



The Fate of Two Hāshiyahs -Khayālī and Ibn Abī Sharīf's Hāshiyahs on Sharḥ al-‘Aḳā’id-

Hasan Sefa Turan^{1,a,*}

¹ Manisa Celal Bayar University, Faculty of Divinity, Department of Kalām and History of Islamic Sects Manisa/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 12/02/2024

Accepted: 11/07/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

One of the prominent texts of Kalām's commentary and hāshiyah period is Taftāzānī's commentary called *Sharḥ al-‘Aḳā’id*. As a matter of fact, numerous hāshiyah studies have been carried out by scholars in various regions of the Islamic world. The most important text that stands out among these is the hāshiyah known as *Hāshiyah alā Sharḥ al-‘Aḳā’id ‘al-Nasaḳfiyya* authored by Khayālī. Khayālī's hāshiyah stands out as the most extensively annotated work among those produced on the hāshiyahs of *Sharḥ al-‘Aḳā’id*. Many scholars such as Kātib Chalabi, Lakḳnawī and Ṭashkōprizāde use praising expressions about Khayālī's hāshiyah. Furthermore, Khayālī's hāshiyah has been positioned as a superior text within the hierarchy of Ottoman theological literature, surpassing *Sharḥ al-‘Aḳā’id*. A claim mentioned by Kātib Chalabi regarding this highly acclaimed annotation draws attention. In fact, Kātib Chalabi provides information that the source of the Khayālī's hāshiyah is the *Sharḥ al-‘Aḳā’id* hāshiyah of Ibn Abī Sharīf, one of the Mamluk scholars. Therefore, Khayālī wrote his hāshiyah by quoting from the hāshiyah of Ibn Abī Sharīf. The investigation of this claim constitutes the core subject of the study. While doing this, the life processes of the two commentators (*muḳhashshī*) and the times when they wrote their works were investigated. On the other hand, conducting a content analysis of two hāshiyahs is a fundamental criterion for examining the claim. Thus, similarities and differences were presented based on the core subject, enabling a comparison of two hāshiyahs. In the content analysis, seven subject headings were preferred: the realities of things, the reasons for knowledge, the fundamental components of the universe, the attributes of God, Ru’yat Allāh (the vision of God), human actions and issues related to the afterlife. Under these headings, the topics are not presented in detail and it is deemed sufficient to give only selected passages to reveal the similarities and differences. Document analysis was used as a method in the study. Ultimately, when this claim is scrutinized, it was seen that the situation is not as Kātib Chalabi conveyed. Examining the birth and death dates of two commentators (*muḳhashshī*), and the dates of their annotation compositions reveals that the claim is not plausible. Khayālī wrote his hāshiyah approximately in 862/1458, while Ibn Abī Sharīf wrote it in 889/1484 or 895/1490. Therefore, it does not seem historically possible for Khayālī to quote Ibn Abī Sharīf. The falsification of the information conveyed by Kātib Chalabi brings up the possibility of the opposite situation. In other words, Ibn Abī Sharīf may have benefited from Khayālī while writing his hāshiyah. To confirm or refute this idea, a content analysis is necessary. When the contents of two hāshiyahs are compared, significant similarities are observed. So much so that in some places the sentences are exactly the same, while in other places similar expressions are used. However, Ibn Abī Sharīf's hāshiyah is longer than Khayālī's hāshiyah. It appears that Ibn Abī Sharīf constructed his hāshiyah on the basis of the Khayālī's one.

Keywords: Kalām, Hāshiyah, Sharḥ al-‘Aḳā’id, Khayālī, Ibn Abī Sharīf.

İki Hâşiyenin Serencamı -Hayâlî ve İbn Ebî Şerîf'in Şerhu'l-Akâid Hâşiyeleri

Süreç

Geliş: 12/02/2024

Kabul: 11/07/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Kelâm'ın şerh ve hâşiyeye döneminin önde gelen metinlerinden biri Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid* adlı şerhidir. Nitekim üzerine İslâm dünyasının muhtelif bölgelerindeki âlimler tarafından birçok hâşiyeye çalışması yapılmıştır. Bunlar arasında öne çıkan en meşhur metinlerden birisi Hayâlî'nin yazmış olduğu *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Akâid'in-Neseftiyye* adlı eserdir. Nitekim Hayâlî'nin bu hâşiyesi, *Şerhu'l-Akâid* üzerine yazılan hâşiyeler arasında üzerine en fazla hâşiyeye yazılan eserdir. Kâtib Çelebi, Leknevî ve Taşköprülüzâde gibi âlimler Hayâlî hâşiyesi hakkında övücü ifadeler kullanmıştır. Ayrıca Hayâlî'nin bu hâşiyesi Osmanlı kelâm kitapları hiyerarşisinde *Şerhu'l-Akâid*'den daha üst bir metin olarak değer görmüştür. Bu kadar ilgi gören bir hâşiyeye hakkında Kâtib Çelebi'nin zikrettiği bir iddia dikkat çekmektedir. Kâtib Çelebi, Hayâlî hâşiyesinin kaynağının Memlûk ulemasından İbn Ebî Şerîf'in *Şerhu'l-Akâid* hâşiyesi olduğu hakkında bir bilgiye yer vermektedir. Dolayısıyla Hayâlî, hâşiyesini İbn Ebî Şerîf'in hâşiyesinden alıntı yaparak kaleme almış olabilir. Bu iddianın tahkik edilmesi çalışmanın temel konusunu oluşturmaktadır. Bunu yaparken iki muhaşşînin yaşadıkları ve eserlerini kaleme aldıkları zaman dilimi göz önünde bulundurulmuştur. Diğer taraftan iki hâşiyenin muhteva analizinin yapılması da iddianın tahkik edilmesi için temel bir ölçüt konumundadır. Böylece ana konu bazında benzerlikler ve farklılıklar ortaya konularak iki hâşiyenin karşılaştırılmasına olanak sağlanmıştır. Muhteva analizinde eşyanın hakikatleri, ilim sebepleri, âlemin temel bileşenleri, Allah'ın sıfatları, rü'yettullah, insan fiilleri ve ahiret hayatı ile ilgili meseleler olmak üzere yedi konu başlığı tercih edilmiştir. Bu başlıklar altında konular detaylı bir şekilde aktarılmayıp yalnızca benzerlikler ve farklılıkların ortaya konulabilmesi için seçme pasajların verilmesi yeterli görülmüştür. Çalışmada yöntem olarak doküman çözümlemesi/analizi kullanılmıştır. Sonuç olarak bu iddia tahkik edildiğinde durumun Kâtib Çelebi'nin aktardığı gibi olmadığı tespit edilmiştir. Nitekim iki muhaşşînin doğum ve ölüm tarihleri diğer taraftan hâşiyelerini yazım tarihleri incelendiğinde bu iddianın mümkün olmadığı ortaya çıkmıştır. Hayâlî hâşiyesini yaklaşık olarak 862/1458, İbn Ebî Şerîf ise 889/1484 veya 895/1490 yılında kaleme aldığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla tarihsel olarak Hayâlî'nin İbn Ebî Şerîf'ten alıntı yapması mümkün görünmemektedir. Kâtib Çelebi'nin aktardığı bilginin yanlışlanması tam tersi bir durumun olma ihtimalini gündeme getirir. Yani İbn Ebî Şerîf, hâşiyesini yazarken Hayâlî'den faydalanmış olabilir. Bu düşüncenin doğrulanması veya yanlışlanması için her iki hâşiyeye arasında muhteva analizinin yapılması gerekmektedir. İki hâşiyenin muhtevaları karşılaştırıldığında ise büyük oranda benzerliklerin olduğu görülmüştür. Öyle ki bazı yerlerde cümleler birebir aynı iken bazı yerlerde benzer ifadeler kullanılmıştır. Ancak İbn Ebî Şerîf'in hâşiyesi Hayâlî'nin hâşiyesine göre daha uzundur. Öyle görünüyor ki İbn Ebî Şerîf hâşiyesini, Hayâlî hâşiyesi temelinde inşa etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hâşiyeye, Şerhu'l-Akâid, Hayâlî, İbn Ebî Şerîf.

Giriş

Kelâm'ın müteahhir dönemi kendi içinde farklı süreçlere ayrılabilir. Bu süreçlerden birisi de şerh ve hâşiye yazım türünün fazlaca kullanıldığı yaklaşık olarak 8./14. – 13./19. yüzyıllar arasına karşılık gelen dönemdir. Öyle ki bu dönem modern kelâm tarihi kaynaklarında şerh ve hâşiye dönemi olarak adlandırılmıştır.¹ Bu dönemin kelâmın felsefeyle iç içe geçtiği dönemin bir uzantısı olduğu söylenebilir. Nitekim yazılan eserler incelendiğinde bu durum açık bir şekilde görülmektedir. Bu dönemin önde gelen kelâm metinlerinden birisi de Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) Ömer en-Neseî'nin (öl. 537/1142) *Akâid* eserine yazmış olduğu *Şerhu'l-Akâid* adlı şerhtir. Bu şerh İslâm ilim çevrelerinde büyük bir ilgiyle karşılaşmıştır. Bu ilginin en fazla olduğu yer ise Osmanlı ilim çevreleridir. Nitekim birçok Osmanlı âlimi tarafından *Şerhu'l-Akâid* üzerine hâşiye çalışması yapılmıştır. Bunlardan en çok itibar edilen ve ilim çevrelerinde de kabul gören hâşiye ise Hayâlî Ahmed Efendi'nin (öl. 875/1470 [?])² yazmış olduğu hâşiyedir. Öyle ki Hayâlî hâşiyesi, Osmanlı kelâm kitapları hiyerarşisinde *Şerhu'l-Akâid*'den didaktik açıdan daha üst bir kelâm eseri olarak telakki edilmiştir.³ Ayrıca Kâtib Çelebi'nin (öl. 1067/1657) ifadesiyle Hayâlî hâşiyesi, veciz bir şekilde kaleme alınmış olup öğrenciler bu hâşiye üzerinden imtihan edilmektedir.⁴ Aynı şekilde Leknevî de (öl. 1304/1886) hâşiye hakkında veciz ifadelerle yazılıp ince manalar içerdiğini, kendisinden çokça istifade ettiğini ve dönemin âlimlerinin elinden düşürmediğini belirtmektedir.⁵ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi (öl. 968/1561) de Hayâlî'nin bu çalışmasını seçkinler nezdinde kabul gören ve övgüye ihtiyacı olmayacak kadar meşhur bir hâşiye olarak nitelendirmiştir.⁶ Bu durumun yansımaları Hayâlî hâşiyesi üzerine yazılan hâşiyeler incelenerek görülebilmektedir. Öyle ki *Şerhu'l-Akâid* üzerine yazılmış olan hâşiyeler üzerine de birçok hâşiye yazılmıştır. Bunlar arasından üzerine en çok hâşiye yazılan eser ise Hayâlî'nin yazmış olduğu hâşiyedir. Nitekim bu hâşiyelerin sayısı hakkında dört yüz veya beş yüz rakamları zikredilmektedir.⁷ Her ne kadar bu ifade abartı olarak görülse de hâşiyenin ne derece itibar gördüğünü göstermesi açısından önemlidir.

¹ Orhan Şener Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 153; Ulvi Murat Kılavuz – Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 68.

² Fatih Sultan Mehmed devri âlimlerinden olup İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in talebeleri arasındadır. Hızır Bey aracılığıyla ilmî silsilesi Fahreddîn er-Râzî'ye dayanmaktadır. Hayâlî sade bir hayat tarzına sahip olup sürekli ilimle meşgul olan birisiydi. Fıkıh, tefsir ve Arap dili gibi farklı disiplinlerde eser yazmış olmasına rağmen kelâm alanında yazmış olduğu eserlerle bilinmektedir. Özellikle Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid* adlı eserine yazmış olduğu hâşiye ile meşhur olmuştur. Bunun yanı sıra felsefî kelâm dönemini güçlü bir şekilde yansıtan Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsid* ve Seyyid Şerîf Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* eserlerine şerhler yazması, onun kelâmî yetkinliğini göstermesi açısından önemlidir. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye – Osmanlı Âlimleri*, haz. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 240; Adil Bebek, "Hayâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Haziran 2024).

³ Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 438.

⁴ Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerefeddin Yaltkaya - Rifat Bilge (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941), 2/1145.

⁵ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî, (Kahire: Matbaatü's-Saâde, ts.), 43.

⁶ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 242.

⁷ Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 438.

İslâm ilim çevrelerinde yoğun bir ilgiyle karşılaşan bu eser hakkında Kâtib Çelebi'nin kullandığı bir ifade dikkat çekmektedir. Buna göre Kâtib Çelebi, Hayâlî hâşiyesinin kaynağının Memlük ilim çevresi âlimlerinden Kemâlüddîn İbn Ebî Şerîf'in (öl. 906/1500)⁸ *Şerhu'l-Akâid* hâşiyesi olduğunun söylendiğini ifade eder.⁹ Yani Çelebi isim vermeden Hayâlî hâşiyesinin kaynağı hakkında önemli bir bilgi vermektedir. Buna göre İslâm ilim çevrelerinde önemli bir ilgiyle karşılaşan *Hayâlî hâşiyesi'nin İbn Ebî Şerîf'in hâşiyesi* temelinde şekillenme ihtimali ortaya çıkmıştır. İşte bu noktada çalışma, bu iddianın doğru olup olmadığını tespit etme gayesiyle kaleme alınmıştır. Bu yapılırken nitel araştırma metotlarından biri olan doküman çözümleme/analizi yöntemi kullanılmıştır. Diğer taraftan hangi muhaşşînin diğerinden faydalandığını konu özelinde incelemek, eserlerin özgün niteliğini ortaya koymak adına önemlidir. Benzerlik ve farklılıkların konu özelinde ele alınması için metin yedi ana başlık hâlinde düzenlenmiştir. Konular tercih edilirken sistematik kelâmın temel konuları dikkate alınmıştır. Bunlar eşyanın hakikatleri, ilim sebepleri, âlemin temel bileşenleri, Allah'ın sıfatları, rü'yetullah, insan fiilleri ve ahiret hayatı ile ilgili meselelerdir. Güncel literatür ele alındığında şerh ve hâşiyeye dönemi hakkında yapılan çalışmalarda bir artış olduğu görülecektir. Konu özelinde ise muhaşşî Hayâlî hakkında son dönem bazı çalışmalar yapılmıştır.¹⁰ İbn Ebî Şerîf hakkında ise herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Bu açıdan çalışma, klasik dönemdeki bir iddianın tahkik edilmesi üzerinden güncel literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Muhteva analizine geçilmeden önce iki müellifin hayat aşamalarının karşılaştırılması önem arz etmektedir. Öyle ki Hayâlî'nin İbn Ebî Şerîf'ten yararlanıp eserini kaleme alması, doğal olarak İbn Ebî Şerîf'in daha önce eserini yazmasını gerektirmektedir. Hayâlî kısa bir ömür sürmüş olup 33 yaşındayken vefat etmiştir. Hayâlî'nin vefat ettiği yaş hususunda ittifak bulunmakla birlikte ölüm tarihi hakkında farklı görüşler öne sürülmüştür.¹¹ Nitekim Mehmed Süreyya 885/1480¹², Kâtib Çelebî

⁸ Tam adı Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Makdisî'dir. 822/1419 tarihinde Kudüs'te doğmuştur. Mâlikî âlimlerinden Ebü'l-Abbas İbn Avcân el-Ömerî'nin torunudur. İbn Ebî Şerîf ismiyle bilinmektedir. Daha çok yazmış olduğu hâşiyelerle tanınan İbn Ebî Şerîf Eş'ariyye'ye mensuptur. Eş'arî olmasına rağmen Mâtürîdî âlimi İbnü'l-Hümâm'ın *Müsâyere* adlı eserine *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhire* adlı şerh yazması, Mâtürîdî çevrelerde de tanınmasına olanak sağlamıştır. Tasavvufa da ilgi duymuş ve bazı mutasavvıflardan hırka giydiği rivayet edilmiştir. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi li-ehli'l-karni't-tâsi* (Beyrût: Dârü'l-Cil, 1992), 9/64-65; İlyas Çelebi, "İbn Ebî Şerîf Kemâleddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Haziran 2024).

⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1145; Son dönemde yapılan tenkitli neşrinde de aynı ifadeler bulunmaktadır. Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu - Beşşâr Avvâd Ma'rûf (London: Müessesetü'l-Furkan li't-türâsi'l-İslâmiyye, 2021), 4/710.

¹⁰ bk. Sezgin Elmalı, *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri (Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye Bağlamında)* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Mehmet Birlik, Şemseddin Ahmed el-Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri -Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye Bağlamında (Manisa: Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Mustafa Akman, "Şerhu'l-Akâid Hâşiyecisi (Muhaşşî) Hayâlî Efendi", *ISARC: 6. Uluslararası Sosyal Bilimler ve İnovasyon Kongresi*, ed. Gökçe Cerev (Ankara: ISARC International Science and Art Research, 2023), 539-559.

¹¹ Adil Bebek, "Hayâlî".

¹² Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 2/656.

862/1458¹³ ve 870/1466¹⁴, Bursalı Mehmed Tahir 875/1470¹⁵, Bağdatlı İsmâil Paşa 870/1466¹⁶ ve İsmâil Belîğ 875/1470¹⁷ tarihlerini vermektedirler. Taşköprülüzâde, Hatibzâde diye meşhur olan Tâceddin Efendi'nin ölümünden sonra Hayâlî'nin İznik Medresesi'nde müderrisliğe tayin edildiğini ve daha sonra birkaç yıl geçmeden onun vefat ettiği bilgisini vermektedir. Tâceddin Efendi'nin ölüm tarihi ise Fatih Sultan Mehmet'in (slt. 1451-1481) saltanatının ilk yıllarına denk gelmektedir.¹⁸ Mehmed Süreyya'nın Tâceddin Efendi hakkında vermiş olduğu ölüm tarihi 864/1460 bilgisi de bu bilginin doğruluğunu göstermektedir.¹⁹ Dolayısıyla Hayâlî'nin ölüm tarihi olarak Kâtib Çelebi'nin zikrettiği 870/1466 yılı doğruya en yakın tarih olarak görünmektedir. Kemâlüddîn İbn Ebî Şerîf ise Hayâlî'nin aksine yaklaşık olarak 80 yıl uzun bir ömür yaşamıştır. İbn Ebî Şerîf 822/1419 tarihinde Kudüs'te doğmuştur.²⁰ Vefat tarihi olarak da Kâtib Çelebi 905/1499 yılını zikretmektedir.²¹ Bu durumda iki müellifin de hâşiyelerini yazarken birbirlerinden alıntı yapmaları mümkün gözükmemektedir.

Müelliflerin hâşiyeleri yazım tarihlerinin tespit edilmesi bu iddianın tahkiki için en önemli ölçütlerden birisidir. Kâtib Çelebi Hayâlî'nin hâşiyesini 862/1458 yılında tamamladığı bilgisini vermektedir.²² Bu bilginin doğruluk ihtimali yüksektir. Nitekim Taşköprülüzâde'nin aktarımına göre Tâceddin Efendi'nin (öl. 864/1460) ölümünden sonra vezir Mahmud Paşa İznik Medresesi müderrisliği için Fatih Sultan Mehmet'e Hayâlî'nin ismini zikreder. Fatih bu öneriye, "O, *Havâşî alâ Şerhi'l-Akâid*'i yazan ve senin de adını o kitapta zikreden kişi değil mi?" diyerek karşılık verir. Vezir de "evet bu o kişidir" diye cevap verir.²³ Bu konuşmadan anlaşılmaktadır ki Hayâlî hâşiyesini 864/1460 yılından önce kaleme almıştır. Dolayısıyla Kâtib Çelebi'nin verdiği 862/1458 bilgisinin doğruluk ihtimali yüksektir. Diğer taraftan İbn Ebî Şerîf'in ise hâşiyesini ne zaman yazdığıyla ilgili açık bir bilgi bulunmamaktadır. Nitekim o, hâşiyenin sonunda yazmayı ne zaman bitirdiğine dair bir not düşmüştür. Buna göre hâşiyesini 895/1490 yılında tamamladığını belirtmektedir.²⁴ Bu konuda farklı bir bilgiyi de Hayreddîn Zirikli kaydetmiştir. Nitekim İbn Ebî Şerîf'in hayatına yer verdiği satırlarda onun hâşiyesini Mısır'da bir kütüphanede gördüğünü belirtmekte ve üzerinde İbn Ebî Şerîf'e ait bir yazıyla hâşiyenin 889/1484 yılında tamamlandığı bilgisini gördüğünü ifade etmektedir.²⁵ Dolayısıyla tarihsel olarak Hayâlî'nin İbn Ebî Şerîf'ten alıntı yapması mümkün değildir. Bu durumda Kâtib Çelebi'nin aktardığı bilginin tam tersini düşünmek mümkün hâle gelir. Yani İbn Ebî Şerîf'in hâşiyesini yazarken Hayâlî'den faydalanması

¹³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1144.

¹⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/347.

¹⁵ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 305.

¹⁶ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1951), 1/132.

¹⁷ Bebek, "Hayâlî".

¹⁸ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 168-240.

¹⁹ Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 5/1609.

²⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi li-ehli'l-karni't-tâsi*, 9/64.

²¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1148.

²² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1145.

²³ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 240.

²⁴ Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed Ebî Bekir b. Alî b. Ebî Şerîf el-Makdisî, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid*, thk. Muhammed Azâzî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 547.

²⁵ Hayreddin ez-Zirikli, *el-Â'lâm* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 2002), 7/53.

veya alıntı yapması ihtimal dahilindedir. Bu durumun net bir şekilde ortaya konulması için muhteva analizinin yapılması gerekmektedir. Bundan dolayı yukarıda değinildiği gibi yedi başlık hâlinde muhteva analizi yapılacaktır. Bu inceleme yapılırken İbn Ebî Şerîf'in hâşiyesi daha uzun olduğu için onun ifadeleri daha detaylı olarak aktarılıp müteakiben Hayâlî metninde nereye karşılık geldiği belirtilecektir.

1. Eşyanın Hakikati Vurgusu

Teftâzânî şerh ettiği metni takip ederek ilk olarak var olan varlıkların hakikatine değinmektedir. Kelâmcılar insanın bilgi elde etmesi için obje konumunda olan var olan varlıkların hakikatinin var olduğunu vurgulamaya önem vermişlerdir. Öyle ki bu vurgulama, kelâmın bilgi elde ederken temel aldığı varlık alanının hakikatinin sağlam olduğunu ifade etmeye matuftur. Teftâzânî, Ömer en-Nesefî'nin cümlesi "Eşyanın hakikatleri sabittir" ifadesini şöyle açıklamaktadır:

"Bir şeyin hakikati ve mâhiyeti, onu o yapan ana unsurdur (حقيقة الشيء و ماهيته ما به الشيء هو هو). Örnek olarak insanın hakikati ve mâhiyeti düşünebilen canlı olmasıdır. İnsanın gülen ve yazan olması gibi insanı onlar olmadan da tasavvur etme imkânı olan durumlar böyle değildir. Bunlar insanın mâhiyeti değil arazlarıdır (كما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض). Bazen sözü edilen bu ana unsurun, dış dünyada var olması açısından düşünüldüğünde hakikat, dış dünyada var olduğu tür açısından somutlaşmasına hüviyet ve bu iki var olma türü düşünülmezsizin ele alındığında ise mâhiyet olarak adlandırılmaktadır.²⁶"

İbn Ebî Şerîf mâhiyet ve hakikatin birlikte tarif edildiği bu satırları açıklarken gelebilecek bir itirazdan bahseder. Buna göre bu şekliyle tanım fâil illeti kapsamına almaktadır denilmiştir. Fâil illet, bir şeyin kendisi sebebiyle var olduğu illete verilen isimdir.²⁷ İbn Ebî Şerîf de bu minvalde bir açıklama yaparak fâil illetin bir şeyin dış dünyada somut olarak var olmasına etki ettiğini ancak bir şeyin o şey olmasına yani mâhiyetine bir etkisinin olmadığını ifade eder. Nitekim ona göre mâhiyetler bir yaratıcının yaratmasıyla meydana gelmemiştir.²⁸ Hayâlî'nin yukarıdaki satırlara yazmış olduğu şerhe bakıldığında da İbn Ebî Şerîf'in açıklamalarıyla uyumlu olduğu görülecektir. Nitekim o da fâil illet üzerinden aynı itiraza değinerek İbn Ebî Şerîf'in metninde geçen cevabın aynısını zikretmektedir.²⁹

Teftâzânî bir sonraki satırda insan tasavvuru üzerinden zâtî özelliğe dahil olmayan durumlar yani arazları konu edinmektedir. Nitekim insanın tasavvuru arızî özellikler dikkate alınmaksızın mümkündür.³⁰ İbn Ebî Şerîf'e göre arızî özellikler olmaksızın insanın künhü yani hakikati tasavvur edilebilir. Aynı şekilde insanın künhü/hakikati düşünülmezsizin arızî özellikleri tasavvur edilebilir. Bunlar yani zâtî ve arızî özellikler birbirinden ayrışabilen durumlardır (اي: بالكنه و اما تصور بالوجه فقد يمكن بدون)

²⁶ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1408/1988), 13.

²⁷ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, thk. İsa Aldeniz (İstanbul: Hâşimî Yayinevi), 199.

²⁸ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 90.

²⁹ Şemseddin Ahmed el-Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye - Şurûh ve Havâşî'l-Akâidi'n-Nesefiyye li'Ehli's-sünnet ve'l-cemâa el-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* içinde, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2019), 2/52.

³⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 13.

(الذاتي ايضاً).³¹ Hayâlî metnine döndüğümüzde de birebir aynı ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Ancak Hayâlî burada İbn Ebî Şerîf'ten farklı olarak Teftâzânî'nin ifadeleri hakkında öne sürülen bir itirazı naklederek konuyu biraz daha detaylandırır. Hayâlî metinde geçen imkân durumunu çeşitleriyle ele almaya çalışır. Yani imkânın türleri olan imkân-hâs ve imkân-âmm durumlarını değerlendirir.³²

Teftâzânî “eşyanın hakikatleri sabittir” ifadesi hakkında getirilen bir itiraza değinir. Buna göre bu ifade, aynı manaya gelen kelimelerin birbirine yüklenmesiyle meydana gelen değersiz bir ifadedir denilmiştir. Nitekim Sünnî kelâmcılara göre hakikat kelimesi dış dünyada varlığı olan varlıkları ifade ederken şey kelimesi de mevcut/var olanlar anlamında kullanılmaktadır. Aynı şekilde sübût kelimesi de mevcut/var olanlar anlamına gelmektedir.³³ Dolayısıyla itirazın temel noktası özne ve yüklem aynı manaya gelen kelimeler olmasıdır. İbn Ebî Şerîf bu itirazın cevabında Hayâlî'yi takip etmektedir.³⁴ Hayâlî ondan farklı olarak Eş'arîler'in şey anlayışına değinir. Hayâlî ifadedeki şey kelimesinin Eş'arîler'e göre mecazen ma'dûm varlıklara da kullanılabileceğini söylemektedir. Yani eşyanın hakikatleri sabittir önermesindeki şey-eşya kelimesi mecazen hem somut varlıklar hem de varlığa gelmemiş olan ma'dûmları kapsayarak aynı ifadelerin birbirine yüklenmesiyle meydana gelen bir ifade olmamaktadır.³⁵

2. İlim Sebepleri

İlmin ne olduğu hususunda kelâm geleneğinde farklı tarifler yapılmıştır. Teftâzânî ise ilmi, sahibine zikredilebilen (مذكور) şeyin tecelli etmesini sağlayan bir sıfat olarak tanımlar. Yani ister mevcut olsun ister ma'dûm insanın ifade edebileceği her şeyi meydana çıkaran bir sıfattır. Bu tarife göre ilim, duyu ya da akılla idrak edilebilen ister yakîni olsun ister olmasın her çeşit tasavvur ve tasdiki kapsamına almaktadır.³⁶ Hayâlî ilk olarak kelime tahlili yapar. Ona göre burada geçen “zikredilenler” tabiri “zükür” kökünden gelseydi kalpten geçen düşünceleri kapsardı. Ancak “zükür” kökünden türediği için dilden çıkan ifadeleri kapsamaktadır. İlmin tarifinde iki anlamında kullanılması uygun olsa bile ilk akla gelen kullanım olan “zükür” kelimesinden türetilmesi daha uygun olmuştur.³⁷ İbn Ebî Şerîf'e göre bu tarif ilim hakkında yapılan tariflerin en güzelidir. Ona göre tarifte “zikredilenler” kelimesinin kullanılması tarifi hem mevcut hem de ma'dûm varlıkları kapsamaması içindir. Öyle ki zikredilenler yerine bilinenler tabiri kullanılsaydı tarif kendi içerisinde kısır döngüye düşmüş olur ve bilinenlerin bilinmesi gibi abes bir durum ortaya çıkardı.³⁸ Hayâlî, Teftâzânî'nin tarifi açıklarken ifade ettiği duyu idrakinin bilgi vermesinin insan dışındaki diğer canlılar hakkında düşünülmemeyeceğini söyler. Nitekim hayvanlar

³¹ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid*, 90.

³² Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 2/52-53.

³³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 13.

³⁴ bk. Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 2/101; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid*, 91-92.

³⁵ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 2/101.

³⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 15.

³⁷ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 2/241.

³⁸ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid*, 102.

duyu aracılığıyla çevresini idrak eder ancak bu durum onların bilgi sahibi oldukları anlamına gelmemektedir.³⁹ İbn Ebî Şerîf de Hayâlî'nin ifadelerini kullanarak açıklamasını genişletir.⁴⁰

Teftâzânî kelâmcılar tarafından kabul edilen ilmin elde edildiği üç yola değinir. Buna göre duyular, haber-i sâdik ve akıl ilim elde etme vasıtaları olarak zikredilir. Bunlardan haber-i sâdik mütevatir haber ve peygamberin haberi olarak ikiye ayrılır. Mütevatir haber, aklın yalan üzerine ittifak etmelerini mümkün görmediği bir topluluktan nakledilen haber olarak tanımlanmaktadır. Bunun ölçüsü ise söz konusu haber duyulduğunda herhangi bir şüphenin olmamasıdır.⁴¹ İbn Ebî Şerîf'e göre aklın, bir topluluğun yalan söylemesini mümkün görmemesinin kaynağı onların çok sayıda kişiden oluşmasıdır. Ancak bu çokluk vurgusu başka bir karineyle desteklenmiş ilim ifade eden haber-i vâhidin reddedilmesini gerektirmemektedir. Teftâzânî'nin haberin mütevatir olmasının ölçüsü olarak şüphe duyulmamayı zikretmesi İbn Ebî Şerîf'e göre bu konu hakkında kişi sayısı belirlemeye çalışanlara yönelik bir reddiyedir. Yani mütevatir haber için 12, 20, 40 veya 70 vb. sayıların konulması doğru değildir. Burada önemli olan haber hakkında şüphe duyulmamasıdır. İbn Ebî Şerîf mütevatir haber vasıtasıyla elde edilen ilim hakkında getirilen dakik bir itiraza değinir. Buna göre ilim tevatürden elde edilir. Ancak bize gelen bir haberin tevatür olup olmadığını sağlamasını yapabildiğimiz bir ilim/bilgi aracılığıyla belirleriz. Yani bizdeki tevatür bilgisiyle bize gelen haber bilgisini ölçeriz. Buna göre ilmin ilimle elde edilmesi gibi bir sonuç ortaya çıkmakta olup teselsüle sebebiyet vermektedir. İbn Ebî Şerîf bu itirazı kabul etmemektedir. Ona göre tevatür haberle ilim elde edilmesinde teselsül söz konusu değildir. Yani bize gelen haberin tevatür olup olmadığının sağlamasını yaparken ilimle ilmin elde edilmesi durumu teselsüle sebep olmaz. Mütevatir haber kendi içeriğinde mütevatirin varlığına işaret eden gizli bir illet barındırmaktadır. Söz gelimi âlemin yaratılmış olması yaratıcının varlığına dayanır. Âlem kendi içinde yaratıcıya işaret eden gizli bir illet barındırır. Bu sebeple âlemin yaratılmışlığı bilgisi yaratıcının varlığına delildir. Bu örnekte zikredilen âlem ve yaratıcı farklı varlıklardır. Ancak birisinin bilgisinden diğerinin bilgisine ulaşılabilmesinde herhangi bir kusur yoktur. Yani ilmin ilimle elde edilmesi durumu teselsül oluşturmamaktadır.⁴² Hayâlî metnine döndüğümüzde İbn Ebî Şerîf'in ifadelerinin özetlenmiş şeklini görmekteyiz. Nitekim Hayâlî de ilk olarak aklın tevatür haberde yalanı mümkün görmemesinin çokluk sebebiyle olduğunu ifade etmekte müteakiben bu durumun haber-i vâhide bir zarar vermediğini belirtmektedir. Sonrasında ise İbn Ebî Şerîf'in metninde geçtiği gibi sayı konusuna değinmektedir. Son olarak Hayâlî tevatürden ilim elde edilmesi noktasında getirilen dakik itirazı aktarmaktadır. Hayâlî İbn Ebî Şerîf'ten farklı olarak âlem-yaratıcı örneğinde verilen cevaba getirilen bir itirazdan bahseder. Buna göre şüpheden yoksun bir ilmin varlığı çok genel olup bununla özel bir illetin varlığı kanıtlanamaz. Yani tevatürün var olduğu bilgisi gibi genel bir bilgiye dayanılıp tikel haberlerde mütevatir illeti aramak doğru değildir. Hayâlî bu itirazı kabul etmez. Nitekim ona göre eğer böyle bir durum kabul edilirse hiçbir bilgi mütevatir olarak adlandırılmaz ve güvenilir bilgi diye bir şeyden bahsedilemez.⁴³ Dolayısıyla İbn Ebî Şerîf, Hayâlî'nin metnini genişletmek suretiyle kendi açıklamasını inşa etmiştir denilebilir.

³⁹ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 2/241.

⁴⁰ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 102.

⁴¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 17.

⁴² İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 117-118.

⁴³ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 2/354-355.

3. Âlemin Temel Bileşenleri

Kelâmcılar metafizik görüşlerine uygun olarak bir âlem modeli inşa etmeye çalışmışlardır. İlk defa Mu'tezîlî kelâmcı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) tarafından kabul edilen cevher araz temelli kozmolojik açıklama,⁴⁴ Sünnî kelâm tarafından da benimsenerek âlemi açıklama modeli olarak kullanılmıştır. Teftâzânî de aynı kabulü devam ettirerek cevher ve araz üzerinden âlemin yapısını açıklamaya çalışmaktadır. Teftâzânî'ye göre âlem, kendisiyle yaratıcının bilindiği var olanlardan Allah dışındaki her şey için kullanılan bir tabirdir. Söz gelimi cisimler, arazlar, bitkiler veya hayvanlar âlemi gibi kullanımlar bu duruma örnek verilebilir.⁴⁵

Muhaşşî İbn Ebî Şerîf âlem tanımı üzerinden bir açıklama yapar. Ona göre Allah dışındaki her şeyin âlem olarak isimlendirilmesi kelimenin sözlük manasıyla da ilgilidir. Öyle ki âlem, alamet ve işaret gibi anlamlara gelen "alem" kelimesinden türemiştir. Söz gelimi mühürün sahibine işaret etmesi gibi âlem de yaratıcısına işaret etmektedir. İbn Ebî Şerîf'e göre burada âlem kelimesiyle var olan cinsler kastedilmektedir. Söz gelimi bir şahıs olarak Zeyd'e âlem denilemez. Ancak Zeyd âleme dahildir. Yani canlılar âleminin bir üyesidir.⁴⁶ Hayâlî metnine bakıldığında İbn Ebî Şerîf'in ifadelerinin aynılıyla karşılaşılmaktadır. Nitekim o, mühür örneğini vererek âlem kelimesinin tahlilini yapar ve ardından Zeyd örneğini vermektedir. Yani İbn Ebî Şerîf birebir Hayâlî'nin açıklamalarını takip eder.⁴⁷

Teftâzânî Allah dışındaki her şeyi karşılayan âlem kavramını tanımladıktan sonra âlemi oluşturan temel bileşenlere değinir. Buna göre âlem a'yân ve arazlardan meydana gelmektedir. A'yân âlemin kısımlarından olup kendi zâtıyla kâim olan mümkün varlık anlamına gelir. Tarifte zikredilen "kendi kendine kâim olmak" tabiri kelâmcılar nezdinde mekân tutmasında başka bir varlığa tabi olmamak anlamına gelmektedir.⁴⁸ İbn Ebî Şerîf a'yân tanımında "mümkün" ibaresinin kullanılmasını tanıma Allah'ın zâtının da dahil olmaması için eklendiğini belirtir. Yani "kendi kendine kâim olan varlık" ifadesi ilk anda Allah'ın zâtını da çağrıştırmaktadır. Ancak bu ifadeye mümkün kaydının getirilmesi bu mahsuru ortadan kaldırmaktadır. Tanım hakkında ifade edilebilecek ikinci problem ise tanımın cevher ve arazdan oluşan cismi de kapsamına almasıdır. Öyle ki bu durumda a'yân ve cismin tanımları aynı olmaktadır. İbn Ebî Şerîf bunun da sorun teşkil etmediğini nitekim cismin kendi kendine kâim olmasını sağlayan unsurunun a'yânı (cevheri) olduğunu ifade eder. Yani cisim temel bileşikler olan cevher ve arazın birlikteliğiyle kâim olan bir varlık olmayıp içinde cevher barındırdığı için kâim olabilen bir varlıktır. Dolayısıyla a'yânın tanımının cismi de kapsamı normal bir durumdur.⁴⁹ Hayâlî metnine döndüğümüzde ise aynı şekilde İbn Ebî Şerîf'in açıklamalarının birebir aynılıyla karşılaşılmaktadır.⁵⁰

⁴⁴ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İmiyye, 2010), 3/78; Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), II/275.

⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 23.

⁴⁶ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 153-154.

⁴⁷ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 3/12.

⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 23.

⁴⁹ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 156.

⁵⁰ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 3/36.

4. Allah'ın Sıfatları

Teftâzânî sıfatlar hususunda ilk olarak insan aklına vurgu yapar. Nitekim ona göre akıl, müşahede edilen mükemmel düzeni ve kâinatın ölçülü işleyişini idrak ettiği zaman, bunu yaratan zâtın hayat, kudret, ilim, işitme, görme ve irade vb. kâmil vasıflarla nitelendirilmesi gerektiğine bedihi olarak hükmeder.⁵¹ İbn Ebî Şerîf buna getirilen bir itiraza değinir. Buna göre âlemin yaratıcısının bu vasıflarla bedihi olarak vasıflanması mümkün değildir. Yani aklın bedihi olarak bu sıfatları âleme bakarak idrak etmesi mümkün değildir. Bu itiraz reddedilmiştir. Nitekim vâcib varlık tasavvuru ve âlemin müşahedesi birlikte düşünüldüğünde bu sıfatların bedihi olması anlaşılacaktır. Yani bir tarafta varlığı zorunlu olan yaratıcı diğer tarafta varlığı mümkün olan varlıklar kümesi birlikte ele alındığında yaratıcının sıfatları kendiliğinden belirgin duruma gelecektir. Diğer taraftan filozofların iddia ettiği yaratıcı ile âlem arasına yaratıcıdan zorunluluk yoluyla meydana gelmiş ihtiyar sahibi bir varlık konularak yaratmanın açıklanması ise kelâmcılar tarafından kabul edilmez. Çünkü burada yaratıcının kendisinden kendi iradesi dışında başka bir varlığın meydana gelmesi durumu söz konusudur. Bu ise kelâmcılar tarafından yaratıcıyı vasıflarından tecrit ettiği için mümkün görülmemektedir.⁵² Dolayısıyla filozofların yaratılış açıklaması sıfatlara izin vermezken kelâmcıların yaratılış açıklaması sıfat sahibi bir ilâh tasavvurunu mümkün kılmaktadır. Hayâlî metnine bakıldığında İbn Ebî Şerîf'in ifadelerinin özet hâli görülmektedir. Nitekim Hayâlî Teftâzânî'nin ifadelerine getirilen itirazı belirtmeden doğrudan cevaptan başlamaktadır. İbn Ebî Şerîf'in açıklaması Hayâlî'nin ifadelerinin açıklaması gibidir.⁵³

Sıfat kategorilerinden ilk olarak ele alınan selbî sıfatlarda geçen açıklamalara bakıldığında İbn Ebî Şerîf'in Hayâlî'yi aynen takip ettiği görülecektir. Nitekim Teftâzânî'nin zikrettiği Allah'ın araz olmaması, Allah'ın cisim ve cevher olmaması, Allah'ın mahiyetinin bilinmezliği, Allah'ın hiçbir şeye benzemezliği ve Allah'ın ilminin her şeyi kuşatması vb. selbî sıfatlar konusundaki İbn Ebî Şerîf'in açıklamaları Hayâlî'nin açıklamalarının genişletilmiş hâli gibidir.⁵⁴ Sübûtî sıfatlar hususundaki açıklamalara bakıldığında ise Hayâlî'nin kudret ve tekvin sıfatları dışında diğer sıfatlardaki açıklamalarında İbn Ebî Şerîf onu aynen takip etmektedir. Kudret ve tekvin sıfatları konusundaki ayrışmasının sebebi ise İbn Ebî Şerîf'in ondan farklı düşünmesidir. Nitekim Hayâlî genel olarak Hanefî Mâtürîdî kelâm geleneğine bağlıyken İbn Ebî Şerîf ise Eş'arî kelâm geleneğine bağlıdır. Bu sebeple İbn Ebî Şerîf'in tekvin sıfatını ayrı bir sübûtî sıfat olarak kabul etmeyip kudretin taalluku olarak değerlendirmesi Hayâlî'den alıntı yapmasına engel teşkil etmiştir. Nitekim Hayâlî bu konuda Şârih Teftâzânî'yi eleştirerek Mâtürîdî geleneğe bağlı kalmış, tekvini kudretten ayrı değerlendirmiş ve tekvin sıfatını sekizinci müstakil sıfat olarak kabul etmiştir.⁵⁵

⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 31.

⁵² İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid*, 207-208.

⁵³ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 3/334.

⁵⁴ bk. Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 3/329-405; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid*, 207-230.

⁵⁵ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 3/504-505.

5. Rü'yetullah

Allah'ın görülmesi anlamına gelen bu tabirdeki rü'yet yani görme Teftâzânî'nin ifadeleriyle göz aracılığıyla gerçekleşen tam bir inkişaf anlamına gelmektedir. İnkişaf ise görme duyusuyla bir şeyi olduğu gibi idrak etmek anlamına gelir.⁵⁶ Dolayısıyla Allah'ın görülmesi göz aracılığıyla onun idrak edilebilmesini ifade eden bir tabir olarak kullanılır. İbn Ebî Şerîf buradaki görme olayında herhangi bir kuşatma, yön ve ışığın yansması vb. niteliklerin olmadığını vurgular. Yani Allah'ın görülmesi insanların günlük yaşamlarında nesnelere görüp idrak etmeleri gibi değildir. Görme olayında gören ve görülen olmak üzere iki yönlülük vardır. Görülen açısından görmenin gerçekleşmesi için inkişaf sıfatına sahip olması gerekirken gören açısından ise görme sıfatına sahip olması gerekmektedir.⁵⁷ Hayâlî metnine döndüğümüzde ise İbn Ebî Şerîf'in bazı ifadeleri ondan alıntılandığı izlenimi oluşturmaktadır. Hayâlî sadece İbn Ebî Şerîf'in zikrettiği görmenin iki yönlülüğüne dikkat çekmektedir. Hayâlî burada İbn Ebî Şerîf'ten farklı olarak Allah'ın görülmesindeki aklî imkânın zihnî olduğuyla ilgili bir görüşe değinmektedir. Ancak ona göre burada tartışma zihnî imkân değildir. Nitekim her görüş sahibi zihnî imkân olarak Allah'ın görülmesinin mümkün olduğunu kabul etmektedir.⁵⁸ Allah'ın görülmesiyle ilgili konunun devamındaki ifadelerde İbn Ebî Şerîf Hayâlî'yi aynen takip etmiştir. Önceki meselelerde olduğu gibi genel olarak Hayâlî'nin ifadelerini kullanarak meselenin daha detaylı açıklamasını yapmaktadır.

6. İnsan Fiilleri

Sünnî kelâmın insan fiillerinin kaynağı noktasında hemfikir olduğu söylenebilir. Nitekim insandan ortaya çıkan fiiller Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir. Mu'tezile'nin adalet prensibinin bir yansıması olarak ortaya konulan insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşü Sünnî kelâma muhalif olan en önemli görüştür. Teftâzânî de buna değinerek Mu'tezile'yi eleştirmektedir. O, Sünnî kelâmın ilk delili olarak kulun kendi fiilinin yaratıcısı olma durumunda fiilinin bütün ayrıntılarını bilmesi gerektiği fikri üzerine kurgular. Buna göre kul eğer kendi fiilinin yaratıcısı olsaydı fiilinin tüm ayrıntılarını bilirdi. İnsan kendi fiillerinin tüm ayrıntılarını bilmediğine göre kul kendi fiillerinin yaratıcısı değildir.⁵⁹ İbn Ebî Şerîf ilk olarak Şârih'in açıklamalarındaki "halk (yaratma)" ifadesine dikkat çeker. Ona göre yaratma, kastetmenin öncelediği varlığın ortaya çıkarılmasıdır. Yani yaratmadan önce irade ve yaratılacak şeye yönelik tam/kuşatıcı ilmin birlikte bulunması gerekir. Diğer taraftan insan fiillerine yönelik olarak Sünnî düşüncenin geliştirmiş olduğu kesb anlayışı ise varlığın ortaya çıkarılması anlamına gelmemektedir. Kesb, Allah tarafından yaratılan varlık üzerinde bir tercih girişimidir ve tam/kuşatıcı bilgi gerektirmemektedir. Kesbin gerçekleşmesi için icmâlî bilgi yeterlidir.⁶⁰ Hayâlî metnine bakıldığında da aynı şekilde kesb ve halk kavramları arasındaki farka değinilerek Mu'tezilî düşüncüye reddedilir.⁶¹

⁵⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 51.

⁵⁷ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 287.

⁵⁸ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 4/118.

⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 54-55.

⁶⁰ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 302.

⁶¹ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 4/175.

Teftâzânî Allah'ın muradı konusunda Amr b. Ubeyd'den bir rivayete yer verir. Buna göre Amr bir deniz yolcuğu sırasında Mecusî birine “neden Müslüman olmuyorsun” diye sormuştur. Bunun üzerine Mecusî, “Allah benim Müslüman olmamı murat etmedi eğer murat etseydi Müslüman olurum” diye cevap verir. Bunun üzerine Amr, “Allah senin Müslüman olmanı murat ediyor da şeytanlar seni bırakmıyor” diye ona cevap vermiştir.⁶² İbn Ebî Şerîf bu anlatı hakkında Mu'tezile'nin yorumunu aktarır. Nitekim onlara göre Allah herhangi bir zorlama ve cebir olmaksızın kulları hakkında imanı dilemiştir. Bunun gerçekleşmemesi Allah için bir eksiklik veya mağlubiyet anlamına gelmez. Yani imanın zıddı olan küfür, Allah tarafından murat edilmediği için küfrün oluşmasında Allah'ın bir müdahalesi diğer bir deyişle yaratması yoktur. Mu'tezilî düşüncede irade ve rıza kavramları aynı içeriğe sahiptir. Ehl-i Sünnet ise bu yorumu kabul etmemektedir. Nitekim Allah'ın iradesi dışında bir şeyin gerçekleşmesi onlara göre mümkün değildir. Yani kulda gerçekleşen küfür fiilinin irade eden/murat eden Allah'tır. Sünnî düşünce burada tüm yaratma fiillerini Allah'a havale ederken irade ve rıza arasında da bir fark gözetmektedir. Onlara göre her irade edilen yani murat edilen Allah'ın rızasına uygun olmayabilir. Dolayısıyla Allah rızasına uygun olarak kul hakkında imanı ister ancak kul küfrü tercih ederse onun bu tercihinin göre onda küfrü murat eder.⁶³ Hayâlî metnine bakıldığında İbn Ebî Şerîf'in ifadelerinin benzerleriyle karşılaşılmaktadır.⁶⁴

Teftâzânî kullar için karşılık göreceklere ihtiyari fiillerin olduğunu ifade eder. Yani kullar mükafat veya ceza görmeleri açısından ihtiyari diğer bir deyişle hür iradeye sahiptirler.⁶⁵ İbn Ebî Şerîf bu pasajları açıklarken insan fiilleri konusunda İslâm düşüncesinde öne sürülen görüşleri serdedir. Onun zikrettiği görüşler Cebriyye, Mu'tezile, İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085), Eş'arî (öl. 324/935-36), Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 418/1027), Kâdî Ebû Bekir Bâkılânî (öl. 403/1013) ve hocası İbn Hümâm'ın görüşleridir.⁶⁶ Hayâlî metnine döndüğünde ise onun bu isimlerden yalnızca İbn Hümâm'ı (öl. 861/1457) zikretmediği görülmektedir.⁶⁷ İbn Ebî Şerîf diğer isimleri Hayâlî'den almış bunlara ilaveten kendi hocası İbn Hümâm'ı listeye ekleyerek açıklamaları genişletmiştir.

7. Ahiret Hayatı ile İlişkili Meseleler

Sem'iyât meseleleri olarak tabir edilen ahiret hayatıyla ilgili meseleler genel olarak nakil hususunda yorum yapmaya pek fazla müsaade etmemektedir. Ancak kelâmcılar arasında gündeme gelen, hakkında muhtelif görüşler öne sürülen mesele kabir azabı olarak belirtilebilir. Bu minvalde iki eserin bu konu hakkında ne tür açıklamalar yaptığının kıyaslaması daha uygun görülmektedir. Teftâzânî Sünnî düşüncenin genel kabulünü devam ettirerek kabirde kafir ve bazı asi müminlerin azap göreceğini, salih müminlerin ise mükafatlandırılacağını ifade eder. Ayrıca kabirde münker ve nekir adlı iki meleğin gelip ölüyü sorguya çekeceklerini belirtir. Şârih'e göre bunlar mümkün durumlar olup nasların te'vil edilmesine gerek yoktur.⁶⁸ İbn Ebî Şerîf Şârih Teftâzânî'nin açıklamalarını genişleterek hadislerden ve diğer âlimlerin görüşlerinden aktarımlar yaparak konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almaya çalışır.⁶⁹ Hayâlî ise sadece üç dört satır yazarak

⁶² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 57.

⁶³ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid*, 310.

⁶⁴ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 4/204.

⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 57.

⁶⁶ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid*, 313.

⁶⁷ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 4/212-2013

⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 66-67.

⁶⁹ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid*, 353.

Şârih'i şerh eder. Onun yazmış olduğu açıklamalardan İbn Ebî Şerîf faydalanarak detaylı bir açıklama yapmaktadır. Nitekim İbn Ebî Şerîf Teftâzânî'nin kabir ahvali hakkında "mümkün durumlar olduğu için te'vil edilmesine gerek yoktur" ibaresinin açıklamasını Hayâlî'den alıntılamıştır.⁷⁰ Hayâlî'nin diğer bir açıklaması ise Teftâzânî'nin bazı Mu'tezilî kelâmcıların ve Râfizilerin kabir azabını inkâr ettiklerine dair ifadeleridir.⁷¹ Hayâlî bazılarının kabirde canlılık emaresi olmadan azabın olabileceğine dair görüş bildirdiklerini aktarır. Ancak bu görüşün safsata olduğunu ve kabul edilmesinin mümkün olmadığını belirtir.⁷² İbn Ebî Şerîf de aynı ifadelerle açıklamasını yapmaktadır.⁷³

Ahiret halleriyle ilgili farklı tartışmaların olduğu diğer bir mesele ise diriliş hususundadır. Nitekim genel olarak kelâmcılar bedensel diriliş noktasında hemfikir bir görünüm sergilemektedirler. Bu konuda kelâmcıların muhalifi ise İslâm filozofları olarak tabir edilen filozoflar zümresidir. Teftâzânî, filozofların ma'dûmun aynıyla iadesini imkânsız görmelerinden ötürü bedensel diriliş inkâr ettiklerini ifade eder. Ancak Teftâzânî filozofların bu görüşünün bedensel diriliş esasıyla çelişmediğini söyler. Nitekim ona göre diriliş saf yokluktan olmayıp var olan aslî cüzlerin bir araya getirilmesiyle meydana gelecektir.⁷⁴ Hayâlî filozofların bu konudaki itirazlarından birini zikrederek ona verilen cevapları ortaya koyar.⁷⁵ Hayâlî bu itirazı ve cevapları Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (öl. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinden almıştır.⁷⁶ İbn Ebî Şerîf öldükten sonra yeniden dirilmeye ilgili öne sürülen farklı beş görüşe değinir. Sonrasında ise filozofların bu konuda getirmiş oldukları deliller için *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd* eserlerine işaret eder.⁷⁷

Sonuç

Şerhu'l-Akâid üzerine yazılan hâşiyelerden en önemlisi Hayâlî hâşiyesidir denilebilir. Nitekim diğer hâşiyelere nazaran üzerine birçok hâşiyeye çalışması yapılmıştır. Böyle önemli bir hâşiyeye hakkında Kâtib Çelebî'nin Memlük ulemasından İbn Ebî Şerîf'in hâşiyesinden alıntı yapılarak oluşturulduğu şeklindeki verdiği bilginin doğru olma ihtimali düşüktür. Nitekim Hayâlî'nin eserini yazım tarihi 862/1458 yılı civarındayken İbn Ebî Şerîf'in ise kendi ifadeleri doğrultusunda 889/1484 veya 895/1490 yılıdır. Dolayısıyla Hayâlî'nin İbn Ebî Şerîf'ten faydalanarak hâşiyesini kaleme alması tarihsel açıdan mümkün görünmemektedir. Diğer taraftan hâşiyelerin muhtevası incelendiğinde büyük oranda benzerliklerle karşılaşmaktadır. Nitekim bazı yerlerde kullanılan cümleler birebir aynıdır. Bu durum Kâtib Çelebî'nin zikrettiği iddianın tam tersini düşünmemizi mümkün kılmaktadır. Yani İbn Ebî Şerîf'in hâşiyesini yazarken Hayâlî'nin hâşiyesinden faydalanma ihtimali ortaya çıkmış olmaktadır. Muhtevaların incelenmesi sonucunda ise bu ihtimalin doğru olduğu anlaşılmaktadır. İbn Ebî Şerîf, hâşiyesini sanki Hayâlî hâşiyesine şerh yazar gibi kaleme almış görünmektedir. Dolayısıyla İbn Ebî Şerîf'in *Şerhu'l-Akâid* üzerine yazmış olduğu hâşiyeye Hayâlî hâşiyesi temelinde şekillenmiştir.

⁷⁰ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid*, 353; Hayâlî, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 4/359.

⁷¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 67.

⁷² Hayâlî, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 4/366-367

⁷³ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid*, 358.

⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 68.

⁷⁵ Hayâlî, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 4/375-376; bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 5/83-85.

⁷⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf - Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/552-554.

⁷⁷ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid*, 360.

Kaynakça

- Akman, Mustafa. “Şerhu’l-Akâid Hâşiyecisi (Muhaşşî) Hayâlî Efendi”. *ISARC: 6. Uluslararası Sosyal Bilimler ve İnovasyon Kongresi*. ed. Gökçe Cerev. Ankara: ISARC International Science and Art Research, 2023.
- Bağdatlı İsmâil Paşa *Hediyetü’l-ârifin esmâü’l-müellifin ve âsârü’l-musannifin*. Beyrut: Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, 1951.
- Bebek, Adil. “Hayâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hayali>
- Birlik, Mehmet. *Şemseddin Ahmed el-Hayâlî’nin Kelâmî Görüşleri -Hâşiyelâ Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefiyye Bağlamında*. Manisa: Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü’t-Ta’rîfât*. thk. İsa Aldeniz. İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 2022.
- Cürcânî. *Şerhu’l-Mevâkıf - Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çelebi, İlyas. “İbn Ebü Şerîf Kemâleddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Haziran 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-ebu-serif-kemaleddin>
- Demirci, Osman. *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Elmalı, Sezgin. *Molla Hayâlî’nin Kelâmî Görüşleri (Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye Bağlamında)*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Emîn, Ahmed. *Duha’l-İslâm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010.
- Hayâlî, Şemseddin Ahmed. *Hâşiyelâ Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefiyye - Şurûh ve Havâşî’l-Akâidi’n-Nesefiyye li’Ehli’s-sünnet ve’l-cemâa el-Eş’ariyye ve’l-Mâtüridiyye* içinde. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2019.
- İbn Ebî Şerîf, Ebü’l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed Ebî Bekir b. Alî el-Makdisî. *el-Ferâid fi halli Şerhi’l-Akâid*. thk. Muhammed Azâzî. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2017.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmî’l-kütüb ve’l-funûn*. nşr. Şerefeddin Yaltkaya - Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1941.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmî’l-kütüb ve’l-funûn*, nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu - Beşşâr Avvâd Ma’rûf. 10 Cilt. London: Müessesetü’l-Furkan li’t-türâsi’l-İslâmiyye, 2021.
- Kılavuz, Ulvi Murat. – Kılavuz, Ahmet Saim. *Kelâma Giriş*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Kelâm Tarihine Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Leknevî, Ebü’l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed. *el-Fevâidü’l-behiyye fi terâcimi’l-Hanefiyye*. thk. Bedreddin Ebû Firâs en-Na’sânî. Kahire: Matbaatü’s-Saâde, ts.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslâm’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Sehâvî, Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. 12 Cilt. *ed-Dav’ü’l-lâmi li-ehli’l-karni’t-tâsi*. Beyrût: Dâru’l-Cîl, 1992.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. haz. Nuri Akbayar. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Tâhir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. haz. M. A. Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *Eş-Şakâ’iku’n-Nu’mâniyye fi Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye – Osmanlı Âlimleri*. haz. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, 1408/1988.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-Âlâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-ilm li’l-Melâyîn, 2002.