abdülazîz b. Ahmed el-Ferhârî, **el-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid**, Yasin Yay., İstanbul, 2012, s. 98.

129 Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ İbn Salâh eş-Şehrezûrî, **Ulûmu'l-Hadîs,**Mektebetu'l-Fârâbî, Beyrut, 1984, s. 267.; Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî**, Gâyetu'l-Vusûl fî Şerhi Lebbi'l-Usûl,** Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, Mısır, t.y., s. 100.

Çünkü böyle bir haber zaten başlı başına bünyesinde şüphe uyandırmayan bir bilgi olmayı gerektirir.[130] Hal böyle iken mütevâtir haberin muayyen bir sayısal çoğunluğa hasredilmesi de pek doğru olmaz.

Gazzâlî, bir haberin mütevâtir derecesinde kabul edilmesinin bazı şartlarının olduğunu şöyle belirtir;

a) Haberin oluştuğu devirden kesintisiz olarak aklın yalan üzere birleşmesini mümkün görmediği farklı zümrelerce aktarılması.

b) Haberi nakleden topluluğun mevcut vâkıayı bizzât müşâhade edip olay hakkında bir şüphelerinin olmaması.

c) Haberi aktaran topluluğun yalan söylemek gibi bir icbar altında olmaması.

d) Mütevâtir olarak zikredilen haberin aklın kabul sınırları dâhilinde olması.[131]

Hıristiyanların Hz. İsa (as)'ın çarmıha gerildiği yönündeki iddiaları ve Yahudi'lerin Hz. Musa (as)'dan aldıkları şeriatlarının kıyamete kadar baki kalacağını ifade eden iddiaları mütevâtir derecesinde değildir. Zira Hıristiyanlardan mütevâtir vasfı kazanacak çoğunlukta bir topluluk, zikrettikleri bu olaya şahit olmamıştır. Yahudilere gelince bunlar, Babil hükümdarı II. Buhtunasr[132] tarafından katledilmiş ve bir dönem zarfındaki haberin sonraki nesle aktarımı kesintiye uğramıştır. Binaenaleyh iki dinin de iddia ettikleri şeyler bazı sebepler neticesinde kesintiye uğradığı ve çeşitli suretlerde anlatılmaları sebebiyle mütevâtir olarak ifade edilmeleri imkânsızdır. Çünkü bir vakıa hakkındaki aktarılan haberlerin çeşitlilik göstermesi o haberin aslında batıl olduğunun da açık bir kanıtıdır. [133]

Mütevâtir haber İslam âlimleri tarafından kesinlik ifade etmesi açısından zaruri bilgi olarak kabul edilir. Ancak bazı Sünnî ve Mu'tezilî âlimler bu yöndeki haberlerin iktisâbî dolayısıyla nazarî bilgiyi ifade ettiği görüşündedirler.

---

130 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 26.

131 el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, (tah. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, s. 107.

132 Rivayete göre Babil Hükümdarı II. Buhtunasr askerleri ile Beytü'l-Makdîs'i işgal eder. Bu işgal neticesinde çocuklar hariç tüm Yahudileri öldürüp bir çukura gömer ve ardından askerlerine ölülerin üstünü toprakla örtmelerini emreder. Detaylı bilgi için bkz.: Ebü'l-Hasen İzzüddîn İbnu'l-Esîr Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, **el-Kâmil fi't-Târih**, (tah. Ömer Abdusselâm Tedmurî), Dâru't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2012, Cilt:1, s. 232.

133 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 27.

Berâhime [134] ve Sümeniyye [135] mezhepleri ise mütevâtir haberin bilgi kaynağı olduğunu inkâr ederler.[136]

Molla Hayâlî, "*Doğru bilgi tevatüren elde edilir, bir bilginin tevatür derecesinde olduğunu bilmek ise doğru bilgi iledir. Bu ise devrdir*" şeklinde bahsi geçen bir itirazı şu örnekle izah etmeye çalışır:

> "*Bunun misali Âlem ile Yaratıcı arasındaki illet-ma'lul ilişkisine benzer. Âlemin hâdis olduğu bir yaratıcının varlığı ile ilintilidir. Fakat âlemin hâdis olduğuna dair olan bilgimiz ise bir yaratıcının var olduğunun kanıtıdır. Böylece bir bilginin doğruluğu ve tevatür derecesinde bulunması akılda şüphe uyandırmaması ile ilişkilidir. Kesin olan bilginin varlığı ise bizlere ulaşan tevatür derecesindeki haberler ile sabittir. Yoksa tevatüre dair olan bilgimiz ile değildir. Netice itibariyle bu konuda zannedildiği gibi devr söz konusu değildir.*"[137]

1.2.2.2. Resul'ün Haberi

Doğruluğu mucize ile kanıtlanmış peygamberin getirmiş olduğu haberdir. Allah tarafından gönderilmiş olan peygamberin gerçek bir peygamber olup olmadığını anlamak için bir takım delillere ihtiyaç duyulması nedeniyle bu tür haberler zarûriyyâttan ziyade istidlâlî ve iktisâbî bilgiye benzetilmektedir. Ancak peygamberin getirmiş olduğu haberden daha tatmin edici bir haber mevcut olmamasına binaen bu tür haberler kesinlik açısından ayrıca zarûrî bilgiye de benzer. Aksini iddia eden kimsenin zorluk çıkarmak ve kibirlilik göstermekten başka bir kastı olmadığı ise gayet ortadadır.[138] İbn Teymiyye (ö. 728/1328), peygamberin

---

134 Hint kıtasında yaşayan, aslen nübüvveti inkâr eden bir topluluktur. Bu grup kendi içinde de bir bütünlük göstermeyip, içlerinde Dehriyye ve Seneviyye mezheblerinin görüşlerini benimseyenler de vardır. Ayrıca içlerinden bir grup nübüvveti inkâr ettiği halde kendilerini Hz. İbrahim (as)'ın milletinden olduklarını iddia edenler dahi vardir. Bkz.; Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, (tah. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl), Müessesetü'l-Celî, Kahire, 1968, Cilt:3, s. 95.

135 Puta tapan, beş duyu organından başka bir bilgi kaynağının olmadığını iddia ederler. Ayrıca bunlar âlemin kadîm olduğunu iddia etmekle beraber Allah'ı inkâr edip puta tapan bir fırkadır. Bkz.; Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, Dâru'l-Afâk, Beyrut, ss. 253,311,346.

136 Abdülkāhir el-Bağdâdî, **Usûli'd-Dîn**, (tah. Muhammed Şemseddin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2002, ss. 22-25.

137 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 26.; Kemâleddîn İbn Ebî Şerîf, **el-Ferâid fî Halli Şerhi'l-Akâid**, (tah. Muhammed el-Azâzî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2017, ss. 117-118.

138 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 19-20.; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, **Kitâbu't-Tevhîd**, (trc. Bekir Topaloğlu), İsam Yay., İstanbul, 2014, s. 48.

verdiği haberin sadece naklî yönden değil ayrıca aklî yönden de gerekli delilleri ihtiva etmesi hasebiyle kesin bilgiyi ifade ettiğini benimsemiştir.[139]

Molla Hayâlî de Teftâzânî'nin görüşünü benimseyerek, doğruluğu mucizelerle sabit peygamberin verdiği haberlerin aksine ihtimali olmayan bedihî ve mütevâtir cinsinden haberler niteliği taşıdığını söylemiştir. Zira bu türden haberler aklî vehimlerden uzak, vahiy kaynaklı olması sebebiyle zarûrî bilgi hükmündedir. Aksinin mümkün olması demek peygamberin Allah'tan getirmiş olduğu ahkâm-ı şer'iyyeyi doğru bir şekilde teblîğ etmediği sonucunu ortaya çıkarır. Bu durum peygamberin sıdk sıfatına halel getirmekle beraber getirmiş olduğu şer'i hükümlerin de iptalini gerektirir. Ayrıca peygamberin ahkâm haricinde söylemiş olduğu sözler de aynı derecede doğru ve isabetlidir. Çünkü peygambere yalanın isnadı ismet sıfatını ortadan kaldırır ki bu, dünyevî ve uhrevî tüm sözlerinin de hatalı olabileceği düşüncesini akıllara getirebilir.[140]

Resûlün getirdiği haberin doğruluğu hususunda kelâm bilginleri arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak âlimler haberin peygambere aidiyyeti konusunu üç başlıkta ele almışlardır:

a) *Mütevâtir Haber*: Yalan üzere birleşmeleri aklın zaman ve mekân cihetinden imkânsız olarak kabul ettiği ashabın Hz. Peygamber (as)'den aldığı bilgileri tâbîin nesline, onların da kendinden sonraki gelen tebeu't-tâbiîne, onların da daha sonraki nesillere aktardığı haberlerdir. Ashabın peygamberden müşâhede yoluyla alıp aynı surette naklettiği haberler de mütevâtir sınıfına girer. Namaz, namazın rek'atları, taharet gibi konular mütevâtir olarak bize ulaşan haberlerden bazılarıdır. [141]

b) *Ahâd Haber*: Resûlullâh (as)'tan itibaren adalet ve zapt sahibi bir veya iki sahabeden nakledilen, metninde şazz ve illet bulunmayan haberlerdir. Amelî noktada itibar görse de imânî konularda ahâd haberle amel edilmez. Rivayet edilen ahâd haber ümmet nazarında doğruluğu kabul edilmiş ve kendisi ile amel edilmesi meşhur

---

139 Yavuz, "Haber", Cilt: XIV, s. 348.

140 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 30-31.

141 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî**, el-İhkâm fî Usûli'l-Erkâm**, (tah. Eş-Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, t.y., Cilt:1, s. 104.;Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, **Usûlu Serahsî**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., Cilt:1, ss. 279-280.

bir konumda ise kabul edilir. İsferâyinî (ö. 418/1027)'de bu görüşü kabul eder. Bâkıllânî, Cüveynî ve Gazzâlî gibi âlimler ise bu görüşü kabul etmezler.[142]

c) *Müstefîz Haber*: İtibar görmesi cihetinden mütevâtir ve ahâd arasında bulunan haberdir. Zira bu surette ulaşan haberlerin ilim değeri taşıması ve kendisiyle amel edilmesinin münasip olması mütevâtire olan benzerliğini gösterirken, bu surette elde edilen ilmin zarûrî değil de iktisâbî değer taşıması ahâd haberle olan yakınlığını gösterir. [143]

1.2.3. Akıl

Bilgiye ulaşma yolunda başvurulan bir diğer yol ise Allah'ın yarattıkları arasında yalnızca insana mahsus kıldığı akıl nimetidir. Nitekim *"Andolsun ki, biz, aklını kullanacak bir kavim için oradan apaçık bir ibret nişanesi bırakmışızdır"*[144] ayeti sadedinde Allah, Kur'ân'ın birçok yerinde akıldan, akıl nimetinden ve onu çalıştırmaktan bahseder.

Akıl, sözlükte "*insan için bilgi elde etmeye yarayan güç, bu güç nihayetinde elde edilen bilgi*" şeklinde tarif edilir.[145] Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) aklın tarifine başlarken zarûrî ve iktisâbî taksimatına girmeden umum manada aklın bilgi yollarından biri olduğunu aktarmıştır. Bu açıdan farklı bir yol izleyen Nesefî, konunun devamında taksimata dair gerekli izahatı ayrıca yapmıştır.[146] Teftâzânî, şerhinde yer vermiş olduğu şekilde aklı, "*insana bilme ve idrak etme olanağı sağlayan bir kuvvettir*" şeklinde tanıtır.[147] Fahreddin er-Râzî, mütekaddimun dönemi Eşariyye mensuplarının ve Mu'tezile'nin çoğunluğunun kabul ettiği akıl tarifini eleştirip, aklın, bir takım zarûriyyâtı bilmek şeklindeki tariflerini reddeder. Zira Râzî'ye göre uykudaki bir insan aklı bulunmasına rağmen zaruri bilgileri algılayamaz. Neticede Râzî aklı: "*Dâhili ve hârici duyuların sağlıklı olması durumunda zaruriyyâtı idrak etmeye yarayan bir tabiattır*" şeklinde tanımlar.[148]

---

142 Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm b. Teymiyye, **Mecmûu'l-Fetavâ**, (tah. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım), Mecmûu'l-Mülk, Medine, 1995, Cilt:13, s. 351.

143 Bağdâdî, **Usûli'd-Dîn**, s. 26.

144 Ankebût, 29/35.

145 Ebu'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Ku'rân**, Mektebetü'l-Bâz, Sûudi Arabistan, t.y., Cilt:2, s. 444.

146 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 32.

147 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 20.

148 Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1989, Cilt:2, s. 244.

Aklın bilgi elde etme konusunda yetkin olup olmadığı ihtilaflı bir konudur. Kelâmcıların cumhuruna göre maddesi ve sûreti doğru olan her nazar bilgi verir. Burada zikredilen nazarın maddesi ile kastedilen kaziyedeki mevcut öncüller, sûret ile söylenilmek istenen ise öncüller üzerine kurulan heyettir.[149] Bazı felsefeciler aklın ilahiyat konularında bilgi veremeyeceğini söylerken, Sümeniyye'ye mensup olanlar ise aklın bütün nazarî bilgilerde ilim elde edemeyeceğini söylemiştir.[150]

Adudüddîn el-Îcî *el-Mevâkıf* adlı eserinde nazarın doğru bilgi ifade etmediğini savunanları ve bu savunmaya karşı cevabını şöyle nakletmektedir:

-*İtiraz*: Sağlıklı bir şekilde gelişen nazarın doğru bilgi verdiği biliniyorsa bu ya zorunludur. Şayet zorunlu ise bunu delillendirmeye ihtiyaç yoktur. Ya da nazarîdir ki bu, delillendirmeye muhtaçtır. Bu sefer nazarın nazarla ispatlanması gerekir. Bu ise devr yani kısır döngüdür.

-Cevap: Nazarın daima zorunlu bilgi verdiği görüşü bizce doğru değildir. Şayet böyle olsaydı akıl sahipleri bu konuda ihtilaf etmezlerdi. Bunun yanında doğru nazarın bilgi ifade ettiğini söylememiz bu konuda özel bir nazarın varlığı ile alakalıdır.[151] Misal olarak "*bir, ikinin yarısıdır*" sözü herkesçe kabul edilen ve nazarla ulaşılan bir bilgidir. Bu, genel olarak her nazarı kapsamadığı gibi yalnızca sahih ve koşullara uygun bir şekilde gerçekleşen nazarla alakalıdır. Öyleyse her nazarın doğru olduğu yani bedîhî olduğu görüşü doğru değildir. Nazarın nazarla ispatlanmasına gelince bu, bir şeyin kendisiyle ispatlanması demektir ki bu söz batıldır. Zira bu durum bir şeyin bilinmediği esnada ayrıca biliniyor olmasını gerektirir ki bu, muhaldir. İmamu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin de aralarında bulunduğu bir grup kelâm âlimi nazarın nazarla ispatlanabileceği görüşündedirler.[152]

Molla Hayâlî, nazarın nazar ile delillendirilmesinin devr değil bilakis hâsıl-ı devr olduğunu söylemiş ve bu terimin kullanılmasının yanlış olduğunu aktarmıştır. Zira nazarın nazarla ispatlanması devrden ziyade hâsıl-ı devrdir. Çünkü devr, bir şeyin kendisine muhtaç olan bir şeye muhtaç olması iken hâsıl-ı devr, bir şeyin

---

149 Teftâzânî, **el-Makâsıd**, (trc. İrfan Eyibil), TYEKB Yay., İstanbul, 2019, s. 108.

150 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 20.; Siyâlkûtî, Teftâzânî'nin bu grupları izah etmeden geçmesinin kısır bir açıklama olduğunu söyler. Çünkü nazarı bilgi kaynağı olarak kabul etmeyenlerin beş sınıftan oluştuğunu aktarır. Geniş bilgi için bakınız: Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed es-Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, Mektebetü'l-Hakâniyye, Peşaver, t.y., s. 49.

151 Yani küllî olan nazarî bilgilerin cüz'i olan nazarî bilgilerle ispatlanması. Bkz.: Hayâlî, **Hâşiye**, s. 34.

152 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 23.; Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, (trc. Ömer Türker), TYEKB Yay., İstanbul, 2015, Cilt:1, ss. 296-297.

doğrudan kendisine muhtaç olması anlamına gelir.[153] Bu ikisi arasındaki fark ise gayet açıktır.

Kadîm bilgi, Allah'ın zâtı ile birlikte olup yaratılmışların ilmine benzemez. Zira O'nun ilminin bir başlangıcı ve sonu olmadığı gibi elde edilmesinde bir tesire de ihtiyaç duymaz. Hâdis bilgi ise mahlûkata mahsus kazanılmış bir ilimdir. Bu da kendi içerisinde zarurî (ızdırârî) ve kesbî (iktisâbî) şeklinde ikiye ayrılır.[154] Aklî bilgiler vasıtasıyla bedîhî (tefekküre ihtiyaç duymadan) olarak, ilk yönelişte akla gelen bilgilere zarûrî ilim denir. Bütünün, parçasından büyük olduğunu bilmek bu kabildendir.[155] Tarifte geçen "*tefekküre ihtiyaç olmadan* " sözü yerine "*mutlak olarak hiçbir şeye muhtaç olmadan*" sözünü kullanmak daha yerinde olurdu. Zira tarifteki "*ilk yönelişte*" sözü ile hiçbir sebebe ihtiyaç duyulmadığını ifade etmesinin yanında, "*tefekküre ihtiyaç duyulmaması*" sözü ile nazara ihtiyaç duyulmadığını gösterir.[156] Molla Hayâlî bu konuda Teftâzânî'ye itirazda bulunmuş ve itirazını gayet uygun bir üslup ile dile getirmiştir.

Delil getirmek suretiyle elde edilen aklî bilgilere ise kesbî ilim denir. Dumanın görülmesi anında ateşin varlığından haberdar olmak bu türdendir. Kesbî ilim, istidlâlî ilimden farklı olması yanında ondan daha kapsamlıdır. Sözgelimi istidlâlî ilim delil getirmek neticesinde elde edilirken bu yönüyle ayrıca iktisâbî ilim olarak da adlandırılır. Fakat aksi ise böyle değildir. Çünkü kişinin kendi isteği ile bir şeye bakıp onu idrak etmesi iktisâbî bilgi iken bu bilginin istidlâlî bilgi olarak adlandırılması doğru olmaz.[157]

Hayâlî hisler ile idrak edilen bilginin hangi kısma dâhil olduğu konusunda Teftâzânî ile Adudüddîn el-Îcî arasında bir ihtilafın varlığından bahseder. Teftâzânî, bu tür bilgilerin insanın kudreti dâhilinde cereyan ettiğini belirterek kesbî olduğunu kabul etmiştir. Îcî ise hisleri zarûrî bilgiden saymıştır. Çünkü hislerin idraki sırasında yalnızca kudret vasfına ihtiyaç duyulmaz. Eğer yalnızca kudrete ihtiyaç duyulsaydı bu bilgi kesbî olurdu. Ama hislerin ne zaman, nerede olduğu şeklinde gerçekleştiği gibi durumlarının bilinmemesi onun yalnızca kudretle hâsıl olmadığını gösterir.[158]

---

153 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 33-34.
154 Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, **el-Bidâye**, (trc. Bekir Topaloğlu), DİB Yay., Ankara, 2005, s. 55.
155 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 21.
156 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 34-35.
157 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 21.
158 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 35.

İlhama gelince, Ehl-i hak indinde yalnızca peygamberlerin ilhamı, bilgi olarak kabul edilmiştir. Bunun dışındaki ilhamlar tecrübe, varsayım kabilinden olup sadece o kişi için bağlayıcılığı söz konusudur. Zira Kelâmcılara göre kişinin gönlüne bazı bilgilerin ilham edilmesi mümkün olmakla beraber bu bilgiler dini konularda dayanak olamayacağı gibi kesin bilgi hükmünde de değillerdir. [159] Ancak Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî ve Amidî (ö. 631/1233) gibi muteber kelâmcılara göre ilhamla istidlâl ve nazar bahis konusu olmaksızın kat'î ve yakînî bilgilerin elde edilebileceğini söylemişlerdir.[160]

Müctehidi taklit ve adalet vasfına haiz birinden ulaşan haber-i vahid ise zan ve her zaman değişmesi mümkün kesin itikat ifade eder.[161] Sonuç itibariyle ilham, delil olmaksızın müctehidin ictihadı ve adalet vasfına sahip kişilerin vermiş olduğu bilgiler ilmin elde edilmesi yolunda başvurulan yollardan değillerdir. Zira bu kaynaklardan elde edilen bilgilerin bağlayıcılığı ve kesin olarak doğruya ulaştırmaları şüphelidir. Ömer en-Nesefî'nin de eserinde bilginin kaynaklarını üç kısma hasretmesi hiç şüphesiz bundan dolayıdır.

2. VARLIK

2.1. Âlemin Hudûsu

Lugat itibariyle "*alâmet yani kendisiyle bilinen şey*" manasına gelen âlem, Allah'ın dışında kalan bütün mahlûkat için kullanılan bir tabirdir.[162] Allah'ın dışında kalan tarifine, mâsiva yani varlığı ve yokluğu kendisine bağlı olmayan cisim, araz, nebatat ve hayvanatın her türlüsü dâhildir.[163]

Kaynağı semâvî olan dinlerin tümünde âlem, varoluş şekliyle hâdistir. İslam âlimleri indinde Allah dışında kalan her bir şey muhdes yani bir muhdise bağlı olarak sonradan var olmuştur. Bu kayıtla Allah'ın sıfatları bu tarifin dışında kalır. Zira Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın sıfatları aynısı olmadığı gibi gayrı da değil ve nihayetinde sonradan yaratılmışda değildir.[164] Filozoflara göre âlem, kendisini meydana getiren

---

159 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 37; Abdülgaffar Aslan, "Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri", **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2008, Sayı:20, ss. 44-45.

160 Süleyman Uludağ, **Kelâm İlmi ve İslam Akaidi**, Dergah Yay., İstanbul, 2013, s. 103.

161 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 22.

162 Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, **Keşşâfetü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm**, (tah. Ali Dehruc), Mektebetü Lübnan, Lübnan, 1996, Cilt:2, s. 1157.

163 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 37.

164 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 23.

cüzler itibariyle kadîm olmasa da külli nevisi itibariyle kadîmdir. Zira âlemi bir araya getiren cüzler zât itibariyle her an değişkenlik gösterir. Böylesi bir şeyin kadîm olması muhaldir. Ancak bu cüzleri meydana getiren ana maddeleri yani nevileri kadîmdir. Nevileri ile kastedilen, âlemin aslını oluşturan **Anâsır-ı Erbaa** yani ateş, su, toprak ve havadır.[165] Aristo ve takipçileri, eski Yunan filozoflarınca kabul edilen bu görüşü biraz değiştirerek oluş ve bozuluşun cereyan ettiği ay altı âlemindeki varlıkların **anâsır-ı erbaa**dan; ay üstü âlemindeki varlıkların ise **esîr** adı verdikleri tek bir unsurdan meydana geldiğini kabul ederler.[166] Netice itibariyle her küllî, altında bulunan cüzler ile kaimdir. Fertlerin her biri hâdis olduğu kabul edilirse bütünün de hâdis olması sonucu ortaya çıkar. Böylece nevinin kadîm olduğunu iddia etmek yersiz ve tutarsız bir görüştür. Ömer en-Nesefî âlemin hâdis olduğunu beyan ettikten sonra âlemin kıdemini savunan Filozofların görüşlerini ve bu görüşlerin iptalini ortaya koyan delilleri zikreder.

2.1.1. Cevher

Âlem, cüzlerini oluşturan unsurlar itibariyle hâdistir. Zira hâdis ve mahlûk olan âlem ya li-zâtihî kâimdir ki buna a'yan adı verilir. Teftâzânî, a'yanı tarif ederken "*mümkün*" kaydı ile zikretmiştir. Bunun sebebi a'yanın da hâdis olan âlemin bir parçası olduğunu hatırlatmak içindir.[167] Ya da başkası ile kâimdir ki buna da araz denir. A'yan, zâtı sebebiyle birden fazla cüzden mürekkep ise cisim; mürekkep değil basît ise cevher yani cüz-i lâ yetecezzâ olarak isimlendirilir.

Kelâmcılara göre a'yanın kendi başına var olabilmesi demek, boşlukta kendi kendine yer edinebilmesi ve yer edinme esnasında bir mekâna ihtiyaç duymadan tahayyüzde bulunması manasına gelir. Molla Hâyâlî, a'yanın varlığına ilişkin yapılan tarife değinerek bu tarifin hem birden fazla cevherden mürekkep cisim için, hem de cevher ile kaim olan araz hakkında kullanılmaya muhtemel olabileceği görüşünü aktarır. Daha sonra bu görüşün meşhur olan tarifin aksini ifade ettiğini ve yatak (السرير) misalindeki bir cismin bi-zâtihî kâim olamayacağını bilakis tahayyüzünün

---

165 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 37.

166 Anâsır-ı Erbaa meselesi kâinatın ezelî oluşundaki ilk maddenin ne olduğu üzerine eski Yunan filozoflarının yaptığı tartışma neticesinde ortaya çıkmıştır. Bunlar; Thales'e göre su, Empedokles'e göre toprak, Anaximes'e göre hava ve Heraklitos'a göre ise ateştir. er-Râzî, **el-Muhassal**, (trc. Hüseyin Atay), AÜİF Yay., Ankara, 1978, ss. 109-110.

167 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 37-38.

cevherin tahayyüzüne tabi olduğunu ifade eder.[168] Felsefecilere göre ise bir şeyin bi-zâtihî var olması demek, o şeyin var olmak için bir mekâna ve mahalle ihtiyaç duymaması anlamına gelir.[169]

Mürekkep olmayan a'yan cevher gibidir. Yani ne fi'len, ne vehmen ne de aklen bölünmesi mümkün olmayan ayndır.[170] Teftâzânî, Ömer en-Nesefî'nin mürekkep olmayan a'yanın tarifine "cevher gibidir" demesinin mantığını şu şekilde açıklar:

> *"Bu şekilde yapılan tarifin sebebi 'mürekkep olmayan şeyler, aklen cüz-i lâ yetecezzâ manasına gelen cevherden ibaret değildir' şeklinde yöneltilebilecek bir itirazdan kaçınmak içindir. Çünkü felsefecilerin cevher olarak kabul ettikleri heyulâ, sûret, mücerred nefisler ve akıllar gibi ortaya attıkları iddialarının red ve iptal edilmesi yönünden delillerin tam olması ve bunların açıklanması gerekir."*[171]

Hâlbuki "*Buradaki maksat, varlığı sabit olan şeyleri zikretmektir*" şeklinde bir kayıt getirmesi mevcut vehmi ortadan kaldıracağını söyleyen Hayâlî, musannifin asıl maksadının ehl-i hak indinde muteber olan ve varlığı sabit olan şeylerin hâdis olduğunu belirtmek olduğunu aktarır. Zira Felsefecilere göre cüz-i lâ yetecezzâ manasına gelen cevher-i ferd diye bir şey yoktur. Bir cisim zât itibariyle ya heyûla[172] ya da mürekkeptir.[173] Hal böyle iken ehl-i hak indinde varlığı muteber olmayan mücerret akıl ve nefsin cevher olarak kabul edilmesi ve bunların da ayrıca izah edilmesi pekte yerinde olmazdı.[174] Teftâzânî'nin ise bunların açıklanması gerektiği yönündeki düşüncesi bunları kabul etmesinden öte batıl olduklarını ortaya çıkarmak maksadıyla cevaplanması gerektiğini ifade etmesi gerekir.

Teftâzânî bundan sonra kelâmcılara ait cevher-i ferdin varlığını ispat davasında kullanılan üç delilden bahseder. Ancak kelâmcılara ait bu üç delil ile

---

168 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 38.; Ferhârî, **el-Nibrâs**, s. 159.

169 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 23.

170 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 38.; Dâvûd-i Karsî, **Şerhu'l-Kâsideti'n-Nûniyye** (Molla Hayâlî'nin Şerhi ile Birlikte), Matbaa-i Şirket-i Sahafiyye, İstanbul, 1901, ss. 63-64.

171 Sadru'l-Verâ el-Kâdirî el-Misbâhî, **Cem'u'l-Ferâid bi İnâreti Şerhi'l-Akâid**, Mektebetü'l-Medîne, Pakistan, 2009, ss. 102-103.

172 Grekçe "hyle" kelimesinden türeyen "heyûla" Felsefede tabi olan cisimleri meydana getiren iki unsurdan biri olup 'belirsiz, ârız olmayı ve farklılaşmayı benimseyici kuvvet halinde bir cevher' şeklinde tarif edilir.: Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 126.

173 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**,s. 24.; Daha fazlası için bkz.: Uludağ, **Kelâm İlmi ve İslam Akaidi**, ss. 107-108.

174 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 38-39; İbn Ebî Şerîf, **el-Ferâid**, ss. 163-164.; Ayrıca bkz: Ferhârî, **el-Nibrâs**, ss. 167-168.

filozofların kelâmcılara yönelttikleri delilleri de muhtelif gerekçelerden ötürü eleştirip zayıf olduklarını iddia eder. Fahreddîn er-Râzî'nin de bu konu hakkında tevakkuf edip görüş belirtmemesinin sebebinin bu olduğunu söyler.[175] Hayalî'de eserinde bu görüşe karşılık herhangi açıklama getirmeyerek sükût etmeyi tercih etmiştir. Bu da Teftâzânî ile aynı görüşte olduğu düşüncesini akıllara getirir.

Molla Hayâlî, hâşiyesinde bu konuda fazla bir izahatta bulunmamasına karşın Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye adlı eserinde âlemin hudûsu mevzusunu uzun uzadıya işlenmiştir. Bu nedenle Dâvûd Karsî, Hayâlî'nin konuyu fazla uzâttığını belirtir.[176] Ancak durum düşünüldüğü gibi değildir. Zira Filozofların safsatalarına karşı cevher-i ferdi bilip onu kabul etmek lazımdır. Ayrıca âlemin kadîm ve ezelî olduğu düşüncesini doğuran heyulâ ve sûret ile cismânî haşrın, semâ ve feleklerin dönmelerini esas alan geometrik kuralların birçoğu ile semanın yarılması ve tekrar eski halini alması gibi felsefî birikimlerde de durum böyledir.[177] Hayâlî, felsefecilerin göklerin hareketlerine mebnî getirdikleri delillerin geometrik esaslara dayanmadığı görüşündedir. Teftâzânî'nin bu konuyu hendese ilmine bina etmesinin muttali olduğu bir delil neticesinde olabileceğini söyler. Böylece bu konu hakkında hem mevcut fikrini söylemiş hem de Teftâzânî'ye karşı iyi niyetini muhafaza etmiştir.[178]

2.1.2. Araz

Araz, varlığı cevher ve cisim sayesinde olan, gelip geçici,[179] varlığı bâkî olmayan keyfiyet ve vasıflardır. Teftâzânî, mütekaddimûn kelâmcılarının araz tarifini naklederken "*arazın varlığı mevzuudaki varlığıdır*" şeklindeki tariflerini "*arazın kendindeki varlığı, mevzuudaki varlığının aynısıdır*" şekilde yorumlaması pek isabetli değildir. Hayâlî, yukarıdaki yorumun kabul edilmesi neticesinde iki şeyin tek bir varlık için var olmasını gerektireceğini aktararak, bunun da kabul edilmesinin mümkün gözükmediği görüşündedir. Çünkü sonuçta bir şeyin kendi nefsiyle sabit olması başkasıyla sabit olmasının aynı olmadığını aktarır. Hayâlî bu açıklamasıyla

---

175 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, ss. 24-25.
176 Dâvûd-i Karsî, **Şerhu'l-Kâsidetu'n-Nûniyye**, s. 67.
177 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**,s. 25.; Sezgin Elmalı, **Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri**,s. 36.
178 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 40.
179 Müteahhirûn dönemi Eş'arî kelâmcılarına göre arazlar, cisim ve cevherlerden farklı olarak sürekli olarak yaratılmaktadır. Bunun yanında sürekli yaratılan arazlarda bâkîlik ise söz konusu değildir.: Hayâlî, **Hâşiye**, s. 40.; Bâkıllânî, **Temhîdu'l-Evâil**, s. 38.

Cürcânî'nin "*araz var oldu ve cevherle kâim oldu*" görüşünü benimsediğini bizlere hissettirir.[180]

Nesefî arazın tarifini verirken onun hem cisimlerde hem cevherlerde meydana geleceğini ifade eder. Teftâzânî bu tanıma bir şerh düşerek kevn (oluş) dışındaki arazların yalnızca cisimlere mahsus olduğunu belirtir. Molla Hayâlî bu görüşe istinaden Cürcânî (ö. 816/1413)'nin *Şerhu't-Tecrîd* adlı eserinden bir alıntı yaparak Mütekellimlerin indinde beş duyu organı ile idrak edilen arazların var olmaları için tek bir cevhere ihtiyaç duyacağını aktarır. Teftâzânî'nin ifade ettiği görüşün ise pek muteber olmadığını bununla birlikte zikredilen görüşün ya Teftâzânîn'in de mensup olduğu Eş'arî mezhebine veya bu mezhepten bazı kimselerce benimsenmiş olabileceğinden bahseder. Gelenbevî (ö. 1205/1791) ve Sîyâlkûtî (ö. 1067/1657) ise Hayâlî'nin metni anlama hususunda hataya düştüğünü ve Cürcânî ile Teftâzânî'nin zikrettikleri bilgilerde aslında bir çelişki olmadığını söylerler. Zira Teftâzânî her ne kadar imkân dâhilinde olsa da âdetullâh üzere kevn[181] dışındaki arazların cisimlerden başka bir yerde (vâkıada) var olamayacağını ifade etmesi yanında *Tecrîd* sahibi ise olaya imkân cihetinden bakarak arazların tek cevherde var olabileceğini aktarmıştır.[182]

Cevher ve arazların tarifindeki "*kâim olma*" kaydı hususunda kelâmcılar ile filozoflar arasında nasıl görüş ayrılıkları olduysa aynı şekilde arazın çeşit ve sayıları konusunda da ayrılıklar mevcuttur. Filozoflara göre araz dokuz çeşittir.[183] Mütekellimlere göre araz, keyf ve kısımlardan ibarettir. Nisbî arazların ve kemmiyetin hariçte olan varlığını kabul etmezler. Bu itibarla keyf iki nev'idir. Bunlardan ilki hayy vasfına hâiz mahlûkatlara mahsustur ki, ilim, kudret benzeri vasıflar bu kısma dâhildir. İkinci nev'i ise bunun dışındaki cemâdâta şâmil olup mahsûsât ve ekvân bu türdendir.[184]

---

180 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 38.; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid Tercümesi**,s. 114.

181 Kevn, felsefe literatüründe farklı anlamları bulunmasına karşın bir araz olarak "var olmak, vuku bulmak" anlamlarına gelir. Ayrıca kevn, Filozofların "eyn" diye tabir ettikleri arazın kelâm dilindeki karşılığıdır.: Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid Tercümesi**,s. 124.

182 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 40.; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, ss. 25-26.; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî**, Princeton Üniversitesi Arapça Koleksiyonu, Bölüm:2, 1859, s. 150.; Ferhârî, **el-Nibrâs**, s. 187.

183 Felsefede mevzunun mahmule nispeti ile ilgili on kategori vardır. Bunlardan biri kadîm diğer dokuzu hâdistir. Sırasıyla cevher (kadîmdir), kem, keyf, eyne, metâ, vaz', mülk, izâfet, fiil ve infiâl. Bkz.: Gazzâlî, **Mi'yâru'l-İlm**, Dâru'l-Meârif, Kahire, t.y., s. 313.

184 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 97.; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid Tercümesi**,ss. 127-128.

Arazların bazısı mahza müşahede ile sabittir. Karanlıktan sonra aydınlığın, beyazlıktan sonra siyahlığın arız olması istidlâle başvurulmadan yalnızca müşahede edilir. Bazısı ise bizzât müşahede ile sabit olmayıp bilinmesi ancak delil iledir. Yukarıda zikredilen misallerde olduğu gibi yokluk halinin arız olması ve meydana gelmesi bu kabildendir.[185]

Molla Hayâlî de araz ve cevherin hâdis olduğunu kabul etmekle beraber Felsefecilerin heyulâ ve sûret söylemlerine mukabil Teftâzânî'nin getirdiği delilleri kabul etmektedir. Gelmesi muhtemel itirazlara kısaca cevap vermiş ancak eserinde bunu uzun uzadıya ele almamıştır. [186]

Buraya kadar ki kısımda maddeyi oluşturan unsurlar olan cevher, araz ve cismin ne oldukları yönünde bilgi verilmiştir. İlerleyen bölümlerde bu kısımlar ayrıca kısaca zikredilip, Allah'ın bu vasıflardan nefyi konusu işlenecektir.

2.1.3. Cisim

Âlemde bi-zâtihî kaim olan a'yan, mürekkep ise cisim diye adlandırılır. Cisim çoğunlukla madde anlamına da gelmektedir. Kelâmcıların ekseriyetine göre cismin bazı ayırıcı özellikleri vardır. Bunlar genel itibariyle şu şekilde ifade edilebilir: "*Cisimler mütenâhîdir (sonlu ve sınırlı)*", "*cisimler hâdistir*", "*cisimler aslı itibariyle birbirleriyle benzerler*", "*cisimler arazsız kâim olamazlar*", "*cisimlerin ebedî olmak gibi bir zorunlulukları yoktur*", "*cisimler iç içe girmezler*."[187]

Cisim, Eş'arîler ve bir kısım Mâturidî'lerin tarifine göre en az iki cevherden müteşekkildir. Bazı Mu'tezile âlimlerine göre en az üç, Cübbâî'ye göre ise sekiz cüzden mürekkep olması gerekir. [188] Teftâzânî, cismin kaç parçadan müteşekkil olduğu mevzusunun lafzî bir nizâdan ziyade "*cisim, iki parçadan meydana gelirse yeterli mi, değil mi?*" sadedinde hâkim bir ihtilaf olduğu görüşündedir. Bu sebeple mezkûr konuyu görüşler ve delilleriyle uzunca ele almaktadır. Teftâzânî'nin bu konuyu lafzî bir nizâdan öte bir konu görüp incelemesi belki de *el-Mevâkıf*'ın müellefi Adudüddîn el-Îcî'ye itirazda bulunmasından kaynaklanmaktadır. Zira Îcî'ye

185 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 26.
186 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 41-42.
187 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid Tercümesi**, s. 105.
188 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, ss. 23-24.

göre cismin kaç parçadan oluşması gerektiği konusu fayda vermeyen, lafzî nizâdan öte başka bir şey değildir.[189]

Fahreddîn er-Râzî *el-Metâlibu'l-Âliye* adlı eserinde cisim hakkında Mu'tezile ile Felsefeciler arasında cereyan eden ihtilafı şu şekilde beyan eder:

> *"Mu'tezile'ye göre cisim uzunluk, derinlik ve genişlikten ibarettir. Aristocu geleneğini devam ettiren Felsefecilere göre ise cisim basît olması sebebiyle parçalardan müteşekkil değildir. Dolayısıyla zikredilen uzunluk, derinlik ve genişlik cisimde bilfiil gerçekleşmez. Görülen o ki iki taraf arasındaki temel ayrılık cismin atomlardan oluşup oluşmadığı fikridir. Zira Mu'tezile, cismin atomlardan meydana geldiğini kabul eder. Onlara göre iki cevher bir araya gelerek uzunluğu, daha sonra bundan farklı olarak birleşen iki cevherin önceki iki cevhere eklenmesiyle genişliğin ve son olarak zikredilen bu dört cevhere benzeyen bir dört cevherin daha eklenmesiyle derinlik meydana gelir. Böylece bu cevherlerin toplamında cisim meydana gelir. Filozoflar ise cismin birden fazla cevherden (atom) teşekkül ettiğini kabul etmezler. Zira onlara göre cisim basîttir ve basît olanın bazı âmiilerin ortaya çıkması dışında zikredilen üç sıfatla vasıflanması batıldır. Ayrıca Felsefeciler âlemde çizgi olmaksızın cismin varlığını kabul ederlerken yüzey olmadan cismin varlığını kabul etmezler. Çünkü yüzey sonludur ve cismin yüzeye tabi olması nedeniyle cisim de sonludur. Yüzeyden ayrı düşünülmesi ise ancak zihnen mümkündür. Ağırlık ve sayı cihetinden miktarlar ise yüzeye tabi değildir. Sonuç olarak uzunluk, genişlik ve derinlik cismin mahiyetini değil onun dışındaki özelliğini oluşturur."*[190]

2.2. Allah'ın Varlığı

Teftâzânî, âlemin oluştuğu cüzler itibariyle hâdis olduğunu beyan ettikten sonra bunları var eden bir yaratıcının zorunlu olduğu konusuna başlar. Zira her eser

---

189 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 38.; Ferhârî, **el-Nibrâs**, s. 164.; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Cilt:2, ss. 80-84.

190 Fahreddîn er-Râzî, **el-Metâlibu'l-Âliye**, (tah. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ), Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrût, 1987, Cilt:6, ss. 9-10.; Ayrıca bkz.: Muslihuddîn Mustafa b. Muhammed Kestelî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid** (Yanında Molla Hayâlî ve Ramazan Efendi Hâşiyeleri ile Birlikte), Mektebetü Seyda, Diyarbakır, 2018, ss. 153-154.; Bekir Karlığa, "Cisim", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, Cilt:8, ss. 30-31.

bir müessire işaret etmek zorundadır. Muhdesin kendi kendini ortaya çıkarması, dolayısıyla varlığının kendisine bağlı olması muhaldir. Şayet böyle olsaydı bu şeyin âlemden yani mümkinâttan sayılması doğru olmazdı.[191]

Allah'ın varlığını ispat etme hususunda Kelâm âlimleri çoğunlukla hudûs delilini, İslam filozofları ise imkân delilini kullanmışlardır. Bu iki delilin de işleyiş şekli birbirine yakın olmakla beraber ikisinin de amacı varlığı meydana çıkaran Vâcibu'l-Vücûd'un ispatıdır.

Hudûs Delili; Bu delilin temel amacı hads olan âlemin bir muhdise ihtiyaç duyduğunu gözler önüne sermektir. Hudûs delili özetle şu şekilde kıyas edilebilir:

Âlem, bütün cüzleri itibariyle hâdistir.

Her hâdis olanın zorunlu olarak bir muhdise ihtiyacı vardır.

Şu halde, âlemin de bir muhdise ihtiyacı vardır ki O, Vâcibu'l-Vücûd olan Allah'tır.

İmkân Delili; Bu delilin temel hedefi ise var olması veya olmaması yönünde eşit olan iki varlıktan birinin var olmasını ve diğerinin var olmamasını tercih eden bir kudretin olduğunu ispat etmektir. Bu delil de akıllarda daha çabuk kalması yönünden şu şekilde kıyas edilebilir:

Âlem, mümkünler topluluğundan müteşekkildir.

Her mümkün, varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihe ihtiyaç duyar.

Şu halde, bu âlemde bir müreccihe ihtiyaç duyar ki O, Vâcibu'l-Vücûd olan Allah'tır.[192]

Teftâzânî, hudûs ve imkân delilinin işleyiş bakımından birbirine benzer olduğunu[193], başkalarının söylediği gibi[194] zikredilen delillerin teselsülün iptaline ihtiyaç duyulmadan tek başına Allah'ın varlığını ispat ettiği görüşünü kabul etmez. Belki teselsülün iptalinde kullanılan delillerden birine işaret edebileceğini aktarır.[195] Gelenbevî, Molla Hayâlî'nin Teftâzânî'nin bu görüşüne katıldığını, bununla beraber bu delilin teselsülün iptalinden başka devrin butlanına da delalet ettiğini beyan ettiğini ifade ederek Teftâzânî'ye ta'rizde bulunduğunu aktarır.[196]

---

191 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 43.
192 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 266.; Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 46-47.
193 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 44.
194 Bu görüşün sahibi Adudüddîn el-Îcî'dir. *el-Mevâkıf* adlı eserinde zikredilen deliller ile teselsülün tamamen iptal olacağını ifade eder. Bkz.: Îcî, **el-Mevâkıf**, ss. 267-268.; el-Ferhârî, **el-Nibrâs**, s. 201.
195 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 28.
196 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 44.

Teftâzânî zikredilen delillerinin teselsülün iptalinde yeterli olamayacağını belirttikten sonra teselsülün batıl oluşunu ifade eden, en meşhur delillerden biri olan ve iki sonsuzu birbirine çakıştırmak manasına gelen **Burhân-ı Tatbîk**'i açıklamaya başlar:

> *"Son ma'lûlden başlayarak sonsuza değin devam eden bir illet-ma'lûl silsilesinin var olduğunu farz edelim. Buna mukabil son ma'lûlden bir sayı önce başlayıp aynı şekilde sonsuza doğru ilerleyen bir başka silsilenin varlığını düşünelim. Sonra bu birinci silsilenin birinci zincirin birinci halkasını ikinci zincirin birinci halkasına, birinci zincirin ikinci halkasını ise ikinci zincirin ikinci halkasına çakıştırmak suretiyle tatbik edelim. Şayet birinci silsilenin her bir illet-ma'lûlüne karşılık ikinci silsilede mukabil gelen bir illet-ma'lûl halkası varsa yani eşit olurlarsa bu durumda halkası az olanla halkası çok olan eşit olmuş olur. Hâlbuki bu durum muhaldir. İkinci zincirin halkaları birinci zincirin halkaları ile karşılaştırılır ve ikinci halkada bir şey bulunmazsa o halde ikinci halkanın eksik olduğu ve dolayısıyla ikinci zincirin halkalarının tükenip son bulacağı sonucu kaçınılmaz olur. Nihayetli kemiyetten belli bir miktarda fazla olan kemiyette son olarak nihayetli olacaktır. Ezcümle sebep-müsebbeb/illet-ma'lûl zinciri nihayetsiz yani nâmütenâhî olmaktan çıkar."*[197]

Molla Hayâlî başta sözü geçen hudûs-imkân delilleri ile illet-ma'lûl zincirinden yalnızca illet halkasının batıl olacağından bahseder. Her iki halkanın batıl kılınabilmesinin ise ancak burhân-ı tatbîk ile mümkün olduğu kanaatindedir.[198]

Hayâlî, tatbîk-i burhan neticesinde nefislerinde (ruhlarında) sonlu olduğu sonucu ortaya çıkacağını belirtir. Bu nihayetin zât itibariyle değil, yaratıldıkları zamana izafetle gerçekleşeceğini söyler. Zira ruhların ebedi olacağı Kur'ân ve Sünnet ile sabit iken aksini iddia etmek yersizdir. Ayrıca bu delil ile mütekellimler tarafından kabul görüldüğü üzere feleklerin hareketlerinin de sonsuz olmadığı gerçeği ortaya çıkar.[199]

Burada zikredilen burhân-ı tatbîk yalnızca varlığı hariçte mevcut olan varlıklara uygulanır. Sırf vehim ürünü hayâlî şeylerde uygulanamaz. Zira bu türden

---

197 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 45.; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**,s. 28.; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Cilt:1, s. 900.
198 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 44-45.
199 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 45.; Ferhârî, **el-Nibrâs**, s. 204.

olan şeyler ancak vehmin terk edilmesiyle son bulur. Sayılar vehmî yani itibarî şeylerden olduğu için bunlar hakkında tatbik icra edilemez. Aynı şekilde Allah'ın malûmâtını maktûrâtına çakıştırmak suretiyle ilkinin ikincisinden fazla olduğunu iddia edip bunların sonsuz olduğunu iddia etmek de muhaldir. Binaenaleyh sayıların ve ilâhî malûmât ile makdûrâtının nâmütenâhî oluşunun anlamı, üzerlerine daha fazla düşünülemeyecek ve ilaveyi kabul etmeyecek derecede bir sınıra ulaşamayacağı anlamındadır. Bu ise sonsuzluğun varlığa duhûl etmesi ve ardından hurûc etmesi manasında değildir. Çünkü bu durum imkânsızdır.[200]

2.2.1. Allah'ın Birliği

Eserde âlemin hâdis oluşu ve zorunlu olarak bir muhdise ihtiyaç duyulacağı anlatıldıktan sonra bu muhdisin tek olmasının vâcip olması gerektiğinden bahsedilmektedir. Âlemi tüm cüzleri ile yokluktan vücûda çıkaran Allah yaratma ve diğer sıfatlarında vahdetle muttasıf olmasının yanında, zâtında ortağı olmadığı gibi sıfatlarında da ortağı yoktur. Sadece zâtında vahdetin mevcud olduğunu iddia etmek doğru değildir. Zira lafz-ı celâl hakiki cüzî olan bir alemdir. Hakiki cüzler ise ancak tek olmaklıkla tarif edilir. Çünkü onun mefhumunu tasavvur, şeriklerinin tasavvur edilmesine engeldir.[201]

Allah'ın vahdetini tespitte çoğunlukla *Burhân-ı Temânü* ile *Burhân-ı Tevârüd* delileri kullanılır. Teftâzânî, şerhinde yalnızca *Burhân-ı Temânü*'yü zikretmiştir. Molla Hayâlî de aynı doğrultuda hareket edip hâşiyesinde tek bir delilden bahseder. Ancak biz konunun daha iyi anlaşılması açısından her iki delile de kısaca değineceğiz:

Burhân-ı Tevârüd; Bu delille farazî ilahlara ait kudretlerin çakıştırılması suretiyle Allah'ın birliği tespit edilmeye çalışılır. Şöyle ki; bu âlem ya ilahların müşterek kudretiyle ya da her biri tarafından farklı kudretler neticesinde ya da tek birinin kudretiyle yaratılmıştır. İlk iki seçeneğin gerçekleşmesi imkânsızdır. Üçüncü ihtimalde ise yalnızca kendi kudreti ile âlemi varlığa çıkaran zât ilahtır ki O, Vâcibu'l-Vücûd Allah'tır.[202]

---

200 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 45-46.; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**,ss. 28-29; Uludağ, **Kelâm İlmi ve İslam Akaidi**, ss. 114-115.

201 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 46.

202 Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 55; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, **Kelâm**, Tekin Kitabevi, Konya, 2014, ss. 228-229.

Burhân-ı Temânü; İradelerin çakışması fikri üzerine binâ edilen bir delildir. Bu delile göre âlemde iki ilah bulunsaydı bunların farklı fikirlerde olmasının kaçınılmaz olduğu, dolayısıyla aralarında irade çakışması olacağı fikrine dayanır. Mezkûr delil Kur'ân-ı Kerîm'de " *Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı, yer ve gök kesinlikle bozulup gitmişti*"[203] şeklinde tarif edilmiştir.[204]

Molla Hayâlî, delilde zikredilen çakışmanın irade etme anında değil murad edilenin hayata geçirilmesi anında gerçekleşeceğini söyler. Zira birden fazla ilahın bulunması durumunda bunların farklı şeyleri irade etmesi aklen mümkündür. Ancak irade edilen şeylerin hayata geçirilmesi anında tezâtlık ortaya çıkar. Tezâtlığın ise acziyetle mevsuf mümkün varlıkların zâtında gerçekleşeceği kaçınılmazdır.[205] Hâlbuki ilah vasfına sahip bir zâtın acziyet ile mevsuf olması muhaldir.

Hayâlî, Mu'tezile'nin Allah'ın şerri murad etmemesi görüşünün Allah'ın zâtında acziyeti meydana getirmeyeceğini ifade eder. Çünkü murad etmemenin zıddı acziyet değildir. Bu nedenle Allah'ın bir şeyi istememesi ile mahlûkunu o işe icbar etmesi farklı şeylerdir. Efendisinin kölesine "*Senden şu işi yapmanı istiyorum fakat seni bu konuda zorlamıyorum*" sözü bu kabildendir.[206]

Teftâzânî, Allah'ın vahdaniyetine işaret eden ayetin iknâî hüccet olduğunu, içerisindeki mülazemetin de genel hatabî delillerden olduğunu dolayısıyla bu delilin aklî değil âdî olduğu görüşündedir. Teftâzânî'nin bu görüşünde pekte isabetli olmadığı kabul edilmiştir. Kemâleddîn İbn Humam (ö. 861/1457), mülazemetin âdî olduğunu kabul etmekle ayetteki delilin iknâî olmadığını bilakis burhânî olduğunu söyleyerek Teftâzânî'yi eleştirir.[207] Ayrıca Teftâzânî'in muasırlarından Abdüllatîf el-Kirmânî, Teftâzânî'nin el-Cübbaî ile aynı görüşte olduğunu belirterek bu görüşünden dolayı kendisini tekfirle itham etmiştir.[208]

Molla Hayâlî, zikredilen ayetin mutlak manada yaratıcıların taaddüdüne hamledilmesi neticesinde delilin iknâî olacağını ifade eder. Ancak ayette geçtiği gibi yerde ve gökte bulunan ilahların çokluğunu iptal etmesine hamledilmesinde ise bu

---

203 el-Enbiyâ, 21/22.
204 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 29.
205 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 47-48.
206 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 48.
207 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid Tercümesi**, s. 141.
208 Ebu'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa, **Kitâbu'l-Müsâmere fî Şerhi'l-Müsâyere**, Mektebetü'l-Ezheriyyeti't-Turâs, Kahire, 2006, ss. 49-50.

delildeki mülazemetin katî olacağını zikreder. Hayâlî bu düşüncesiyle Teftâzânî'nin görüşünü reddedip kendisine itirazda bulunmuştur.[209] Molla Hayâlî, bu konuyu açıklarken Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Mekâsıd* adlı eserinden alıntılar yaparak Teftâzânî'nin doğru anlaşılması için gayret sarfetmiştir. Ancak buna rağmen müellifin kasettiği mana ile kendi fikri arasında bir tenakuzun olması ihtimaline karşı bu konudaki fikrini açıkça söylemekten de geri durmamıştır.

2.2.2. Allah'ın Kıdemi

Zât-ı Bârî'nin ezelî vasfıyla mevsuf olmasına binâen başlangıcı olması tasavvur edilemez. Yani zamansal olarak ne kadar geriye dönük bakılsa da O'nun vücûda geldiği bir zamanın varlığı tahayyüle gelemez. Bu durum Allah'ın sonradan yaratılmadığının, kadîm bir varlık olduğunun kanıtıdır. Şayet muayyen bir zamanda var olması mümkün olsaydı bu O'nun muhdes varlıklar statüsünde değerlendirilmesini gerektirecekti ki bunun Vâcibu'l-Vücûd olan yaratıcı hakkında düşünülmesi müsellem değildir.[210]

Kıdem vasfının mefhumu ile Vâcibu'l-Vücûd mefhumunun eş anlamlı olduğu konusu kelâm âlimleri indinde ihtilaflı bir konudur. Teftâzânî, bazı âlimlerin bu iki mefhumun eşanlamlı[211] olduğunu kabul etmelerine itirazda bulunmuştur. Zira bu iki mefhum mana itibariyle birbirlerinden farklı olduğu açıkça belli olduğundan bu görüşün yanlış olduğu da apaçık ortada olduğunu belirtir. Buna mukabil Teftâzânî, bahsi geçen iki mefhumun eşanlamlı olmaktan ziyade belki müsâvî olabileceğini zikreder.[212] Hayâlî, *Tabsiratu'l-Edille*'den yaptığı nakille bazı âlimlerin İslam ile İman lafızlarının müteradif olduklarını ancak mefhum cihetiyle ayrıldıklarından bahseder. Teftâzânî'nin de burada bahsetmek istediği düşüncenin bu olduğunu ifade eden Hayâlî, Teftâzânî ile aynı görüşte olduğunu bizlere hissettirir.[213]

Allah'ın kadîm ve ezelî oluşunu ifade eden kıdem ve beka sıfatının varlığı hakkında kelâm âlimleri ittifak halindedirler. Ancak mezkûr sıfatların zât-sıfat ilişkisi yönünden ne anlama geldiği konusu ise ihtilaflıdır. Mu'tezile, Eş'ariyye,

---

209 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 48-49.

210 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 51.; Ahmed Saim Kılavuz, **Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş**, Ensar Yay., İstanbul, 2020, s. 114.

211 Müterâdif: Mefhum ve fertleri bir olup lafızları farklı olan iki kelimedir. Müterâdif, müşterek lafzının zıdıdır. Müsavi: Mefhumları farklı ancak fertleri aynı olan iki kelimedir.; Cürcânî, **el-Ta'rîfât**, s. 199.

212 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 30.

213 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 50.

Mâturîdiyye ve Şîa kelâmcıları Allah'ın kadîm olmasının zâtından dolayı olduğunu söylerken İbn Küllâb (ö. 240/854) gibi erken dönem kelâmcılar kadîm olmasını zâttan ayrı bir kıdem sıfatı ile olabileceği kanaatindedirler. Ezelî oluşunu ifade eden bekâ sıfatına gelince İmam Eş'arî (ö. 324/935-936) ve onu takip edenler Allah'ın zâid bir bekâ ile bâkî olduğu görüşündedirler. Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu bu sıfatın selbî sıfatlardan olduğu görüşünü benimserken, Bâkıllânî, Cüveynî ve Fahreddîn er-Râzî gibi bazı âlimler ise bu sıfatı sıfat-ı nefsiyyeden sayıp zâttan hiçbir zaman ayrılmayan zât üzerine zâid bir sıfat olduğunu kabul ederler.[214]

Buraya kadar ki bölümde Teftâzânî, Allah'ın tenzîhî sıfatlarından üçünü ele alıp işlemiştir. Biz konunun bütünlüğü açısından kalan iki sıfata da kısaca değinerek bu bölümü tamamlayacağız:

Muhâlefetün li'-Havâdis: Mana itibariyle Allah'ın yaratılmışlık belirtisi taşıyan vasıflardan münezzeh olmasıdır. O'nun isim ve sıfatları mahlûkun bir benzeri değildir. Yani O, cisim, cevher, araz, şekil, mekân, sayı ve organ gibi özelliklerden berîdir. Bu sebepledir ki Allah, insanın tahayyülüne gelebilecek her türlü şekil ve biçimden uzak, keyfiyeti idrakleri aşan bir zâttır. Kur'ân-ı Kerîm'de buyrulur ki: "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir.*"[215]Sünnî kelâmcıların aksine Cehmiyye, Mu'tezile ve Şîa kelâmcıları Allah'ın bu sıfatla mevsuf olmasının hem dünyada hem de ahirette görülmemesinin bir delili olabileceğini söylerler.[216]

Kıyâm bi-Nefsihî: Allah'ın hiçbir surette bir yardımcıya veya alete ihtiyaç duymaksızın zâtının bir gereği olarak kâim olması demektir. Bunun aksi ğayrına muhtaç olması demek olur ki bu durum, Zât-ı Bârî hakkında düşünülmesi müstahildir. Zira muhtaç olmak sonradan yaratılmışlığa işaret ettiği gibi ayrıca bu sıfat mevsufunun da eksik ve nakıs olmasını gerektirir. Hâlbuki Allah'ın zâtı ihtiyaca

---

214 Fethullâh Huleyf, **Kitâbu't-Tevhîd Mukaddimesi**, Dâru'l-Câmiati'l-Mısriyye, Mısır, ss. 19-20.; İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelâm**, Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul, 1339/1920, Cilt:2, ss. 88-89.; Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, **İthâfu's-Sâde**, Müessesetü't-Târîhu'l-Arabiyye, Lübnan, 1994, Cilt:2, s. 97.; Yusuf Şevki Yavuz, "Kıdem", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Ankara, 2022, Cilt:25, s. 394.

215 eş-Şûrâ, 42/11.

216 Metin Yurdagül, "Muhâlefetün li'l-Havâdis", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Ankara, 2020, Cilt:30, s. 402.

münafidir ve bu gibi benzerliklerden de münezzehtir.[217] Kur'ân-ı Kerîm'de buyrulur ki: "*De ki: O, Allah birdir. Allah sameddir(kimseye muhtaç değildir).*"[218]

[217] İzmirli, **Yeni İlm-i Kelâm**, ss. 89-92.; Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, **Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., ss. 43-44.

[218] İhlâs, 112/1-2.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MOLLA HAYÂLÎ'NİN HÂŞİYESİNDE ALLAH'IN SIFATLARI

1. ALLAH'IN SIFATLARI

Müellif Ömer en-Nesefî eserinde Allah'ın sıfatlarından hayat, kudret, ilim, sem', basar ve irade sıfatlarını zikretmiştir. Bunun yanında kelâm ilminde müstakil ve etraflı tartışmalara konu olan kelâm sıfatı ile Mâturidî'ler ve Eşarî'ler arasında ihtilaf konusu olan tekvîn sıfatını ilerleyen bölümlerde ayrı bir başlık açarak önceki sıfatlardan daha tafsilatlı bir şekilde işlemiştir.

Teftâzânî, akıl sahibi herkesin böylesi mükemmel ahengi, eşsiz düzeni ve âlemde var olan unsurların kusursuz işleyişini yaratan varlığın mezkûr sıfatlardan ârî olamayacağına sarîh bir şekilde hükmedeceğini söyler. Teftâzânî, bu tanımıyla kelâm âlimlerinin âlemdeki düzene delil sadedinde kullandıkları gaye ve nizam deliline işaret eder.[219] Molla Hayâlî, hâşiyesinde Allah'ın âlemdeki mevcut her bir varlığı mükemmel şekilde yaratması, zikredilen vasıfların kendisinde bulunduğunu bedîhî bir şekilde işaret ettiğini aktarır. Hayâlî, Teftâzânî'nin ibaresinden anlaşılacağı üzere işitme ve görme sıfatlarının da buna dâhil edildiğini söyler. Fakat Allah'ın bir şeyi kâmil manada yaratmasının bu sıfatlara delaleti tartışılır olduğunu belirterek Teftâzânî'nin aksine bir görüş serdetmiştir. [220] Ezcümle Hayâlî, mahlûkatın mükemmel surette yaratılmasının altında işitme ve görme sıfatlarının olmadığı kanaatindedir. Bu görüş pek isabetli değildir. Zira sıfatlardaki nakıslık Vâcibu'l-Vücûd'un zâtında da nakıslığı gerektirir. Zâtında nakıs olanın mükemmeli vücûda getirmesi ise pekte isabetli bir görüş değildir. Ayrıca Teftâzânî'nin buradaki maksadı sıfatların nelere taalluk ettiği değil bilakis Allah'ın kemâl sıfatlar ile muttasıf olduğunu bildirmektir. Yoksa Hayâlî'nin zikrettiği şekilde ne bir tartışma konusu vardır ne de belirttiği görüşte bir doğruluk payı vardır.

---

[219] Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid Tercümesi**, s. 147.
[220] Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 51-52.

1.1. Selbî Sıfatlar

Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih eden sıfatlara tenzihî sıfatlar denir. Yaratıcının ne olmadığını açıklamasından ötürü bu sıfatlara ayrıca selbî sıfatlar da denilmektedir. Kelâm eserlerinde genellikle bu konu "*Allah'ın başı ve sonu yoktur, cisim ve araz değildir, musavver, mahdûd veya mürekkep değildir, mahiyeti ve keyfiyeti bilinmez, O'nun hakkında zaman ve mekân düşünülemez, hiçbir şeye benzemediği gibi hiçbir şey O'ndan habersiz meydana gelemez*" şeklinde tarif edilir. Ayrıca bazı akâid eserlerinde selbî sıfatların olumlu karşılıları olan "*başlangıcı olmamak, sonu olmamak*" misali sıfatların yalnızca Allah hakkında kullanılmasının caiz olması sebebiyle bu sıfatlar zâtî sıfatlar olarak da isimlendirilirler.[221]

1.1.1. Allah'ın Arazlıktan Nefyi

Arazlar zât itibariyle kendi kendine var olamazlar. Bilakis var olmaları için bir mekâna ihtiyaç duyarlar. İhtiyaç ile vasıflanan bir şeyin ise mümkün varlıklar mesabesinde kabul edilmesi gerekir. Ayrıca araz, sürekliliği mümkün olmayan varlıklardandır. Şayet arazın devamlılığı mümkün olsaydı bekanın arazla kaim bir mana olması gerekirdi. Bu ise bir mananın diğer bir mana ile kaim olmasını gerektirir ki bu durum aklın kabul etmeyeceği muhal şeylerdendir.[222]

Allah, arazlar gibi var olmak için bir mekâna ihtiyaç duymaz. Zira varlığı bir mekâna veya mahdud bir alana hasr edilemez. Bunun yanında Vâcibu'l-Vücûd'un sıfatları zâtı ile kaim olup kadîmdir. Ancak arazların vasıfları zâtının bir gereği olarak hâdistir. Arazların muhdes olması ve varlığı ile yokluğu aynı derecede mümkün olmasına karşın bu durumun Allah hakkında düşünülmesi muhaldir.[223]

1.1.2. Allah'ın Cisim ve Cevherden Nefyi

Cisim, birleşik ve bir mekânda yer kaplayan şeylerdir. Uzunluk, genişlik gibi sonradan yaratılmış vasıfları taşıyan bir şeyin Allah'a nispeti ise imkânsızdır. Aslında hakkında bir nas varid olmayan bir kelimenin Allah hakkında kullanılması caiz değildir. Şayet caiz olsaydı sûni bir yöntemle elde edilen "ceset, şahıs" misali

---

221 Kılavuz, **Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş**, ss. 113-114.

222 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 31.; Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 273.; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Cilt:2, s. 18.

223 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 52.; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 32.

isimlerin de ayrıca Allah hakkında söylenmesi ve diğer isimlerinin yerini tutabilmesi mümkün olurdu.[224]

Kelâmcılara göre cevher, cüz'ü lâ yetecezzanın ismidir. Bir mekânda yer tutmasının yanında ayrıca cismin de bir parçasıdır. Allah ise böyle olmaktan münezzehtir. Felsefeciler ise her ne kadar cevherin herhangi bir mevzuda bulunmayan bir mevcut olduğunu kabul etmişlerse de onun mümkün varlıklardan olduğunu tasdik ederler.[225]

Teftâzânî eserinde Hıristiyanların ve Mücessime'nin cisim ve cevheri Allah'ı tenzih edecek surette kullandıklarını ifade eder. Ancak Mücessime'den sayılan Kerrâmiyye ile Müşebbihe, müfrit Râfizîler ve Yahudiler Allah'ın diğer cisimler gibi olmayan bir cisim olduğunu savunurlar. Ancak naslarda bu lafızların kullanılması yönünde bir delilin varid olmaması, Allah hakkında kullanılmasının da asla caiz olmayacağını bizlere açıkça gösterir. [226]

Ayrıca Allah hakkında caiz olan bir ismin yerine müradifi olan bir ismin kullanılması da caiz değildir. Sözgelimi Allah'ın alîm olarak isimlendirilmesi caiz iken müradifi olan ârif isminin isti'mâli uygun görülmemiştir. Şâfî isminin kullanılmasına karşın tabîb isminin kullanılmaması da bu kabildendir.[227]

Allah'ın sıfatlarının zâtına âidiyeti sıfatın mevsufuna âidiyeti kabilindendir. Sıfatlar Allah'ın zâtında bir mahal işgal etmediği gibi varlığı bir tahayyüze de bağlı değildir. Cisimlerin varlığı ise arazın varlığından farksız olup her ne kadar teceddüd-ü emsâl yoluyla bâkî gibi görünse de varlığı ve yokluğu aynı derecede mümkündür. Teftâzânî'in burada anlattığı konu İlkçağ Yunan filozoflarından Herakleitos'un âlemin başı sonu olmayan bir değişimden müteşekkil olduğu görüşünü anımsatmaktadır. Muhakkik Hayâlî bu bilgiye bir şerh düşerek bu görüşün icmâlî bir red niteliğini taşıdığını söyler. Zira cisim ve cevherin bâkî olup olmadığı hususunda ihtilaf olduğunu fakat orta yolun her iki durumun da mümkün olarak kabul edilmesinin bir sakınca teşkil etmeyeceğinden söz eder.[228]

---

[224] Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtüridî es-Semerkandî, **Kitâbu't-Tevhîd**, (trc. Bekir Topaloğlu), İsam Yay., İstanbul, 2014, ss. 90-91.

[225] Hayâlî, **Hâşiye**, s. 52.; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 32.

[226] Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 67.

[227] Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 52-53.

[228] Misbâhî, **Cem'u'l-Ferâid**, s. 127.;Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid Tercümesi**,s. 149.; Kara Kemâl, Hayâlî hâşiyesinde bu grupları üç kısma hasreder. Felsefeciler hem cisim hem de arazın daima bâkî kalacağını, Hıristiyanlar araz ve cismin hiçbir zaman bâkî olamayacağını söylerken Eş'arî'ler ise sadece cismin bâkî kalabileceğini kabul ederler. Bkz.: Hayâlî, **Hâşiye**, s. 52.

1.1.3. Allah'ın Mâhiyeti

Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid* adlı eserinde bu konuyu maddeler halinde şu şekilde sıralar:

Allah musavver değildir. Allah, mahlûkat misali musavver yani sureti tasavvur edilebilen bir varlık değildir. Zira O, hakiki veya vehmî olsun yaratılmışlara mahsus had, nihayet, keyfiyet ve kemiyetlerin tümünden münezzehtir.[229]

Allah mahdûd veya ma'dûd değildir. Allah sayı veya kesretten müteşekkil, sayılabilen değildir. Rakam veya sayıların zâtı hakkında kullanılması caiz değildir.

Allah bütün veya cüz değildir. Allah'ın zâtı bir şeyle birleşmediği gibi bir şeyden de ayrılmış değildir. Hal böyle olunca O'nun bir şeye hulûl etmesi de muhaldir. Zira bir şeyle ile birleşmek veya bir şeyden ayrılmak muhdes olmanın belirgin bir vasfıdır.[230]

Allah mütenâhî (sonlu) değildir. Sonlu olmak mahlûkata has olup sayı ve miktarlar için kullanılan kavramlardır. Bu kavramların ise Allah'ın zâtına söylenilmesi müsellem değildir.

Allah keyfiyetten münezzehtir. Allah'ın tat, koku benzeri vasıflarla tarif edilmesi caiz değildir. Zira O'nun hakkında zât itibariyle ne şekilde olduğu ve hakikatte neye benzediği sorusu muhaldir. Bu mihvalde bahsi geçen Allah'ın cinsinin ne olduğu sorusu luğat itibariyle cinsinin ne olduğudur. Yoksa mantıki kaidelerce sabit olan beş küllîden biri olan cins kastedilmez.[231]

1.1.4. Allah'ın Mekân ve Zamandan Tenzihi

Mekânın ne olduğu konusunda bir takım ihtilaflar mevcuttur. Molla Hayâlî bu ihtilafları üç başlıkta ele alıp bunları kısa ve anlaşılır bir şekilde eserinde işlemiştir;

a) İlk görüşün sahibi kelâmcılardır. Bu görüşe göre mekân vehmî bir boyuta sahip olup hariçte varlığından bahsedilemez. Yani mekân ne araz ne de cevherdir, saf zihnî bir şeydir.

b) İkinci görüşün sahibi Eflatun'dur. Bu görüşe göre mekân cevherdir. Boşluktan ibaret olup kendinde bulunan bir varlığa sahiptir.

---

229 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 32.
230 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Cilt:3, s. 52.; Îcî, **el-Mevâkıf**, ss. 269,274.
231 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 53.

c) Üçüncü görüş Aristotales'e aittir. Bu görüşe göre ise mekân arazdan ibarettir. Yani etrafı kuşatılan cismin dış yüzeyine temas eden iç yüzeydir.[232]

Allah yukarıda bahsi geçen her türlü uzamdan ve miktardan münezzehtir. Zira bu vasıflara sahip olmak bölünmeyi gerektirir ki bu durum, Allah hakkında muhaldir. Yine ayrıca Allah'ın bir hayyizde bulunması da imkânsızdır. Hayyiz, uzamı olsun veya olmasın bir şey tarafından işgal edilen zihnî bir boşluktur. Allah ezelde bir hayyizde bulunsaydı bu sefer hayyizin de ezeli olması gerekirdi. Ezelde değil de sonradan edinmiş olsaydı bu sefer de Allah'ın muhdes olması gerekirdi ki her iki durumun da Allah hakkında düşünülmesi müsellem değildir. [233]

Aynı şekilde Allah bir hayyiz edinmiş olsaydı ya ona eşit veya ondan küçük olması gerekirdi. Üçüncü bir ihtimal daha vardır ki bu da Allah'ın hayyizden büyük olmasıdır. İlk iki ihtimalde Allah'ın sonlu, üçüncü ihtimalde ise yaratıcının parçalardan müteşekkil olması gerekirdi. Bu görüşlerin tümü de muhaldir.[234]

Allah'ın zamandan maade bir zâta sahip olduğu Mücessime dışında tüm semâvî dinlerce kabul edilen bir görüştür. O'nun zamandan münezzeh olması varlığının zamansal olmaması ile ilintilidir. Zira varlığı zamansal olması demek zâtının bir zamanda meydana gelmesi anlamına gelir. Felsefecilere göre Allah'ın zamandan münezzeh olması, zamanın hareketin miktarı olmasından ibaret olmasıdır. Dolayısıyla zamanın hareket ve yönü olmayan bir varlığa isnadı muhaldir.[235]

1.1.5. Allah'ın Bir Şeye Benzemekten Nefyi

Yani âlemde Allah'ın mümâsili yoktur. Burada zikredilen mümâselet ile hakiki bir birlik kastediliyorsa bu manada bir benzerliğin olmadığı gayet sarihtir. Şayet bir şeyin diğer başka bir şeyin yerini tutması kastediliyorsa varlık âleminde Allah'ın sıfatlarının yerini tutacak hiçbir vasıftan söz edilemez. Zira Allah'ın sıfatları haricinde bir varlıkla benzerlik oluşturmaktan pek ulvî ve yücedir. Ayrıca Allah'a bir konuda mahlûkuna benzerlik isnat edilmesi tüm konularda benzerlik göstermekle eşdeğerdir.[236]

---

232 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 53.; Ferhârî, **el-Nibrâs**, s. 236.
233 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 33.
234 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 53.
235 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Cilt:3, s. 50.; Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 274.
236 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 54; Uludağ, **Kelâm İlmi ve İslam Akaidi**, s. 130.

Molla Hayâlî'ye göre kemal sıfatlara sahip olmakla Vâcibu'l-Vücûd olmak arasında bir mülâzemet kurularak istidlale açık verilmiştir. Zira Allah'ın hayat, ilim misali sıfatlara sahip olması O'nun Vâcibu'l-Vücûd olarak adlandırılması için yeterli değildir. Zira zikredilen bu vasıflar diğer varlıklarda da mevcuttur. Belki kıdem, vahdâniyet benzeri vasıflara sahip olmak Vâcibu'l-Vücûd olarak adlandırılması için yeterlidir. [237] Bu meselede istidlâlin zahirinden açıkça bu anlaşılmasa da meseleyi bu şekilde fehmetmek mülazemeti kesinleştirebilir.

1.1.6. Allah'ın İlim ve Kudretinin Her Şeyi Kuşatıcılığı

Allah'ın bir kısım şeyleri bilip bir kısım şeyleri bilmemesi ve yine bazı şeylere gücü yeterken diğer bazı şeylere güç yetirememesi, hakkında acizliği akla getireceğinden imkânsızdır. Bu durum Allah'ın neye kadir olup olmayacağını tayin eden bir müreccihe ihtiyaç duymasını gerektirir. Bu ise caiz değildir. Yani Allah filozofların "*Allah cüziyyâtı bilmez*" ile "*birden fazla şeye kadir değildir*", Dehrî'lerin [238] "*Allah zâtını bilmez*", Nazzâm (ö. 231/845)'ın "*Allah cehli ve çirkinliği yaratamaz*", Belhî (ö. 319/931)'nin "*Allah kulunun gücü ve dengi yettiği şeyi yaratamaz*" ve Mutezile'den çoğunluğun dediği gibi "*Allah kulun gücü dâhilinde olan şeyin aynısını yaratamaz*" misali tüm noksan söz ve davranışlardan münezzeh ve yücedir. [239]

Allah'ın mahlûkata has zikrettiğimiz bu durumlardan münezzeh olması zâtına ilave bir durumdan ziyade kendisine has bir durum nedeniyledir. Bu görüşün sahibi İmam Eş'arî (ö. 324/935-936) ve Ebu'l-Huseyin el-Basrî (ö. 436/1044)'dir. Mütekaddimûn dönemi kelâmcılar ise Allah'ın zâtının diğer zâtlar ile mümâsil olduğunu ancak hayat, zorunluluk, tam bilgi ve tam kudret yönleriyle ayrıldığını ifade ederler. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise buna beşincisini ekleyerek ilahlık vasfının da olması gerektiğini aktarır. Sünnî kelâmcıların çoğunluğuna göre ise Allah'ın vücûd sıfatı zât-ı bârî üzerine zâid, ezelî ve bağımsız bir sıfattır. [240]

---

237 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 54.

238 Dehriyye diğer adıyla ateizm yaratıcının varlığını inkâr etmek suretiyle her şeyi zamana isnad eden bir fırkadır. Bazılarına göre ise Dehriyye fırkasına sahip kimseler Allah'ı inkâr etmezler bilakis dehri Allah'a ortak koşmakla müşrik bir fırka olduğunu söylerler. Bkz.: Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid Tercümesi**, s. 166.

239 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 54-55.; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid Tercümesi**, s. 166.

240 İzmirli, **Yeni İlm-i Kelâm**, Cilt:2, s. 88.; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Cilt:3, ss. 28-30.

Allah hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de vârid olan ve teşbih içeren ayetlerin te'vîli hususunda İslâm mezhepleri arasında ihtilaf vardır. Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviye naslarda mezkûr ifadeleri olduğu gibi alıp zâhiri manaları ile amel ederler. Mu'tezile, Kaderiye ve Cehmiyye mezhepleri bu gibi ayetlerin mütehassıs ve titiz âlimler tarafından yorumlanması gerektiği, zira ayetlerde zikredilen lafızların zahiri ile amel etmenin yanlış olacağı kanaatini taşırlar. Selef âlimleri ayetlerin te'vil edilemeyeceğini, aslına iman ve vasfıyla meşgul olunmaması gerektiğini aktarırlar. Sünnî Kelâmcılar ise Selef gibi düşünmeleri yanında bu sıfatların te'vil edilmesi gerektiğini savunurlar. Te'vil konusunda ilk Sünnî kelâmcılar umumiyetle Selef gibi düşünmüşlerdir. Kelâm ilmine dâhil olması ise ilk olarak İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile gerçekleşmiştir. Misal olarak "*Rabbin geldi*"[241] ayeti Rabbinin emri veya azabı geldi şeklinde sınırları aşmadan te'vil edilir.[242]

1.2. Subûti Sıfatlar

Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında subûti sıfatların varlığı ve keyfiyeti hususunda esas itibariyle bir ihtilaf yoktur. Zira Allah'ın sıfatları, Vâcibu'l-Vücûd mefhumu üzerine zâid manalardır. Burada bahsi geçen mefhumu üzerine zâid kaydıyla Mu'tezile'nin kastettiği zâtların çokluğu değil sıfatların çokluğu kastedilir. Bu sebeple Allah'ın sıfatlarının çokluğu, zâtının çokluğu anlamına gelmez.[243]

Eş'arî'den kudemanın görüşüne göre Allah bir ilim ile âlim, bir kudret ile kâdir ve bir irade ile müriddir. Onların bu görüşü serdetmelerinin nedeni taaddüdü vehmettirmemek içindir. Kerrâmiyye, sıfatları inkâra giderken Felsefeciler ile Şia ise Allah'ın zâtına zâid sıfatları inkâr edip O'nun zâtıyla âlim, zâtıyla kâdir olduğunu söylemişlerdir. [244]

Mu'tezile, Allah'ın hayy, âlim, kâdir misali sîga bakımından da sıfat olan müştak kelimelerle vasıflandığını kabul etmesinin yanında hayat, ilim, kudret şeklinde masdar kalıbında gelen sıfatların Allah'a izafesini kabul etmemişlerdir. Bunlardan ilkine sıfât-ı meâniyye, ikinci kısımdaki sıfatlara ise sıfât-ı maânî demişlerdir. Buna göre "*Allah alîmdir*" derken, O'nun hem zâtını hem de sıfatını

---

241 el-Fecr, 89/22.
242 Uludağ, **Kelâm İlmi ve İslam Akaidi**, s. 129.
243 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 55.
244 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Cilt:3, s. 76.; Îcî, **el-Mevâkıf**, ss. 279-280.; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 38.

kastedilmiş olur. Ancak "*ilim sahibidir*" denilirse zâtından maade "ilim" diye müstakil bir mana tasavvur edilmiş olur ki bu durum taaddüd-i kudemâyı gerektirir.[245]

Molla Hayâlî, Mu'tezile'nin taaddüd görüşünü eleştirerek kıdem vasfının yalnızca Allah'a mahsus olduğunu, O'nun zâtı ile kâim olması yanında ezelî olduğunu da söylemiştir. Hal böyle iken Allah'ın sıfatları da zâtı gibi ezelîdir. Fakat bu sıfatlar kadîm diye nitelendirilmezler. Çünkü sıfatların harici bir vücuda sahip olmadıklarından sıfatlarının sayısını arttırmakla kadimler çoğaltılmış olmaz. Bu sebeple taaddüdü kudemânın varlığından da bahsedilemez. Bilakis sıfatların taaddüd-i mevcut olmuş olur ki bu durum, zâtların çokluğu düşüncesini gerektirmez.[246]

Sıfatların, zâtın ne aynısı ne de ğayrısı olduğu görüşünü benimseyen Hayâlî, ğayriyyetin vücûd ve hayyiz cihetiyle infikâkı (ayrılmayı) kabul ettiğini ifade eder. Zira Allah, Vâcibu'l-Vücûd olması itibariyle âlemden ayrı bir varlıktır. Âlemde hayyiz itibariyle Allah'tan farklı bir şeydir. Keza cismin vücûd cihetiyle arazdan; arazın da hayyiz itibariyle cisimden farklı olması bu kabildendir. Çünkü arazın hayyizi mekân, cismin hayyizi ise kendi mekânıdır.[247]

Molla Hayâlî sıfatların varlığı ve Allah'a isnadı konusunda Sünnî bir tavır sergileyerek Allah'ın sıfatlarının mefhum bakımından zâttan ayrı olduğunu fakat vücûd bakımından ise zâttan ayrı olmadığını benimser. Bu itibarla Mu'tezile'nin taaddüdü kudemâ görüşünü eleştirir. Teftâzânî ile aynı görüşte olduğunu, yapılan açıklamalara bir izâhat getirmeyi gerek duymadan kabul etmesi de bunu gösterir. Teftâzânî sıfatların ezelî oluşundan bahsettikten sonra mevcut subûtî sıfatları açıklamaya başlar:

1.2.1. Hayat

Allah ezelî hayy sıfatı ile muttasıftır. Aksi olan ölüm ve yok olma ise Allah hakkında muhaldir. Bütün İslâm âlimleri Allah'ın hay oluşunun diğer yaratılmışlarda bulunan organizmanın dengesini ve itidalini koruması gibi bir şarta ihtiyaç duymadığı, ayrıca hayat sıfatının varlığını bir ruha ihtiyaç duyarak sürdürmediği konusunda ittifak halindedir. Zira Allah, ruhu yaratan olduğu halde onunla varlığını

---

245 Sâbûnî, **el-Bidâye**, ss. 71-72.
246 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 58.
247 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 59.

sürdüren değildir. Çünkü bu gibi durumlar bünyesinde acziyeti ve eksikliği barındırdığı için Allah hakkında kullanılması söz konusu olamaz.[248]

Hay sıfatının ilim ve kudret sıfatlarından evvel zikredilmesinin sebebi kudret ve ilim sıfatının bir varlıkta yer edindikten sonra meydana gelişi sebebiyledir. Ancak hay sıfatı böyle değildir. Çünkü bu sıfatın varlığı bir başka sıfata bağlı değildir. Diğer sıfatlar olmadan da varlığından söz edilebilir. Bu yüzden diğer sıfatlardan önce zikredilmiştir.[249] Nitekim Kur'ân'da bu sıfat şu şekilde ifade edilmiştir:

"*Ölümsüz ve daima diri olan Allah'a güvenip dayan. O'nu hamd ile tesbih et. Kullarının günahlarını O'nun bilmesi yeter.*"[250]

1.2.2. İlim

Kendisine taalluk ettiğinde malumatı meydana çıkaran ezelî bir sıfattır. İlim sıfatının taalluk ettiği malumatın kadîm veya hâdis olması sıfatın ezeliliğine zarar vermez. Zira Allah'ın ilmiyle ezelde olanı bilmesi olduğu gibi her an var olan ve değişkenlik gösteren malumatı da bilmesi hakkında vâkidir.[251] Allah'ın ilmi yarattıklarının ilmine benzemez. O, ilmiyle âlimdir. Kendisinden hiçbir şey gizli kalmaz. Zira yaratmaya kâdir olan Allah, mahlûkunu her an gözetmeye ve meydana gelen her bir değişimi bilmeye de kâdirdir.[252]

İlim sıfatının Allah için kullanımı vâcip, zıddı olan cehl (bilgisizlik) sıfatının kullanılması ise muhaldir. Bu hakikat Kur'an-ı Kerîm'de şu şekilde zikredilmiştir:

"Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır. Onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir. O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır."[253]

---

248 İzmirli, **Yeni İlm-i Kelâm**, Cilt:2, ss. 104-105.; Bekir Topaloğlu, "Hay", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, Cilt:16, s. 550.

249 Kemâlüddîn Ahmed b. Hasan Beyzâzîzâde, **İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm**, (tah. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, s. 101.

250 el-Furkân, 25/58.

251 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 61.; Manastırlı İsmail Hakkı, **Telhîsu'l-Kelâm fî Berâhini Akâidi'l-İslâm**, (neş. Arif Kübraoğlu), Fatih Gençlik Vakfı Matbaası, İstanbul, 1989, s. 53.

252 İbn Fûrek, **Şerhu'l-Âlim ve'l-Müteallim**, (tah. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih), Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2008, ss. 45-48.

253 el-En'âm, 6/59.

1.2.3. Kudret

İrade sıfatına muvafık olarak cereyan eden bu sıfat kendilerine taalluk ettiğinde makdûrâta tesir eden ezelî bir sıfattır. Teftâzânî'nin bu açıklamasından onun bir Eş'arî kelâmcısı olduğunu açıkça anlayabiliriz. Zira Eş'arîler, kudret sıfatının taallukunun hâdis olduğu, dolayısıyla Allah'ın ezelî bir tekvîn sıfatına sahip olmadığı görüşündedirler. [254]

Âlimlerin ekseriyetine göre kudret sıfatı da diğer sıfatlar gibi ezelîdir. Ancak bazı gruplar Allah'ın diğer sıfatlarında olduğu gibi kudret sıfatının da hâdis olduğunu kabul ederler. Hâlbuki Allah'ın daha sonradan bir sıfat edinmesi zâtına zarar verdiği gibi O'nun ulûhiyet vasfını da ortadan kaldırır.[255]

Teftâzânî'in kuvve lafzının kudret manasında kullanılabileceği yönündeki görüşünü zikreden Hayâlî, bunun sebebini şu şekilde izah eder: " *Teftâzânî burada ya kudret sıfatının müradifi olan vasıfların Allah hakkında kullanımının caiz oluşundan veya kuvve sıfatının doğrudan Allah hakkında kullanılmasının caiz oluşundan bahsetmektedir.*"[256] Nitekim Kur'ân'da bu sıfat şu şekilde ifade edilmiştir:

"*Allah, her canlıyı sudan yarattı. İşte bunlardan kimi karnı üstünde sürünür, kimi iki ayağı üstünde yürür, kimi dört ayağı üstünde yürür. Allah dilediğini yaratır. Şüphesiz Allah her şeye kâdirdir.*"[257]

1.2.4. Sem' ve Basar

Ehl-i Hak Allah'ın işiten ve gören olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ayrıca işitme ve görme sıfatları zarûrât-ı diniyyedendir. Zira bunlar hakkında birçok ayet ve hadîs vârid olup inkârına mahal yoktur.

Sem' ve basar sıfatlarının kadîm oluşu, işitilen (mesmûât) ve görülen (mübsarât) şeylerin de kadîm olmasını gerektirmez. Zira kadîm sıfatların taallukları tıpkı ilim ve kudret sıfatında olduğu gibi muhdestir.[258] Kudret sıfatının taallukunun muhdes olmadığını bilakis tekvîn adında başlıca bir kadîm sıfat olduğunu ifade eden

---

254 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 61.; İbn Ebî Şerîf, **el-Ferâid**,s. 252.

255 Bu konu hakkında cereyan eden ihtilafların geniş bilgisi için bkz.: Abdülkāhir el-Bağdâdî, **Usûli'd-Dîn**, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928, ss. 93-94.

256 Ferhârî, **el-Nibrâs**, s. 281.

257 en-Nûr, 24/45.

258 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 41.

Hayâlî, sıfatların sayısı konusunda Teftâzânî ile aynı fikirde olmadığını düzeyli bir üslup ile dile getirir.[259]

Molla Hayâlî bu sıfatların manaları konusunda İslam âlimleri arasında bir ihtilafın söz konusu olduğundan haber verir. Şöyle ki; İslam Filozofları, Ka'bî (ö. 319/931) ve Ebu'l-Huseyin el-Basrî işitme ve görme sıfatının Allah'ın mevcûdâtı işitmesi ve bilmesinden ibaret hâdis sıfatlar olduğunu iddia etmişlerdir. Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Kerrâmiyye'nin çoğunluğuna göre ise bu iki sıfat bilgiye ilave zâid iki sıfattır. Hayalî'nin bu görüşleri Cürcânî ve Fahreddîn er-Râzî'nin eserlerinden etkilenerek zikrettiği gayet açıktır.[260] Nitekim Kur'ân'da bu sıfat şu şekilde ifade edilmiştir:

"*Allah, adaletle hükmeder. O'nu bırakıp taptıkları ise, hiçbir şeye hükmedemezler. Şüphesiz Allah, hakkıyla işiten ve görendir.*"[261]

1.2.5. İrâde/Meşîet

İrade canlılarda mevcut, iki işten birinin belirli bir vakitte var olmasını gerektiren sıfattır. Yani canlıların var olmalarını yok olmalarına tercih eden, var olacakları zamanı ve mekânı başka bir zaman ve mekâna tebdîl etmeye muktedîr kılan bir sıfattır. Bu sıfat Allah'ın ayrıca bir varlığı mevcûdâta çıkarmadan evvel bilgi sahibi olmasına da işaret eder. [262]

Teftâzânî'in şerhinde "*ilmin taalluku vukua tabidir*" açıklamasını getirmesi felsefecilere karşı bir ret niteliği taşır. Zira felsefecilere göre ilahi irade, Allah'ın âlemi en güzel şekilde yaratmasından ibarettir. Filozoflar bu duruma "ezelî inâyet" tabirini kullanırlar. Hâlbuki Teftâzânî ilmin taallukunun vukua tabi olduğunu zikretmekle ilmin başlı başına eşyayı tayin ve takdir edemeyeceğini dolayısıyla ilmin iradenin yerini tutamayacağını kastetmiştir. Burada ayrıca Mu'tezîle'den Ebu'l-Hasen el-Basrî, Câhız (ö. 255/869) ve Nazzâm gibi "ed-Dâiye" adını verdikleri Allah'ın iradesinin, bizâtihi ilmi olduğunu söyleyen kimselere de itiraz vardır.[263] Nitekim Kur'ân'da bu sıfat şu şekilde ifade edilmiştir:

---

259 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 62.
260 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 61-62.; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Cilt:3, s. 146.; Râzî, **el-Muhassal**, s. 165.; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî**, s. 207.
261 el-Mü'mîn, 40/20.
262 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 62.; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 41.
263 Ferhârî, **el-Nibrâs**, s. 284.

"*Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. Dilediğini yaratır. Dilediğine kız çocukları, dilediğine de erkek çocukları bahşeder.*"[264]

Teftâzânî buraya kadarki sıfatlara Ehl-i Hak nezdinde fazla ihtilafların mevcut olmayışı sebebiyle kısaca değinmiştir. Bundan sonraki sıfatları ise önemine ithafen uzun uzadıya tafsilatlı bir şekilde açıklamaya başlar.

1.2.6. Kelâm Sıfatı

Ehl-i Sünnet Allah'ın ezelî bir sıfat ile mütekkelim olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Allah'ın bu sıfatı kendisi ile kâim olup, Mu'tezile'nin benimsediği görüşün aksine O'nun aynısı olmadığı gibi O'ndan farklı bir şey de değildir. Bu itibarla Allah'ın kelâm sıfatı mahlûka has olan ses ve harflerden münezzeh, hâdislik alameti olan susmak, takdim, te'hîr gibi noksanlık ifade eden durumlardan da berîdir.[265]

Allah'ın ezelî bir kelâm sıfatı ile mütekkelim oluşunun delili Peygamberlerin bu konudaki icmaıdır. Hayâlî, bu delilin devr yani kısırdöngüye sebep olabileceği yönündeki bir görüşten bahseder. Bu görüşe göre bizler Allah'ın mütekkellîm oluşunu Peygamberlerin bizlere ulaştırdığı mütevâtir haberlerden biliriz. Hal böyle iken Peygamberlerin de kendilerini tasdîk etmek maksadıyla Allah'tan haber getirdiklerini iddia etmeleri bir kısırdöngüdür. Ancak durum bahsedildiği gibi değildir. Zira bizler Peygamberlerin doğru kimseler olduğunu, Allah'ın bizlere bildirmesi ile değil, bilakis mu'cizeler sebebiyle biliriz. Netice itibariyle bizler Allah'ın mütekkellîm oluşunu mu'cizlerle desteklenmiş Peygamberlerin sâdık haberleri ile haberdar olruz. Hayâlî bu konuyu açıklarken Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid* ve *Telvîh* adlı eserlerinde birbirini nakzeden görüşler olduğunu iddia edenlere karşı Teftâzânî'yi savunmuş ve bu görüşünü aktarırken Cürcânî'den etkilendiğini de gayet sarih bir şekilde ortaya koymuştur.[266]

Ehl-i Sünnetin aksine Mu'tezile mezhebi Allah'ın kelâmının harf ve seslerden müteşekkil hâdis olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Fakat Mu'tezile, Kerrâmiyye mezhebinin aksine kelâm sıfatının bütünüyle hâdis olduğunu iddia etmemiştir. Aksine bu konuda Ehl-i Sünnet ile arasındaki fark kelâm-ı nefsînin kabul veya

---

[264] eş-Şûrâ, 42/49.

[265] Sâbûnî, **el-Bidâye,** s. 80; Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî, **Ehl-i Sünnet İ'tikâdı**, Bedir Yay., İstanbul, t.y., s. 45.

[266] Hayâlî, **Hâşiye**, s. 64.; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Cilt:3, s. 148.; Ebî Şerîf, **el-Ferâid**, s. 259.

reddine dönüktür. Yoksa Ehl-i Hak Kur'ân'ın harf ve lafızlarının kadîm olduğunu savunmadığı gibi Mu'tezile'de kelâm-ı nefsînin hâdis olduğunu iddia etmemiştir. Hanbelîler ise Allah'ın kelâmının harf ve ses cinsinden arazlar olduğunu ifade etmekle beraber kelâm sıfatının ezelî olduğunu söylemişlerdir.[267]

Allah'ın kelâmının bir tezahürü olan Kur'ân'ın mahlûk olup olmayışı konusuna değinen Hayâlî, ezelde var olan kelâmın ezelî olduğunu, bunun yanında bu kelâmın mahlûkata taalluk eden tarafı olan emir, nehy ve haberlerin ise hadis olduğunu söyler. Kelâm literatüründe kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî olarak ele alınan bu konu aslında Sünnî kelâmcıların Selef ile Mu'tezile arasında orta bir yol izlemesi sonucu orta çıkan iki kavramdır. Böylece ne Selef'in dediği gibi Allah'ın kelâm sıfatının mahlûkata taalluk eden kısmı kadîm kabul edilmiş ne de Mu'tezile gibi tümden kelâm sıfatı hâdis olarak kabul görülmüştür. [268]

Hayâlî Kelâmullâhın özel bir isim olması durumunda okunan lafzın Allah'ın kelâmı olmayacağı bilakis misli olabileceğini zikrettikten sonra bu konu hakkında mevcut iki görüşten bahseder:

a) Kur'ân'da okunan lafızlar Allah Resûlü'ne indirilen Allah'ın kelâmıdır. Şayet okunan bu lafızların bütünü olan Kelâmullâh, Allah'ın isimlerinden birisi olarak kabul edilirse bu durumda Kelâmullâh'ın, O'nun isimlerinden birisi olarak kabul edilmesi mecâzî manadadır. Bu halde Kelâmullâh isminin Allah'tan nefyi caizdir.

b) Mevduûn hâss, vad'ın âmm kabilinden kabul edilirse bu sefer Allah'ın kelâmının hâdis olması kaçınılmaz olması gerekir.

Hayâlî mevcut görüşleri zikrettikten sonra bu konudaki en isabetli görüşün Kelâmullâh lafzının lafz-ı müşterek olarak kabul edilmesinin olacağını bizlere aktarır.[269]

Kelâm sıfatıyla alakalı konulardan birisi de kelâm-ı nefsînin mahlûkat tarafından işitilip işitilmemesiyle alakalıdır. Bu konu hakkında şu görüşler ileri sürülmüştür:

a) Allah'ın kadîm olan kelâm sıfatı harf ve ses olmadan hârikulâde bir şekilde işitilebilir. İmam Eş'arî bu görüştedir.

---

267 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 64.; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid Tercümesi**, s. 180.
268 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 64; Kılavuz, **Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş**, s. 130.
269 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 66-67.

b) Allah, kelâmını yarattığı özel bir ses aracılığıyla dilediğine işittirebilir. Hz. Mûsâ (as) bu şekilde Allah'ın kelâmın işitmiştir. Kelîmullâh olarak isimlendirilmesi de bu sebeptendir.[270] İmam Mâturîdî (ö. 333/944) ve İsferâyînî (ö. 418/1027) bu görüştedir.

c) Allah'ın ezelî olan kelâm sıfatı esasında işitilemez. Sadece ona delalet eden lafızlar işitilir. Eş'arî'lerin çoğunluğu bu görüşü savunmuştur.[271] Molla Hayâlî kendince bazı gerekçelerden ötürü bu konuda bir görüş belirtmeyerek sükût etmeyi tercih etmiştir.

Netice itibariyle kelâm sıfatı da Allah'ın kemal sıfatlarından birisidir. Bu sıfat hiç şüphesiz Allah'ın duyma ve görme sıfatları ile ilintili olup, kendisine noksanlık isnad edilemez. Bunun yanında kelâm sıfatının hem yaratan hem de yaratılana taalluk eden iki tarafı vardır. Yaratılana taalluk eden kısımda bir eksikliğin olması yaratanda da bir eksikliğin olduğu anlamına gelmez.[272]

1.2.7. Tekvîn Sıfatı

Tekvîn lafzı, ıstılah cihetinden yaratmak, ortaya çıkarmak ve var etmek manalarında kullanılıp yok olanı yokluktan varlığa çıkarmak manasındadır. Hayâlî tanımdaki yokluktan varlığa çıkarma ile çıkaranla çıkarılan arasındaki işin izâfî manada bir iş olmadığını aktarır. Hayâlî'nin hâşiyesine ta'lîkât yazan Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1657), bu sözü biraz daha açarak bu tanımla kadîm olan tekvîn sıfatının kastedildiğini söyler. Ayrıca ibda, tahlîk, terzîk misali fiili sıfatların da bu tanımın kapsamına dâhil olduğundan bahseder.[273]

Ehl-i Sünnet tekvîn sıfatı konusunda üç farklı gruba ayrılmıştır:

a) Birinci görüş Eş'arî'lere aittir. Eş'arî'ler hakiki sıfatları yedi başlık altında ele alır ve tekvîn sıfatını kudret sıfatının bir taalluku olarak kabul ederler. Yani tekvîn sıfatı altında zikredilen fiiller kudret sıfatının izâfî birer taalluklarıdır. Dolayısıyla bu sıfat, subuti sıfatlar arasında yer almaz.

b) İkinci görüşünün sahibi Mâturîdî'lerdir. Mâturîdî'ler tekvîn sıfatının kadîm olduğunu kabul ederler. Buna göre hakiki sıfatların sayısı sekiz tanedir. Zira

---

270 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 66.
271 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 45; Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, 2002, Cilt:27, s. 195.
272 Abdülgaffar Aslan, **Kur'an'da Vahiy**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, ss. 154-155.
273 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî**, s. 226.; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 47.

Ma'turîdî'ler Eş'arî'lerin aksine kudret sıfatını takdir edilen şeyi ortaya çıkaran ve bu sıfatla yoktan varlığa çıkarmanın söz konusu olduğu görüşünü benimserler. Yoktan varlığa çıkaran sıfat ise ancak tekvîn sıfatı ile mümkündür ki bu sıfat diğer yedi sıfat gibi kadîmdir.

c) Üçüncü görüşün sahibi bazı Maveraunnehr âlimleri ile bazı Sufilerdir. Bu gruba göre terzîk, ihyâ benzeri sıfatlar başlı başına hakiki sıfatlar olup tekvîn sıfatının taallukları değillerdir. Dolayısıyla sıfatlar sayılamayacağından net olarak sayısı da mahdûd değildir.[274]

Molla Hayâlî bir Mâturîdî kelâmcısı olarak kesin bir dille tekvîn sıfatını kadim sıfatlar içerisinde zikreder. Bunun yanında Eş'arî âlimlerinin de tekvîn sıfatı konusunda yapmış olduğu açıklamaların belki yanlış anlaşılmış olabileceği düşüncesini taşır. Zira bir fiil gerçekleştiğinde ortada bir fâil ile mefûlün var olması gibi burada da aynı durumun kastedildiği ve sonuçta tekvîn sıfatının reddinden ziyade izâfî bir şeyin varlığını kabul ettiklerini aktarır.[275]

Eş'arî ve Mâturîdî kelâmcıları arasında temelde tekvîn sıfatının hakiki bir sıfat olarak kabul edilip edilmemesine dayanan tekvîn-mükevven farkı konusunu ele alan Hayâlî, mükevvenin hâdis olduğundan bahseder. Zira mükevven kadîm sıfatlardan biri olan tekvîn sıfatının mahlûkata dönük taallukudur. Hal böyle iken Sânî ile âlem arasında cereyan eden mükevvenin kadîm olarak kabul edilmesi muhaldir. Ayrıca yaratıcı ile yaratılan arasındaki bu nispet, muzafın muzafun ileyhe olan nispeti gibi de değildir. Zira böylesi bir nispet yaratıcının yaratılanla tam bir ayrılmayı da ortadan kaldıracağından böyle bir durumdan bahsetmek de yersizdir.[276]

Molla Hayâlî tekvîn ve mükevven arasında cereyan eden ihtilaflara fazla iltifat etmeden Eş'arî'lere karşı da hüsnü zannını koruyarak bu konuda net bir tavır sergilemiş ve tekvîni ezeli sıfatlar içerisinde zikretmiştir. Ayrıca mükevvenin tekvînden ayrı, hâdis olduğunu da aktarmıştır.

1.3. Fiili Sıfatlar

Fiil (Tahlîk) yani yaratmak ancak Allah'a mahsustur. O'nun mümkün olan bir şeyi yaratması veya yaratmaması hakkında caizdir.[277] Diğer bir ifadeyle bu sıfat

[274] Ferhârî, **el-Nibrâs**, ss. 318-319.
[275] Hayâlî, **Hâşiye**, s. 67.
[276] Hayâlî, **Hâşiye**, s. 68.
[277] Gölcük-Toprak, **Kelâm**, ss. 243-244.

Allah-kâinat ve Allah-insan ilişkisini ifade eden bir sıfattır.[278] Bu itibarla Allah'ın mahlûkata taalluk eden bütün yaratmaları bu başlık altında zikredilebilir. Yani âlemde meydana gelen her bir oluş, doğrudan Allah'ın fiili sıfatlarına dayanmaktadır.

Fiili sıfatların adet yönünden sayılması mümkün değildir. Ancak burada zikredilen sıfatlara ek olarak ba's, haşr, ta'zîb, ihdâ, idlâl, irsâl ve inzâl gibi sıfatlar Allah'ın fiili sıfatları başlığı altında zikredilir. Subûtî sıfatlar, zıddı Allah hakkında düşünülmesi mümkün olmayan (ilmin zıddı cehl gibi) sıfatlar iken fiili sıfatlar ise zıddı Allah hakkında kullanılmasının (rızıklandırmaması) caiz olduğu sıfatlardır.[279]

Fiili sıfatların eşyaya olan taalluklarının müstakil bir sıfat olup olmadığı Mâturîdî'ler ile Eş'arî'ler arasında ihtilaflı bir konudur. Mâturîdî'lere göre eşyayı yoktan varlığa çıkmaya tesir eden bir sıfat vardır ki bu, zât üzerine zâid müstakil tekvîn sıfatıdır ve bu sıfat ezelîdir. Eş'arî'lere göre ise eşya üzerine tesir eden bu sıfat, Allah'ın kudret sıfatının değişik taallukları olup müstakil bir sıfat değildir.[280] Bu konu ileride Teftâzânî tarafından etraflıca işlenecektir.

2. RU'YETULLÂH

Ehl-i Sünnetin indinde ahirette Allah'ın görülmesi aklen caiz, naklen ise vaciptir. İmam Mâturîdî, ru'yetullâhın sem'an vacip olduğunu fakat aklen vacip ve caiz olmadığı kanaatini taşır. Buna karşılık Pezdevî (ö. 493/1100), Sâbûnî (ö. 580/1184) ve Nesefî gibi bazı Mâturîdî âlimler bu konuda Eş'arî'yi takip etmişlerdir. Mu'tezile, Neccâriyye, Havâric ve Zeydiyye mezhepleri ise ru'yetullâhı kabul etmemişlerdir. Ayrıca Mu'tezile mezhebine mensup bilginler kendi aralarında da ihtilaf ederek içlerinden bazıları Allah'ın kendi zâtını dahi göremeyeceği gibi aklın kabul edemeyeceği bir takım görüşler ortaya atmışlardır.[281]

Hayâlî konuya Teftâzânî'in "*ru'yet tam bir inkişâftır*" tanımına kısaca değindikten sonra ru'yetin gerçekleşmesi için sadece göz organının yeterli olmayacağından söz eder. Zira göz gördüğü bir nesneyi tek başına idrake kabil değildir. Görülen şeyin ne olduğunu anlamak için ayrıca aklın da devreye girmesi gerektiğinden bahseder.[282]

---

278 Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 281.
279 Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî, **Ehl-i Sünnet İ'tikâdı**, s. 46.
280 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Cilt:3, ss. 180-182.
281 Uludağ, **Kelâm İlmi ve İslam Akaidi**, s. 153; Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 92.
282 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 69-70; Ferhârî, **el-Nibrâs**, s. 339.

Ru'yetin gerçekleşmesi ile ru'yetin talep edilmesi arasında fark olduğunu ifade eden Hayâlî, bunların birbirinden farklı şeyler olduğunu aktarır. Zira ru'yetin gerçekleşmemesi şartların ortadan kalkmasını veya bir maninin bulunmasını gerektirdiğini kaydeden Hayâlî, bu gibi durumlarda dahi ru'yet talebinin sahih olabileceğini zikreder.[283]

Teftâzânî'nin ru'yetullâhı kabul etmeyenlerin görüşlerini ve buna mukabil Ehl-i Hakkın delillerini tafsilatlı bir şekilde getirmesine karşılık Hayâlî, bu itirazlardan sadece Câhız (ö. 255/869)'ın itirazına değinip yorumlamayı tercih etmiştir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları Hz. Mûsâ (as)'ın Allah'ı görmek istemesinin ru'yetullâhın mümkün oluşuna işaret ettiğini aktarırlar. Câhız ise peygamberin ru'yetullâhı talep etmesindeki asıl maksadın aslında bunun imkânsız oluşunu kavmine göstermek olduğunu iddia eder. Hayâlî ise bu durumun kesin olmadığını bilakis ihtimal dâhilinde olduğunu ve nas ile sabit olan bir hükmün zayıf bir ihtimal ile nakzedilemeyeceğini aktarır.[284]

Ru'yetullâhın keyfiyeti hususuna değinmeyen Hayâlî'nin bu konuda Teftâzânî ile aynı fikirde olması pekte uzak bir ihtimal değildir. Zira ru'yetullâh meselesinde Teftâzânî'ye kayda değer bir itiraz yöneltmemesi de bunu gayet açık bir şekilde bize göstermektedir.

3. HALKU'L-EF'ALİ'L-İBÂD

Fiillerin yaratılması konusunda varid olan ihtilaflar, çoğunlukla kulların ihtiyârî olarak gerçekleştirdikleri fiiller etrafında cereyan eder. Zira hayvanattan sadır olan fiiller ile kullardan hâsıl olan ızdırârî fiillerin yaratıcısının Allah olduğu konusu tüm mezhepler tarafından icmâlî olarak kabul edilmektedir.[285] Bu bağlamda kullardan sâdır olan fiillerin kul tarafından mı, Allah tarafından mı yoksa her ikisinin ortak yaratması sonucu elde edilen fiiller mi olduğu konusu İslam mezhepleri arasında ihtilaflı bir meseledir.

Mu'tezile ve Filozoflar fiillerin yaratılması bağlamında bunların kullara nisbeti konusunda görüş birliği içindedirler. Ancak filozoflar, fiillerin Allah'ın kulda yarattığı bir kudret ile var olduğunu savunurlar. Zira onlara göre fiillerin meydana

---

283 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 70-71.
284 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 71-72; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Cilt:3, ss. 192-194; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî**, s. 242.
285 Ferhârî, **el-Nibrâs**, s. 358.

gelmesinde rol oynayan şartların eksiksiz yerine gelmesi ile aksi bir durumun gerçekleşmesi imkânsızdır. İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'de bu görüşü savunmuştur. Mu'tezile'ye gelince onlar bu düşünceden farklı olarak fiillerin zorlama olmaksızın, ihtiyârî olarak gerçekleştiğini savunmuşlardır. Zira ortada bir zorlama olsaydı bu sefer kullardan hiçbir şekilde çirkin bir fiilin sadır olması caiz olmazdı. Hayâlî bu görüşleri zikrettikten sonra Mu'tezile'yi eleştirerek fiillerin yaratılması şayet kulların elinde olsaydı kulların, bunları tafsilatlı bir şekilde bilmesi gerektiğini, hâlbuki bunun imkânsız olduğunu aktarır. Yine Mu'tezile'nin halku'l-ef'âl konusunda Mecusi ve Putperestlere benzer bir fikre sahip olmadığını da ayrıca hatırlatarak bu konuda insafı elden bırakmamıştır.[286]

Molla Hayâlî fiillerin yaratılması konusunda mevcut görüşleri zikrettikten sonra kulun fiillerinin iki kudret ile meydana geldiğini benimseyenlerin fikirlerini aktarmaya başlar. Molla Hayâlî, Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin "*bir makdûrun iki kâdirin kudretiyle vuku bulabileceğini*" ifade ederek fiillere insanın etki edebileceğini aktardıktan sonra Bâkıllânî'nin, insanların fiilleri, biri Allah'a diğeri kula taalluk eden iki kudret neticesinde meydana geldiğini, ilâhî kudretin fiilin aslını, kulun fiilinin ise vasfını meydana getirdiğini aktarır.[287]

Hayâlî daha sonra halku'l-ef'âl konusunda Mâturîdî ile Eş'arî arasında cereyan eden farka dikkat çekerek cebr-i mutavassıt olarak nitelendirdiği Eş'arî'yi eleştirir. Bu eleştiriyi zikrederken Mâturîdî çizgisinden ayrılmayan Hayâlî, Eş'arî'nin bu görüşle Ehl-i Sünnet çizgisinden uzaklaştığı, dahası Cebriyye mezhebine yaklaştığını zikreder.[288]

Allah'ın ilim ve iradesinin bütün fiilleri kuşattığı, dolayısıyla meydana gelebilecek her fiilin cebr sonucunda gerçekleştiği düşüncesine değinen Hayâlî, bu itirazı ve bu konudaki Teftâzânî'ye karşı düşüncesini şu şekilde açıklar: " *Şurası muhakkak ki ezelden ebede var olması mümkün olmayan şeyler için irade sıfatının varlığı söz konusu değildir. Çünkü irade sıfatının hariçteki taallukları hâdistir. Hal böyle iken irade sıfatını umumi kabul etmek başlı başına sorunlu bir durumdur. Bu sebeple bir hadis-i şerifte şöyle buyrulmuştur: 'Allah'ın dilediği olur dilemediği olmaz.' Bu sebeple Teftâzânî'nin bu hususta 'irade var etmeye taalluk ederse var*

[286] Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 72-75; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Cilt:3, s. 244.
[287] Hayâlî, **Hâşiye**, s. 75.
[288] Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 76-77.

olur. Aksi takdirde o şeyin var olması mümkün değildir' şeklinde açıklama yapması daha yerinde olurdu."[289]

Molla Hayâlî her ne kadar fiillerin yaratılması konusunda serdettiği görüşlerini Eş'arî akaid eseri olan *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan faydalanarak yazsa da daima Mâturîdî çizgisini korumuştur. Zira Hayâlî, fiillerin yaratılması esnasında Allah'a taalluk eden küllî bir iradenin varlığı ile birlikte kulun kesb esnasında kendisinde bulunan cüz'i bir iradenin de varlığını kabul eder. Kesb ve halkın (yaratmanın) farklı şeyler olduğunu ifade eden Hayâlî, bunların anlaşılması için misallerle bu konuyu detaylı bir şekilde açıklamaya özen göstermiştir.[290]

Kaza ve kader konusuna da kısaca değinen Hayâlî, bu konuda kullara düşen Allah'ın yaratması olan kazasına rıza gösterilmesi olduğunu ifade eder. Bunun yanında kazanın taalluku olan makzîsine ise rıza gerekmez. Zira Allah'ın küfrü yaratması onun kudretinin bir taalluku olması cihetinden rızayı gerektirirken bu küfrü kabul edip bunu benimsemek ve küfre rıza göstermek ise gayet açık olacaktır ki dinen kabul edilecek bir şey değildir.[291]

3.1. İstitaât

Ebû Muîn en-Nesefî'ye göre istitaât, kulun, fiili meydana getiren vasıtaları kullanarak ihtiyârî fiilleri ortaya çıkardığı ve ayrıca kuvvet manasına gelen istitaât, fiil için illet konumundadır. Buradaki illet ateşin yakması kabilinden olan âdî bir illettir. Cumhura göre ise istitaât fiil için illet değil şarttır. Hayâlî bu iki görüşe değindikten sonra Teftâzânî ile aynı görüşü paylaşarak istitaâtın sebep ve araçların elverişli olmasından sonra Allah'ın kulda yarattığı bir özellik olduğu görüşüne katılır.[292]

Hayâlî kulda mevcut istitaâtin kul için izâfî bir vasıf ihtiva ettiği görüşündedir. Zira fiilin vuku bulması esnasında sebeplerin ve araçların selametine ihtiyaç duyulması bunu gerektirir. Şayet sebep ve araçların selameti gibi bir gereksinim olmaksızın bir fiil meydana geliyorsa bu durum faili için zâtî bir vasıf

289 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 76.
290 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 77-78.
291 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 73-74.
292 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 78.

olmayı gerektirir. Bu vasfında sebeplere muhtaç mahlûkat için kullanımı pek tabi memnudur.[293]

İstitaât, Allah'ın kulda yarattığı bir kuvvet olunca bu kuvvetin hangi yönde kullanıldığı ile alakalı bazı sonuçlar da ortaya çıkar. Kul mevcut gücünü, çirkin işlere sarfeder ve çirkin olanı işlemediği halde iyi olanı terk ederse zemmedilir. Böylece kuvvetin övülen fiillere sarfedilmesinde de medh vardır.[294]

Mu'tezile'ye göre kul kendi istitaâtini kendi yaratır. Bunda Allah'ın hiçbir müdahalesi yoktur. Şayet bir müdahaleden bahsedersek bu sefer Allah'ın kullarını yapmış olduğu çirkin fiillerden dolayı cezalandırması veya iyi fiillerinden ötürü mükâfatlandırması yersiz olurdu. Eş'arî ise kulun tüm fiillerin Allah'ın elinde olduğunu iddia etmekle kulun, fiili iktisâb etmesi anında hiçbir müdahalesi olmadığını savunur.[295]

Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında kudretin insana dönük bir araz olduğu kabul edilir. Hayâlî bu konuya da ayrı bir önem atfederek iki fırka arasındaki ayrılığa dikkat çeker. Çünkü Mu'tezile mensupları arazların iki zamanda bâkî kalabildiğini ve dolayısıyla devamlılık ve süreklilik gösterdiğini iddia ederler. Hâlbuki arazlar bâkî olmadığı gibi bir arazın diğer bir arazla kıyamı da muhaldir. Siyâlkûtî de hâşiyesinde Hayâlî'yle aynı fikirde olup bu durumu şu şekilde izah eder: *"Bir şey bekasıyla birlikte kendisine tabi olarak bir mahalde kaim olması imkânsızdır. Çünkü bir yerde biri diğerine tabi olmaları halinde bu ikisinden her biri diğerinin vasfı olamayacaktır. Yani 'Beka siyahtır ve Siyah bekadır' şeklindeki kaziyelerin her biri zorunlu olarak geçersizdir."*[296]

3.2. Teklîf-i mâ lâ Yutâk

Teklif kavramının yer aldığı ayet ve hadislerde Allah'ın, kula gücünü aşan bir görevi yüklemeyeceği, kulun yapmış olduğu fiillerden kendisinin sorumlu olacağı ve kulların kendi aralarında birbirlerine yüklemiş olduğu zor işlerde yardımlaşmaları yer almaktadır.[297] Allah'ın güç yetirilemeyen şeye teklifi hususundaki esas ihtilaf,

---

293 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 80.
294 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 78.
295 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 79.; Ferhârî, **el-Nibrâs**, s. 386.
296 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 79.; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî**, s. 264.
297 Mustafa Sinanoğlu, "Teklif", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2011, Cilt:40, ss. 385-386.

teklifin vukuundan ziyade mümkün olup olmayışı üzerine cereyan eder.[298] Molla Hayâlî teklif konusundaki görüşleri üç kısma ayırarak bunların her birini gayet titiz bir üslup ile eserinde ele almıştır:

a) İlk görüş kulun gücünü aşan durumlarda teklifinin olamayacağı fikridir. Zira bu durum hem aklen hem dinen imkânsız olan şeylerdir. Misal olarak Ali'nin aynı anda iki farklı yerde bulunması bu kabildendir. Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile bu görüşte ortak fikirdedir.

b) İkinci görüşe göre Allah'ın güç yetirilemeyen şeyi teklif etmesi ittifakla caiz değildir. Yani böylesi bir durum haddi zâtında imkân dâhilinde olmasına karşın vukua gelemeyeceği Allah'ın ilmi ve iradesi dâhilinde olduğu için gerçekleşmesi imkânsızdır. Ebû Leheb'in iman ile emrolunması fakat hayattayken iman etmeden ölmesi bu türdendir.

Molla Hayâlî, mümkünün mümkün olmayan şey üzerine inşa edilmesinden dolayı muhal olabilmesinin teklif babından olmayacağını aktarır. Yoksa Ebû Leheb'e iman etmesi yönünde bir teklifin gelmemesi gerekirdi. Hâlbuki iman etmesi zâtı itibariyle mümkün iken iman etmemesi Allah'ın ilminde vaki olduğu için muhaldir. Bu durumda zâtı itibariyle mümkün olan imanın imkânsızlık üzerine bina edilmesi muhal olsaydı Ebû Leheb'e teklifinde muhal olması gerekirdi. Hâlbuki ona iman ile teklif ayet ile sabittir.[299]

c) Üçüncü görüşe göre teklîf-ı mâ lâ yutak caizdir. Misal olarak insanın bir cismi yaratması imkânsız iken Allah'ın bu kudreti insanda yaratması ile kulun bu kudret ile bir cismi yaratması mümkündür. Bu durum aklen mümkün iken âdeten mümkün olmayan şeylere bir örnektir.[300]

Son fikrin sahibi Eş'arî'lerdir. Zira onlara göre Allah'ın kullarına bir şeyi teklif etmesinde kendisini sınırlayacak bir engel yoktur. O, kullarına dilediği şeyi emredebilir. Ayrıca yaratıcının her işi bir hikmete mebnî olması nedeniyle de böyle bir iş kendisi hakkında çirkin görülemez. Mu'tezile mezhebi bu görüşü reddederek Allah'ın böyle bir teklif ile gelmesinin adalet sıfatı ile uyuşmayacağı ve dolayısıyla

---

298 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 62.
299 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 81-82.
300 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 80; Ferhârî, **el-Nibrâs**, s. 398; Uludağ, **Kelâm İlmi ve İslam Akaidi**, ss. 178-179.

vaki olmasının imkânsız olduğunu belirtmişlerdir. Böylece bu durum O'nun hakkında caiz ve mümkün değildir. Mâturîdî'ler de bu görüşü benimsemişlerdir.[301]

Siyâlkûtî, bu konuda Ehl-i Sünnet'e gelebilecek bir itirazı değerlendirerek cemâdâta da teklifin caiz olabileceği görüşünü reddeder. Zira kul teklife müstehak iken cemâdâta teklifin gelme ihtimalinin imkânsız olduğunu ifade eder.[302] Molla Hayâlî de kâfirlerin iman etmeyeceği gerçeği Allah'ın ilminde her ne kadar öncelenmiş olsa da bu durumun imanın mümkün şeylerden olduğuna işaret ettiğini belirtir. Böylece imkân vasfı ile nitelenen bir şeyin teklif olarak gelmesinin caiz olarak nitelendirilmesi için yeterli olduğu görüşündedir.[303] Hayâlî bu açıklamasıyla Eş'arî'lere ait güç yetirilemeyen şeyin teklif edilebileceği fikrinin arkasındaki düşüncenin bu olabileceği kanaatindedir.

Hayâlî, teklîf konusunu sonlandırmadan önce kısaca **tevlîd** konusuna değinmeden geçmemiştir. Tevlîd konusu esasında Mu'tezile'nin benimsediği bir görüştür. Bu görüşe göre bir fiil başka bir fiil aracılığıyla değil de doğrudan failden sâdır olmuşsa bu fiil doğrudan kuldan meydana gelmiş demektir. Ancak bir fiil başka bir fiili meydana getiriyorsa burada tevlîd söz konusudur. Kilidi açmak için anahtarın çevrilmesi sonucu kilidin açılması veya birine vurmak suretiyle mefulde ortaya çıkan elem bu kabildendir. Ehl-i Sünnet'e göre, kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğu fikrine dayanan bu görüş batıldır. Zira tüm fiillerin yaratıcısı Allah'tır. Molla Hayâlî de fiillerin yaratıcısının yalnızca Allah olduğunu ve böyle bir fikrin batıl olacağını zikretmiştir. Hayâlî bu konudaki tartışmalara dâhil olmadan bu konudaki fikrini kısaca beyan ederek meseleyi fazla uzatmamıştır.[304]

3.3. Ecel

Molla Hayâlî konuya eceli açıklayan ayet ve hadislere değindikten sonra Sünnî düşüncesini destekleyen izahatlarla devam eder. Kula takdir edilen ecelin gerçekleşmemesi neticesinde ecelin o vakitte gerçekleşmesinin veya tehir edilmesinin yalnızca Allah'ın ilminde sabit olduğunun altını çizer. Bu konu hakkında

---

301 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 80.
302 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî**, s. 266.
303 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 81-82.
304 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 82.; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 62.

sadece nasların dayanak olduğunu, ecelin ne zaman gerçekleşeceğinin kul tarafından tam manasıyla bilinemeyeceğini aktarır.[305]

Mu'tezile mezhebi ise kula takdir edilen ecelin meydana gelmemesi sonucunda kulun kesinlikle yaşayacağı kanaatindedir. Ka'bi bu görüşe muhalefet ederek şayet kişiye o vakit ölüm ulaşmasaydı yine o vakitte farklı bir surette ecelin vaki olacağını dolayısıyla tehir edilmeyeceğini söyler. Hayâlî bu konu hakkında fazla bir görüş belirtmeden okuyucuyu uzun tartışmalar için *Şerhu'l-Mekâsıd*'a yönlendirir.[306]

3.4. Rızık

Ehl-i Sünnet'e göre rızık, Allah'ın yemeleri ve faidelenmeleri için kullarına bahşettiği şeylerin tümüdür. Bu rızık helal olduğu gibi bazen de haram da olabilir. Ehl-i Sünnet'e göre bir şeyin haram olması rızık olmadığı anlamına gelmez.[307]

Mu'tezile'ye göre haram, rızık değildir. Çünkü onlar rızkı bazen " *mülk sahibinin yediği kendi mülküdür*" veya "*rızık dinen gıdalanması yasaklanmamış şeydir*" şeklinde tarif ederler. Molla Hayâlî bu iki tanıma değinerek kısaca cevaplamıştır. Şöyle ki, şayet herkes mülk edindiği şeyi yerse hayvanların mülkiyet hakkı olmaması sebebiyle onları rızıklandıranın Allah olmaması gerektiği yönünde bir neticenin ortaya çıkacağını belirtir. Hâlbuki ayette *"Yeryüzünde yürüyen her canlının rızkı, yalnızca Allah üzerinedir"*[308]buyuruluyor. İkinci tarifte haram yiyenin Allah'ın yarattığı rızkı yemediği gibi bir sonuç ortaya çıkar ki bu, Rezzâk olan Allah'ın zâtına aykırı bir düşüncedir.[309] Zira bu durumda ikinci bir rezzâk sıfatına sahip bir ilah ortaya çıkar ki bunun dinen kabul görülecek bir tarafı yoktur.

Bir kimsenin kendine bahşedilen rızkı yiyememesi veya başkasının onun rızkını tüketmiş olması mümkün değildir. Çünkü Allah, bir kuluna bir nimeti yönlendirmiş ise kişinin o nimeti yemesi artık zorunludur. Böylece bu nimetin başkasına geçmesi gibi bir durum söz konusu olamaz. Ancak Mu'tezile'nin kabul ettiği şekliyle bu nimet "*mülk*" olarak kabul edilirse bu sefer bahsettiğimiz şeylerin olması imkân dâhiline girer. Ancak Molla Hayâlî'nin de ifade ettiği gibi buradaki

---

305 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 82-83.
306 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 82-83.
307 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 64.; Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 151.
308 Hûd, 11/6.
309 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 83.

mülk kavramı ile maksat nimetlerinden faydalanmak yönündeki şer'i izindir. Yoksa kişinin bir nimeti sahiplenmesi değildir. Eğer sahiplenme olarak kabul edilirse hiç şüphesiz nimetin Allah'a olan izafesi de yersiz olurdu.[310]

3.5. Hidâyet ve Dalâlet

Allah'ın dilediğine hidayeti yaratması veya dilediğine dalâleti yaratması caizdir. Zira Allah dışında insanları doğru yola ileten veya doğru yoldan uzaklaştıran hakiki bir fail yoktur. Bu itibarla hidayet ve dalâletin yaratıcı dışında bir başkasına nispeti ancak mecâzî manadadır. Sözgelimi hidayetin peygambere ve Kur'ân'a nispeti ile dalâletin putlara ve şeytana nispeti bu manadadır.[311]

Allah'ın kulunda hidayeti yaratması neticesinde kulun hidâyete ermemesi ancak mecâzî manadadır. Zira ayette *"Semûd'a gelince, onlara doğru yolu gösterdik ama onlar körlüğü doğru yola tercih ettiler"*[312] şeklinde geçtiği üzere buradaki mana, Allah'ın kulu doğru yola davet etmesine karşın kulun bu davete icap etmemesi kast edilir.[313]

Mu'tezile'ye göre hidayet doğru yolu göstermek manasındadır. Yani maksûda ulaştıran işarettir. Hayâlî bu görüşe karşı çıkarak hidayetin maksûda ulaştıran yola bir işaret olduğunu belirterek, maksûda ulaştırması veya ulaştırmaması yönünden eşit olduğu aktarır. Hayâlî ayrıca Mu'tezile'nin hidayetin doğru yolu göstermek olduğunu ifade eden tanımını eleştirerek insanların davet cihetiyle umum olduğunu fakat bazılarının mümin olmasına karşın bazılarının küfür içerisinde olduğunu ifade ederek bu tanımın batıl olduğundan bahseder. Zira ortada övülecek bir kimse varsa bu, zarûrî olarak övülecek bir fiilin varlığını da gerektirir. Böylece hidayetin umum olarak kabul edilmesi bütün insanlığın ihtidasını gerektirir ki bunun böyle olmadığı akıl sahipleri için gayet barizdir.[314]

3.6. Salah-Aslah

Kulun menfaatine ve faydasına en uygun olanı yaratmak Ehl-i Sünnet indinde Allah hakkında zorunlu veya vâcip değildir. Zira fâil-i muhtar olan yaratıcı hakkında

---

310 Misbâhî, **Cem'u'l-Ferâid**, s. 232.
311 İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelâm**, Cilt:2, s. 195; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 65.
312 Fussilet, 41/17.
313 Hayâlî, **Hâşiye**, s. 84.
314 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 84-85.

kendini zorlayıcı bir sebep veya neden olamaz. Mu'tezile ise benimsediği adalet prensibinin bir gerekliliği olarak kul için en yararlı olanın Allah hakkında vâcip ve zorunlu olduğu görüşündedir.[315]

Teftâzânî, Mu'tezile ve Felsefecilerin benimsediği aslahın vücub olduğu görüşünün temelde şâhidin gâib üzerine kıyası neticesinde ortaya çıktığını aktarır. Zira ahirette olacak hallerin dünyalık tefekkür ve taakkül ile idrak edilemeyeceğini dolayısıyla nakıs olan aklın ölümden sonraki olayları yorumlaması sonucu yanlış sonuçlar doğuracağını ifade eder. [316]

Molla Hayâlî konuya İmam Eş'arî ile Ebû Ali el-Cubbâî (ö. 303/916) arasında cereyan eden meşhur **üç kardeş** meselesi ile başlayarak Sünnî bir tavır dairesinde hiçbir şeyin Allah hakkında vâcip olmayacağını kesin bir dille ifade eder. Zira Allah hakkında aslahı yaratmak vâcip olsaydı dünya hayatında sefalet içinde yaşayan ve öldükten sonra da azap çekecek kâfiri yaratmazdı. Ayrıca yaratıcı hakkında herhangi bir konuda vücûbiyyet söz konusu olsaydı mülkünde dilediği gibi tasarruf yapamayacağı gibi kullarına bahşettiği ikram ve nimetler için de övgüye müstehak olmayacaktı. Yine Allah hakkında bir şeyin vâcip olduğu düşünülürse bu fiilin terk edilmesi sonucu Allah'ın zemmedilmesi veya cezalandırılması gerekirdi. Hâlbuki Mu'tezile dâhil herkese göre yaratıcının zemmedilmesi veya cezalandırılması saçma ve imkân dâhilinde olmayan bir şeydir.[317]

---

315 Kılavuz, **Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş**, s. 189.

316 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 66.

317 Hayâlî, **Hâşiye**, ss. 85-87; Üç Kardeş meselesi ve salah-aslah hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz.: Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Cilt:3, ss. 340-342; Îcî, **el-Mevâkıf**, ss. 329-330; Sâbûnî, **el-Bidâye**, ss. 149-150.

SONUÇ

Tarih boyunca kelâm ilmine dair bugüne kadar birçok hâşiye kaleme alınmıştır. Hâşiye kültürü ise hicri sekizinci ile ondördüncü yılları arasında doğmuş ve gelişmiştir. Molla Hayâlî'nin hâşiyesini yazmış olduğu yıllar hâşiye geleneğinin üst seviyede olduğu ve bu yönde zengin bir birikimin varlığını sürdürdüğü bir dönemdir. Bu sebeple hâşiyesini ele alırken bu birikimin avantajlarından faydalanmış ve dolayısıyla yazmış olduğu hâşiye mevcut hâşiyeler arasında çok şöhret bulmuştur.

Bir eser üzerine yazılan şerh veya hâşiye mevcut kitabın açıklanması ve anlaşılması niyetiyle ele alınmaktadır. Ancak Hâyâlî'nin yazmış olduğu hâşiye ağır bir dile sahip olmakla ünlenmiş, dolayısıyla eser üzerine birden çok çalışma yapılması kaçınılmaz olmuştur. Öyle ki eser üzerine ele alınan hâşiye üzerine dahi hâşiye kaleme alan müellifler bile olmuştur. Medreselerde talebelerin imtihan kitabı olarak meşhur olması yanında icaz yönüyle de pek çok övgüyü de hak etmiştir.

Yapılan çalışma sonucunda Hayâlî'nin Mâturîdî anlayışına sahip bir âlim olduğu ancak yer yer diğer mezheplerin görüşlerinde yanlış anlaşılan konulara değinerek doğruyu aktarmaya çalıştığı da izlenmiştir. Aksi görüşleri ve hâşiyesini yazmış olduğu *Şerhu'l-Akâid* eserinde muhalif olarak kabul ettiği görüşleri mantık çerçevesinde açıklamaya çalışmış ve bu konuda insafı elden bırakmamıştır. Zikrettiği görüşlerin kaynaklarına dikkat etmekle birlikte eserlerin isimlerini de aktarmadan geçmemiştir.

Molla Hayâlî, *Şerhu'l-Akâid*'te mevcut her konuyu işleme gibi bir çaba içerisine girmemiştir. Bunun yerine önemli gördüğü konuları işlemiş, bunlar içerisinde de bazılarını kısaca ele alırken bazılarını da tafsilatlı bir şekilde okuyucuyla buluşturmuştur. Okuyucuyu sık sık düşünmeye ve araştırmaya sevkeden tanımlar kullanarak dolaylı olarak başka eserlere yönlendirmiştir.

Hayâlî'nin eserini inceden inceye anlamak ve kavramak isteyen bir kimsenin kelâmi noktalara hâkim olması yanında daha birçok ilim dalında da bilgi sahibi olması gerekmektedir. Ayrıca Hayâlî eserinin büyük bir kısmını İlâhiyyât konularının açıklanmasına ayırmıştır. Sem'iyyât ve Nübüvvât konularında ise fazla derine inmeden yüzeysel açıklamalarla yetinmiştir. Bilgi bahsine de kısa bir bölüm ayırması yanında bu başlıkta diğer konulara oranla daha ağır bir üslup kullanmıştır.

Hâşiye, üslup açısından Hayâlî'nin bir diğer kelâm eseri olan *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye*'den çok farklıdır. Zira ele aldığımız eserde çok ağır bir dil

kullanılmasına karşın *Nûniyye* eserinde gayet açık ve anlaşılır bir üslup hâkimdir. Ele aldığımız eserde konuların tam manasıyla işlenmemiş olması ve kısır açıklamalardan ibaret olmasına karşılık *Nûniyye* eserinde konular uzunca ve detaylı bir şekilde yazılmıştır.

Ancak Hayâlî'nin hâşiyesi incelendiği vakit bu eserin İbn Ebî Şerîf'in *Şerhu'l-Akâid*'e yönelik kaleme aldığı *el-Ferâid fî Halli Şerhi'l-Akâid*'e çok benzediği ortaya çıkmaktadır. Yaptığımız inceleme sonucunda ise Hayâlî'nin bazı eklemeler dışında, eserinin neredeyse tamamını eserden birebir alıntı yaparak oluşturduğunu fark ettik. Böylesi bariz bir bilginin bibliyografya eserlerinde geçmemesi ise şaşırtıcıdır. Zira mevcut hâşiyenin metinleri ile İbn Ebî Şerîf'in eseri arasında neredeyse hiçbir farklılık bulunmamaktadır. Ancak Hayâlî, *Ferâid*'teki bir konuya ait açıklamaların tümünü almak yerine içinden bazı cümle veya kelimeleri seçerek eserine eklemiştir. Belki de Hayâlî'nin hâşiyesinin ağır bir dile sahip olması ve anlaşılmasının güç olması bu sebeptendir. Çünkü önü ve arkası olmadan alıntı şeklinde meydana getirilen bu eser, okuyucunun konuyu anlaması önünde büyük bir engel teşkil etmektedir.

Molla Hayâlî'nin Mâtürîdî geleneğine sahip bir âlim olması yanında bu eseri ortaya koyarken neredeyse hep Eşarî geleneğindeki âlimlerin görüşlerini kullanması belki İbn Ebî Şerîf'in Eşarî görüşlü bir âlim olmasından geçer. Zira Ebî Şerîf, hâşiyesini pek tabi mensubu olduğu mezhebin görüşleri üzerine bina etmiştir. Hayâlî'nin de bu görüşleri eserinde işlemesi doğal olarak kendisini, bu gelenekteki âlimlerin görüşlerine yönlendirmiştir.

KAYNAKÇA

Akçay, Mustafa. "Siyâlkûtî", **Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Cilt:37, Ankara, 2009.

Akgündüz, Ahmet. "Dede Cöngî" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Cilt:9, İstanbul, 1994.

Akpınar, Cemil. "Hasan Çelebi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Cilt:16, İstanbul, 1997.

Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kāsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. **el-Mübîn**, (çev. Bilal Taşkın-Osman Nuri Demir), İz Yay., İstanbul, 2016.

Askerî, Ebu'l-Felâh İbnu'l-İmâd Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. **Şezerâtü'z-Zeheb**, Dâru İbn-i Kesîr, Beyrut, 1986.

Aslan, Abdülgaffar. **Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri**, SDÜİF Dergisi, Sayı:20, 2008.

Aslan, Abdülgaffar. **Kur'an'da Vahiy**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. **Usûli'd-Dîn**, (tah. Muhammed Şemseddin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2002.

Bağdâdî, Ebû Mansûr. **el-Fark Beyne'l-Fırak**, Dâru'l-Afâk, Beyrut, t.y.

Bağdâdî, Ebû Mansûr. **Usûli'd-Dîn**, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. **Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil**, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Lübnan, 1987.

Bebek, Adil. "Hayâlî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yay., Cilt:17, İstanbul, 1998.

Beyzâzîzâde, Kemâlüddîn Ahmed b. Hasan. **İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm**, (tah. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.

Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yay., İstanbul, Cilt:2, 1989.

Bozkurt, Mustafa. **Müslüman Kelâmında Haberin Bilgi Değeri**, AÜİF Dergisi, Sayı:2, 2007.

Cezerî, Ebü'l-Hasen İzzüddîn İbnü'l-Esîr Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. **el-Kâmil fi't-Târih**, (tah. Ömer Abdusselâm Tedmurî), Dâru't-Turâsi'l-Arabî Beyrut, Cilt:1, 2012.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. **Şerhu'-Mevâkıf**, (trc. Ömer Türker), TYEKB Yay., İstanbul, 2015.

Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. **el-Ta'rifât**, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. **Kitâbu'l-İrşâd**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 1971.

Çelebî, Kâtip. **Keşfü'z-Zünûn**, el-Ebhâs li't-Târîh ve'l-Fünûn, İstanbul, 2010.

Dağ, Mehmet. **Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi**, AÜİBED, Sayı:4, 1980.

Demirci, Osman. "Osmanlı'da Kelâm Eğitimi, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Sayı:28, Cilt:14, 2016.

Erkan, Mustafa. "Lutfullah Hâlimî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Cilt:15, İstanbul, 1997.

Fârûkî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî. **Keşşâfetü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm**, (tah. Ali Dehruc), Mektebetü Lübnan, Lübnan, Cilt:2, 1996.

Ferhârî, Ebû Abdurrahmân Abdülazîz b. Ahmed. **el-Nibrâs şerhu Şerhi'l-Akâid**, Yasin Yay., İstanbul, 2012.

Fîruzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. **el-Kâmûsu'l-Muhît**, Müessetü'r-Risâle, Beyrut, 2005.

Gazzî, Necmeddîn. **el-Kevâkibu's-Sâire**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Cilt:1, 1997.

Gazzâlî, Hücctü'l-İslâm Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. **el-Münkız mine'd-Dalâl**, (trc. Abdurrezzâk Tek), Emin Yay., Bursa, 2013.

Gazzâlî, Ebû Hamîd. **el-Mustasfâ**, tah. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Gazzâlî, Ebû Hamîd. **Mi'yâru'l-İlm**, Dâru'l-Meârif, Kahire, t.y.

Gölcük, Şerafeddin – Toprak, Süleyman. **Kelâm**, Tekin Kitabevi, Konya, 2014.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâüddîn. **Ehl-i Sünnet İ'tikâdı**, Bedir Yay., İstanbul, t.y.

Hakkı, İzmirli İsmail. **Yeni İlm-i Kelâm**, Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul, 1339/1920.

Hasan Çelebi, Kınalızâde. **Tezkiretü'ş-Şu'arâ**, (haz. Aysun Sungurhan), KTBKYGM, Ankara, 2017.

Hatiboğlu, İbrahim. "Leknevî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Cilt:27, Ankara, 2003.

Hayâlî, Ahmed b. Mûsâ Şemseddîn. **Hâşiyetü Şerhi'l-Akâid'i-Nesefiyye** -Kenarında Birçok Hayâlî Hâşiyesi İle Birlikte-, (neş. Ahmed Rüştü), Dâr-ı Saâdet, y.y., 1904.

Şemseddîn Hayâlî. **Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye-Dâvûd-i Karsî Şerhi ile Birlikte-**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 2008.

Herevî. Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî. **Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.,

Hindî, Abdunnasîr Nâtûr Ahmed el-Melîbârî. **Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâlî alâ en-Nûniyye**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 2008.

Hoca Sâdeddîn Efendi. **Tâcü't-Tevârîh**, (sad. İsmet Parmaksızoğlu), Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, Cilt:5, 1979.

Huleyf, Fethullâh. **Kitâbu't-Tevhîd Mukaddimesi**, Dâru'l-Câmiati'l-Mısriyye, Mısır, t.y.

Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. **el-Mevâkıf**, Âlimü'l-Kütüb, Beyrut, t.y.

İbn Ebî Şerîf, Kemâleddîn, **el-Ferâid fî Halli Şerhi'l-Akâid**, (tah. Muhammed el-Azâzî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2017.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed. **Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa**, (tah. Abdusselam Muhammed Harun), Daru'l-Fikr, y.y., Cilt:2, 1979.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî el-Nîsâbûrî. **Şerhu'l-Âlim ve'l-Müteallim**, (tah. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih), Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2008.

İbn Fûrek. **Mücerredu Makâlât**, (tah. Danyal Cimarya), el-Mektebetu'l-Şarkiyye, Lübnan, 1986.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım. **Kitâbu'l-Müsâmere fî Şerhi'l-Müsâyere**, Mektebetü'l-Ezheriyyeti't-Turâs, Kahire, 2006.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. **Fî Ahvâli'n-Nefs**, (tah. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1952.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. **Mecmûu'l-Fetavâ**, (tah. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım), Mecmûu'l-Mülk, Medine, Cilt:13, 1995.

İlhan, Avni. "Bâtıniyye", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yay., Cilt:5, İstanbul, 1992.

İnalcık, Halil. "Mehmed II", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Cilt:28, Ankara, 2003.

İnalcık, Halil. **Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ**, (çev. Ruşen Sezer), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. **el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Ku'rân**, Mektebetü'l-Bâz Sûudi Arabistan, Cilt:2, t.y.

İsmail Hakkı, Manastırlı. **Telhîsu'l-Kelâm fî Berâhini Akâidi'l-İslâm**, (neş. Arif Kübraoğlu), Fatih Gençlik Vakfı Matbaası, İstanbul, 1989.

İsmâil Paşa, Bağdatlı. **Hediyyetü'l-Ârifîn**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, Beyrut, 1951.

Kallek, Cengiz. "İbn Kâsım el-Gazzî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Cilt:20, İstanbul, 1999.

Karabulut, Ali Rıza. **Mu'cemu't-Turâs**, Dâru'l-Akabe, Kayseri, Cilt:1, t.y.

Karlığa, Bekir. "Cisim", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Cilt:8, İstanbul, 1993.

Karsî, Dâvûd-i. **Şerhu'l-Kâsideti'n-Nûniyye** –Molla Hayâlî'nin Şerhi ile Birlikte-, Matbaa-i Şirket-i Sahafiyye, İstanbul, 1901.

Kefevî, Ebu'l-Bekâ. **el-Külliyât**, (nşr. Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısrî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, t.y.

Kehhâle, Ömer Rızâ. **Mu'cemu'l-Müellifîn**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.

Kestelî, Muslihuddîn Mustafa b. Muhammed. **Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid** –Yanında Molla Hayâlî ve Ramazan Efendi Hâşiyeleri ile Birlikte-, Mektebetü Seyda, Diyarbakır, 2018.

Kılavuz, Ahmed Saim. **Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş**, Ensar Yay., İstanbul, 2020.

Kındî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh. **Resâil**, (tah. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1950.

Kunt, Metin, vd. **Osmanlı Devleti**, Cem Yayınevi, Ankara, Cilt:2, 1987.

Kurtubî, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. **el-İhkâm fî Usûli'l-Erkâm**, (tah. Eş-Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, Cilt:5, t.y.

Kutluer, İlhan. "İlim", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yay., Cilt:22, İstanbul, 2000.

Kutluer, İlhan. **İlim ve Hikmetin Aydınlığında**, İz Yay., İstanbul, 2012.

Levnekî, Ebul'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. **el-Fevâidü'l-Behiyye**, Dâru'l-Kitabi'l-İslamîyye, Kahire, t.y.,

Mâtüridî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. **Kitâbu't-Tevhîd**, (trc. Bekir Topaloğlu), İsam Yay., İstanbul, 2014.

Mecdî, Mehmed. **Tercüme-i Şakâik**, Tabhâne-i Âmire, İstanbul, 1269.

Mehmed Tâhir, Bursalı. **Osmanlı Müellifleri**, Matbaa-i Âmire, İstanbul, Cilt:1, 1914.

Mert, Muhit. **Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi**, AÜİFD, Sayı:1, 2003.

Misbâhî, Sadru'l-Verâ el-Kâdirî. **Cem'u'l-Ferâid bi İnâreti Şerhi'l-Akâid**, Mektebetü'l-Medîne, Pakistan, 2009.

Mustafa, İbrahim, vd. **el-Mu'cemu'l-Vasît**, Dâru'l-Da've, Kahire, t.y.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. **Akâidu'n-Nesefî Tercümesi**, (çev. Bekir Sırmabıyıkoğlu), Yasin Yayınevi, İstanbul, 2014.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. **Tabsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn**, (tah. Muhammed Enver Hâmid Îsâ), Külliyetü Usûli'd-Dîn, Kahire, Cilt:2, 2011.

Özen, Şükrü. "Teftâzânî", **Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Cilt:40, İstanbul, 2011.

Özcan, Abdülkadir. "Hafîd Efendi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Cilt:15, İstanbul, 1997.

Özcan, Tahsin. "Ömer Lütfi Efendi", **Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Cilt:34, İstanbul, 2007.

Özcan, Tahsin. "Veliyüddin Cârullah", **Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Cilt:43, İstanbul, 2013.

Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. **Usûli'd-Dîn**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2002.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. **Meâlimu Usûli'd-Dîn**, (tah. Taha Abdurraûf Said), Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Lübnan, t.y.

Râzî, Fahreddîn. **el-Metâlibu'l-Âliye**, (tah. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ), IX, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrût, Cilt:6, 1987.

Râzî, Fahreddîn. **el-Muhassal**, (trc. Hüseyin Atay), AÜİF Yay., Ankara, 1978.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. **el-Bidâye**, (trc. Bekir Topaloğlu), DİB Yay., Ankara, 2005.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. **Usûlu Serahsî**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, Cilt:1, t.y.

Serkîs, Yusuf İlyân. **Mu'cemu'l-Matbûâti'l-Arabiyye ve'l-Mu'arrebe**, y.y., Kahire, Cilt:2, 1928.

Sinanoğlu, Mustafa. "el-Makâsıd", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Cilt:27, Ankara, 2003.

Sinanoğlu, Mustafa. "el-Mevâkıf", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Cilt:29, Ankara, 2004.

Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yay., Cilt:40, İstanbul, 2011.

Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed. **Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, Mektebetü'l-Hakâniyye, Peşaver, t.y.

Siyâlkûtî, Abdülhakîm. **Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî**, Princeton Üniversitesi Arapça Koleksiyonu, Bölüm:2, 1859.

Süneykî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. **Gâyetu'l-Vusûl fî Şerhi Lebbi'l-Usûl**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ Mısır, t.y.

Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ İbn Salâh. **Ulûmu'l-Hadîs,** Mektebetu'l-Fârâbî, Beyrut, 1984.

Şehristânî Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. **el-Milel ve'n-Nihal**, (tah. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl), Müessesetü'l-Celî, Kahire, Cilt:3, 1968.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. **el-Bedrü't-Tâli'**, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, Kahire, t.y.

Şirin, Veli. **Siyâsî ve Kültürel Osmanlı Tarihi**, Marifet Yayınları, İstanbul, 2002.

Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. **eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye**, (haz. Muhammet Hekimoğlu), TYEKB Yay., İstanbul, 2019.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. **Şerhu'l-Akâid**, (tah. Ahmet Hicazi es-Seka), Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1987.

Teftâzânî, Sa'düddîn. **el-Makâsıd**, (trc. İrfan Eyibil), TYEKB Yay., İstanbul, 2019.

Teftâzânî, Sa'düddîn. **Muhtasaru'l-Meânî**, Dâru'l-Fikr, Lübnan, 1990.

Teftâzânî, Sa‘düddîn. **Şerhu'l-Akâid Tercümesi**, (trc. Taha Hakan Alp), Rıhle Kitap, İstanbul, 2011.

Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İsam Yay.,Ankara, 2017.

Topaloğlu, Bekir. "Hay", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Cilt:16, İstanbul, 1997.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. **Şerhu Muhtasari'r-Ravda**, (tah. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî), Mektebetü Vizâreti'l-Şuûni'l-İslâmiyye, Sûudi Arabistan, Cilt:1, 1998.

Uludağ, Süleyman. **Kelâm İlmi ve İslam Akaidi**, Dergah Yay., İstanbul, 2013.

Unan, Fahri. "Sahn-ı Semân", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Cilt:35, İstanbul, 2008.

Uzun, Mustafa İsmet. "Bihiştî Ramazan Efendi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Cilt:6, İstanbul, 1992.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. **Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı**, TTK Basımevi, Ankara, 1988.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. **Osmanlı Tarihi**, TTK Yayınları, Ankara, t.y.

Yalar, Mehmet. "XV. Yüzyıl Bursa Âlimleri ve Arap Diline Katkıları", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**, Bursa, Sayı:2, Cilt:11, 2002.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yay., Cilt:14, İstanbul, 1996.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yay., Cilt:28, Ankara, 2002.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kıdem", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yay., Cilt:27, Ankara, 2022.

Yıldız, Fatih. **Mütekaddimun ve Müteahhirun Dönemi Kelâmcılarında Delil,** (Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi, 2010.

Yurdagül, Metin. "Muhâlefetün li'l-Havâdis", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Cilt:30, Ankara, 2020.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. **İthâfu's-Sâde**, Müessesetü't-Târîhu'l-Arabiyye, Lübnan, Cilt:2, 1994.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî Fâris. **el-A'lâm**, Dâru'l-İlm, Beyrut, 2002.