



*isar*c

INTERNATIONAL SCIENCE AND ART RESEARCH CENTER

<https://www.isarcconference.org/>

---

# 6. ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER VE İNOVASYON KONGRESİ

---

25/26 ŞUBAT 2023 / ANKARA

## CONGRESS BOOK

EDITOR

Assoc. Prof. Dr. GÖKÇE CEREV

## CONGRESS ID

---

### CONGRESS TITLE

**6. INTERNATIONAL SOCIAL SCIENCES AND INNOVATION CONGRESS**

### DATE AND PLACE

**25-26 FEBRUARY 2023**

**ANKARA -TURKEY/TURKEY ONLINE PRESENTATIONS**

### ORGANIZATION

**ISARC**

**INTERNATIONAL SCIENCE AND ART RESEARCH CENTER**

### GENERAL COORDINATOR

**Yasemin AĞAOĞLU**

### COORDINATOR

**Dr. Bahar ALTUNOK**

### EDITOR

**Doç. Dr. Gökçe CEREV**

### ORGANIZING COMMITTEE

**Doç. Dr. Reyhan DADAŞOVA**

**Doç. Dr. Sevcan YILDIZ**

**Dr. Aygün MEHERREMOVA**

**Dr. Ayşegül DEDE**

**Dr. Bahar ALTUNOK**

**Dr. Dilek KIRNIK**

**Dr. Hamdi DAĞISTANLI**

**Dr. Gülşen MEHERREMOVA**

### PARTICIPATING COUNTRIES

**Albania/Azerbaijan/Bangladesh/Belarus/ Bosnia and Herzegovina  
/Canada/Croatia/Estonya/Georgia/Hungary/India/Indonesia/Iran/Italy/Kosova/Malaysia/  
Moldova/Morocco/Nigeria/Pakistan/portekiz/Romania/Russia/Serbia/Slovak/Ukraine/USA/  
Uzbekistan/Vietnam**

### Copyright © 2023 by iksad publishing house

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, distributed or transmitted in any form or by any means, including photocopying, recording or other electronic or mechanical methods, without the prior written permission of the publisher, except in the case of brief quotations embodied in critical reviews and certain other non-commercial uses permitted by copyright law. Institution of

Economic Development and Social

Researches Publications®

(The Licence Number of Publicator: 2014/31220)

TURKEY TR: +90 342 606 06 75

USA: +1 631 685 0 853

E mail: iksadyayinevi@gmail.com

www.iksadyayinevi.com

It is responsibility of the author to abide by the publishing ethics rules.

Iksad Publications – 2023©

**ISBN: 978-625-6404-68-7**

Cover Design: İbrahim KAYA

February / 2023

## ŞERHU'L-AKÂİD HÂŞİYECİSİ (MUHAŞŞÎ) HAYÂLÎ EFENDİ

Doç. Dr. Mustafa AKMAN  
Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
ORCID: 0000-0001-6675-1315

### ÖZET

Molla Hayâlî diye şöhret bulan İznikli Şemseddin Ahmed b. Musa, Sultan Fatih devri alimlerindedir. Öğrenime devrin kadısı babasından başlayıp ondan bazı ilimler okuyan Hayâlî, daha sonra Hızır Bey'den ders aldı ve ona muîd oldu. Kendisine Hayâlî mahlasının, titiz araştırmaları ve nazik üslubu sebebiyle verildiği belirtilmektedir. Başka yerlerin yanı sıra Filibe ve İznik medreselerinde de müderrislik yaptı. Sühreverdîyye tarikatının Zeynîyye fırkasına mensup Abdurrahîm-i Rûmî Efendi'den sülûk alarak tasavvufta ders verecek seviyeye kadar yükseldiği kaydedilmektedir. Ancak onun ne şiirlerinde ne de eserlerinde tasavvuf temasını işlediği görülmektedir. Aksine ittihad-hulûl dolayımında fikirler serdeden sûfilere yarım ağızla da olsa eleştiriler ifade etmektedir. Hocazâde ile yaptığı müzakerelerde ona üstün gelen Molla Hayâlî, 875/1470'de otuz üç yaşında iken Bursa'da vefat etti. Bu ilmî rekabetin Hocazâde'yi çok rahatsız ettiği, sabahlara kadar ders çalıştığı ve nihayetinde Molla Hayâlî'nin vefat haberi kendisine ulaştığında "Artık rahat bir şekilde yatabilirim" dediği rivayet edilir. Bu rivayet Molla Hayâlî'nin ilmî üstünlüğünü göstermekle birlikte dönemin âlimleri arasındaki ilmî ihtirasın ve çekişmenin boyutlarını da gözler önüne sermektedir. Eserleri daha çok kelama dair olan Hayâlî'nin Şerhu'l-Vikaye, Hâşiye ala Sadrişşeria ve Hâşiye ala Hâşiyeti'l-Adudî adlı çalışmaları bulunmaktadır. Hayâlî'nin Osmanlı medreselerinde en tanınmış eseri Teftâzânî'nin Şerhul-Akâid'ine yazdığı hâşiyedir. Bu hâşiye özellikle Osmanlı medreselerinin son dönemlerinde en fazla okunan kelâm kitabı olmuştur. Hayâlî, Şerhu'l-Akâid'e yazdığı hâşiyede Teftâzânî'ye sık sık itirazlarda bulunmuştur. Eserin, Hayâlî tarafından Fatih'in ilim adamı kimliğiyle de temayüz eden meşhur veziri Mahmud Paşa'ya ithaf edilmesi, Fatih'in kırılmasına sebep olmuştur. Bildirimizde Hayâlî'nin bu hayat hikayesini analitik biçimde değerlendirmeyi düşünüyoruz.

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

### ŞERHU'L-AKÂİD HÂŞİYECİSİ/MUHAŞŞÎ DREAM MASTER

### ABSTRACT

Şemseddin Ahmed b. Musa is one of the scholars of the reign of Sultan Fatih. Hayâlî, who started his education with his father, who was the judge of the time, and studied some sciences from him, later took lessons from Hızır Bey and became a muîd for him. It is stated that he was given the nickname of Hayali due to his meticulous research and gentle style. He also taught at the Plovdiv and Iznik madrasas, among other places. It is recorded that the Suhrawardiyya sect rose to the level of teaching Sufism by taking a leech from Abdurrahîm-i Rûmî Efendi, a member of the Zeyniyye sect. However, it is seen that neither in his poems nor in his works deals with the theme of Sufism. On the contrary, ideas in the mediation of ittihad-hulul express criticisms of the Sufis, albeit half-heartedly. Molla Hayâlî, who had prevailed over him in his negotiations with Hocazâde, died in Bursa in

875/1470 at the age of thirty-three. It is reported that this scientific rivalry bothered Hocasâde very much, he studied until the mornings, and when the news of Molla Hayalî's death finally reached him, he said, "I can sleep comfortably now." While this narration shows the scientific superiority of Molla Hayalî, it also reveals the dimensions of the scientific passion and conflict among the scholars of the period. Hayâlî, whose works are mostly about the word, has works called Şerhu'l-Vikaye, Haşîye ala Sadrişşeria and Haşîye ala Haşiyet'l-Adudî. Hayâlî's best-known work in Ottoman madrasas is the annotation he wrote to Teftâzânî's Şerhul-Akâid. This annotation has been the most widely read theological book, especially in the last periods of the Ottoman madrasahs. Hayâlî made frequent objections to Teftâzânî in the annotation he wrote to Şerhu'l-Akâid. The dedication of the work by Hayâlî to the famous vizier Mahmud Pasha, who was also distinguished by Fatih's scientist identity, caused Fatih's break. In our paper, we intend to analyze Hayâlî's life story analytically.

**Key words:** Kelâm, Hayâlî, Şerhu'l-Akâid, Teftâzânî, Hâşîye.

## GİRİŞ

**Hayatı, dönemi, kişiliği ve eğitimi:** Molla Hayâlî, Molla İznîkî ve Molla Çelebi diye şöhret bulan İznîkî Şemseddin Ahmed b. Musa (ö.875/1470), Fatih devri alimlerinden. Hayâlî mahlasının dikkatli çalışması, titiz araştırmaları ve edebî ve nazik üslûbu sebebiyle verildiği kaydedilmektedir. Şevkânî (ö.1250/1834), Hayâlî'nin aklî ilimlerde akranlarından üstün kabul edildiğini, keskin bir zekâyâ sahip olduğunu ve yaşadığı devrin ilmî meselelerini en iyi kavrayan âlimler arasında yer aldığını belirtmektedir (Şevkânî, M. 1427/2006: 1/154). Molla Hayâlî'nin doğum tarihi, aile hayatı, çocukları, akraba ve çevresi ile yaşam kesitleri ve muhalefet cephesi ile ilişkileri ve onlara dair tutumu hakkında bilgi bulunmadığı gibi vefat tarihi de tartışmalıdır.<sup>1</sup>

Henüz otuz üç yaşında iken vefat eden Hayâlî'nin kabri Bursa'da Zeyniler semtinde Molla Hüsrev'in (ö.885/1480) kabrine yakın bir yerde bulunmaktadır (Taşköprizâde, İ. A. E. 1395/1975: 85-87; Cici, R. 1994: 177-178).

Bursalı Mehmed Tahir'in (1861-1925) nakline göre Tarihçi Âli Mustafa Efendi (ö.1008/1600), "Kunhu'l-Ahbar"da Hayâlî mahlası için: İnceden inceye mütalâaya ve nazikâne takrîre malik olması sebebiyle Hayâlî diye şöhret bulmuştur. Keza İlimlerin mukaddimesini kadılarından olan pederinden öğrendiği de Âli'nin rivayetleri cümlesindedir (Bursalı M. T. [t.y.]: 1/338).

Eserlerinin incelenmesinden Hayâlî'nin münazaracı ve çok iddialı bir kimse olduğu, veciz, kinayeli ve kapalı ifadeler kullandığı, dönemindeki alimlerin kendisinden çekindikleri hatta ürktükleri nakledilmekte (Yurdagür, M. 2019: 136); ileri sürdüğü fikirlerin uzun tartışmalara sebep teşkil ettiği anlaşılmaktadır (Bebek, A. 1998: 17/3-5). Hayâlî'nin, daha sonraları Fatih'in (ö.886/1481) çok kıymet verdiği ve dönemin en etkili âlimlerinden biri haline gelen Molla Hocasâde Muslihuddin'e (ö.893/1488) bir münazarada galip gelmesi, ilmî kudretini gösterir. Mehmed

<sup>1</sup> Yaşı üzerinde görüş birliği bulunan Hayâlî'nin ölüm tarihi hakkında ihtilâf edilmiştir. Bkz. Kâtib Çelebi. 1360/1941: 2/1144-1145; Bursalı M. T. [t.y.]: 1/338; Taşköprizâde, İ. A. E. 1395/1975: 141; Elmalı, S. 2016: 18; Bebek, A. 1998: 17/3-5.



Mecdî'nin (ö.999/1591) nakline göre bu ilmî rekabetin Hocazâde'yi<sup>1</sup> çok rahatsız ettiği, sabahlara kadar ders çalıştığı ve nihayetinde Hayâlî'nin vefat haberi (33 yaşında) kendisine ulaştığında “Artık rahat bir şekilde yatabilirim” dediği rivayet (Taşköprülüzâde, A. E. 2019: 242. krş. Amâsî, İ. b. A. 2021: 295) edilir. Bu rivayet, Molla Hayâlî'nin ilmî üstünlüğünü göstermekle birlikte dönemin âlimleri arasındaki ilmî ihtirasın ve çekişmenin boyutlarını da gözler önüne sermektedir (Elmalı, S. 2016: 20-21).

Günde bir öğün yemekle yetindiği ve son derece zayıf bir bünyeye sahip olduğu kaydedilen Hayâlî, bütün zamanını ilim ve ibadetle geçiren bir şahsiyet olarak anılır. Ömrünü araştırmaya, ders vermeye ve eser telifine hasretmesi sayesinde meşhur âlimlerin yetiştiği bir dönemde dikkat çeken şerh ve hâşiyeler yazmış, Fatih'in ve Sadrazam Mahmud Paşa'nın (ö.878/1474) iltifatlarına nail olmuştur.

Talebelerinden Paşa Çelebi Gıyâseddin İznik'te Hayâlî'den iki yıl ders aldığını, bu müddet içinde onun vaktini boşa geçirdiğini hiç görmediğini,<sup>2</sup> Hocazâde Muslihuddin Efendi ile yaptığı münazarada galip gelmesi dolayısıyla etrafındakilerin kendisini tebrik etmesi dışında insanlarla fazla münasebette bulunmadığını ve suskun biri olduğunu (Amâsî, İ. b. A. 2021: 178, 179, 262) kaydetmektedir. Günde sadece bir öğün yemekle yetinen, bu sebeple başparmağı ile işaret parmağını birleştirip halka yapsa kol pazısı içinden geçecek kadar zayıf olduğu (Taşköprizâde, İ. A. E. 1395/1975: 86) rivayet edilen Hayâlî'nin bu perhizi, ciddi bir nefsanî mücahedenin göstergesidir. İçinde bulunduğu dönem itibarıyla başta kelâm olmak üzere aklî ilimlerin zirvesine doğru yol alırken, ibadetten ve mücahededenden de geri kalmayan Molla Hayâlî, bizlere eşi az bulunur bir âlim profili çizmektedir. Ancak anakronizm endişesi de duyarak burada idealize edilen bahis konusu profilin ve sair namı duyulmuş/duyulmamış ulemanın yaşadıkları dönemin sosyal meselelerine müdahil ol(a)madıklarını, hem sözlü olarak hem de yazdıkları eserlerinde olup biten içtimaî ve idarî konulara dair değerlendirme yap(a)madıklarını ayrıca not etmek icap etmektedir. Sözgelimi diğer birçoğu gibi kelamcı vasfı da olan Hayâlî ve onun eserlerine şerh yazdığı insanlar veya çağdaşı olduğu diğer ulemanın ve peşinden gelen şerh ve hâşiyecilerin hemen hiçbiri, yazıp çizdikleri -Müslümanlar arası ihtilafı körükleyen- onca sanal ve teorik/ polemik meselelere karşın, yaşadıkları imparatorlukta iktidar mücadelesi çerçevesinde yaygın biçimde sergilenen kardeş katline ve Hızır Bey (ö.863/1459), Hocazâde ve Hayâlî gibi etkisi halen devam eden itikâdî metin ve kelâmî eserler yazan zevatın, II. Mehmed'in genelde kanunnamesine (içerdiği konulara) ve özelde ise kardeş katline dair hiç söz etmemiş

<sup>1</sup> Sultan Fatih'in isteği üzerine *Tehâfutu'l-felâsife* adlı eserini kaleme alan Hocazâde, bir kelamcı olmakla birlikte filozoflara karşı peşin hükümlü değildir. Kelâm ve felsefe meselelerinin bir arada işlendiği müteahhirin kelâm akımının bir temsilcisi olan Hocazâde, bir konudaki tez ve antitezle ilgili düşüncelerin serbestçe muhakemesini yapar. Fakat onun yeni ve orijinal sayılabilecek bir yorum getirmeyip daha önceki filozof ve kelamcıların görüşlerinden birini tercih ettiği görülür. Köse, S. 1998: 18/208. *Tehâfutu'l-felâsife* yazımıyla görevlendirilen diğer bir alim Hayâlî'nin hocası Alâeddin Ali et-Tûsî'dir (ö.887/1482). Tûsî, Hocazâde'nin yazdığı *Tehâfutu'n* Fatih ve komisyondaki ulemasınca kendi yazdığına takdim edilmesine alınarak İstanbul'u terk edip bir süre Tebriz'de öğrencisi ve Nakşibendiyye fırkasının Anadolu ve Rumeli'de yayılmasına öncülük eden filozof sûfi Abdullah-ı İlâhî'nin (ö.896/1491) yanında kaldıktan sonra Semerkant'a giderek burada Nakşibendî şeyhi ve filozof Ubeydullah Ahrâr'ın (ö.895/1490) mistik halkasına dahil oldu. Bkz. Öz, M. 2012: 41/433; Deniz, G. 2009: 31.

<sup>2</sup> “Monlâ Hayâlî Çelebi: Monlâ Gıyâsü'ddin rivâyet ider ki “İki yıl İznik'de dersine müdâvem et eyledüm, bir kerre latîfe eyledüğünü ve gördüğünü görmedüm.” dedi. Dâ'imü's-samt idi, mübâhase-i 'ilmiyye olmayınca söylemez idi.” Amâsî, İ. b. A. 2021: 166, 294.

olmaları, trajik bir durumdur. Bu hususu, sebeplerini, yansımalarını, getirip götürdüklerini, analizini ve bugüne dair mesajlarını bir *bahs-i diğer* olarak burada not etmek gerekmektedir.

Hayâlî usûl-i fıkıh, tefsir ve Arap diline dair şerh ve hâşiyeler telif etmekle birlikte daha çok kelâm ilminde temayüz etmiştir. Akâid ve kelâm kitaplarına yazdığı şerh ve hâşiyeler incelendiğinde onun geniş bilgisini, ilmî titizliğini, parlak zekâsını ortaya koymayı, dolayısıyla dönemin âlimleri arasında seçkin bir mevki elde etmeyi hedeflediği görülür. Nitekim *Şerhu'l-Akâid*'e yazdığı hâşiyede Teftâzânî'ye (ö.792/1390) sık sık itirazlar yöneltilir (bkz. Bebek, A. 1998: 17/3-4). Onun hakkında “Eğer yaşasaydı Seyyid Şerif Cürcanî (ö.816/1413) ve onun gibilerle yarışacak bir âlim olabilirdi” diyenler (Şevkânî, M. 1427/2006: 1/154) bile vardır.

DİA'daki “Hayâlî” maddesini yazan Adil Bebek'in kaydına göre Taşköprizâde, Hayâlî'nin şiir yazabilecek kadar Türkçe, Arapça ve Farsçaya hâkim olduğunu kaydetse (bkz. Bebek, A. 1998: 17/4) de onun herhangi bir divanına rastlanmamış; kaynaklarda yalnızca Arapça şiirlerinin daha başarılı olduğu belirtilmiştir. Keza Hayâlî, belirtildiğine göre Zeynîye Tarîkatı'na intisap etmesine (Elmalı, S. 2016: 21) rağmen tasavvufla ilgili de herhangi bir eser yazmamış, medrese ilimleri içerisinde en fazla kelâm alanında eser vermiş ve Mâturîdî olmasına rağmen daha ziyade dönem itibariyle Osmanlı medreselerinde okutulan kelâm kitapları üzerinde çalışmalar yapmıştır.

Öğrenime devrin kadısı babasında başlayan Molla Hayâlî, ondan bazı ilimleri okuduktan sonra Hanefî fakihi, usulcü ve felsefeci Alâeddin Ali et-Tûsî (ö.887/1482) ve o sırada Bursa Sultaniye Medresesi müderrisi bulunan İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'den ders aldı. İcazet aldıktan sonra bir süre Hızır Bey'in muîdi olarak (Taşköprülüzâde, A. E. 2019: 162, 238) çalıştı. Hayâlî'nin ilmî silsilesi Hızır Bey, Molla Yegân (ö.865/1461?), Molla Fenârî (ö.834/1431) vasıtasıyla Fahreddin er-Râzî'ye (ö.606/1210) ulaşmaktadır (Bebek, A. 1998: 17/3-5).

Hayâlî Efendi, bazı medreselerde müderrislikten sonra Filibe Şehabeddin Paşa Medresesi'nde ve İznik medreselerinde müderrislik yaptı. Müellif, ilk eseri *Hâşiyeye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefîyye*'yi de müderris tayin edildiği Şehabeddin Paşa Medresesi'nde yazdı. Daha sonra Osmanlı medreselerinde ders kitabı olacak bu eser sebebiyle çokça iltifata nail oldu. Hatta Sultan Fatih'in bu eserin kendisine ithaf edilmemesi sebebiyle gücendiği söylenir.

Molla Hayâlî söz konusu eseri dönemin sadrazamı Mahmud Paşa'ya takdim etti ve bundan dolayı büyük iltifata nail oldu. Ancak Bursa'da bulunan Muradiye Medresesi'nin müderrisliğinin kendisine değil Gelibolu Kadısı Mevlânâ Hacı Hasanzâde'ye (ö.911/1505) verilmesi üzerine sadrazama kırıldı<sup>1</sup> ve sitemini bir mektupla ona bildirdi (Taşköprizâde, İ. A. E. 1395/1975: 85; Bebek, A. 1998: 17/3-5).

İznik Orhaniye Medresesi müderrisi ve aynı zamanda Hayâlî'nin arkadaşı da olan (Aydın, Ö. 2017: 102) Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin (ö.901/1496) vefatı üzerine, II. Mehmed, sadrazam Mahmud Paşa'dan onun yerini dolduracak âlim ve fazıl birini bulmasını isteyince o da Hayâlî'yi önerdi. Mahmud Paşa, Molla Hayâlî'yi

<sup>1</sup> Hased eyleyüp: Amâsî, İ. b. A. 2021: 293 (293-295); kıskandı: Taşköprülüzâde, A. E. 2019: 238.

önerince Fatih “O Şerhu’l-Akâid üzerine hâşiye yazıp da sana ithaf eden kişi değil mi?”, der ve bu atamayı münasip görür. Paşa durumu Molla Hayâlî’ye haber verir. Ancak Hayâlî bu esnada hac yolculuğu için hazırlık yapmaktadır. Sadrazam’ın, önce göreve başlaması sonra Sultan Fatih’ten izin alıp hacca gitmesini söylemesi ve hatta ısrar etmesi (Temîmî ed-Dârî, T. 1403/1983: 2/113-114) üzerine Hayâlî “Sen bana vezirliğini, sultan da sultanlığını verse yine de bu yolculuktan vazgeçmem” diyerek kararlılığını gösterince Mahmud Paşa durumu Fatih’e anlatır. Ancak Hayâlî’nin sözünün “sultan da sultanlığını verse” kısmını söylemez. Bunu üzerine Fatih, Hayâlî’nin yerine onun muîdinin bakmasını, kendisinin de Hicaz dönüşü göreve başlamasını ister. Böylece Hayâlî, bu medreseye müderris tayin edilmiş ve görevine hac vazifesini eda ettikten sonra başlamıştır (Taşköprülüzâde, A. E. 2019: 238-242). Şemseddin Sâmî (ö.1322/1904), onun tahsil için Mısır’a gittiğini kaydetmekteyse (Sâmî, Ş. 1308/1891: 3/2070) de diğer kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır. Hayâlî’nin kısa süren ömrü göz önünde tutulduğunda onun Mısır’a ilim tahsili için gitmediği, ancak hac seyahati esnasında Mısır’a uğradığını söylemek mümkündür. Öte yandan Hayâlî’nin Mısır’a, İbn Hişâm en-Nahvî’nin (ö.761/1360) Arapça gramere dair *Muğnu’l-Lebîb* adlı nahiv kitabını okumak için gittiği iddia edilse de genç yaşta vefat etmesi bunu imkânsız kılmaktadır. Onun ancak hac dönüşünde kısa bir süreliğine Mısır’a uğramış olabileceği, bunun da ilim tahsili gayesiyle olmadığı anlaşılmaktadır.

Talebeleri arasında Emrullah b. Akşemseddin, Paşa Çelebi Molla Gıyâseddin (ö.927/1520?), Kara Kemal İsmail el-Karamânî (ö.920/1514) gibi isimlerin zikredildiği Hayâlî’nin, ortaya koyduğu eserlere, kendisinden sonrakiler üzerindeki etkisine ve az da olsa bazı konulardaki özgün düşüncelerine rağmen, bir sistem düşünürü olmadığı, bu yüzden de en azından eserlerindeki tema açısından fikirleri arasında bütüncül bir bağlantı kurmanın zor olduğu, ama her ilim dalı bağlamında müstakil olarak ele alındığında kendisinde bir tutarlılığın yakalanabileceği, bu nedenle de düşüncesindeki sözgelimi sem’î bir konuda kelâmî açıdan birçok problemin bulunabileceğini söylemek mümkündür. Bundan dolayı ona dair yapılacak değerlendirmelerde bu özelliğinin nazar-ı dikkate alınması gerekir. Nihayet Muhaşşî Dâvûd Karsî’nin (ö.1169/1756) ithamından da anlaşıldığı üzere Hayâlî’nin, felsefenin kelâm ve tasavvuf tarafından içselleştirildiği, şerh ve hâşiyeciliğin<sup>1</sup> çok rağbette olduğu seçmeci (eklektik) bir zihniyetin bilgini olduğu ve en azından ilgilendiği konular itibarıyla onun felsefe ile kelâmın katıştırıldığı asırların tipik bir temsilcisi olduğu unutulmamalıdır (krş. Akman, M. 2017: 249; Akman, M. 2017a: 291).

### **TASAVVUF MEZHEBİNE TABİİYETİ**

Tasavvufun da İslâmî düşünce alanında bir tür mezhebî söylem ve faaliyet biçimi olduğu izahtan varestedir. Şüphesiz bu kanaate varmanın imkânı, ancak sûfî söylem ve organizasyonun, dinin özü değil itikâdî ve içtihadî mezhepsel bir yorum ve yapı olduğunun ortaya konulması ile mümkündür. Bunun sağlayacağı fayda ise sûfî

<sup>1</sup> “Müteahhirîn dönemine dahil şerh ve hâşiye dönemlendirilmesi metodik ve kavramsal bir tasnif biçimidir. Belirgin biçimde Adududdin el-İcî (ö.756/1355) sonrası Sa’duddîn et-Teftâzânî (ö.792/1390) ve Şerîf el-Cürcânî’nin (ö.816/1413) şerhleriyle başlayıp Ahmed Hayâlî (ö.875/1470) ve Celâleddîn ed-Devvânî (ö.908/1502) ile zirveye ulaşan bu sürecin aynı zamanda cem ve tahkik dönemi olarak isimlendirmesi genel bir kabul görmüştür.” Akman, M. 2022: 508, 515, 518; Akman, M. 2017: 215.

tezleri değerlendirirken bunun, doğrudan İslâm'ın kendisi hakkında yapılan değerlendirmeler olmadığı gerçeği olacaktır. Nitekim sûfiler, kelâm ekollerini tanıtan *İtikâdî Mezhepler Tarihi kaynakları*, -onları ayrı bir fırka sayacak şekilde- neredeyse hiç konu edinmemiş olsalar da onların bu (itikâdî ve içtihadî) yönü; bütün söylem ve uygulama görünürlükleriyle ortadadır. Zira onların özellikle varlık ve bilgi teorileri; kaynakların, hakkında bilgi verdiği öteki birçok itikâdî ekolden daha ileri düzeyde tartışmalı kelâmî konulardır. Bu nedenle burada öncelikle tasavvufun da mezhepler tarihi hinterlandımızda Müslüman camianın geliştirdiği kendine mahsus (müstakil olmasa bile tıpkı selefilik gibi en az Ehlisünnet ana ekolünün bir alt kolu/fırkası olarak) itikâdî/kelâmî bir ekol olduğunu, bunların da doğru-yanlış fikirlerinin olabileceğini, savundukları şeylerin objektif biçimde temellendirilmesi gerektiğini ifade etmek lazımdır (Akman, M. 2022a: 334, 363-364). Bu sabiteyi ortaya koyduktan sonra artık Hayâlî'nin bu yöndeki tercihlerine dair aktarılan verilere geçebiliriz.

Taşköprizâde, Hayâlî'nin *Kitâbu't-Telvih* üzerine düştüğü bir nottaki bilgiye (Taşköprülüzâde, A. E. 2019: 242) dayanarak onun Edirne'deki Yenicami'de bulunduğu sırada Sühreverdîye mezhebinin Zeynîye fırkası kurucusu Şeyh Zeynuddin el-Hâfi'nin<sup>1</sup> (ö.838/1435) halifelerinden Merzifonlu Abdurrahim Efendi'den (ö.850/1446) tasavvuf eğitimi/ telkini aldığı ve Şeyh Merzifonî (Azamat, N. 1988: 1/293; Öngören, R. 2003: 71-76) vasıtasıyla Zeyniye tarikatına intisap ettiği (Hoca Sadeddin Efendi. 1979: 5/121-123; Taşköprizâde, İ. A. E. 1395/1975: 86-87, 141), İbnu'l-İmâd (ö.1089/1679) ise tasavvufta ders verecek kadar yani temsil makamına (krş. Öngören, R. 2013: 44/369; Gölcük, Ş. 1998: 307) yükseldiğini kaydetmektedir (krş. İbnu'l-İmâd. 1413/1993: 9/515; Bursalı M. T. [t.y.]: 1/338).

Tarihî bilgilere göre Zeynîler, Bursa'nın doğu tarafında bir yerdir. Zeynuddin Hâfi'nin baş temsilcisi ve Zeyniye fırkasını Anadolu'ya getiren sûfi olarak da bilinen Abdullâtif el-Kudsî (ö.856/1452) mezhebi yaymaya memur edilerek Bursa'ya geldiğinde, buraya yerleşmiştir. Vefatından sonra buraya defnedildiği için burası ekole mensup zatların meskeni ve hususî kabristanı halini aldığından Zeynîler ismi verilmiştir. Bu fırka mensuplarının hepsinin kabirleri belirli bir geometrik şekli andırır biçimdedir. Molla Fenarî (ö.834/1431) ile Hayâlî'nin mezar taşlarının da bu biçimde olması Zeyniye tarikatına bağlı olduklarını işaret etmektedir (krş. Bursalı M. T. [t.y.]: 1/338). Hayâlî'nin zahidâne yaşantısı, ibadete düşkünlüğü, malayaniyi terk etmesi ve zorlu nefis terbiyesi de onun tasavvuf mezhebine mensubiyetinin alameti sayılmıştır.

Ancak DİA'nın Hayâlî maddesi yazarı Adil Bebek'e göre onun ne şiirlerinde ne de eserlerinde tasavvuf temasını işlediği görülmektedir. Aksine “varlık aslında tektir, çokluk bir hayâl ve seraptır, ancak hulûl ve ittihad yoktur. Çünkü varlık yurdunda Allah Teâlâ'dan başka deyyâr yoktur” şeklinde terennüm edilen ittihad-hulûl

<sup>1</sup> Vahdet-i vücûd, hatm-i velâyet ve firavunun imanlı öldüğü gibi konularda M. İbn Arabî'ye yönelttiği eleştirileriyle meşhur Hâfi, tasavvuf eğitiminde şeyhe kalbî bağlılığın (râbita) ve şeyhin ruhaniyetinden yardım beklemenin (istimdat) gerekliliğini vurgulamıştır. Bkz. Öngören, R. 2013a: 44/376; Öngören, R. 2013: 44/370; Öngören, R. 2003: 172-175, 189-193; Akman, M. 2017d: 610-611.



dolayımında fikirler serdeden sūfîler aleyhinde ve (bizce) yarım ağızla da olsa (tabii ki eğer tevil etmemişse) eleştirilerini ifade<sup>1</sup> etmektedir.<sup>2</sup>

## HAYÂLÎ'NİN YÖNTEMİ

Hayâlî, *Şerhu'l-Akâid hâşiyesinin* genelinde ve özellikle de nübûvvet ve sem'ıyyât bahislerinde emsal kitaplardan farklı bir düşünce ve yaklaşım ortaya koyamamış; metot ve muhteva bakımından kendine özgü bir orijinallik sergileyememiştir.<sup>3</sup> Ancak o, fikir tarihimizde bir çığır açtığı söylenemese de yine de yazdığı eser, şerh ve hâşiyeleriyle değişik sorulara cevap vermesinin yanında kendi döneminin fikir hayatını kısmen öğrenmemize yardımcı olmuştur. Diğer bir ifadeyle yazar, kelâma yeni bir boyut kazandırmamış ise de yazdığı şerh ve hâşiyelerle kendisinden öncekilerin metodunu takip ederek birçok eser meydana getirmiş ve kelâma bu şekilde hizmet etmiştir. Hayâlî'nin, Hızır Bey, Tûsî, Teftâzânî, Seyyid Şerîf Cürçânî (ö.816/1413), Celâleddin Devvânî (ö.908/1502), Zemahşerî (ö.538/1144), Kâdî Beydâvî (ö.685/1286) gibi kendisinden önceki âlimlerin eserlerine yazdığı şerh ve hâşiyeleri; etkisinde kaldığı veya görüşlerini tartıştığı kişilerin profili, onun nasıl bir hinterlanda sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yüzyıllarda görülen, daha önceki otoritelerin yazdığı eserler üzerine şerh ve hâşiye yazma, onların belirlediği konular etrafında tartışma ve bu dönemde yetişen düşünürlerden birinin veya diğerinin tarafını tutma, Hayâlî'de de kendini göstermektedir.

Yöntem olarak Hayâlî, başta *Hâşiye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* ve diğer eserlerinde konularını delillendirmek için naklettiği hadislerin kaynağını vermez. Kelâm ilminin metoduna uymayacak şekilde mütevâtir<sup>4</sup> olmayan

<sup>1</sup> Bkz. Elmalı, S. 2016: 45, 48-49, 118. Hayâlî'nin "Sâlik öyle bir mertebeye ulaşır ki sonunda sâlikin zâtı Allah'ın zâtında sıfatları da Allah'ın sıfatlarında yok olur. Sâlik Allah'tan gayrısını görmez olur." şeklindeki tevillerini Abdunnasîr Ahmed eş-Şâfi el-Melîbârî el-Hindî, sūfîlerle tartışmadığı için eleştirir ve "Cürçânî gibi sert bir şekilde onlarla tartışmalıydı", der. Bkz. Melîbârî el-Hindî, A. N. A. 1429/2008: 83-84, 172. Krş. "Teftâzânî ile Cürçânî arasında temel tartışma noktalarından belki de en önemlisi vahdet-i vücûd konusudur. Cürçânî İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine oldukça önem vermiş ve bu fikirlerin savunuculuğunu yapmışken, Teftâzânî İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine karşı reddiyeler yazmış, şeriatin zâhiri yönüne itibar ederek heteredoks anlayışlardan uzak durmaya çalışmıştır.", "Cürçânî, Nakşibendî Muhammed el-Buhârî'nin (ö.791/1389) halifelerinden Hacı Alâeddin el-Attar'dan ders alarak tarikate girmiş İbnü'l-Arabî teosofisi ile Meşşâî felsefesini mezcetmiştir." Demirci, O. 2012: 60. Ayrıca bkz. Karlığa, B. 1999: 7/33, 35.

<sup>2</sup> Dâvûd el-Karsî de yazdığı şerhte: İslam inancına aykırı hulûl ve ittihâd fikirlerinin karıştığı Vücûdiye, İttihâdiye, Hulûliye ve Zuhûriye gibi bâtinî ve tasavvufî görüşleri tenkit ederek Mevlevîlik, Halvetîlik, Celvetîlik, Sa'diye, Kadirîye ve Gülşenîye gibi tarikatların da adı geçen dört ana görüşten türemiş olduğunu ileri sürer ve Hayâlî'yi ve diğer ehl-i tasavvufu sert bir dille eleştirir ( بكل شيء محيط لا اتحاد له = ولا حلول لدى أصحاب عرفان 13. beytin şerhi). Ne var ki Dâvûd-i Karsî'nin bu anlamdaki değerlendirmeleri eserin sonraki baskısını yapan Halil Efendizâde (Muhammed Talib b. Hüseyin el-Fatsavî) tarafından sansüre uğrayarak metinden (s. 24-25) çıkarılmıştır. Bkz. Akpınar, C. 1994: 9/30; Melîbârî el-Hindî, A. N. A. 1429/2008: 83-84, 172; Elmalı, S. 2016: 15, 49.

<sup>3</sup> Hayâlî ve eseri "Hâşiye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye" hakkında geniş değerlendirmeler için bkz. Akman, M. 2017b: 1193-1197; Akman, M. 2017c: 63-70.

<sup>4</sup> Mütevâtir meselesini eserlerinde ayrıntılı olarak ilk önce inceleyenler, fıkıh usûlcüleri olmuşlardır. Tevâtürün hadis usûlü ile ilgili eserlerde ayrıntılı biçimde ele alınmaması, hadis ilminin konusunun, mütevâtirin dışında kalan âhâd hadisler olmasındandır. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin (ö.643/1245) ve ona tabi olarak Ebu Zekerîyyâ Nevevî (ö.676/1277) ve Celâleddin Suyûtî'nin (ö.911/1505) işaret ettiğine göre, hadisçilerden ilk kez Ebu Bekr el-Hatib el-Bağdâdî (ö.463/1071) mütevâtir konusunda ehlu'l-hadis'ten farklı olarak fıkıh usûlcülerine tabi olmuştur. Ebu Hâtim İbn Hibbân (ö.354/965) ve Ebu Bekr el-Hâzîmî'nin (ö.584/1188) yoktur dedikleri mütevâtir hadis ve bunun karşılığı olarak âhâd şeklindeki taksim, usûlcülerden hadisçilere geçmiş bir kavramsallaştırmadır. Âhâd hadisin itikâdî meselelerde delil olamayacağı konusunda kelamcılar gibi düşünen hadisçi el-Bağdâdî'ye göre âhâd haber, birtakım şartlara uymak kaydıyla amelî meselelerde makbul ve kendisiyle amel vacip olmakla birlikte itikâdî konularda delil teşkil etmez. Çünkü bu haberin gerçekten Peygamber'e (s) ait olup olmadığı bilinemez. İşte bu sübût probleminden dolayı böylesi haberler ilim ifade etmezler. Hadisçilerden Nevevî'nin de aynı kanaatte olduğu bilinmektedir. Ancak âhâd haberlerin itikâdî meselelerdeki hükmü

hadisler zikretse de bunun sebebini, rivayetlerin çokluğunun manen tevâtürü<sup>1</sup> gerektirmesi olarak gösterir.<sup>2</sup> “Allah’ın hakikatının bu dünyada bilinip bilinmeyeceği” meselesinde bu konunun mâzide ve halde vicdanî olduğunu iddia etmesi de kelâm ilminin yöntemine hiç uygun görünmemekte, konuyu daha ziyade kişilerin manevî dünyasına havale etmek olarak algılanmaktadır. Hayâlî’nin kelâmın temel istidlal yönteminden<sup>3</sup> çıkıp kişisel keşf ve ilhâma bağlı kalarak yaptığı bu açıklamasının bir benzerini Ekmeleddîn Bâbertî’de (ö.786/1384) de görmekteyiz.<sup>4</sup> Keza Hayâlî, isabetli bir şekilde hem mucizede meydan okumanın esas olduğunu<sup>5</sup> hem de Teftâzânî gibi davranarak meydan okumanın söz konusu olmadığı çok sayıda mucize<sup>6</sup> örneği sunmaktadır (Elmalı, S. 2016: 75, 79-80, 92).

Hayâlî’nin kelâm metodunu ele alırken göz ardı etmememiz gereken husus, onun yaşadığı döneme kadar artık Ehlisünnet kelâm anlayışı ve usûlünün siyasî muhtevaya da bürünerek belli bir kalıba ulaşmış olduğudur. Bununla birlikte kelâm üzerine çalışma yapanlarda kişisel anlayışlar, meseleleri ele alırken kullanılan kaynak noktasında gösterilen titizlik, kelâm ilminin genel prensiplerine riayet edip etmeme vb. yönlerden bazı farklılıklar görülmektedir. Bu bağlamda Hayâlî’nin şerhlerini yazarken;

- İslam filozofları ve kendisine göre Mu‘tezile başta olmak üzere ehl-i bidat fırkaların görüşlerini reddetmekle kalmaz aynı zamanda Hıristiyanların ve Yahudilerin de iddialarını detaylı bir şekilde ele alarak çürütmeye çalışır.
- Kendi savunduğu görüşe ait bir delil ona göre zayıfsa ya da hatalıysa bunu belirtir.
- Görüş naklederken Ehlisünnet ve’l-cemaati kastederek “ehl-i hak”, “ashap” ve “biz” gibi tabirleri kullanmış, “ehl-i milel” terkihiyle de bütün din mensuplarını kastetmiştir.
- Cedelci bir üslup benimsemiş “şayet derlerse, şu şekilde iddia edilirse” gibi tabirlerle muarızların düşüncelerini zikrettikten sonra *biz de deriz ki, şu şekilde cevap veririz* gibi sözlerle onların görüşlerine cevap vermiştir.

---

konusunda bütün hadisçilerin bu iki müellif gibi düşündüğünü söylemek mümkün değildir. Bkz. Özmen, R. 2007: 30-32, 53; Kahraman, H. 2005: 92-94, 102, 104, 106.

<sup>1</sup> “İnanç meselelerinde tevâtür derecesine ulaşmış bir hadis olmadığı halde sonradan kelâmcıların, hadisçilerin baskısı altında bazı hadisleri inanç meselelerine aldıklarına ve buna da manevî tevâtür demek zorunda kaldıklarına tanık olmaktadır. Kelâmcıların meşhur veya manen mütevâtir dedikleri bu hadisler, gerçekte hadisçilerin âhâd haber dedikleri haberlerden başkası değildir. Aynı şekilde zayıf ve uydurma hadislerin de ilk kelâmcıların kaidelerine aykırı olarak sonraki kelâm kitaplarına dâhil edildiği görülebilir.” Çağlayan, H. 2016: 88.

<sup>2</sup> Esasen Teftâzânî’nin tavrı da aynıdır. Bkz. Kahraman, H. 2005: 95, 107-109.

<sup>3</sup> Âhâd haberin itikâdî konularda delil olamayacağı konusundaki görüşlerin tamamı ne yazık ki paradoksal biçimde teoride kalmış pratiğe dökülemedi. Kendinden emin gibi görünen kelâmcılar dâhil çoğunluğa ait “âhâd haber itikâdda delil olmaz” görüşünün sahipleri bile, bu kurala uymamış ve yeri geldikçe bu gibi haberleri kullanmışlardır. Özellikle de Ehlisünnet kelâmcılarının sem‘iyyât konusunda kullandıkları hadislerin hemen hepsi bu konunun somut örnekleridir. Oysaki kelâmcılara göre âhâd haberin Peygamber’e aidiyetinde şüphe vardır. Bu sübût probleminin dolaylı âhâd hadis, itikâdî konularda bir hükme mesned kılınmamalıdır. Bu noktada hadisçilerle kelâmcılar arasında temel bir fark dikkat çeker. Hadisçi hadisten hareketle görüş ve düşünce oluşturur. Hadisçilerin geneline göre âhâd hadisler de itikâdî konularda delil olabilir. Kelâmcılar ise hadise ancak diğer bilgi kaynaklarının özellikle de aklın denetimi altında başvurur. Ne var ki zamanla kelâmcıların, toplumsal belleğe hakim hale gelen hadisçilerin söz konusu hakimiyetlerine boyun eğerek en azından pratikte tutum değiştirdikleri görülmektedir. bkz. Kahraman, H. 2005: 107, 110.

<sup>4</sup> Elmalı, S. 2016: 32, 67-68, 118. Hayâlî’nin kelâmcıların cumhuruna uymadığı diğer bazı görüşleri için bkz. s. 53, 103.

<sup>5</sup> Bkz. Akman, M. 2017a: 198-199, 205-210; Arslan, İ. 2017: 883, 899-900.

<sup>6</sup> “Her ne kadar Kur’ân-ı Kerîm, Hz. Muhammed’in nübüvvetinin bir başka mucizeyle desteklenmediğini çok açık bir dille vurgulasa da, rivayetlerde veya geleneksel yorumlarda sayısız mucize iddialarının yer alması ve bunların Rasûl-i Ekrem’in risâletinin delilleri olarak sunulması hakikaten hayret vericidir.” Arslan, İ. 2017: 884.

- Başkalarının sözlerini qâle/dedi sözü ile naklederken kendine ait metne eqûlu/derim sözüyle başlamıştır.
- Başka kaynaklardan alıntı yaptığında bunu belirtmeden geçmemiş; ancak eserini yazarken temel aldığı kaynakları her defasında belirtme ihtiyacı duymamıştır (bkz. Elmalı, S. 2016: 32-33).
- Teftâzânî'nin genişçe yer verdiği ve Hayâlî'nin ise sadece etrafındaki tartışmalar dolayımında değindiği üç kardeş meselesine; müşriklerin çocuklarının akıbetine (Elmalı, S. 2016: 118; Akman, M. 2017b: 1203- 1206; Akman, M. 2017c: 78) kısaca değinmiştir.<sup>1</sup> Fakat senarize edilen bu tartışmanın gerçekte olup olmadığına dair hiçbir imal-ı fikir yapmamıştır. Tıpkı kitap boyunca Teftâzânî'nin fikirlerini temellendirmek adına istimal ettiği rivayetlerin hiçbirini tahlil- tenkit etmediği gibi.

Hayâlî'ye göre Eş'arîlerin Horasan, Irak, Şam ve birçok beldede yaygın olmasına karşın, Mâverâünnehir'de Ehlisünnet ve'l-Cemaat, Mâtürîdîlerce temsil edilmiştir (Hayâlî, Ş. A. 1306: 21). Müellif, Mâtürîdî kelâm ekolünün Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö.333/944) yolundan gidenleri ifade ettiğini belirterek İmam Mâtürîdî'nin hayatına kısaca değinir. Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasında “tekvin” ve benzeri konularda ihtilaf olduğunu vurgulayan Hayâlî'nin, Mâtürîdî mezhebine özellikle, Ebu Hanife (ö.150/767) değil de doğrudan Mâtürîdî üzerinden dikkat çekmesi, önemlidir. Burada Ehlisünnet kelâmını sadece Eş'arî kelâm ekolünün temsil etmediği ve Mâtürîdî kelâm ekolünün de farklı coğrafyalarda Sünnîliği temsil ettiğini belirtme gereği duyması, Osmanlı medreselerinde okutulan kelâm kitaplarına bakıldığında oldukça orijinal durmaktadır. Zira böylelikle Ehlisünnet kelâmının Eş'arî kelâmından ibaret olmadığını altını çizmiş olmaktadır.

Bu vesileyle Teftâzânî'nin “Ehlisünnet” ifadesinden Eş'arî kelimcilerini kastediyor<sup>2</sup> olmasını eleştirse de bu tepki, sözgelimi hacimli bir Mâtürîdî kelâm kitabı olarak kendini gösterecek düzeye varamamıştır. Aksine Hayâlî'nin hâşiyesinde de temel referans kitapları yine müteahhirûn dönemi Eş'arî kelâm kitaplarıdır (Demirci, O. 2012: 439-440).

Hayâlî'nin hâşiyelerinde en fazla tartıştığı konulardan birisi, irade meselesidir. İrade konusunda Eş'arî tezleri eleştiren Hayâlî, onları “cebr-i mutavassıt” olarak nitelemekte ve “üstadın mezhebi” olarak tanımladığı Mâtürîdî<sup>3</sup> görüşleri, Eş'arî görüşlere tercih etmektedir. O, “ihtiyar”, “irade” ve “Allah'ın fâil-i muhtâr olması” gibi meseleler bağlamında geniş açıklamalarla konuyu tartışmaya açmaktadır. Hayâlî, irade konusunda cebre yaklaşan

<sup>1</sup> İhve-i selâse (üç kardeş) meselesinin problematik durumu için bkz. Bulut, M. 2000: 22/ 6-7. krş. Teftâzânî, S. 2015: 4 (Arapça metin), 85 (tercümesi); Akman, M. 2017a: 178-179.

<sup>2</sup> Osman Demirci'nin -artık her nedense- bu kelimeyi seçmiş olması isabetlidir. Zira Hayâlî'nin Teftâzânî'ye nispet ettiği metinde ifade edilmiş olarak وهم الأشاعرة denilmesine karşın Uludağ'ın verdiği metin (s. 4) ve yaptığı tercümede (s. 85) bu ifade bulunmamaktadır. Sadece bağlamdan onun Eş'arîleri kastettiği anlaşılmaktadır. Hayâlî'nin ise bu ziyadeyi neden eklediği anlaşılamamaktadır. bkz. Hayâlî, Ş. A. 1306: 21.

<sup>3</sup> Demirci, O. 2012: 441; krş. “Metinde geçen üstad tâbiri yanlış anlaşılabilir İmam Mâtürîdî zannedilmektedir. Ancak Hayâlî Ebü İshak el-İsferâyîni'yi kastetmektedir.” Elmalı, S. 2016: 70-71.

görüşünü kabul etmemekle beraber Mâturîdîlerin Mu‘tezile’den konuya dair farkına<sup>1</sup> dikkat çekme gereği de duymaktadır (Demirci, O. 2012: 441-442).

Teftâzânî’nin *Şerhu’l-Akâid*’i gibi Hayâlî’nin hâşiyesi üzerine de Osmanlı âlimleri birçok hâşiyeye yazmıştır. Yazılan bu hâşiyelerin medrese müfredatı açısından değerinin ne olduğunu bilemesek de bu hâşiyelerden en azından basılmış olanların oldukça ilgiye mazhar olduğunu düşünebiliriz. Bu hâşiyelerin en meşhurlarından biri olan Hayâlî’nin hâşiyesine başkalarından maada Şeyh Bihiştî Ramazan Efendi (ö.979/1571) tarafından da 949/1542 tarihinde yeni bir hâşiyeye<sup>2</sup> yazılmıştır. Mamafih Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestelî’nin<sup>3</sup> (ö.901/1496), Hayâlî’ye (ö.875/1470) eleştirilerini muhtevî hâşiyesinin bu yöndeki “olumsuzluklarını” bertaraf etmek amacıyla kaleme alınmış olduğu anlaşılan Bihiştî’nin söz konusu hâşiyesinin hacmi, Kestelî hâşiyesinden çok daha kısa olduğu gibi Kestelî seviyesinde bir ilgi de görmemiştir.<sup>4</sup> Başka bir ifadeyle Kestelî’nin *Şerhu’l-Akâid*’e yaptığı ve oldukça uzun hâşiyesinde Hayâlî’nin bazı görüşlerini eleştirmesine bir tepki olarak Bihiştî de, *Şerhu’l-Akâid*’e değil de faziletli ve zekî (Bihiştî R. E. 1306: 8) diye nitelediği Hayâlî’nin *Şerhu’l-Akâid* üzerine yapmış olduğu Hâşiyesi üzerine bir hâşiyeye yazmıştır.<sup>5</sup> Bu hâşiyeye Hayâlî hâşiyeleri içerisinde en rağbet göreni olmuş ve Hayâlî hâşiyesi ile beraber defalarca basılmıştır (Akman, M. 2017b: 1182, 1200; Akman, M. 2017c: 71).

Hayâlî’nin Akâid şerhine Bihiştî’den daha güzel hâşiyeye yazanın olmadığı, söylenmiştir. Hatta Hayâlî hâşiyesine yazdığı bu hâşiyenin, köhne Rum ve Hıta ülkelerinin üstatlarını unutturacak tarzda güzel ve çekici olduğunu belirtenler de olmuştur.<sup>6</sup> Tezkirelerin bu eserden övgüyle bahsetmeleri, devrinin genel karakterini yansıttığı gibi, çok sayıda yazması ve baskısının yapılmış olması; eserin sonraki dönemlerde de önemini koruduğunu göstermektedir.

<sup>1</sup> “Mu‘tezile’ye karşı oluşan Sünnî kelâm anlayışı da Mu‘tezile’nin metodunu devam ettirmiş, Sünnî kelâm ekolleri Mu‘tezile’yi eleştirirken, aynı zamanda bu mezhebin etkisi altına girmişler; Mu‘tezile bütün kelâm hareketlerinin tetikleyicisi olmuştur.” Demirci, O. 2013: 253.

<sup>2</sup> *Hâşiyetu’l-Hâşiyeye alâ şerh-i Akâidi’n-Nesefiyye li’l-Hayâlî*: Teftâzânî’nin, Ömer en-Nesefi’nin *el-Akâid*’i üzerine yazdığı şerhe Ahmed b. Mustafa el-Hayâlî künyesi ile anılan Hayâlî Ahmed Bey’in yaptığı hâşiyeye, Bihiştî’nin kaleme aldığı Hâşiyesidir. Kütüphane kayıtlarında geçen adları için bkz. Akman, M. 2017b: 1199-1200; Akman, M. 2017c: 70.

<sup>3</sup> Mevla Kastallânî diye de bilinir. Fatih dönemi alimlerinden. Bkz. Yavuz, S. S. 2002: 25/314.

<sup>4</sup> Demirci, O. 2012: 442. Not: Kestelî ile Bihiştî hâşiyeleri genellikle birlikte tabedilmişlerdir. Bizim incelediğimiz dört örnekte önce Kestelî sonra da Hayâlî ve hâmişinde Bihiştî hâşiyesi verilmektedir.

<sup>5</sup> Bkz. Kestelî, M. M. 1973: 1. Not: Bu bilgi hâşiyenin metnindekinden (s. 2) başka yayıncının ilk sayfaya eklediği notta daha genişçe ifade edilmektedir. Ayrıca bkz. Demirci, O. 2012: 422-423.

<sup>6</sup> Dört ayrı baskı üzerinden yaptığım çapraz okumalarda eserlerin bir takım dizgi hatalarını muhtevî olduğunu gördüm. Bu hataların özellikle [Bihiştî Ramazan Efendi (1321). *Hâşiyetu’l-Bihiştî ale’l-Hayâlî*, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye] nüshasında daha az olduğu kanaatine vardım. En fazla hatayı ise [Bihiştî (1306). *Hâşiyetu’l-Bihiştî*, Dârü’t-tibâati’l-âmire.] nüshasında gözlemledim. Elbette bu, yanlış bir gözlem de olabilir. İşaret edilen son nüsha üzerinden devam edersek; bu hataların bir kısmı metin şerh (açıklama) ayırımı için konulan parantez işaretinin yanlış konulması şeklinde olmuştur. (s.11) parantez hatası (bu hata: Bihiştî, R. b. M. 1308’de de var.) (s.26) parantez hatası (diğerlerinde doğru). (s.94, 96) parantez hatası (diğerlerinde doğru). (s.16) حيت kelimesi حيت şeklinde yazılmış. Bu hata: Bihiştî (1308). *Hâşiyetu’l-Bihiştî*’de de var. (s.90) فعمل kelimesi فعل şeklinde yazılmış. (Bu hata: Bihiştî (1308). *Hâşiyetu’l-Bihiştî*’de de var.) (s.45) الهبولى kelimesi الهبولى şeklinde yazılmış. (s.73) قوله kelimesi قو şeklinde yazılmış. (s.80) قوله kelimesi له قو şeklinde yazılmış. Bu sayfada parantez hatası da bulunmaktadır. (s.12) مع nin م si sonraki kelimenin başında durmaktadır. Diğerlerinde böyle bir durum yok. (s.19, 70) Arapçada yapılmayan kelimeyi hecelerine ayırma işlemi uygulamıştır. Tabi bu (o dönemin matbaa tekniği ile de ilgili ama) harfler arasına konulan gereksiz boşluktan da kaynaklanmış olabilir.



Ehl-i hak<sup>1</sup> nitelemesi üzerinden Hayâlî gibi “Sünnî meşrep tarafgirliği” yapan muhaşşî Bihiştî, hâşiyesinde, nadir rezervlerinin ve itirazlarının<sup>2</sup> dışında Hayâlî’yi desteklemekte ve gerek gördüğü yerlerde genellikle birer ikişer cümleyle metnin kastını tayin etmeye ve okuyucuya bir perspektif vermeye çalışmaktadır. Elbette onun düştüğü bu notlarda bazı nüansların olması ve hatta şârih Teftâzânî ve/veya Hayâlî’nin kastını aşan ya da kaydıran emarelerin bulunması mümkündür. Ramazan Efendi, Hayâlî metnini açıklarken bazen düzeltmeler de yapmıştır. Meselâ Hayâlî’nin “Eş‘arîlere göre” ifadesine, “Eş‘arîlerin çoğunluğuna göre olması gerektiği” şeklinde müdahalede bulunmuştur (Akman, M. 2017b: 1200- 1201; Akman, M. 2017c: 72-73).

Öte yandan IX/XV. yüzyıldaki bu ilmî faaliyetlerin, yaklaşık V/XII. asırdan itibaren İslâm Dünyası’nda hâkim hale gelen şerh ve hâşiyeye yazma sistemine dayanan ilmî geleneğin bir devamı olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte bu dönemdeki ilmî faaliyetler ilkin V.- VI. asra ve ondan sonraki duraklama dönemine kıyas edildiğinde, gerileme ve duraklamanın devam ettiği (Soysal, M. F. 2014: 10-11; Yavuz, Y. Ş. 2002: 25/200-201) söylenebilse de daha sonraki dönemlerle karşılaştırıldığında, IX/XV. yüzyılın bir silkiniş dönemi olduğunu ve bu dönemde nispeten büyük otoritelerin yaşadığını ifade etmek mümkündür.

Bu bağlamda Hayâlî Efendi’nin de içinde yaşadığı bu ve onu hazırlayan VIII/XIV. yüzyılın meşhur simalarının ve ilim merkezlerinin genel özellikleri önem arz etmektedir (Akman, M. 2017a: 18). Mamafih genel anlamda durum yukarıda belirtildiği gibi de olsa kelâmda A. el-Îcî’den (ö.756/1355) itibaren şerh ve hâşiyeye geleneği başlamış;<sup>3</sup> Teftâzânî (ö.797/1395), Cürçânî (ö.816/1413), Hayâlî (ö.875/1470) ve Devvânî (ö.908/1502) ile zirveye ulaşmış ve böylece kelâm ilmî gerileme dönemine girmiştir (Bkz. Topaloğlu, B. 2014: 34-35, 38-39). Çünkü artık İslâm düşüncesine yeni bir boyut ve İslâm toplumuna yeni bir dinamizm kazandıracak ölçekte büyük ve evrensel fikir

<sup>1</sup> Bkz. Kalaycı, M. 2013: 60-62, 82, 216. Hayâlî’nin Kul (Kavl) Ahmed ve Saçaklızâde hâşiyelerinde *Ehl-i hak* tabirinden kastın ne olduğuna, kimlere delalet ettiğine dair herhangi bir kayda rastlanmaz. Aksi yönde bir görüş beyan etmediklerinden bu iki muhaşşînin Ehl-i haktan muradın Ehlisünnet olduğunu belirten Hayâlî ile paralel düşündüklerini söylemek mümkündür. Hayâlî, *Ehl-i hak* ifadesinin belirli bir topluluğa mahsus olduğunu düşünmekte ve bu topluluğun da Ehlisünnet ve’l-cemaat olduğunu ifade etmektedir. “Dedi” fiilinden sonra gelen Ehl-i hakkın söylediği söze (مقول القول) gelince Hayâlî bunun kitabın tamamına şamil olduğunu iddia eder. Teftâzânî’de dolaylı, Kestelî ve Molla Ahmed’de doğrudan ifadesini bulan ilk yoruma göre *Ehl-i hak* herhangi bir özel sınıfa tahsis edilmez ve eşyanın hakikatine kâil olan herkesi içine alır. Hayâlî’nin ve Meşşâî filozofları dikkate alarak koyduğu kayıtla Ramazan Efendi’nin benimsediği yoruma göre Ehl-i hak, özel bir sınıfa işaret eder ve kapsamında sadece Ehlisünnet yer alır. Bunlar içinde en dikkat çeken yorumlama biçimi Hayâlî’ninkidir. Ehl-i hakkı Ehlisünnete indirgeyen Hayâlî’nin tavrında savunmacı, dışlayıcı ve genellemeci bir yönelim kendisini hissettirir. Hayâlî, bir taraftan Ehl-i hakkı tahsis edip Ehlisünneti ön plana çıkarırken, bir taraftan da Ehlisünnet dışında kalan sınıfları Ehl-i hakkın dışında bırakır ve söylenen sözü (mekûl’l-kavl) kitabın tamamına teşmil etmek suretiyle de Ehlisünnetin dediklerinin tamamının hak olduğunu çıkarır. Dolayısıyla bir taşla üç kuş vurmuş olur. Ramazan Efendi de Ehl-i hakkı Ehlisünnet olarak tahsis etmesiyle Hayâlî ile birleşir; ancak Meşşâî filozoflarla ilişkileri bağlamında Ehlisünneti, felsefi bir düzleme yerleştirmesiyle Hayâlî’den ayrılır. İbiş, F. 2015: 179-180, 182-183; Bihiştî R. E. 1306: 21, 26. Aslında Bihiştî, bu “ehlisünnetçilik” veya tarihi süreçteki çekişmeler ortamında şekillenen Ehlisünnet mezhebini İslâm ile eşitleme “hatasını” kitabın başka yerlerinde de sergilemektedir. Bkz. s. 20, 49, 53.

<sup>2</sup> Misalen: قوله تعالى ويوم القيامة يعرضون النار يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ (قوله تعالى ويوم القيامة يعرضون النار يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ) şeklinde ilgi kurup haklı olarak ( لا وجه لتغيير عبارة الآية الكريمة لعله سهو ) demektedir. Bihiştî ise onun bu ifadesine (قوله: وقوله تع ويوم القيامة) şeklinde ilgi kurup haklı olarak ( منه ) değerlendirmesini yapmaktadır. Bihiştî R. E. 1306: 84.

<sup>3</sup> İcî’nin, küçük hacmine rağmen akâidin hemen bütün meselelerine temas eden *el-Akâidu’l-Adudîyye*’si için yirmiyi aşkın şerh kaleme alınmıştır. Bunların en meşhurları Cürçânî ile Devvânî şerhleridir. Risale için yazılan şerhleri beğenmeyen Devvânî esere yeni bir şerh yazdığını belirtir. Osmanlı medreselerinde *Celâl* adıyla uzun müddet ders kitabı olarak okutulan Devvânî şerhi; Siyâlkütü, Gelenbevi ve Edirnevî hâşiyeleriyle birlikte basılmıştır. Sinanoğlu, M. 2010: 38/565.

hareketlerine rastlamak mümkün olmamaktadır. Zira özellikle fikrî alanda “saplantı” derecesinde bir yenilik (bid‘at) korkusu o dönemlerde daha yoğun biçimde tarihimizi, kültürümüzü kuşatmış ve bu sebepten zihinleri geçmişe kilitlemiştir. O dönemlerden bu yana asıl sorunumuz, beden olarak bulunduğumuz çağda, zihin ve rûh olarak neredeyse bin yıl öncesinde yaşıyor olmamızdır. Dolayısıyla yenilik yapmak, “Kutsal Gelenek”ten kopmak bi‘dat diye tesmiye edilerek adeta küfürle eşdeğer algılanır olmuştur. Halbuki ilk dönemlerde ortaya çıkan bid‘at anlayışı ve buna bağlı olarak tanımlanması, selefilik- sūfilik gibi birçok zıtlaşan bileşenden oluşan Sünnî düşünce yelpazesinin evveliyatında yer alan ehl-i hadis’in, *fırka-ı nâciye* tekeliyle hasımlarını “ötekileştirme”de kullandığı ideolojik bir araç vasfını hâizdi. Ne yazık ki halen de ister İslâmî isterse gayr-ı İslâmî olsun, gerçeği kendisine ve mensup olduğu mezhebe/ fırkaya/ cemaate/ camiaya hasredip yüceltmek; bu “akıl tutulması” ile hasımlarını batıla nispet edip ötekileştirmek, her fırkanın başvurduğu ideolojik bir yöntemdir (bkz. Maviş, N. 2021: 10-11, 20, 23-25, 31-32, 47, 55, 60, 135, 147, 150, 153, 155-157, 159, 161, 164).

Nitekim bu açıdan baktığımızda Osmanlıda imparatorluk boyunca düşünce alanındaki faaliyetlerin, genellikle önceki nesillerin ortaya atıp tartıştıkları meseleleri yeni baştan gözden geçirmek yerine, ayrıntılar üzerinde durmak ve bu alanda yorumlar yapmak şeklinde tezahür ettiğini görmekteyiz. *Cem ve Tahkik Devri* diye anılan bu dönemde yazılan eserler; şerh,<sup>1</sup> hâşiye,<sup>2</sup> zeyl ve ta'likât<sup>3</sup> denilen notlarla bazı problemleri daha anlaşılır hale getirme çabalarından öteye gidememiştir. Öyle ki bu dönemde orijinal bir eser bulmak adeta imkânsız bir hal almıştır (bkz. Atbaş, S. 2007: 54). Bundan olacak ki Osmanlılara, esas itibariyle tevarüs ettikleri tarihî mirası yeni şartlarda sürdürmenin dışında, İslâm kültür düşüncesine orijinal bir katkıda bulunmadıkları ve sadece şerh ve hâşiye niteliği taşıyan eserler kaleme aldıkları tarzında tenkitler<sup>4</sup> yapılmıştır (Öz, M. 1999: 27-28; krş. Karlığa, B. 1999: 7/28; Akman, M. 2022b: 523).

Eş‘arî kelâm kitapları takip edilerek te’lif edilen ve Mâturîdî anlayışı yansıttığı gibi yer yer kişisel görüşleri de ihtiva eden Hayâlî’nin şerhi örnekliğinde Osmanlı medreselerindeki kelâmın, Eş‘arî kaynaklar üzerinden yürüyen

<sup>1</sup> Şerhler bir ilim dalında meşhur olmuş genellikle muhtasar metinler üzerine kaleme alınan, bunlardaki kapalı ifadelerin açıklandığı, eksik bırakılan hususların tamamlandığı, hatalara işaret edildiği ve örneklerin çoğaltıldığı eserlerdir. Genelde şerhlere dair yapılan açıklama, eleştiri ve ilave tarzı notlardan oluşan eserler hâşiye, hâşiyelere dair yazılan notlar ise ta'lik/ ta'likât diye adlandırılmıştır. Şerhler umumiyetle bir eserin bütününe açıklamak amacıyla kaleme alınır. Şensoy, S. 2010: 38/555.

<sup>2</sup> Genellikle muhtasar yazılmış meşhur bir metnin şerhi üzerine yapılmış olan hâşiyeler, hem şerhte hem de metindeki bazı kelime ve terkiplerle ya da metinde geçen özel isim, ayet, hadis, şiir gibi hususlarla ilgili olarak yapılan kısa açıklamalar mahiyetindedir. Ancak bu açıklamalar bazen metinden uzun olabilir. Şerh ise eserin bütününe dair daha geniş izahları ihtiva eden kitaplar için kullanılır. Bunlara hâşiye adı verilmesinin sebebi, şerh edilen eserin yüksek değeri karşısında ona yapılan eklerin sadece boşlukları doldurma kabilinden önemsiz ilaveler olduğu şeklindeki düşüncedir. Özellikle Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında yoğun biçimde görülen hâşiyelerin bir özelliği de kelime veya cümleyi izaha "kavluhu" ifadesiyle başlanmasıdır. Topuzoğlu, T. R. 1997: 16/419-420.

<sup>3</sup> Bir eserdeki ifade ve görüşlere yönelik tenkit, açıklama, ilâve, çıkarma ve tashih mahiyetinde sayfaların kenarlarına ya da alt kısımlarına eklenen notlar, demektir. Bilindiği kadarıyla “bir esere düşülen notlar” anlamında ta'lik kelimesini ilk kullanan âlim Ahfeş el-Evsat’dır (ö.215/830). Ancak daha sonraları çeşitli eserlere pek çok müellif ta'likât yazmıştır. Şensoy, S. 2010a: 39/508.

<sup>4</sup> Hüseyin Aydın’ın ifadesiyle: Bid‘at'e karşı kültürün korunması görevini hem devlet hem halk üstlenmişti. Bu bir mukaddes vazife idi. Bu umumî murakabe altında ilim, düşünce ve düşünür güdümlü idi. Bu nedenle toplumda hür düşünür yetişip barınamıyordu. Oysa batı felsefesini ve ilmini yaratanlar hür düşünürlerdi. İslâm Medeniyetinin ilmi ve felsefi varlığını oluşturan ciddi kaynak kitaplar Osmanlı eğitim-öğretiminde asla tedavüle girmemiş, kütüphanelerde bir lüks olarak nadide nüshalar halinde durmuştur. Felsefeye en yakın bildiğimiz kelâm dersinde şerh-i akâid, âkide-i İcî ve Şerhul-Mevâkif dışına çıkılmamıştır. Aydın, H. 1992: 7-8.

bir tür Mâturîdî kelâmı olduğu, dahası Ehlisünnet kavramını ön plana çıkararak uzlaştırıcı bir anlayışı temsil ettiği anlaşılmaktadır. Molla Hayâlî de dönemin anlayışı gereği revaçta olan Eş‘arî eserler üzerine çalışarak bu eserlere şerh ve hâşiyeler yazmıştır. O, Mâturîdî kelâm anlayışını, daha ziyade Mâturîdîler ile Eş‘arîlerin ihtilafı oldukları bölümleri ele alırken ortaya koymuştur (Elmalî, S. 2016: I, III, 4, 26).

## KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Göründüğü kadarıyla Molla Hayâlî, Eş‘arî ve Mâturîdî mezheplerini kapsayacak şekilde Ehlisünnet kelâm vurgusu yaparak bunlar arasında uzlaştırıcı bir tavır sergiler. Söz konusu mezhepler arasındaki ihtilafları ya gidermeye çalışır ya da üzerinde durulmayacak konular olarak görür. Ancak bu yapılanın İslâm mezhepleri sahasında gelişen diğer ekolleri öteleyen bir anlayış olduğu ve Ehlisünnete mahsus bir taassubu ifade ettiği açıktır. Halbuki dinî, kelâmî ve özellikle akidevî konuları, belli bir ekolün ön kabulleriyle değerlendirmek yerine Müslümanlarca genel kabul görmüş kriterler ve *sübût ve delâleti kat‘î* naslar bağlamında çözümleyip şekillendirmek esas olmalıdır. Maalesef geçmiş ulemanın, genellikle siyasî vs. sebeplerle kendi çekişmeli ortamlarında şekillenmiş ilkelerini baz almak, ümmet birliğini zedeleyici bir süreç doğurmuş ve bunların birbirleri aleyhinde ahlâkî olmayan tutumlar sergileyerek muhaliflerinde karşılığı olmayan fikirler nispet ettikleri ve bu kurmaca nispetler üzerinden tavır tutum belirledikleri bilinmektedir. Bu karmaşa ve ihtilaf curcunasının önünün almanın, detay konularda kimsenin fırkalaşmaya ve bu suretle oluşan fırkaları dinamize etmeye yeltenmemekle mümkün olacağı izahtan varestedir. Elbette bu tespitin, mazide kalmış nesiller için bir yarar sağlamayacağı, aksine her dönemin müminlerinin bu perspektifle hareket etmelerinin önemini ortaya koyduğu malumdur (Akman, M. 2019: 179, 185, 191, 195-197).

Kaldı ki kimi konularda ihtilafın doğal olduğu, mühim olanın bu ihtilafı kavga konusu ve düşünsel ve yapısal farklılıkları dışlama vesilesi yapmamak olduğu açıktır. Nitekim Hayâlî’nin hâşiyesinde Teftâzânî’ye muhalif olduğu yerler de bulunmaktadır. Meselâ o, insanın fiillerinde özgür olup olmadığı tartışmasında, insanın fiillerinde Allah’ın kudretinin tesirinin nasıl olduğu meselesinde birçok İslâm mezhebinin farklı görüşlerini verirken, Eş‘arî görüşleri değil de İmamı’l-Harameyn el-Cüveynî’nin (ö.478/1085) “insan fiillerinde, kulun ve Allah’ın gücü birlikte etkilidir.”<sup>1</sup> şeklindeki görüşünü tercih etmektedir. Böylelikle Hayâlî, “üstadın mezhebinin de görüşü” şeklinde vererek Mâturîdî görüşe uygun olan Cüveynî’nin bu görüşünü tercih ederken, esasen kendisinin de hangi kelâm ekolüne mensup olduğunu göstermiş olmaktadır (Demirci, O. 2012: 441; krş. Hayâlî, Ş. A. 1306: 75-77; Elmalî, S. 2016: 68-71).

<sup>1</sup> Krş. “Cüveynî kulların fiillerinin biri Allah’a, diğeri kula ait olan iki kudretin birlikte etki yapmasıyla meydana geldiği şeklindeki görüşü reddeder. Bir tek fiilin iki kadirin kudretiyle meydana gelmesi imkânsızdır; çünkü bir olan iki kudrete bölünmez. Şu halde fiil sadece kulun kudretiyle meydana gelir; ancak kulda bu kudreti yaratan Allah’tır. Böylece kulun kudreti onun bir eseri olmayıp sadece sıfatıdır; bu sıfatla meydana gelen fiil hâdis kudret açısından kula, takdir ve yaratma açısından Allah’a nisbet edilir.” Dîb, A. M. 1993: 8/143.

Buna göre Osmanlı kelâm anlayışında -uzlaştırıcı bir anlayışla-, ortaya konan görüşlerin Eş'arî veya Mâturîdî fırkalarına ait olmasından ziyade Ehlisünnet mezhebinden olmasına daha önem verildiği görülmektedir. Nihayetinde Osmanlı düşünce geleneği; İbnü'l-Arabî'den (ö.638/1240) Meşşâî felsefeye, Hanefî usûlcülüğünden Fahreddin er-Râzî ekolüne kadar birçok anlayışın harmanlandığı bir yapıya sahiptir. Bu yapıda Ehlisünnet mezhep tarafgirliğinin yapıldığı rahatlıkla anlaşılmaktadır. Bundan olacak ki Ehlisünnet üst mezhep anlayışı gereği Eş'arî metinlerin medreselerde okutulması yadırganmamış, bu eserler üzerine yapılan çalışmalarda görüldüğü üzere ihtilafli konularda kısmen Mâturîdî görüşler de savunulmuştur. Mâturîdî kelâm eserleri yerine Eş'arî eserlerin ders kitabı olarak seçilmesi ise dönemin hâkim paradigmasının tezahürüdür. Felsefeleşmiş kelâmın en mükâmil eserleri Râzî ekolü eliyle ortaya konduğu için, Eş'arilik'e nispetle felsefeden uzak duran Mâturîdî klasikleri Osmanlı uleması tarafından pek tercih edilmemiştir.

Medreselerde söz konusu geleneğe göre ders veren Hızır Bey, "Eş'arî eserler üzerinden yürüyen cılız Mâturîdî" anlayışın dışına çıkarak istisnâî şekilde tamamı Mâturîdî perspektif içeren bir eser olan *Kasîde-i Nûnîyye*'yi telif etmiştir. Her ne kadar ilk dönemlerde talebesi Hayâlî'nin haricinde eser üzerine çalışma yapılmamış olsa da Eş'arî kelâmının yoğun felsefî yapısının eleştirildiği ve Mâturîdî kelâmın yükselişe geçtiği XVII. yüzyıl sonrasında esere ilgi artmış; yazılan şerh sayısında ciddi bir artış olmuştur. Bu durum o dönemde felsefî Eş'arî kelâmının<sup>1</sup> eleştirilerek yerine Mâturîdî kelâmının terviç edildiğine dair yorumların somut bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu eser, Osmanlı'nın son dönemine kadar medreselerde yer alan bir damar tarafından Mâturîdî bir zihin inşa etme amacıyla okutulmuştur.

En meşhur eseri olan Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i üzerine yazdığı hâşiye ile Osmanlı medreselerine damgasını vuran Hayâlî'nin *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûnîyye* adlı eseri onun baştan sona hemen hemen bütün kelâm meselelerine yer verdiği önemli bir eserdir. Hızır Bey'in *Kasîdesi* üzerine yazılan diğer şerhlerde Hayâlî'nin ve şerhinin ilim dünyasında bıraktığı iz (Taşköprülüzâde, A. E. 2019: 164) açıkça görülmektedir. Bundan olacak ki Hızır Bey *Kasîde-i Nûnîyye* ile, talebesi Hayâlî de buna yazdığı şerhle Eş'arî eserlerin hâkim olduğu bir dönemde Mâturîdî kelâm anlayışını Ehlisünnet çatısı altında muhafaza ederek sonraki nesillerin istifade edeceği bir şekilde ortaya koymuşlardır.

Öte yandan Dâvûd b. Muhammed el-Karsî; Hayâlî'nin eserinde felsefî tartışmalarla gereksiz yere sözü uzattığı ve kafa karıştırdığı kanaatini ifade etmiştir (Dâvûd-i Karsî. 1318: 70, 94). Bu eleştirilerin muhtemel sebebi değişen kelâm konseptidir. Zira Hayâlî, Eş'arî kelâm eserlerinin okutulduğu medreselerde ve bu tartışmaların olağan karşılandığı bir ilmî muhitte yetişmiştir. Dâvûd-i Karsî ise XVII. yy. sonrası kelâm anlayışının sadeleştiği ve

<sup>1</sup> Felsefî Eş'arilik, Devvânî'ye kadar tasavvufa mesafeli iken, onunla birlikte İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisiyle sentezlenmiştir. Devvânî sonrası süreçte Horasan bölgesinin Safevîlerin Şiileştirme politikalarına maruz kalmasıyla felsefî Eş'arilik darbe yemiştir, Eş'arilik yönü törpülenen bir felsefî kelâm ise Şiiliğin güdümüne girmiştir. Felsefî kelâm Şiilik, spekülâtif sūfilik ve felsefe üçgeninde tesis edilmek istenen daha sonraki sentezlerin bir parçası haline gelmiştir. Kalaycı, M. 2013: 72.



bunun yanında Mâtürîdî kelâm vurgusunun arttığı<sup>1</sup> bir dönemde yaşamıştır (Elmalı, S. 2016: 26, 28-29; krş. Özervarlı, M. S. 2017: 37).

Bu bağlamda S. Elmalı'nın çalışmasında ulaştığı sonuçları da kullanarak devam edecek olursak Osmanlı kelâm anlayışının kurucu şahsiyetlerinden olan Hızır Bey'in *Kasîdei Nûnîyye*'si üzerine Molla Hayâlî'nin yazdığı şerh, döneminin kelâm anlayışını yansıtmaya açısından önemli bir eserdir. Medreselerde Eş'arî kelâm kitaplarının okutulduğu, bunlar üzerine şerh ve hâşiye yazıldığı bir dönemde Hızır Bey'in Mâtürîdî kelâmını esas alarak böyle bir Kasîde yazması, Molla Hayâlî'nin birkaç eksik konu dışında kelâmın bütün konularına değinen bu eseri şerh etmesi söz konusu dönemde Mâtürîdî bir eser üzerine yapılan bir şerh çalışmasının nasıl sonuç verdiğini göstermesi açısından önemlidir.

Molla Hayâlî'nin aldığı eğitim gereği şerhini Eş'arî eserlerini merkeze alarak biçimlendirdiği anlaşılmaktadır. Ancak buna rağmen Hayâlî'nin Mâtürîdî görüşleri ve kendi tercihlerini bu Eş'arî akış içerisinde serdettiği görülmektedir. Bununla birlikte Hayâlî'de Ehlisünnet vurgusunun ön planda olduğunu ve onun bu çatı altındaki fırkalar arasında uzlaştırmacı bir tavır takındığını söyleyebiliriz.

Eş'arîler ile Mâtürîdîlerin fikir ayrılığına düştükleri bazı konularda Hayâlî'nin tutumuna bakacak olursak;

- Mâtürîdiyye ile Eş'arîyye arasındaki Allah Teâlâ'nın kelâmının işitilip işitilemeyeceği tartışmasına Hayâlî girmemiştir. Bu durumun, onun bu konudaki tartışmayı önemsiz gördüğünün bir alameti olduğu kanaatindeyiz.
- Tekvin sıfatı tartışmasında Hayâlî, İmam Eş'arî'nin “tekvin mükevvenin aynısıdır” sözünün yanlış anlaşıldığını, onun tekvin sıfatını reddetmediğini iddia ederek tevil etmeye çalışmış, Mâtürîdîlerin konu hakkındaki delillerinden birini zayıf bularak eleştirmiştir. Bu durum onun bu konudaki fikir ayrılığını basit ve önemsiz gördüğünü göstermekle birlikte alt fırka taassubundan uzak bir tavır içinde olduğuna da işaret eder.
- Ru'yetullah konusunu delillendirirken aklî delillere mi yoksa naklî delillere mi dayanmak gerektiği hususunda Hayâlî, İmam Mâtürîdî'nin naklî delile dayanmanın efdal olduğu görüşünü savunur.
- Eş'arî'ler ile Mâtürîdîler arasındaki en önemli fikir ayrılıklarından biri olan kulların filleri konusunda Hayâlî, üstadın görüşü diyerek Ebû İshak el-İsferâyînî'nin (ö.418/1027) Allah'ın ve kulun kudretinin beraber aynı fiille alakalanması sebebiyle fiillerin iki kudretin toplamıyla gerçekleşeceği görüşü (krş. Bardak, A. 2020: 149-158) üzerinde durmuştur. Cebr-i mutavassıt olarak tanımladığı Eş'arî görüşü eleştirmiş, üstadın mezhebi olarak tanımladığı el-İsferâyînî'nin Mâtürîdî anlayışa benzeyen görüşünü tercih etmiştir.

<sup>1</sup> Günümüzde de bahis konusu vurgunun arttığı görülmektedir. Esasen Mâtürîdî kelâm anlayışı, Mu'tezileye benzeşen yönleri ve Mu'tezilenin de mihne hadisesindeki kötü uygulamaları ve bundan kaynaklı olumsuz imajları dolayısıyla üzerlerinde oluşan sosyal baskıdan (krş. Bedir, M. 2004: 21-22, 25-26, 30-32, 38-40, 42-43, 52, 54, 106, 109-112, 120-121, 124-125, 179, 196-199, 202, 205-207, 219, 247, 253) mütevellit süreç içerisinde geçirdiği değişimden bağımsız olarak özünde sağlıklı ilkeleri hâvî bir ekol olmakla beraber -ki bundan dolayı günümüzdeki bu vurgunun gerekli ve yararlı olduğunu, ehl-i hadisın kendilerinde icra ettiği söz konusu manipülasyonun bertaraf edilmesi icap ettiğini ifade etmek gerekmektedir.- yeniden canlandırılmaya çalışılan bugünkü bu vurgu, Mâtürîdîliğin üzerinde yoğunlaştığı paradigmadan çok, onun etnik yapısı ve önemli temsilcilerinin Türk olduğunun düşünülmesi cihetiyle olmaktadır. Bu ise Mâtürîdîliği, var olan ciddi bir şoven duygunun aparatı olarak kullanmak demektir. Değilse hem tasavvuf felsefesine sahip olmak ve hem de Ebu Hanife'nin savunduğu ilkeleri terveh etmek nasıl mümkün olsun.

- Bir diğerk önemli fikir ayrılığı olan hüsün ve kubhun akılla mı yoksa şeriatla mı sabit olduğu meselesinde de müellif, bunun akılla bilinebileceğini iddia eden Mâturîdî görüşü savunmuştur.
- Teklifin şer'î mi yoksa aklî mi olduğu tartışmasında Hayâlî, tefekkür edecek kadar bir süreye sahip kimsenin akıyla iman etmeye güç yetirebileceğini, bununla yükümlü olduğunu savunarak Mâturîdî görüşü benimsediğini göstermiştir.

Görüldüğü üzere Hayâlî Eş'arîler ve Mâturîdîler arasındaki fikir ayrılıklarının olduğu önemli meselelerde ekseriyetle Mâturîdî görüşü tercih etmiş bazı ihtilafli konularda ise fikir ayrılığını önemsiz görüp üzerinde durmamıştır. Hayâlî'nin bu iki ekol arasındaki ihtilafli meselelerde takındığı tutum onun; Osmanlı dönemi kelâm anlayışının siyasetin, geleceğini üzerine kurgulayıp desteklediği Ehlisünnet mezhebi çatısı altındaki fırkalar arasında uzlaştırmacı yönünü ortaya koyar niteliktedir.

### HAYÂLÎ'NİN ESERLERİ

Genç yaşında vefat etmesine rağmen birçok ilim dalında eser veren Molla Hayâlî'nin daha çok kelâm üzerinde durduğunu ve en iddialı çalışmalarını da bu alanda verdiğini ancak fıkıh usulünü de ihmal etmediğini görüyoruz. Dinî ilimlerin temelini oluşturan ve asleyn denilen bu iki ilim sahasını ihmal etmemesi, onun ilim anlayışının bir tezahürüdür. Yazdığı eserler ise o dönemde yaşayan birçok ilim adamı gibi Hayâlî'nin de dinî ilimleri kendi algı anlayışı doğrultusunda itibar ettiği sağlam temellere dayandırma isteğinin somut bir ifadesidir. Hayâlî'nin kelâm, usûl ve fıkıh, tefsir ile Arap dili ve edebiyatı hakkında kaleme aldığı veya ona nispet edilen eserler şunlardır:

**Kelâm.** 1. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Akâidu'n-Nesefî üzerine Teftâzânî tarafından yapılan şerhe hâşiye olup Filibe müderrisliği sırasında kaleme alınmış ve ilim adamı kimliğiyle de temayüz eden Mahmud Paşa'ya sunulmuştur. Kitap ulemanın takdirine mazhar olmuş ve çok defa bir imtihan metni olarak kullanılmıştır. Hayâlî'nin Teftazânî'yi sadece şerh etmekle kalmayıp yeri geldiğinde eleştirdiği bu hâşiye, yüzyıllarca medreselerde okutulmuştur. Pek çok yazma nüshası bulunan ve çeşitli tarihlerde basılan eser üzerine Kara Kemal, Bihiştî Ramazan Efendi, Siyâlkûtî (ö.1067/1657), İsmâil Gelenbevî (ö.1205/1791) ve Hâdimî başta olmak üzere birçok âlim tarafından çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan Osmanlı medreselerinde en çok rağbet göreni Siyelkûtî'nin *Siyelkûtî ale'l-Hayâlî* isimli hâşiyesi olmuştur. Abdulhay el-Leknevî (ö.1304/1886), Hayâlî'nin *Şerhu'l-Akâid* hâşiyesinin veciz bir ibare ile yazıldığını ve ince manalar içerdiğini belirterek ondan çok istifade ettiğini, hâşiyenin zamanın ulemasının elinden düşürmediği bir eser olduğunu söylemektedir (Leknevî, M. A. 1998/1418: 75-76).

Hayâlî'nin Osmanlı medreselerinde en tanınmış eseri<sup>1</sup> Teftâzânî'nin *Şerhul-Akâid*'ine yazdığı bu hâşiyesidir. Bu hâşiye özellikle Osmanlı medreselerinin son dönemlerinde en fazla okunan kelâm kitabı olmuştur (Demirci, O. 2012: 89, 131, 134, 155, 438-442). Diğerk bir ifadeyle Hayâlî'nin *Şerhu'l-Akâid* üzerine yazdığı bu hâşiyesi (*Hâşiye ala*

<sup>1</sup> Tamamı hâşiye veya ta'lik tarzında olan diğerk 13 eseri için bkz. Elmalı, S. 2016: 22-25.

*Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*), Osmanlı medreselerinde *Şerhu'l-Akâid*'den sonra en fazla rağbet gören kelâm kitaplarından biri olmuş ve *Şerhu'l-Akâid*'le birlikte okutulmuştur. Nitekim *Kevâkib-i Seb'a*'ya göre birçok İslam ülkesinde meşhur olan bu hâşiye üzerine dört yüz, beş yüz kadar hâşiye yazılmıştır.<sup>1</sup>

Hayâlî, hâşiyesinde daha çok Teftâzânî'nin ifadelerini açıklama yoluna giderken, genelde Mâturîdîlerin Eş'arîlerden farklı olan görüşlerine işaret etmekle yetinmiş, bu konuda tercihini belirtmediği gibi Mâturîdî görüşleri Eş'arî görüşlere karşı savunma gereği de duymamıştır. Bazen de “Mâturîdî” ifadesini kullanmaksızın “bazılarının kabul ettiği” şeklinde göndermelerde bulunmuştur (Demirci, O. 2012: 441).

Hayâlî'nin söz konusu hâşiyesi, kelâm kitapları hiyerarşisinde Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'inden daha yüksek seviyede, orta düzeyin ise en ileri aşamasında bir kelâm kitabı olarak kabul görmüştür. *Şerhu'l-Akâid*'le birlikte okutulan Hayâlî hâşiyesi (Bkz. Aydemir, Y. 2000: 70-71), yazıldığı tarihten itibaren medrese çevrelerinde yoğun ilgi görmüş ve hatta zeki öğrencilerin imtihan edildiği bir kelâm kitabı olarak kabul edilmiştir (Demirci, O. 2012: 442; Elmalı, S. 2016: 22). Yazıldığı dönemden itibaren Osmanlı medreselerinde sürekli okunan ve *Hayâlî hâşiyesi* olarak şöhret bulan muhalled eserin, Hayâlî tarafından Fatih'in meşhur veziri Mahmud Paşa'ya ithaf edilmesi, Fatih'in kırılmasına (Elmalı, S. 2016: 19) sebep olmuştur.

Hayâlî'nin Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine hâşiye yazarken, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makasid*'ini sıkça kullanması onun özellikle Teftâzânî'nin eserleriyle yoğun şekilde meşgul olduğunu göstermektedir (Demirci, O. 2012: 438).

Gerek Osmanlı klasik döneminde ve gerekse klasik dönem sonrası Osmanlı medreselerinde en yoğun biçimde okutulan *Şerhu'l-Akâid* üzerine oldukça fazla şerh ve hâşiye çalışması yapılmış, bu esere olan ilgiye paralel olarak bu şerh ve hâşiyelerin de başta Hayâlî'ninki olmak üzere bir kısmı medrese ders kitapları arasına girmiş ve *Şerhu'l-Akâid*'le birlikte onların da baskıları yapılmıştır. Bu şerh üzerine yapılan en önemli hâşiyeler, Osmanlı âlimleri tarafından yapılmış, özellikle Hayâlî hâşiyesi ayrı bir ilgiye mazhar olmuş, bu hâşiye üzerine de çokça hâşiye yazılmış dünyanın değişik bölgelerindeki medreselerde okutulmuştur (Demirci, O. 2013: 267; Demirci, O. 2012: 148, 438).

2. *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûnîyye*. Hocası Hızır Bey'in yazıp Sultan Fatih'e sunduğu manzum akâid risâlesi üzerine kaleme aldığı şerhtir. Kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan eser ayrıca Dâvûd-i Karsî'nin şerhiyle birlikte basılmıştır (Dâvûd-i Karsî. 1318: 8-131). Kitap üzerine Âynezâde Mehmed Şemseddin Sirozî ve Mehmed Emîn el-Üsküdârî (ö.1149/1736) hâşiye yazmışlardır.

Eserin önemi Kasîde-i Nûnîyye'nin müellifi Hızır Bey'in talebesi tarafından yazılmış olmasından gelmektedir. Hoca talebe ilişkisi içerisinde eserde zikredilen konuların ele alınmış olma ihtimali yüksektir. Molla Hayâlî'nin yukarıda zikredilen ilim anlayışı ve seviyesi ile birlikte eser Hızır Bey'in çerçevesini çizdiği Mâturîdî esasları

<sup>1</sup> *Kevâkib-i Seb'a Risalesi* (2015). çev. Nasuhi Ünal Karaarslan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, s. 76 (57/a).

şerh etmenin ötesine geçmiştir. Hayâlî, Mâturîdî kelâm anlayışını, Mâturîdîlerle Eş‘arîlerin ihtilafı oldukları bölümleri ele alırken ortaya koymaktadır. Hızır Bey’in Mâturîdî esaslara göre yazılmış böyle bir eseri olmasaydı Molla Hayâlî’nin de baştan sona Mâturîdî içerikli bir eseri veya şerhi olur muydu bilinmez. Ama bu şerh sayesinde Hayâlî’nin Mâturîdî görüşlerine derli toplu şekilde ulaşma fırsatı bulduğumuz bir hakikattir. Bu itibarla Fatih’i överek mukaddimesine son verdiği *Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûnîyye*, Hayâlî’nin Mâturîdî esaslara göre şerh ettiği yegâne eser sayılmaktadır.

3. *Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi’l-Akâid*. Nasîruddîn-i Tûsî’nin (ö.672/1274) *Tecrîdu’l-Akâid*’i üzerine Cürcânî tarafından yapılan şerhin ilk bölümüyle ilgili bir hâşiyedir.

4. *Hâşiye alâ Şerhi’l-Makasîd*. Teftâzânî’nin *Şerhu’l-Makasîd* adlı eserinin beşinci “maksad”ına yapılmış bir hâşiyedir. Hayâlî’nin bu hâşiyesine Kul Ahmed b. Muhammed Hızır (ö.950/1543) tarafından tekrar bir hâşiye yazılmıştır.

5. *Hâşiyetu Şerhi’l-Mevâkıf*. Cürcânî’nin, İcî’nin *el-Mevâkıf*’ına yazdığı şerhin ikinci “mevkıf”ının konusu olan *umûr-u âmme* hâşiyesidir.

6. *Hâşiye alâ Risâleti isbâti’l-vâcib*. Devvânî’nin *Risâle fî isbâti’l-vâcib*’ine (bkz. Akman, M. 2019a: 287-315) hâşiyedir.

**Fıkıh.** 1. *Hâşiye alâ Şerhi’l-Vikaye*. Burhânüşşerîa’nın (VII-VIII./XIII-XIV. yüzyıl), Merginânî’nin (ö.593/1197) el-Hidâye’sinden seçmelerle telif ettiği *el-Vikaye* üzerine Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes’ûd (ö.747/1346) tarafından yapılan şerhin hâşiyesidir.

2. *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari’l-Müntehâ*. İbnu’l-Hâcib’in (ö.646/1249) *Muhtasaru’l-Müntehâ* adlı eserine Adududdin el-İcî tarafından yapılan şerhe Cürcânî’nin yazdığı hâşiyenin hâşiyesidir. "Hâşiyetu'l-Adud"a Cürcânî tarafından yazılan hâşiye üzerine yapılan çalışmada (Hâşiye ale’s-Şerif) Hayâlî, deliller konusunda, onun "ve's-sünnetu'l-mütevâtiretu ve'l-icmai" sözüne, "icmanın da aynı şekilde kat‘îliği sağlayacak bir kayıtlı takyid edilmesi evladır, zira her icma kesin hüccet değildir" diye bir açıklama yapmıştır.

3. *Hâşiyetu’t-Telvîh*. Sadruşşerîa’nın *Tenkihu’l-usûl*’üne yine kendisi tarafından *et-Tavzîh* adıyla yazılan şerhe Teftâzânî’nin *et-Telvîh* adıyla yaptığı hâşiyenin hâşiyesidir. Taşkoprîzâde (ö.968/1561) "Kitabu’t-Telvîh"i bizzat kendi hattıyla istinsah ettiğini ve bazı kelimelerine hâşiye yazdığını belirtmektedir (Taşkoprîzâde, İ. A. E. 1395/1975: 87).

**Tefsir.** 1. *Müsveddâtu Hayâlî ale’l-Keşşâf*. Zemahşerî’nin tefsiriyle ilgili notlardan ibarettir.

2. *Risâle fî tefsîri kavlihî teâlâ: “Kale’l-meleu’llezîne...”*. Keşşâf ve Kadî Beyzâvî tefsiri üzerine notlardan oluşmaktadır. Müellif önsözde bu risâlede, adı geçen eserlerden A‘râf sûresini okuduktan sonra hatırına gelen hususları kaleme aldığını kaydetmektedir.



Hayâlî'nin **Arap dili ve edebiyatı** konusunda tespit edilebilen tek eseri *et-Talîkat ale'l-Mutavvel* olup eser, Sirâcuddîn Sekkâkî'nin (ö.626/1229) *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.

Öte yandan Kâtib Çelebi (ö.1067/1657) ile Bağdatlı İsmâil Paşa (1839-1920) Hayâlî'ye *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye* adıyla bir eser nispet etmekte ve bunun İcî'nin *Akâid* risâlesine Cürçânî tarafından yapılan şerh üzerine hâşiye olduğunu kaydetmektedirler (Kâtib Çelebi. 1360/1941: 2/1144; Bağdatlı, İ. P. 1951: 1/132; Kehhâle, Ö. R. 1414/1993: 1/315). Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bir risâlenin kenarında aynı mahiyette bir bilgi bulunmaktadır. Ancak bir sayfadan ibaret risâlenin, “şeyh” diye zikrettiği bir müellifin “kelâm-ı nefsi” hakkındaki bir cümlesine açıklık getirmeyi amaçladığı görülmektedir.

Hayâlî aynı zamanda birçok eser istinsah etmiş olup Kadî Beyzâvî'nin (ö.685/1286) *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-tevil*'i ile Teftâzânî'ye ait *et-Telvih* bunlardandır. Ayrıca müellif, bu kitaplara açıklayıcı notlar da eklemiştir (bkz. Kâtib Çelebi. 1360/1941: 1/347, 2/1144-1145, 1348, 1857; Bebek, A. 1998: 17/3-5; Zirikli, H. 1998: 1/262).

## KAYNAKÇA

- Akman, M. (2017). *Celâleddin ed-Devvânî: Ahlâkî Siyâsî Felsefî Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Akman, M. (2017a). *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Akman, M. (2017b). “Bihîştî Ramazan Efendi el-Vizevî ve Kelâmdaki Yeri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (X/51), 1181-1208.
- Akman, M. (2017c). “Vizeli Kelâmcı Bihîştî Ramazan Efendi ve Kelâmî Dünyası”. *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (III/2), 45-90.
- Akman, M. (2017d). *İbn-i Arabî: Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler*. İstanbul: Ekin Yayınları.
- Akman, M. (2019). “İtikadî Mezhepler Tarihinin Kaynakları: İçerik ve Özellikleri”. *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (III/2), 169-204.
- Akman, M. (2019a). “Celâleddin ed-Devvânî Perspektifinden İsbât-ı Vâcib”. *İslam Düncesinde Ateizm Eleştirisi*, Ankara: Elis Yayınları, 287-318.
- Akman, M. (2022). “Kelâm'da Cem ve Tahkik (Şerh ve Hâşiye) Dönemi”. *International Asian Congress on Contemporary Sciences - VI*, May 27-29, 2022 Van-Türkiye, Full Texts Book, 508-521.
- Akman, M. (2022a). “İtikadî Mezhepler ve Fıkralar Bağlamında Tasavvuf ve Sûfilik'in Yeri”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXV/2, 334-373.
- Akman, M. (2022b). “Osmanlı'da Kelâm İlminin Seyri”. *International Asian Congress on Contemporary Sciences - VI*, May 27-29, 2022 Van-Türkiye, Full Texts Book, 522-534.
- Akpınar, C. (1994). “Dâvûd-i Karsî”. İstanbul: *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 9/29-32.
- Amâsî, İ. b. A. (2021). *Tercüme-i Şekaik-i Numâniyye* (Amâsî'nin (ö.998/1590?) Şekaik Tercümesi). Hrz. Gökhan Alp, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Atbaş, S. (2007). *Adudiddin el-İcî'nin Akâid Metni Üzerine Yapılan Şerh ve Hâşiyeler*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Aydemir, Y. (2000). *Behîştî Dîvânı: Bihîştî, hayatı, şahsiyeti, eserleri ve divanının tenkidli metni*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı yayınları.
- Aydın, H. (1992). “Osmanlılarda Felsefî Düşünce”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, 4/4, Bursa, 1-8.
- Aydın, Ö. (2017.) *Başlangıçtan Günümüze Türk Kelâmcıları*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Azamat, N. (1988). “Abdürrahîm-i Rûmî”. İstanbul: *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1/293.
- Bağdatlı, İ. P. (1951). *Hediyyetu'l-ârifîn esmâu'l- müellifîn ve âşâru'l-muşannifîn*. nşr. Kilisli Muallim Rifat- İbnulemin Mahmud Kemal İnal, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, (Beyrut: Daru İhyai't-turasi'l-Arabi).
- Bardak, A. (2020). *Ebu İshâk el-İsferâyînî Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Bebek, A. (1998). “Hayâlî”. İstanbul: *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 17/3-5.
- Bedir, M. (2004). *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

- Bihîstî R. E. (1306). *Hâşiyetu'l-Bihîstî ale'l-Hayâlî*. Dersaâdet: Dâru't-tibâati'l-âmire.
- Bihîstî, R. b. M. (1308). *Hâşiyetu Bihîstî Alel-Hayâlî*, (Hayâlî, ala şerhi'l-akâid kenarında/ hamışinde). İstanbul: Matbaatu'l-Âmire. (Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Seyfettin Özege Salonu, Demirbaş no: 0103158, 108 sahife).
- Bulut, M. (2000). “İhve-i Selâse”. İstanbul: *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22/6-7.
- Bursalı M. T. [t.y.]. *Osmanlı Müellifleri: 1299-1915*. haz. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi.
- Cici, R. (1994). *Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Çağlayan, H. (2016). “Sosyo-Kültürel Açından Kelâm ve Hadis İlimlerinde Epistemoloji”. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, (V/1), 75-91.
- Dâvûd-i Karsî. (1318). *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyyeti't-tevhidiyye*, İstanbul: Dâru'l-hilâfeti'l-aliyye: Matbaa-i Şirket-i Sahafiye. (Eserin başında: Hızır Bey (ö.863/1459), *Kasîdetu'n-nûniyye* (Cevahiru'l-akâid); ortada: Dâvûd b. Muhammed Karsî Rûmî Hanefî (ö.1169/1756), *Kasîdetu'n-nûniyye*; kenarda/hamışte: Şemseddin Ahmed b. Musa Hayâlî (ö.875/1470?), *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye* bulunmaktadır. Not: 1. *Kasîdetu'n-nûniyye* metni ile şerhler arasında müelliflerin otobiyografileri bulunmaktadır. 2. Halil Efendizâde eseri bastırırken aslında bulunan 13. beytin Karsî'ye ait şerhini çıkarmıştır. *DİA*, 9/30).
- Demirci, O. (2012). *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Demirci, O. (2013). “Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi”. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, (XI/1), 253-269.
- Deniz, G. (2009). *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınevi.
- Dîb, A. M. (1993). “Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn”. İstanbul: *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 8/141-144.
- Elmalı, S. (2016). *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri (Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye Bağlamında)*, Yüksek Lisans Tezi, Edirne: Tekirdağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gölcük, Ş. (1998). *Kelâm Tarihi- Kişiler Görüşler Eserler*, 2. bsk., Konya: Esra Yayınları.
- Hayâlî, Ş. A. (1306). *Hâşîye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefîyye (Hayâlî ala şerhi'l-akâid)*, Kenarında: Ramazan b. Muhsin'in “Hâşiyetu'l-Bihîstî ale'l-Hayâlî” ile birlikte, Muslihiddin Mustafa el-Kestelî, Hâşiyetu'l-Kestelî ala Şerhi'l-Akâid içinde, (İSAM Kütüphanesi demirbaş no: 084467), Dersaâdet: Dâru't-tibâati'l-âmire,
- Hoca Sadeddin Efendi. (1979). *Tâcü't-Tevârih (Hatime/Son Bölüm)*, Yalınlaştıran: İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İbiş, F. (2015). “Ehl-i Hak Kimdir? Neseî Akâid Metni Üzerinden Gelişen Bir Tartışma”. *Denizli: Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (II/4), 177-184.
- İbnu'l-İmâd. (1413/1993). *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, thk.: Abdulkâdir el-Arnaûd-Mahmud el-Arnaûd, 1. Bsk., Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Kahraman, H. (2005). “Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri”. Bursa: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (XIV/1), 89-110.
- Kahraman, H. (2005). “Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri”. Bursa: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (XIV/1), 89-110.
- Arslan, İ. (2017). “Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hz. Peygamber ve Mucize”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (10/50), 882- 903.
- Kalaycı, M. (2013). *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Karlığa, B. (1999). “Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu”. *Osmanlı (Düşünce)*, ed. Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 7/28-37.
- Kâtib Çelebi. (1360/1941). *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, nşr. Kilisli Şerefeddin Yaltkaya- Kilisli Muallim Rifat, Ankara: Maarif Vekaleti, Marif Matbaası, (Beyrut: Daru İhyai'turasi'l-arabî).
- Kehhâle, Ö. R. (1414/1993). *Mu'cemu'l-Müellifîn: Terâcimu musannifî'l-kutubi'l-Arabiyye*, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
- Kestelî, M. M. (1973). *Şerhu'l-Akâid Kestelî (Hâşiyetu'l-kestelî ala şerhi'l-Akâid)*, İstanbul: Salâh Bilici Kitâbevi.
- Köse, S. (1998). “Hocazâde Muslihuddin Efendi”. İstanbul: *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 18/207-209.
- Leknevî, M. A. (1998/1418). *el-Fevaidu'l-behiyye fî teracimi'l-Hanefiyye; et-Ta'likatu's-seniyye ale'l-Fevaidi'l-behiyye; Tarabu'l-emasil bi-teracimi'l-efadil, göz.geç. Ahmed Za'bi*. Beyrut: Dâru'l-Erkam.
- Maviş, N. (2021). *Şia-İmamiyye'nin Bid'at Anlayışı Sünni Bid'at Anlayışı ile Teolojik Mukayese*, Ankara: Astana Yayınları.
- Melîbârî el-Hindî, A. N. A. (1429/2008). *Şerhu'l-Allame el-Hayâlî ala'n-Nûniyye lil-Mevla Hızır b. Celaleddin fî İlmi'l-Kelâm*, dirase ve tahkik, 1. Bsk., Kahire: Mektebetu Vehbe.
- Öngören, R. (2003). *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*, İstanbul: İnsan Yayınları.

- Öngören, R. (2013). "Zeyniyye". İstanbul: *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 44/ 367-371.
- Öngören, R. (2013a). "Zeynüddin el-Hâfî". İstanbul: *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 44/375-377.
- Öz, M. (1999). "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler". *İslâmî Araştırmalar*, (XII/1), 27-33.
- Öz, M. (2012). "Tûsî, Alâeddin". İstanbul: *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 41/432-433.
- Özerverli, M. S. (2017). "Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhteva ve Yönelişler". *Osmanlı'da İlm-i Kelâm (Âlimler, Eserler, Meseleler)*, İstanbul: İSAR Vakfı, 3-51.
- Özmen, R. (2007). "Hanbeli Fıkıh Usulcülerinin Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları". *İslamî İlimler Dergisi*, (II/2), 29-53.
- Sâmi, Ş. (1308/1891). *Kâmûsu'l-Alâm*, İstanbul: Mihran Matbaası.
- Sinanoglu, M. (2010). "Şerh (Kelâm)". İstanbul: *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 38/564-565.
- Soysal, M. F. (2014). *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse Konularının Tahkiki ve İlâhiyât Meselelerinin Tahlili*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şensoy, S. (2010). "Şerh". İstanbul: *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 38/555-558.
- Şensoy, S. (2010a). "Ta'likât". İstanbul: *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 39/508-510.
- Şevkânî, M. (1427/2006). el-Bedru't-Ṭâli' bi Mehasin min ba'di'l-karni's-sabi', thk. Muhammed Hasan Hallak, Beyrut, ts. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbnu Kesir.
- Taşköprizâde, İ. A. E. (1395/1975). *eş-Şekaiku'n-Numâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, yeliyhi el-akdu'l-manzum fi zikri efadili'r-rum, Beyrut: Daru kitabil-Arabiyye.
- Taşköprülüzâde, A. E. (2019). *eş-Şekaiku'n-Numâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye Osmanlı Âlimleri*, (Çeviri - Eleştirmeli Metin), 1. Bsk., Hzr./Çev. Muhammet Hekimoğlu, Editör: Derya Örs, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu.
- Teftâzânî, S. (2015). *Şerhu'l-Akâid/ Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, haz. Süleyman Uludağ, 7. bsk., İstanbul: Dergah Yayınları.
- Temîmî ed-Dârî, T. (1403/1983). *et-Tabakatu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, 1. Bsk., Riyad: Daru Rufâi.
- Topaloğlu, B. (2014). *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul: Damla Yayınları.
- Topuzoğlu, T. R. (1997). "Hâşiye". İstanbul: *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 16/419-422.
- Yavuz, S. S. (2002). "Kesteli". Ankara: *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 25/314.
- Yavuz, Y. Ş. (2002). "Kelâm". Ankara: *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 25/196-203.
- Yurdağür, M. (2019). *Maveraünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelamcuları*, 2. Bsk., M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Zirikli, H. (1998). *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, 13. Bsk., Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melâyin.