

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

ŞERHU'L-AKÂİD VE HAŞİYELERİNDE BİLGİ TEORİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Fatih BAKIR

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL
2025

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

ŞERHU'L-AKÂİD VE HAŞİYELERİNDE BİLGİ TEORİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Fatih BAKIR

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL
2025

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı'nda 200922YL24 numaralı Fatih BAKIR'ın hazırladığı “*Şerhu'l-Akâid ve Haşiyelerinde Bilgi Teorisi*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 02/07/2025 günü (10:00 – 12:00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet BULGEN
Marmara Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Fatih BAKIR

02.07.2025

ÖZ

Bu çalışmada Ömer en-Neseî'nin muhtasar akaid risalesine Teftâzânî tarafından yazılan *Şerhu'l-Akaid* isimli şerh ve bu şerh üzerine Hayâlî, Siyâlkûtî, Kestelî, Ramazan Efendi, İsmâüddîn, Akkirmânî ve Ferhârî tarafından yazılan haşiyeler incelenmektedir. Tez, şerh ve haşiye literatürünün canlı bir ilmî hayat sunduğunu ve söz konusu şerh ve haşiyelerin felsefe ile kelamın mezcedildiği bir dönemde kaleme alınması hasebiyle bu dönemde klasik kelamın verilerini benimseyip savunan bir grubun bulunduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda çalışma, Giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde *Şerhu'l-Akaid* üzerine yapılan çalışmalar ve müellifleri tanıtıldı. *Şerhu'l-Akaid*'in tahrîc, tercüme, şerh ve haşiyelerinin matbu olanlarının basıldıkları yayınevi ve tarihleri; mahtut olanlarının bulundukları kütüphaneler belirtildi. İkinci bölümde söz konusu şerh ve haşiyelerde bilginin tanımı, imkânı ve kaynakları konularının nasıl ele alındığı aktarıldı. Bilginin tanımı bölümünde gelenek içerisinde yapılan bilgi tanımları sunulup muhaşşîlerin getirdiği yorumlar iletildi. Bilginin imkânı konusunda sofistlerin temel argümanları ele alınıp şârih ve muhaşşîlerin itirazları aktarıldı. Bilginin kaynakları bölümünde ise iç ve dış duyular, peygamberin haberi ve akıl hakkındaki farklı yorumları dile getirildi.

Anahtar Kelimeler:

Şerhu'l-Akâid, şerh, haşiye, bilginin imkânı, bilginin tanımı, bilginin kaynakları.

ABSTRACT

This study analyses al-Taftāzānī's commentary "Sharḥ al-‘Aqa’id" on ‘Umar al-Nasafī's abridged treatise on al-‘Aqīd, and the supercommentaries (ḥāshiyas) written on al-Taftāzānī's commentary by Hayālī, Siyālkūṭī, Kestālī, Ramadan Efendi, Isām al-Dīn, Aqirmānī and Farhārī. The thesis aims to show that this commentary and supercommentary literature presented a vibrant scholarly life and that there was an école adopted and defended the data of classical theology in this period because writing of these commentaries and supercommentaries coincided with the period when philosophy and theology combined. The study consists of two chapters with an introduction. The first chapter introduces the studies on Sharḥ al-Aqa’id and its authors. That illustrates the publishers and dates of the printed editions of Sharḥ al-‘Aqa’id's translations, source tracings (takhrīj), commentaries, supercommentaries; and the libraries housed the unpublished manuscript versions. The second chapter discusses the definition, possibility and sources of knowledge in these commentaries and supercommentaries. The section on the definition of knowledge presents the definitions of knowledge made in the tradition and examines the interpretations made by the supercommentators. The basic arguments of the sophists on the possibility of knowledge were discussed and the objections of the commentators and supercommentators were illustrated. The section on the sources of knowledge expresses different interpretations of the internal and external senses, the news of the prophet and the intellect.

Key Words:

Sharḥ al-Aqa’id, commentary, supercommentary, possibility of knowledge, definition of knowledge, sources of knowledge

ÖNSÖZ

Şerh ve haşiye literatürü, bir metni anlaşılır kılmakla beraber onu aşan ve dönüştürmeye çalışan entelektüel bir çabayı temsil etmektedir. Bir kısım haşiyeler yalnızca şerhi açıklığa kavuşturmakla yetinmekteyken bazıları ise klasikleşmiş bir eser üzerinden kendi kelâmî görüşlerini aktarma yolunu seçmişlerdir. Ayrıca birbirlerine üstü kapalı göndermelerde bulunmaları, görüşlerinin gelenek içerisinde doğru konumlandırılma güçlüğü ve oldukça muhtasar bir dil kullanmaları haşiyelerin anlaşılmasını karmaşık bir yapıya büründürmektedir. Dolayısıyla bazı haşiyeleri anlamak, şerhin kendisini anlamaktan daha zor hale gelmektedir. Bu çalışmada *Şerhu'l-Akâid* üzerine yazılan bu dönüştürücü haşiyelerde bilgi bahsinin nasıl ele alındığı meselesine odaklanılmaktadır.

Siyâlkûtî'nin gençliğinin en güzel zamanlarını Hayâlî'nin ibarelerini çözmeğe sarf ettiği söylevine katılarak gençliğimin en güzel zamanlarından bir kısmını muhaşşîlerin ibarelerini anlamlandırmaya ayırdığımı belirtmek istiyorum. Bu tezin ortaya çıkmasında pek çok kişinin desteği oldu. Öncelikle hem lisans hem de yüksek lisans eğitimimde bana kelamı sevdiren, tezin başlıklandırma ve içeriğiyle alakalı yapıcı yönlendirmelerde bulunan danışmanım Prof. Dr. İlyas Çelebi'ye teşekkürlerimi sunarım. Yüksek lisansta nasihatlarıyla hayatıma etki eden Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu'na ve jüride bulunarak teze katkıda bulunan Prof. Dr. Mehmet Bulgen'e teşekkür ederim. Tezin bir kısmını özveriyle okuyup özellikle dil ve üslup açısından tenkit ve teklifleriyle katkıda bulunan değerli dostlarım araştırmacı Muhammed Sofu, Doğukan Arıkan ve Arş. Gör. Mustafa Belgemen'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca bursiyeri olduğum BİDEB programı kapsamında TÜBİTAK'a sağladığı destekten ötürü teşekkürlerimi arz ederim.

Eğitim hayatım boyunca maddi ve manevi desteklerini her zaman üzerimde hissettiğim değerli anneme, babama ve kardeşlerime şükranlarımı sunarım. Son olarak tez sürecinde evlendiğim, hayatın ve tezin zorluklarına katlanmamda yol arkadaşım olan sevgili eşim Rûmeysa Görgün Bakır'a teşekkürü bir borç bilirim.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ.....	1
1. Tezin Konusu Kapsamı ve Önemi	1
2. Tezin Amacı ve Yöntemi	5
3. Yararlanılan Kaynaklar ve İlgili Literatür.....	6
BİRİNCİ BÖLÜM: ŞERHU'L-AKÂİD LİTERATÜRÜ	9
1.1. <i>Şerhu'l-Akâid</i> 'in Genel Muhtevâsı	9
1.2. <i>Şerhu'l-Akâid</i> 'i Tahrîc Çalışmaları.....	11
1.3. <i>Şerhu'l-Akâid</i> Tercümeleri	11
1.4. <i>Şerhu'l-Akâid</i> Şârihleri	12
1.5. <i>Şerhu'l-Akâid</i> Muhaşşîleri	15
İKİNCİ BÖLÜM: BİLGİ BAHİSLERİ.....	34
2.1. Bilginin Tanımı.....	34
2.1.1. Bilginin Tanımlanmasının İmkânı.....	34
2.1.2. Kelâm İlminde Yapılan Bilgi Tanımları	37
2.1.3. <i>Şerhu'l-Akâid</i> 'de Geçen Bilgi tanımları.....	40
2.1.3.1. Bilgi, Kendisiyle Kaim Olan Kimse İçin Mezkûrun Tecelli Ettiği Sıfattır	40
2.1.3.2. Bilgi, Çelişğine İhtimal Olmayacak Şekilde Ayırıştırma Gerektiren Sıfattır	44
2.2. Bilginin İmkânı	50
2.2.1. Sofistler	52
2.2.1.1. İnâdiyye.....	54
2.2.1.2. İndiyye/Öznecilik.....	55
2.2.1.3. Lâedriyye/Bilinemezlik.....	56
2.2.2. Sofistlere Karşı Argümanlar.....	57
2.3. Bilginin Kaynakları	63
2.3.1. Bilginin Kaynaklarının Üç ile Sınırlandırılma Sebebi	65
2.3.2. Duyular	69

2.3.2.1.İç Duyuların Reddi	70
2.3.2.2.İşitme	72
2.3.2.3.Görme	74
2.3.2.4.Koklama	77
2.3.2.5.Tat Alma	78
2.3.2.6.Dokunma	79
2.3.3. Haber-i Sâdık	81
2.3.3.1.Mütevâtir Haber	83
2.3.3.1.1.Mütevâtir Habere Yönelik İtirazlar	86
2.3.3.2.Peygamberin Haberi	87
2.3.3.2.1.Peygamberin Haberinin Bilgi Vasıtası Olmasına Yönelik İtirazlar	90
2.3.4. Akıl	93
2.3.4.1.Aklın Tanımı	93
2.3.4.2.Akılla Elde Edilen Bilgilerin Kısımları	97
2.3.4.3.Aklın Bilgi İfade Etmesine Yönelik İtirazlar	100
2.4. Bilgi Kaynağı Olarak İlham	104
SONUÇ	109
KAYNAKLAR	115
ÖZGEÇMİŞ	127

KISALTMALAR

ed.	Editör
b.	Bin (oğul)
haz.	Hazırlayan
Bkz./bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
DİA	Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	Hicrî
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
m.	Miladî
nşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
vd.	ve diğerleri
thk.	Tahkik eden
t.y.	Basım tarihi yok

GİRİŞ

1. Tezin Konusu Kapsamı ve Önemi

Klasik kaynaklarda insan, düşünen bir canlı olarak tanımlanır. Aslında insanı insan yapan yegâne unsur düşünebilmesi ve dolayısıyla bilgi üretebilmesidir. İnsanoğlu var olduğundan beri çevresinde gördüklerini algılar ve bunları kullanarak yeni anlamlara ulaşır. Bu sebeple pek çok dinî öğretilerde bilme yetisi, insanoğluna bahşedilmiş ilahî bir lütuf olarak görülmekte ve bilginin en önemli kaynağı olan akıl, ahlakî sorumlulukların biricik muhatabı kılınmaktadır. Dolayısıyla tarih sahnesine çıkmış her sistemli düşünce okulunda bilgi meselelerinin incelenmesi merkezi bir konumda yer almaktadır.

Kelâm ilmi teşekkül döneminden itibaren hem İslam'ın ana meselelerini tespit etmeyi hem aklî bir zeminde temellendirmeyi hem de meseleleri farklı muhalif gruplara karşı savunmayı kendine ilke edindi. Bunun neticesinde kelam ilmi, İslam düşünce tarihi içerisinde tümel bir disiplin olarak inşa edilmiş ve sistematik bir yapıya bürünmüş bir ilim dalı oldu. Bu itibarla kelamcılar, diğer sistemli düşünce temsilcilerinde de görüldüğü üzere, bilgi bahislerine geniş yer ayırdılar. Bilginin imkânı, sınırlılıkları, tanımı, kaynakları ve idrak-bilgi ilişkisi gibi bilgiyle alakalı pek çok meseleyi kitaplarında tartıştılar. Kelamcılar erken dönemlerden itibaren bilgiyi inkâr eden sofist düşüncelerle karşılaştılar ve bunlara karşı marifetullahı temellendirebilmek adına dış dünyadaki varlıkların var olduğunu ve bunların bilinebileceğini temel tez olarak kabul ettiler.

Bilgi bahislerinin kelâmî bir problem olarak ele alınması çok erken tarihlere kadar gider. Özellikle Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'nin (ö. 324/935-36) işaret ettiği üzere bilginin imkânı ve kaynakları gibi meselelerde pek çok Mu'tezilî düşünür görüş beyan etmektedir.¹ Sümâme b. Eşres'in (ö. 213/828) bilginin imkanını reddeden birini tokatlaması² ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a (ö. 235/849-50 [?]) sofistlerle alakalı yazılmış bir eser nispet edilmesi³ bilgiyle alakalı konuların erken dönemlerden itibaren kelamcılar tarafından tartışıldığını göstermektedir. Sistemli bir şekilde bilgi bahislerini eserine derç

¹ Örnek için bkz; Ebü'l-Hasan Ali ibn İsmail Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk dönem İslâm mezhepleri: (çeviri - metin)*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 472, 478, 530.

² Ahmed b. Muhammed İbn Abdurabbih, *el-Ikdü'l-ferîd*, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 2/248.

³ Metin Yurdağur, "Ebü'l-Hüzeyl El-Allâf" (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/332.

eden önemli düşünürlerden biri de Ebû Mansûr Mâtürîdî'dir (ö. 333/944). O bilgiyi tanımlayıp imkanını güçlü delillerle savunmakta ve bilginin kaynaklarını sınırlandırmaktadır. Söz gelimi onun “bilgi, kendisiyle kaim olan kimse için mezkûrun tecelli ettiği sıfattır” şeklindeki tanımı müteahhir dönemde dahi Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) gibi önemli bilginler tarafından en güzel tanım olarak benimsenmektedir.

Mütekaddim dönemde her ne kadar bilgi bahisleri müstakil olarak ele alınmaya başlasa da İslam filozoflarının görüşleriyle ciddi bir hesaplaşmaya girilmediği görülmektedir. Ancak Gazzâlî'yle (ö. 505/1111) başlayıp Râzî'yle (ö. 606/1210) zirveyi bulan müteahhir dönemde özellikle Meşşâî mantığının kelama dahil olmasıyla bilgi bahisleri farklı bir yapıya büründü. Söz gelimi mütekaddim dönemde yapılan çoğu bilgi tanımı yeni kabul edilen tanım teorisine uymaması sebebiyle eleştirildi. Özellikle bilgi konusuyla doğrudan ilişkili bulunan ve mütekaddim dönemde kabul edilen nefsin cismanîliği anlayışı bu dönemde yerini nefsin mücerretliği görüşüne bıraktı. Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274), Beyzâvî (ö. 685/1286), Şemseddin el-İsfahânî (ö. 784/1382'den sonra) ve Seyyid Şerîf Cürcânî gibi tahkik metoduyla öne çıkan isimler doğrudan bilgiyle alakası bulunan nefsin mücerretliği, iç duyular ve zihni varlık gibi filozofların kabul ettiği görüşleri benimsediler.

Gazzâlî'nin çağdaşı sayılabilecek Ömer en-Nesefî, (ö. 537/1142) zamanın tartışmalarından uzak, sade ve öğretici tarzda bir akaid metni kaleme aldı. Oldukça kısa olan bu akaid metnine muhtelif şerhler yazılsa da şüphesiz bunların en meşhuru Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) şerhidir. Teftâzânî, Ömer en-Nesefî'nin aksine tahkik dönemi alimidir. Teftâzânî döneminin sair muhakkik düşünürlerine kıyasla mütekaddim döneme daha yakın bir isimdir. Dolayısıyla onun bilgi anlayışının ortaya konulması son derece önemlidir. Bununla birlikte Teftâzânî'nin, *Şerhu'l-Akâid*'de geleneğe daha yakın olduğu görülürken *Şerhu'l-Makâsıd*'de felsefî eğilimleri daha fazladır. *Şerhu'l-Akâid*'in bu kadar meşhur olmasının sebeplerinden biri de bu olmalıdır. Teftâzânî'nin şerhinin ders kitabı olarak okutulması ve geniş coğrafyalara yayılması sebebiyle üzerine pek çok haşiye kaleme alınmıştır. Bu haşiyelerden bir kısmı birbirinin tekrarı veya yalnızca meseleleri açıklayıcı tarzda olsa da bir kısmı ise ele aldıkları problemleri genişletmekte ve yer yer Teftâzânî'yi ciddi şekilde eleştirmektedirler. Bu sebeple bazı haşiyelerin şerhi daha yüksek seviyelere çıkarttığı söylenebilir. *Şerhu'l-Akaid* muhaşşilerinden pek çoğu yukarıda zikrettiğimiz tahkik dönemi alimlerindendir. Ancak onların bir kısmı

filozofların görüşlerini şiddetli bir şekilde reddederken bir kısmı ise bu görüşlere imkân tanımaktadır. Bununla beraber onlar, bu dönemde Mâtürîdî düşüncenin yegâne temsilcileridir. Bu sebeple onların görüşleri dönemin doğru okunması adına önemli bir konumda bulunduğu tartışılmazdır.

Tezde konu olarak bilgi üzerine yoğunlaşıldı. Bu bağlamda diğer kelâmî meseleler göz ardı edildi. Bilgi bahsiyle bağlantılı olmasına rağmen bizzat *Şerhu'l-Akaid*'de konu edilmemesi dolayısıyla nefsin cismaniliği ve zihnî varlık meselelerine işaret etmekle yetinilip müstakil bir başlık altında incelenmedi. İkinci bir sınırlandırma ise *Şerhu'l-Akaid*'in haşiyelerinde yapıldı. *Şerhu'l-Akaid* hem medreselerde ders kitabı olarak okutulması hem de pek çok alimin dikkatini çekmesi sebebiyle üzerine kaleme alınan haşiyeler literatürü oldukça geniş bir hacme ulaşmıştır. Dolayısıyla bu devasa literatürün hepsini dikkate almanın imkansızlığı sebebiyle belli eserler özelinde çalışma yürütüldü. Bu eserlerin seçiminde özellikle Osmanlı ilmî muhitinden olması veya Osmanlı'daki ulemayı etkilemesi göz önünde bulunduruldu. Seçilen muhaşşîlerden belki de en önemlisi Hayâlî'dir (ö. 875/1470 [?]). O kendisinden sonraki haşiyeler yazıcılığını ciddi bir şekilde etkilemesi ve kendisi üzerine yazılan haşiyelerle ayrı bir literatür oluşturması sebebiyle tercih edildi. Bu bağlamda Hayâlî'nin görüşlerini hem açıklama hem de gelenek içerisindeki yerini tespit etme açısından onun en önemli muhaşşîsi Hindistan'lı alim es-Siyalkûtî'nin (ö. 1067/1657) haşiyesi de tezde dikkate alınan diğer bir eserdir. Muslihuddin Kestelî (ö. 901/1496) de seçilen muhaşşîler arasındadır. O hem yer yer Hayâlî'ye itirazlar yöneltmekte hem de kelam-felsefe uzlaşısı konusunda önemli bir konumda bulunmaktadır. Bir diğer önemli muhaşşî, Ramazan b. Muhammed el-Hanefî'dir (ö.?). O'nun çalışması aslında şerh niteliğinde olup tartışmaları belirginleştirmesi nedeniyle teze dahil edildi. Bu üç eser temel alınmakla birlikte yer yer Hayâlî'ye itirazlar yöneltmesi ve özgün fikirler ileri sürmesi sebebiyle İsmüddîn İsfarayînî'nin (ö. 945/1538) haşiyesi de merkeze alındı. Bu bağlamda İsmüddîn'ini daha anlaşılır hale getirip üzerinde tartışmalar yürüten iki muhaşşîsi Akkirmânî Kefevî (ö. 1174/1760) ve Veliyyüddin Cârullah'ın (ö. 1151/1738) haşiyeleri de dikkate alındı. Böylelikle seçtiğimiz isimler üzerinden Osmanlı kelamına bir ışık tutulması oldukça olası gözükmektedir. Bunların yanında kendisinden önceki tartışmaları detaylandırması ve özgün görüşler ortaya koyması sebebiyle Pakistanlı alim Ferhârî'nin (ö. 1239/1824'ten

sonrası) *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseîyye* isimli şerhi de çalışmaya dahil edildi.

“Şerhu'l-Akâid ve Haşiyelerinde Bilgi Teorisi” isimli bu çalışmada, müteahhir dönemde yazılan *Şerhu'l-Akâid* ve haşiyelerinde mütekaddim dönemdeki Mâtürîdî bilgi anlayışının izleri aranacaktır. Onların hangi açılardan filozofların görüşlerine meylettiği ve hangi açılardan karşı duruş sergiledikleri gösterilmeye çalışılacaktır. Böylelikle onların bilgiyle alakalı problemlere ne denli çözümler sunduklarının tespiti üzerinde durulacaktır.

Çalışma iki ana bölüme hasredilmiştir. Yukarıda zikredilen ana hedefe ulaşma amacıyla birinci bölümde *Şerhu'l-Akâid* eseri ve üzerine yazılan haşiyelerin tanıtılması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda *Şerhu'l-Akâid*'in genel muhtevâsı verilerek üzerine yapılan tercüme, tahrîc, şerh ve haşiye çalışmaları yazarlarıyla beraber tanıtılması hedeflenmektedir. Bununla birlikte gelenek içerisinde önemli görülen haşiye yazarları hakkında ayrıntıya inilirken nispeten daha az önemli çalışmalar hakkında kısaca bilgiler verilecektir. Haşiyeleri belirlemede yalnızca matbu eserlere bakılmayıp el yazmaları da belirtilecektir. Böylece kapsamlı bir literatür sunulmuş olacaktır. *Şerhu'l-Akâid*'in, geniş coğrafyalara yayılması ve bu geleneğin yüzyıllardır sürdürülmesi sebebiyle hakkında yapılan bütün çalışmaların tespit edilememesi olasıdır. Ayrıca daha önce bu konuda yapılan çalışmalarda tespit edilen eksiklik ve hatalara da değinilecektir.

Tezin ikinci bölümü dört alt başlığa ayrılacaktır. Birinci başlıkta bilginin tanımı üzerinde durulacaktır. Bilginin tanımlanmasının mümkün olup olmadığı, *Şerhu'l-Akâid*'de geçen bilgi tanımları ve muhaşşîlerin bu tanımlara getirdikleri eleştiriler üzerinde durulacaktır. İkinci başlıkta bilginin imkânı meselesine değinilip sofistlerin iddialarına muhaşşîler tarafından yöneltilen tenkitler aktarılacaktır. Üçüncü başlıkta bilginin kaynakları meselesi ele alınacak ve muhaşşîlerin akıl, duyular ve doğru haber hakkındaki açıklamaları aktarılacaktır. Bu bağlamda aklın tanımı, iç duyuların kabulü gibi meseleler üzerinden muhaşşîlerin felsefe karşısındaki tavrı ortaya konulacaktır. Son başlıkta ise şârih ve muhaşşîlerin ilhamın bilgi değerine yaklaşımları incelenecektir.

2. Tezin Amacı ve Yöntemi

Bu tezin biri özel biri de genel iki amacı bulunmaktadır. Özel amacı *Şerhu'l-Akaid* ve haşiyelerinde bilgi bahislerinin nasıl ele alındığını aktarmaktır. Bu bağlamda hedef, şârih ve muhaşşîlerin dönemlerinin baskın anlayışı olan felsefi kabullere yaklaşımlarının tespit edilmesi ve bilgi anlayışlarının ortaya konulmasıdır. Nitekim, *Şerhu'l-Akaid* ve haşiyelerinde bilgi bahislerine özel bir önem atfedildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu gelenek üzerine yapılacak bir çalışma kelimcilerin bilgi anlayışlarının tarihi süreç içerisinde ne denli değişim geçirdiğinin gösterilmesi açısından ciddi önemi haizdir. Bu bağlamda felsefi kelim olarak isimlendirilebilecek bir dönemde bulunan önemli düşünürlerin mütekaddim dönemdeki görüşleri ne denli muhafaza etmeye çalıştıklarının gösterilmesi amaçlanmaktadır.

Tezin genel amacı ise şerh ve haşiyelerin ilmî sürekliliği donuklaştırmadığı tam tersine canlı bir ilmî hayat sunduğu şeklindeki anlayışı desteklemektir. Buradan hareketle incelenen şerh ve haşiyelerin aralarındaki farklara ve birbirlerine yönelik eleştirilerine özellikle temas edilecektir. Böylelikle *Metnü'l-Akaid*'in şerhiyle ve şerhin de diğer haşiyelerle hem içerik hem de yönelim olarak ciddi farklarının bulunduğu gösterilmesi amaçlanmaktadır. Bu anlayış çerçevesinde, literatürde büyük oranda ihmal edilmiş olan Osmanlı kelimindeki ilmî hareketliliğin de yansıtılması hedeflenmektedir.

Çalışmada merkeze alınan eserlerin incelenmesi, şerh ve haşiye metoduyla yazılmış olması hasebiyle beraberinde birçok zorluğu getirmektedir. Bunların başında ele alınan muhaşşînin düşüncesinin tespit edilmesi gelmektedir. Nitekim muhaşşînin getirdiği açıklamalar bazen şârihin ibarelerinin çözümlenmesi olabilmekte ve kendisinin bu açıklamayı yapmasına rağmen buna katılmaması mümkün olmaktadır. Ya da tam tersi olarak muhaşşî bazen bir görüşü eleştirmesine rağmen yüzeysel bir okuyuşta görüşün ona ait olduğu yanlışlığına düşülebilmektedir. Aynı zamanda muhaşşîlerin konuları oldukça özet şeklinde ele alması da bu yanlışlığı güçlendirmektedir. Bu sebeple muhaşşînin yorumlarının derinlemesine analiz edilmesi büyük önem arz etmektedir. Bir diğer önemli zorluk muhaşşîlerin birbirlerine yönelik eleştirilerinin muhataplarının tespit edilmesidir. Nitekim muhaşşîler genel olarak eleştirilerini isim vermeden dile getirmektedir. Burada da eleştirilen görüşün vefat tarihleri itibariyle ilk dile getirenin bulunmasına çalışılacaktır.

Çalışmada, önce ele alınan konu ayrıntılandırıldı ve daha sonra muhaşşîlerin görüşleri ele aldı. Bu görüşler haşiyeler arasında mukayeseli bir şekilde aktarıldı. Bu bağlamda birbirlerine yönelik açıklamalar ve eleştirilere işaret edildi. İlk olarak *Şerhu'l-Akaid*'de konunun nasıl ele alındığı üzerinde duruldu. Akabinde ise muhaşşîlerin getirdiği yenilikler tespit edildi.

3. Yararlanılan Kaynaklar ve İlgili Literatür

İsminden de anlaşılacağı üzere çalışmanın temel kaynaklarından birisi *Şerhu'l-Akaid*'dir.⁴ Bu bağlamda Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makasid*⁵ isimli hacimli eserine de hem tartışmaları detaylandırma hem de aralarındaki farklara işaret etme amacıyla sıkça başvuruldu. Ayrıca Hayâlî, Kestelî, Ramazan Efendi, İsmâüddîn, Akkirmânî, Veliyyüddin Cârullah ve Ferhârî'nin haşiyeleri de temel kaynaklar arasındadır.

Bilgi teorisini ortaya koyma ve tartışmaları netleştirebilme adına klasik kelâm eserlerine başvuruldu. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *Usûlü'd-Dîn*'i, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-İrşâd*'ı, Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin (ö. 508/1115) *Tebîrâtü'l-Edille*'si ve Nüreddîn es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) *el-Bidâye fî Uşûli'd-Dîn* ile *el-Kifâye fî'l-Hidâye*'si başlıca yararlanılan eserlerdir.

Teftâzânî'nin ve muhaşşîlerin felsefî kelimeler döneminin düşünürleri olmaları hasebiyle tartışmaların arka planını belirginleştirme adına müteahhir dönem kelimelerinin önemli eserlerine de müracaat edildi. Bu minvalde Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Muhassalü Efkârî'l-Mütekaddimîn Ve'l-Müteahhirîn Mine'l-Ulemâ Ve'l-Hükemâ Ve'l-Mütekellimîn*'ine, Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *Ebkârü'l-Efkâr*'ına ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'ine da sıkça başvuruldu.

Çalışmada modern kaynaklar da dikkate alındı. Ziya Erдің'in *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi* başlıklı doktora tezi, Teftâzânî'nin bilgi teorisini özellikle de aklî suret anlayışı ile bilgi ilişkisini ortaya koyan kapsamlı bir çalışmadır. Ancak bu tez, Teftâzânî'nin bilgi

⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, (*el-Mecmû'atü's-seniyye alâ Şerhi'l-Akâ'idî'n-Neseîyye içerisinde*) (Lübnan: Dâru Nûri's-Sabâh, 2012).

⁵ Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah Teftazani, *Şerhu'l-makasid*., ed. Abdurrahman Umeyre, (Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, 1989).

teorisine odaklanmaktadır. Dolayısıyla söz konusu tez bu çalışmadan farklılık arz etmektedir. Nitekim bu çalışmadaki asıl amaç *Şerhu'l-Akaid*'in haşiyelerindeki farklılaşmaları ve özgünlükleri tespit edebilmektir. Ayrıca *Şerhu'l-Akaid* görece müellifin klasik döneme daha yakın bir tarzda kaleme aldığı bir eser olması hasebiyle yalnızca bu kitap özelinde Teftâzânî'nin bilgi teorisini tespit etmek mümkün olmamaktadır. Bir başka önemli çalışma Muhammet Ali Koca'nın *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi* isimli doktora tezidir. Bu tez özellikle Cürcânî'nin kabul ettiği mücerret nefis teorisinin bilgi anlayışını nasıl dönüştürdüğü üzerine odaklanmaktadır. Bu tez doğrudan Teftâzânî üzerine bir çalışma olmasa da aynı dönemde yaşamış olan Cürcânî'nin bilgi teorisini tespit etmesi bakımından çalışmamıza ciddi kaynak oluşturmaktadır. Özellikle muhaşşîlerin Cürcânî'ye atıf yaptıkları konularda tezin ilgili bölümlerine müracaat edildi.

Tezin birinci bölümü olan *Şerhu'l-Akaid* üzerine yapılan çalışmaları tespit edebilme amacıyla Türkiye'de bulunan çeşitli yazma kütüphanelerine başvuruldu. Bununla birlikte Bursalı Mehmet Tahir Efendi'nin (1861-1925) *Osmanlı Müellifleri* ve Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-Zunûn* isimli eserlerine müracaat edildi. Bu konuyla ilgili yapılmış makale çalışmaları da bulunmaktadır. Muhammet Ali Koca'nın *el-Akâ'idü'n-Nesefiyye ve el-Akâ'idü'l-Adudiyye Örneğinde Osmanlı'da Akaid Risaleleri: Problemler, Özellikler ve Literatür* ve Harun Çağlayan'ın *Teolojik Açıdan Şerhu'l-Akâid Literatürü* isimli çalışmaları buna örnek olarak verilebilir. Ancak tezin birinci bölümü, *Şerhu'l-Akaid* üzerine yapılan hem matbu hem de yazma eserleri incelemesi sebebiyle Koca'nın çalışmasından ve ilgili eserleri ve yazarlarını tanıtmaları açısından ise Çağlayan'ın çalışmasından ayrılmaktadır.

Şerhu'l-Akâid ve haşiyeleri üzerine daha önce yapılmış olan çalışmalara da işaret etmek gerekir. Hasan Sefa Turan'ın, *Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerinde Varlık ve Ulûhiyyet* isimli doktora tezi, Muhammed Ali Erdem'in *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid Adlı Eseri Bağlamında Abdülaziz El-Ferhârî'de Bilgi Teorisi*, Mehmet Birlik'in *Şemseddin Ahmed el-Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri-Hâşiyeye Alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye Bağlamında-*, Asif Ağdağ'ın *Şerhu'l-Akâid Temelinde Teftâzânî'nin Mu'tezile Eleştirisi* isimli yüksek lisans tezi, Mustafa Aykaç'ın “*Osmanlı Kelâmında Mâtürîdilik Vurgusu: Şerhu'l-Akâid Haşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme*” ve “*14. ve 15. Yüzyıl Şerhu'l-Akâ'id Muhaşşîlerinin Tasavvufun Bilgi Kaynaklarından İlhama Bakışı*” isimli

makaleler örnek olarak verilebilir. Bununla birlikte tezimizin yazım aşamasının bitmesine yakın Yöktez'e eklenen Sezgin Elmalı'nın *Şerhu'l-Akâid Literatürü ve Kulların Fiilleri Bağlamında Kângirî Hâşiyesi* isimli doktora tezini de zikretmek gerekir.



BİRİNCİ BÖLÜM: ŞERHU'L-AKÂİD LİTERATÜRÜ

1.1. *Şerhu'l-Akâid*'in Genel Muhtevâsı

Şerhu'l-Akâid, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Neseî'nin (ö. 537/1142) *Metnü'l-Akâid* veya *el-Akâidü'n-Neseîyye* olarak meşhur olan muhtasar akâid kitabına Teftâzânî tarafından hicrî 768 yılında yazılmış şerhtir. *Mertnü'l-Akâid*'in müellife aidiyeti konusunda farklı görüşler bulunsa da Teftâzânî, şerhinde açık bir şekilde eseri Ömer en-Neseî'ye nispet etmektedir.⁶ *Metnü'l-Akâid* incelendiğinde Ebü'l-Mu'în en-Neseî'nin (öl. 508/1115) *Tabsıratü'l-edille* isimli önemli Mâtürîdî kelam kitabının bir özeti olduğu görülmektedir. Metin üç sayfalık oldukça muhtasar bir eser olmasına karşın Teftâzânî'nin şerhi sayesinde İslam dünyasında çokça meşhur olmuştur.

Şerhu'l-Akâid, geçmişten günümüze, resmi ve gayri resmi eğitim kurumlarında en çok okutulan kelam kitapları arasındadır. Bu sebeple eserin pek çok yazma nüshası mevcuttur. Ayrıca eser hem Osmanlı'da hem de farklı Müslüman coğrafyalarda gerek müstakil olarak gerekse haşiyeleriyle birlikte pek çok defa basılmıştır.⁷ Osmanlı'da orta düzey (iktisad) kelam kitabı olarak kabul gören *Şerhu'l-Akâid*'in tam olarak medrese müfredatına ne zaman girdiği bilinmese de esere yazılan ilk haşiyeler eserin XV. yüzyılda meşhur hale geldiğini göstermektedir. Demirci'in verdiği bilgilere göre eser, XVI. yüzyıl sonrası Osmanlı medreselerinin vazgeçilmez kelam kitabı olmuş ve icazetler bu kitaptan verilmeye başlanmıştır.⁸ Felsefe ile kelâmın mezcedildiği bir dönemde kaleme alınmasına rağmen kabulleri açısından yüzü klasiğe dönük bir eser olması ve Mâtürîdî akâidinin bir şerhi olması onun bu denli yaygınlık kazanmasının sebeplerinden olmalıdır.

Teftâzânî, kendisinin metni şerh etmeye sevk eden amilleri sıralarken öncelikle müellif Ömer en-Neseî'yi “büyük imam”, “İslam alimlerinin öncüsü” ve “Necmü'l-mille

⁶ Sa'düddîn Mes'ûd Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Neseîyye, (el-Mecmû'atü's-seniyye alâ Şerhi'l-Akâ'idü'n-Neseîyye içerisinde)* (Lübnan: Dâru Nûri's-Sabâh, 2012), 54. Tartışmalar için ayrıca bkz; Yusuf Şevki Yavuz, “Akâ'idü'n-Neseî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/217-218.

⁷ (Kalküta 1244; İstanbul 1260, 1360; Leknev 1293; Kahire 1297, 1331; nşr. W. Cureton, London 1843; nşr. Claude Salamé, Dımaşk 1974; nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire 1407/1987; nşr. M. Adnân Derviş, Beyrut 1411/1991; nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire 2000) bkz; Şükrü Özen, “Teftâzânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/304.

⁸ Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 416.

ve'd-din" gibi sıfatlarla övmektedir. Teftâzânî'ye göre *Akâidü'n-Neseфі*'nin muhtasar metni; din için kaide ve asıllar mesabesinde olan *fasılların* zımında, yakîn için cevher ve yüzük taşları mesabesinde olan *naslar* içerisinde son derece arıtılmış (*tenkîh*) ve damıtılmış (*tehzîb*) ve son derece güzel *tanzim* ve *tertîb* edilmiş bir şekilde bu fennin değerli incilerini ve inci gibi faydalarını içermesinden dolayı bu risaleyi şerh etmek istediğini belirtmektedir.⁹

Teftâzânî *el-Akâidü'n-Neseфіyye*'nin hususiyetlerini zikrettikten sonra kendi şerhinde izlediği metottan bahsetmektedir. Buna göre Teftâzânî, *el-Akâidü'n-Neseфіyye*'nin mücmel taraflarını *tafsil*, anlaşılması zor yerlerini *beyan*, nassın içindeki dürülü yerleri *neşr* ve gizli manaları da *izhar* edeceğini söylemektedir. Bunu yaparken de Neseфі'nin sözlerini *tevcih* ve meramına açıkça *tenbihte* bulunacağını belirtir. Ayrıca *takrirden* sonra meseleleri *tahkik*, *tahrirden* sonra delilleri *tedkik*, *temhiddeden* sonra maksatları *tefsir*, *tecridle* beraber faydaları *teksir* edeceğinden bunları yaparken de sözü kısa kesme ve fazlaca uzatmaktan da uzak duracağını belirtir.¹⁰ Böylelikle Teftâzânî dibacesinde metnin genel kabullerine bağlı kaldıktan sonra delillendirmeler yapacağını vadetmektedir. Nitekim Teftâzânî katılmadığı bir hususta açık bir eleştiri de bulunmayıp yalnızca farklı görüşleri aktarmaktadır. *Şerhu'l-Akâid*'i okuyan bir okuyucu yalnızca bu şerhe bakarak müellifinin itikadî mezhebini anlamayacak hatta onun Mâtürîdî olduğunu düşünecektir.

Eserin muhtevasına bakıldığında klasik kelim kitaplarıyla hemen hemen aynı içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Eser, içerdiği konular açısından beş bölüme ayrılabilir. Bunlar *Mukaddime*, *Tevhid*, *Nübüvvet*, *Sem'iyyat* ve siyasal-fikhî meselelerin yer aldığı *Diğer Meseleler*dir.¹¹ Mukaddime bölümünü de "önsöz" ve "giriş" olarak iki alt başlığa ayırmak mümkündür. Önsözde *Metnü'l-Akâid*'in hususiyetlerinden, şerh metodundan, kelim ilminin isimlendirilmesi konusundaki farklı yaklaşımlardan ve kelim ilminin diğer dini ilimler içerisindeki konumundan bahsedilmekte ve Giriş'te "bilgi" ve

⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Neseфіyye*, 53-56. Ayrıca buradaki dört ana hususun açıklama ve değerlendirilmesi için bkz; Muhammet Ali Koca, "El-Akâ'idü'n-Neseфіyye ve el-Akâ'idü'l-Adudîyye Örneğinde Osmanlı'da Akaid Risaleleri: Problemler, Özellikler ve Literatür = The Problems and Characteristics of Treatises on Creed in the Ottoman Empire Through the Cases of al-Aqâ'id al-Nasafiya and al-Aqâ'id al-'Adudîya and Related Literature", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XIV, sy 28 (2016): 48-51.

¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Neseфіyye*, 56,57.

¹¹ Harun Çağlayan, "Şerhu'l-Akâid ve Kelâmî Değeri Üzerine Bir Deneme = An Essay on Sharh al-Aqaid and Its the Theological Value", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII, sy 14 (2018): 24-25.

“varlık” konuları ele alınmaktadır. Tevhid bölümünde Allah’ın sıfatları, kelâmullah, rü’yetullah, ef’al-i ibâd gibi konular incelenmektedir. Nübüvvet bölümünde Peygamberliğin gerekliliği, sıfatları ve Hz. Peygamber’in üstünlüğü ve Sem’iyyat bölümünde kabir azabı, ahirete ilişkin hususlara iman, imanın mahiyeti ve iman-amel ilişkisi gibi konular işlenmektedir. Diğer meselelerde ise hilafet, imamın şartları mestler üzerine mesh, nebîzin helalliği gibi siyasal, sosyo-kültürel ve fikhî konular ele alınmaktadır.

1.2. *Şerhu’l-Akâid*’i Tahrîc Çalışmaları

Şerhu’l-Akâid, hadis çalışmalarına da konu olmuştur. Kasım b. Kutluboğa (ö. 879/1474) *Buğyetü’r-râşid fî tahrîci ehâdîsi Şerhi’l-Akâ’id* isimli eseriyle *Şerhu’l-Akâid*’deki hadisleri tahrîc ettiği bilinen ilk isimdir. Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) de hicri 886’da *Tahrîcü ehâdîsi Şerhi’l Akâ’id*’i kaleme almıştır. Eserin birçok baskısı yapılmıştır.¹² Ali el-Karî (ö.1014/1605) *Ferâ’idü’l-kalâ’id alâ ehâdîsi Şerhi’l-Akâ’id*’i yazmıştır. Eserin mukaddimesinde bir kişinin kendisine gelerek *Şerhu’l-Akâid*’de geçen bir hadisin sıhhatini sorduğunu aynı kişinin bu hadisi hadis ilminde derinleştğini iddia ettiği bir kişiye sorduğunu ve bu kişinin zikri geçen hadis için “sahih değildir, hatta sarahati sabit değildir” cevabını aldığını yazmaktadır. Müellif ise bu hadisin Müslim’in *Sahih*’inde bulunduğunu ve bir Müslümanın Müslim’in tashihine dil uzatmasının doğru olmadığını belirterek talebelerin *Şerhu’l-Akâid*’deki hadislerin durumu hakkında bilgi sahibi olmaları için bu eseri kaleme aldığını belirtmektedir.¹³ Vahîdü’z-zaman el-Haydarâbâdî (ö. 1338/1920) de *Ahsenü’l-fevâ’id fî tahrîci ehâdîsi Şerhi’l-Akâ’id* isimli tahrîc çalışmasını kaleme almıştır.¹⁴

1.3. *Şerhu’l-Akâid* Tercümeleri

Şerhu’l-Akâid, farklı dillere tercüme edilmiştir. Ignatius Mouradgea d’Ohsson (1740-1807) tarafından eserin bazı bölümleri *Tableau général de l’Empire Othoman* içinde

¹² Celâleddin Süyûtî, *Tahrîcü ehâdîsi Şerhi’l Akâ’id*, c. 5, (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2019), 269.

¹³ Ali el-Kârî, *Ferâ’idü’l-kalâ’id alâ ehâdîsi Şerhi’l-Akâ’id* (Amman: Daru Ammâr, 1990), 15-16.

¹⁴ Özen, “Teftâzânî”, 305.

Fransızca'ya (Paris 1787-1820), J. T. Plant Birgili tarafından ise *Risale oder Elementarbuch der Muhammedanischen Glaubenslehre* (İstanbul-Cenevre 1790) içerisinde Almanca'ya tercüme edilmiştir. Earl Edgar Elder (1973) *A Commentary on the Creed of Islam* (New York 1950, 1980) ismiyle eserin tamamını İngilizce'ye Muhammed Yûsuf Tâûlvî tarafından da *Cevâhirü'l-Ferâ'id* (Karaçi, 2001) ismiyle Urduca'ya tercüme ve şerh edilmiştir. Muhammed Râsim el-Malatî *Keşfü'l-Akâid*, Sarı Abdullah Efendi (ö. 1071/1660) *Tercüme-i Şerh-i Akâid*,¹⁵ Mustafa Mânevî (ö. 1114/1702) *Lübbü'l-Akâid*¹⁶ ve Giritli Sırrı Paşa (1844-1895) *Şerh-i Akâid Tercümesi*,¹⁷ isimli eseri daha sonra ilave, kısaltma ve haşiyelerden de yararlanarak *Nakdû'l-kelâm fî akâidi'l-İslâm*¹⁸ isimli eserler ile Türkçe'ye çevrilmiştir.¹⁹ Süleyman Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhu'l-akâid*, Ali Haydar Doğan *Şerhu'l Akaid-i Neseî Tercümesi* (İstanbul: Dila Yayıncılık, 2011), Talha Hakan Alp *Şerhu'l-Akâid* (İstanbul: Yasin, 2008) ve Abdullah Hiçdönmez'in içinde bulunduğu bir heyet tarafından *Kelime Manalı, İzahlı Şerh'ül-Akaid Tercümesi* (İstanbul: Muallim, 2018) isimleriyle eser günümüz Türkçe'sine çevrilmiştir.

1.4. Şerhu'l-Akâid Şârihleri

Şerh kelimesi sözlükte "eti kesmek, bir şeyi genişletip yaymak; sözün kapalı kısımlarını açıklayıp anlaşılır hale getirmek" anlamlarına gelmektedir.²⁰ Terim olarak ise bir eserin daha geniş bir şekilde açıklanması demektir. Şerhler genel olarak ele aldığı metni anlaşılır kılmakla yetinmeyip onu dönüştürücü bir etkiye de sahiptir. Buradan hareketle bir kısım şerhlerin ayrı bir eser hüviyetinde olduğu söylenebilir. Muhtasar bir metnin üzerine şerh yapılabildiği gibi esasen şerh olan bir eser üzerine de şerh çalışması yapılabilir. Nitekim

¹⁵ Sarı Abdullah Efendi, "Terceme-i Akâ'idü'n-Neseî" (İstanbul, t.y.), Fatih, Süleymaniye Kütüphanesi. Kütüphane kaydında *Terceme-i Akâ'idü'n-Neseî* olarak yer alsa da aslında *Şerhu'l-Akâid*'in tercümesidir.

¹⁶ Mustafa Manevî, *Lübbü'l-Akâ'id* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 1303).

¹⁷ Giritli Sırrı Paşa, *Terceme-i Şerhu Akâ'idü'n-Neseî* (İstanbul: Rusçuk, 1292).

¹⁸ Giritli Sırrı Paşa, *Nakdû'l-Kelâm fî Akâ'idü'l-İslâm* (İstanbul: Matbaa-i Ebü'z-Ziya, 1302). Bu eser Kâzım Albayrak tarafından sadeleştirilerek *İlm-i Kelâm'ın Özü* ve Ahmet Özvarinli *Nakdû'l-Kelâm fî akaidü'l-İslâm: Maturidi İlmî Kelamına Giriş* ismiyle günümüz Türkçe'sine kazandırılmıştır.

¹⁹ Yavuz, "Akâ'idü'n-Neseî", 219; Özen, "Teftâzânî", 305. Yavuz ve Özen, Ömer Ziyâüddin'e (1340/1921) *Şerh-i Akâid Tercümesi* adıyla İstanbul'da 1307 yılında basılmış bir eseri nispet edip *Şerhu'l-Akâid*'in tercümeleri arasında saymaktadırlar. Ancak söz konusu eser *Şerhu'l-Akâid*'in değil yalnızca *Akâidü'n-Neseî*'nin bazı ilavelerle tercümesidir. Ömer Ziyâüddin, "Terceme-i Akâ'idü'n-Neseî" (İstanbul, 1307), Hasib Efendi, Süleymaniye Kütüphanesi, 1a, 1b.

²⁰ Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam, 2015), 291.

Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i üzerine de şerh çalışmaları yapılagelmiştir. Bunlara örnek olarak şunları gösterebiliriz;

1.4.1. İbnü'l-Gars (ö. 894/1489): Tam adı Ebü'l-Yüsr Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî olan müellifin eserinin ismi kütüphane kayıtlarında *Hâşiye âlâ Şerhi't-Teftâzânî li'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye* olarak geçmektedir.²¹ Her ne kadar yazma kayıtlarda haşiye olarak geçse de Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) bu eseri, Ramazan Efendi'nin şerhi gibi *Şerhu'l-Akâid* üzerine yapılmış faydalı bir şerh olarak kaydeder.²² Kâtip Çelebi, İbnü'l-Gars'ın vefat tarihini h. 932 olarak vermişse de doğrusu 894/1489 olmalıdır.²³ Müellif, mukaddimesinde hacimli olan bu eserini *Îzâhu Şerhi'l-Akaid* olarak isimlendirip eseri yazma gerekçesini açıklamadan doğrudan şerhe geçmektedir.²⁴ Ayrıca İbnü'l-Gars'ın doğrudan Nesefî'nin akâidi üzerine yazdığı bir şerh çalışması da bulunmaktadır.²⁵

1.4.2. Ramazan bin Muhammed el-Hanefî (ö.?): Hayatı hakkında bilgi bulunmayan müellifin, eseri *Şerhu'l-Akâid* üzerine yapılmış bir şerh çalışması olup *Hâşiyetü Ramazan Efendi* ismiyle meşhur olmuştur. Bununla beraber kütüphane kayıtlarında *Şerhu Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâ'id* isminin de yer aldığı

²¹Ebu'l-Yüsr Bedreddin Muhammed b Muhammed b Gars el-Kâhirî İbnü'l-Gars, "Hâşiye alâ Şerhi Akâ'idî'n-Nesefî" (İstanbul, ty.), Yeni Cami, Süleymaniye Kütüphanesi; Ebu'l-Yüsr Bedreddin Muhammed b Muhammed b Gars el-Kâhirî İbnü'l-Gars, "Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye" (Konya, 1145), Bölge Yazma Eserler, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü; Ebu'l-Yüsr Bedreddin Muhammed b Muhammed b Gars el-Kâhirî İbnü'l-Gars, "Hâşiye alâ Şerhi Akâ'idî'n-Nesefî." (İstanbul, 1053), Atıf Efendi, Atıf Efendi Kütüphanesi; Ebu'l-Yüsr Bedreddin Muhammed b Muhammed b Gars el-Kâhirî İbnü'l-Gars, "Hâşiye alâ Şerhi Akâ'idî'n-Nesefî." (İstanbul, 1089), Fatih, Süleymaniye Kütüphanesi; Ebu'l-Yüsr Bedreddin Muhammed b Muhammed b Gars el-Kâhirî İbnü'l-Gars, "Hâşiye alâ Şerhi Akâ'idî'n-Nesefî." (İstanbul, Safer 1006), Şeyhul İslam Esad Efendi, Süleymaniye Kütüphanesi; Ebu'l-Yüsr Bedreddin Muhammed b Muhammed b Gars el-Kâhirî İbnü'l-Gars, "Hâşiye alâ Şerhi Akâ'idî'n-Nesefî" (İstanbul, 1270), Hasan Hüsnü Paşa, Süleymaniye Kütüphanesi.

²² Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut/Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ty), 2/1145. Ayrıca Şevki Yavuz, *Akâidü'n-Nesefî* üzerine yazılan şerhler arasında İbn Gars'ın ismini zikretmişse de bu şerh *Nesefî Akaidi* üzerine değil Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akaid*'i üzerine yapılmış bir şerh olmalıdır. Bkz; Yavuz, "Akâ'idü'n-Nesefî", 518.

²³ Kemal Yıldız, "İbnü'l-Gars", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/49.

²⁴ İbnü'l-Gars, "Hâşiye alâ Şerhi Akâ'idî'n-Nesefî.", 1089, vr.1a-1b.

²⁵ Ahmad Almutreb, "Bedreddin İbn Gars'un 'Şerhu Akaidi'n-Nesefiyye' İsimli Eserin Tahkik ve Değerlendirilmesi" (Bingöl Üniversitesi, 2023).

görülmektedir.²⁶ Hayatı hakkında bilgi olmaması ve nisbesinde Bihîştî lakabının bulunması sebebiyle genellikle Vizeli Ramazan Efendi (v.979/1571) ile karıştırılır. Vizeli Ramazan Efendi, Hayâlî'nin *Şerhu'l-Akâid* haşiyesi üzerine bir haşiyeye yazmış iken incelenen Ramazan Efendi doğrudan *Şerhu'l-Akâid* üzerine bir şerh çalışması kaleme almıştır. Eserin mukaddimesinde *Şerhu'l-Akâ'id*'i yüksek manalar ihtiva eden ve ilim erbabı arasında dolaşan bir kitap olarak gördüğünde onun kapalı yerlerini açan ve izahta başka şerhlere ihtiyaç bırakmayan bir şerh yazmak istediğini belirtmektedir. Bunu yaparken de bıktırıcı olan sözü uzatmaktan ve manaya zarar verecek olan icazdan da geri duracağını ifade etmektedir.²⁷ Ramazan Efendi'nin haşiyesinde Hanefî-Mâtürîdî geleneğe sıkı sıkıya bağlı olduğu görülmektedir. Onun açıklamaları hem şerhin anlaşılmasını kolaylaştırmakta hem de konuların gelenek içerisindeki konumunu belirginleştirmektedir. O sık sık Fahreddin Râzî, Gazzâlî ve Seyyid Şerîf'e atıflar yapmaktadır.

1.4.3. Ferhârî (ö. 1239/1824'ten sonrası): Tam ismi Ebû Abdurrahman Abdülaziz b. Ahmed b. el-Hamîd el-Ferhârî el-Mültânî²⁸ olan müellifin eserinin ismi *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâ'idî'n-Nesefîyye*'dir.²⁹ Ferhârî otuzlu yaşlarda vefat etmesine rağmen aklî ve naklî ilimlerde birçok eser telif etmiş bir isimdir.³⁰ Hakkında “zamanının nadiri”, “imam” ve “Allah'ın ayetlerinden bir ayet” gibi övgü dolu ifadeler kullanılmıştır. Öğrenme ve çaba olmaksızın bu ilimleri Allah'ın ona keşfettirdiğini belirtmiştir. Ayrıca sihir ve cifr gibi sırlı ilimleri de öğrenen Ferhârî, otuz veya otuz iki yaşında hicri 1239'tan sonra vefat etmiş ve Mültan'ın Ferhâr bölgesine defnedilmiştir.³¹ Mukaddimesini şiir şeklinde aktaran Ferhârî eserinin

²⁶ Örnek için bkz; Ramazan Efendi b Muhammed, “Şerhu Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâ'id” (İstanbul, 1265), Tırnovalı, Süleymaniye Kütüphanesi.

²⁷ Ramazan b. Muhammed el-Hanefî Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi, (el-Mecmû'atü's-seniyye alâ Şerhi'l-Akâ'idî'n-Nesefîyye içerisinde)* (Lübnan: Dâru Nûri's-Sabâh, 2012), 40-41.

²⁸ Pakistan'ın Pencap bölgesinde yer alan tarihî bir şehirdir. Bkz: Azmi Özcan, “Mültan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2020), 31/547-548.

²⁹ Ebu Abdurrahman Abdülaziz b Ahmed b el-Hamid Ferhârî, *en-Nibras: Şerhi'l-Akaidi'n-Nesefiyye*. (İstanbul: Mektebetu Yasin, 2012).

³⁰ Eserlerinin tam listesi için bkz: Abdülhayy b. Fahreddin el-Hasenî, *el-İ'lâm bi-men fi târihi'l-Hint mine'l-a'lâm el-müsemma bi-nüzheti'l-havâtır ve bebceti'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1999), 7/1018-1019; Ferhârî, *en-Nibras*, 8-10.

³¹ Muhammed Musa er-Ruhânî, *Buğyetü'l-Kamilü's-Sâmî*, 10. bs (Lahor: İdaretü't-Tasnif ve'l-Edeb, 1442), 227-28.

Şerhu'l-Akâid'in şerhi olduğunu ondaki her müşkil meseleyi çözdüğünü belirtmiştir. Kendisinden önce yazılan haşiyelerin *Şerhu'l-Akâid*'in anlaşılmasında yerlerini açıkladığını kendisinin ise yeni talebe için anlaşılmasını kolaylaştırdığını ve eserinin kolaylaştırıcı ve yardımcı olacağını belirtmiştir. Adeti olmadığı üzere istifade edenler için daha rahat anlaşılması amacıyla sözü uzattığını, şerh sahasında medhali olmadığı halde gizli olan yerleri için nice nükteler getirdiğini belirtmiş ve eserinin telif tarihini (1239) ebced hesabıyla aktarmıştır.³² Şerhinde dilsel ve felsefî tartışmalara yer veren³³ Ferhârî, gece karanlığında kalan kişinin yol bulması için kitabını “kandil” olarak isimlendirdiğini aktarır.³⁴ Ferhârî'nin şerhi Ramazan Efendi'ninki gibi metnin anlaşılmasının ve konuların gelenek içerisindeki konumunun belirginleştirilmesini sağlamaktadır. Ancak Ferhârî, Ramazan Efendi'nin aksine felsefî kabullere daha fazla meyletmiştir. O yeri geldiğinde diğer muhaşşîlerin yorumlarını aktarır itirazlar yöneltir, yeri geldiğinde ise doğrudan Teftâzânî'yi eleştirerek kendi görüşünü serdedir.

1.5. *Şerhu'l-Akâid* Muhaşşîleri

Hâşiye, sözlükte “doldurmak; gereğinden fazla söz söylemek veya yazmak” manasına gelmektedir. Terim olarak ise yazma eserlerdeki sayfa boşluklarına eklenen açıklayıcı notlar demektir.³⁵ Şerh, bir eserin tümünü açıklama iken haşiye belli kapalı noktalara yapılmış ilave notlar olarak değerlendirilebilir. Ancak zamanla hâşiye kavramı şerhleri de içine alacak şekilde daha geniş bir kullanıma sahip olmuştur. Bununla beraber bir kısım hâşiyeler yalnızca metni açıklarken bir kısmı ise metni aşmaktadır. Dolayısıyla hâşiye, muhaşşînin kendi kelâmî görüşünü aktardığı bir telif türünü de ifade etmektedir. Gelenek içerisinde *Şerhu'l-Akâid* üzerine çok sayıda haşiye yazılmış hatta belli haşiyeler üzerine de birçok haşiye kaleme alınmıştır.

³² Ferhârî, *en-Nibrâs*, 13-14.

³³ Örnek için bkz: Ferhârî, 49,74.

³⁴ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 13.

³⁵ Tefvîk Rüştü Topuzoğlu, “Hâşiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 16/419.

- 1.5.1. İbn Cemâa (ö. 819/1416):** İbn Haldûn, Sirâceddin el-Hindî, Tâceddin es-Sübkî, Bahâeddin es-Sübkî gibi devrin önde gelen isimlerinden ders alan müellif, İbnü'l-Hümâm, İbn Hacer el-Askalânî gibi önemli alimler yetiştirmiştir.³⁶ *Şerhu'l-Akâid* üzerine haşiye kaleme almıştır.³⁷
- 1.5.2. Hızır Şâh el-Menteşevî (ö. 853/1449):** Menteşe'de ilk tahsili aldıktan sonra Mısır'da on beş yıl kadar ders gören müellif Balat medresesinde müderrislik yapmıştır.³⁸ *Şerhu'l-Akâid*'e haşiyesi bulunmaktadır.³⁹ Dibacesinde nadir faydaları topladığını belirtmektedir.⁴⁰
- 1.5.3. Mevlâna Şemsüddîn Ahmed (ö. 854/1451):** Karaca Ahmed lakabıyla meşhur olan müellif çeşitli medreselerde görev yaptıktan sonra Bursa Yıldırım Medresesi'nde müderris olmuştur.⁴¹ *Şerhu'l-Akâid* üzerine kısa bir haşiyesi vardır.⁴²
- 1.5.4. İbn Manyas ([?]):** II. Murat devri alimlerinden olup Edirne'de müderris iken vefat etmiştir.⁴³ *Şerhu'l-Akâid* üzerine haşiyesi bulunmaktadır.⁴⁴ O, dibacesinde *Şerhu'l-Akâid*'in anlaşılmasını kolaylaştıma ve anlamlarını toplu bir şekilde sunmak için eseri kaleme aldığını dile getirmektedir. Bunu yaparken de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın görüşlerini kabul edeceğini ve tahkik yani delillendirme metodunu kullanacağını belirtmektedir.⁴⁵
- 1.5.5. Hayâlî (ö. 875/1470 [?]):** Asıl adı Şemseddin Ahmed bin Mûsâ Efendi olan müellif, Fatih dönemi alimlerinden olup Hayâlî lakabıyla meşhurdur.⁴⁶ Meseleleri

³⁶ Cengiz Kallek, "İbn Cemâa", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 394,395.

³⁷ İbn Cemâa, "Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye" (İstanbul, t.y.), Mehmed Asım Bey, Köprülü Kütüphanesi.

³⁸ Mehmed Efendi Mecdî, *Hadâ'iku's-Şakâ'ik=Mecdî'nin Şakâ'ik Tercümesi*, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2022), 1/348.

³⁹ Menteşevî Hızır Şah, "Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefî" (İstanbul, t.y.), Kılıç Ali Paşa, Süleymaniye Kütüphanesi; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1146.

⁴⁰ Hızır Şah, "Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefî", 1a.

⁴¹ Mecdî, *Hadâ'iku's-Şakâ'ik*, 1/625.

⁴² Karaca Ahmed, "Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'id" (Konya, t.y.), Yusuf Ağa Kütüphanesi, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi.

⁴³ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016), 437.

⁴⁴ Manyasoğlu, Mahmûd b. Kadı Manyas el-Üskübî, "Hâşiye alâ Şerhi Akâ'idi'n-Nesefî" (Bursa, t.y.), Haraccı, Bursa İnebey Kütüphanesi.

⁴⁵ Manyasoğlu, Mahmûd b. Kadı Manyas el-Üskübî, 1a.

⁴⁶ Adil Bebek, "Hayâlî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1998), 17/3; Ahmed Efendi Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'ik'un-Nu'mâniyye fî Ulemai'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 238.

derinlemesine incelemesi ve nazik üslubu sebebiyle bu lakabı almıştır.⁴⁷ Şüphesiz Hayâlî haşiyesi diğer *Şerhu'l-Akaid* haşiyelerinden daha fazla rağbet görmüş olup üzerine en fazla çalışmanın yapıldığı haşiyedir. Osmanlı medreselerinde *Şerhu'l-Akaid* ile okutulan bu eser üzerine dört yüz, beş yüz civarında haşiye yazıldığı söylenmektedir.⁴⁸ Bu rakam, abartılı olmakla birlikte muhtemelen medreselerde Hayâlî haşiyesi okutulurken önemli hocaların eklediği derkenar notlarının sayısının çokluğuna işaret etmek için kullanılmaktadır. Hızır Bey'in (ö. 863/1459) asistanı olan Hayâlî, devrin önde gelen alimleriyle münazaralarda bulunmuş daha hayattayken Sultan Fatih (ö. 886/1481) ve veziri Mahmut Paşa (ö. 878/1474) tarafından kıymeti takdir edilerek önemli mevkilere getirilmiş ve henüz 33 yaşındayken vefat etmiştir.⁴⁹ Kâtip Çelebi, Hayâlî'nin haşiyesinin kaynağının İbn Ebî Şerîf (ö. 906/1500) olduğunu belirtmektedir. Ancak bu durum tartışmalıdır.⁵⁰ O, eserini Filibe müderrisliği sırasında yazın dağlara hava değişikliği için gittiği sıralarda, h. 862 senesinde Ramazan ayının sonlarında telif etmiştir. Kâtip Çelebi, zeki talebelerin bu haşiyeden imtihan edildiğini aktarmaktadır.⁵¹ Kitabına “ey gece yolcusu bu kandili tut” diye başlayan Hayâlî, eserini *Şerhu'l-Akâid*'in gizli yerlerini (karanlık) aydınlatan bir kandile benzetmektedir. Haşiyede icaz yolunu tuttuğunu belirten müellif, ifadelerinin gizemli anlaşılmaz olmadığını da eklemektedir. Haşiyesini a'dan z'ye güzelleştirdiğinde onu Vezir Mahmut Paşa'ya ithaf ettiğini belirtip ona övgü dolu sözlerle mukaddimesini bitirmektedir.⁵² Hayâlî yer yer Teftâzânî'ye eleştiriler yöneltmektedir. O, *Şerhu'l-Akâid*'in tamamını değil yalnızca gerekli gördüğü yerlere haşiye düşmüştür. İfadelerini oldukça muhtasar tutması metnin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Muhtemelen bu

⁴⁷ Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 327; Bebek, “Hayâlî”, 3.

⁴⁸ Demirci, “Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi”, 438. Nasuhi Ünal Karaarslan, çev., *Kevâkib-i Seb'a Risalesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015), 76.

⁴⁹ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'ik'un-Nu'mâniyye*, 240,242.

⁵⁰ Hasan Sefa Turan, Kâtip Çelebi'nin bu ifadesi sebebiyle Hayâlî'nin eserini orijinal olmamakla itham etmektedir. Ancak Sezgin Elmalı, İbn Ebî Şerîf'in eserini Hayâlî'nin vefat tarihinden sonra h. 895 yılında yazması sebebiyle bu ifadeyi doğru karşılamamaktadır. Bkz; Hasan Sefa Turan, *Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerinde Varlık ve Ulûhiyyet* (Bursa Uludağ Üniversitesi, 2023), 20; Sezgin Elmalı, *Şerhu'l-Akâid Literatürü ve Kulların Fiilleri Bağlamında Kâğırî Hâşiyesi* (Marmara Üniversitesi, 2024), 81.

⁵¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1145.

⁵² Şemseddin Ahmed Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, (*el-Mecmû'atü's-seniyye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye içerisinde*) (Lübnan: Dâru Nûri's-Sabâh, 2012), 39-40-41.

sebeple Hayâlî üzerine çokça haşiye kaleme alınmış deyimi yerindeyse bir Hayâlî literatürü oluşmuştur.

1.5.5.1. Molla Hüsrev (ö. 885/1480): Molla Fenârî'nin oğlu Bursa Kadısı Yusuf Bali, Burhâneddin Haydar Herevî, Molla Yegân ve Şeyh Hamza gibi alimlerden ders gören müellif, Edirne'deki Şah Melek ve Çelebi (Halebiyye) medreselerinde görev almış ayrıca kadılık ve kazaskerlik de yapmıştır.⁵³ Kütüphane kaydında *Şerhu'l-Akâid* üzerine bir haşiye olarak kaydedilse de kitabın zahriyesinde, Hayâlî üzerine bir haşiye olduğu yazılmaktadır.⁵⁴

1.5.5.2. Hasan Çelebi Fenârî (ö. 891/1486): Bursa doğumlu olan müellif, Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Alâeddin Ali et-Tûsî (ö. 887/1482) ve Fahreddîn-i Acemî (ö. 865/1460-61 [?]) gibi devrin önemli alimlerinden dersler aldı. Halebiye, İznik ve Sahn-ı Semân medreselerinde müderrislik görevinde bulundu. *Muğni'l-lebîb*'i okumak için Mısır'a da giden müellif emekli olduktan sonra ölene kadar Bursa'da yaşamıştır.⁵⁵ Hayâlî'ye yazdığı haşiyesinin dibacesinde bilgi vermediğinden eserin yazılış gerekçesine sahip değiliz.⁵⁶

1.5.5.3. Hasan b. Hüseyin b. Muhammed el-Mısırî (ö. 900 /964 [?]): Kâtip Çelebi, Hasan b. Hüseyin'in Mısır medreselerinden birinde müderrislik yaptığını *Bahru'l-Efkâr* isimli haşiyesini İyas Paşa'ya ithaf ettiğini aktarır. Kâtip Çelebi'ye göre Kul Ahmed haşiyesi *Bahru'l-Efkâr*'dan daha zor ve dakik iken *Bahru'l-Efkâr* da Kara Kemal haşiyesinden daha dakik ve faydalıdır.⁵⁷ Eserin Türkiye'deki kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır.⁵⁸ Müellif, Rum diyarında Hayâlî haşiyesinin meşhur olduğunu, hakiki ilmi isteyenlerin onunla meşgul olduğunu belirtmektedir. Bununla beraber Hayâlî'nin, anlaşılmasının talebeler

⁵³ Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/252-253.

⁵⁴ Molla Hüsrev, "Hâşiye alâ Şerhi Akâ'idi'n-Neseî" (Samsun, t.y.), Samsun İl Halk Kütüphanesi, Milli Kütüphane.

⁵⁵ Cemil Akpınar, "Hasan Çelebi, Fenârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/313-315; Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'ik'un-Nu'mâniyye*, 308,312.

⁵⁶ Hasan Çelebi Fenârî, "Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâ'id" (İstanbul, t.y.), Laleli, Süleymaniye Kütüphanesi, 1a.

⁵⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1147.

⁵⁸ Hasan b. Hüseyin b. Muhammed, "Bahru'l-Efkâr" (İstanbul, t.y.), Mehmet Nuri Efendi, Süleymaniye Kütüphanesi; Hasan b. Hüseyin b. Muhammed, "Bahru'l-Efkâr" (İstanbul, t.y.), Fatih, Süleymaniye Kütüphanesi; Hasan b. Hüseyin b. Muhammed, "Bahru'l-Efkâr" (İstanbul, t.y.), Hacı Selim Ağa, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi; Hasan b. Hüseyin b. Muhammed, "Bahru'l-Efkâr" (Konya, t.y.), Yusuf Ağa Kütüphanesi, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi.

için zor olduğunu, doğrusunu yanlışından ayıramadıkları düğümleri bulunduğunu ve onun kabuğundan özünü çıkarmaya güç yetiremediklerini gördüğünü ifade etmektedir. Bazı dostları kendisinden şiddetli bir şekilde onun kapalı yerlerini açmasını talep etmeleri üzerine onu izah eden ve içinde akaid kitaplarında bilinmesi gereken her şeyi ihtiva eden bu kitabı telif ettiğini aktarır.⁵⁹

1.5.5.4. Lutfullah b. Ebû Yûsuf el-Halîmî (ö. 900/1494): II. Mehmet ve II. Bayezid dönemlerinde çeşitli kadılık görevlerine getirilen Halîmî'nin eserlerinden Farsça ve Arapça'yı iyi bildiği, dil, fıkıh ve tıp alanlarında derinleştiği anlaşılmaktadır.⁶⁰ Dibace kısmında eserin yazılış gerekçesi açıklanmamakta olup elimizde yazma halde bulunmaktadır.⁶¹

1.5.5.5. Kara Kemal (ö. 920/1514): Tam adı Kemaleddin İsmail b. Bâlî el-Karamânî olan müellif, Kara Kemal ismiyle meşhur olmuştur. Hayâlî ve Molla Hüsrev (ö. 885/1480) gibi devrin önde gelen alimlerinden dersler almıştır.⁶² Haşiyesine giriş bölümü yazmayan Kara Kemal'in çalışması kütüphane kayıtlarında *Hâşiyetü'l-Hâşîye alâ Şerhi'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye* ismiyle kayıtlanmıştır.⁶³ Her ne kadar *Osmanlı Müellifleri*'nde *Şerhu'l-Akâid* üzerine haşiye yazdığı belirtilse de doğrusu Hayâlî'nin haşiyesi üzerine yazılmış bir haşiye olmalıdır.⁶⁴ Katip Çelebi Hasan b. Hüseyin b. Muhammed'in (ö. 900/1494) *Bahru'l-Efkâr* isimli Hayâlî haşiyesinin Kara Kemal haşiyesinden daha dakik ve faydalı olduğunu aktarır.⁶⁵

1.5.5.6. Şücâüddin İlyas er-Rûmî (ö. 929/1523): Şu an Yunanistan sınırları içinde bulunan Dimetoka ilçesindendir. Sinan Paşa (ö. 891/1486) gibi devrin önde gelen alimlerinden ders aldıktan sonra Dimetoka, Filibe, Edirne'deki Halebiyye, Çifte Medrese, Semân Medresesi ve Edirne'deki Sultan Bayezid Han medreselerinde

⁵⁹ Hasan b Hüseyin b Muhammed, "Bahru'l-Efkâr", t.y., 1a-1b-2a.

⁶⁰ Mustafa Erkan, "Halîmî, Lutfullah", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/341,343.

⁶¹ Lutfullah b. Ebû Yusuf el-Halîmî, "Hâşiyetü'l-Halîmî ale'l-Hayâlî" (İstanbul, t.y.), Mahmut Paşa, Süleymaniye Kütüphanesi, 1a.

⁶² Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'ik'un-Nu'mâniyye*, 534.

⁶³ Örnek için Bkz; Kemaleddin İsmâ'il b Bâlî el-Karamânî Kara Kemâl, "Hâşiyetü'l-Hâşîye alâ Şerhi'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye" (Konya, t.y.), Bölge Yazma Eserler, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü.

⁶⁴ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 428.

⁶⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1147.

müderislik yapmıştır. Teftâzânî hakkında “O, bir denizdir fakat bulanıktır” dediği rivayet edilir.⁶⁶ Hayâlî’nin üzerine yazdığı haşiye matbudur.⁶⁷

1.5.5.7. Lütfullah b. İlyas er-Rûmî (ö. 930/1523): Şücâüddin İlyas er-Rûmî’nin oğlu olan müellifin vefat tarihini Kâtip Çelebi, bir yerde hicri 930 sonrası başka bir yerde ise 929 olarak vermektedir.⁶⁸ Bağdatlı İsmail Paşa (1839-1920) da 930 tarihini verip onun Kesteli’nin *Şerhu’l-Akâid* haşiyesi üzerine ta’likâtı olduğunu belirtse de bu doğru olmamalıdır.⁶⁹ Kâtip Çelebi, onun haşiyesinin Hayâlî üzerine bir haşiye olduğunu, Molla Lütfî Beyzade bu haşiye hakkında “onun mertebesindeki birinden böyle düşük seviyeli bir eserin çıkması yakışık kalmaz” dediğini ve *Şekâik*’ın sahibi ise yazdığı ilk eserlerden olması dolayısıyla onu mazur gördüğünü aktarmaktadır.⁷⁰

1.5.5.8. Kul Ahmed (ö. 950/1543): Tam adı Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. Hıdır olan müellif, Kul/Kavl Ahmed lakabıyla meşhur olmuştur. *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye* isimli haşiyesine giriş bölümü yazmamıştır.⁷¹ Kâtip Çelebi, Kul Ahmed haşiyesinin *Bahru’l-Efkâr* isimli Hayâlî haşiyesinden daha zor ve dakik olduğunu ayrıca Acemler arasında yaygın ve muteber bir haşiye olduğunu aktarır.⁷²

1.5.5.9. Kara Haydar (ö. 955/1548): Bursalı Tahir’in verdiği bilgiye göre Menteşeli olup Hayâlî üzerine haşiyesi vardır.⁷³

1.5.5.10. Dede Cöngî (ö. 975/1567): Amasya doğumlu olan müellif, Bursa Bayezid Paşa, Tire Kara Kadı, Merzifon Sultaniyesi, Diyarbekir ve Halep Hüsrev Paşa

⁶⁶ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ’ik’un-Nu’mâniyye*, 508-10.

⁶⁷ İlyas er-Rûmî Şücâ’uddin, *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye* (*Şuruh ve Havaşi’l-Akaidi’n-Nesefiyye içerisinde*) ; (Beyrut : Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2019), 403. Yazma için bkz; Şucâ ed-dîn İlyâs Rûmî Dimetokavî, “Hâşiyetü’l-Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye” (t.y.), Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Milli Kütüphane.

⁶⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 2/1146, 2029.

⁶⁹ Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-arifin esmaü’l-müellifin ve asarü’l-musannifin*; (Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/840. Ayrıca bkz; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin teracimu musannifi’l-kütübi’l-Arabiyye* ; (Beyrut : Mektebetü’l-Müsenna, t.y), 8/153-54.

⁷⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 2/1146.

⁷¹ Ahmed b. Muhammed b. Hıdır Kul Ahmed, *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye* (*Şuruh ve Havaşi’l-Akaidi’n-Nesefiyye içerisinde*) ; (Beyrut : Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2019), 1/360.

⁷² Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 2/1147; Koca, “Osmanlı’da Akaid Risaleleri”, 64.

⁷³ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 418.

Medreselerinde müderrislik ve müftülük görevlerinde bulundu.⁷⁴ Hayâlî'ye yazdığı kısa bir haşiyesi bulunmaktadır.⁷⁵

1.5.5.11. Bihiştî Ramazan Efendi (ö. 979/1571): Kaynaklarda ismi Ramazan b. Abdülmuhsin el-Vizevî olarak geçen müellif “Çorlu Vaizi”, “Bihiştî-i Vâiz” gibi lakaplarla da anılmıştır. Molla Sinan, Merhaba Çelebi, Şeyhülislâm Sâdî Çelebi ve Merkez Efendi gibi zamanının meşhur alimlerinden dersler almıştır.⁷⁶ Haşiyesinin giriş bölümünde “kardeşim ve göz aydınlığım” dediği İbrahim adındaki birinin haşiyeleri okurken zorlanmasını eserin yazılış amacı olarak göstermektedir. Hayâlî haşiyesindeki nükteleri topladığını ayrıca ispat konusunda layık olmayan şeyleri de ondan çıkardığını bunu yaparken Kestelî haşiyesini de okuduğunu ve sabah aydınlığı gibi bir kitap ortaya çıkardığını belirtmekte ve eserini zeki talebelere hediye etmekte bununla beraber çalışmaya başladıktan sonra arkadaşının vefat ettiğini haber vermektedir.⁷⁷ Haşiyesinde Eş'arî kaynaklara atıf yapsa da tam bir Mâtürîdî olması dikkat çekmektedir.⁷⁸

1.5.5.12. Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1657): Tam adı Abdülhakîm b. Şemseddîn Muhammed es-Siyâlkûtî olan müellif Hindistan'ın Pencap eyaletine bağlı Siyalkut'ta doğmuştur. Abdülhak Dehlevî, Mevlâna Kemaleddin Keşmîrî ve İmam Rabbani gibi zamanının önemli alimlerinden dersler almıştır. İlim için seyahat etmediği anlaşılan Siyâlkûtî'nin yazdığı haşiyeler Osmanlı uleması tarafından çokça rağbet görmüştür.⁷⁹ Yazma kayıtlarda *Zübdetü'l-Efkâr* olarak da isimlendirilen⁸⁰ haşiyesinin girişinde *Şerhu'l-Akâid*'in ulema arasında kabul gördüğünü, onun gizli yerlerini açmak için birçok haşiyeye kaleme alındığını, bunlardan birinin Hayâlî olduğunu ve onun üzerine yazılan haşiyelerin yetersiz

⁷⁴ Ahmet Akgündüz, “Dede Cöngî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/76-77.

⁷⁵ Dede Cöngî, “Hâşiyeye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Aka'id” (İstanbul, t.y.), Gelibolulu Tâhir Efendi, Süleymaniye Kütüphanesi.

⁷⁶ Mustafa İsmet Uzun, “Bihiştî Ramazan Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/145.

⁷⁷ Ramazan b. Abdülmuhsin el-Vizevî Bihiştî Ramazan, *Hâşiyeye alâ Hâşiyeti Hayâlî ale'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, ; (Dersâdet : Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1326), 2.

⁷⁸ Demirci, “Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi”, 442,443.

⁷⁹ Mustafa Akçay, “Siyâlkûtî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 292-293. Eserleri için ayrıca bkz; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm : Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikin* ; (Beyrut : Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 2002), 3/283.

⁸⁰ Örnek için bkz; Abdülhakim b. Şemseddin Muhammed Siyalkûtî, “Zübdetü'l-Efkâr” (İstanbul, t.y.), Musalla Medresesi, Süleymaniye Kütüphanesi; Koca, “Osmanlı'da Akaid Risaleleri”, 65.

kaldığını belirtmektedir. Gençliğinin en güzel çağlarını Hayâlî'nin haşiyesini çözmekle geçirdiğini belirten müellif sonunda onun benzersiz yönlerini kayıtladığını, garip yerlerini evcilleştirdiğini (anlaşılır hale getirdiği), maksatlarını ortaya çıkardığını, kaynaklarını açıkladığını, sonunda Allah'ın yardımıyla beklenene uygun ve istenilene muvafık bu haşiyeyi kaleme aldığını, ayrıca onu Şah Cihan'a ithaf ettiğini belirtmektedir.⁸¹ Siyâlkûtî'nin eseri Hayâlî'nin haşiyesinin anlaşılmasında en çok başvurulan eserlerden olmuştur. O, Hayâlî'nin anlaşılması zor yerlerini anlaşılır kılmakta ayrıca diğer muhaşşiler tarafından Hayâlî'ye yöneltilen itirazlara da cevaplar vermektedir.

1.5.5.13. Gelenbevî (ö.1205/1791): Devrin önde gelen alimlerinden olan Yâsincizâde Osman Efendi'den naklî ilimleri ve Müftûzâde Mehmed Emin Efendi'den aklî ilimleri okuyan Gelenbevî'nin,⁸² Siyâlkûtî'nin Hayâlî haşiyesi üzerine kısa bir ta'likâtı vardır.⁸³

1.5.5.14. Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1242/1827): Tam adı Ebü'l-Behâ Ziyâüddîn Hâlid b. Ahmed b. Hüseyin eş-Şehrezûrî olan müellif Nakşibendiyye tarikatının kendi ismine nispetle anılan Hâlidîyye kolunun kurucusudur.⁸⁴ Ders verdiği sırada Siyâlkûtî'nin haşiyesi üzerine aldığı notlar daha sonra talebesi tarafından ta'likât olarak kaleme alınmıştır.⁸⁵ *Osmanlı Müellifleri*'nde hem *Şerhu'l-Akâid* üzerine haşiyesi hem de Siyâlkûtî'ye ta'likâtı olduğu kaydedilmektedir.⁸⁶

1.5.5.15. İbn Resul Muhammed (ö. 1246/1830): *Ta'likû İbn Resûl alâ Siyâlkûtî* ismiyle bir çok baskısı yapılan eserin girişinde müellifin tercemesi verilmiştir. Eskiden Siyâlkûtî üzerine ta'lik kaleme aldığını, şimdi ise bazı taliklerden istifade

⁸¹ Abdulhakim b. Şemseddin Muhammed Siyalkûtî, *Hâşiyeye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâ'idî'n-Nesefîyye (Şuruh ve Havaşi'l-Akaidi'n-Nesefîyye içerisinde)* ; (Beyrut : Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 1/206,207.

⁸² Şerafeddin Gölcük ve Metin Yurdagür, "Gelenbevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/552-553.

⁸³ Bu eser, *Siyâlkûtî alel-Hayâlî*'nin kenarında (İstanbul: Şirket-İ Hayriye-i Sahâfiyye, 1304) basılmıştır. Bkz: Muhammed Zâhid el-Kevserî, "Gelenbevî İsmâil Efendi (Manisa-Gelenbe 1143/1730 - Yunanistan-Yenişehir-i Fenâr 1205/1791)", çev. Musa Alak, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 11 (2005): 151,152; Demirci, "Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi", 248.

⁸⁴ Hamid Algar, "Hâlid el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/283-284.

⁸⁵ Hâlid-i Bağdâdî, *Ta'likât alâ Hâşiyeti's-Siyâlkûtî ale'l-Hayâlî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1259), 1.

⁸⁶ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 68.

ile onun kapalı yerlerini açacak yeni bir ta'lik yazdığını, daha sonra eski ta'liki de buna ilave ettiğini belirtmektedir.⁸⁷

1.5.5.16. Tefsiri Mehmet Efendi (ö. 1111/1699): Ayıntab'da (Gaziantep) doğan müellif hayatının büyük çoğunluğunu Sivas'ta geçirmiştir. Tefsirle çokça meşgul olmasından dolayı Tefsîrî lakabıyla şöhret bulmuştur. Huzur derslerine de katılan müellif pek çok ısrara rağmen İstanbul'da kalmayıp Sivas'a dönmüş ve hayatının sonuna kadar Şifâiye Medresesinde müderris olarak görev yapmıştır.⁸⁸ Hayâlî'nin üzerine kaleme aldığı haşiyesi basılmamış olup pek çok kütüphanede yazma olarak bulunmaktadır. Esere dibace yazmadığından dolayı eserin yazılış gerekçesiyle ilgili bilgiye sahip değiliz. Ayrıca Hayâlî'nin bütün ibarelerine değil sadece kapalı gördüğü yerlere açıklamalarda bulunmuştur.⁸⁹

1.5.5.17. Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732): Maraş'ta doğan müellif doğum yerine nispetle Mar'aşî, ailesine nispetle ise Saçaklızâde nispeleriyle meşhur olmuş olup Hasan Mar'aşî, Dârendeli Hamza Efendi ve *Tibyân Tefsiri*'nin mütercimi Ayıntâbî Mehmed Efendi gibi isimlerden ders almıştır.⁹⁰ Mantık, kelam, fıkıh, tefsir ve tasavvuf gibi birçok alanda eserler veren Mar'aşî⁹¹, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) kelimadan uzaklaştığı gibi kendisinin de kelimadan tövbe ettiğini belirtmekte ve kıyamette mütekellimin ile haşır olunmamak için dua etmektedir. *Neşrü'l-Tavâli* adlı kelam eserini toplatıp yakmak istediğini kendisinden kelam eseri geride bırakmak istemediğini ancak bunu başaramadığını belirtmektedir.⁹² Saçaklızâde haşiyesinin giriş bölümünde Şabaniyye Medresesinde öğretim görevindeyken kimseden ders almadan Kul Ahmed ve Hayâlî haşiyeleri üzerine bazı taslaklar kaydettiğini daha sonra memleketi Maraş'a döndüğünde ise kendisine yine öğretim görevi verildiğini ve bu süreçte

⁸⁷ Muhammed İbn Resul, *Ta'likü İbn Resûl alâ Siyâlkûtî* (İstanbul: Cevlkiyan Matbaası, 1302), 4,7; Koca, "Osmanlı'da Akaid Risaleleri", 66.

⁸⁸ Recep Arpa, "Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri Ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri" (Yüksek Lisans Tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 18,20; Mehmed Efendi Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 2124-2125.

⁸⁹ Mehmed b Hamza el-Ayntâbî es-Sivâsî el-Hanefî Tefsîrî Mehmed, "Hâşiye alâ Hâşiyeti Şerhi Akâ'idî'n-Nesefî" (İstanbul, t.y.), Kasidecizade, Süleymaniye Kütüphanesi, 1a-1b.

⁹⁰ Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/368.

⁹¹ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 344.

⁹² Mehmed Efendi Saçaklızâde, *Tertibü'l-Ulum* (Beyrût: Dâru'l-Beşâir'il-İslamiyye, 1408), 214.

söz konusu iki haşiye üzerine başka taslaklar kaleme aldığını belirtmektedir. Haşiyesinde Hayâlî'nin ismini açıkça, Kul Ahmed'i ise zamirle gösterdiğini söylemektedir.⁹³ Kâtip Çelebi ise Saçaklızâde'nin haşiyesinin aslında üç esere haşiye olduğunu Teftâzânî'nin şerhine قال الخيالي Hayâlî'nin haşiyesine قال الخيالي ve Kul Ahmed'i ise قوله ifadeleriyle gösterdiğini belirtmektedir.⁹⁴

1.5.5.18. Yûsufefendizâde (ö. 1167/1754): İstanbul Sultanahmet'te dünyaya gelen müellif, dedesi reîsülkurrâ Yusuf Efendi'ye nispetle Yûsufefendizâde lakabıyla meşhur olmasıyla beraber Abdullah Hilmi Efendi ismiyle de tanınır. Eserlerinden hadis, kıraat ve tefsir ilimlerinde tahassüs ettiği anlaşılmaktadır.⁹⁵ Eserinin dibacesinde kelimelerin en şerefli ilim olduğu, bu ilmi tahsil edenlerin arasında *Şerhu'l-Akaid* ve haşiyelerinin elden ele dolaştığını ve bunların kapalı yerlerinin açıklanmaya muhtaç olduğunu bu sebeple bu kalenin hazinelerinin remizlerine ve eşsiz noktalarına işaret etmek istediği için bu kitabı telif ettiğini belirtir. Ayrıca II. Ahmed'e (ö. 1106/1695) çokça dua ve övgü ifadeleriyle dibacesini tamamlar.⁹⁶ Baskısı yapılmayan eserin Türkiye'deki kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır.⁹⁷ Kâtip Çelebi bu eserin pek çok haşiye ve şerhi içerdiğini ve onların çoğunda bulunmayan bilgileri zikrettiğini belirterek Yusufefendizâde'yi övmektedir.⁹⁸

1.5.5.19. Mehmed Şerif (ö. 1204/1790 [?]): Mehmed Şerif'in kim olduğu kesin olmamakla birlikte⁹⁹ muhtemelen o, Şeyhülislâm Ebû İshakzâde Mehmed Esad Efendi'nin oğlu olmalıdır. Diyarbakır, Bursa, Mekke, İstanbul kadılığı, Anadolu

⁹³ Mehmed Efendi Saçaklızâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye* (Şuruh ve Havaşi'l-Akaidi'n-Nesefiyye içerisinde) ; (Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019), 1/368-369.

⁹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1147.

⁹⁵ Halit Özkan, "Yûsufefendizâde", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/41-42; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 384-385.

⁹⁶ Yusuf Efendizâde, "Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî" (İstanbul, t.y.), Hacı Selim Ağa, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 1a-1b.

⁹⁷ Efendizâde, "Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî"; Yusuf Efendizâde, "Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ Hâşiyeti Şerhi Akâ'idi'n-Nesefi" (İstanbul, t.y.), Aşir Efendi, Süleymaniye Kütüphanesi; Yusuf Efendizâde, "Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ Hâşiyeti Şerhi Akâ'idi'n-Nesefi" (İstanbul, t.y.), Hamidiye, Süleymaniye Kütüphanesi; Yusuf Efendizâde, "Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye" (İstanbul, t.y.), Ragıp Paşa, Ragıp Paşa Kütüphanesi.

⁹⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1148.

⁹⁹ Ahmed Ferîd el-Mezîdî'nin Hayâlî üzerine haşiye yazan Mehmed Şerif ile *Şerhu'l-Akaid* üzerine haşiye kaleme alan İbn Ebî Şerif'i karıştırması şaşırtıcıdır. Bkz; Koca, "Osmanlı'da Akaid Risaleleri", 69; Ahmed Ferîd el-Mezîdî, *Şurûh ve Havâşi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye li-Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a el-Eşâ'ire ve'l-Mâtürîdiyye* ; (Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019), 1/61.

kazaskerliği ve nihayet şeyhülislamlık görevlerinde bulunmuştur.¹⁰⁰ Hayâlî üzerine haşiye kaleme almış olup eseri matbudur.¹⁰¹

1.5.5.20. Saîd Hâdimî (ö. 1213/1798): Hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmayan müellif, Meşhur Ebu Said Hâdimî'nin en büyük oğlu olup Mekke'ye yerleşip vefatına kadar burada kalmıştır. Hayâlî'nin üzerine haşiyesi vardır.¹⁰²

1.5.5.21. Kayyımzâde Abdullah Efendi (ö. 1239/1824): Tam adı Ebu Muhammed Abdullah b. Hasan el-Kangırî el-Üsküdârî olan müellif, Şeyh Muhammed el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) oğlu Mehmed Emin el-Hâdimî (ö. 1223/1807) ve Şeyh Salih el-Füllânî (ö. 1218/1803) gibi alimlerden ders almıştır. Huzur derslerinde muhatap ve mukarrir olarak da bulunan Abdullah Efendi, Enderun hocalığına kadar yükselmiştir.¹⁰³ Ulemanın tevhid ve sıfat ilminde muteber birçok kitap telif ettiğini, bunlardan birisinin de Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i olduğunu, bu eserin tahkik, tedkik, takrir ve temhid yönlerinden güçlü olması sebebiyle ulema arasından hüsn-i kabul gördüğünü, üzerine birçok çalışmanın yapıldığını, bunların arasında en güzelinin Hayâlî haşiyesi olduğunu belirtmektedir. Gençliğinin en güzel zamanlarını onu çözmekle geçirdiğini, içinden bu haşiyeyi anlaşılır kılacak bir haşiye yazmaya niyet ettiğini ve daha sonra bunu gerçekleştirdiğini söylemektedir.¹⁰⁴

1.5.5.22. Abdullah el-Eyyûbî (ö. 1252/1836): Tam adı Abdullah b. Muhammed Salih b. İsmail Reîsülkurrâ el-Eyyûbî olan müellif, Şeyhülislam Hâmidzâde Mustafa Efendi (ö. 1208/1793) ve Gelenbevî İsmail Efendi gibi devrin önde gelen alimlerinden dersler almış, asıl ününü ise kıraat alanında elde etmiştir.¹⁰⁵ Eserinin giriş bölümünde akâid konusunda bir çok kitap yazıldığını bunların en

¹⁰⁰ Tahsin Özcan, "Mehmed Şerif Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 28/531-532.

¹⁰¹ Mehmed Şerif, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâ'idî'n-Neseîyye (Şuruh ve Havaşi'l-Akaidi'n-Neseîyye içerisinde)*; (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 1/405.

¹⁰² İsmail Paşa, *Hediyetü'l-arifin*, 1/393.

¹⁰³ Hayatı ve eserlerinin tam listesi için bkz; Ali Benli, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Çankırılı Bir İlim Ailesi Kayyımzâdeler", *Çankırı'nın Manevî Mimarları*, 2017, 410,412,

¹⁰⁴ Abdullah b. Hasan el-Kankırî, *Hâşiye ale'l-Hayali=Hâşiyetü'l-Kankırî* (Mısır: Bulak Matbaası, 1254), 2,4.

¹⁰⁵ Yonis İnanç, "Reîsülkurra Abdullah Eyyûbî Hayatı ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI, sy 29 (2014): 110-13; Ali Turgut, "Abdullah Eyyûbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/102,103. Ayrıca bkz; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 396-397.

meşhurunun *el-Akâ'idü'n-Nesefiyye* olduğunu, en parlak şerhinin Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i olduğu en muhtasar haşiyenin ise Hayâlî'nin haşiyesi olduğunu belirtmektedir. Arkadaşlarıyla Hayâlî haşiyesini müzakere ettiklerini arkadaşlarının kendisinden Hayâlî'nin kapalı yerlerini açıp içindeki manaları ortaya çıkarmayı kolaylaştıracak bir eser yazmalarını istemesini eserin yazılış gerekçesi olarak vermektedir.¹⁰⁶

1.5.5.23. Gözübüyükzâde (ö. 1253/1838): Tam ismi İbrahim b. Muhammed el-Kayserî olan müellif ince meseleleri çözmekte usta olduğundan dolayı talebeleri arasında “Gözübüyükzâde” adıyla meşhur olmuştur.¹⁰⁷ Müellif konumuzla alakalı iki risale kaleme almıştır. Bunlardan biri Hayâlî'nin eserinin başındaki “الحمد لمستأهله” lafzından hareketle “hamd” konusunu işlediği risale; diğeri ise Teftâzânî'nin şerhinde kullandığı “وهو حسبي و نعم الوكيل” sözündeki “vav” atfının durumlarını incelediği risaledir. Her ikisi de *Resâ'ilü Gözübüyükzâde*'nin içerisinde yayımlanmıştır.¹⁰⁸

1.5.5.24. Hocaâde Abdullah Enverî (ö. 1304/1305): Kilis doğumlu olan müellif mantık alanındaki derinliği ile tebarüz etmiş bir Osmanlı alimidir. O Arapça klişeleşmiş kıyas örnekleri yerine Türkçe ve yeni kıyas önermeleri getirmiştir.¹⁰⁹ Her sene İslam beldelerinden çoğunluğu icazetli olan yüzlerce öğrenci mantık ilmini öğrenmek için ilim halkasına dahil olurdu.¹¹⁰ Bursalı Tahir mahtut olarak Hayâlî haşiyesi olduğunu zikretmekte, Gündüz de bu haşiyenin müellif nüshası olduğu tahmin edilen bir yazmasının Abdülhamit Tektuna'nın özel arşivinde bulunduğunu kaydetmektedir.¹¹¹

1.5.5.25. Ömer Lutfi b. Muhammed el-Bodrumî (ö. 1314/1897): Aslen Bodrumlu olan Ömer Lutfi Efendi, Rumeli kazaskerliği, Şeyhülislamlık gibi görevlere

¹⁰⁶ Abdullah el-Eyyûbî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâ'idü'n-Nesefiyye*=*Hâşiye-i Hayâlî-i Eyyûbî* (İstanbul: İbrâhîm Efendî Matba'ası, 1307), 2.

¹⁰⁷ İbrahim Nesimi Gözübüyükzade, “Gözübüyükzâde İbrâhîm Efendî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/160.

¹⁰⁸ İbrahim Gözübüyükzâde, *Resâ'ilü Gözübüyükzâde* (İstanbul: Takvim-i Vekayi Matbaası, 1259), 48,53.

¹⁰⁹ Ramazan Gündüz, “Enverî, Hocaâde Abdullah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2020), Ek-1/407.

¹¹⁰ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 402.

¹¹¹ Ramazan Gündüz, “Enverî, Hocaâde Abdullah”, Ek-1/409; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 403.

getirilip huzur derslerine devam etmiş önemli bir Osmanlı alimidir.¹¹² Eserinin tam adı *Minhuvâtü Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâ'id*'tir. Minhuvât, Arapça “ondan” anlamına gelen “minhü” (منه) lafzının çoğulu olup yazma eserlerin kenarlarında bulunan müellife ait notlardır. Bu notları, müellif kitabını okuturken ekletmiş olabileceği gibi öğrenciler tarafından hocanın söylediklerini not alma şeklinde de olabilmektedir.¹¹³ Ömer Lütfi Efendi de kendisinden önce Hayâlî haşiyesi hakkında, onun kapalı yerlerini gideren notları müstakil olarak bir araya getirmiştir. Bu toplama işlemini yaparken Hayâlî'den doğru ve yanlış olarak nakledilenlere işaret edeceğini belirtmektedir.¹¹⁴

- 1.5.6. Musannifek (ö. 875/1470):** Tam adı Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Mesud el-Bistâmî eş-Şahrûdî olan müellif, küçük yaşta eser telif etmeye başladığından dolayı “Musannifek” (küçük yazar) lakabıyla meşhur oldu.¹¹⁵ Haşiyesinin girişinde talebelerin *Şerhu'l-Akâid*'i anlamakta zorlandığını, onların faydalanması için bu eseri kaleme aldığını belirtmektedir.¹¹⁶ Kâtip Çelebi bu haşiyenin küçük bir haşiye olduğunu belirtmektedir.¹¹⁷
- 1.5.7. Seyyid Ahmed el-Kırîmî (ö. 879/1474):** Fatih devri ulemasından olup onun iltifatına mazhar olmuştur.¹¹⁸ Haşiyesinin yazma halinde pek çok nüshası bulunmaktadır.¹¹⁹

¹¹² Tahsin Özcan, “Ömer Lütfi Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/73-74.

¹¹³ Orhan Ençakar, “Osmanlı’da Şerh-Haşiye Geleneği: Dürer Haşiyeleri Örneği”, *Osmanlı’da İlm-i Fıkıh*, 2022, 95-96; Koca, “Osmanlı’da Akaid Risaleleri”, 69.

¹¹⁴ Ömer Lütfi Bodrumî, *Minhuvât alâ Hâşiyeti Şerhi Akâ'idî'n-Nesefî* (İstanbul: Daru't-Tıbbâ'ati'l-Âmire, 1293), 2,3. Ayrıca Koca, Tahsin Özcan’ın eseri yanlış (Münehhevât) olarak yanlış zapt ettiğini ayrıca Ömer Lütfi Efendi’nin Hayâlî’nin mevcut kopyalarında hata ve eksikleri bulmasını eserini yazma gerekçesi olarak tespitinin hatalı olduğunu kaydedip bizim de yukarıda verdiğimiz bilgilerle paralel açıklamalarda bulunur. Bkz; Koca, “Osmanlı’da Akaid Risaleleri”, 70. Ayrıca aynı hataya Fahri Maden de düşmektedir. Bkz; Fahri Maden, “Şeyhülislam Ömer Lütfi Efendi (1817-20 Nisan 1897)”, *History Studies International Journal of History = Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* V, sy 3 (2013): 181.

¹¹⁵ M.Kamil Yaşaroğlu, “Musannifek”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/239.

¹¹⁶ Musannifek, “Hâşiye alâ şerhi Akâ'idî'n-Nesefiyye” (İstanbul, t.y.), Fatih, Süleymaniye Kütüphanesi, 1a-1b-2a.

¹¹⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1145.

¹¹⁸ İsmail Avcı, “Fatih’in Musahiplerinden Âlim ve Şair Molla Kırîmî ve Bir Şiiri = Molla Kırîmî: An Islamic Scholar and Poet and Companion of Mehmet the Conqueror”, *OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, sy 40 (2016): 114-115.

¹¹⁹ Kütüphanelerdeki nüshalara örnek için; Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed, 306; Carullah, 01221-002; M Arif M Murad, 00177-006; Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Hasan Paşa Yazma, 4049/2 ve 4023; Milli Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 01 Hk 1126.

1.5.8. Yaraluca Muhyiddîn Mehmed (ö. [?]): Küçükken yaralandığı için “Yaraluca” lakabıyla meşhur olan müellif bir dönem Sultan II. Bayezid’a (ö. 918/1512) hocalık yapmıştır.¹²⁰ Yazmalarda *Hâşiye alâ'l-Akâ'idi'n-Nesefiye* ismiyle kayıtlı olan¹²¹ bu eser muhtemelen *Şerhu'l-Akaid*'in bütün cümlelerini açıkladığından dolayı Kâtip Çelebi tarafından Teftâzânî'nin şerhine yapılmış bir şerh olarak değerlendirilmiştir.¹²²

1.5.9. Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm el-Bikâî (ö. 885/1480): İbnü'l-Fârız ve İbnü'l-Arabî gibi dönemin tartışmalı isimlerini tekfir etmesi, Gazzâlî gibi düşünürleri eleştirmesi ve zamanının bidat ve hurafeleriyle mücadele etmesi sebebiyle henüz hayattayken ciddi bir tanınırlık elde etmiştir.¹²³ Eserine bizzat kendisi *en-Nüket ve'l-fevâ'id alâ Şerhi'l-Akâ'id* ismini veren müellif, h.850 senesinden sonra Nureddin Ali b. Ahmed b. Ömer el-Bûşî'ye eserin müsvedde halini mütalaası için ödünç verdiğini, onun elinde ilim ehli bazı kişilerin bu kitabı görüp yazdığını, böylece eserin yayıldığını belirtmektedir. Bu müsveddeyi temize çektiğinde ise güzel gördüğü başka şeyleri ekleyip bazı yerleri de çıkarttığını, bu sebeple önceki müsveddeye bakıp kendisine bir görüş nispet edene hakkını helal etmediğini, ayrıca hatanın tespit edilmesi halinde kitapta değişiklik yapılabileceğine dair genel izin verdiğini eserin mukaddemesinde belirtmektedir.¹²⁴

1.5.10. Molla Selâhaddin ([?]): Sultan Mehmed Han tarafından oğlu Bayezid Han'ın hocalığı görevine getirildi.¹²⁵ Kâtip Çelebi, Bayezid Han'a *Şerhu'l-Akâid*'i okuttuğu sırada bir haşiye kaleme aldığını ve bu haşiyenin makbul bir haşiye olduğunu belirtir.¹²⁶ Türkiye'deki kütüphanelerde pek çok nüshası bulunan eserin girişinde haşiye, Bayezid Han'a ithaf edilmektedir.¹²⁷

¹²⁰ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'ik'un-Nu'mâniyye*, 324.

¹²¹ Muhyiddin Muhammed Yaraluca, “Hâşiye alâ'l-Akâ'idi'n-Nesefiye” (Kastamonu, 1566-974), Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi.

¹²² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1146.

¹²³ Ömer Kara, “Bikâî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/149-150.

¹²⁴ Bikâî, *en-Nüket ve'l-fevâ'id alâ Şerhi'l-Akâ'id* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 158.

¹²⁵ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'ik'un-Nu'mâniyye*, 298.

¹²⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1146.

¹²⁷ Molla Selâhaddin, “Hâşiye alâ Şerhi Akâ'idi'n-Nesefi” (İstanbul, t.y.), Carullah, Süleymaniye Kütüphanesi, 1a.

1.5.11. İlyas b. İbrâhim es-Sinobî (ö. 891/1486): Kâtip Çelebi, haşiyesinin muradını en güzel tabirlerle dile getirmekle beraber mûciz bir eser olduğunu ifade etmektedir.¹²⁸

1.5.12. Kestelî (ö. 901/1496): Tam adı Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestelî olan müellif, Kastallânî olarak da bilinmektedir. Hızır Bey ve onun talebeleri Hocaâde ve Hayâlî'ye talebelik yapmıştır. Sahn-ı Semân'da müderrislik de yapan Kestelî, Bursa, Edirne ve İstanbul'da kadılık yaptıktan sonra Rumeli kazaskerliği görevine getirildi.¹²⁹ *Şerhu'l-Akâid*'e yazdığı haşiyesinin mukaddimesinde arkadaşlarının bir kısmının önerisi üzerine bu eseri kaleme aldığını belirtmektedir.¹³⁰ O, diğer muhaşşîlerin aksine felsefeye daha ılımlı yaklaşmaktadır. Eserinde yer yer İbn Sînâ, (ö. 428/1037) Aristo (m.ö. 384-322) ve Câlînûs'a (ö. 200 [?]) atıflar yaptığı görülmektedir.

1.5.13. Niksârî (ö. 901/1495): Fethullah Şîrvânî gibi alimlerden ders alan müellif *Şerhu'l-Akâid* üzerine bir haşiye kaleme almıştır.¹³¹

1.5.14. Kemaleddin İbn Ebî Şerîf el-Makdisî (ö. 906/1500): İbn Hacer el-Askalânî, (ö. 852/1449) İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) ve İbn Cemâa gibi dönemin meşhur alimlerinden dersler alan müellif, Kudüs'teki Salâhiyye Medresesi'nde müderris olarak görev yapmış ve Kudüs'te vefat etmiştir.¹³² *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid* isimli haşiyesinin girişinde eserinin *Şerhu'l-Akâid*'in gizli sırlarını açıklığa kavuşturacağını, ona faydalar ihsan edeceğini ve tamamlayıcı bir eser olduğunu belirtmektedir.¹³³ Katip Çelebi, bu eserin Hayâlî'nin kaynaklarından olduğunu belirtir.¹³⁴ Ancak yukarıda geçtiği üzere bu bilgi tartışmalıdır. Eserde felsefî eğilimler bulunmakla beraber yer yer Tefâtânî'nin eleştirildiği de görülmektedir.

¹²⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1146.

¹²⁹ Salih Sabri Yavuz, "Kestelî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/314.

¹³⁰ Muslihuddin Mustafa Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye, (el-Mecmû'atü's-seniyye alâ Şerhi'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye içerisinde)* (Lübnan: Dâru Nûri's-Sabâh, 2012), 39.

¹³¹ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 437,438; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1146. Hasan Gökbulut, Niksârî'ye *Şerhu Aka'idî'n-Nesefî* isimli bir eser nispet etmektedir ancak müellif, Nesefî Akaid'i üzerine bir şerh yazmamış Tefâtânî'nin şerhi üzerine haşiye kaleme almıştır, bkz: Hasan Gökbulut, "Niksârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/122. Eserin yazması Bursa İnebey Kütüphanesi, Haraccı koleksiyonunda 1284 numara ile kayıtlıdır.

¹³² İlyas Çelebi, "İbn Ebû Şerîf, Kemaleddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/441.

¹³³ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 57.

¹³⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1145.

- 1.5.15. Sinânuddin Yûsuf el-Hamîdî (ö. 912/1506):** Bursa’da Ahmed Paşa bin Veliyyüddin Medresesi’nde müderrislik yapan müellif *Şerhu’l-Akâid* üzerine haşiyesi vardır.¹³⁵ Taşköprizâde bu eseri işittiğini ancak hiç görmediğini belirtir.¹³⁶
- 1.5.16. İbn Kâsım El-Gazzî (ö. 918/1512):** İbnü’l-Garâbîlî olarak da bilinen müellif, haşiyesinin biricik olduğunu *Şerhu’l-Akâid*’i okumaya yönelen kimse için onu hediye olarak yazdığını ifade etmektedir.¹³⁷
- 1.5.17. Zekerîyya el-Ensârî (ö. 926/1520):** Kemâleddin İbnü’l-Hümâm, Muhyiddin Kâfiyeci gibi alimlerden dersler alan müellif, Memlûkler döneminde kâdilkudâtlık görevinde bulunmuştur.¹³⁸ Eserini *Fethu’l-Îlâhi’l-Mâcid bi-Îzâhi Şerhi’l-Akâ’id* olarak isimlendiren müellif, kendisine fazilet erbabı bazı kişilerin *Şerhu’l-Akâ’id*’in müşkil yerlerini izah eden bir eser yazmasını istemeleri üzerine kaleme aldığını belirtmekte ve Allah’tan bu haşiyenin başvurulacak ana kaynak olmasını niyaz etmektedir.¹³⁹
- 1.5.18. Hakîm Şah Kazvînî (ö. 929/1523’ten sonra):** Padişah hekimliği de yapan müellifin *Şerhu’l-Akâid*’e yazdığı haşiyesinin girişinde eserin kapalı yerlerini açtığını, maksatlarını açıkladığını ve faydalarını artırdığından bahseder. Ayrıca eserini Sultan I. Selim’e ithaf etmektedir.¹⁴⁰
- 1.5.19. İsmâüddin el-İsferâyînî (ö. 945/1538):** Amelde Hanefî, İtikatta ise Eş’arî olan İsferâyînî, Sultâniyye ve Âdiliyye Medreselerinde görev yapmış dil, mantık, felsefe ve kelâm gibi aklî ilimlerde tahassüs etmiş önemli bir alimdir.¹⁴¹ Kâtip Çelebi, İsmâ haşiyesinin Kestelî ve Hayâlî haşiyesinden hacim olarak daha büyük, latif ibareli ve dakik işaretli tam bir haşiye olduğunu kaydeder.¹⁴² İsferâyînî, eserini *Şerhu’l-Akâid*’i okumak isteyen kişiler için yakınlaştırdığını ve faydalar

¹³⁵ Kâtib Çelebi, 2/1146.

¹³⁶ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ’ik’un-Nu’mâniyye*, 518.

¹³⁷ İbnü’l-Garâbîlî, “Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefiyye” (İstanbul, t.y.), Ragıp Paşa, Ragıp Paşa Kütüphanesi, 1a.

¹³⁸ Ahmet Özel ve Cengiz Kallek, “Zekerîyyâ El-Ensârî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/212-213.

¹³⁹ Zekerîyya el-Ensârî, *Hâşiyetü Şeyhü’l-İslâm Zekerîyya el-Ensârî el-müsemma Fethü’l-îlâhi’l-mâcid bi-izâhi Şerhi’l-Akâ’id* (Kuveyt: Dârü’z-Ziyâ, 2013), 120-121.

¹⁴⁰ Hakim Şah Kazvînî, “Hâşiye alâ Şerhi’t-Taftazani Alâ Akâ’idi’n-Nesefiyye” (İstanbul, t.y.), Fatih, Süleymaniye Kütüphanesi, 1a-1b.

¹⁴¹ İsmail Durmuş, “İsferâyînî, İsmâüddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/516-517.

¹⁴² Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 2/1146.

(fevâid) hatta sofralar (mevâid) içerdiğini belirtmektedir.¹⁴³ Anlaşıldığı kadarıyla İsmâüddîn kendisini Hayâlî'nin karşısında konumlandırmaktadır. Nitekim sık sık isim vermeden Hayâlî'nin görüşlerini aktarıp eleştirilerde bulunmaktadır.

1.5.19.1. Veliyyüddin Carullah (ö. 1151/1738): Mekke'de yedi sene kalmasından dolayı Cârullah lakabını alan müellif, Galata ve Edirne'de kadılık yapmıştır.¹⁴⁴ *Haşiye-i İsmâ* üzerine haşiye kaleme almış ancak eserine giriş bölümü yazmamıştır.¹⁴⁵

1.5.19.2. El-Kefevî Akkirmânî (ö. 1174/1760): Mısır ve Mekke kadılığı da yapan müellifin hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır.¹⁴⁶ *Haşiye-i İsmâ* üzerine haşiye yazmış ancak eserine mukaddime kaleme almamıştır.¹⁴⁷ Kefevî, İsmâüddîn'e yer yer itirazlar da yöneltmektedir.

1.5.19.3. Yusuf Şükrü Harputî (1292/1875): Müellif, Medine'de bulunan Mahmudiye Medresesi'nde müderrislik yapıp burada vefat etmiş önemli bir Osmanlı alimidir.¹⁴⁸ *Haşiye-i İsmâ* üzerine yazdığı haşiye mahtut halde Atıf Efendi Kütüphanesinde bulunmaktadır.¹⁴⁹

1.5.20. İbrâhîm el-Bâcûrî (ö. 1277/1860): Ezher'de müderrislik yapan müellif Kahire'de vefat etmiş ve kelim alanında birçok eser telif etmiştir.¹⁵⁰ Eserin giriş bölümünde *Şerhu'l-Akâid* ve Hayâlî haşiyesinin ibarelerinin zor olmasından dolayı hocası Muhammed el-Fedâlî'nin kendisine lafızlarını kolaylaştırıcı ve

¹⁴³ İsferyânî İsmâüddîn, *Hâşiyetü'l-İsmâ alâ şerhi's-Sa'd ale'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye (Şuruh ve Havaşi'l-Akaidi'n-Nesefiyye)*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019), 1/196.

¹⁴⁴ Tahsin Özcan, "Veliyyüddin Cârullah", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/38.

¹⁴⁵ Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsmâ (Şuruh ve Havaşi'l-Akaidi'n-Nesefiyye içerisinde)*; (Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019), 1/200.

¹⁴⁶ Sakıb Yıldız, "Akkirmânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/270.

¹⁴⁷ Akkirmânî Kefevî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsmâ (Şuruh ve Havaşi'l-Akaidi'n-Nesefiyye içerisinde)*; (Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019), 199.

¹⁴⁸ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*; (Beyrut : Mektebetü'l-Müsenna, t.y), 4/164.

¹⁴⁹ Hacı Yusuf Efendi Harputî, "Haşiye-i İsmâ Üzerine Haşiye" (İstanbul, t.y.), Atıf Efendi, Atıf Efendi Kütüphanesi. Eserin hem kayıtlı isminde hem de içeriğinde açık bir şekilde İsmâ üzerine yazılmış bir haşiye olduğu görülmesine rağmen İbrahim Saylan eseri Hayâlî üzerine yazılmış bir haşiye olarak tanıtmakta ve Hasan Hüseyin Çeloğlu da bu bilgiyi tekrar etmektedir. Bkz; İbrahim Saylan, "Yusuf Şükrü Harputî'nin Hayatı Ve Eserleri", *Fırat Üniversitesi Harput Araştırmaları Dergisi* 7/13 (11 Mayıs 2020), 108; İbrahim Saylan, *Yusuf Şükrü Harputî ve Eserlerinin Hadîs Açısından Değeri* (Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 25; Hasan Hüseyin Çeloğlu, *Harputlu Yusuf Şükrü Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri* (Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), VIII, 58 y./14.

¹⁵⁰ Ahmet Saim Kılavuz, "Bâcûrî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/416.

muradını açıklayıcı bir haşiye yazmasını emrettiğini, onun da bu eseri kaleme aldığını belirtmektedir.¹⁵¹

1.5.21. Hasan Fehmi Efendi (ö. 1298/1881): Aslen Akşehir’li olan müellif, hayatı boyunca pek çok idari görev almış ve muallim-i sultânî unvanıyla şeyhülislâmlık görevlerini birlikte yerine getirdiği için “câmiu’r-riyâseteyn” unvanını elde eden nadir isimlerdendir.¹⁵² *Şerhu’l-Akâid* üzerine haşiyesi bulunmaktadır.¹⁵³

1.5.22. Molla Ahmed el-Cündî (ö. [?]): Hakkında fazla bilgi bulunmayan müellifin Haşiye’sinin çeşitli baskıları yapılmış olup eserine dibace yazmamıştır.¹⁵⁴ Cündî’nin özellikle Teftâzânî’ye yöneltilen eleştirilere cevaplar yönelterek şârihi savunduğu görülmektedir.

1.5.23. Sadru’l-Verâ el-Kâdirî el-Misbâhî (ö. [?]): 1972 doğumlu olan müellif talebelerin *Şerhu’l-Akâid*’i kolay anlamaları için basit lafızlarla *Cem’u’l-ferâ’id bi-inâreti Şerhi’l-Akâ’id* adlı haşiyesini kaleme almıştır.¹⁵⁵

Diğer Haşiye Yazarları: Şihâbüddin Ahmed bin Yusuf Hasankeyfî (895),¹⁵⁶ Alâeddin Ali el-Arabî (901/1495),¹⁵⁷ Sıbtu’t-Tablâvî (ö. 1014/1606),¹⁵⁸ Burhânüddîn İbrâhîm el-Lekânî (ö. 1041/1632),¹⁵⁹ Molla İlyas Gürânî (ö. 1138/1725),¹⁶⁰ Yeğen Osman Efendi (ö. 1300/1882),¹⁶¹ Muhammed Hasan Senbehlî (ö. 1305/1887),¹⁶² Ahmed Sıdkı Efendi (ö.

¹⁵¹ İbrahim Bâcûrî, *Haşiyetü’l-Bâcûrî alâ Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefiyye* (Suriye: Daru’t-Takvâ, 2020), 75.

¹⁵² Mehmet İpşirli ve İlyas Çelebi, “Hasan Fehmi Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/320.

¹⁵³ Hasan Fehmi Akşehirli, “Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefiyye” (İstanbul, t.y.), Yozgat, Süleymaniye Kütüphanesi.

¹⁵⁴ Molla Ahmed el-Cündî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye (Şuruh ve Havaşi’l-Akaidi’n-Nesefiyye içerisinde)*, c. 1, ; (Beyrut : Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2019), 187. Ayrıca bu hâşiye, *Mecmû’atü’l-havâşi’l-behiyye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye* içerisinde de basılmıştır.

¹⁵⁵ Sadru’l-Vera Misbahi, *Şerhu’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye mea Hâşiyeti Cem’u’l-ferâ’id bi-inâreti Şerhi’l-Akâ’id* (Pakistan: Mektebetü’l-Medîne, 2012), 39-43.

¹⁵⁶ *Tühfetü’l-Fevâid li-Şerhi’l-Akaid* bkz; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 2/1146.

¹⁵⁷ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ’ik’un-Nu’mâniyye*, 258; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 2/1146.

¹⁵⁸ Katip Çelebi *Matla’u büdûri’l-fevâ’id ve menba’u cevâhiri’l-ferâ’id* ismiyle bir haşiye nispet etmektedir, bkz; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 2/1147.

¹⁵⁹ Kâtib Çelebi, 2/1147.

¹⁶⁰ İlyas Gürani, *Haşiyetü’l-Gürani ala Şerhi’t-Teftâzânî li’l-Akâidi’n-Nesefiyye* (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2017).

¹⁶¹ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 478.

¹⁶² Koca, “Osmanlı’da Akaid Risaleleri”, 72.

1312/1894),¹⁶³ Muhammed Hâdim el-Azîmâbâdî (ö. [?]),¹⁶⁴ Ahmed b. Ebî Yezîd el-Berdaî (ö. [?])¹⁶⁵ ve Muhammed bin İvaz (ö. [?])’dır.¹⁶⁶

Akaid risaleleri, kelâmî meselelerin özet bir şekilde aktarıldığı metinlerdir. Bu risaleler İslam’ın temel inanç hükümlerini, müellifinin benimsediği mezhebin görüşleriyle temel düzeyde yansıtmaktadır. Buradan hareketle bu risaleler hem mübtedî talebeler hem de halk için kelâmî meselelerin giriş seviyesinde kavranmasına imkân sağlamaktadır. Böylelikle kelâma yeni başlayan bir öğrenci hem bu ilimde öğretilmesi amaçlanan ana konuları toplu bir halde görmekte hem de kişisel hayatında bir inanç meselesi haline getirmektedir.

Nesefî’nin metni, bir akaid risalesinden beklenen özellikleri taşıması ve Tefâtânî tarafından başarılı bir şekilde şerh yazılması sayesinde oldukça meşhur hale gelmiştir. *Şerhu’l-Akâid* sahip olduğu hususiyetleri ile medreselerde ders kitabı olarak okutulması ve ulemanın beğenisini kazanması, kelâm literatüründe müstakil bir külliyyatın meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu bölümde hem matbu hem de yazma olarak bu külliyyatın bir listesi verildi. Önemli görülen şârih ve muhaşşîlerden kısaca bahsedildi ve varsa eserlerini yazma gerekçeleri aktarıldı. Netice itibarıyla haşiyelerin kendilerine has özellikleri olduğu görüldü. Haşiyelerin büyük çoğunluğu *Şerhu’l-Akâid*’i daha anlaşılır hale getirmekte ve meseleleri detaylandırmaktadır. Bununla beraber İbn Ebî Şerîf, Hayâlî, Siyâlkûtî, Kul Ahmed, Kestelî, Ramazan Efendi, İsmüddîn, Akkirmânî, Molla Ahmed el-Cündî, el-Bikaî ve Ferhârî’nin haşiyeleri yer yer Tefâtânî’ye eleştiriler yöneltmekte, ele alınan konuları gelenek içerisindeki farklı görüşlerle kıyaslamakta ve kendilerinden önceki muhaşşîlerin yorumlarına itirazlar yöneltmektedir. Böylelikle bu gibi isimlerin *Şerhu’l-Akâid*’in kapsamını genişlettiği, derinliğini arttırdığı ve şerhi daha üst seviyelere çıkarttığı rahatlıkla söylenebilir.

¹⁶³ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 257.

¹⁶⁴ Koca, “Osmanlı’da Akaid Risaleleri”, 73.

¹⁶⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 2/1147-1148.

¹⁶⁶ Kâtib Çelebi, 2/1146.

İKİNCİ BÖLÜM: BİLGİ BAHİSLERİ

2.1. Bilginin Tanımı

Kelâm ilminin uluhiyet, nübüvvât ve sem’iyyât gibi temel meselelerini inceleme ve ispat etmek için kelam alimleri ilk dönemlerden itibaren her sistemli düşünce okulunda görüldüğü üzere bilgi ve varlık konularını kitaplarına derç etmişlerdir. Onlar hem kendilerinden önceki felsefi ekollerin bilgi ve varlık görüşleriyle hesaplaşmış hem de bunları kendi sistemlerine göre düzeltme ve yeniden inşa çabası içine girmişlerdir. Kelâmcılar genel olarak aralarındaki farklı tartışmalara rağmen eşyanın hakikatinin olduğu ve bunun bilinebileceği konusunda bir uzlaşa içindedirler. Bu tespitleri ile bilginin önemli unsurlarından biri olan “bilginin nesnesi” konusuna dikkat çekmişlerdir.

2.1.1. Bilginin Tanımlanmasının İmkânı

Bilginin tanımlanmasının imkânı sadedinde önemli bir husus kabul edilen tanım teorileridir. Mütakaddimîn döneminde kelamcılar arasında *bilinmeyen bir kavramın farklı lafızlarla belirgin hale getirilmesi* (bilgiyi eş anlamıyla tanımlama) ve *efradını câmi, ağıyarını mâni olması* olmak üzere temelde iki anlayış olduğu söylenebilir.¹⁶⁷ Gazzâlî sonrasında ise klasik mantığın tanım teorisi kabul edilmiştir. Buna göre bir şey sırf zatîleriyle yani yakın cins ve yakın faslıyla tanımlanırsa “tam tanım (hadd-i tâm)”, bazı zatîleriyle yani sadece yakın faslıyla ya da yakın fasıl ve uzak cinsiyle olursa “eksik tanım (hadd-i nâkıs)”; hassa ve zatilerle olursa “tam betimleme (resm-i tâm)”, eğer sadece hassalarla veya hassa ve genel araz ile olursa “eksik betimleme (resm-i nâkıs)” olmaktadır.¹⁶⁸ Bu anlayışın kabulünden sonra bilgi hakkında yapılan tanımların buna göre tekrar değerlendirildiği ve eleştiriye tabi tutulduğu görülmektedir.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Muhit Mert, “Kelamcıların Tanım Kuramları”, *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* I, sy 2 (Şubat 2002): 65-69.

¹⁶⁸ Ebü'l-Feth İsmail b Mustafa Gelenbevi, *Tercüme-i Burhan-ı Gelenbevi : Burhan-ı Gelenbevi tercüme ve şerhi (inceleme-çeviri yazı)*; (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 212-218.

¹⁶⁹ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: metin - çeviri*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 156-176.

Kelamcılar arasında bilginin tanımlanmasının imkânı, tanımlanırsa bu tanımın nasıl olması gerektiği üzerine erken dönemlerden itibaren tartışmalar meydana gelmiştir. Hemen hemen yapılmış bütün bilgi tanımları eleştirilmiş ve kusurlu bulunmuştur. Belli bir bilgi tanımında uzlaşamamasını, Gazzâlî gibi bir kısım ulema bilgi lafzının kapalılığına, dolayısıyla tarifinin zorluğuna işaret ederken, Râzî gibi muhakkikler bilginin apaçık olması nedeniyle daha açık bir şeyle tarif edilememesini sebep göstermişlerdir.¹⁷⁰ Ayrıca Teftâzânî, bilgi lafzının farklı anlamlara gelen müşterek bir lafız olmasından dolayı tarifinin farklı yapılageldiğini belirtir.¹⁷¹

Ramazan Efendi, kelam alimleri arasında bilginin tarifinin imkânı konusunda üç görüş olduğunu belirtir. Birinci görüş bilgi zarurî olduğundan dolayı tarifinin yapılamayacağı, ikinci görüş bilginin nazarî olması sebebiyle tarifinin yapılamayacağı, üçüncü görüş ise nazarî olduğu ve tarifinin yapılabileceği şeklindedir. Birinci görüş Fahreddin Râzî'ye ait olup iki şekilde delillendirilir. Birincisi, her insan zorunlu olarak kendisinin mevcut olduğunu bilir. Mutlak bilgi, kişinin bu özel bilgisinin (mevcut olduğu bilgisi) bir parçasıdır. Parçayı bilmek bütünü bilmeyi öncelemesi sebebiyle bütün olan kendisinin mevcut olduğu bilgisinin zorunlu olması, parça olan mutlak bilginin de zorunlu olmasını gerektirmektedir. İkinci delil ise bilgi eğer zarurî değil de tarif edilmiş kesbî olsaydı ya kendisiyle ya da başkasıyla tarif edilirdi ki, ikisi de imkansızdır. Nitekim bilginin dışındakiler ancak bilgiyle bilinmekte ve bilginin bilgi dışındaki bir şeyle bilinmesi durumunda kısır döngü oluşmaktadır.¹⁷²

Râzî'nin birinci iddiasına verilen cevap çerçevesinde, kişinin varlığına ilişkin tikel bilginin meydana gelmesi, tikel bilginin tasavvurundan farklı bir olgu olup onun tasavvurunu zorunlu kılmaz. Dolayısıyla, söz konusu tikel bilginin tasavvur edilmemesi göz önüne alındığında, mutlak bilginin zorunlu olmasından bahsetmek bir yana, onun tasavvur edilmesi dahi gerekli olmamaktadır. Öte yandan, bu tikel bilginin zorunlu olduğu kabul edilse dahi, ancak onun mutlak bilginin zatîsi olması durumunda delilin geçerliliğinden söz edilebilir. Ancak, bu durumun ispatlanması mümkün değildir. Râzî'nin ikinci iddiasına ise şöyle cevap verilmiştir. Bilginin dışındaki bir olgu mutlak

¹⁷⁰ Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah Teftazani, *Şerhu'l-makasid*, ed. Abdurrahman Umeyre (Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, 1989), 1/192-194.

¹⁷¹ Teftazani, 1/194-97.

¹⁷² Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 110; Fahreddin er-Râzî, *Ana meseleleriyle kelam ve felsefe = el-muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik, 2019), 85-86.

bilginin tasavvuruyla bilinmemekte aksine o olguya ilişkin tikel bilginin husulüyle bilinmektedir. Sonuç olarak mutlak bilginin tasavvuru başkasının tasavvuruna, başkasının tasavvuru ise bilginin tasavvuruna değil de husulüne bağlıdır. Dolayısıyla kısır döngü bulunmamaktadır.¹⁷³ Râzî'nin öne sürdüğü iki iddia da bilginin tasavvuru ile husule gelişi arasında fark bulunduğu gerekçesiyle reddedilmektedir.

Ramazan Efendi'nin belirttiği ikinci görüş, Gazzâlî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî tarafından benimsenmiş olup bilginin nazarî olduğu ancak tanımlanmasının mümkün olmadığı yönündedir. Her iki düşünür de Fahreddin Râzî'nin ileri sürdüğü ikinci delili bu bağlamda kullanmaktadır.¹⁷⁴ Ramazan Efendi her ne kadar her iki alimin de bilginin tarif edilebilmesinin imkânsız olduğu görüşünde olduklarını belirtse de bu görüş tartışmaya açıktır. Nitekim onların görüşü bilginin tarif edilmesinin imkânsız olduğu değil tam tanımının yapılmasının oldukça güç olduğudur. Duyular yoluyla elde edilen bilgilerin dahi cins ve fasılla tarif edilmesinin zorluğu, bizzat idrakin kendisinin tarif edilmesinin daha da zor olduğu düşüncesini doğurmuştur. Bu sebeple onlar bilginin ancak bölümlene (taksîm) ve örnekleme (temsîl) yoluyla bilinebileceğini söylerler.¹⁷⁵ Burada bölümlene bilgiyi tasavvur- tasdik, yakın-zan gibi ona karışan inançlardan ayırmaktır. Örnekleme ise bilgiyi, gözün görülenleri idrak etmesi gibi aklın bilinenleri idrak etmesi şeklinde benzer açıklamalar getirmektir. İcî, örnekleme ve bölümlene yoluyla bir tarifi meydana gelmediğini belirtir. Ancak Cürcânî, müellifine karşı çıkarak bölümlenmenin bilgiyi kendisi dışındakilerden ayırttığını, örneklemenin ise bilginin hakikatini verdiğini belirtir. Dolayısıyla Gazzâlî, bilginin tam tanımının (hadd-i tâm) yapılmasının zor olduğunu belirtmekte ancak tarifinin bölümlene ve örnekleme yoluyla edinilebileceğini düşünmektedir.¹⁷⁶ Nitekim Gelenbevî de mantık kitabında taksim ve temsilin eksik betimlemeye dahil olduğunu belirtir.¹⁷⁷

Ramazan Efendi'nin belirttiği üçüncü görüşü benimseyenler, bilginin nazarî ve tanımlanmasının mümkün olduğunu kabul ederler. Fakat bu görüşü savunanlar da bilginin tarifi konusunda çokça ihtilafa düşmektedirler. Öyle gözüküyor ki, Ramazan

¹⁷³ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 110-111.

¹⁷⁴ Ramazan Efendi, 111.

¹⁷⁵ Ferhârî, *en-Nibras*, 75; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 1/162.

¹⁷⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 1/162-165. Geniş bir değerlendirme için ayrıca bkz; Muhammet Ali Koca, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti Ve Bilgi Teorisi" (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2023), 143-147.

¹⁷⁷ Gelenbevî, *Tercüme-i Burhan-ı Gelenbevî*, 218-219.

Efendi de bu üçüncü görüşe dahildir. Ferhârî ise üçüncü görüşü savunanların farklı birçok ibareyle bilgiyi tanımlamaya giriştiklerini ancak bu tanımların bilginin anlamından daha kapalı olduğunu ve hakikatini özetlemekten uzak olduğunu belirtir.¹⁷⁸ Hem Ramazan Efendi hem de Ferhârî'nin bilginin tarifi konusundaki özetleyici mahiyetteki bu açıklamaları büyük oranda Cürçânî'nin metniyle paralellik arz etmektedir.¹⁷⁹

2.1.2. Kelam İlminde Yapılan Bilgi Tanımları

Sünnî ve Mu'tezilî kelâm gelenekleri içerisinde bilginin tanımının yapılabileceğini kabul edenler arasında farklı pek çok bilgi tanımı yapılagelmiştir. Bu tanımların hemen hemen hepsi belirli yönlerden eleştiriye tabi tutulmuştur. Yapılan tanımlar genel bir sınıflandırmayla bakılacak olursa bilginin inanç/itikad, yeti/sıfat ve eylem/faaliyet olmak üzere temelde üç farklı şekilde tanımlandığı gözlemlenmektedir.¹⁸⁰ Bunların yanı sıra İslam filozofları bilgiyi, “zihinde suretlerin husulü” şeklinde tanımlamaktadırlar. Gelenek içerisinde yapılan kayda değer tariflere ana hatlarıyla kısaca değinilerek asıl konumuz olan *Şerhu'l-Akâid*'te geçen ve kabule şayan olan iki tarif hakkında muhaşşîlerin görüşleri üzerinde durulacaktır.

Mutezile kelam geleneğinin bir kısmı bilgiyi inanç/itikad temelli tanımlama eğilimindedirler. Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'ye (ö. 319/931) nispet edilen görüşe göre bilgi “bir şeye olduğu hal üzere inanmaktır/itikaddır.”¹⁸¹ Ancak bu görüş, sıradan bir insanın âlemin hudûsu ve âlemin yaratıcısına inandığı halde bu inancın bilgi düzeyine erişememesi sebebiyle yani mukallidin vakıya uygun olan inançlarının bilgi olmaması nedeniyle eleştiriye tabi tutulmuştur. Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) eleştiriden kurtulmak için tarife “bir zaruret veya delile dayanmak” kaydını ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ise “sükûn-i nefis ile” tabirini eklemektedir. Bu eklenti kişinin şeye olan inancında şüpheye düşmemesi ve mutmain kalple inanması manasına gelmektedir.

¹⁷⁸ Ferhârî, *en-Nibras*, 75.

¹⁷⁹ Karşılaştırma için bkz; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 1/156-64.

¹⁸⁰ Muhit Mert, “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV, sy 1 (2003): 45.

¹⁸¹ Ebü'l-Muin Meymun b Muhammed b Muhammed el-Hanefî en-Nesefî, *Tebssiratü'l-Edille fî Usuli'd-Din* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türras; el-Cezire, 2011), 1/125; Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn* (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 1/73; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü't-Devle, 1346), 5.

Ancak birinci kayıt imkânsız durumlara ait bilgiyi içermemesi “efrâdını câmî ağyârını mânî olmamakla” ikinci kayıt ise hala mukallidin inancını ihtiva etmesi nedeniyle eleştiriye tabi tutulmuştur.¹⁸² Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ve Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), bilgi ile inanç arasındaki ayrımı vurgulayarak, bir kimsenin bir şeyi bilmesine rağmen ona inanmayabileceğine dikkat çekmektedirler. Ayrıca, Allah'ın bilgisinin inanç kavramıyla açıklanmasının hatalı olduğu gerekçesiyle, bilginin inanç temelinde tanımlanmasına tenkitte bulunurlar.¹⁸³

Fahreddin Râzî'ye de inanç temelli bir bilgi tanımı nispet edilmektedir. Bu tanım; “bilgi, bir gerektirici nedeniyle kesin ve mutabık inançtır.” İcâ bu tarifte, bilgi olarak kabul edilen tasavvurları içermemesi dışında bir kusurun bulunmadığını söyler.¹⁸⁴ Yukarıda, Fahreddin Râzî'nin bilginin zarurî olduğu dolayısıyla tarifinin yapılamayacağı görüşünde olduğunu belirtmiştik. Burada Râzî'nin görüşünden döndüğü veya onun, tıpkı Gazzâlî'nin anlayışı gibi bilginin tam tanımının yapılamayacağı ancak eksik betimlemesinin yapılabileceği şeklinde bir görüşe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Muhammet Ali Koca, bu görüşleri hatalı bulup Râzî'nin gerçekten görüş değiştirmediğini ancak varsayımsal olarak görüşünden döndüğünü belirtir.¹⁸⁵ Böylece anlam Râzî'nin bilginin tanımlanamayacağı görüşünde olduğu ve bu görüşünü değiştirmedeği şeklindedir. Ancak Râzî'ye göre, varsayımsal olarak bir tanım yapmak gerekirse bilgi, bir gerektirici nedeniyle kesin ve mutabık inanç olarak tarifi en uygun tanım olmaktadır.

Ebü Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî bilgiyi müradif sayılabilecek marifet kelimesiyle tanımlamaktadırlar. Onlara göre bilginin tarifi, bilineni olduğu hal üzere bilmektir/marifettir.¹⁸⁶ Bâkılânî bu tanımın efradını câmi, ağyârını mânî olduğunu iddia eder.¹⁸⁷ Ancak ittifakla “marifet” kavramı Allah hakkında kullanılamaması

¹⁸² en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/126-128; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *El-İrşad ila Kavâni'l-Edilleti fî Usûli'l-İtikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 13; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 5.6; Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/73.

¹⁸³ en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/128,129; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 5-6.

¹⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 1/168.

¹⁸⁵ Koca, *Cürcânî'de Nefsîni Mahiyeti ve Bilgi Teorisi*, 155-156.

¹⁸⁶ Cüveynî, *İrşâd*, 12.

¹⁸⁷ Ebü Bekr el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd* (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 6.

sebebiyle tarife Allah'ın bilgisini içermemesi şeklinde tenkit yöneltilmiştir.¹⁸⁸ Ayrıca tarifte kullanılan bilinen/malum ifadesi, bilgi/ilim kelimesinden türemiş bir kelime olması hasebiyle bir şeyin kendisiyle tarif edilmesi şeklinde, tarifte kısır döngü bulunduğu ifade edilmiştir.¹⁸⁹ Bâkılânî'nin kendi tanım teorisine göre bir kavramı eş anlamıyla açık hale getirmek yeterli olurken bu teori muhakkikler tarafından totolojiye düşmekle eleştirilmiştir.

Bir diğer önemli tarif, Ebü'l-Hasen Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) aittir. Seyfüddîn Âmidî (ö. 631/1233) Eş'arî'ye, “kendisiyle kaim olanı bilen/âlim olmasını gerektiren şey”, “kendisiyle kaim olan kimse için bilen/alim ismini gerektiren şey” ve “bilineni/malum olduğu hal üzere idrak etmek” olmak üzere toplam üç tanım nispet edildiğini belirtir. İlk iki tanım, bilgi/ilm kelimesinden türetilmiş daha az anlaşılır olan bilen/âlim, ikinci tanım ise bilinen/malum kelimelerini kullanmasından ötürü tanımlarda kısır döngü bulunmaktadır. Ayrıca cinsin kendi türüyle tanımlanması imkânsız olması hasebiyle üçüncü tanımda kullanılan “idrak” kelimesi bilginin bir türü olduğundan tanımda kullanılması doğru olmamaktadır.¹⁹⁰

İslam filozofları bilgiyi “bir şeyin suretinin akılda/nefste husule gelmesi” olarak tanımlarlar. Ayrıca Îcî, onlara “idrak edilenin mahiyetinin idrak edenin nefsinde temessülü” şeklinde bir tarif de nispet eder. Her iki tarif de zihnî varlığın kabulüne dayanmaktadır.¹⁹¹ Âmidî, tanımı, zihni varlığın kabulüne dayanması sebebiyle eleştirmektedir.¹⁹² Îcî ve Cürcânî, bu tanımın zannı, cehaleti, taklidi, şüpheyi ve vehmi kapsamına aldığını ancak dil, örf ve şeriatın kullanıma göre bunlara bilgi denilmesinin uygun olmadığını belirtirler.¹⁹³

Kısaca değindiğimiz, belli başlı bilgi tanımları her ne kadar önemli düşünürler tarafından benimsenmiş olsa da kusurlardan hali olamamışlar ve muhakkik kelamcılar

¹⁸⁸ en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, 1/130-132; Ebü Muhammed Nureddîn Ahmed b Mahmûd b Ebî Bekr es-Sabunî, *el-Kıfaye fî'l-hidaye* (Beyrut: Daru İbn Hazm; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013), 47.

¹⁸⁹ el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/74; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 1/166.

¹⁹⁰ el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/74-75.

¹⁹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 1/168.

¹⁹² el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/76-77.

¹⁹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 1/168-71. Kelam geleneğinde yapılan bilgi tanımlarının detaylı analizi için bkz; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 1/164-177; Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/73,79; Koca, *Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti Ve Bilgi Teorisi*, 152-173; Mert, “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi” 41-67.

tarafından eleştiriye tabi tutulmuşlardır. Ancak Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akaid*'de ön plana çıkardığı iki tarif, her ne kadar bazı yönlerden eleştirilse de çoğu kelamcı tarafından genel olarak kabul gören tanımlar olmuştur.

2.1.3. *Şerhu'l-Akâid*'de Geçen Bilgi tanımları

Ömer en-Nesefî, muhtemelen eserinin bir akâid metni olması hasebiyle bilginin tanımlanmasının imkanına dair herhangi bir tartışmaya yer vermediği gibi herhangi bir bilgi tanımı da sunmamaktadır. Aynı şekilde Teftâzânî de şerhinde, bilginin mahiyetinin tanımlanmasının imkânına dair herhangi bir tartışmaya değinmemektedir.¹⁹⁴ Ancak, o, kelâm geleneği içerisinde yaygın kabul gören iki farklı bilgi tanımına yer vermektedir. Her iki tanım da bilgiyi bir sıfat olarak ele almaktadır. Bunlardan ilki, "bilgi, kendisiyle kaim olan kimse için mezkûrun tecelli ettiği sıfattır" şeklinde ifade edilirken; ikincisi, "bilgi, çelişğine ihtimal olmayacak şekilde ayrıştırma gerektiren sıfattır" biçiminde tanımlanmaktadır.¹⁹⁵ Bu iki tarif hakkında şârih ve muhaşşilerin değerlendirmeleri üzerinde durulacaktır.

2.1.3.1. Bilgi, Kendisiyle Kaim Olan Kimse İçin Mezkûrun Tecelli Ettiği Sıfattır

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, lafzen olmasa da mana olarak bu tarifi İmam Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) ait olduğunu bildirir. O, bu tarifi, ıttirâd ve in'ikâs yönünden doğru bir tanım yani efrâdını câmî ve agyârını mânî olduğunu dile getirir. Bununla beraber diğer tanımlara getirilen itirazların bu tanıma yöneltilemeyeceğini ifade eder.¹⁹⁶ Benzer şekilde Cürcânî de bu tanımın, bilginin mahiyetini açıklama konusunda söylenenlerin en güzeli olduğunu belirtir.¹⁹⁷ Nureddin Sâbûnî (ö. 580/1184) de müteahhir Mâtürîdîler'in bu tanıma dayandıklarını söyler.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Ziya Erdiñç, Teftâzânî'nin, Râzî gibi, bilginin apaçık bir kavram olması sebebiyle tanımlanmasının mümkün olmadığı görüşünü benimsediğini belirtmektedir. Bkz; Ziya Erdiñç, "Teftâzânî'de Bilgi Teorisi" (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019), 60-62.

¹⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*'n-Nesefîye, 109-11.

¹⁹⁶ en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, 1/136-137.

¹⁹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 1/176-177.

¹⁹⁸ es-Sabuni, *el-Kifaye fi'l-hidaye*, 47.

Teftâzânî tanımında kullanılan “mezkûr” lafzının hem mevcudu hem de ma’dûmu içerdiğini belirtmektedir.¹⁹⁹ Nitekim daha önce incelediğimiz tariflerde kullanılan “malum” lafzı bilgi/ilim kavramından türetildiği ve “şey” lafzı da mümkün ve imkânsız ma’dûmu içermemesi sebebiyle eleştirilmişti. Ancak bu tanımdaki “mezkûr” lafzı hem ma’dûmu hem de mevcudu kapsamına dahil etmektedir. Bununla birlikte bu tanım, duyuların idrakini, tasavvurları, yakînî ve -taklit, zan, şüphe, vehim gibi- yakînî olmayan tasdikleri de içermektedir. Fakat bu tanımın bu kadar kapsamlı olması Teftâzânî açısından olumsuz bir durum teşkil etmektedir. Nitekim tarife, aslında dışarıda kalması gereken gayr-i yakînî tasdikler dahil olmuştur. Teftâzânî tanımında geçen “tecelli” lafzının “tam inkişaf” manasına hamledilmesi durumunda zan gibi diğer yakînî olmayan tasdiklerin dışarıda kalacağını ve tanımın tam olacağını belirtmektedir.²⁰⁰ Teftâzânî’nin bu açıklamaları üzerine muhaşşîlerin genel olarak duyuların idrakinin bilgi olarak isimlendirilmesi ve “mezkûr” kavramı üzerinde durdukları görülmektedir.

Kestelî, bilginin tanımlanamayacağı veya tanımının çok güç olduğunu düşünenlerin aksine bilginin kesbî, dolayısıyla tanımlanabilir olduğu görüşüne binaen Teftâzânî’nin bilginin mahiyetine dair söz konusu tanımları getirdiğini belirtir. Bu iki tanımın seçilmesini ise bilginin mahiyetini ortaya koyan ve bu konuda söylenen en güzel söz olmaları, şeklinde açıklamaktadır. Bununla beraber ona göre, söz konusu birinci tanım, derinlemesine analizler ve birtakım varsayımlar yapmaya gerek duyulmamasından dolayı ikinci tanımdan daha açık ve anlaşılır olmaktadır.²⁰¹ Aslında Kestelî ikinci tanımın hatalı ve kusurlu olmasından dolayı değil, tarifin tarif edilenden daha anlaşılır ve açık olması gerektiğinden söz konusu tanımı daha kabule şayan bulmaktadır. Tanımda kullanılan “tecelli” kelimesinin “tam inkişaf” manasına hamledilmesi gerektiği görüşüne de değinen Kestelî, “tecelli” kelimesinin zorluk ifade eden “tefe’ül” babından gelmesinden ötürü bu hamlin zorlama bir tevil değil, esasen kelimenin kendisinden anlaşılan bir zorunluluk olduğunu belirtir.²⁰²

Tanımda kullanılan “mezkûr” kelimesi hem ma’dûmu hem de mevcudu içerdiği kabul edilmekle birlikte bu kelimenin kökeni üzerinden farklı yaklaşımlar ortaya

¹⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye*, 109-11.

²⁰⁰ Teftâzânî, 116.

²⁰¹ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye*, 109.

²⁰² Kestelî, 117.

çıkıştır. “Mezkûr” kelimesi, eğer “zıkr” kökünden türetilmişse “dilde zikredilen”, “zükr” kökünden türemişse “kalpte zikredilen” manasına gelmektedir. Bu bağlamda bazıları, kelimenin “zükr” kökünden türetildiği kabul edildiği takdirde “mezkûr”un “malum” ile aynı anlama geleceğini dolayısıyla tanımda bir kısır döngü oluşacağını iddia etmişlerdir.²⁰³ Ancak Hayâlî, bilgi lafzının yakînî olanlara has olduğunu ve kalbî zikrin ise zan ve cehalet gibi yakînî olmayanları da içermesi sebebiyle mezkûrun malumdan daha genel bir kavram olduğunu belirtir.²⁰⁴ Dolayısıyla tarifteki “mezkûr” ister kalp isterse de dil ile olsun tanımda bir kısır döngü bulunmamaktadır. Ancak o, Teftâzânî’nin dil ile zikredileni tercih ettiğine işaret eder. Benzer şekilde Kestelî de yaygın kullanıma göre “mezkûr” lafzından dil ile zikredilenin kastedildiğini belirtir.²⁰⁵

Teftâzânî, söz konusu tanımın duyuların idrakini de içerdiğini belirtmektedir. Hayâlî, Teftâzânî’ye itirazda bulunarak duyuların idrakinin bilgi kapsamına dahil olmasını eleştirir. Hayvanlar duyumsama konusunda insanlarla ortak iken onların ilim sahibi olmadıkları açıktır. Dolayısıyla duyumsamanın ilim sayılması hem örfe hem de lügate aykırı olmaktadır.²⁰⁶ Buna karşılık, tanımda geçen “kendisiyle kaim olan” (لَمَن به قامت هي به) sözünde akıllı varlıklar için kullanılan “men” ibaresinin hayvanların duyumsamasının çıkarıldığı iddia edilmiştir. Ancak Hayâlî’ye haşiye düşen Siyâlkûtî, bunun zorlama bir çıkarım olduğunu belirtir. O da Hayâlî’ye katılarak hayvanlardan, başka bilgilerin nefyedilebileceğini ancak duyumsamanın nefyedilemeyeceğini belirtir.²⁰⁷ Hayâlî’ye haşiye düşen Saçaklızâde ise hayvanların duyumsamasının insanların duyumsamasından daha şedit olduğunu ancak onların duyumsamasının “tecelli” ve “inkişaf” sınırına ulaşmadığını belirtir. Dolayısıyla ona göre, tanımda kullanılan “tecelli” lafzı hayvanların duyumsamasını dışarda bırakmaktadır. Ayrıca o, farklı bir yorum getirerek “mezkûr” lafzının “ma’kûl” manasında kullanılması durumunda hayvanların idrakinin tanım dışı kalacağını belirtmektedir.²⁰⁸ Dolayısıyla Saçaklızâde aslında tarifte hayvanların duyumsamasının tanım dışı kaldığını ancak Teftâzânî’nin bunu tanıma dahil ettiğini ima etmektedir.

²⁰³ Tartışmalar için bkz; Ferhârî, *en-Nibras*, 76.

²⁰⁴ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi ’l-Akâ’idi’n-Neseîyye*, 110; Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti ’l-Hayâlî*, 2/243.

²⁰⁵ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi ’l-Akâ’idi’n-Neseîyye*, 109-110.

²⁰⁶ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi ’l-Akâ’idi’n-Neseîyye*, 111.

²⁰⁷ Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti ’l-Hayâlî*, 2019, 2/244.

²⁰⁸ Saçaklızâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti ’l-Hayâlî*, 2/278.

Kestelî, duyuların idrakinin bilgi tanımına dahil edilmesinin İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) görüşüne uygun olduğunu belirtir. Aynı şekilde müteahhir ulema da duyumsamanın bilgi olduğunu düşünmektedirler. Ancak cumhura göre duyusal idrakler, mahiyeti itibarıyla bilgiden farklı özel bir idrak türüdür. Kestelî'ye göre örf ve lügate uygun olan görüş de budur.²⁰⁹ Kestelî'yle benzer açıklamalar yapan Molla Ahmed el-Cündî, tam aksi bir sonuca varmaktadır. Ona göre Teftâzânî, mutlak olarak duyuların idrakini değil, duyu idraklerinin nefste resm olunması sebebiyle, nefsin duyular aracılığıyla idrak etmesini kastetmiş olmalıdır. Ayrıca bu kabulden hayvanların ilim sahibi olmaları lazım gelmemektedir. Nitekim hayvanlar ve insanlarda ortak olan vehmetme, hayal etme, açlık, korku lezzet ve elem gibi durumların da bilginin kapsamına girmemesi gerekirdi.²¹⁰ Ancak bunlar ittifakla bilgi kabilindendir. Cündî, açıklamalarında açık bir şekilde Hayalî'yi eleştirmektedir. Ancak tartışma sadece hayvanların duyumsamasının bilgi sayılmasıyla ilgili değildir. Eş'arî'ye göre duyumsamanın bilgi olması örneğin görme ile görüleni bilmenin aynı anlama gelmesidir.²¹¹ Mâtürîdî kelamcıları, yalnızca hayvanın duyumsamasını değil, insanın duyumsamasını da bilgi saymamakta ve bunun tanımın içinde yer almadığını belirtmektedir. Dolayısıyla Hayalî ve destekçilerinin itirazları yanlışlanamamaktadır.

Ancak Teftâzânî *Şerhu'l-Akaid*'deki görüşünün aksine *Şerhu'l-Makâsıd*'da idrak türlerini ihsâs (duyumsama), tahayyül, tevehhüm ve taakkul olmak üzere dörde ayırıp bilgiyi son üçüne has kılarak duyumsamanın bilgi olmadığını açıkça belirtmektedir. Teftâzânî, duyumsamanın bilgi olduğunu savunan Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) karşı çıkarak “görmek” ile “görülenleri bilmek” arasındaki farkın zorunlu olarak bilindiğini belirtmektedir.²¹² Teftâzânî'den sadır olan bu iki farklı anlayış karşısında önceleri duyumsamayla bilgi sayarken sonradan fikir değiştirdiği söylenebilir. Ya da onun, nefsin, tikelleri idrak etmede duyu verilerini alet olarak kullanmasını kastettiği yorumu yapılacaktır. Ancak bu yorum, bir sonraki tarifte görüleceği üzere, duyu idraklerini

²⁰⁹ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idî'n-Neseftiyye*, 111. İbn Ebî Şerîf, Eş'arî'nin önceleri duyu idraklerini bilgi saydığını ancak bu görüşünden vazgeçtiğini belirtir. İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid*, 102.

²¹⁰ el-Cündî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idî'n-Neseftiyye*, 2/220.

²¹¹ Ferhârî, *en-Nibras*, 77.

²¹² Teftazani, *Şerhu'l-makâsıd*, 2/312-313. Ayrıntılı bilgi için bkz; Ziya Erdinç, *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*, 135-139.

tanıma dahil etme adına “manalar” kaydını tanımdan çıkarması sebebiyle kanaatimizce zayıf kalmaktadır.

2.1.3.2. Bilgi, Çelişğine İhtimal Olmayacak Şekilde Ayırıştırma Gerektiren Sıfattır

İbnü'l-Hâcib, (ö. 646/1249) *tariflerin en doğrusu* olarak "bilgi, çelişğine ihtimal olmayacak şekilde ayırıştırma gerektiren sıfattır" tarifini vermektedir.²¹³ Âmidî ise “külli manalar arasını” eklentisini ekleyerek farklı lafızlarla aynı tanımlı benimsemektedir.²¹⁴ Benzer şekilde Îcî de Âmidî'nin eklentisini “anamlar arasında” şeklinde değiştirerek, daha önce incelediğimiz tariflerdeki kusurları barındırmaması sebebiyle bu tanımlı tercih etmektedir. Bu durumda bilgi tanımlı, “anamları arasında çelişğine ihtimal olmayacak şekilde ayırıştırma gerektiren sıfat” olmaktadır. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*'de bu iki eklentiyi kullanmayarak İbnü'l-Hacib'in tanımlı tercih ederken *Şerhu'l-Makasid*'de Îcî'nin eklentisiyle aynı anlama gelecek olan *anamlar için* kaydını eklemektedir.²¹⁵

Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*'de ayrıntılı tafsilata girişmemekte ve sadece tanımlı neleri kapsayıp neleri dışarıda bıraktığına değinmektedir. Buna göre tanımlı, “anamlar” ile kayıtlanmadığı için duyuların idrakini, bazılarının iddialarına göre zıtları olmadığından tasavvurları ve yakînî tasdikleri içermekte ancak yakînî olmayan tasdikleri içermemektedir.²¹⁶ Öyle görülüyor ki, Teftâzânî ilk verdiği tariften ziyade, bu tanımlı tercihe şayan bulmaktadır.²¹⁷ Nitekim tanımlı zan, cehalet, taklit gibi yakînî olmayan tasdikleri dışarıda bırakması bilginin tanımlı daha uygun olmaktadır. Ayrıca yukarıda değinildiği üzere, burada tanımlı duyuların idrakini dahil ederken *Şerhu'l-Makasid*'de ise tanımlı “anamlar” ile kayıtlayarak duyuların idrakini bilgi kapsamının dışına çıkarmaktadır.

Muhaşşilerin değlendirmelerine geçmeden önce tanımlı daha anlaşılır kılmak için Ramazan Efendi'nin açıklamalarına bakmak yerinde olacaktır. Ona göre ulema

²¹³ İbnü'l-Hacib, *Muhtasarı Müntehe's-sûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usul ve'l-cedel*, c. 1 (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2006), 205. Ziya Erdinç, tespit edebildiği kadariyle tanımlı bu ibarelerle ilk kullananın İbnü'l-Hâcib olduğunu belirtir. Erdinç, “Teftâzânî'de Bilgi Teorisi”, 74.

²¹⁴ el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/78.

²¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idî'n-Neseftiyye*, 111; Teftazani, *Şerhu'l-makasid*, 1989, 1/195; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 1/170.

²¹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idî'n-Neseftiyye*, 111-115.

²¹⁷ Ferhârî, *en-Nibras*, 81.

nezdinde tercih edilen görüş bu tariftir. Tanımda bilgi, “sıfat” olarak ele alınmıştı. Ona göre sıfat, başkasıyla kaim bütün durumları içeren cins bir kavramdır.²¹⁸ Ferhârî, Allah’ın ilmini tarif dışı bırakmasından dolayı, sıfatın “başkasıyla kaim” olarak açıklanmasını eksik bulmakta ve ona göre “mahalliyle kaim” şerhi daha doğru olmaktadır.²¹⁹ Ancak bu lafzî bir tartışmadır. Daha sonra Ramazan Efendi ilim sıfatıyla diğer sıfatlar arasındaki farka değinir. Sıfatın ayırıştırma (temyiz) gerektirmeyle vasıflanması, cesaret, korkaklık gibi nefsanî sıfatlardan ve siyahlık, beyazlık gibi cismanî sıfatlardan farklılaşmasını netice vermektedir. Nitekim bu sıfatlar, bulundukları mahalleri, başka sıfatlardan ayırışma (temeyyüz) sağlasa da ayırıştırma (temyiz) sağlamamaktadır. Daha açık ifadeyle, cesaret vasıflandığı mahalde (nefste) sadece korkaklıktan bir ayırışma gerektirir. Ancak ilim sıfatı hem mahalde cahillikten ayırışma hem de müteallikini yani idrak edileni diğerlerinden ayırıştırma gerektirir.²²⁰ Dolayısıyla idrak barındırmayan diğer sıfatlar tanım dışı kalmaktadır. Tanımda geçen, “çelişigine ihtimal olmayacak şekilde” ifadesi, zan, şek ve vehmi tarif dışı bırakmaktadır. Nitekim bunlarla sağlanacak temyiz mütellik, çelişigini barındırmaktadır. Cehl-i mürekkep gelecekte doğrusu öğrenildiğinde o şey hakkında verilen hüküm çelişigine döndüğü ve benzer şekilde taklit de şüpheyile ortadan kalktığı için tanım dışı kalmaktadır.²²¹ Bu durumda tanımın manası şöyle olmaktadır. Bilgi, bir mahalde bulunan ve bir şeye ilişkin olan bir sıfattır. Bu sıfat, bulunduğu mahalde, âdeten ayırıştırma oluşturur ve bu ayırıştırmanın konusu olan şey (mütellik) temyiz çelişigine ihtimali olmamaktadır. Ayrıca sıfatın gerektirdiği temyiz, sıfata değil, bilen özneye (nefs) aittir. Dolayısıyla bilen özne, ayırıştırmanın ilişkin olduğu şeyi (mütellik) sıfat sayesinde ayırştırmaktadır.²²²

Tarifin “anamlar” ile kayıtlanmamasına değinen Kestelî, “anamlar” lafzından kastın ister tümel ister tikel olsun dış dünyadaki nesneler (a’yân) dışındaki şeyler olduğunu belirtir. Yani duyusal idrakleri bilgi sayanların “anamlar” ile temyizi kayıtlamayacağını ancak onu bilgi saymayanların “anamlar” takyidini kullanacağını belirtir.²²³ Burada bir nesnenin maddesini görmeden önce hayal edilebilmesi ve dış

²¹⁸ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 112.

²¹⁹ Ferhârî, *en-Nibras*, 78.

²²⁰ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 112.

²²¹ Ramazan Efendi, 112.

²²² Ramazan Efendi, 113. Ramazan Efendi’nin açıklamaları büyük oranda Cürçânî’nin metniyle paralellik arz etmektedir. Bkz; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2021, 1/170-73.

²²³ Kestelî, *Hâşiyeye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye*, 113.

dünyadaki nesnelerin -belli mahaldeki belli bir beyazı bilmek gibi- bilgiye konu olması sebebiyle bilginin “anlamlar” ile kayıtlamasına bir itiraz gelmektedir. Kestelî bu soruyu soranın özsel olanı, arazî olanın yerine geçirdiğini belirtir. Beyaz örneğinde algılanan tümel bir mefhumken, ilk örnekte algılanan da hayalî yani zihinsel bir şeydir. Dolayısıyla iki durumda da algılanan şey dış dünyadaki nesneler olmayıp “anlamlar” kabilindendirler. Bununla beraber “anlamlar” dış dünyayı bilmeye vesile olmasından dolayı bu iki alan çokça karıştırılır olmuştur.²²⁴ Sonuç olarak Kestelî, Teftâzânî’nin tanımını “anlamlar” ile kayıtlamamasına karşı çıkmakta ve ilk tanımda olduğu gibi duysal idraklerin bilgi kapsamına dahil edilmesine itiraz yöneltmektedir. Ramazan Efendi ise Teftâzânî’ye uyarak “anlamlar” kaydının terk edilmesinin daha güzel olacağını belirtmektedir.²²⁵

Hayâlî, “anlamlar”dan kastedilenin dış duyularla duyumsanan *ayn*lar dışındaki şeyler olduğunu belirtir. Böylelikle bu kayıtlı duyumsama tarif dışı kalmaktadır. Ancak -kendisi gibi- duyu idraklerini bilgi olarak kabul etmeyenlere şöyle bir itiraz yöneltilebilmektedir. Buna göre aynî tikeller, Zeyd’in görülmesinden önce olduğu gibi bilgi ve görülmesi esnasında duyumsama olarak idrak edilmektedirler.²²⁶ Yani, Zeyd görülmeden önce, kendisine ilişkin ve onu diğerlerinden ayıştıran bütün ilintileriyle idrak edilir. Zeyd’in görülmesi esnasında ise Zeyd’e özel maddî ilintileri, maddesinin duyuya gelmesiyle idrak edilir. Her iki durumda da idrak edilen aslında duyumsanır tikellerdir. Dolayısıyla tarifte “anlamlar” kaydı konulduğu takdirde her iki durumun da bilgi sayılmaması gerekir.²²⁷ Nitekim, Zeyd’in hem bilgi hem de duyumsama olarak idrakinde temyiz, aynî bir tikel olan Zeyd’de gerçekleşmektedir. Sonuç olarak bu itiraza göre “anlamlar” kaydı tarife dahil edilmemelidir. Hayâlî zorlama bir şekilde şöyle cevap verilebileceğini belirtir. Örnekteki Zeyd, tikel olarak alındığında ayn, tümel olarak alındığında ise manadır. Zeyd görülmeden önce ise ancak tümel olarak idrak edilmektedir. Ancak Zeyd’in duyulardan uzaklaştıktan sonraki idrak edilmesini açıklamak oldukça zordur.²²⁸ Siyâlkûtî, bu cevabı biraz daha detaylandırmaktadır. Zeyd, her ne kadar dışta tek bir ferdi bulunsun da onun maddesi duyuya gelmeden idrak edilmesi, dışta tek bir ferdi bulunan tümelin idrakine benzer. Ancak maddesinin duyuya gelmesiyle

²²⁴ Kestelî, 114.

²²⁵ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 113.

²²⁶ Hayâlî, *Hâşîye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefîyye*, 113,114.

²²⁷ Siyâlkûtî, *Hâşîye alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî*, 2019, 2/250.

²²⁸ Hayâlî, *Hâşîye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefîyye*, 114.

beraber idrak edilen tümel bir Şey olmayıp, tikel bir aynıdır. Zeyd'in duyulardan uzaklaşmasından sonra idrak edilmesinin açıklanmasının zorluğuna da değinen Siylkt, Zeyd'in uzaklaştıktan sonra duyulardan uzak olması sebebiyle duyu idrakine dahil olmadığını ve Zeyd'in tikel bir Şekilde aynının idrak edilmesi sebebiyle bilgi de sayılamayacağını belirtir. Yani Zeyd, dış duyulardan gaybbet ettiğinde onun idraki ne duyumsama ne de bilgi olmaktadır. Gaybbetten sonra idrak edilen Şeyin tevehhüm ve tahayyül olduğu da söylenemez. Nitekim "anlamlar" kaydını ekleyenlerin i duyuları kabul edemeyeceğini belirtir.²²⁹ Hayl bu soruna herhangi bir cevap vermemektedir. Kestel yukarıda görüleceği üzere bu soruna Zeyd'in gaybbetinden sonra hayal olarak idrak edildiğini ve bunun da "anlamlar" kabilinden olduğunu belirtmektedir. Ancak Siylkt, Kestel'nin ifadesini aynen aktarmakla birlikte onun "idrak edilmesinde aracı olan Şey" ile "idrak edileni" birbirine karıştırdığını iddia etmektedir. Nitekim idrak edilen Şey, bilginin kendisine iliştiği ve onu diğerlerinden ayırıştırmasının gerektiği Şeydir. Hayal Şey ise ancak bilgi sıfatının onu ayırıştırması gerekli olduğu zaman, onun suretinin idrak edende husule gelmesiyle idrak edilen (mdrek) olur. Esasen tartışma, Zeyd'in düşünülmesinin aleti olan sureti hakkındadır. Yoksa Zeyd'in doğrudan dşnldğinde mdrek olduğu kabul edilmektedir.²³⁰ Sorunu daha anlaşılır hale getirmek gerekirse, Zeyd'in görülmeden önce, grldğu esnada ve görüldükten sonraki idraklerinin nasıl değerlendirileceği asıl tartışma konusudur. Hayl, Kestel ve Siylkt'ye göre Zeyd'in görülmeden önceki idraki *bilgi*, grldğu esnadaki idraki ise *duyumsama*dır. Ancak görüldükten sonraki idrakinin hangisine dahil olduğu konusunda bir anlaşmazlık mevcuttur. Hayl, bu sorunu açıklamanın zorluğuna işaret etmekte, Kestel ise bunun hayal bir Şey olduğunu ve hayale, bilginin taalluk ettiğini belirtmektedir. Siylkt'nin Kestel'ye yönelik itirazını toparlayacak olursak, Zeyd'in duyudan uzaklaştıktan sonraki hayal sureti, idrak edilmesinde aracı olmakta ve Kestel'nin bu aracı olan hayal suret ile mdrek olan Zeyd'in suretlerinin idrakini birbirine karıştırdığını iddia etmektedir. Aslında tahayyül ve tevehhüm gibi i duyuların kabulü sorunu çözüyor görünmektedir. Çünkü i duyuların kabulüyle, tikel bir ayn suret gaybbetten sonra hayalde resm

²²⁹ Siylkt, *Hşıye al Hşıyeti'l-Hayl*, 2019, 2/250. Ancak bu yaklaşım pek doğru gözükmemektedir. Nitekim, İc *Mevakıf'ta* ve Teftzn *şerhu'l-Makasıd'da* hem tarife anlamlar kaydını eklemekte hem de i duyuları kabul etmektedirler. Bkz; Teftazani, *şerhu'l-makasıd*, 3/267.

²³⁰ Siylkt, *Hşıye al Hşıyeti'l-Hayl*, 2019, 2/250-251.

olunmakta ve istenildiği zaman bu hayal idrak edilmekte ve bu idrak bilgi kapsamına dahil olmaktadır. Buna göre İslam filozofları ve bir kısım kelimciler iç duyuları kabul etmekle meseleyi halletmektedirler. Ancak bunu kabul etmeyen kelimciler, ileride görüleceği üzere tahayyülü, taakkulün bir ameliyesi olarak görmekte ve onu da bilgi kapsamına dahil etmektedirler. Nitekim İbn Ebî Şerif, Zeyd'in duyulardan gaybubet etmesinden sonraki idrakinin aklın tikelleri idrak etmesi olduğunu dolayısıyla ortada bir işkal bulunmadığını belirtir.²³¹

Söz konusu tanımla ilgili bir diğer önemli tartışma, tasavvurların tanıma dahil edilip edilemeyeceği meselesidir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*'de “iddia ettiklerine göre tasavvurların çelişği olmaması sebebiyle tarife dahildir” demektedir.²³² Burada “iddia ettiklerine göre” ifadesinden aslında onun farklı düşündüğü anlaşılmakta ancak bir açıklama getirmemektedir. Ancak *Şerhu'l-Makâsid*'de tasavvurları mutabık ve mutabık olmayan olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Buna göre uzaktaki bir atın nefste insan olarak resm olunması mutabık olmayan bir tasavvur olmaktadır. Bu ayrıma göre mutabık olmayanları dışarıda bırakırken sadece mutabık tasavvurları bilgi kapsamına dahil etmektedir.²³³ Cürçânî ise tasavvurların ancak haklarında bir hüküm verildiğinde yani tasdik formuna sokulduğunda çelişiklerinden söz edilebileceğini belirtir. Ona göre tasavvurlar mutabık olmamaya nitelenemez. Örneğin biz uzakta bir taş gördüğümüzde ve zihnimize insan sureti oluştuğunda oluşan insan sureti tasavvurî bir bilgidir. Hata ise taşın insan olduğuna hükmetmektedir ki, bu da tasdiktir. Dolayısıyla tasavvurlar ister dış dünyada var olsun isterse de yok olsunlar her zaman ilişkin oldukları şeye mutabıktırlar.²³⁴ Ramazan Efendi de Cürçânî'den alıntıyla doğru görüşün bu olduğunu belirtir.²³⁵

Kestelî'ye göre şârihin “iddia ettiklerine göre” ifadesinden anlaşılan bütün tasavvurların bilgi tanımına dahil edilmesine karşı olmasıdır. Zira bu durumda mutabık olmayan tasavvurlar da bilgi olarak addedilmektedir. Ancak Kestelî'ye göre tasavvurların mutabık olmamakla nitelenmeleri mümkün değildir. Her bilginin -ister tasavvur ister tasdik olsun- bilinen ile aklî bir irtibatı vardır. Bu irtibat sayesinde bilgi sıfatı, bilen için

²³¹ İbn Ebî Şerif, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 103.

²³² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*'i'n-Nesefîyye, 113-114.

²³³ Teftazani, *Şerhu'l-makâsid*., 1989, 1/196.

²³⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 1/172-173.

²³⁵ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 114-115.

bilineni inkişaf ettirir. Ancak bu bağlantı, bilen için başka bilinenleri inkişaf ettirememektedir. Tasavvurların amacı da yalnızca kendi malumunu idrak etmek ve böylece ona dair hükümler vermeyi mümkün kılmaktır. Bu durumda her tasavvur, kendi malumuna mutabık olmaktadır. Buna mukabil, tasdikî bilgiler ise hüküm içermesi sebebiyle gerçeğe mutabık olup olmamaya vasıflanırlar. Bu hususu “insanın, kişneyen bir hayvan olarak tasavvur edilmesi” örneği üzerinden ele alacak olursak; “kişneyen hayvan” kavramı aklî bir irtibatla yalnızca atı göstermektedir. Burada ne insan tasavvurunda ne de kişneyen hayvan tasavvurunda bir hata bulunmaktadır. Ancak hata, kişneyen bir hayvanın insana nispet edilmesiyle ortaya çıkmaktadır ki, bu da tasavvur değil tasdiktir.²³⁶ Bu çerçevede, Kestelî’nin Teftâzânî’ye katılmadığı ve tüm tasavvurları bilgi kapsamına dahil ettiği görülmektedir.

Sonuç olarak, kelimelerin tarihinde mutlak bilginin bedahetinden dolayı tanımlanamayacağı, kapalılığından dolayı tanımının zor olması ve tanımının mümkün olması şeklinde üç farklı yaklaşım olduğu söylenebilir. Son görüşü benimseyenler tarafından tarih boyunca birbirinden farklı birçok tanım ileri sürülmüş ve işaret ettiğimiz üzere hepsi de eleştiriden nasibini almıştır. Söz konusu eleştiriler incelendiğinde, kelâm âlimlerinin bilgi tanımlarında hem Tanrı’nın hem de mahlûkâtın ilmini içerecek şekilde bir çerçeve belirleme, tümel ve tikel bilgileri kapsama, tasavvur ve yakînî tasdikleri tanıma dâhil etme ve buna mukabil zan, şek ve taklit gibi yakînî olmayan tasdikleri kapsam dışında bırakma amacı güttükleri görülmektedir. Bu amaca dönük olarak kelimelerin tarihinde bilgiyi sıfat ile tanımlayan iki tanımın ön plana çıktığı görülür. Bu minvalde *Şerhu’l-Akâid*’de sair tanımlar dikkate alınmazken bilgi kavramının, "bilgi, kendisiyle kaim olan kimse için mezkûrun tecelli ettiği sıfattır" ve "bilgi, çelişğine ihtimal olmayacak şekilde ayırıştırma gerektiren sıfattır" şeklindeki tanımlarına yer verilmektedir. Muhaşşiler, genellikle bu iki tanımdan birini tercih etmelerine rağmen diğerini bütünüyle geçersiz saymamaktadırlar. Onların bu tanımlara yönelik açıklamaları incelendiğinde, her iki tanımın da eksik yönleri bulunduğu kabul edilmekle birlikte, bunların doğruya en yakın tarifler olduğu anlaşılmaktadır. Bilginin mahiyetine ilişkin yapılan açıklamaları aktardıktan sonra bilginin imkânı problemine geçebiliriz.

²³⁶ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye*, 114-117. Benzer açıklamalar için bkz; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye*, 114-116; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî*, 2019, 2/251-59.

2.2. Bilginin İmkânı

Kelamcılar, Allah'ın varlığı gibi temel dinî meseleleri ispat etmek için müşahede edilen âleme yönelmişlerdir. Onlar, varlığın kendinde yani süjelerden bağımsız bir hakikati olduğunu ve bu gerçekliğin insanlar tarafından bilinebileceğini savunmuşlardır. Kelamın teşekkül döneminden itibaren farklı kültürlerle karşılaşma sonucu varlığı ve/veya bilgiyi inkâr eden akımlarla karşılaşan kelam alimleri bu yönelimlere karşı sistemli bir eleştiri geliştirmişlerdir. Bu bağlamda onlar varlık ve bilgi anlayışlarını iç içe geçirmiş, dinî ve metafizik bilgilere ulaşmak için ontolojik ve epistemolojik gerçekçiliği benimsemişlerdir. Bu başlık altında şârih ve muhaşşîlerin, varlığı bilmenin imkânı konusundaki görüşleri üzerinde durulacaktır.

Ömer en-Neseî *Metnü'l-Akâid*'de "*sofistlerin aksine eşyanın hakikatleri sabittir ve onları bilmek tahakkuk etmiş bir bilgidir*" meşhur cümlesiyle hem inkârcı akımların reddini hem varlığın dış gerçekliğini hem de ona dair bilginin gerçekleştiğini özlü bir şekilde ifade etmektedir.²³⁷ Teftâzânî birinci önermeyi ele alırken hakikat ve mahiyetin aynı anlama geldiğini belirtir. Böylelikle mevcudun hakikati denildiğinde onu o yapan şey kastedilir. Buradan hareketle örneğin, insanın hakikati düşünen bir canlı olmasıdır. Ancak bu ikisi aynı manaya gelmekle beraber aralarında itibarî açıdan fark bulunduğu söylenebilir. Bu doğrultuda, bir şeyin dış dünyada gerçekleşmesi (tahakkuk) hakikat, bir fertte ortaya çıkması hüviyet ve bu iki durumu içermeyenler ise mahiyet olarak adlandırılmaktadır.²³⁸ Bu açıklamaya göre mahiyet, hakikatten daha genel bir anlama sahiptir. Örneğin Anka kuşunun mahiyetinden bahsedilebilirken dış gerçekliği bulunmaması sebebiyle hakikatinden söz edilememektedir.²³⁹ Netice itibarıyla birinci önermenin manası "eşyanın/mevcutların nefsü'l-emrde (kendinde) dış gerçeklikleri vardır" olmaktadır.²⁴⁰ Dolayısıyla şârih hem varlığın dış gerçekliğine hem de "nefsü'l-emr" kaydıyla bu gerçekliğin öznelardan bağımsızlığına vurgu yapmaktadır.

²³⁷ Ömer en-Neseî, *Metnü'l-Akâid*, (el-Mecmû'atü's-seniyye alâ Şerhi'l-Akâ'idü'n-Neseîyye içerisinde) (Lübnan: Dâru Nûri's-Sabâh, 2012), 33.

²³⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Neseîyye*, 90-93.

²³⁹ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idü'n-Neseîyye*, 92.

²⁴⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Neseîyye*, 95. Söz konusu önermede lafızsal kısır döngü bulunduğu iddiaları ve değerlendirmesi için bkz; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idü'n-Neseîyye*, 95-98.

Ontolojik gerçekçiliği içeren birinci önermeyi kısaca ele aldıktan sonra asıl konumuz olan ikinci önerme üzerinde durulacaktır. Bu, “eşyanın hakikatlerini bilmek gerçekleşmiştir/tahakkuk etmiştir” önermesidir. Nitekim eşyanın hakikatlerinin var olduğu tezi, esasında onun bilenebileceğini gösterme amacına matuftur. Teftâzânî, söz konusu önermeyle alakalı eşyanın hakikatlerinin tasavvur ve hem kendisini hem de hallerini tasdik olarak bilenebileceğini belirtir. Burada bütün hakikatleri bilmenin mümkün olmamasından dolayı “onu bilmek” ifadesindeki zamirin “hakikate” değil de “hakikatlerin sübutuna” dönmesi gerektiği şeklinde bir itiraz öne sürülmektedir.²⁴¹ Bu takdirde önerme, “eşyanın hakikatleri sabittir ve bu hakikatlerin sübutunu bilmek mütehakkıktır” anlamına gelmektedir. Ancak Teftâzânî, bu önermenin hiçbir şeyin hakikatinin olmadığını kabul eden ve/veya bir şeyin hakikatinin sâbit olup olmayacağını bilinemeyeceğini ileri süren inkârcı akımlara karşı getirildiğini belirtir. Dolayısıyla önermedeki asıl ifade edilmesi amaçlanan durum, varlıkların bütün hakikatlerini bilmek değil hakikatlerin cinsini bilmektir.²⁴² Kullandığı “cins” kavramından onun hakikatlerin bütünü değil de bir kısmının bilenebileceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Netice itibariyle Teftâzânî’nin, katı bir bilenebilirliği kabul etmediği görülmektedir.

Hayâlî, önermede geçen “el-ilm” kelimesinde “lâm” harfinin bağlamın gerektirdiğine göre istiğrak için kullanıldığını belirtir. Ancak bu istiğrak tüm fertleri içermeye manasında değil, envâ’/tür için getirilmiştir.²⁴³ Nitekim, istiğrak fert için olsa “hakikatlerin hepsini tek tek bilmek sabittir” manasına gelirken envâ’ için olduğunda anlam “hakikatlerin türünü bilmek sabittir” olmaktadır.²⁴⁴ Kestelî bu açıklamanın oldukça güzel olduğunu belirtir.²⁴⁵ Bununla ilintili olarak, Teftâzânî’nin “mütehakkik olan bilgiyi” neden tasavvur ve hem kendisini hem de hallerini tasdik olarak genişlettiğiyle ilgili bir parantez açmak gerekir. Burada muhaşşîler, varlığın sübutunu ispat etmenin asıl amacının Allah’ın varlığı ve sıfatlarına istidlal olması ve bunun da varlığın kendi sabitliği ve hallerini (imkân-hudûs veya a’yân-araz) bilmeye bağlı olmasından dolayı önermedeki

²⁴¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye*, 99-100.

²⁴² Teftâzânî, 101.

²⁴³ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye*, 99.

²⁴⁴ Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî*, 2019, 2/136.

²⁴⁵ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye*, 99.

“mütehakkik bilgiyi” üçünden birine has kılmayıp genişletmenin daha doğru olduğunu düşünmektedirler.²⁴⁶

Hayâlî, bütün hakikatlerin tafsilen bilinemeyeceğini kabul etmekle beraber onların tamamının icmâlî olarak bilinebileceğini söyler.²⁴⁷ Konuya açıklık getiren Şücâüddin, eşyanın hakikati olarak inandığımız şeylerin tasavvur ve sübutlarına dair tasdikini bizim açımızdan bilindiğini ancak onların hallerine dair tasdikini tafsilen bilinemeyeceğini belirtir.²⁴⁸ Ancak bu açıklama tartışmalıdır. Nitekim Hayâlî, bütün hakikatlerin sübutunun da bilinemeyeceğini değil, bir kısmının bilinebileceği görüşündedir. Dolayısıyla bir kısım hakikatlerin hem tasavvur hem de tasdik açısından bilinebilmesi icmâlî bilginin oluşması için yeterli olmalıdır. Ayrıca buradaki “bilgi” lafzını hakikatlerin kühnünü bilmek manasında almak yanlış olmaktadır. Nitekim bu tevili gerektirecek bir delil bulunmamaktadır.²⁴⁹ Dolayısıyla “bilmek” lafzından hakikatlerin kühnünü veya tafsilî bir şekilde değil icmâlî olarak bilmek kastedilmektedir.

Netice itibarıyla, muhaşşilere göre “onları bilmek gerçekleşmiştir” önermesi ileride görüleceği üzere eşyanın sübutunun olup olmadığının bilinemeyeceğini savunan ve her şeyden şüphe eden Lâedriyye’ye karşı getirildiği kabul edilmektedir. Tümel bir olumsuzlamanın çelişği tikel olumlama olmasından dolayı bir kısım bilgilerin ispat edilmesi sofistlerin görüşünü geçersiz kılmak için yeterli olmaktadır.²⁵⁰ İncelediğimiz kadarıyla hem şârih hem de muhaşşiler, katı bir epistemik gerçekçiliğe düşmeyip bütün hakikatlerin değil ancak bir kısım hakikatlerin bilinebileceğini kabul etmektedirler.

2.2.1. Sofistler

Sofist kelimesi sözlük olarak “zeki, bilge” gibi anlamlara gelmekle beraber Arapçaya aidiyet eki eklenerek “sûfestâiyye” olarak geçmiştir.²⁵¹ Önceleri olumlu manaya gelen bu kelime zamanla Platon ve Aristo gibi filozofların eleştirilerinin etkisiyle olumsuz bir

²⁴⁶ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Neseîyye*, 99; Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 99; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Neseîyye*, 99; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî*, 2019, 2/136-137.

²⁴⁷ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Neseîyye*, 100.

²⁴⁸ İlyas er-Rûmî Şücâ’uddin, *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî*, 2/154.

²⁴⁹ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Neseîyye*, 101.

²⁵⁰ Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî*, 2019, 2/140; Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 101.

²⁵¹ İbrahim Emiroğlu, “Sûfestâiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (istanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/468.

anlama bürünüp çıkar uğruna tartışmaları, verdikleri derslerden para almaları ve zamanla kötü ve yanlış felsefî eğilimlerin karşılığı olarak kullanılır olmuştur.²⁵² Sofist kelimesinin etimolojisine değinen Teftâzânî, ilim ve hikmet manasına gelen “sofa” ve bozuk ve yanlış anlamına gelen “esta” kelimelerinin terkihiyle oluştuğunu ayrıca “safсата”nın da buradan türediğini belirtir. Bu durumda sūfestâiyye kelimesi bozuk ve çürük hikmet manasına gelmektedir.²⁵³ Benzer şekilde kelimenin terkipli yapıda olduğu iddiası Cürcânî tarafından da dile getirilmektedir.²⁵⁴ Kelimenin anlam kayması yaşamasından sonra şârihin verdiği mana kabul edilebilir. Ancak sözlük olarak sophistes/sofist kelimesi, bilgelik anlamına gelen sophia ve sophos kelimeleriyle ilişkilendirilir.²⁵⁵ Dolayısıyla kelimenin aslının terkipli bir yapıda olduğu iddiası tartışmalıdır.

Sofist felsefenin İslam dünyasına intikaline bakmak yerinde olacaktır. Sâlih b. Abdilkuddûs’e (ö. 167/783 [?]) *Kitâbü’ş-Şükûk* adıyla bir eser nispet edilmesi²⁵⁶ ve septik düşünceleri nedeniyle Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ile tartışmalara girmesi²⁵⁷ ayrıca İbn Abdürabbih’in (ö. 328/940) naklettiği üzere, Sümâme b. Eşres’in (ö. 213/828) Hisbâniye’den her şeyin hayal ve zan olduğunu iddia eden bir adamla halifenin huzurunda tartışması ve ona tokat atarak aslında vurmadığını ve yüzünü yağladığını söylemesi,²⁵⁸ erken dönemden itibaren her ne kadar ismen olmasa da sofist felsefenin iddialarının bilindiğini göstermektedir. Kelam ilminde bilgi bahsini sistemleştiren ilk düşünür olarak kabul edilen Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*’in “bilginin kaynakları” ve “bilginin kaynaklarını inkâr edenler” bölümlerinde sofistlere yer vermezken “ilâhiyat” başlığı altında onları hem ismen zikretmekte hem de temel görüşlerini etraflıca aktarıp eleştirmektedir.²⁵⁹ Muhtemelen Kelam alimleri, Aristoteles ve sair felsefe kitaplarının çevirisiyle beraber sofist felsefenin hem görüşleriyle hem de

²⁵² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon’a*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006), 2/18-20.

²⁵³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye*, 109.

²⁵⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2021, 1/276-277.

²⁵⁵ Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni* (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2020), 134; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 285; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 2005), 1508.

²⁵⁶ Rahmi Er, “Sâlih b. Abdülkuddûs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/35.

²⁵⁷ Josef Van Ess, “İslâm Dini Düşüncesinde Septisizm”, çev. Murat Memiş, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 22 (2005): 172.

²⁵⁸ İbn Abdürabbih, *el-İkdü’l-Ferid*, c. 2 (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 248.

²⁵⁹ Ebu Mansur el-Matürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları; 1511 (Beyrut: Dâru Sâdır; İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001), 222-225.

bu görüşlerin karşı argümanlarıyla tanışmış oldular. Nitekim Josef Van Ess, (1934-2021) hem Süname'nin hem de genel olarak kelamcılarının yaygın eğilimi olan septikleri “dövme” önerisinin Aristo'ya dayandığını belirtir.²⁶⁰ Genel olarak kelam kitaplarında özelde ise *Şerhu'l-Akâid*'de sofistler üç gruba ayrılmaktadır. Şimdi bunları inceleyelim.

2.2.1.1. İnâdiyye

Teftâzânî, sofistlerden birinci grup olarak zikrettiği İnâdiyye'nin eşyanın hakikatlerini inkâr ettiğini ve bunları vehim ve yanlış hayallerden ibaret gördüklerini belirtir.²⁶¹ Bu grup temelde eşyanın varlığını dolaylı olarak da bilinmesinin imkânını reddetmektedir. Dolayısıyla bu aktarımı, sofist düşünce tarihindeki hiçbir şeyin olmadığını, olsa bile bilenemeyeceğini ve bilinse dahi aktarılamayacağını savunan sofist Gorgias'ın (M.Ö. 483–375) görüşleriyle eşleştirmek mümkündür.²⁶²

Hayâlî, bu grubun gerçek karşısında inatlaşmaları sebebiyle İnâdiyye olarak isimlendirildiklerini belirtmektedir. Hayâlî'ye göre onların ana görüşlerinden biri, her bedihî ve nazarî önermenin aynı kuvvette karşıt bir önermesi olduğudur.²⁶³ Siyâlkûtî ve Cürçânî de onların bu çelişkili sorunlar sebebiyle ortaya çıktıklarını düşünmektedirler.²⁶⁴ Hayâlî'ye göre bu grubun temel iddiası, nefsü'l-emrde bir şeyin bir şeye nispet edilmesinin mümkün olmadığı görüşüdür. Dolayısıyla onların iddiaları, dış dünyada var olanların hakikatleriyle beraber ma'dûmların hallerini ve/veya zihnî durumları da inkâr etmeyi içermektedir. Dolayısıyla şârihin “onlar eşyanın hakikatlerini inkâr etmektedir” sözündeki eşya kelimesinin daha genel bir manaya hamledilmesi gerekmektedir.²⁶⁵ Aynı şekilde Siyâlkûtî de “eşya” kelimesinin hem mevcudu hem ma'dûmu, yani kendisinin bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkün olan her şeyi içerecek şekilde anlamın genişletilmesinin daha uygun olduğunu belirtir.²⁶⁶ Dolayısıyla bu muhaşşîlere göre İnâdiyye, mevcutların hakikatlerini inkâr etmekle beraber “Anka kuşu yoktur” gibi dış

²⁶⁰ Ess, “İslâm Dini Düşüncesinde Septisizm”, 2.

²⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*'n-Neseîyye, 102.

²⁶² Mehmet Dağ, “Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, sy 4 (1980): 102,103.

²⁶³ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'id*'n-Neseîyye, 102.

²⁶⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 1/274-275; Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2019, 2/167.

²⁶⁵ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'id*'n-Neseîyye, 102.

²⁶⁶ Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2019, 2/168.

dünyada gerçekliği olmayan ancak nefsü'l-emrde bir şeyin bir şeye nispetinden oluşan önermeleri de inkar etmektedir.

İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Hayâlî, İnâdiyye'nin ister ma'dûm ister mevcut olsun her türlü tasdikî önermeyi inkâr ettiğini düşünmektedir. Ancak onların tasavvurî bilgiler hakkındaki iddialarına değinmemektedir. Bu noktada Kestelî, iddialarını daha da ileriye taşıyarak İnâdiyye'nin hakikatlerin varlıkla nitelenmesinin veya bir şeyin bir şeye nispet edilmesinin inkâr edilmesinin de ötesinde hiçbir gerçek mahiyetin olmadığını savunduklarını belirtir. Tıpkı rüya gören veya deliryum hastalığına yakalananın gördüğü halüsinasyonlar gibi tüm varlıkların hayal ve kuruntudan ibaret olduğunu düşünürler. Dolayısıyla bu kişiler tasdikî bilgileri reddettiği gibi her türlü mahiyeti ve tasavvurî bilgiyi de reddetmektedirler.²⁶⁷

2.2.1.2. İndiyye/Öznelcilik

Ramazan Efendi hakikatleri tek tek kişilere nispet etmeleri sebebiyle Arapça yanında/nezinde manasına gelen “İndiyye” kavramıyla isimlendirildiklerini belirtir.²⁶⁸ Teftâzânî'nin sofistlerden ikinci grup olarak saydığı İndiyye, eşyanın hakikatlerinin sübutunu inkâr etmekte ve hakikatlerin kişilerin inançlarına tabi olduğunu iddia etmektedir. Onlara göre bir kimse bir şeyin cevher olduğuna inanıyorsa o şey cevher; araz olduğuna inanıyorsa araz olmaktadır.²⁶⁹ Kelamcıların İndiyye olarak isimlendirdiği bu grubun, insanı her şeyin ölçüsü kabul eden Protagoras'ın (M.Ö. 481-420) görüşleriyle²⁷⁰ uyumlu olduğu söylenebilir.

Hayâlî, bu grubun, her kavmin mezhebinin kendisine göre doğru iken hasmına göre ise yanlış olduğu görüşünü benimsediklerini belirtir. Bu grup safrâvî birinin şekeri acı olarak algılamasını, anlamların idraklere tabi olduğuna dair delil olarak kullanmaktadırlar.²⁷¹ Kestelî İndiyye'nin görüşlerini daha da netleştirmektedir. Ona göre İndiyye, hakikatlerin kendilerini inkâr etmemekte ancak bu hakikatlerin varlıkla

²⁶⁷ Kestelî, *Hâşîye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseftiyye*, 102,103.

²⁶⁸ Ramazan Efendi, *Hâşîyetü Ramazan Efendi*, 103.

²⁶⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Neseftiyye*, 103.

²⁷⁰ Platon, *Theaitetos* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 39.

²⁷¹ Hayâlî, *Hâşîye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseftiyye*, 103. Hayâlî'nin haşiyesi büyük ölçüde Cürçânî'nin açıklamalarıyla benzerlik göstermektedir. Bkz; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 1/276-277.

vasıflanmasını ve dış dünyada gerçekliğinin bulunmasını reddetmektedirler. Onlar kişinin inancına göre hakikatlerin varlığını kabul ederler. Buna göre bazıları balı acı bulurken bazıları ise tatlı bulmakta ve bu balın aynı anda iki zıt özelliği taşıdığı manasına gelmemektedir. Nitekim onlara göre nefsü'l-emrde balın tatlılık veya acılık diye bir hakikati bulunmamaktadır.²⁷² Dolayısıyla bu grup, hakikatlerin nefsü'l-emrde sübutunun bulunduğunu kabul etmezken inançlara göre bir çeşit sübutun bulunduğunu kabul etmektedirler. Netice itibariyle İnâdiyye, hakikatleri tümünden reddetmekteyken İndiyye hakikatlerin varlıkla vasıflanmasını reddetmekte ancak kişilerin inancına göre sübutunu kabul etmektedirler.

2.2.1.3. Lâedriyye/Bilinemezcilik

Arapça “bilmiyorum” manasına gelen “lâedrî” fiilinden mastar olarak türetilen Lâedriyye, Türkçeye bilinemezcilik/bilinemezcilik olarak çevrilebilmektedir. Bu grubun görüşleri günümüzdeki agnostisizm ile paralellik arz etmektedir.²⁷³ Teftâzânî üçüncü grup olarak zikrettiği Lâedriyyenin bir şeyin sübutunun olup olmadığının bilinemeyeceği görüşünde olduklarını ve her şeyden şüphe ettiklerini hatta şüphe ettiklerinden dahi şüphe ettiklerini belirtir.²⁷⁴

Septiklerin/Lâedriyye sofistlerin bir alt grubu olarak değerlendirilmesine yönelik itirazlar bulunsa da²⁷⁵ kelamcılarının genel eğilimi sofistleri üçlü taksimle ele almaktır. Buna göre Ömer en-Neseî “sofistlerin hilafına eşyanın hakikati sabittir ve bunu bilmek gerçekleşmiştir” derken bu üç gruba bir reddiyede bulunmaktadır. Nitekim Ramazan Efendi, müellifin kullandığı “eşyanın hakikatleri sabittir” önermesinin İnâdiyye ve İndiyyeye, “bunu bilmek mütehakkıktır” önermesinin ise laedriyyeye karşı getirildiğini belirtir.²⁷⁶

Muhaşşiler bu üç grup arasında makamsal olarak öncelik-sonralık sıralamasına da girişmişlerdir. Kestelî, meseleler karmaşılaşınca hüküm vermekten kaçınmaları sebebiyle laedriyyenin en önde gelenleri olduğunu; inadiyyenin ise bu kadar açık

²⁷² Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseîyye*, 103.

²⁷³ İlhan Kutluer, “Lâedriyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/41.

²⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Neseîyye*, 103.

²⁷⁵ Dağ, “Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi”, 102.

²⁷⁶ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 103.

müşahedeleri reddetmesi sebebiyle en kötü durumda olduklarını belirtmektedir.²⁷⁷ İsmâüddîn ise şüphenin cehl-i mürekkepten daha üstün olması hasebiyle, laedriyyenin ilk iki gruptan daha üstün olduğunu düşünür.²⁷⁸ Nitekim İnâdiyye ve İndiyye bilmediklerini bilmemeleri sebebiyle cehl-i mürekkebe düşmüşler ve Lâedriyye ise şüpheci konumunda kalmıştır. İsmâüddîn'e haşiye düşen Akkirmânî de ilk iki grubun görüşlerinin kendi içinde çelişkili olması ancak laedriyyenin görüşlerinin kendisiyle çelişmemesi sebebiyle diğerlerinden daha üstün olduğu yorumunda bulunmaktadır.²⁷⁹ Muhaşşîler farklı sebepler zikretseler de genel olarak laedriyyenin İnâdiyye ve İndiyye gruplarına göre daha üstün olduğunu düşünmektedirler.

Görüldüğü üzere Teftâzânî, sofistleri bir mezhep ve ekol sahibi olarak ele almakta ve onları üç gruba ayırmaktadır. İsmâüddîn, şârihin sofistleri bu şekilde ele almasının Nasîrüddîn et-Tûsî'ye (ö. 672/1274) bir reddiye olduğunu belirtir.²⁸⁰ Nitekim Tûsî, sofistlerin bir mezhep olarak ele alınmasına ve üç grup olarak incelenmesine karşı gelmektedir.²⁸¹ Buna karşın Cürcânî'nin de Teftâzânî gibi sofistleri üçe ayırdığı ve Tûsî'nin görüşünü isim vermeksizin zayıf görüş olarak değerlendirdiği görülmektedir.²⁸² İlginç şekilde Kestelî, bu konuda her ne kadar isim vermese de Tûsî'ye uyararak dünyada bu mezhebi benimseyen akıllı bir topluluğun bulunmasının imkansız olması hasebiyle her hata edenin hata ettiği yerde sofist olduğu görüşünün daha güzel olduğunu düşünmektedir.²⁸³

2.2.2. Sofistlere Karşı Argümanlar

Teftâzânî sofistlere karşı tahkiki ve ilzamî olmak üzere iki çeşit delil ileri sürülebileceğini belirtir. Tahkiki delil, öncüllerini, delili ortaya koyanın (müstedil) kabul ettiği ve kendi anlayışına göre bir akıl yürütme kurguladığı delillendirmedir. İlzamî delil ise önermenin öncüllerinin delil getirene göre değil de karşı tarafın (hasım) kabullerine göre

²⁷⁷ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Akâ'idi 'n-Nesefiyye*, 103.

²⁷⁸ İsferyânî İsmâüddîn, *Hâşiyetü 'l-İsmâ alâ şerhi 's-Sa'd*, 2/162.

²⁷⁹ Akkirmânî Kefevî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti 'l-İsmâ*, 2/164.

²⁸⁰ İsmâüddîn, *Hâşiyetü 'l-İsmâ alâ şerhi 's-Sa'd*, 2019, 2/164.

²⁸¹ Nasîrüddîn Tûsî, *Telhisü 'l-Muhassal* (Beyrut: Darü'l-Edvâ', 1405), 46.

²⁸² Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, 2021, 1/276-277.

²⁸³ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Akâ'idi 'n-Nesefiyye*, 103-104.

şekillendirildiği delillendirir. ²⁸⁴ İlzamî delilde amaç hasmı söz söyleyemez duruma getirmektir. Bir başka görüşe göre ise tahkiki delil, öncüllerinin nefsü'l-emre göre doğru olduğu delillendirir. ²⁸⁵ Teftâzânî tahkiki delil olarak zaruretle eşyanın bir kısmının sübutunun “ayân” ile bir kısmının ise “beyân” ile kesin olarak bilindiğini belirtmektedir. ²⁸⁶ Ramazan Efendi, şârihin “ayan” ile sözünden dış duyulardan herhangi biri vasıtasıyla algılanmasının ve “beyân” lafzıyla ise aklî delillerin kastedildiğini ifade etmektedir. ²⁸⁷ Ferhârî ise “ayân” ile “göz ile görme”, “beyân” ile “burhânî delilin” kastedildiğini dile getirir. ²⁸⁸ Her iki açıklama da netice itibarıyla aynı sonuca varmaktadır. Dış dünyadaki mevcutlar duyular vasıtasıyla, anlamlar ve Allah'ın varlığı gibi dış duyular ile idrak edilemeyenler ise akılla bilinmektedir. Burada ispatlanması amaçlanan durum kesin bilgiye zaruretle ulaşıldığı iddiasıdır. Nitekim zarurî bilgiler, başka bir delillendirmeye ihtiyaç duymamaktadır.

Teftâzânî, sofistlerin çelişisini vurgulamak için ilzamî delil olarak cedelî bir yöntemle iki şıklı bir cevap benimsemektedir. Buna göre birinci şık olarak eğer eşyanın nefyi gerçekleşmemişse varlığı sabit olmuş olmaktadır. İkinci şık; eğer gerçekleşmişse nefiy de hükmün bir çeşidi olması hasebiyle en az bir hakikat ispatlanmış olmaktadır. Dolayısıyla mutlak olarak hakikatlerin reddi geçersiz olmaktadır. Şârih, tümel olumsuz önermenin çelişisinin tikel olumlu olması hasebiyle en az bir hakikat ispat edildiği takdirde her şeyi inkâr eden sofistlerin kendi içinde çelişkili bir durumda olduklarını göstermeyi amaçlanmaktadır. Bununla beraber şârih, bu delilin sadece İnâdiyye'ye karşı geçerli olduğunu söylemektedir. ²⁸⁹ Cündî, buradaki ilzamî delilin öncüllerinin sadece hasmın kabullerine göre olmadığını ve kendileri için de bağlayıcı olduğunu belirtir. ²⁹⁰ Nitekim İsmâüddîn de bu delillendirmenin aslında sofistleri ilzam etmekten ziyade gerçeği öğrenmek isteyenlerin düşüncelerini yanlıştan koruma amacıyla getirildiğini ifade etmektedir. ²⁹¹

²⁸⁴ Ferhârî, *en-Nibras*, 64.

²⁸⁵ el-Cündî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 2019, 2/176.

²⁸⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 104.

²⁸⁷ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 104.

²⁸⁸ Ferhârî, *en-Nibras*, 64.

²⁸⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 104,105.

²⁹⁰ el-Cündî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 2019, 2/176.

²⁹¹ İsmâüddîn, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ şerhi's-Sa'd*, 2019, 2/180.

Muhaşşiler, Teftâzânî'nin iki şıklı cevabının özellikle birinci şıkkına karşı itirazlar yöneltmişlerdir. “Eşyanın nefyi gerçekleşmemişse varlığı sabit olur” önermesi iki çelişğin aynı anda ortadan kalkamayacağı (irtifâu'n-nakizeyn) ilkesine dayanmaktadır. Hayâlî, bu ilkeye dayanarak sofistlere karşı delil ileri sürülemeyeceğini belirtir. Nitekim irtifâu'n-nakizeyn, her ne kadar muhal olsa da sofistlere göre hayali bir şey olup muhal olmakla nitelenemez. Dolayısıyla Hayâlî, eşyanın nefyinin gerçekleşmemesinden sübutunun gerekli olacağı görüşünü kabul etmemektedir. Muhaşşî, onlara yöneltilebilecek asıl itirazın ikinci şık olduğunu düşünür. Buna göre sofistler eğer hakikatleri kesin bir şekilde reddediyorlar ise nefyin de bir hakikat olması hasebiyle aslında inkâr ettikleri şeylerin bir kısmını kabul eder durumuna düşmektedirler ki, bu apaçık çelişkili bir durum olmaktadır.²⁹² Siyâlkûtî de birinci şıkkın geçersizliğine işaret ederek sofistler için iki çelişğin bir arada bulunması (ictimâu'n-nakizeyn) veya beraber ortadan kalkmalarının (irtifâu'n-nakizeyn) tevehhümî durumlardan olduğunu vurgular.²⁹³ Kestelî'ye göre ise nefiy özel bir vasıfla eşya için sabit olmazsa hatta hayalî bir şey olarak tevehhüm edilirse eşya nefyedilmiş olmamaktadır. Nitekim bir şeyin nefyedilmesi için nefiyle vasıflanması gerekir. Ancak sofistler eşyanın nefyedilmesini hayalî bir şey olarak gördüklerinden dolayı ortada nefyedilmiş bir hakikat bulunmamaktadır. Dolayısıyla nefiy tahakkuk etmediğinden dolayı şârihin “Eşyanın nefyi gerçekleşmemişse varlığı sabit olur” sözü doğru olmaktadır.²⁹⁴ Cündî de şârihin görüşünü haklı çıkarmak adına nefiyle vasıflanmayan şeylerin, nefyin nefyedilmesiyle vasıflanacağını belirtmektedir. Bu durumda da nefyin nefyedilmesi ispat olmasından dolayı eşyanın varlığı sabit olmuş olmaktadır.²⁹⁵ Ancak delil ilzamî olarak getirilmesi sebebiyle burada sofistlerin çelişkilerinin ortaya çıkarılması beklenir. Ancak Hayâlî'nin dikkat çektiği üzere birinci şıkkın -her ne kadar bazı muhaşşiler geçerli saysa da- sofistlere bir zarar vermeyeceği görülmektedir.

Muhaşşilerin bu meseleyle alakalı Teftâzânî'ye yönelttikleri bir diğer itiraz, ilzamî delilin sofistlerin hangi grubuna karşı getirilmiş olduğuyla ilgilidir. Öncelikle muhaşşiler genel olarak bu delilin Lâedriyyeye karşı öne sürülemeyeceğini kabul ederler.

²⁹² İsmâüddin, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ şerhi's-Sa'd*, 2019, 2/180.

²⁹³ Siyâlkûtî, *Hâşiyetü'l-Hayâlî*, 2019, 2/194.

²⁹⁴ Kestelî, *Hâşiyetü'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 104-105.

²⁹⁵ el-Cündî, *Hâşiyetü'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 2019, 2/176.

Nitekim onlar herhangi bir öncülü kabul etmediklerinden dolayı onları çelişkiye düşürmek imkansızdır.²⁹⁶ Yukarıda geçtiği üzere şârih bu delilin yalnızca İnâdiyye'ye karşı olarak getirildiğini ifade eder. Ancak muhaşşiler, İnâdiyye'nin hakikatleri ve İndiyye'nin hakikatlerin sübutunu nefyetmesi sebebiyle bu delilin iki gruba karşı getirilebileceğini ve onları ilzam edebileceğini belirtirler.²⁹⁷ Netice itibarıyla her iki grupta en az bir nefiy kabul etmeleri ve nefyin de hüküm olması sebebiyle hakikatleri nefyederek bir hakikat ikrar etmiş olmaktadır ki, bu çelişkidir.

Teftâzânî ilzamî ve tahkiki delilini açıkladıktan sonra sofistlerin temel iddialarına yer vererek bunları cevaplandırmaya girişir. Sofistler, zaruri bilgilerden sayılan duyu verilerinin -şasının biri iki görmesi ve safrâvînin tatlılığı acı olarak tatması gibi- çokça yanılmasından dolayı bunlara güvenilemeyeceğini düşünürler.²⁹⁸ Sofistler hem duyu verilerini kabul eden hem de geçersiz sayanların ittifakla hatalı kabul ettiği durumları örnek vererek kesin gözüyle bakılan verileri eleştirdikleri görülür. Böylelikle sofistlerin amacı bir kısım duyu verilerinin hatalı olduğunun kabul edilmesiyle diğer duyu verilerini de şüpheli hale getirmektir.²⁹⁹ Ramazan Efendi, sofist iddiayı güçlendirmek adına delili biraz daha genişletir. Buna göre duyu hükümleri ya tikellerde ya da tümellerde olmaktadır. Duyu idrakinin tümelleri içermemesi sebebiyle bu şık geçersizdir. Aynı şekilde tikellerde de çokça hataya düşmesinden dolayı bu türdeki verilen hükümlere güvenilmemektedir. Aslında büyük olan bir şeyin uzak mesafeden küçük olarak görülmesi ve sudaki üzümün armut olarak müşahade edilmesi gibi hangi durumda olunursa olunsun duyu verilerinin verdikleri hükümler kesinlikten yoksun olmaktadır.³⁰⁰

Teftâzânî, bazı durumlarda özel sebeplerle duyu verilerinin verdiği bilgilerin yanıltıcı olabileceğini kabul etmektedir. Ancak bu kabul, genel duyu verilerinin kesin bilgi vermesine engel bir durum değildir. Nitekim o özel sebep ortadan kalktığında duyu sayesinde doğru bilgiye ulaşılabilir.³⁰¹ Ancak buna da hata sebeplerinin sınırsız olabileceği fikriyle itirazda bulunulmuştur. Nitekim hata sebepleri sınırsız olduğu kabul

²⁹⁶ Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2019, 2/196.

²⁹⁷ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseftiyye*, 105; Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseftiyye*, 105,106; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2019, 2/196-197; İsmâüddin, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ şerhi's-Sa'd*, 2019, 2/181.

²⁹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Neseftiyye*, 106.

²⁹⁹ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseftiyye*, 106.

³⁰⁰ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 106.

³⁰¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Neseftiyye*, 107.

edildiğinde her birinin ortadan kalkması imkânsız hale gelecektir. Muhaşşiler bu hata sebeplerinin tek tek bilinmesine gerek olmadığını düşünürler. Onlara göre duyu verilerinde kesinliği sağlayan şey akıldır (bedâhetü'l-akl).³⁰² Örnek üzerinden gidecek olursak uzaktaki bir insan küçük olarak görülse bile akıl o insanın küçük olmadığını bilmektedir. Böylelikle akıl, duyunun yanlış verisinin sebebinin uzaklık olduğunu algılamakta ve doğru hükme ulaşmaktadır. Netice itibariyle tek tek hata sebeplerinin tespit edilmesine gerek kalmamaktadır. Dolayısıyla duyuların bilgi kaynağı olmasını toptan reddetmek doğru gözükmemektedir.

Sofistlerin ikinci itirazı zaruri bilgilerden sayılan bedihî önermeler hakkındadır. Onlar bedihiyyât hakkında çokça ihtilaf bulunması ve ancak derin incelemeler sonucunda halledilebilecek şüphelerin ârız olması sebebiyle onu geçersiz kılmaya çalışmaktadırlar. Bedihî önermelerin, nazarî önermelerin kaynağı olması hasebiyle geçersizliği ispatlandığında nazarî önermeler evleviyetle geçersiz kılınmaktadır.³⁰³ Bu iddiaya göre eğer bedihî önermeler gerçek olsaydı insanların bu konuda tartışmamaları gerekirdi. Ancak kelimeler arasında dahi her mezhep kendi görüşü hakkında bedahet önerisinde bulunabilmekte ve diğer mezhep tarafından yanlışlanabilmektedir.³⁰⁴ Böylelikle sofistler bedihîlere, dolaylı yoldan da nazarîlere itirazda bulunmaktadırlar. Teftâzânî, bedihî bilgilerde, insanlar arasındaki farklılaşmanın o bilgiye aşına olmama veya o bilginin tasavvurundaki kapalılıktan kaynaklandığını belirtir. Nazarî bilgilerde çokça tartışmaların bulunması ise fâsid nazar sebebiyle olmaktadır.³⁰⁵ Böylelikle çokça ihtilaf edilmesi bedihî bilgilerin ve bir kısım nazarî bilgilerin geçerliliğine bir zarar vermemektedir. Benzer şekilde sofistler tarafından ileri sürülen bedihî bilgilere şüphelerin arız olduğu iddiası bedihî bilgilerin varlığını iptal edememektedir. Nitekim akıl bu bilgilerin doğruluğuna akıl yürütmeye (nazar) değil bedaheten ulaşmaktadır. Dolayısıyla tek tek şüphelerin ortadan kaldırılması gerekli değildir. Bununla birlikte

³⁰² Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 107-108; Kesteli, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 107; Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 107.

³⁰³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 107.

³⁰⁴ Mutezile, fiillerin yaratıcısının kulun kendisi olduğu fikrini bedahetle iddia etmesi ancak Eş'arilerin bunu reddetmesi örnek olarak verilebilir. Diğer örnekler için bkz; Ferhârî, *en-Nibras*, 68; Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 107.

³⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 108.

bedihîler hakkındaki şüpheleri kaldırmaya girişmek bilgiyi kesinlemek için değil, ancak öğrencileri ve kavrayışı zayıf olanları hatadan korumak amacıyla yapılabilmektedir.³⁰⁶

Teftâzânî, tahkikî ve ilzâmî delilleri açıklayıp karşı iddialara cevaplarını verdikten sonra sofistlerle özellikle de Lâedriyye ile münazara yapılmasının mümkün olmadığını belirtir. Nitekim onlar herhangi bir bilgiyi kabul etmediklerinden dolayı buradan hareketle herhangi bir bilinmeyene ulaşmak mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla onları ateşle cezalandırmak gerekir. Böylelikle onlar ya ateşin acı verdiğini itiraf edecekler ya da yanıp gideceklerdir.³⁰⁷ İnâdiyye ve İndiyye için her şey hayal ürünü olması ve Lâedriyye ise her şeyden hatta şüphe ettiklerinden bile şüphe etmelerinden dolayı bilginin imkanına dair onlara karşı ister tahkiki isterse de ilzâmî olsun hiçbir delil fayda vermemektedir.³⁰⁸ Dolayısıyla kelamcılar sofistlerle tartışma konusunda ihtilaf etmişlerdir. Muhakkikler, herhangi bir fayda sağlanmaması sebebiyle tartışmayı menederken bazı kelamcılar ise başkalarının doğru yolu bulmasına vesile olması umuduyla bunu câiz görmüşlerdir.³⁰⁹ Sofistlerin yakılması meselesi ise bunun şer'ân caiz olduğu anlamında olmayıp onların başka bir yolla ilzam edilememelerini göstermek içindir. Nitekim yanmayla sofistler mahsusâtta olan acı duygusunu hissedecekler ve aklı bir hüküm olan elem ile lezzetin farkını idrak edebileceklerdir.³¹⁰ Acı duygusunu hissetmek duyu verilerinin hükmünü ve bunu lezzetten ayırmak (temyiz) bedihî önermeyi kabul etmek manasına gelmektedir. Ancak bu kabullerden sonra sofistlerle tartışılabilir duruma gelinebilir.

İslam dünyası erken dönemlerden itibaren sofist düşünceler ile muhatap olmuştur. Kelamcılar hem sofist düşüncelere sahip kişilerle karşılaşmışlar hem de Antik Yunan'dan tercüme edilen eserler vasıtasıyla onların görüşlerine ve onlara karşı mücadele yöntemlerine hâkim olmuşlardır. Kelamcılar arasında, her ne kadar farklı itirazlarda bulunsalar sofistleri bir ekol olarak kabul edip İnâdiyye, İndiyye ve Lâedriyye olarak üç gruba ayırmak bir gelenek halini almıştır. Kelamcılar tarafından bu üç gruba karşı farklı delillendirmeler getirildiği görülmektedir. Ancak kelam kitaplarında bizzat onları ilzam etmenin mümkün olmadığı görüşü genel kabul görürken birilerine faydası olur umuduyla

³⁰⁶ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseftiyye*, 108.

³⁰⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Neseftiyye*, 108.

³⁰⁸ İsmâüddin, *Hâşiyetü'l-İsmâ alâ şerhi's-Sa'd*, 2019, 2/212.

³⁰⁹ Ferhârî, *en-Nibras*, 81.

³¹⁰ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid*, 98; Ferhârî, *en-Nibras*, 82.

tartışmalara yer verilmiştir. Bununla birlikte en güçlü ilzam yöntemi eylemsel bir cevap olarak onlara acı çektirmek suretiyle duyumsama ve bedihî bilgileri kabule zorlamak olmuştur. *Metnü'l-Akâid*'de sofistler, varlığı ve buna dair bilgiyi inkâr edenler olarak ismen geçmekteyken herhangi bir gruplandırmaya veya görüşlerinin detaylarına değinilmemiştir. Teftâzânî ise sofistleri bir ekol olarak ele alıp onları hem gruplandırmış hem de onlarla mücadele yöntemlerine işaret etmiştir. Muhaşşîlerin genel olarak şârihin yorumlarına katıldıkları görülmekte ancak açıklamalarının eksik yönleri güçlendirilmektedir. Söz gelimi Hayâlî ekolü, şârihin ilzâmî delilinin birinci şıkkına itiraz yöneltmekte ve Kestelî ise sofistlerin gruplandırılmamasını daha doğru bulmaktadır. Ancak sonuç olarak tüm muhaşşîler, varlığın var olduğu, bilinmesinin mümkün olduğu ve sofistlerin iddialarının geçersiz olduğu konusunda ittifak halindedirler.

2.3. Bilginin Kaynakları

Kelam ilminde bilinmesi amaçlanan Allah'ın varlığı, sıfatları gibi konular *mesâil* olarak ele alınırken bunlara ulaştıran bilgiler *vesâil* olarak değerlendirilmektedir. Bilgi edinme yolları da *mesâilî* elde etmede başat rol oynamasından dolayı başlıca *vesâil* konularındandır. Bilgi edinme yollarını derli toplu ele alan en meşhur önermelerden birisi de Ömer en-Neseî'nin (ö. 537/1142), *Metnü'l-Akâid*'de “*halk için bilginin kaynakları üçtür, bunlar doğru duyular, haber-i sâdik ve akıldır*” sözüdür.³¹¹ Neseî burada bilginin kaynakları için *esbâb* kelimesini kullanmaktadır. Sebepler manasına gelen bu kullanım aslında bilginin gerçek kaynağının Allah olduğunu ve bilgiye ulaştıran diğer şeylerin ise bilgiyi keşfetmemizi sağlayan nedenler/vasitalardan ibaret olduğunu ima etmektedir.³¹²

Teftâzânî (ö. 792/1390) metinde geçen *halk* kelimesini melek, insan ve cinden oluşan mahlukat olduğunu belirtir. Yaratıcının ilmi ise hiçbir sebep ve vasita olmaksızın zatındandır. *Metnü'l-Akâid*'de geçtiği üzere bilgi vasıtaları üç olup bunlar sağlam duyular, doğru haber ve akıldır. Teftâzânî bu vasıtaları üç ile sınırlandırmaya tümevarım/istikra sonucu ulaşıldığını savunmaktadır. Buna göre bilgi elde etme vasıtası (I) idrak edenin haricinde olursa buna *doğru haber*, idrak edende olur ise (II) ya idrak

³¹¹ en-Neseî, *Şerhu'l-Akâid*, 118.

³¹² Ramazan Altıntaş ve Öte, *Kelam el kitabı*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 298.

edici olmayan bir alet olur ki buna *duyular* ya da (III) idrak edici olur ki buna da akıl denir.³¹³

Ramazan Efendi bu pasajı şerh ederken Allah'ın ezeli ilminin zatından olduğunu izafî ilminin ise bu ezeli ilminin ortaya çıkmasından (inkişâf) ibaret olduğunu belirtir. Teftâzânî'nin (لذاته) ifadesindeki zamir, Allah lafzına veya O'nun ilmine dönmektedir. Eğer ilmine dönmüş olsaydı ilminin zatına zorunlu olması gibi yanlış bir mana anlaşılabilirdi. Ancak muhaşşînin kendisi de bu manayı kimsenin söylemediğini belirtir.³¹⁴ Zamirin nereye döneceğinin açık olmasıyla beraber böyle bir açıklamanın yapılması muhtemelen mübtedî talebelerin hataya düşmesini engelleme amacına matuftur. Ayrıca Ferhârî, zamirin ilmine dönmesi durumunda Allah'ın ilminin nefsiyle kâim olacağı manasının çıkabileceğini ancak burada asıl kastedilenin Allah'ın ilim elde etmesinde hiçbir sebebe ihtiyaç duymayacağını vurgulanması olduğundan zamiri Allah lafzına döndürmenin daha doğru olacağını belirtmektedir.³¹⁵

Ramazan Efendi, bilgi kaynaklarından olan akıl ile ilgili iki görüş zikretmektedir. Birinci görüşe göre akıl tümelleri aletsiz, tikelleri ise alet yani duyular vasıtasıyla idrak etmektedir. İkinci görüşe göre ise tümelleri idrak eden akıl, tikelleri idrak eden ise duyular olmaktadır. Muhaşşî, Teftâzânî'nin, aklın tümelleri aletsiz ve tikelleri ise aletler vasıtasıyla idrak edildiğini kabul ettiğini ve ikinci görüşe karşı çıktığını belirtmektedir.³¹⁶ Molla Ahmed el-Cündî ise burada şârihin aklın alet olmasını nefyetmiş olabileceği gibi onu idrak edici bir alet olarak da tanımlamış olabileceğini belirtir.³¹⁷ Bu durumda iki türlü okuyuş da mümkün olmaktadır. Her ne kadar dilsel olarak iki türlü anlamın çıkması mümkün olsa da aklın burada idrak edici olarak alınıp alet olmasının nefyedilmesi daha doğru gözükmektedir.

Kestelî'ye göre Allah'ın zatı, kendisiyle kaim, kadim bir sıfatın husulü için yeterlidir. Bu sıfat da bilinenlerin (malumat) Allah için eksiksiz bilinmesini (inkişaf) gerektirir. Dolayısıyla Teftâzânî, (لذاته) ifadesi ile Mutezile'nin ve filozofların Allah'a ilim sıfatını zait olarak nispet etmelerini reddetmektedir. Ayrıca Kestelî'ye göre insan

³¹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 118.

³¹⁴ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 118.

³¹⁵ Ferhârî, *en-Nibras*, 81.

³¹⁶ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 118.

³¹⁷ el-Cündî, *Hâşîye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 2019, 2/291.

idrakinin temeli akla dayanır. Akıl, ilim ve idrâkâtî idrak eden nefsin bir gücüdür.³¹⁸ Ayrıca muhaşşî, cumhur arasında idrak edici nefs yerine akıl kelimesinin kullanılmasının yaygınlık kazandığını belirtir.

Hayâlî, Allah'ın zatının, ilim sıfatının husulü ve malumata taalluku için yeterli olduğunu ve ilim elde etmek için başka bir şeyin bulunmasına ihtiyacı olmadığını belirtir.³¹⁹ Nitekim burada Mutezile ve filozofların iddia ettiği gibi Allah'a zaid bir ilim sıfatının nispet edilmesinin reddi bulunmaktadır.³²⁰ Bu durumda Kestelî ve Hayâlî aynı minvalde haşiye düşmektedirler. Görüldüğü üzere *Şerhu'l-Akâid*'in bir özelliği de metinde geçen önermelerin çoğunun muhalif görüşlere karşı bir itiraz barındırmasıdır.

2.3.1. Bilginin Kaynaklarının Üç ile Sınırlandırılma Sebebi

Teftâzânî bilginin kaynaklarının üç ile sınırlandırılmasıyla ilgili güçlü bir itiraz dile getirmektedir. Bilginin kaynakları için kullanılan *esbâbü'l-ilm* tabirindeki sebep kelimesini üç manada anlamak mümkündür. Bunlar; I) hakiki sebep II) zâhirî sebep ve III) ulaştırıcı sebeptir. Eğer sebep kelimesinin birinci anlamda kullanıldığı kabul edilirse bilginin kaynaklarını üçe çıkarmak yanlış olmaktadır. Nitekim bütün bilgilerin hakiki sebebi Allah olmasından dolayı bilginin kaynağı tek olmaktadır. Zira başka herhangi bir sebep olmaksızın bütün bilmekler, Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir. Eğer ikinci anlam olan “zâhirî sebep” alınırsa bu durumda ateşin yakmaya sebep olması gibi bilgileri elde etmede zahirî sebep tek başına akıl olmaktadır. Akıl bilgi elde etmede duyuları alet, haberleri ise yol olarak kullanmaktadır. Dolayısıyla bilgi kaynaklarını yine üçe çıkarmaya gerek yoktur. Eğer üçüncü anlam olan “ulaştırıcı sebep” manasında kullanılırsa bu durumda da Allah'ın adet olarak bilgiyi, sebeple beraber insanlarda yaratması kastedilir ki, bu durumda da bilgi elde etme vasıtalarını üç ile sınırlandırmak yanlış olmaktadır. Bu üçüne ilave olarak vicdan, sezgi, tecrübe ve nazarın da bilgi kaynaklarından sayılması gerekir.³²¹ Bu durumda da bilgi kaynakları üçten daha fazla

³¹⁸ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye*, 118. Aklın tanımıyla alakalı tartışmalar için bu tezin “Aklın Tanımı” bölümüne bakınız.

³¹⁹ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye*, 118.

³²⁰ Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2019, 2/300.

³²¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye*, 119.

olmaktadır. Teftâzânî'nin bu soruya verdiği cevaba geçmeden önce muhaşşîlerin soru hakkında yaptıkları yorumlara bakmak yerinde olacaktır.

İsâmüddin itirazın ikinci kısmındaki zâhirî sebep olarak aklın zikredilmesini garip karşılamakta, ateş-yakma örneğindeki ateşe karşılık aklın değil asıl zahiri sebep olan nefsin gelmesi gerektiğini düşünmektedir.³²² Ancak yukarıda geçtiği üzere akıl, cumhur tarafından düşünen nefis anlamında kullanılmaktadır. Kestelî, “*ateşin yakmaya sebep olması gibi*” örneğinden iki türlü anlam çıkarmaktadır. İlk olarak lugat ehlinin görüşüne uygun olarak Mu'tezile'nin kabulüne göre idrak fiil, müdrik de fail anlamına gelmektedir. Ateş, yakma fiilinin faili olması gibi müdrik de idrak fiilinin faili olmaktadır. Dolayısıyla bu görüşe göre nefis/akıl, fiil ve tesir sahibidir. Eş'arî'lerin kabul ettiği ikinci anlama göre ise nefsin, idrake olan nispeti kabul ve mahal olma mesabesinde.³²³ Muhaşşî burada Eş'arîler ile Mu'tezile arasındaki nefsin bilgiye ulaşması konusunda temel fark olan âdet-sebeplilik meselesine temas etmektedir. Eş'arî anlayışa göre Teftâzânî'nin açıklaması olan ateşin yakmaya sebep olması âdet yoluyla olup Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmekte ve ateş sadece kabul durumunda olmaktadır. Aynı şekilde kişinin bilgi elde etmesi de müdrikte gerekli şartlar sağlandığında Allah'ın bilgiyi müdrikte yaratması şeklindedir. Bu durumda nefis bilgiyi elde etmede müessir sebep değil, mahal olma durumundadır. Mutezile'nin kabulünde ise nefis bizzat müessir sebep olmaktadır.

Kestelî, soruda bilginin kaynaklarından sayılan haberin “yol” olarak anılmasının, bilginin bize ulaşmasında vasıta/yol mesabesinde olması olarak düşünmektedir. Duyuların alet olarak açıklanması ise ya mecaza hamledilmekte ya da failden fiilin ortaya çıkmasındaki vasıta olarak açıklanmaktadır. Dolayısıyla duyular failin yani müdrikin idrak etmede tamamlayıcısı konumundadır.³²⁴ Buna göre örneğin nefis, görme fiilini gerçekleştirebilmesi için göze ihtiyaç duyar ki bu da alet konumunda olmaktadır.

Teftâzânî, sorduğu soruya cevap olarak bilgi elde etme sebeplerinin üç ile sınırlandırılmasının meşâyih'in âdetine göre olduğunu belirtmektedir. Ona göre kelâm alimlerinin (meşâyih) adeti, kelâmın maksatlarıyla yetinip filozofların ince meselelerine dalmaktan uzak kalmaktır. Onların duyuları bilgi kaynağı sayma sebebi, zâhirî duyuların hakkında şüphe bulunmaması ve kullanıldıkları takdirde akabinde bir kısım idraklerin

³²² İsâmüddin, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ şerhi's-Sa'd*, 2019, 2/302.

³²³ Kestelî, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 119.

³²⁴ Kestelî, 119.

oluştuklarını apaçık müşahade etmeleridir. Doğru haberi bilgi kaynağı sayma sebepleri, dini bilgilerin çoğunun bu yolla geldiğini görmeleridir. Son olarak aklın bilgi kaynağı sayılma sebebi ise; kelamcılarının hiss-i müşterek, vehim gibi bâtinî duyuları kabul etmemeleridir. Dahası sezgiler, tecrübeler, bedihîler ve nazarîlerin ayrıntısına girmenin kelamcılarının amaçlarına yönelik bir faydası bulunmamaktadır. Bunların hepsini akılda toplamak mümkün olduğundan kelamcılar akli, bilgi kaynaklarından saymaktadırlar. Kelamcılar, açlığımızı ve susuzluğumuzu (vicdâniyyât) bilmemizi, bütünü parçadan büyük olduğunu (evveliyât), ayın ışığının güneşten alınma olduğunu (hadsiyât), sakamonya bitkisinin ishal edici olduğunu (tecrübiyyât) ve alemin hâdis olduğu (nazâriyyât) bilgisini bazen duyunun yardımıyla olsa da temelde akıl yoluyla bilindiği görüşündedirler.³²⁵ Dolayısıyla sayılan diğer bilgi kaynaklarını akılda toplamak mümkün olmaktadır.

Ramazan Efendi'ye göre Teftâzânî soruda yer alan *esbâbü 'l-ilm* tabirindeki sebebi üç ihtimalden üçüncüsü olan “bilgiye ulaştırıcı sebep” manasında kullanmıştır. Bu durumda neden üç ile sınırlandırdığı sorusuna şârih, meşâyihin adetine göre böyle yaptığını belirtmektedir. Burada dış duyuların neden müstakil bilgi kaynağı olarak kabul edildiği sorusu akla gelmektedir. Ramazan Efendi, zahiri duyuların tikelleri idrak etmede tek başlarına yeterli olmadıklarını kabul etmektedir. Ancak onların kendi başlarına varlığı bulunduğundan bilgi kaynağı olarak sayılmalarını makul görür. Ancak sezgi, tecrübe ve nazarın kendi başlarına varlığı bulunmamakta ve ancak aklın ve duyuların çalışma prensibi sonucu ortaya çıkan olgular olmaktadır. Dolayısıyla onları müstakil birer bilgi kaynağı saymak makul değildir. Bu yüzden şârih, bunlar ve iç duyulardan elde edilen bütün bilgilerin akılda toplandığını savunmaktadır.³²⁶

Kestelî de Teftâzânî'nin üçüncü şıkkı tercih ettiğini ve hakikat noktasında bilgi vasıtalarının üç ile sınırlandırılmayacağını belirtir. Ancak kelamın amacı dini akideleri zapt etme olduğundan bilgi vasıtalarını artırmanın amaca yönelik bir faydası bulunmamaktadır. Felsefenin amacı mevcudatın hallerini nefsü'l-emrde olduğu hal üzere bilmek olduğundan bu konunun altına girecek bir şeyi araştırmamaları mümkün değildir. Dolayısıyla onlar iç duyular ve bedîhiyyât hakkında oldukça geniş açıklamalar

³²⁵ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâ'idi 'n-Neseftiyye*, 120-123.

³²⁶ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 122/123.

getirmişlerdir. Ancak mevcudatın halleri, dinî akideleri ispat etmede ihtiyaç duyulduğu ölçüde kelama konu olmaktadır. Kestelî iki tarafında hakkını vererek kelamcının bu gibi tetkiklere girmemesinin onlar için bir kusur olmadığını belirtmekte aynı zamanda filozofun bu gibi konulardan kaçınması için tercih hakkının olmadığını düşünmektedir.³²⁷ Kestelî müteahhir dönem kelamcılarının gelindiğinde ise durumun değiştiğini söylemektedir. Yani ona göre sonraki kelamcılar bu konulara dalmış, kelam ile felsefe, ele aldıkları meseleler itibarıyla birbirinden ayırt edilemeyecek düzeye gelmişlerdir. Hayâlî ise filozofların ince meselelerine dalmasına kelamcılarının ihtiyacı olmadığını belirtir. Ona göre filozofların işi kendilerini ilgilendirmeyen konularda vakitlerini zayi etmekten ibarettir.³²⁸

Bilginin üç kaynağının haricinde zikredilenlerin akılda toplanmasına da değinen Kestelî, nazarîler ve bedihîlerin kaynağının akla dönmesinin açık olduğunu düşünür. Zira nazarî bilgi, bilinen öncüllerin tertip edilmesidir ki bu aklın işlevidir.³²⁹ Bedihî bilgiler, aklın özne ve yüklem tasavvuruyla hükmettiği bilgilerdir³³⁰ ki, bu da aklın faaliyet alanına girmektedir. Sezgisel ve tecrübî bilgilerin kaynağının akıl olması ise gizli bir kıyas ile mümkün olmaktadır.³³¹ Bu kıyas da bu iki bilgi türü elde edilirken zihnin kurduğu kıyastır. Örneğin sakamonya bitkisinin ishal edici olması bilgisi daha önce birçok kez gözlenen ishal edicilik ile sakamonya bitkisi arasında bir sebeplilik kurmaktır. Sezgisel bilgilere örnek olarak verilen ayın ışığını güneşten aldığı bilgisi her ne kadar hızlıca (hadsen) olsa da altında I) ay ışık kaynağı değildir II) güneş ışık kaynağıdır ve başka cisimleri aydınlatır III) dolayısıyla “ay ışığını güneşten almaktadır” gibi bir kıyas formu bulunmaktadır. Tecrübiyyâtın önermeleri müşahedelerin tekrarından alınmakta ve sezgilerin mebâdisi de yine müşahedelerden elde edilmektedir. Açlık ve susuzluğun bilinmesi ise vehm ile idrak edilen vicdânî bilgilerden olup bağlayıcılığı subjektiftir. Ancak kelamcılar vehmi kabul etmediğinden dolayı bu bilgi türünü akla nispet etmektedirler. Peki vehm kabul edilmediği takdirde hayvanların tikelleri idrak etmesi nasıl açıklanacak? Kelamcılara göre bu idrak zâhirî duyular ile olmakta ve duyu idraki

³²⁷ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseftiyye*, 120.

³²⁸ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseftiyye*, 120.

³²⁹ Nazarın daha fazla tarifi için bkz; Sa'deddin Teftâzânî, *Makâsıd = Kelâm ilminin maksatları (inceleme-çeviri-eleştirmeli metin)*, çev. İrfan Eyibil, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları; 129 (İstanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 106-107.

³³⁰ et-Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 102.

³³¹ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseftiyye*, 122.

daha önce geçtiği üzere bilgi sayılmamaktadır. Kestelî'ye göre zâhirî duyular ile elde edilmese dahi hayvanlarda bir akıl olduğunu düşünmemiz gerekmemektedir. Zira hayvanların bilgisi Allah'ın doğrudan yaratması veya başka bir alet vasıtasıyla olması da mümkündür.³³²

Muhaşşîlerden Ramazan Efendi bu pasajlarda genel olarak Allah'ın ilminin zatından olması ve bâtinî duyuların neden bilgi sayılamayacağına ağırlık vermektedir. Bunu yaparken bâtinî duyuların görevlerini ve delillendirmesini ayrıntılı olarak ele almaktadır. Bununla birlikte filozoflara yönelik olumsuz sert bir tavır içine girmemektedir. Muhaşşîler arasında filozoflara en ılımlı yaklaşan Kestelî olduğu, onlara en katı şekilde tavır alanın ise Hayâlî olduğu görülmektedir. Kestelî müteahhir dönemde kelamın felsefeyle karıştığını kabul etmekte ve filozofların mevcudatı olduğu hal üzere incelemesini doğal karşılamaktadır. Hayâlî ise filozofların tetkikatını abes olarak görmektedir. Bununla beraber Teftâzânî bizzat *Şerhu'l-Makâsıd*'da bu konuları ayrıntılı olarak işlemektedir. Muhtemelen Teftâzânî'nin *Metnü'l-Akâid*'i şerh ederken meşâyih'tan yana tavır alması mukaddimede bahsettiği takrirden sonra meseleleri tahkik edeceğini belirtmesi amacına yöneliktir.³³³ Bu da demek oluyor ki Teftâzânî *Şerhu'l-Akâid*'de olabildiğince klasik kelam kabullerine göre hareket edeceğini vadetmektedir.

2.3.2. Duyular

Duyular kelamcılar tarafından bilgi vasıtası olarak görülmüştür. Burada önemli olan duyu organları olmayıp organların sahip olduğu yetilerdir. Bu sebeple Teftâzânî *hasse* kelimesini *duyumsayan kuvve* (yeti/güç) olarak açıklamaktadır.³³⁴ Yani gözün kendisi bilgi vasıtası değilken göz organından görme fiilinin çıkmasını sağlayan keyfiyet/kuvve bilgi vasıtası olmaktadır. Kelamcıların çoğuna göre duyular beş tane olup bunlar; işitme, görme, koklama, tat alma ve dokunmadır. Bazıları tat almayı dokunma duyusunun içerisinde değerlendirip duyuları dörde indirgemektedir. Nazzâm (ö. 231/845) da cimâ

³³² Kestelî, 123.

³³³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*'i'n-Nesefiyye, 56-57.

³³⁴ Teftâzânî, 123.

lezzetinin idrak edildiği kuvveyi ekleyerek duyuları altıya çıkarmaktadır. Ancak doğru ve yaygın olan görüş ise duyuların beş olmasıdır.³³⁵

2.3.2.1. İç Duyuların Reddi

Teftâzânî, duyuların varlığına aklın zaruretle hükmettiğini belirtir. Onun duyulardan kastı zâhirî/dış duyulardır. Teftâzânî *Şerhu 'l-Akâid*'de iç duyuların delillerinin İslam'ın asılları üzerine bina edilmediğini belirtir.³³⁶ Ancak tam tersi şekilde *Şerhu 'l-Makâsıd*'da iç duyuların delillerinin burhanla sabit olduğunu söylemektedir.³³⁷ Muhtemelen Teftâzânî muhakkik kimliğiyle *Metnü 'l-Akâid*'i şerh ederken vaat ettiği gibi müellifinin görüşlerini esas almakta ve meseleleri takrir ettikten sonra meşâyihin anlayışına göre delillendirmektedir.³³⁸ Bununla birlikte Teftâzânî'nin *Şerhu 'l-Akâid*'i yazdıktan sonra görüş değiştirmiş olması da muhtemeldir.

Muhaşşîler bu konuda genel olarak iç duyuların imkanını tartışmaktadırlar. Kestelî, aklın dış duyuların varlığına dair zaruretle hüküm vermesi hakkında herkesin kendi nefsinde bunu bulabileceğini söyler.³³⁹ Dolayısıyla Teftâzânî'ye uyararak, dış duyuların varlığının bilgisinin vicdânî olduğunu kabul etmektedir. Kestelî, iç duyuların varlığının kabulü “nefsin tecerrütlüğü”, “bilginin, suretin husulü olması”, “maddî suretin soyut cisimde resm olunmaması” ve “birin, birden fazla şeyin ilkesi olmaması” gibi ilkeler üzerine bina edildiğini, bunların ise kelamcılar tarafından müsellemler olmadığını ifade etmektedir.³⁴⁰

Hayâlî de filozofların iç duyuları kabulünün “nefsin, bizzat maddi tikelleri idrak edememesi” ve “bir, iki şeyin ilkesi olamaması” olmak üzere iki ilkeye dayandığını ve bunların da İslam'da bâtıl olduğunu belirtir.³⁴¹ Siyâlkûtî, nefsin tikelleri ve tümelleri idrak ettiğinde herkesin ittifak ettiğini, ihtilafın ise tikellerin resm olunduğu yer ile alakalı

³³⁵ Ferhârî, *en-Nibras*, 88.

³³⁶ “Filozofların delilleri İslam'ın temelleri üzerine tamamlanmadı/bina edilmedi” veya “filozofların delilleri İslami esaslara göre eksik olmaktadır” gibi iki farklı çeviri yapılabilir. Birinci çeviride filozoflar için kaynak sorunu ön plana çıkmakta ve muhaşşîler genel olarak bu manayı almakta, ikinci çeviride ise delillerinin yetersizliği vurgulanmaktadır. (فلا تتم دلائلها على الأصول الإسلامية)

³³⁷ Teftazani, *Şerhu 'l-makâsıd*., 1989, 3/267.

³³⁸ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâ'idi 'n-Neseftiyye*, 57.

³³⁹ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Akâ'idi 'n-Neseftiyye*, 123.

³⁴⁰ Kestelî, 124.

³⁴¹ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Akâ'idi 'n-Neseftiyye*, 124.

olduğunu söyler. Buna göre maddi tikellerin aletlerde resm olunduğunu savunanlar iç duyuları kabul ederken nefste resm olunduğunu savunanlar ise iç duyuları kabul etmemektedirler.³⁴² İsmüddin de Hayâlî'nin iki ilkesini aynen tekrarlamaktadır. Ruhun bedenden çıktığı haberlerine dayanarak ruhun mücerret olmadığını, Allah'ın maddi tikelleri bütün özellikleriyle bilmesinden de nefsin maddi tikelleri idrak edememesinin iptal olduğunu savunmaktadır. Yani nefsin mücerret olduğu kabul edilse dahi onun maddi tikelleri idrak etmesi mümkündür. Ancak bununla beraber Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) gibi bazı usulcüler filozofları takip ederek iç duyuları ve nefsin soyutluğunu kabul etmektedirler.³⁴³ İsmüddin'e haşiye yazan Kefevî de (ö. 1174/1760) bir kısım muhakkiklerin nefsin soyutluğunu ve iç duyuları kabul ettiğini belirtmektedir. Ayrıca o, Teftâzânî'nin filozofları reddetmede aşırı gittiğini söylemekte, onları reddetmenin temel ilkelerinin iptal edilmesine bağlı olmadığını düşünmektedir.³⁴⁴ Görülen o ki, Kefevî'ye göre nefis, soyut olsa bile onun bu soyutluğu maddi tikelleri idrak etmesine engel değildir.

Benzer şekilde Ramazan Efendi de filozoflar tarafından iç duyuların sabit olduğuna dair ileri sürülen delillerin kelamcılar açısından sadra şifa verecek derecede yeterli düzeyde bulunmadığını belirtmektedir. Örneğin filozoflara göre hiss-i müşterek, bir şahıs için duyularla idrak edilen varlıkların gâib olduktan sonra idrak edildiği beyin bir kuvvesidir. O duyu verilerinin toplandığı bir havuz gibidir. Bu durumda müdrîk, akıl olmamakta çünkü filozoflara göre akıl cüzileri idrak etmemektedir. Her bir duyu yalnızca kendi çeşidini idrak ettiği için (gözün sadece görülenleri idrak etmesi gibi) bu idrak çeşitlerinin verilerinin toplandığı bir yer olmak zorundadır ki filozoflara göre bu güç hiss-i müşterektir. Ancak kelamcılar zâhirî duyu verilerinin vasıtasıyla idrak edici olarak aklın, tikelleri idrak etmesini mümkün gördüklerinden hiss-i müşterekin varlığına dair bu ispatlamayı tam bir delil olarak kabul etmemektedirler.³⁴⁵ Ramazan Efendi hiss-i müşterek gibi hayal, vehm, mutasarrife ve hafıza hakkındaki filozofların görüşlerini de zikretmektedir. Filozofların delillendirmelerinin temel dayanağı “birden ancak bir çıkar” ile “duyu verileri tikel manaları idrak etmeyip yalnız tikel suretleri idrak eder” ilkeleridir. Muhaşşîye göre bu iki ilke de kelamcılar tarafından kabul edilmemektedir.³⁴⁶ Kelamcılar

³⁴² Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2019, 2/320.

³⁴³ İsmüddin, *Hâşiyetü'l-İsmâ alâ şerhi's-Sa'd*, 2019, 2/313-314.

³⁴⁴ Kefevî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsmâ*, 2019, 2/312.

³⁴⁵ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 120-121.

³⁴⁶ Ramazan Efendi, 121-122.

bütün iç duyuların yaptıkları işleri akıl ve zâhirî duyuların birleşmesiyle ortaya çıkmasını mümkün görürler. Her ne kadar başta Teftâzânî olmak üzere müteahhir dönemde birçok kelimci tarafından iç duyular kabul edilse de *Şerhu'l-Akâid* muhaşşilerince bu kabulün İslamî kaidelere ters bazı tasdiklere dayanması sebebiyle sert bir şekilde eleştirildiği görülmektedir.

2.3.2.2. İşitme

Teftâzânî'ye göre duyma, işitme kanalının diplerine yayılmış olan sinirlere yerleştirilmiş bir kuvvedir. Ses ile nitelenen hava kulak zarına ulaştığında bu kuvve sayesinde sesler idrak olunmaktadır. Adete göre açıklaması böyle olmakla beraber seslerin algılanmasının hakiki sebebi ise Allah'ın bu yol ile nefste, idraki yaratmasıdır.³⁴⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*'de Nesefî'nin sıralamasına uyarak ilk önce işitme ile başlamakta ve Nesefî'nin bu sıralamayı seçmesiyle ilgili herhangi bir yorum yapmamaktadır. *Makâsıd*'da yaptığı sıralama ise dokunma, tat alma, koklama, işitme ve görme duyusu şeklindedir.³⁴⁸ Muhaşşiler genel olarak burada işitme kanalına henüz ulaşmayan sesin işitilmesinin imkanını tartışmaktadırlar.

Ramazan Efendi'ye göre ses denilen şey dalgalanma esnasında havanın niteliğidir. Dolayısıyla işitilen şey havayla nitelenmiş olan bu sestir. İşitilen bu seslerin bir kısmı güzelken bir kısmı çirkin olmaktadır. Muhaşşî bu durumun işitme duyusuyla değil vicdan ile idrak edildiğini belirtir. Yani sesler kendi başlarına güzellik ve çirkinlikle vasıflanmamakta ve işitme duyusu yalnızca sesleri olduğu gibi algılamaktadır. İnsan ise vicdanî bir şekilde o seslere güzellik ve çirkinlik vasıflarını yüklemektedir. İşitme faaliyetinin nasıl gerçekleştiğine de değinen muhaşşî, havanın sestten daha latif olmasından dolayı ses bir yerde ortaya çıktığında, onun hemen yakınındaki hava, o sesle nitelenir ve şiddetine göre yakınındaki havaları niteleyerek devam eder. Bu nitelenmiş havaların mesafesinde duran kişi de bu sesi işitmektedir. Bu konuda bir problem olmamakla birlikte bu mesafenin dışında olan bir kişinin sesi işitip işitemeyeceği konusunda bir tartışma vardır. Buna göre filozoflar ve Nazzâm bu mesafedeki bir kişinin

³⁴⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*'n-Nesefîyye, 124-125.

³⁴⁸ Teftâzânî, *Makâsıd*, 466-472.

sesi işitemeyeceğini söylerken müteahhir İslam hükeması sesin işitilebileceğini söylemekte ki Ramazan Efendi de bu görüştedir.³⁴⁹

Aslında tartışma konusu işitme kanalına henüz ulaşmayan ses dalgasının işitilip işitilemeyeceğidir. Muhaşşî, Teftâzânî'ye karşı gelerek bunun vâkî olduğunu üç yönden delillendirmektedir. Buna göre I) rüzgâr kişinin tersine esse bile müezzinin sesinin işitildiği gözlemlenmektedir, II) hiçbir çatlağı olmayan evin içinde bulunan biri dışarıdaki sesi işitebilir. Hatta bir kısım kâmil insanlar hakkında içinde havanın olmadığı feleklerin sesini işittiği nakledilmiştir. Ancak Teftâzânî, Pisagor (m.ö. 570 [?]-500 [?]) hakkında varit olan bu menkıbenin felsefi usullere göre mümkün olmadığını düşünmektedir.³⁵⁰ III) Eğer ses yalnızca işitme kanalına geldiğinde idrak edilseydi sesin geldiği yönü idrak edemememiz gerekirdi. Sesin geldiği yönü idrak etmemiz ses dalgasının henüz işitme kanalına gelmeden de idrak edildiğini göstermektedir.³⁵¹ Buna karşı olarak filozoflar iki delil ileri sürmüştür. Bunlardan birincisi rüzgârın sesin işitme kanalına ulaşmasını engellediği iddiası, ikincisi ise baltayla oduna vurulduğunun görülmesinden sonra sesinin gelmesidir. Filozofların iddialarını biraz daha anlaşılır hale getirmek gerekirse birinci iddiada çok rüzgârlı havalarda müşahade edildiği üzere yakındaki kişi konuşsa dahi o ses duyulmamaktadır. Filozoflar buradan hareketle rüzgârın, sesin iç kulağa ulaşmasını engellediğini düşünmektedirler. İkinci iddia da benzer şekilde filozoflar baltanın sesinin geç algılanmasının henüz sesin iç kulağa ulaşmaması sebebiyle olduğunu varsaymaktadırlar. Ancak Ramazan Efendi, her iki iddiayı da sesin idrak edilemeyecek uzaklıkta olmasının mümkün olmasını öne sürerek reddetmektedir. Nitekim kulağında göz gibi bir duyumsama sınırı vardır. Bu sınırın dışında kalan seslerin idrak edilmesi mümkün olmamaktadır. Bununla beraber muhaşşî, bütün bu sürecin Allah'ın âdete göre yaratmasıyla olduğunu, filozofların iddia ettiği gibi illet veya Mutezile'nin iddia ettiği gibi tevlîd yoluyla olmadığını dile getirmektedir.³⁵²

Kestelî de Teftâzânî'nin görüşü olan ses ile nitelenmiş havanın işitme kanalına ulaşmasıyla işitmenin gerçekleştiğine karşı çıkarak havanın işitme kanalının yakınına gelmesini yeterli görür. Aksi taktirde işitilen sesin kaynağının yakınlık ve uzaklığını

³⁴⁹ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 124.

³⁵⁰ Teftazani, *Şerhu'l-makasid*, 3/277.

³⁵¹ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 125.

³⁵² Ramazan Efendi, 125.

ayrıca yönünün idrak edilemeyeceğini düşünmektedir.³⁵³ Ancak bu iki görüşün arasını, kulağın ilk önce işitme kanalına giren ses ile nitelenmiş havayı sonra ise dışarıda işitme kanalına yakın bulunan havayı idrak etmesinin mümkün olmasıyla birleştirir. Böylelikle sesin mesafesi ve yönü de idrak edilir olmaktadır.³⁵⁴ Aslında Kestelî, bu konudaki en açıklayıcı yorumlardan birini yapmaktadır.

2.3.2.3. Görme

Teftâzânî'ye göre görme duyusu beyinde önce birleşip sonra iki göze doğru ayrılan içleri oyuk iki sinirin (optik sinir) içine yerleştirilmiş bir güçtür. Bu kuvve ile ışıklar, renkler, şekiller, miktarlar, hareketler, güzellik, çirkinlik ve benzeri şeyler idrak edilir. Kulun bu kuvveyi kullanmasıyla beraber Allah nefiste bu idrakleri yaratmaktadır.³⁵⁵ *Şerhu'l-Makâsıd*'da görmenin niteliğiyle ilgili pek çok farklı görüş nakletse de kendi tercihi görmenin gözün açıldığı esnada sırf Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğidir.³⁵⁶ Muhaşşîlerin, bu konuda biyolojik olarak gözün yapısı ve hareket gibi arazların görülmesinin imkanını tartıştıkları görülmektedir.

Hayâlî, biyolojik olarak gözün yapısının nasıl olduğunu ortaya koyarken Teftâzânî'nin optik sinirlerin beyinde birleştikten sonra tekrar ayrıldıklarını ifade etmek için kullandığı “تتلاقان ثم تفرقان” ifadesinde beyinden çıkan iki optik sinirin birleştikten sonra tekrar ayrıldıklarında çapraz olarak ayrılmadıklarına dair bir işaret olduğunu belirtir. Ona göre sağ optik sinirinin sol gözle bir bağlantısı vardır. Ancak sağ optik sağ göze, sol optik ise sol göze nüfuz etmektedir.³⁵⁷ İsmâüddîn de bu görüşe katılarak her biri kendi bölgesine doğru ayrıldığı manasını çıkarır.³⁵⁸ Benzer şekilde Ramazan Efendi de beyinden çıkan iki optik sinirin birleştikten sonra sağ optik sinirinin sağ göze sol optik sinirinin ise sol göze gittiğini çapraz bir şekilde ayrılmadıklarını belirtir.³⁵⁹ Ancak Kul Ahmed (ö. 950/1543) bu kelimenin iki manaya gelmesinin muhtemel olduğunu

³⁵³ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseфіyye*, 124.

³⁵⁴ Kestelî, 125.

³⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Neseфіyye*, 126.

³⁵⁶ Teftazani, *Şerhu'l-makâsıd*, 3/279-280.

³⁵⁷ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseфіyye*, 126.

³⁵⁸ İsmâüddîn, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ şerhi's-Sa'd*, 2019, 2/315.

³⁵⁹ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 126.

dolayısıyla Hayâlî'nin zikrettiği türden bir işaretin bulunmadığını belirtir.³⁶⁰ Hem konuyu özetleyici hem de açıklayıcı mahiyette olan Kestelî'nin açıklamalarına bakmak yerinde olacaktır. O, gözün beyinle olan bağlantısı hakkında iki görüş olduğunu belirtir. Bunlardan biri Câlînûs'un (ö. 200 [?]) görüşü olan beyinden çıkan sağ optik sinirinin birleştikten sonra sağ göz bebeğine sol optik sinirinin ise sol göz bebeğine gitmesidir. Diğer görüş ise bu sinirlerin birleştikten sonra çapraz bir şekilde yani sağ optik sinirinin sol göze, sol optik sinirinin ise sağ göze gittiği görüşüdür. Ona göre de Teftâzânî'nin ibaresi iki türlü okumaya da elverişlidir.³⁶¹

İkinci olarak muhaşşîler hareket özelinde nisbî arazların görülmesinin imkanını tartışmaktadırlar. Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) hareket gibi oluşların (ekvân) görmeyle idrak edilmediğini istidlal ile bilindiğini, görünenin hareket ve sükunun kendisi olmadığını belirtmektedir.³⁶² Hayâlî de bunun gibi varit olan itirazlara cevaben hareketin nisbî araz olmasının duyuyla idrak edilmesine engel olmadığını ayrıca ittifakla dış dünyada varlığının olduğunu belirtir.³⁶³ Burada ittifakla sözünden kastı filozof ve kelimcilerin ortak kabulü anlamına gelmektedir.³⁶⁴ Her ne kadar kelimciler nisbî arazların varlığını kabul etmeseler dahi, oluşları *eyn*'in (mekanda oluş) bir türü olarak kabul etmektedirler.³⁶⁵ Dolayısıyla Hayâlî'nin açıklamalarından anlaşılan hareketin dış dünyada var olmasından dolayı görülmenin şartını taşıdığı ve dolayısıyla görülenlerin arasında sayıldığıdır. Hareketin görülemeyeceğini söyleyenler ise dış dünyada hareketli cismin müşahade edildiğini ancak hareketin kendisinin bizzat görülenlerden olmadığını söylemektedirler.³⁶⁶ Bununla birlikte duyumsanan varlıkların, ademî varlıklarla ittisâfı mümkün olduğundan hareketin mekân ve zamana nispeti onun duyumsanmasına engel olmamaktadır.³⁶⁷ Molla Selahaddin'e ([?]) göre ise bir şey, başka bir şeyin duyumsanmasına bağlıysa, bu durumda onun kendisi bizzat duyumsanamaz olmaktadır. Örneğin kör bir kişi duyumsanırken onun sayesinde körlük anlaşılır ancak körlüğün

³⁶⁰ Kul Ahmed, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2/325.

³⁶¹ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseftiyye*, 126.

³⁶² Sami Turan Erel, *Kâdî Abdülcebbâr'da İdrak Teorisi* (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 149-151.

³⁶³ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseftiyye*, 127.

³⁶⁴ el-Cündî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseftiyye*, 2019, 2/312.

³⁶⁵ Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2019, 2/321.

³⁶⁶ Siyalkûtî, 2/322.

³⁶⁷ Siyalkûtî, 2/322.

kendisi duyumsanmamaktadır.³⁶⁸ Dolayısıyla hareket arazının idraki önce hareketli kişinin duyumsanmasına bağlı olduğundan hareketin kendisi bizzat duyumsanamaz olmaktadır. Hayâlî bu ibareyi aktarmakla beraber ona katılmamaktadır. Nitekim Hayâlî, bir şeyin dış dünyada varlığının olmasını onun görülmesi için yeterli saymıştır.

Kestelî de cumhura göre asıl görülenlerin ıfık ve renkler olduğunu diğerk varlıkların ise bu ikisinin vasıtasıyla görüldüğünü belirtmektedir. Bununla beraber o, taraf, hacim, derinlik gibi miktarları; ayrılma, birleşme gibi oluşları; sertlik, yumuşaklık gibi aslında dokunulur olanları ve bütün nisbî arazları görülenlerden saymaktadır. Ona göre bunların hepsi görme duyusu vasıtasıyla kişide açık hale gelen şeylerdir (el-ümuru'l-münkeşife).³⁶⁹ İster bir kısmını bir kısmına irca etmek mümkün olsun isterse de zikredilenlerden bazıları ademî olsun amaç, görülenlerin sayılması olduğundan hepsinin zikredilmesinin mümkün olduğunu söylemektedir.³⁷⁰

Ramazan Efendi de oluşlardan (ekvân) sayılan hareketin idrak edilmesine değinmektedir. Muhaşşîye göre duyu bir cismi iki mekânda gördüğünde akıl hareketi idrak etmektedir. Dolayısıyla oluşların nisbî arazlardan olması sebebiyle, duyuyla idrak edilemeyeceği söylenemez.³⁷¹ Muhaşşî, her ne kadar görme duyusu ile hareketin idrak edileceğini söylese de sonuç olarak bunun, aklın idraki olduğunu kabul etmektedir. Muhtemelen Ramazan Efendi'nin açıklamaya çalıştığı husus aklın tek başına hareketi idrak edemeyeceği dolayısıyla bir alet olarak görme duyusunu kullandığıdır. Ayrıca görmenin şartlarına da değinen Ramazan Efendi, cumhura göre görmenin sekiz koşulu olduğunu belirtir. Bunlar; I) görülenin yoğun olması II) görülenin ya kendinden aydınlık olması III) ya da başkasından ıfık alması IV) görenin ya gerçekten V) ya da hükmen (aynadaki yüz gibi) görülenin karşısında yer alması VI) görme duyusunun görmeye yönlendirilmesi VII) arada engel bulunmaması ve VIII) nesnenin görülemeyecek kadar uzakta olmamasıdır.³⁷²

Peki hareket, dokunma duyusuyla algılanabilir mi? Örneğin gözü kapalı bir kişi hareketli birine dokunduğunda hareketi idrak etmektedir. Bu sebeple Cübbâî hareket ve

³⁶⁸ Hayâlî, *Hâşîye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefîyye*, 128; Siyalkûtî, *Hâşîye alâ Hâşîyeti'l-Hayâlî*, 2019, 2/322.

³⁶⁹ Kestelî, *Hâşîye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefîyye*, 126.

³⁷⁰ Kestelî, 127.

³⁷¹ Ramazan Efendi, *Hâşîyetü Ramazan Efendi*, 126.

³⁷² Ramazan Efendi, *Hâşîyetü Ramazan Efendi*, 126.

sükunun, görme ve dokunma duyularıyla idrak edildiğini düşünmektedir.³⁷³ Siyâlkûtî ise dokunma duyusunun bir cismin mekânda oluşunu idrak edemeyeceğini ve mekân tutmasının niteliğini açıklayamayacağını belirtir. Dokunma duyusu yalnızca nesneye ulaşıldığını algılayabilmektedir. İki mekânda oluş olan hareketin tekrar etmesiyle kişi, dokunma duyusuyla nesneye ulaşmasını, nesnenin hareketi ile birbirine karıştırabilmektedir.³⁷⁴ Dolayısıyla hareket, dokunma duyusu ile idrak edilmeyip yalnızca görme ile idrak edilir olmaktadır.

2.3.2.4. Koklama

Teftâzânî'ye göre koklama beynin ön bölümünde bulunan meme ucuna benzer iki çıkıntıya yerleştirilmiş olan bir kuvvedir. Kokuyla nitelenmiş hava, genze ulaştığında bu kuvve sayesinde kokular idrak olunmaktadır.³⁷⁵ Ramazan Efendi, konuyla ilgili şârihin yaptığı açıklamayı yeterli görüyor olmalı ki sadece kokuyla nitelenmiş bu havanın genze ulaşması esnasında kokunun idrak edilmesinin Allah'ın adete göre yaratmasıyla olduğu ve filozofların iddia ettiği gibi icap yoluyla olmadığını ifade etmekle yetinmektedir.³⁷⁶

Kestelî kokulu cismin, temas ettiği havayı nitelemesinin İslam kaidesine göre bir sorun oluşturmadığını belirtir. Bu açıklamaya göre hava, koku yayan nesneye temas ettiğinde o nesnenin kokusal özellikleriyle nitelenmektedir. Dolayısıyla hava, o kokusal niteliği taşıyıcı konumundadır. İşte Kestelî, bu açıklamanın İslam kaideleriyle çelişmediğini düşünmektedir. Ancak filozofların anlayışına göre kokunun varlığı için anasırın karşılıklı etkileşimiyle özel bir mizacın ortaya çıkması gerekmektedir. Bir kısım filozoflar ise kokulu nesneden çıkan küçük parçacıkların (molekül) bizzat koklanılan şey olduğunu düşünmüşlerdir. Her iki açıklama da muhtemelen havanın basitliğiyle ters düşmesi sebebiyle muhaşşî tarafından eleştirilmektedir. Böylelikle Kestelî'ye göre doğru olan görüş Teftâzânî'nin açıklamasıdır ki, kokuyla nitelenmiş havanın genze ulaşmasıyla kokular duyumsanmaktadır.³⁷⁷ Benzer şekilde Molla Ahmed Cündî de havanın basit

³⁷³ Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2019, 2/322.

³⁷⁴ Siyalkûtî, 2/322-323.

³⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 127.

³⁷⁶ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 127.

³⁷⁷ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 127.

olmasından dolayı onda anasırın imtizacını açıklamanın zor olduğunu söyler.³⁷⁸ Kelamcılar ise bir araz olarak kokunun bir cevher-i ferdde olmasını yeterli görürler. Yani bir araz olan koku, latif cisim olan hava atomunda var olabilmektedir. Dolayısıyla kelamcıların açıklaması havanın basit olduğu düşüncesine bir zarar vermemektedir. Filozoflar, kokuyla nitelenmiş havanın sadece hava olmadığını ve mizâcî nitelikleri kabul etmeye müsait hale gelecek şekilde bir çeşit unsurların imtizacına uğradığını düşünmektedirler.³⁷⁹ Ancak Kefevî, filozofların bir cismin kokuyla ittisâfı ve nitelenmesi için mizacın olması şartını, özel durumlarda (bi-nefsihî) şart koştuklarını belirtir. Ancak buradaki tartışma, kokulu cismin teması vasıtasıyla havanın mutlak olarak nitelenmesi olduğu için onlara göre de havanın kokuyla nitelenmesini mizacın husulüyle açıklanmasına gerek olmamaktadır.³⁸⁰

İsâmüddîn, Teftâzânî'ye karşı gelerek idrakin genze temas eden havanın nitelenmesiyle olduğunu savunmakta ve kokuyla nitelenmiş havanın genze ulaşması şeklindeki açıklamayı reddetmektedir.³⁸¹ Kefevî üstü kapalı bu eleştirinin nasıl olduğunu şöyle açıklamaktadır. Buna göre, İsâmüddîn'in kabul ettiği birinci şekilde, kokulu cismin temas ettiği havadan genzin temas ettiği havaya kadar arada bulunan havaların dalgalanarak nitelenmesi sonucu koku idrak edilmektedir. Teftâzânî'nin kabul ettiği ikinci görüşe göre ise kokulu cismin temas ettiği kokuyla nitelenmiş havanın bizzat kendisinin genze ulaşmasıyla koku idrak edilmektedir. Kefevî'nin de burada İsâmüddîn'in görüşüne katıldığı görülmektedir.³⁸²

2.3.2.5. Tat Alma

Teftâzânî'ye göre tat alma duyusu, dilin yüzeyinde bulunan sinirlere yayılmış bir kuvvedir. Ağızda bulunan tükürüğün ıslaklığının, tadılan şeylere karışıp sinirlere ulaşması yoluyla tatlar idrak edilmektedir.³⁸³ Kestelî aslında tadılanın ne olduğunu açıklamaya çalışır ve bunun için iki çözüm sunar. Birincisi tükürüklerin tadılan parçalarla

³⁷⁸ el-Cündî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 2019, 2/327.

³⁷⁹ el-Cündî, 2/327.

³⁸⁰ Kefevî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 2019, 2/329.

³⁸¹ İsâmüddîn, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ şerhi's-Sa'd*, 2019, 2/328.

³⁸² Kefevî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 2019, 2/329.

³⁸³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 127.

nitelendiğini ve böylece sınırlara ulaştığını söylemektir ki, bu durumda idrak edilen tadılanın değil, tükürüğün niteliği olmaktadır. Ya da aracı mahiyetinde bulunan tükürüklerin, tadılanları tatma duyusuna ulaştırdığını söylemektir ki, bu durumda da idrak edilen, tadılan parçalar olmaktadır.³⁸⁴ Kestelî'nin iki görüş arasında bir tercih yapmadığı görülmektedir. Bununla birlikte bu açıklama büyük oranda Cürcânî'nin şerhiyle benzerlik arz etmektedir. Nitekim Seyyid Şerif, ıslaklığın ya tat ile nitelenip sınırlara ulaştığını bu durumda hakikatte duyumsananın ıslaklığın kendisi olduğunu belirtir. Ya da tadılan parçaların ıslaklık aracılığıyla yayılıp sinire ulaştığını söyler ki bu durumda da ıslaklığın kendisi duyumsanmayıp sadece taşıdığı parçalar duyumsanmakta ıslaklık yalnızca taşıyıcı konumunda kalmaktadır.³⁸⁵

Ramazan Efendi Cürcânî'nin pasajını aktararak farklı bir çözüm sunmaktadır. Buna göre ilk görüş olan yalnızca tükürüğün hissedilmesini, tadılan nesnelerin duyumsanmadan tatlarının algılanmasının mantıksız olduğu gerekçesiyle reddetmektedir. İkinci görüş olan ıslaklığın duyumsanmadığı iddiasını da safrâvî hastalarının tadılan bir şey olmadan da yalnızca tükürüğü duyumsadığı söyleyerek kabul etmemektedir. Ramazan Efendi'nin önerisi hem tükürüğün hem de tadılan parçaların birlikte duyumsandığını söylemektir. Nitekim Cürcânî'nin kendisi de iki ihtimalli görüş serdetmekte ancak kesin bir yargıda bulunmamaktadır.³⁸⁶

2.3.2.6. Dokunma

Teftâzânî'ye göre dokunma duyusu bedenın tamamına yayılmış bir güçtür. Bu kuvveye temas edildiğinde sıcaklık, soğukluk, ıslaklık ve kuruluk idrak edilmektedir.³⁸⁷ Kestelî, şârihin bedenın tamamı demekle aslında bedenın dışını kastettiğini belirtir. Çünkü böbrek, karaciğer, dalak ve akciğer gibi organlarda dokunma duyusunun olmadığı bilinmektedir Muhaşşî iç organlarda dokunma duyusunun olmamasının açıklamasını tıp kitaplarına havale eder.³⁸⁸ Kefevî iç organlarda dokunma duyusunun bulunmamasının hikmetini açıklama adına şöyle bir yorum dile getirir. Eğer iç organlarda dokunma duyusu

³⁸⁴ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 127-28.

³⁸⁵ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/1088-1090.

³⁸⁶ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 128.

³⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 128.

³⁸⁸ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 128.

bulunsaydı yaptıkları her faaliyeti hissetmemiz hatta acı çekmemiz gerekirdi. Bu sebeple Allah, hikmeti gereği iç organlarımıza dokunma duyusu koymamıştır.³⁸⁹ Ramazan Efendi önceki açıklamalarında değindiği gibi bu duyumsamanın da Allah'ın âdete göre yaratmasıyla olduğunu belirtir. Dokunma duyusunun bedenin dışının tamamına yayılma sebebi ise sıcaklık ve soğukluk gibi zarar verici şeylerden bedeni korumak olduğunu belirtmektedir.³⁹⁰ Bu açıklamalarla birlikte hem şârihin hem de muhaşşîlerin dokunma duyusu üzerinde çok fazla durmadıkları görülmektedir.

Netice itibariyle Teftâzânî her duyunun kendine özgü varlıkları idrak etmesi için yaratıldığını düşünür. Buna göre kulak sadece sesleri işitirken cisimleri görememekte, dolayısıyla bir duyunun idrak ettiği şeyi başka bir duyu idrak edememektedir. Peki bu durumda dil hem bir cismin sıcaklığını hem de tadını birlikte idrak edebilir mi sorusu akla gelmektedir. Teftâzânî, dilde dokunma ve tat alma olmak üzere iki duyunun bulunduğunu dolayısıyla dokunma duyusunun sıcaklığı, tat alma duyusunun da tadı idrak ettiğini belirtmektedir. Burada ikinci bir soruyu sormak mümkündür. Âdeten böyle bir açıklama yapılsa da aklen, söz gelimi gözün sesleri duyması imkânsız mıdır? Teftâzânî, kelamcı kimliğini ön plana çıkararak duyumsamanın, duyuların hiçbir tesiri olmaksızın sırf Allah'ın yaratması ile olmasından dolayı duyuların birbirinin işlevini yapmasını aklen mümkün görmektedir.³⁹¹

Şârih ve muhaşşîler, dış duyu idraklerine objektif veri vermesi bakımından incelemelerde bulunmakta ve duyu verilerinin faaliyetini nasıl icra ettiğine ise sadece genel bilgiler vererek yetinmektedir. Nitekim onların zâhirî duyularla ilgili aktardığı bilgiler o zamanki tıp kuramlarının verdikleri bilgilere göredir. Bu bağlamda kelamcıların duyu verilerinin nasıl işlediğiyle alakalı verdikleri bilgileri, tarihsel veriler olarak değerlendirmek daha doğru olmaktadır. Muhaşşîlerin tartıştıkları bilgilerin kendilerinden önce bulunan açıklamaların aktartılıp tercihler yapılması şeklinde olması bunu destekler niteliktedir. Ancak onların, duyunun idrakinin kesin olması ve müstakil bilgi kaynaklarından sayılması görüşü tarihsel olmayıp zaman üstü genel geçer bir iddiadır. Bu açıdan bakıldığında modern bilim, duyuların fonksiyonlarıyla alakalı farklı teoriler üretse dahi bu kelamcıların genel ilkeleriyle ters düşmeyecektir. Söz gelimi günümüz bilimi

³⁸⁹ Kefevî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti 'l-İsâm*, 2019, 2/330.

³⁹⁰ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 128.

³⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâ'idi 'n-Nesefiyye*, 129.

gözün görmesiyle alakalı bambaşka bir teori öne sürse ve bu kesin bir şekilde ispat edilse dahi kelimcilerin görme duyusunun idrakinin kesinliği görüşüne bir zarar vermeyecektir. Kelamcilerin bu konudaki genel ilkesi duyumsamayı sağlayan hakiki müessirin Tanrı olması ve bu konudaki nedenselliğin reddedilmesi üzerinedir. Dolayısıyla günümüzde modern bilimin gelişmesiyle dış duyuların açıklanmasında daha fazla ayrıntıya girildiği görülmekte ancak bu durumun, kelimciler açısından bir problem oluşturmaktan ziyade onların amacına hizmet eden detaylandırıcı açıklamalar olarak değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır.

2.3.3. Haber-i Sâdık

Kelam ilminde itibar edilen bir diğer bilgi vasıtası doğru haberdur. Kelamcılar haberin bilgi değerini inkâr eden Sümeniyye ve Berâhime gibi akımlara mensup olanları dilini, soyunu ve kendisini inkâr eden kimseler olarak değerlendirmişlerdir.³⁹² Nitekim geçmişte yaşamış kişiler, devletler ve görmediğimiz memleketler akıl ve duyular ile idrak edilemeyip yalnızca haberle bilinmektedir.³⁹³ Öyle görüldüğü ki kelimciler, peygamberlerin getirdiği bilgileri kabul etmenin epistemik yönünü açmak için haber teorisini geliştirmişlerdir. Bu anlamda haber teorisinin mahiyeti ve şartlarını tespit etme gibi konular, kelimcilerin epistemolojik açıdan en özgün yönünü oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir.

Teftâzânî, önceki kelimcilere uyarak haberi bilgi vasıtası olarak kabul etmektedir. Bu terkip bazı kelam kitaplarında *el-haberu's-sâdık* olarak sıfat şeklinde bazılarında ise *haberü's-sâdık* olarak izafetle yer almaktadır.³⁹⁴ Sıfat olarak alındığında verilen haberin (mevzu ile mahmul arasında kurulan nispetin) olguya uygun olması durumunda haber doğru, olguya mutabık olmaması durumunda ise haber yanlış olmaktadır. İzafet olarak alınması durumunda ise bir şeyden olduğu hal üzere haber verme (ihbâr/i'lâm) doğru, olmadığı hal üzere haber verme ise yanlış olmaktadır.³⁹⁵ Birinci okuyuşa göre doğruluk,

³⁹² Ebu Mansur el-Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd : açıklamalı tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları; 1511 (İstanbul : İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018), 59.

³⁹³ Cemalettin Erdemci, “Kelam İlminde Haberinin Epistemolojik Değeri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VI, sy 1 (2006): 158.

³⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Nesefiyye*, 132.

³⁹⁵ Teftâzânî, 129-32.

haberinin sıfatı olmakta ikinci okuyuşa göre ise haber verenin yani muhbirin vasfı olmaktadır.

Şârih ve muhaşşîler haberin doğru ve yalanla vasıflanmasının mahiyetini açıklamak için nispet nazariyelerine başvurmuşlardır. Konunun daha iyi anlaşılması için *nispetin* türevlerinin anlaşılması gerekir. Üç nispet vardır. Birincisi, nispet-i zihniyye, zihinde Zeyd'e ayakta durmayı nispet etmek gibi mevzu ile mahmul arasında zihinde kurulan nispettir. İkincisi, nispet-i kelâmiyyedir. Bu nispet, nispet-i zihniyenin “Zeyd ayaktadır” gibi söze dökülmüş halidir. Üçüncüsü ise nispet-i hâriciyyedir. Bu, gerçekte yani dış dünyada gözlenendir. Nispet-i kelamiyye, nispet-i hariciyeye uygun olursa bu durumda cümle doğru, uygun olmazsa cümle yanlış olmaktadır.³⁹⁶ Dolayısıyla Zeyd'den haber vermek istediğimizde Zeyd ile ayakta durmak arasında kurduğumuz sözümüzdeki nispet, Zeyd gerçekten de dış dünyada ayaktaysa doğru, oturuyor ise yanlış olmaktadır.

Konuya dair diğer bir tartışma ise haberin yapısıyla alakalıdır. Hayâlî, Teftâzânî'nin “haber kelimedir” sözündeki kelamın tam mürekkep bir cümle olduğunu belirtmektedir.³⁹⁷ Buna göre Hayâlî'nin, mukayyet haberlerin doğru veya yanlışla nitelenmesinin mümkün olmayacağı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Benzer şekilde Siyâlkûtî'ye göre de buradaki “kelam” lafzının insanlar arasındaki “konuşulan şey” anlamında olmayıp dilcilerin kullanımına uygun şekilde “bir kelimenin diğer kelimeye isnad edilmesi” yani tam cümle olması kastedilmektedir. Ancak hem Hayâlî hem de Siyâlkûtî bir kısım takyidî haberlerin bu kuralı bozmayacağını düşünür. Söz gelimi “faziletli Zeyd” gibi mukayyet bir haberin aslında Zeyd'e fazilet nispet etmek anlamına geldiği ve bu nispetin olguya mutabık olması durumunda doğru, uygun olmaması durumunda ise yanlış olarak isimlendirileceği görüşündedirler.³⁹⁸ Teftâzânî, belagat kitabı olan *Mutavvel*'de meşhur olan görüşe göre, doğru ve yanlışın haberin vasıflarından olduğunu ve tam mürekkep dışında diğer terkiplerdeki nispetlerde doğru ve yanlış sıfatlarının bulunmadığını belirtmektedir.³⁹⁹ Dolayısıyla hem Hayâlî'nin hem de Siyâlkûtî'nin açıklamaları şârihin kabul ettiği görüşe uygun olmaktadır.

³⁹⁶ Sa'deddin Teftazani, *el-Mutavvel : Şerhu'l-Telhisî Miftahî'l-Ulum = Belagat ilimleri : Meani*, çev. Zekeriya Çelik (çevirenin dipnotu), (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 115-116. Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 130.

³⁹⁷ Hayâlî, *Hâşîye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefîyye*, 129.

³⁹⁸ Siyâlkûtî, *Hâşîye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2019, 2/343.

³⁹⁹ Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah Teftazani, *el-Mutavvel: şerhu Telhisî Miftahî'l-ulum*. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 177-78.

2.3.3.1. Mütevâtir Haber

Kelamcılar doğru haberi iki başlık altında incelemişlerdir. Bunlardan birisi kesin bilgi ifade eden mütevâtir haberdur.⁴⁰⁰ Teftâzânî, yalan üzerine birleşmelerini aklın⁴⁰¹ mümkün görmediği bir topluluk tarafından nakledilen haberleri bu kısma almaktadır. Eski zamanlarda yaşamış sultanları ve uzak beldelerin bilinmesi mütevâtir habere örnektir. Burada iki hususa dikkat çekilmektedir. Birincisi, mütevâtir haberin yakînî bilgi vermesidir. Bunun delili, herkesin gitmediği beldelerin varlığını kendi nefsinde bilmesidir ki, bu bilgi akıl veya duyuyla değil, yalnızca haberle meydana gelmektedir. İkinci husus ise tevâtür ile hasıl olan bilginin zarûrî olmasıdır. Bunun delili ise hem delili getiren hem de başkaları için hatta önerme kuramayan çocuklar için bile böyle bir haberi duyduklarında bilginin hasıl olmasıdır. Bununla beraber Hristiyanların Hz. İsa'nın öldürüldüğü ve Yahudilerin Hz. Musa'nın dininin ebediyete kadar süreceğine dair getirdikleri haberlerin tevâtüre ulaştığı iddiası şârih tarafından reddedilmektedir.⁴⁰² Burada Teftâzânî, mütevâtir haberin şartı olarak yalnızca yalan üzerine birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun haber vermesini zikreder. *Şerhu'l-Makâsıd*'da ise bir haberin kabul edilen tevâtür olması için haberi nakledenlerin olayı veya olguyu müşahade etmelerini ve aktarılan olayın aklen mümkün olmasını gerekli görerek şartları üçe çıkarır.⁴⁰³ Muhaşşîlerin genel olarak haberin tevâtüre ulaşması için gerekli olan nakledenlerin sayısını ve Hz. İsa ve Hz. Musa hakkında varit olan rivayetleri değerlendirdikleri görülmektedir.

Bir haberin tevâtüre ulaşması için haberi nakledenlerin sayısına değinen Hayâlî, bunların belli bir çoklukta olmasını ancak bu çokluğun sayısı hakkında bir sınırlama olmayıp duyan kişide şüphe etmeksizin bir bilgi oluşmasını yeterli görür. Bununla birlikte haricî bir karine sebebiyle az bir topluluk hakkında akıl yalan söylemeyeceklerine dair

⁴⁰⁰ Düzgün, *Kelam El Kitabı*, 301.

⁴⁰¹ Çerkeşizâde, Giritli Sırrı Paşa'nın *Şerhu'l-Akâid*'e yaptığı tercümede bazı hatalar tespit etmektedir. Bu hatalardan biri de mütevâtir haberin şartları arasında sayılan bir topluluğun yalan üzerine birleşmelerinin aklen mümkün olmadığı çevirisidir. Çerkeşizâde burada aklen bir imkansızlığın bulunmayıp âdeten imkânsız olduğunu belirtmektedir. Bkz; Çerkeşizâde Mehmet Tefik Efendi, “Şerh-i Akaid-i Neseî Tercümesi'ndeki Sehi ve Hatalara Dair”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenek: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 1260. Ancak Teftâzânî'nin bizzat akıl kelimesini kullanmasından dolayı bu ifadeyi tercih ettik.

⁴⁰² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*'i'n-Neseîyye, 132-36.

⁴⁰³ Teftazani, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1/212-213.

hükmedebilir. Bu iki açıklama birbiriyle çelişmemektedir.⁴⁰⁴ Öyle görülüyor ki Hayâlî, dış bir karineyle az sayıdaki kişinin verdiği bilginin tevatüre ulaşacağını düşünmektedir. Örneğin evinin üzerinden duman çıktığını gören birisine çok az sayıda kişi evinin yandığını haber verirse bu kişide kesin bilgi oluşacaktır. Benzer şekilde Kestelî de haber veren topluluğun belli bir sayıyla sınırlandırılmasına karşı çıkmaktadır. Ayrıca o, haberi nakledenlerin vasıflarına da değinmektedir. Buna göre yalan üzerine birleşmelerini aklın mümkün görmediği taifenin bazılarının iddia ettiği gibi din, soy, ırk birlikteliğine, masumun bulunmasına, aktaranların Müslüman olmasına, adalet sahibi olmalarına gerek yoktur.⁴⁰⁵ Nitekim kelmacılar haber teorisini ortaya atarken yalnızca Müslümanların kullanımını hedeflememiş aksine bütün insanlık için epistemolojik bir hakikat olarak inşa etmişlerdir. Ramazan Efendi de nakledenlerin sayısı hakkında en az beş, on iki, kırk ve yetmiş gibi farklı görüşlerin olduğunu belirtmektedir. Ancak kendisi, bir sayı belirlemenin doğru olmadığını düşünmekte, bununla beraber yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan kişilerin verdiği haberde bilginin ortaya çıkmasını yeterli görmektedir. Bu kişiler ister beş kişi isterse daha fazla kişi olsun durum değişmemektedir.⁴⁰⁶ Görüldüğü üzere muhaşşîlerin genel kanısı bir haberin tevatüre ulaşması için nakledenlerin belli bir sayıya ulaşmasının gerekli olmadığı ve kişide bilginin oluşmasının yeterli görüldüğüdür.

Muhaşşîler Hz. İsa ve Hz. Musa hakkında varit olan rivayetlerin de tevatüre ulaşp ulaşmadığını değerlendirmektedirler. Hayâlî, Hz. İsa'nın öldürüldüğünü haber verenlerin sayısının tevatüre ulaşmadığını ve Yahudi soyunun ise II. Nebukadnezzar (m.ö. 605-562) zamanında kesintiye uğradığını söylemektedir.⁴⁰⁷ Siyâlkûtî konuya açıklık getirerek Hz. İsa'yı öldürdüğünü söyleyen kişilerin sayısının altı veya yedi kişi olduğunu dolayısıyla ilk tabakada tevatüre ulaşılmadığını belirtir. II. Nebukadnezzar'ın Yahudileri öldürmesi ve onlardan geriye hiçbir şey bırakmaması sebebiyle onların ikinci tabakada dahi tevatüre ulaşamamaktadırlar.⁴⁰⁸ Kestelî, konuya biraz daha açıklık getirerek Hz. İsa'yı öldürmek için yanına gidenlerin sayısının dokuz olduğunu aktarır. Ancak bu dokuz kişi Hz. İsa'nın ölümü konusunda anlaşılamamış, bazıları ölmediğini iddia etmiştir. Dolayısıyla

⁴⁰⁴ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 133.

⁴⁰⁵ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 133.

⁴⁰⁶ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 132.

⁴⁰⁷ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 136.

⁴⁰⁸ Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2019, 2/364.

Hristiyanlar ilk tabakada birlik sağlayamadığından dolayı tevatüre ulaşamamıştır. Ayrıca mütevâtir haberin şartlarından biri de haberin duyumsanabilir bir olay veya olguya dayanması gerektiğinden Hristiyanlar, Hz. İsa zannettikleri kişiyi çarmıha gerilmiş bir şekilde uzaktan gördükleri için onu karıştırmışlardır. Dolayısıyla Hristiyanlar bu konuda, ikinci tabakada da tevatüre ulaşamamıştır. Yahudiler ise Hz. Muhammed'in bi'setinin Tevrat'ta yer almasına rağmen kendi konumlarını korumak için onu gizledikleri gibi Hz. Musa'nın dininin ebediyete kadar süreceği iddiasının da ruhbanların bir uydurması olması mümkündür.⁴⁰⁹ Dolayısıyla daha önce vaki olması sebebiyle akıl, onların yalan üzerine birleşmelerini mümkün görmekte ve böylelikle tevatür şartı sağlanmış olmamaktadır. Benzer şekilde Ramazan Efendi de Hz. İsa'nın öldürülmesi meselesinde yalan üzerine birleşmeleri mümkün olan bir topluluğun haber verdiği ve kendi aralarında dahi ölüp ölmediği konusunda ihtilaf ettiklerini dolayısıyla bu haberin tevatüre ulaşmadığını belirtir.⁴¹⁰ Her ne kadar farklı sebepler sunmuş olsalar da muhaşşîlerin genel tavrı Hz. İsa ve Hz. Musa hakkında varit olan iki rivayetin de tevatür olarak değerlendirilemeyeceğidir.

Ramazan Efendi, mütevâtir haberin üç şartı olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi, haber verenlerden yalanın sadır olmasının imkânsız olmasıdır. İkincisi, haber verenlerin verdikleri bilgiyi duyuya dayanarak bilmesidir. Dolayısıyla aklî önerme haberle gelse dahi haberle değil akılla bilinmektedir. Üçüncüsü ise haber verilen hususun aklen mümkün olmasıdır. Tüm dünya aklen imkânsız bir durumu haber verse dahi bu, kabul edilemez olmaktadır.⁴¹¹ Sümeniyye, Berâhime ve filozoflardan bir kesim mütevâtir haberin zan ifade ettiği düşünürken, Nazzâm (ö. 231/845) mütevâtir haberin yakîn ile zan arasında ilm-i tûma'nîne ifade ettiğini belirtmekte ve Kâ'bî (ö. 319/931), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi alimler ise mütevâtir haberin istidlâlî bilgi ifade ettiğini düşünmektedirler. Bununla beraber cumhurun yaklaşımı, mütevâtir haberin zaruretle zarûrî bilgiyi gerektirdiği görüşüdür.⁴¹² Buradaki istidlâl, böyle bir topluluğun verdiği haber yanlış olamaz. Dolayısıyla bu haber doğrudur

⁴⁰⁹ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseîyye*, 136.

⁴¹⁰ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 136.

⁴¹¹ Ramazan Efendi, 132.

⁴¹² Ramazan Efendi, 134.

şeklinde olmalıdır. Böylelikle sonuç olarak mütevâtir haberin verdiği bilginin istidlâli olduğunu savunan alimler, bunun kesin bilgi verdiğini kabul etmektedirler.

Bilgilerin iç içe girdiği ve bilgi kirliliğin arttığı günümüzde mütevâtir haberi konumlandırmak bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Yalan haberler, ciddi bir topluluk tarafından yayılarak kişide doğru algısı oluşturulabilmektedir. Bunun örnekleri günlük hayatta sıkça müşâhede edilmektedir. Ancak burada üzerinde düşünülmesi gereken konu, bu haberlerin tevatürün şartlarını taşıyıp taşımadığıdır. Teftâzânî'nin saydığı I) yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun haber vermesi II) verilen haberin duyuya dayanması ve III) aklen mümkün olması olarak saydığı üç şarttan, günümüzdeki çoğu haberde, üçüncü şart dışında ilk iki şartın oluşmadığı gözükmektedir. Günümüzde örneğin Suriye ve Filistin'de meydana gelen güncel bir haber hakkında hem doğrulayan hem de yalanlayan pek çok kaynak bulunmaktadır. Dolayısıyla burada birinci şart olan birlikteliğin sağlandığı söylenemez. Ayrıca haberi veren ve yayanların büyük çoğunluğu olayı duyumsayamamaktadırlar. Nitekim Kestelî de Hz. İsa'nın katli haberini verenlerin ilk tabakada aralarında ihtilaf bulunması sebebiyle tevatüre ulaşmadığını ikinci tabakadakilerin ise olayı duyumsayamadığından dolayı tevatürden bahsedilemeyeceğini belirtmişti.⁴¹³ Dolayısıyla özellikle dezenformasyonun yaygın olduğu günümüzde kişiye ulaşan haberlerin tevâtürlüğü ciddi irdelenmesi gereken bir konudur.

2.3.3.1.1. Mütevâtir Habere Yönelik İtirazlar

Mütevâtir haberin bilgi ifade etmesine karşı farklı gruplardan itirazlar yöneltilmiştir. Söz konusu itirazlardan ilki, tek kişinin verdiği haberin zan ifade etmesinin kabulüne binaen zannın zanna eklenmesiyle yakîne ulaşılamayacağı iddiasıdır. Ayrıca haberi verenlerden birinin yalan söylemesi mümkün olduğundan haberi veren o topluluğun da yalan söylemesi mümkün olmaktadır. Teftâzânî ise bu itiraza tek tek iplerde bulunmayan kuvvetin iplerin toplanmasıyla oluşan halatta ortaya çıkmasını örnek vererek tek tek fertlerde bulunmayan bir kuvvetin toplulukta ortaya çıkabileceğini belirtir.⁴¹⁴ Ramazan Efendi bu itirazın mütevâtir haberin yakîn bilgi ifade etmesine karşı ileri sürülmüş bir

⁴¹³ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 136-137.

⁴¹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 137.

reddiye olduğunu belirterek itirazdaki iki önermenin de doğru olmadığını ifade eder.⁴¹⁵ Örneğin bir lokma insanı doyumazken lokmaların belli bir çoğunluğa gelmesiyle doyum hissi ortaya çıkmaktadır.⁴¹⁶ Benzer şekilde Hayâlî de sebeplerin birleşmesiyle müsebbibin güçleneceğini düşünmektedir. Buradaki haber sebep ve itikad da müsebbip olarak alındığında haberi verenlerin çoğalmasi dolayısıyla bir konudaki aynı haberlerin artmasıyla ona dair itikat artmakta ve sonuçta bilgiye dönüşmüş olmaktadır.⁴¹⁷

İkinci itiraz ise mütevâtir haberin zarûrî bilgi ifade etmesine yöneliktir.⁴¹⁸ Buna göre zarûrî olarak kabul edilen bilgiler arasında herhangi bir üstünlük olmaması gerekir. Ancak “bir ikinin yarısıdır” zarûrî önermesi ile “İskender geçmişte yaşamıştır” önermesi arasında üstünlük farkı olduğu gözlemlenmektedir. Ayrıca zarûrî bir bilgi hakkında herhangi bir tartışma olmaması gerekir. Ancak Berâhime ve Sümeniyye gibi gruplar mütevâtir haberin zaruri bilgi vermesini kabul etmemekte dolayısıyla bu konuda ihtilaf bulunmaktadır. İlk önermeye cevap olarak Teftâzânî, zarûrî bilgilerin sağlamlığına dair hissettiğimiz farklılığın kişisel olduğunu alışkanlık ve ülfet gibi sebeplerden kaynaklandığını belirtmektedir. Buna göre bir tarihçi için İskender’in varlığı matematiksel bir bilgidен daha kesin olabilmektedir. İkinci önermeye cevap olarak ise bir konu hakkındaki ihtilafların o şeyin yok olduğuna dair delil olarak kullanılamayacağı düşüncesidir. Nitekim bu ihtilaflar çok farklı sebeplere dayanabilmektedir. Örneğin Sofistlerin bütün zarûrîleri inkâr etmesi, inatlaşma gibi farklı sebeplerden kaynaklanmakta ve zarûrî bilgilerin bulunmasına zarar vermemektedir.⁴¹⁹ Dolayısıyla şârih ve muhaşşîlere göre mütevâtir haberin verdiği bilgiler bütün toplumlar ve bütün inanç sahipleri için zarûrîdir.

2.3.3.2. Peygamberin Haberi

Kelamcılar mucizeyle desteklenmiş kimsenin verdiği bilgileri, doğru haberin bir türü olarak değerlendirmişlerdir. Peygamberin haberi ile mütevâtir haber kesinlik açısından birbirlerine benzetilirler. Ancak mütevâtir haber inanan inanmayan herkes için zorunlu

⁴¹⁵ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 137.

⁴¹⁶ Ramazan Efendi, 134.

⁴¹⁷ Hayâlî, *Hâşîye alâ Şerhi 'l-Akâ'idi 'n-Nesefiyye*, 137.

⁴¹⁸ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 137.

⁴¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâ'idi 'n-Nesefiyye*, 138.

bilgi verirken peygamberin haberi muhbirin peygamberliğini ispat etmeye dayalı olduğundan istidlâlî bilgi olarak değerlendirilir. Buna göre mucize ile peygamberliği teyit edilen peygamberin verdiği haber kesin bilgi olarak ele alınmaktadır.⁴²⁰

Teftâzânî'ye göre de peygamberin haberi istidlâlî bilgi gerektirir. Şöyle ki, Allah peygamberlik iddiasında bulunan kişide, onu tasdik manasında mucize yaratmışsa, bu kişinin getirdiği hükümler doğru olmalıdır. Dolayısıyla o kişinin verdiği haberlerin içeriği kesin bilgi oluşturmaktadır. Peygamberliği mucize ile ispatlanmış kişiden gelen haberi duyan kişi, bu özelliğe sahip her haber doğru ve içeriği de kesindir diye istidlalde bulunmaktadır. Böylelikle kişi, peygamberin haberinin de doğru ve içeriğinin kesin olduğu sonucuna ulaşmaktadır. İşte kişinin kurduğu bu akıl yürütme peygamberin haberini istidlâlî bilgi yapmaktadır.⁴²¹ Dolayısıyla peygamberin haberiyle sabit olan bir bilgi kesinlik ve sağlamlık açısından tevatür ve duyular vasıtasıyla bilinen zarurî bilgilere benzemektedir. Buna göre peygamberin haberi olguya mutabık olmayan cehilden, kesin olmayan zandan ve sağlam olmayan taklitten uzak olarak sabit, kesin ve mutabık inanç manasında bir bilgidir.⁴²²

Hayâlî, mucize göstermenin bir amacının da Allah tarafından kişiyi tasdik manasına geldiğini belirtir. Nitekim ilahlık iddia eden bir kişi adete aykırı bir şey gösterse bile kesin deliller ile reddedilir. Ayrıca bu durum mucize olarak değil, istidrâc olarak değerlendirilir.⁴²³ Bu durumda, peygamberlik iddiasında bulunan kişiden çıkacak harikulade hallerin, onu doğrulamak için olup olmadığının nereden bilineceği sorusu akla gelmektedir. Siyâlkûtî bu soruya “karineler ile” cevabını verir. Yani buna göre peygamberlik iddia eden bir kişi iddiasına muvafık harikulade bir olay gösterirse bu, onun peygamberliğine delil olmaktadır. Ancak peygamberlik iddiasında bulunmakla beraber harikulade olay göstermezse veya iddiasının aksine bir harikuladelik gösterirse buradan onun peygamber olmadığı anlaşılmaktadır.⁴²⁴ Ayrıca Hayâlî, peygamberin tebliğ hükümlerinde yalan söylemesinin mümkün görülmesi durumunda, mucizenin delaletinin düşeceğini belirtir. Yalan söylemesinin aklen mümkün olması âdeten vaki olmasını

⁴²⁰ Düzgün, *Kelam El Kitabı*, 301.

⁴²¹ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâ'idi 'n-Nesefiyye*, 142-46.

⁴²² Teftâzânî, 147.

⁴²³ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Akâ'idi 'n-Nesefiyye*, 146.

⁴²⁴ Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti 'l-Hayâlî*, 2019, 2/437.

gerektirmemekte⁴²⁵ ve peygamberin diğer hükümlerinde yalan söylemesi ise günahlardan korunmuş olması sebebiyle mümkün olmamaktadır.⁴²⁶ Dolayısıyla Hayâlî'nin hem ahkamla alakalı hem de diğer hükümlerde peygamberin haberinin kesin bilgi ifade ettiği görüşünde olduğu görülmektedir.

İsâmüddîn, peygamberin haberinin bilinmesini istidlâlî bilgi olarak değerlendirmeyip “kıyasları beraberinde olan önermeler” kabilinden olduğunu söylemektedir. Ancak ister istidlâlî isterse de kıyasları beraberinde önerme olsun, bu tartışma, sonuca etki etmeyen lafzî bir tartışma mesabesinde kalmaktadır. İsâmüddîn, Hayâlî'nin peygamberin bütün haberlerini bilgi saymasına karşı çıkmaktadır. Buna göre peygamberin haberinin bilinçli olarak getirdiği hükümlere tahsis edilip sehven söylediklerini dışarıda bırakmak gerektiğini savunur. Nitekim Peygamberin namazı sehven eksik kıldığı ve “siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz” dediği vaki olmuştur.⁴²⁷ Kefevî ise tebliğ hükümleri dışında olsa dahi Hz. Peygamber'in yalan söylemesini mümkün görmek büyük bir cüret olacağından, bu iki hadisin yalanın dışında bir şeyle te'vil edilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴²⁸

Benzer şekilde Kestelî de mucize göstermenin hem peygamberlik iddiası hem de peygamberin getirdiği ahkâmın doğruluğu için yeterli görür. Ayrıca peygamberin haberinin bilgi değerine değinen muhaşşî, aklın nazarından ziyade peygamberin haberinin zaruri bilgilere daha yakın olduğunu düşünmektedir. Nazarî bilgiler, seçilen kıyas türü ve öncüllerin fazlalığı gibi nedenlerle açıklık ve kapalılıkta birbirinden farklı konumda bulunmaktadırlar. Dolayısıyla dinî akideleri tespit etmede ana etken aklî olmayıp haberîdir.⁴²⁹ Aynı şekilde Hayâlî de ilahi destek almış naklî delilleri, vehmin ârız olmasının mümkün olduğu pür aklî delillerden üstün görmektedir.⁴³⁰ Sonuç olarak muhaşşîlerin genel kanısı mucize göstermenin peygamberlik iddiası için şart olduğu yönündedir. Bununla beraber Hayâlî peygamberin bütün haberlerinin kesin bilgi verdiğini kabul ederken İsâmüddîn, peygamberin sehven söylediklerinin bilgi sayılamayacağını düşünmektedir. Peygamberin haberinin bilgi değerine de değinen Hayâlî ve Kestelî onun

⁴²⁵ Siyalkûtî, 2/437.

⁴²⁶ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseîyye*, 146. Ayrıca bkz; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid*, 130-131.

⁴²⁷ İsâmüddîn, *Hâşiyetü'l-İsâm alâ şerhi's-Sa'd*, 2/423.

⁴²⁸ Kefevî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm*, 2019, 2/427.

⁴²⁹ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseîyye*, 146-148.

⁴³⁰ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseîyye*, 148.

verdiği haberlerin aklın nazarî önermelerinden daha sağlam ve güvenilir olduğunu savunmaktadırlar.

2.3.3.2.1. Peygamberin Haberinin Bilgi Vasıtası Olmasına Yönelik İtirazlar

Teftâzânî, Peygamberin haberinin bilgi ifade etmesine yönelik olası itirazları dile getirip bunlara cevaplar vermiştir. Bu bağlamda ilk olarak, peygamberin haberinin ancak tevatüre ulaşması sonucu bilgi ifade ettiği ve böylelikle onun mütevâtir haberin altında değerlendirilmesinin gerekli olduğu şeklinde bir itiraz öne sürülmektedir. Ancak Peygamberin haberi doğrudan onun ağzından duyularak, tevatürle ya da başka bir yolla⁴³¹ bilinebilmektedir.⁴³² Peygamberin haberi bu üç yolla bilinebildiğine göre tevatürle bilme bu yöntemlerden sadece biridir. Sonuç olarak tür olarak cismin, hayvan ve beyaza ayrılması gibi⁴³³ doğru haber de mütevâtir ve peygamberin haberi olarak ikiye ayrılmaktadır. Aralarında ayırık yönleri bulunmakla beraber kesişim noktaları da bulunmaktadır.⁴³⁴ Dolayısıyla peygamberin haberi ile mütevâtir haber arasında *umum-husus mutlak min vech* durumu vardır. Yani peygamberin haberlerinin bir kısmı mütevâtir habere dahilken diğer kısmı ise müstakil olarak bulunmaktadır.

İkinci itiraz ise birinci itiraz ile alakalı olarak ister tevatürle ister doğrudan duymak suretiyle olsun haberin peygambere ait olduğu kesin olarak bilindiğinde istidlâlî ilim ifade etmesiyle alakalıdır. Nitekim bu durumda mütevâtir veya duyu bilgileri gibi zarurî bilgi ifade etmesi gerekirdi. Ancak bu itirazda peygamberin haberinin bilgi ifade etmesi ile haberin ulaşması birbirine karıştırılmaktadır. Eğer peygamberin haberi, tevatür yoluyla geldiyse bu durumda, bu haberin peygambere ait olduğu konusunda zarurî bilgi oluşur. Bu haberin içeriğinin doğruluğu ise istidlâlî bilgi olmaktadır.⁴³⁵ Biraz daha belirginleştirmek gerekirse Peygambere ait bir haber tevatürle bize ulaşmışsa peygambere inanmayan biri için bile bu sözün ona ait olduğu konusunda zarurî bilgi oluşur. Ancak bu haberin içeriğinin doğru olması istidlâlî bilgi olduğundan inkârcı tarafından kabul

⁴³¹ Kestelî, bu yolun ilham, rüyada peygamberi görmek veya üslup ve belagatine aşına olanlarca sözün ona aidiyetinin kesin olarak bilinmesini örnek verir. Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Akâ'idi 'n-Neseftiyye*, 149.

⁴³² Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâ'idi 'n-Neseftiyye*, 148-149.

⁴³³ Hayvan ve beyaz birbirinden ayırık olmakla beraber kesişim noktaları da vardır.

⁴³⁴ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 148.

⁴³⁵ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâ'idi 'n-Neseftiyye*, 149-150.

edilmeyebilir. Ramazan Efendi de konuya ek olarak peygamber dışındaki şahısların verdiği haberlerin istidlâlî olmadığına ifade eder. Çünkü Peygamber, gaipden haber verirken onun dışındakiler yalnızca şâhid yani görünür alemden haber vermektedirler.⁴³⁶ Nitekim tarihte yaşamış önemli şahsiyetlerin sözleri tevatürle bize gelse dahi içeriği istidlâlî bilgi vermemektedir. Buradaki tevatür sadece sözün, o kişiye aidiyeti konusunda zarurî bilgi vermekte ancak içerik konusunda herhangi bir bilgi vermemektedir. Hz. Peygamber'in ise bir hadisinin bize tevatürle ulaşması rivayet süreciyle alakalı olup sözün ona aidiyeti hususunda kesinlik oluşturmaktadır. Ona aidiyeti kesin olan bu hadisin içeriği ise onun peygamberliğini tasdik eden kişi için kesin bilgi oluşturmaktadır.

Üçüncü itiraz ise genel olarak doğru haberlerin ikiyle sınırlandırılması hakkında olup Allah'ın, meleklerin, icmâ ehlinin ve yalan ihtimalini ortadan kaldıran ipuçlarının bulunduğu haberin de doğru haber başlığı altında incelenmesi gerektiğine dairdir. Teftâzânî haber başlığı altında sırf haberle bilinen hususların alındığını dolayısıyla aklî delillerle desteklenmiş haberi burada değerlendirmenin uygun olmadığını düşünmektedir. Bu açıklama yalan ihtimalini ortadan kaldıran ipuçlarının bulunduğu haberin neden bu kapsamda değerlendirilmediğini göstermektedir. Allah'ın ve meleklerin haberi ise ancak Peygamber vasıtasıyla bilinmektedir. Dolayısıyla bu tarz haberler *peygamberin haberi* olarak değerlendirilmektedir. İcmâ ehlinin haberinin ise mütevâtir haber hükmünde olduğunu belirtmektedir.⁴³⁷ Bir kısım kelamcılar ise icmânın istidlâlî olduğundan dolayı bu taksimin dışında kaldığını düşünmektedirler. Ancak Teftâzânî, bu görüşü kabul etmemekte, peygamberin haberinin de böyle olmakla beraber taksime dahil olduğunu dile getirmektedir.⁴³⁸

Muhaşşiler tarafından şârihin cevabında yer alan icmânın mütevâtir hükmünde oluşu ve taksime dahil edilip edilmeyeceği konusunda farklı yaklaşımların getirildiği görülmektedir. Hayâlî, mütevâtir ve icmâ ehlinin haberinin doğruluklarına hükmedilen bir topluluğun verdiği haber olma konusunda aynı durumda bulunduklarını ancak mütevâtirin bedahetle, icmânın ise nazar yoluyla bilinmesi sebebiyle aralarında fark olduğunu belirtir. Dolayısıyla icmânın haberi, mütevâtir hükmünde olmaktadır. Hayâlî'ye göre doğru bilgiyi ikiyle sınırlama tahkik yoluyla yapılmış bir sınırlama olmayıp

⁴³⁶ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 150.

⁴³⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Neseftiyye*, 150-151.

⁴³⁸ Teftâzânî, 152.

müsamaha yoluyla yapılmış bir sınırlamadır.⁴³⁹ Buradan yola çıkarak aslında doğru haberi mütevâtir haber, mütevâtir haber hükmünde olanlar (icmâ ehlinin haberi), peygamberin haberi ve peygamberin haberi hükmünde olanlar (Allah'ın ve meleklerin haberi) şeklinde bir tasnif yapmak mümkündür.⁴⁴⁰

Ramazan Efendi, icmânın haberinin mütevâtir haber hükmünde sayılmasını farklı bir şekilde açıklamaktadır. Buna göre mütevâtir ve icmânın haberi kuvvet yönüyle birbirine benzemekte ancak mütevâtir haber duyu verilerinde kullanılması yönüyle icmâdan ayrılmakta ve bu sebeple doğrudan mütevâtir olmayıp mütevâtir hükmünde sayılmaktadır. Ayrıca Muhaşşî ikinci bir görüş olarak tevâtürün zarûrî bilgi ve icmânın ise istidlâlî bilgi vermesi sebebiyle tevatür hükmünde olduğu savını zikretmekte ancak bu açıklamayı zayıf bulmaktadır.⁴⁴¹

Ferhârî'nin görüşüne burada özellikle yer vermek gerekir. Ferhârî, İcmâ ehlinin haberinin nazar gerektirdiğinden dolayı taksimin dışına çıkartılması gerektiği görüşünü eleştiren Teftâzânî'ye tenkitte bulunur. Buna göre Teftâzânî konuyu yanlış anlayıp icmâ ehlinin verdiği haberin nazarla bilinmesinin, onu taksimin dışına atılmak için getirildiğini düşünerek hata etmiştir. Aslında olan ise onun nazarla bilinmesi demekten kasıt icmâ ehlinin verdiği haberi mütevâtire değil de haber-i râsûle dahil etme çabasıdır. Nitekim icmânın istidlâlî oluşu, onun hüccet olduğunu gösteren ayet ve hadislere dayanmaktadır. Ferhârî bu görüşün Teftâzânî'nin görüşünden daha güzel olduğunu belirtir.⁴⁴² Benzer şekilde Kestelî de icmânın hüccet oluşu kitap, sünnet veya kıyasa dayandığından dolayı haber-i râsûle dayandırmanın daha doğru olacağını söylemektedir.⁴⁴³

Netice itibariyle hem şârih hem de muhaşşîler peygamberin haberini istidlâlî bilgi olarak kabul etmektedirler. Onların peygamberin haberinin sübutuyla bilgi ifade etmesi arasındaki farkı vurguladıkları görülmektedir. Buna göre peygamberin haberi tevatüren sabit dahi olsa bu, o haberin aidiyetinin zarûrî oluşunu göstermekte ancak istidlâlî bilgi olmasını ortadan kaldırmamaktadır. Bu konuda bir tartışma bulunmazken onların doğru haberin sınıflandırılmasında farklı yaklaşımlar getirdikleri görülmektedir. Buna göre Hayâlî, şârihin doğru haberi, peygamberin haberi ve mütevâtir haber olarak ikili

⁴³⁹ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 151.

⁴⁴⁰ Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2019, 2/497.

⁴⁴¹ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 151-152.

⁴⁴² Ferhârî, *en-Nibras*, 126.

⁴⁴³ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 151-152.

sınıflandırmasını müsamahalı görür. Peygamberin haberinin hükmünde ve mütevâtir haber hükmünde olanlarla beraber dörtlü bir tasnifin yapılmasını daha doğru bulur.

2.3.4. Akıl

Kelamcılar tarafından kabul edilen belki de en önemli genel geçer bilgi kaynağı akıldır. Sözlükte engelleme, alıkoyma ve bağlama anlamlarına gelen akıl kavramına⁴⁴⁴ terim olarak “madde olmayan ancak maddeye tesir eden cevher”, “maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getirip kavramlar arası kıyas yapabilen güç” gibi tanımlar yapılabilmektedir.⁴⁴⁵ Akıl, mantıkçılara göre de insanı diğer canlılardan ayıran (fasl) yegâne şeydir. Kelam alimleri genellikle aklı, diğer bilgi vasıtalarının belirleyicisi konumuna koyma eğilimindedirler.⁴⁴⁶ Buna göre insan hem duyu hem de haber yoluyla elde ettiği bilgileri doğrulamada akıl yürütmeye ihtiyaç duymaktadır.⁴⁴⁷ Bu bölümde, Teftâzânî ve muhaşşîlerin aklın tanımı, kısımları ve bilgi ifade etmesine yönelik itirazları nasıl ele aldığına bakılacaktır.

2.3.4.1. Aklın Tanımı

Teftâzânî, diğer kelamcılar gibi aklı, bilgi elde etme sebebi olarak saymaktadır. Aklın, I) bilme ve idraklere istidat sağlayan nefsin kuvveti, II) aletlerin sağlıklı işlemlerinden sonra zorunlu bilgilerin takip ettiği fitratin sıfatı, III) sayesinde gaybîlerin vasıtalar ve duyulurların müşahedelerle idrak edildiği cevher olmak üzere üç farklı tanımını vermektedir.⁴⁴⁸ İlk iki tanım, aklı cevher olarak değil de araz yani kuvve ve sıfat olarak kabul etmesinden dolayı birbiriyle örtüşen ve şârih tarafından kabul edilen tanımlardır. Üçüncü tanım ise aklı bir cevher olarak görmesinden dolayı Teftâzânî tarafından zayıf görüş olarak addedilmiştir.

⁴⁴⁴ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/238.

⁴⁴⁵ Fadıl Aygün, ed., *Sistematik Kelam*, 2. (İstanbul: Beyan, 2021), 19; Düzgün, *Kelam El Kitabı*, 299.

⁴⁴⁶ İlyas Çelebi, “Temel İslam Bilimlerinin Bilgi Süreçlerinde Aklın Yeri”, *Akademide Felsefe Hikmet ve Din (Editörlü kitap)*, 2014, 68.

⁴⁴⁷ Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 62-63.

⁴⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye*, 153.

Hayâlî, üçüncü tanımda aklın cevher olarak açıklanması durumunda akıl ile nefsin aynı anlama geldiğini belirtmektedir. Ancak dil kullanımı ve örfün bu anlayışla çelişmesi sebebiyle Teftâzânî'nin bu görüşü zayıf bulduğunu belirtir.⁴⁴⁹ Kestelî her ne kadar isim vermese de aklın cevher olması durumunda nefsin aynısı olduğunu ileri süren Hayâlî'yi eleştirir. Nitekim şârihin “onunla (cevherle) idrak edilir” sözü cevherle nefsin farklı şeyler olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵⁰ Bu doğrultuda nefsin cevherle idrak etmesi, ikisinin aynı şeyler olmadığını göstermektedir. Siyâlkûtî, “onunla idrak edilir” ifadesinin sarahatinden nefisle, cevher olan aklın birbirinden farklı şeyler olduğunun anlaşıldığını belirtir. Nitekim nefis kendisiyle idrak edici (müdrîk bihî) olmayıp doğrudan idrak edicidir (müdrîk). Ancak Siyâlkûtî, Hayâlî'nin görüşünü reddetmemek, tabiri caizse onu kurtarmak adına bazı tevillere başvurmaktadır. İlk olarak aralarındaki ayrılığın itibarî olabileceğini söyler. Bu, aslında akıl ve cevherin aynı olduğu ancak farklı açılardan bakıldığında farklı iki varlık gibi gözükebileceği manasına gelmektedir. Ya da *onunla* (۴) ifadesindeki “be” harfinin zait olarak gelebileceğini belirtir. Bu durumda “be” harf-i cerrinin manaya, kuvvetlendirme dışında bir katkısı bulunmamaktadır. Ya da son olarak, idrak edilir (tüdrakü) ifadesini meçhul değil de malum olarak okuyup, tanımda geçen *idrak* ifadesini keşfetme (inkîşaf) manasında anlayıp ve “bihî”deki “be” harf-i cerrini geçişli fiil yapma (ta'diye) anlamında kabul edilmesi durumunda tanımın, aklın nefisle aynı manaya gelmesine engel olmadığını belirtir.⁴⁵¹ Son açıklamada aklın tanımı “akıl, duyulurların müşahedeler ve gaybîlerin vasıtalarıyla, kendisine keşf olunduğu cevherdir” şeklinde olmaktadır. Ancak bu açıklamaların Teftâzânî'nin verdiği tanımın anlamından uzak, sırf Hayâlî'nin görüşünü savunma amacıyla yapıldığı söylenebilir. Ramazan Efendi de Hayâlî'ye uyararak aklın cevher ile tanımlanmasında nefis ile aklın aynı manaya geldiğini belirtir. Bu durumda yukarıda belirtildiği üzere, cevher olan akıl, müdrîkin kendisi ise idrakin sebebi nasıl olmaktadır? Ramazan Efendi bu soruya, aklın insan için türsel suret mertebesinde olmasıyla cevabını vermektedir. Örneğin yakıcılık ateşin türsel sureti olduğundan “ateş yakıcıdır” önermesi ateşin hem yakıcı olması hem de ateşin yanmanın sebebi olduğu anlamına gelmektedir. Aynı şekilde akıl/nefis ve bedenden mürekkep olan insanın türsel sureti akıl olduğundan, akıl hem müdrîk hem de idrakin sebebi (müdrîk

⁴⁴⁹ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefîyye*, 153.

⁴⁵⁰ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefîyye*, 154.

⁴⁵¹ Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2019, 2/515.

bihi) olmaktadır.⁴⁵² Ramazan Efendi'nin açıklamasının, Siyâlkûtî'nin savunusundan daha makul ve lafza daha uygun olduğunu söylemek mümkündür.

Kestelî, birinci tanımın duyumsamayı da içerdiğini belirtmektedir. Ona göre birinci ve ikinci tanım İbn Sînâ'nın ilk fitratın sağlığını "çirkin ve güzel işlerin arasını ayırmayı mümkün kılan kuvve/güç" olarak tanımlamasıyla aynı anlamda olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵³ Nitekim aklın, fitratın sıfatı, kuvve ve istidat olarak ele alınması sebebiyle aralarında benzerlik olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kestelî aklın cevher olarak ele alınmasında cevherin basit veya yoğun cisimlere nüfuz etmiş latif cevher olarak anlaşıldığını belirtir. Aklın cevher olduğunu savunanlar, "Allah'ın ilk yarattığı şeyin akıl olduğu"⁴⁵⁴ ve "onu yarattıktan sonra gel dediği, aklın geldiği ve git dediğinde de aklın gittiği"⁴⁵⁵ şeklinde peygamberin iki hadisinden delil getirmektedirler. Bu hadisler aklın araz olmayıp cevher olduğu görüşünü desteklemektedir.⁴⁵⁶ Kestelî, "gaybîlerin vasıtalar ile bilinmesini", nefsin duyulurların hallerini düşünüp aralarında kıyaslar yaparak benzer ve farklı yönlerini ortaya çıkarması olarak açıklamaktadır. Bu sayede nefis, küllî manaları idrak etmekte ve bunları vesile kılarak başka anlamlara ulaşmaktadır. Böylece nefis, bilmediklerini öğrenmekle kendini tamamlamış olmaktadır.⁴⁵⁷

Ramazan Efendi, filozofların akıl kavramını istilahî olarak feleklerin ilkesi olan "on akıl" anlamında kullandığını burada ise akıldan kastedilenin nazarî kuvve/güç olduğunu belirtir.⁴⁵⁸ Muhaşşîye göre birinci tanımda geçen "ilimler"den kasıt aklîler, "idrak"lerden maksat ise duyulurlardır. Tikelleri duyuların, tümelleri ise aklın idrak ettiği görüşüne karşı çıkan muhaşşî, aklın tümelleri aletsiz, tikelleri ise alet yani duyular vasıtasıyla idrak ettiğini savunur.⁴⁵⁹ Bu durumda duyulurların neden tarife dahil edildiği sorusu akla gelmektedir. Ramazan Efendi'ye göre bir şeyin, kaynağına nispet edilmesinin mümkün olması ve bütün idraklerin kaynağının da akıl olması nedeniyle birinci tanımda,

⁴⁵² Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 154.

⁴⁵³ Kestelî, *Hâşîye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 153.

⁴⁵⁴ Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs amme't-tehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, c. I (Kahire, t.y), 309.

⁴⁵⁵ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali el-Hakim et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-uşûl fî ma'rifeti ehâdisi'r-Resûl*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut, 1992), 2/60.

⁴⁵⁶ Kestelî, *Hâşîye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 153-54.

⁴⁵⁷ Kestelî, 154.

⁴⁵⁸ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 153.

⁴⁵⁹ Ramazan Efendi, 118.

bütün idraklerin yani duyuların kaynağı olarak aklın kabul edilmesi doğru olmaktadır.⁴⁶⁰ Buna göre aklın tanımı, akledilirleri ve duyulurları bilmeye istidat sağlayan nefsin kuvveti olmaktadır. Ancak Ferhârî, tanımda geçen “idrak”lerin duyulurlar olduğu şeklindeki yoruma eleştirel yaklaşmaktadır. Çünkü, bu durumda, aslında akıllı olmayan hayvanların idraki problem oluşturacaktır. Bu sebeple o “ilimler”i yakînî bilgiler olarak, “idrakler”i ise hem zannî hem de yakînî bilgilere şamil olacak şekilde yorumlamaktadır.⁴⁶¹ Buna göre aklın tanımı yakînî ve zannî bilgileri bilmeye istidat sağlayan nefsin kuvveti olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Ramazan Efendi, bilgi kaynakları arasında hiyerarşik bir sıralamaya giderek akıllı, duyulurların elde edilmesinde bir kaynak olarak addetme eğilimindedir.

Ramazan Efendi, üçüncü tanımda yer alan “gaybîlerin vasıtalarla bilinmesine” farklı bir yorum getirmektedir. Buna göre tanımdaki “gaybîler”den kasıt tasavvurî ve tasdikî bilinmezler olup aklın bunları idrak etmesi *vasıtalarla* yani tasavvurda tarifi, tasdikte ise istidlalin sayesinde olmaktadır. Yani kişi örneğin alemin hudûsu (tasdikî bilinmez) bilgisine ulaşmak istiyorsa, alemin değişken ve her değişkenin de hâdis olması şeklinde istidlal metodunu kullanması gerekmektedir. Ya da insan (tasavvurî bilinmez) kavramının düşünen canlı olarak (tarif) tanımlanması örneği verilebilir. Bu tanımda aklın cevher olarak ele alınması onun, insanî nefisle aynı anlamda kullanılması manasına gelmektedir.⁴⁶² Ramazan Efendi, ikinci tanım hakkında ise, muhtemelen birinci tanım ile aynı minvalde gördüğünden, hiçbir açıklama yapmamaktadır. Diğer tanımlarda ise sadece belirttiğimiz açıklamaları yapmakla yetinmekte ve aralarında bir tercihe gitmemektedir.

Ferhârî özet niteliğinde aklın tanımlarını temelde dört kategoriye ayırıp bunların alt başlıklarında toplam on bir tanım vermektedir. Buna göre muhaşşî, (I) filozofların mücerret ve kadim bir cevher olarak tanımladığı “on akıl”, (II) Hanefî usulcülerinin kullandığı hâdis cismanî cevher, (III) nâtık nefis ve (IV) temelde insanı hayvanlardan ayıran ve aralarında çok az fark bulunan aklın; kuvve, meleke ve fitrat şeklindeki tanımlarını vermektedir.⁴⁶³ Teftâzânî’nin verdiği fitrat ve kuvve tanımları dördüncü kategorinin altında yer almaktadır. Muhtemelen Teftâzânî’nin, aklın mahiyetinden ziyade

⁴⁶⁰ Ramazan Efendi, 153.

⁴⁶¹ Ferhârî, *en-Nibras*, 127.

⁴⁶² Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 154.

⁴⁶³ Ferhârî, *en-Nibras*, 129-130.

işlevini önemli görmesi ve Ferhârî'nin bu kategoride zikrettiği toplam sekiz tanımın birbirine indirgenecek kadar yakın tanımlar olması sebebiyle Teftâzânî, bu tanımlara yer vermemiştir. Nitekim, metnin yazarı Nesefî tarafından, aklın mahiyeti ve tanımı bir akaid metni açısından düşünüldüğünde ayrıntı bir tartışma olacağından, aklın hiçbir tanımına yer verilmeden doğrudan onun bilgi kaynağı olduğu belirtilmiştir. Netice itibariyle muhaşşîlerin genel olarak şârihin verdiği tanımları detaylandırdıkları ve çeşitli yönlerden eleştiriler getirdikleri görülmektedir.

2.3.4.2. Akılla Elde Edilen Bilgilerin Kısımları

Necmeddin en-Nesefî, akılla sabit olan bilgileri, bedihî ise zarûrî, bütünü parçasından büyük olması gibi, istidlâlî ise kesbî/iktisâbî bilgi olduğunu ifade etmektedir. Teftâzânî bedahetle oluşan zorunlu bilgiyi “düşünmeye muhtaç olmaksızın ilk yönelişle ortaya çıkan bilgi” olarak tarif eder. Örneğin, bütünü parçasından büyük olduğunun bilinmesi için bütün, parça ve büyüklük kavramlarının tasavvur edilmesinden sonra kıyas ve istidlâl gibi herhangi başka bir şeye ihtiyaç duyulmaksızın kişide zorunlu bilgi ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber parçanın büyüyerek bütünden daha büyük olabileceğini iddia eden kimse bütün ve parça kavramlarını tasavvur etmemiş demektir.⁴⁶⁴ Nitekim bütün o parçayla beraber bir bütün olup parça ne kadar büyük olursa olsun bütünü içine dahil olmaktadır.⁴⁶⁵ Ayrıca vakıaya mutabık olmayan tasavvur, gerçekte o şeyin tasavvuru olarak sayılamayacağından dolayı parça-bütünü yanlış tasavvur etmiş biri aslında onları tasavvur etmemiş olacaktır.⁴⁶⁶ Dolayısıyla böyle bir kimse, ilk yönelişi gerçekleştirememiş ve zorunlu bilgiye ulaşamamış olmaktadır.

Hayâlî, Teftâzânî'nin zorunlu bilgiyi, “düşünmeye ihtiyaç olmaksızın ilk yönelişle ortaya çıkan bilgi” olarak tanımlamasını tam doğru bulmaz. “İlk yönelişle” ifadesi hiçbir sebebe muhtaç olmamayı gerektireceğinden zorunlu bilginin “hiçbir sebebe ihtiyaç olunmaksızın ilk yönelişle ortaya çıkan bilgi” olarak tanımlanmasının şârihin

⁴⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye*, 161.

⁴⁶⁵ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 161.

⁴⁶⁶ Kestelî, *Hâşiyetü alâ Şerhi'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye*, 161. Kestelî, burada Teftâzânî'nin tasavvurların mutabık olmamasıyla nitelenebileceği görüşüne uygun olarak açıklama getirmektedir. Konunun ayrıntısı için bu tezin *Şerhu'l-Akâ'id'de Geçen Bilgi Tanımları* bölümüne bakınız.

açıklamalarına daha uygun olduğunu belirtir.⁴⁶⁷ Nitekim zorunlu bilgi sadece düşünme değil bunun yanında duyumsama, sezgi ve tecrübe gibi hiçbir sebebe ihtiyaç olunmaksızın ortaya çıkmaktadır.⁴⁶⁸ İkinci husus, zorunlu bilginin “ilk yönelişle” açıklanması hakkındadır. Burada hem şârih hem de musannif zorunlu bilgiyi, iradeli bir şekilde, doğrudan sebeplere başvurmayla ortaya çıkan iktisabî bilginin zıttı olarak kullanılmaktadırlar. Ancak bütünün parçadan büyük olmasını bilme örneği, yönelmeyi ve parça-bütün tasavvurunu gerektireceğinden, bedahetin “ilk yönelişle” şeklinde açıklaması da eksik olmaktadır. Bu durumda bedihî bilgiyi ilk yönelişle değil de nazarın aracılık etmediği bilgi olarak tarif etmek daha doğru olacaktır.⁴⁶⁹ Nitekim birinci tanımda parça-bütünü düşünme ve iradeli bir şekilde yönelme, bilgiyi iktisabî bilgi tanımının içine dahil etme riski taşımaktadır. Böylelikle Hayâlî’ye göre iktisabî bilginin zıttı olan zorunlu bilginin doğru tanımı “hiçbir sebebe muhtaç olunmaksızın nazarın aracılık etmediği bilgi” şeklinde olmalıdır. Ancak Hayâlî’nin “daha uygundur” açıklamasından anlaşılan onun Teftâzânî’nin tanımını hatalı görmediği, sadece bu yönden eksik bulduğudur.

Teftâzânî’ye göre akılla sabit olan bilgilerden istidlâl ile elde edileni ise iktisabî bilgidir. İstidlâl, ateş görüldüğünde duman olduğunu bilmek gibi illetten malule veya duman görüldüğünde ateş olduğunu bilmek gibi malulden illete olmak üzere iki şekilde olabilmektedir. İktisabî bilgi ise irade ile sebeplere başvurma sonucu elde edilen bilgilerdir. Bu, önermeleri düzenleme gibi nazarî bilgilerde olabildiği gibi odaklı bir şekilde bir yere bakma gibi duyulurlarda da olabilmektedir. Dolayısıyla İktisabî bilgiler, istidlâlî bilgilerden daha geneldir.⁴⁷⁰

Zorunlu bilgi de iktisabî ve istidlâlî bilginin karşıtı olmak üzere iki farklı şekilde yorumlanabilmektedir. Zorunlu bilginin, insanın iradesi altında bulunmaması yani bir çaba sonucu olmaksızın elde edilmesi şeklindeki tarifi, iktisabî bilginin karşıtı iken delil hakkında nazar etmeksizin elde edilen bilgi şeklindeki tarifi ise istidlâlî bilginin zıttı olmaktadır.⁴⁷¹ Bu sebeple bazı kelamcılar, irade ile sebeplere müracaat etme durumu olduğundan duyuyla elde edilen bilgileri iktisabî sayarken bazı kelamcılar ise herhangi

⁴⁶⁷ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Akâ'idi 'n-Neseîyye*, 161.

⁴⁶⁸ Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti 'l-Hayâlî*, 2019, 2/559.

⁴⁶⁹ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Akâ'idi 'n-Neseîyye*, 161.

⁴⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâ'idi 'n-Neseîyye*, 162.

⁴⁷¹ Teftâzânî, 162-163.

bir istidlâle başvurulmadığından dolayı zarûî bilgi olarak addetme görüşündedirler.⁴⁷² Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, bu iki görüş birbiriyle çelişmemektedir. Duyuyla elde edilen bilgilerin iktisâbî olduğunu savunanlar nihayetinde onun istidlâl sonucu elde edilmediğini bilmekte ve aynı şekilde zorunlu olduğunu savunanlar da duyuyla elde edilen bilgilerde, sebebe müracaat edildiğini kabul etmektedirler. Dolayısıyla ayrılık itibarî olup nihayetinde lafzî bir tartışmaya dönmektedir. Aslında Teftâzânî'nin bu izahı getirme sebebi, Nûreddîn es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* isimli eserinde yaptığı açıklamalarında çelişki olmadığını ispat etme çabasıdır.

Sâbûnî, bilgiyi kadîm ve hâdis bilgi olarak ikiye ayırmaktadır. Kadîm, Allah'ın bilgisiyken hâdis mahlukatın bilgisidir. Kadîm bilgi, hâdis bilgiye hiçbir cihette benzememektedir. Hâdis bilgi de ikiye ayrılmaktadır. Birincisi, kulun iradesi olmadan Allah'ın mahlukatta yarattığı zarûî bilgidir. İkincisi ise sebeplere müracaat etmekle kulun iradesi vasıtasıyla Allah'ın kulda yarattığı iktisâbî bilgidir. İktisâbî bilgilerin altında konumlandığı bilgi vasıtalarını sağlam duyular, doğru haber ve aklın nazarı olarak zikrettikten sonra akılla elde edilen bilgileri de ikiye ayırmaktadır. Birincisi, tefekkür etmeksizin ilk yönelişle ortaya çıkan zorunlu bilgidir. İkincisi ise bir çeşit tefekküre ihtiyaç duyulan istidlâlî bilgidir.⁴⁷³ Görüldüğü üzere birinci ve ikinci sınıflandırmalarda zorunlu bilgi farklı şekillerde tarif edilmiş; birinci sınıflamada iktisâbî bilginin karşıtı olarak yer alırken ikinci sınıflamada iktisâbî bilginin alt kategorisi olarak aklın nazarının bir türü olarak yer almaktadır. Zorunlu bilgi, birincide iktisâbî bilginin zıttı iken ikinci sınıflamada onun bir türü olmaktadır. Dolayısıyla ilk bakışta burada bir çelişki olduğu düşünülebilir.

Teftâzânî, zorunlu bilginin iktisâbî ve istidlâlî bilgi türlerinin zıttı olarak iki farklı tanımı olduğunu ifade etmesi aslında Sâbûnî'nin açıklamalarında bir çelişkinin olmadığını göstermektedir.⁴⁷⁴ Ramazan Efendi bir çelişkinin olabilmesi için bir şeye olumlu ve olumsuz hükmün aynı bağlamda birlikte verilmesi durumunda ortaya çıkacağını belirtir.⁴⁷⁵ Dolayısıyla birinci sınıflandırmada zarûî bilgi, Teftâzânî'nin açıkladığı üzere iktisâbî bilginin karşıtı olarak kullanılırken ikinci sınıflandırmada

⁴⁷² Teftâzânî, 164.

⁴⁷³ Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b Mahmûd b Ebî Bekr Sabuni, *el-Bidâye fî usuli'd-din* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2020), 17-18.

⁴⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Neseftiyye*, 164.

⁴⁷⁵ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 165.

istidlâlî bilginin karşıtı olarak kullanılmaktadır. Zarûrî bilgi lafız olarak bir olsa da iki ayrı açıklamada farklı manalara gelmesinden dolayı aralarındaki çelişki ortadan kalkmış olmaktadır.⁴⁷⁶ Muhtemelen Teftâzânî, Mâtürîdî bir akaid metnini şerh etmenin sorumluluğuyla, önemli bir Mâtürîdî metni olan *el-Bidâye*'de zahiren gözükten bir çelişkiyi giderme amacıyla bu ayrıntılı açıklamaları yapmıştır. Nitekim Teftâzânî, Sâbûnî'nin azımsanmayacak bir yekûn teşkil eden metnin söz konusu pasajını olduğu gibi şerhine aktarmıştır.

2.3.4.3. Aklın Bilgi İfade Etmesine Yönelik İtirazlar

Akılla bilgi elde ettiğini iddia eden kişilerin aralarında çokça tartışmalar ve farklı fikirler olması sebebiyle, Sümeniyye bütün nazarî önermelerde ve bir kısım filozoflar ise ilahiyat/teoloji bahislerinde aklın bilgi ifade etmesini kabul etmemektedirler. Teftâzânî bu görüş farklılıklarının nazarın doğru kullanılmaması (fâsid nazar) sebebiyle olduğunu belirtmekte ve dolayısıyla doğru akıl yürütmeyle elde edilen önermelerin kesin bilgi vermesine engel bir durum bulunmadığını ifade etmektedir.⁴⁷⁷ Ayrıca cedel yöntemiyle bakıldığında muarız, akıl yürütmeyle, akıl yürütmenin bilgi ifade etmediğini belirtmektedir. Dolayısıyla burada nefyedilmesi istenen bir durumun ispatı söz konusudur. Ayrıca kişi fasid nazarla, nazarın fasidliğine delil getirdiğini de iddia edemez çünkü, fasid nazar ya bilgi ifade edecek ki bu durumda fasit olmaz ya da bilgi ifade etmeyecek ki bu durumda da ortada bir tartışma kalmamaktadır.⁴⁷⁸ Dolayısıyla nazarın nazarla nefyi kendi içinde bir çelişki barındırdığından şârih tarafından kabul edilmemektedir.

Ramazan Efendi, doğru görüşlü alimlerin cumhurunun aklın bilgi ifade etmesini kabul ettiğini belirtir. Sümeniyye aklın sadece ilahiyatta değil aynı zamanda fizik, geometri ve matematik gibi alanlarda da bilgi ifade etmediğini savunmaktadır. Delilleri ise iki önermenin zihinde birlikte yer almayacağı görüşüdür. Şöyle ki, onlar insanın bir önermeye yöneldiğinde diğer önermeyi zihnine getiremeyeceğini ve tek önerme de ittifakla bilgi vermemesinden dolayı aklın herhangi bir konuda bilgiye ulaşamayacağını

⁴⁷⁶ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseîyye*, 164-165.

⁴⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Neseîyye*, 154-156.

⁴⁷⁸ Teftâzânî, 156-157.

iddia etmektedirler. Ramazan Efendi Sümeniyye'nin bu iddiasına sahih nazarın tarifini vermekle yetinir. Buna göre sahih nazar, *maddesi* ve *suretinin* doğru olduğu nazardır. *Maddesinin* doğru olması önermenin içeriğinin doğru olması anlamına gelmektedir. Şöyle ki, tasavvurlar için bir kavramın cinsinin ve faslının doğru tespit edilmesi, tasdikler için ise önermenin doğruluğunun kat'î, zannî veya genel olarak kabul görmüş bir şekilde getirilmesi gerekir. *Suretinin* doğru olması ise önermenin heyetlerinin doğru olması yani sonucun doğruluğunu gerektirecek doğru önerme şekillerinin kurgulanması anlamına gelmektedir.⁴⁷⁹ Dolayısıyla madde ve suret açısından doğru kurulan bir nazar, kesinlikle bilgi verecektir.

Kestelî ilahiyat konularında aklın bilgi vermesini inkâr eden filozofların Aristo ve geometriciler olduğunu ifade etmektedir. Onlara göre teolojik bilgilerin edinimindeki amaç, en uygun olan görüşü kabul etmektir. Buna göre şârihin inkâr sebebi olarak zikrettiği “aklî bilgilerde çokça tartışma olduğu” görüşü Sümeniyye'ye ait olmayıp, aklın ilahiyat konularında bilgi vermesini kabul etmeyenlerin getirebileceği bir itiraz olmaktadır.⁴⁸⁰ Hayâlî de zannedildiği gibi bu itirazın Sümeniyye'ye ait olmadığını belirtir. Nitekim matematiksel bilimlerde ihtilaf çok az vaki olmaktadır.⁴⁸¹ İhtilafların en fazla olduğu alan ilahiyat olduğundan bu itiraz ilahiyat konularında aklî önermeleri kabul etmeyenlere ait olmalıdır. Nazarın nazarla iptali konusunda ise, eğer Aristo ve diğer bir kısım filozoflar nazarın bilgi ifade etmemesini değil de onun zannî bilgi ifade ettiğini kastetmişlerse, bu durumda şârihin iddia ettiği gibi çelişki bulunmamaktadır.⁴⁸² Nitekim muarız, nazarla nazarın zannî bilgi verdiği istidlalde bulunursa, bu durumda çelişkiye düşmemiş olacaktır. Muhaşşîlerin, filozofların ilahiyat konularında nihai amaçlarının en uygun olanı seçmek olarak açıklaması, muhtemelen bu filozofların teolojik konularda aklî önermelerin zan ifade ettiğini düşündüklerine işaret etmektedir. Böyle kabul edilmesi durumunda filozofların iddialarında bir çelişki bulunmamaktadır. Ancak nazarın hiçbir şekilde bilgi ifade etmediğini savunan Sümeniyye, nazarla nazarı iptal etmeye çalışması sebebiyle çelişkiye düştüğü kabul edilmektedir.

⁴⁷⁹ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 155.

⁴⁸⁰ Kestelî, *Hâşiyetü alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseîyye*, 155.

⁴⁸¹ Hayâlî, *Hâşiyetü alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseîyye*, 155.

⁴⁸² Kestelî, *Hâşiyetü alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseîyye*, 156; Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 156; Hayâlî, *Hâşiyetü alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseîyye*, 156.

Söz konusu itirazla alakalı bazı tartışmalar bulunmaktadır. Bunlardan biri ilahiyat konularında muallimin gerekliliği tartışmasıdır. Buna göre sarf ve nahiv gibi nispeten derecesi düşük ilimlerde öğretici bir muallime ihtiyaç duyulduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla en zor ilim olan ilahiyat konularında da bir öğreticinin bulunmasının şart olduğu şeklinde bir itiraz öne sürülmektedir. Ayrıca insana en yakın şey, insanın hüviyeti yani “ben” diye kendisine yaptığı işaret olmasına rağmen “ben”in tanımlarında dahi çokça ihtilafın vaki olduğu gözlemlenmektedir. Dolayısıyla bazıları, bu iki bakış açısından yola çıkarak aklın bilgi vermesinin imkânsız olduğunu düşünmektedir. Ancak Ramazan Efendi, birinci itirazda açıklayıcı bir muallime ihtiyacın kabul edilebileceğini ancak onsuz bilgi edinmenin imkânsız olmasını reddetmektedir.⁴⁸³ Nitekim Ferhârî de her iki itirazın akıl yürütmenin doğru sonuç vermesinin zorluğunu gösterdiğini ancak imkânsızlığına delil olamayacağını belirtir.⁴⁸⁴ Dolayısıyla muhaşşiler, ilahiyat bahislerinde bir muallimin bulunmasını hoş karşılarlarken bunun gerekliliğine karşı çıkmaktadırlar. Şârih ve muhaşşilerin çoğu muhtemelen kitabın hacminin gereğinden fazla uzamamasını dikkate alarak bu tartışmayı eserlerine almamıştır.

İkinci itiraz, “akıl nazarî bilgi ifade eder” önermesinin ifade ettiği bilgi türü üzerinden bir çürütme denemesidir. Buna göre eğer bu önerme zarûrîyse, insanlar arasında “bir ikinin yarısıdır” denmesi gibi hiçbir ihtilafın bulunmaması gerekir. Eğer bu önerme nazarî ise nazarın nazarla ispatı söz konusudur ki bu durumda devr meydana geldiği iddia edilmektedir.⁴⁸⁵ Aslında bu itiraz muhatabın cedel yöntemini kullanarak yaptığı bir itirazdır. Teftâzânî önermenin hem zarûrî hem de nazarî olarak kabul edilmesi durumunda aklın, bilgi ifade etmesine yönelik bir itirazın geçersiz olacağını savunmaktadır. Buna göre zorunlu önermelerde inatlaşma veya idrakteki bir kusurdan dolayı ihtilaflar çıkabilmektedir.⁴⁸⁶ Yani, yaratılış itibarıyla akıllar derece olarak birbirinden farklılaştığından dolayı veya sofist grup olan İnâdiyye gibi gerçeği bildiği halde diretenler yüzünden insanlar zarûrî bilgiler konusunda ihtilafa düşebilmektedirler. Ancak bu durum zarûrî bilgilere zarar vermemektedir. Teftâzânî, söz konusu önermenin nazarî olması durumuna şöyle cevap verir. Küllî/tümel nazarî önermeler daha hususî

⁴⁸³ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 156.

⁴⁸⁴ Ferhârî, *en-Nibras*, 132.

⁴⁸⁵ Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâ'idi 'n-Neseftiyye*, 157.

⁴⁸⁶ Teftâzânî, 158.

nazarî önermeler ile ispatlanabilmekte ve bu durumda devr gerekmemektedir. Örneğin, “alem değişkendir” ve “her değişken hâdistir” iki nazarî önermesinden alemin hudûsu zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında devr ve teselsül söz konusu olmamaktadır. Dolayısıyla şartlarına riayet edilmiş her sahih nazar, bilgi ifade etmektedir.⁴⁸⁷ Netice itibariyle Teftâzânî, bu önerme ister nazarî isterse zarûrî kabul edilsin iki durumda da “nazar bilgi ifade eder” önermesine hâlel gelmediğini savunmaktadır.

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), birinci şıkkı yani söz konusu önermenin zarurî olduğunu tercih etmekte ve İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ise ikinci şıkkı yani nazarî olduğunu düşünmektedir.⁴⁸⁸ Râzî, kişinin sahih nazarla bir inanç ortaya attığında bu inancının doğru olduğunu zarûrî olarak bileceğini belirtir.⁴⁸⁹ Nitekim önermenin, her iki tarafının tasavvurunun ve zihinde soyutlaştırmanın zorluğu sebebiyle bazı zarûrî önermeler inkar edilebilmekte ancak bu durum, o önermelerin zarurî oluşuna zarar vermemektedir.⁴⁹⁰ Ayrıca *Muhassal*'da önerme, “nazar bazen bilgi verir” şeklinde getirilirse hükmün nazarî kabul edileceğini ve bir teselsül veya devrin oluşmayacağını belirtir.⁴⁹¹ Cüveynî de “ilm”in hem kendisine hem de bilinen şeye delalet etmesine kıyasla nazarın da kendisi dışındaki bir şeyi ispat ettiği gibi kendisini de ispat edebileceğini savunmakta böylelikle devr durumu ortaya çıkmadığını iddia etmektedir.⁴⁹² Dolayısıyla Cüveynî'ye göre nazarın nazarla ispatlanmasında bir şeyin kendisiyle ispatlanması söz konusu olmadığı için devr bulunmamaktadır. Nitekim nazarî olan tümel önermeler, zarurî olan tikel önermelerle ispatlanabilmekte ve devr durumu oluşmamaktadır. Hatta zorunlu öncüller bulunmasa dahi maddesi ve formu bakımında doğru olan her nazarda sonuç kesin olarak doğrudur. O halde maddesi ve sureti kesin olan her nazar bilgi verir. Teftâzânî'nin de kabul ettiği bu açıklama Cüveynî'nin ibarelerine uygun olmasa da onun sözünün iyi bir açıklamasıdır.⁴⁹³ Ayrıca Kestelî, bilgi veren şeyin nazarın kendisi olduğunu, nazarın

⁴⁸⁷ Teftâzânî, 159.

⁴⁸⁸ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseîyye*, 158; Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 158,59.

⁴⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019), 46.

⁴⁹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 1/298-299.

⁴⁹¹ er-Râzî, *Ana meseleleriyle kelam ve felsefe = el-muhassal*, 37.

⁴⁹² Cüveynî, *el-İrşad*, 4.

⁴⁹³ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseîyye*, 159,160. Ayrıca bkz; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 1/300-305.

bilgi verdiğini bilmek olmadığını belirtir. Yani kişi, nazarın bilgi verdiğinin farkında olmasa bile doğru nazar kurduğunda bilgiye ulaştığını bilmektedir. Dolayısıyla sonucu üzerinden düşünüldüğünde nazarın bilgi vermesi konusunda ayrı bir nazar etmeye gerek kalmamaktadır. Kestelî bu görüşünün kendisine göre, Cüveynî'nin açıklamalarına daha uygun düştüğünü belirtmektedir.⁴⁹⁴

2.4. Bilgi Kaynağı Olarak İlham

İlham kelimesi, "İçmek, birden yutmak" manasındaki lehm kökünden türemiş olup "yutturmak" anlamına gelmektedir.⁴⁹⁵ Terim olarak ise Allah'ın ya melekler aracılığıyla ya da doğrudan bilgileri, insanın kalbine atmasıdır.⁴⁹⁶ Bu anlamdaki ilhamın, vahiy ile farklı yönleri olduğu gibi benzer yönleri de bulunmaktadır. Vahiy ilhamdan farklı olarak tüm insanlık için bağlayıcı olmakla birlikte kaynağı kesin olup yalnızca peygamberlere özgüdür. İlham ise bu özellikleri haiz değildir. Nitekim ilham yalnız ilham olunan kişi için bağlayıcı olabilmekte, kaynağı şüpheli ve tüm insanlara gelme ihtimali bulunmaktadır. Bununla birlikte ilham kesp yoluyla elde edilmemesi itibarıyla vahye benzerlik göstermektedir. Ayrıca kaynağı bir nevi şeytanın fısıldaması sayılabilecek olan "vesvese" de kaynağı açısından ilhamdan farklı bir konumda yer almaktadır.

Nesefî, ilhamın hak ehline göre bir şeyin sıhhatini bilmenin sebeplerinden olmadığını belirtir. Yani ona göre ilham mutlak olarak bilgi kaynağı değildir. Bu sebeple bilgi vasıtalarının üç ile sınırlandırılmasına yönelik bir itiraz öne sürülemez. Nitekim ilhamın bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi durumunda bilginin kaynaklarının üç ile sınırlandırılması tartışmalı hale gelecektir. Teftâzânî ilhamı, feyz yoluyla kalbe atılan bir mana olarak tanımlar.⁴⁹⁷ Şârih, naslarda vaki olması ve seleften de çokça nakledilmesi sebebiyle ilhamın bilgi vermesini kabul etmektedir. Nesefî'nin ilhamın bilgi verişini reddeden tavrını ise yaratılmışların geneli için bilgi vermemesi ve başkaları için delil olmaması şeklinde açıklamaktadır.⁴⁹⁸ Bu pasajda müellif ile şârih arasında bir anlaşmazlık olduğu söylenebilir. Nitekim, Teftâzânî ilhamın bilgi vermesini şartlı olarak

⁴⁹⁴ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 160.

⁴⁹⁵ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 149.

⁴⁹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "ilham", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/100.

⁴⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*, 166-167.

⁴⁹⁸ Teftâzânî, 129.

kabul ederken müellifin metnini de bu minvalde şerh etmektedir. Ayrıca Teftâzânî, Neseî'nin ilhamın bir şeyin sıhhatini bilmenin sebeplerinden olmadığını söylerken kullandığı “sıhhat” kelimesinin anlama bir katkısı olmadığını belirtmektedir.⁴⁹⁹ Nitekim ilham bir şeyin sıhhatini bilmede fayda sağlamadığı gibi bir şeyin fesadını bilmede de bir katkısı bulunmamaktadır. Dolayısıyla okuyucu için yanlış bir anlam oluşmaması adına Teftâzânî “sıhhat” kelimesinin fazlalık olarak metne dahil olduğunu belirtmektedir.

Muhaşşiler arasında ilhamın bilgi değeri, ilhamın bilgi ifade etmesi durumunda bilginin kaynaklarının haber, duyu ve akıl olmak üzere üç ile sınırlandırılması problemi ve Neseî'nin ilhamı “bir şeyin sıhhatini bilmenin sebeplerinden değildir” sözünde “sıhhat” ile tahsis etmesinin ne anlama geldiği konusunda temelde üç tartışmanın söz konusu edildiği görülür.

Teftâzânî, aslında Neseî'nin ilhamı şartlı bir şekilde kabul ettiğini belirtmektedir. Onun “bir şeyin sıhhatini bilmenin sebeplerinden değildir” sözünü ise bilginin kaynaklarının üç ile sınırlandırılmasına bir itiraz gelmemesi adına Neseî'nin böyle bir ibare getirdiğini belirtir. Hayâlî ise ilhamı kabul etmeyle bilginin üç ile sınırlandırılması arasında bir tenakuz bulunmadığını belirtir. Nitekim hads, tecrübe ve vicdan yoluyla bilgi edinildiği kabul edilmekle birlikte bunlar müstakil bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmeyip müstakil bilgi kaynağı olan aklın altında değerlendirilmektedir. Hayâlî de ilhamın bilgi kaynağı oluşunu müstakil olarak değil de aklın verdiği bir bilgi türü olarak değerlendirildiği taktirde ortada bir itiraz kalmadığını belirtmektedir.⁵⁰⁰ Buna göre Teftâzânî'nin, Neseî'nin ilhamı reddetmesini, bilginin kaynaklarının üç ile sınırlandırılmasına bir itirazın gelmemesi adına yaptığını belirtse de Hayâlî, bu itirazın ilhamın kabul edilmesi durumunda da geçerli olmayacağını belirtir. Dolayısıyla Hayâlî zımnen Teftâzânî'nin yorumuna karşı çıkmaktadır.

“Bir şeyin sıhhatini bilme” konusunda sıhhat kelimesinin tahsisinin hangi anlama geldiği konusunda muhaşşiler arasında bir tartışma bulunmaktadır. Hayâlî, “sıhhat” kelimesinin “sübut” manasına alınarak bir açıklama yapılmasını doğru karşılamamaktadır.⁵⁰¹ Nitekim amaç ilhamın bilgi sebeplerinden sayılmaması olduğundan burada “sıhhat” kelimesinin zikredilmesi fazlalık olmaktadır. Nitekim zihne,

⁴⁹⁹ Teftâzânî, 168.

⁵⁰⁰ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseîyye*, 167.

⁵⁰¹ Hayâlî, 168.

ilham bir şeyin sıhhatini bilme sebebi değilse bir şeyin fesadını bilme sebebi olacağı vehmi gelmektedir. Dolayısıyla Hayâlî metinde geçen “sıhhat” kelimesinin fazlalık olduğunu düşünmekte ve metne bir anlam katkısının olmadığı şeklinde yorumlamaktadır.⁵⁰² Siyâlkûtî ilhamın hem bir şeyin sıhhatini hem de fesadını bilmek için bilgi vasıtası olmadığını söylemekte ancak “sıhhat” kelimesinin tahsis edilmesinin bir şeyin fesadını bilmenin sebeplerinden olduğunu vehmettirdiğini belirtmektedir. Ancak Siyâlkûtî’ye göre marife/bilme kelimesi hem tasavvuru hem de tasdiki içermektedir. Neseî de metinde bilmek kelimesine karşılık olarak “ilm” kelimesi yerine “marife” kelimesini kullanması iki bilgi çeşidini de içermesini hissettirmektedir. Ancak tartışma ilhamın bir şeyi tasavvur etmenin değil de tasdik etmenin sebeplerinden olup olmadığı konusunda olduğundan burada “sıhhat” kelimesinin kullanımı tasdike işaret etmek için olmalıdır.⁵⁰³ Dolayısıyla Siyâlkûtî sıhhat kelimesini fazlalık görmemekte ve tasdike işaret ettiğini düşünmektedir. Sonuç olarak Siyâlkûtî’ye göre cümlelerin anlamı, ilham bir şeyi tasdik etmenin sebeplerinden biri olmadığı şeklindedir.

Kestelî’ye göre ilham, öncesinde bir talep olmadan ve sebeplere müracaat edilmeden mananın kalbe atılmasıdır. Bu açıdan bakıldığında ilhamın tanımı, iktisâbî olmayan zorunlu bilgilerle benzerlik göstermektedir. Nitekim zorunlu bilgiler de sebeplere müracaat etmeden ve talep edilmeksizin zihinde hasıl olmaktadır. Ancak kalbe bir mananın ilka edilmesi, ilka edilen bilginin idrak edenin zihninde önceden mevcut olan bilgi suretinden farklı olması ve ona haricî bir şekilde intikal etmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca ilhâmî bilgi, kişinin idrak edici kuvvesinde hasıl olmaktadır.⁵⁰⁴ Ancak zorunlu bilgiler bu özellikleri göstermemektedir. Buna göre zorunlu bilgiler içsel bir bilgiyken ilham dışsal bir bilgi olmaktadır. Metinde “sıhhat” kelimesinin kullanımına da değinen Kestelî, bir şeyin sıhhatinden muradın ister olumlu ister olumsuz manada

⁵⁰² Tartışma “sıhhat” kelimesinin kullanılmasının sonuca bir etkisi olup olmadığıyla Mustafa Aykaç’ın meseleyi parantez içinde “sıhhatin” (üç kaynakla) sınırlandırılması şeklinde tevîl etmesi tartışılmaya muhtaçtır. Ayrıca Hayâlî’nin قیل olarak verdiği “sıhhat”ın “sübut” manasında kullanılması görüşüne hemen akabinde cevap vermesine rağmen belirttiğimiz yanlış anlamayla bağlantılı olarak Aykaç bu görüşü Hayâlî’ye nispet etmektedir. Dolayısıyla aslında metinde geçen “sıhhat” kelimesinin metne bir manasının olmadığı yönünde Hayâlî ve Teftâzânî aynı düşünürken sanki aralarında tam bir zıtlık var gibi lanse edilmesi bizce tekrar gözden geçirilmesi gerekir. Bkz; Mustafa Aykaç, “14. ve 15. Yüzyıl Şerhu’l-Akâ’id Muhaşşilerinin Tasavvufun Bilgi Kaynaklarından İlhamı Bakışı”, *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri II* (2020): 352-355. Ayrıca bkz; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fî halli Şerhi’l-Akâid*, 149-150.

⁵⁰³ Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî*, 2019, 2/599.

⁵⁰⁴ Kestelî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Neseîyye*, 166-167.

olsun, vakıya mutabık bir şekilde o şeyin tahakkuku olduğunu belirtir. Buradaki “şey”den kasıt ise bilinenler yani her şeydir. Buna göre, örneğin “haber sahih oldu” denildiğinde o haberin -ister olumlu ister olumsuz olsun- olguya mutabık olduğu kastedilir. Buna göre ibarenin manası ilham bir şeyin dış dünyada gerçekleşmesinin/var olmasının bilinmesinin sebeplerinden olamayacağı şeklinde olmaktadır. Örneğin Ali’nin evde olduğu bilgisinin vakıya mutabık olup olmadığı ilham ile bilinmemektedir. Ancak Kestelî ilhamı kesin bilginin kaynaklarından saymazken belirli bir zan seviyesinde bilgi sağlayabildiğini kabul etmektedir.⁵⁰⁵

Ramazan Efendi, ilhamı külfet, irade ve kesb olmaksızın kalbe atılan hem hayır hem de şer olabilecek bir mana olarak değerlendirir. Ona göre ilham daha geniş anlamda vahyi de içine alarak kullanılabilmekte ve melek aracılığıyla olana vahiy denirken melek aracılığı olmadan gelene ise özelde yine ilham denmektedir. Vahyin hüccet oluşu bütün Müslümanlar tarafından kabul edilmesine rağmen ilhamın hüccet oluşu sadece tasavvufçular tarafından kabul edilmektedir. İlhamın bir dinin doğruluğu için hüccet olmadığının delili ise her din sahibi kendi dininin doğruluğuna ve karşı dinin yanlışlığına dair kendisine ilham geldiğini iddia edebilme olasılığıdır. Nitekim bir delil olmadan bu iddiaları doğrulamanın bir yolu yoktur.⁵⁰⁶ Dolayısıyla ilhamın verdiği bilgiyi doğrulamak için aklî ve naklî bir delile ihtiyaç duyulur ki, bu da itibara alınan şeyin ilham değil delil olduğunu göstermektedir.

Ramazan Efendi metinde kullanılan “sıhhat” kelimesine de değinmektedir. Ona göre metinde asıl kastedilen, ister bir şeyin sıhhati isterse de fesadını bilmek olsun mutlak olarak ilhamın bilgi vasıtası olmadığıdır. “Sıhhat” kelimesinin “sübut” manasında kullanılması durumunda, ilham; bir şey hakkında ister doğruluk/sıhhat isterse yanlışlık/fesat olarak verilen hükmün sabitliğini bilmenin sebeplerinden değildir, manası anlaşılmaktadır.⁵⁰⁷ Buna göre “sıhhat” kelimesi ister fazlalık isterse de “sübut” manasında alınsın yukarıda zikrettiğimiz asıl kastedilen anlama ulaşılmaktadır. Ayrıca Ramazan Efendi, ilhamın bir tür bilgi verdiğini kabul etmekte ancak bu bilginin başkalarını ilzam etmek için kullanılmasına karşı gelmekte ve tüm beşer için bilgi vasıtası olmadığını

⁵⁰⁵ Kestelî, 168-169.

⁵⁰⁶ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi*, 166-167.

⁵⁰⁷ Ramazan Efendi, 168.

savunmaktadır.⁵⁰⁸ Sonuç olarak onun ilham hakkındaki görüşleri Teftâzânî ile aynı minvalde olduğu söylenebilir.

Netice itibariyle, ilhamın bilgi kaynağı olarak değerlendirilmesi hususunda ele alınan düşünürler arasında tartışmalar yaşandığı görülmektedir. Nesefî, mutlak olarak ilhamın bilgi vasıtası olmadığını ifade ederken Teftâzânî ve Ramazan Efendi gibi alimler hüccet olarak kullanılamaması ve insanların geneli için bilgi kaynağı olamaması şartlarıyla ilhamı benimsemektedirler. Aynı minvalde Kesteli de ilhamın kesin bilgi ifade etmediğini savunmakla birlikte onun bir çeşit zan ifade ettiğini kabul etmektedir. Ancak bu alimler, ilhamı şartlı kabul etmelerine rağmen bilginin kaynaklarını dörde çıkarmamış; akıl, doğru haber ve duyular olmak üzere üç ile sınırlandırmışlardır. İncelenen muhaşşîlerden hiçbiri ilhamı müstakil bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemektedir.

⁵⁰⁸ Ramazan Efendi, 169.

SONUÇ

Kelam tarihinde, uzun yıllar boyunca telif türü olarak şerh ve haşiye yazıcılığı benimsenmiştir. Bu eserlerin bir kısmı ana eserlerin meselelerinin açıklanması ve detaylandırılması şeklinde kendini gösterirken bir kısmı ise özgünlüğünü ortaya koyarak konuları derinlemesine analiz etmekte, müelliflerine eleştirilerde bulunmakta ve kendisinden önce yazılmış olan şerh ve haşiyelere itirazlar yöneltmektedir. Dolayısıyla kelimciler bu telif tarzıyla başat bir eser üzerinden kendi kelâmî görüşlerini aktarma yolunu tercih etmişlerdir. Bu dönemdeki muhaşşîlerin seçtikleri eserlerden biri de *Şerhu'l-Akâid*'dir. Ömer en-Nesefî'nin eseri muhtasar bir akaid metniyken Teftâzânî'nin şerhi ise içerik ve kapsam olarak daha geniş olmakla beraber bir kelam eseri hüviyetine bürünmüştür. *Şerhu'l-Akâid*, kelam ile felsefenin konu, mesele ve amaç bakımından büyük ölçüde örtüştüğü ve aralarındaki sınırların belirginliğini yitirdiği tahkik döneminde kaleme alınmış olmakla birlikte yüzü klasiğe dönük bir eserdir. Söz konusu eser hem kelamın temel kabullerini benimsemekte hem de çoğu konuda felsefe ile arasına mesafe koymaktadır. Bu anlayış, söz konusu eserin şerh ve haşiyelerinin çoğunda da sürdürülmüştür.

Bu bağlamda, çalışmadan elde edilen bulgular genel ve özel olmak üzere iki boyutta değerlendirilebilir. Tezin genel boyutu şerh ve haşiye geleneğinin ilmî hayatı donuklaştırdığı iddiasıyla alakalıdır. Özel boyutu ise iki aşamalı olup ilk aşaması ele alınan muhaşşîlerin tek tek bilgi teorilerinin ortaya konulmasıyla, ikinci aşaması ise kelam ile felsefenin mezcedildiği bir dönemde yazılan eserlerde bu birlikteliğin ne denli yansıtıldığıyla alakalıdır.

Şerhu'l-Akâid üzerine yazılan şerh ve haşiyelerde özellikle incelediğimiz Hayâlî, Siyâlkûtî, Kestelî, Ramazan Efendi, İsâmüddîn ve Ferhari'nin haşiyelerinde esere orijinal katkılar, derinlemesine analizler ve hem müellife hem de diğer muhaşşîlere şu tenkit ve itirazlar bulunmaktadır:

(i) Ömer en-Nesefî, bilginin tanımıyla alakalı herhangi bir açıklama sunmazken Teftâzânî şerhinde bilginin *kendisiyle kâim olan kimse için mezkûrun tecelli ettiği sıfat ve çelişğine ihtimal olmayacak şekilde ayırıştırma gerektiren sıfat* şeklinde gelenek içerisinde kabul gören iki meşhur tanımına yer vermektedir. Bununla beraber Teftâzânî

de bilginin tanımlanmasının imkânı konusunda gelenekte yer alan tarifinin çok zor (müteazzir) veya imkânsız olduğu görüşlerini aktarmazken Ramazan Efendi ve Ferhârî bu görüşleri ve sahiplerini belirtmekte ve karşı deliller sunarak tartışmaktadırlar. Dolayısıyla meselelerin içeriği ve kapsamının genişletildiği gözlemlenmektedir. Ramazan Efendi ve Ferhârî genel olarak meselelerin gelenek içerisindeki konumunu açıklamakta ve vârid olan farklı görüşlere yer vermektedirler.

(ii) Teftâzânî bilginin tanımı olarak verdiği tariflerde, duyumsamanın da bilgi kapsamına dahil edildiğini belirtir. Hayâlî, Siyâlkûtî ve Saçaklızâde hayvanların ilim sahibi olarak addedilmesi neticesine götüreceğinden dolayı duyumsamayı tarife dahil etmemektedirler. Benzer şekilde Kestelî de bu görüşün Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye ait olduğunu ancak lûgat ve örf'e göre duyumsamaya bilgi denilemeyeceğini belirtir. Görüldüğü üzere adı geçen muhaşşîler, şârihe tenkitte bulunmaktadır. Bununla birlikte Molla Ahmed Cündî Teftâzânî'yi savunarak şârihin duyumsamayı bilgiye dahil etmesinden kastının nefsin duyular vasıtasıyla idrak etmesini ifade etmek olduğunu belirterek özellikle Hayâlî'ye karşı itirazda bulunur.

(iii) Bilginin tanımı konusunda muhaşşîlerin Teftâzânî'ye yönelttikleri bir diğer tenkit onun tasavvurları mutabık ve gayr-ı mutabık olmakla nitelenmesiyle alakalıdır. Ona göre bir atın nefste insan olarak resm olunması mutabık olmayan bir tasavvur olmaktadır. Bu ayrıma göre o, mutabık olmayan tasavvurları hariç tutarken sadece mutabık tasavvurları bilgi kapsamına dahil etmektedir. Ancak Hayâlî, Kestelî, Ramazan Efendi ve Siyâlkûtî tasavvurların mutabık olup olmamasıyla nitelenemeyeceğini ancak tasdikî önermelerin hüküm içermesi sebebiyle mutabık veya gayr-ı mutabık olabileceğini belirtirler. Yani onlara göre bütün tasavvurlar bilgi kapsamına dahil olmaktadır.

(iv) Ömer en-Nesefî, akaid metninde “*eşyanın hakikatleri sabittir ve onları bilmek tahakkuk etmiş bir bilgidir*” cümlesiyle varlığın dış gerçekliğini ve bu varlığın bilgisinin gerçekleştiğini ifade etmektedir. Müellifin ibarelerinden katı bir epistemik gerçekçiliği benimsediği izlenimi edinilmektedir. Teftâzânî, durumu hafifleterek varlıkların tüm hakikatlerinin değil, hakikatlerin cinsinin bilindiğini belirtmektedir. Nitekim Nesefî'nin getirdiği önerme, tüm hakikatlerin varlığını ve bilinmesini inkâr eden sofist gruplara karşı getirilmektedir. Tümel olumsuzun tersinin tikel olumlu olmasından dolayı en az bir hakikatin dahi bilinebileceğinin gösterilmesi sofistlerin iddialarının geçersiz kılınması için yeterli olmaktadır. Benzer şekilde Hayâlî de önermede kullanılan “bilmek” lafzındaki

elif-lam takısının envâ/tür manasında kullanıldığını ayrıca bu bilmenin, hakikatlerin tamamen veya tafsilî bir şekilde bilinmesi anlamına gelmediğini ve icmalî bilginin oluşmasının kastedildiğini ifade eder. Dolayısıyla hem şârih hem de muhaşşîler katı bir epistemoloji benimsemeyip müellifin sert ifadesini yumuşatma yolunu seçmekte ve bunu yaparken de aynı sonuca farklı delillendirmelerle ulaşmaktadırlar.

(v) Teftâzânî bilginin imkânını reddeden sofistleri bir ekol olarak ele alıp İnâdiyye, İndiyye ve Lâedriyye olmak üzere üç gruba ayırmaktadır. İsâmüddîn bu görüşün sofistlerin bir grup olarak ele alınmasına karşı çıkan Nasîrüddîn et-Tûsî'ye bir reddiye olduğunu belirtir. Muhaşşîler genel olarak bu gruplandırmanın doğruluğuyla alakalı herhangi bir yorum belirtmezken Kestelî, böyle bir topluluğun bulunmasını imkânsız görerek her hata edenin hata ettiği yerde sofist olduğu görüşünün daha güzel olduğunu düşünür. Dolayısıyla Kestelî haşiye düştüğü Teftâzânî'nin yerine -isim vermese de- Tûsî'nin görüşüne daha yakındır. Ayrıca muhaşşîler -hem metin hem de şerhte yer almayan- bu üç grup arasında makamsal olarak öncelik sonralık sıralaması yapmaktadırlar. Muhaşşîler İnâdiyye grubunu en kötü durumda ve Lâedriyye grubunu en iyi durumda olarak görme eğilimindedirler. Kestelî apaçık müşahedeleri inkâr etmeleri sebebiyle, İsâmüddîn, cehl-i mürekkepte olmaları nedeniyle, Akkirmânî, kendi içlerinde çelişkiye düşmeleri gerekçesiyle İnâdiyye grubunu en kötü durumda olarak görürken Kestelî, hükümden kaçınmaları sebebiyle, İsâmüddîn şüpheli olmaları nedeniyle ve Akkirmânî kendi içlerinde çelişkiye düşmemeleri gerekçesiyle Lâedriyye grubunu en önde gelenleri olarak görmektedirler. Dolayısıyla aynı sonuca ulaşırsalar dahi muhaşşîlerin farklı gerekçelendirmeler yaptıkları görülmektedir.

(vi) Ömer en-Nesefî, mütevâtir haberin zarûrî bilgi ifade ettiğini belirtmektedir. Teftâzânî bir haberin mütevâtir seviyesine çıkması için *Şerhu'l-Makâsîd*'de daha fazla şart saysa da *Şerhu'l-Akâid*'de yalan üzerine birleşmelerinin aklen mümkün olmadığı bir topluluğun verdiği haberi yeterli görmekte ve bu kişilerin sayılarıyla alakalı bir bilgi vermemektedir. Muhaşşîler bu sayının kaç olması gerektiğiyle alakalı vârid olan farklı görüşleri aktardıktan sonra ittifakla bir sayı belirtilmesini doğru bulmamakta ve bilginin oluşmasını yeterli görmektedirler. Bununla beraber Ramazan Efendi, bir haberin mütevâtir olması için verilen haberin duyumsanır ve aklen mümkün olması koşullarını ekleyerek şartları üçe çıkarır. Ayrıca Teftâzânî, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi ve Hz. Musa'nın dininin ebediyete kadar süreceği şeklindeki rivayetlerin tevatüre ulaşmadığını

belirtir. Burada muhaşşîler, onların ilk tabakada tevâtüre ulaşamaması, kendi içlerinde ihtilafa düşmeleri ve yalan söylemesi âdeten mümkün olan bir topluluğun haber vermesi gibi gerekçelerle bu rivayetlerin kabul edilmediğini belirtirler. Buradan da muhaşşîlerin Teftâzânî'nin muhtasar geçtiği konularda meseleyi detaylandırdıkları gözlemlenmektedir.

(vii) Teftâzânî doğru haberin mütevâtir ve peygamberin haberi olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir. Ona göre icmâ, mütevâtir haber hükmünde, Allah ve meleklerin haberi ise peygamberin haberi hükmündedir. Hayâlî, doğru haberin mütevâtir ve peygamberin haberi olmak üzere ikili sınıflandırılmasını müsamahalı görmektedir. O, mütevâtir haber, mütevâtir haber hükmünde olanlar, peygamberin haberi ve peygamberin haberi hükmünde olanlar şeklinde dörtlü tasnifin daha doğru olacağını düşünmektedir. Bununla beraber Hayâlî ve Ramazan Efendi icmâ ehlinin verdiği haberi, Teftâzânî'ye uyarak mütevâtir haber hükmünde sayarlarken Kestelî ve Ferhârî ise icmânın hüccet oluşunun ayet ve hadislerle dayandırılması sebebiyle onu, peygamberin haberinin hükmünde olanlara dahil edilmesi gerektiğini dile getirmekle Teftâzânî'ye eleştiri yöneltmektedirler.

(viii) Teftâzânî bilgi vasıtalarından olan aklın üç farklı tanımını vermektedir. Bu tanımlardan biri akli, *sayesinde gaybîlerin vasıtalar ve duyulurların müşahedelerle idrak edildiği cevher* şeklinde tarif etmektedir. Hayâlî bu tanımda akıl ile nefsin aynı anlama geldiğini ancak bunun örfe uygun olmadığını belirtmekte dolayısıyla tanımı zayıf bulmaktadır. Kestelî ise tanımda “onunla (cevherle) idrak edilir” sözü nefsin cevherle idrak ettiğini dolayısıyla aynı anlama gelmediklerini belirterek Hayâlî'ye itirazda bulunur. Siyâlkûtî ve Ramazan Efendi'nin çeşitli te'villerle Kestelî'nin itirazına karşı Hayâlî'yi savundukları görülmektedir.

(ix) Teftâzânî, zorunlu bilgiyi “düşünmeye ihtiyaç olmaksızın ilk yönelişle ortaya çıkan bilgi” olarak tanımlamaktadır. Hayâlî zorunlu bilginin yalnızca düşünme değil duyumsama, sezgi ve tecrübe gibi hiçbir sebebe muhtaç olunmaksızın ortaya çıktığını belirtir. Ayrıca tanımda geçen “ilk yönelişle” ifadesi bu çeşit bilgiyi iktisâbî bilginin kapsamına dahil edilmesi riski taşımasından dolayı onun yerine nazarın aracılık etmediği bilgi olarak tarif etmek daha doğru olacaktır. Sonuç olarak Hayâlî'ye göre zorunlu bilginin “herhangi bir sebebe muhtaç olmaksızın nazarın aracılık etmediği bilgi” olarak tanımlanması daha uygundur. Ancak görüleceği üzere Hayâlî burada Teftâzânî'nin

tanımını hatalı veya yanlış görmemekte ancak eksik gördüğü hususları değiştirerek tanımı geliştirmektedir.

(x) Ömer en-Nesefî mutlak olarak ilhamın bilgi kaynağı olmadığını söylerken Teftâzânî ve Ramazan Efendi gibi alimler ilzam için kullanılmaması ve insanların geneli için bilgi vasıtası olamaması şartlarıyla ilhamı benimsemektedirler. Benzer şekilde Kestelî de ilhamın kesin bilgi ifade etmediğini savunmakla birlikte onun bir çeşit zan ifade ettiğini kabul etmektedir. Ancak bu muhaşşîlerden hiçbiri ilhamı müstakil bir bilgi kaynağı olarak addetmemekte ve bilginin kaynaklarını dörde çıkarmamaktadır.

Görüldüğü üzere ele aldıkları meseleleri detaylandırmaları, derinlemesine analiz etmeleri, farklı delillerle gerekçelendirmeleri, orijinal katkılar sunmaları, şârihe tenkitlerde bulunmaları, birbirlerine karşı itirazlar yöneltmeleri, eserlerinde iç tutarlılık bulunması, eserlerinin belli bir sistematik yapıda olması, muhaşşîlerin eserlerinin özgün olduğunu göstermektedir. Netice itibariyle haşiyelerin şerhten, şerhin de metinden kapsam, içerik, kabul ve yöntem olarak farklı ve özgün eserler olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Şârih ve muhaşşîler kelâm ile felsefenin mezcedildiği bir dönemde eserlerini kaleme almışlardır. Bu sebeple onların klasik bir eserdeki kelâmî meseleleri nasıl yorumladıkları ve bu dönemi eserlerine nasıl aksettirdiklerinin araştırılması, kelâm tarihinin doğru okunması adına oldukça önemlidir.

(xi) İnsanın bilgi edinim sürecinde iç duyuların kabulü meselesi Meşşâî filozoflar ile kelimciler arasında tartışmalıdır. Müteahhir dönemde ise özellikle Teftâzânî, *-Şerhu'l-Makâsıd*'da kabul ediyor- Nâsîrüddin Tûsî, Gazzâlî, Beyzâvî, Şemseddîn es-Semerkindî ve Sadrüşşerîa gibi isimler tarafından kabul edilmektedir. Ancak Teftâzânî *Şerhu'l-Akâid*'de iç duyuları kabul etmemektedir. Hayâlî, Siyâlkûtî, Ramazan Efendi ve İsmâüddîn de filozofların iç duyuları kabul etmesinin “nefsin maddi tikelleri idrak edememesi”, “birin iki şeyin ilkesi olamaması” ve “nefsin soyutluğu” gibi ilkelere dayandığını ve bunların ise İslam'da geçersiz olduğunu belirtirler. Bununla beraber Kestelî, felsefenin konusunun mevcudatın hallerini olduğu hal üzere bilmek olduğundan iç duyular hakkında ayrıntılı açıklamalar yapmalarını doğal karşılamaktadır. Ancak kelam ilmi, dinî akideleri ispat etmede ihtiyaç duyduğu ölçüde mevcudata başvurmakta dolayısıyla bilginin kaynaklarını artırmanın bu amaca dönük bir faydası bulunmamaktadır. Görüldüğü üzere Kestelî iki grubun arasını uzlaştırmaya

çalışmaktadır. Hayâlî'ye göre ise filozofların ince tetkikatları, vakitlerini zayi etmekten ibarettir. Netice itibariyle müteahhir dönemde birçok kelamcı tarafından iç duyular kabul edilse dahi incelediğimiz muhaşşîler İslâmî kaidelere zıt bazı kabullere dayanması sebebiyle iç duyuları reddetmektedirler.

(xii) Kelâmcıların filozoflardan ayrıştığı önemli görüşlerden birisi de âdet teorisisidir. Hem şârih hem de muhaşşîler duyu ve aklın idraklerinin sebeplerden ibaret bulunduğu nihai kertede asıl müessir sebebin Allah olduğunu vurgulamaktadırlar. Onlara göre sebeplere müracaat edildikten sonra kişide bilginin oluşması icap yoluyla değil Allah'ın yaratmasına göredir. Bununla birlikte söz konusu şârih ve muhaşşîler dış duyuların belli şeyleri idrak edebileceğini âdeten kabul etmektedirler. Ancak gözün sesleri işitmesi gibi bir olayı Allah'ın yaratmasına bağlayıp teorik olarak mümkün görmektedirler. Buradan hareketle onların klasik kelam kabullerini ne kadar muhafaza ettikleri gözlemlenmektedir.

Felsefe ile kelâmın mezcedildiği bir dönemde klasik kelâm doktrinlerini benimseyip savunan bir damarın bulunduğunu, incelediğimiz şerh ve haşiye literatüründeki eserlerin özgün olduğunu ve bunların ilmi donuklaştırmaktan ziyade canlı bir ilmî hayat sunduğunu göstermeye çalışan bu tezin alandaki boşluğa bir katkıda bulunmasını temenni ederiz. Bununla birlikte nispeten ihmal edilen Osmanlı kelâmının belirginleştirilmesi adına hem nicelik hem de nitelik olarak daha fazla şerh ve haşiye literatürü üzerine çalışma yapılması gerekmektedir. Bu bağlamda Adududdin el-Îcî'nin *Akâid-i Adudîyye*'si, bununla bağlantılı olarak Celâleddin ed-Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye*'si, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'ı ve Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı gibi müfredat eserleri üzerine yazılmış olan şerh ve haşiye literatüründe bilgi, varlık, uluhiyet gibi kelâmın temel bahisleriyle alakalı müstakil çalışmaların yapılmasının önemini vurgulamamız gerekir.

KAYNAKLAR

- Abdülkâhir el-Bağdâdî. *Usûlü 'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü't-Devle, 1346.
- Aclûnî, Muhammed el-. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs amme't-tehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*. C. I. Kahire, t.y.
- Akçay, Mustafa. "Siyâlkûtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Akgündüz, Ahmet. "Dede Cöngî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Akpınar, Cemil. "Hasan Çelebi, Fenârî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 16. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Akşehirli, Hasan Fehmi. "Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye". İstanbul, t.y. Yozgat. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Algar, Hamid. "Hâlid El-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 15. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ali el-Kârî. *Ferâ'idü'l-kalâ'id alâ ehâdisi Şerhi'l-Akâ'id*. Amman: Daru Ammâr, 1990.
- Almutreb, Ahmad. "Bedreddin İbn Ğurs'un 'Şerhu Akaidi'n-Nesefiyye' İsimli Eserin Tahkik ve Değerlendirilmesi". Bingöl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Âmidî, Seyfeddin el-. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. C. 1. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Arpa, Recep. "Ayintâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri Ve Osmanli Toplumundaki Yorum Değeri". Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*. C. 2. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.
- Avcı, İsmail. "Fatih'in Musahiplerinden Âlim ve Şair Molla Kırımî ve Bir Şiiri = Molla Kırımı: An Islamic Scholar and Poet and Companion of Mehmet the Conqueror". *OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, sy 40 (2016): 111-27.
- Ayğan, Fadıl, ed. *SistematiK Kelam*. 2. İstanbul: Beyan, 2021.

- Aykaç, Mustafa. “14. ve 15. Yüzyıl Şerhu’l-Akâ’id Muhaşşîlerinin Tasavvufun Bilgi Kaynaklarından İlhamı Bakışı”. *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri II* (2020)
- Bâcûrî, İbrahim. *Hâşiyetü’l-Bâcûrî alâ Şerhi’l-Akâidi’n-Neseфіyye*. Suriye: Daru’t-Takvâ, 2020.
- Bebek, Adil. “Hayâlî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 17. İstanbul, 1998.
- Benli, Ali. “Osmanlı’dan Cumhuriyete Çankırlı Bir İlim Ailesi Kayyımzâdeler”. *Çankırı’nın Manevi Mimarları*, 2017, 409-20.
- Bihîstî Ramazan, Ramazan b. Abdülmuhsin el-Vizevî. *Hâşiyetü alâ Hâşiyeti Hayâlî ale’l-Akâidi’n-Neseфіyye*. ; Dersââdet : Şirket-i Sahâfiye-i Osmaniye, 1326.
- Bikâî. *en-Nüket ve’l-fevâ’id alâ Şerhi’l-Akâ’id*. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2012.
- Bodrumî, Ömer Lütfî. *Minhuvât alâ Hâşiyeti Şerhi Akâ’idi’n-Neseфі*. İstanbul: Daru’t-Tibâ’ati’l-Âmire, 1293.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 2005.
- Cöngî, Dede. “Hâşiyetü alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî alâ Şerhi’l-Akâ’id”. İstanbul, t.y. Gelibolulu Tâhir Efendi. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Cündî, Molla Ahmed el-. *Hâşiyetü alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Neseфіyye (Şuruh ve Havaşî’l-Akâidi’n-Neseфіyye içerisinde)*. 5 c. ; Beyrut : Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2019.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf: metin - çeviri*. Çeviren Ömer Türker. 2. baskı. C. 1. Dini ilimler serisi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- . *Şerhu’l-Mevâkıf: metin - çeviri*. Çeviren Ömer Türker. 2. baskı. C. 2. Dini ilimler serisi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *El-İrşad ila Kavâti’l-Edilleti fî Usûli’l-İtikad*. Mısır: Mektebetü’l-Hancı, 1950.
- Çağlayan, Harun. “Şerhu’l-Akâid ve Kelâmî Değeri Üzerine Bir Deneme = An Essay on Sharh al-Aqaid and Its the Theological Value”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XIII*, sy 14 (2018): 15-43.
- Çelebi, İlyas. “İbn Ebû Şerîf, Kemâleddin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 19. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- . “Temel İslam Bilimlerinin Bilgi Süreçlerinde Aklın Yeri”. *Akademide Felsefe Hikmet ve Din (Editörlü kitap)*, 2014, 67-73.
- Çeloğlu, Hasan Hüseyin. “Harputlu Yusuf Şükrü Efendi’nin Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri”. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2013.
- Çerkeşizade Mehmet Tevfik Efendi. “Şerh-i Akaid-i Nesefi Tercümesi’ndeki Sehiy ve Hatalara Dair”. İçinde *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenek: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, editör Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Dağ, Mehmet. “Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, sy 4 (1980): 97-114.
- Demirci, Osman. “Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Durmuş, İsmail. “İsferâyînî, İsâmüddin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi: Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2020.
- Düzgün, Şaban Ali, ed. *Kelam El Kitabı*. Grafiker yayınları; 88. Ankara : Grafiker Yayınları, 2020.
- Ebû Bekr el-Bâkılânî. *Kitâbü’t-Temhîd*. Beyrut: el-Mektebetü’ş-Şarkıyye, 1957.
- Efendizâde, Yusuf. “Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî”. İstanbul, t.y. Hacı Selim Ağa. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi.
- Elmalı, Sezgin. “Şerhu’l-Akâid Literatürü ve Kulların Fiilleri Bağlamında Kângirî Hâşiyesi”. Marmara Üniversitesi, 2024.
- Emiroğlu, İbrahim. “Sûfestâiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ençakar, Orhan. “Osmanlı’da Şerh-Hâşiye Geleneği: Dürer Hâşiyeleri Örneği”. *Osmanlı’da İlm-i Fıkıh*, 2022, 13-45.
- Er, Rahmi. “Sâlih b. Abdülkuddûs”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 36. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Erdemci, Cemalettin. “Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VI, sy 1 (2006): 153-76.
- Erdinç, Ziya. “Tefâtânî’de Bilgi Teorisi”. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019.

- Erel, Sami Turan. “Kâdî Abdülcebbâr’da İdrak Teorisi”. Doktora Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2022.
- Erkan, Mustafa. “Halîmî, Lutfullah”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 15. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ess, Josef Van. “İslâm Dini Düşüncesinde Septisizm”. Çeviren Murat Memiş. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 22 (2005): 167-83.
- Eş’ârî, ebu’l-Hasan Ali ibn İsmail. *Makâlâtü’l- İslâmiyyîn: İlk dönem İslâm mezhepleri: (çeviri - metin)*. Çeviren Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Eyyûbî, Abdullah el-. *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye=Hâşiye-i Hayâlî-i Eyyûbî*. İstanbul: İbrâhîm Efendî Matba’ası, 1307.
- Fenârî, Hasan Çelebi. “Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî alâ Şerhi’l-Akâ’id”. İstanbul, t.y. Laleli. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Ferhârî, Ebu Abdurrahman Abdulaziz b Ahmed b el-Hamid. *en-Nibras: Şerhi’l-Akaidi’n-Nesefiyye*. İstanbul : Mektebetu Yasin, 2012.
- Gelenbevi, Ebü’l-Feth İsmail b Mustafa. *Tercüme-i Burhan-ı Gelenbevi : Burhan-ı Gelenbevi tercüme ve şerhi (inceleme-çeviri yazı)*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları; 141. Bilim ve felsefe serisi; 57. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Giritli Sırrı Paşa. *Nakdü’l-Kelâm fî Akâ’idi’l-İslâm*. İstanbul: Matbaa-i Ebü’z-Ziya, 1302.
- . *Terceme-i Şerhu Akâ’idi’n-Nesefî*. İstanbul: Rusçuk, 1292.
- Gökbulut, Hasan. “Niksârî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 33. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Gölcük, Şerafeddin, ve Metin Yurdagür. “Gelenbevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 13. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gözübüyükzâde, İbrahim. *Resâ’ilü Gözübüyükzâde*. İstanbul: Takvim-i Vekayi Matbaası, 1259.
- Gözübüyük, İbrahim Nesimi. “Gözübüyükzâde İbrâhîm Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gündüz, Ramazan. “Enverî, Hoca-zâde Abdullah”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. EK-1. TDV Yayınları, 2020.
- Hâlid-i Bağdâdî. *Ta’likât alâ Hâşiyeti’s-Siyâlkûtî ale’l-Hayâlî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1259.

- Halîmî, Lutfullah b. Ebû Yusuf el-. “Hâşiyetu’l-Halîmî ale’l-Hayâlî”. İstanbul, t.y. Mahmut Paşa. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Halit Özkan. “Yûsufefendizâde”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Harputî, Hacı Yusuf Efendi. “Haşîye-i İsam Üzerine Haşîye”. İstanbul, t.y. Atıf Efendi. Atıf Efendi Kütüphanesi.
- Hasan b Hüseyin b Muhammed. “Bahru’l-Efkâr”. İstanbul, t.y. Mehmet Nuri Efendi. Süleymaniye Kütüphanesi.
- . “Bahru’l-Efkâr”. İstanbul, t.y. Fatih. Süleymaniye Kütüphanesi.
- . “Bahru’l-Efkâr”. İstanbul, t.y. Hacı Selim Ağa. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi.
- . “Bahru’l-Efkâr”. Konya, t.y. Yusuf Ağa Kütüphanesi. Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi.
- Hasenî, Abdülhayy b. Fahreddin el-. *el-İ’lâm bi-men fî târihi’l-Hint mine’l-a’lâm el-müsemma bi-nüzheti’l-havâtır ve bebceti’l-mesâmi’ ve’n-nevâzır*. C. 7. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Hayâlî, Şemseddin Ahmed. *Hâşîye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Neseîyye, (el-Mecmû’atü’s-seniyye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Neseîyye içerisinde)*. Lübnan: Dâru Nûri’s-Sabâh, 2012.
- Hızır Şah, Menteşevî. “Hâşîye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Neseîfî”. İstanbul, t.y. Kılıç Ali Paşa. Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Abdîrabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü’l-ferîd*. C. 2. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983.
- İbn Abdürrabbih. *el-İkdü’l-Ferîd*. C. 2. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983.
- İbn Cemâa. “Hâşîye alâ Şerhi’l-Akâidi’n-Neseîyye”. İstanbul, t.y. Mehmed Asım Bey. Köprülü Kütüphanesi.
- İbn Ebî Şerîf. *el-Ferâid fî halli Şerhi’l-Akâid*. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2017.
- İbn Resul, Muhammed. *Ta’likü İbn Resûl alâ Siyâlkûtî*. İstanbul: Cevlkiyan Matbaası, 1302.
- İbnü’l-Garâbilî. “Hâşîye alâ Şerhi’l-Akâidi’n-Neseîyye”. İstanbul, t.y. Ragıp Paşa. Ragıp Paşa Kütüphanesi.

- İbnü'l-Gars, Ebu'l-Yüsr Bedreddin Muhammed b Muhammed b Gars el-Kâhirî. "Hâşiye alâ Şerhi Akâ'idi'n-Neseî." İstanbul, Safer 1006. Şeyhul İslam Esad Efendi. Süleymaniye Kütüphanesi.
- . "Hâşiye alâ Şerhi Akâ'idi'n-Neseî." İstanbul, 1053. Atıf Efendi. Atıf Efendi Kütüphanesi.
- . "Hâşiye alâ Şerhi Akâ'idi'n-Neseî." İstanbul, 1089. Fatih. Süleymaniye Kütüphanesi.
- . "Hâşiye alâ Şerhi Akâ'idi'n-Neseî". İstanbul, 1270. Hasan Hüsnü Paşa. Süleymaniye Kütüphanesi.
- . "Hâşiye alâ Şerhi Akâ'idi'n-Neseî". İstanbul, ty. Yeni Cami. Süleymaniye Kütüphanesi.
- . "Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseîyye". Konya, 1145. Bölge Yazma Eserler. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü.
- İbnü'l-Hacib. *Muhtasarü Müntehe's-sûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usul ve'l-cedel*. C. 1. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2006.
- İlyas Gürani. *Hâşiyetü'l-Gürani ala Şerhi't-Teftazânî li'l-Akâidi'n-Neseîyye*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.
- İnanç, Yonis. "Reîsülkurra Abdullah Eyyûbî Hayatı ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI, sy 29 (2014): 107-28.
- İpşirli, Mehmet, ve İlyas Çelebi. "Hasan Fehmi Efendi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 16. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- İsâmüddin, İsferâyînî. *Hâşiyetü'l-İsâm alâ şerhi's-Sa'd ale'l-Akâ'idi'n-Neseîyye (Şuruh ve Havaşi'l-Akaidi'n-Neseîyye içerisinde)*. 5 c. ; Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019.
- İsmail Paşa, Babanzade Bağdatlı. *Hediyyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin*. C. 1. ; Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Kallek, Cengiz. "İbn Cemâa". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 19. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kankırî, Abdullah b. Hasan el-. *Hâşiye ale'l-Hayali=Hâşiyetü'l-Kankırî*. Mısır: Bulak Matbaası, 1254.
- Kara Kemâl, Kemâleddin İsmâ'il b Bâlî el-Karamânî. "Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Neseîyye". Konya, t.y. Bölge Yazma Eserler. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü.

- Kara, Ömer. “Bikâî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal, çev. *Kevâkib-i Seb’a Risalesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.
- Karaca Ahmed. “Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâ’id”. Konya, t.y. Yusuf Ağa Kütüphanesi. Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü’z-zünûn an esâmî’l-kütüb ve’l-fünûn*. C. 2. 2 c. Beyrut/Lübnan: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ty.
- Kazvîni, Hakim Şah. “Hâşiye alâ Şerhi’t-Taftazani Alâ Akâ’idi’n-Nesefiyye”. İstanbul, t.y. Fatih. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kefevî, Akkirmânî. *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-İsâm (Şuruh ve Havaşi’l-Akaidi’n-Nesefiyye içerisinde)*. 5 c. ; Beyrut : Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2019.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu’cemü’l-müellifin teracimu musannifi’l-kütübi’l-Arabiyye*. C. 8. ; Beyrut : Mektebetü’l-Müsenna, t.y.
- Kestelî, Muslihuddin Mustafa. *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye, (el-Mecmû’atü’s-seniyye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye içerisinde)*. Lübnan: Dâru Nûri’s-Sabâh, 2012.
- Kevserî, Muhammed Zâhid el-. “Gelenbevî İsmâil Efendi (Manisa-Gelenbe 1143/1730 - Yunanistan-Yenişehir-i Fenâr 1205/1791)”. Çeviren Musa Alak. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 11 (2005): 137-54.
- Kılavuz, Ahmet Saim. “Bâcûrî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Koca, Ferhat. “Molla Hüsvrev”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 30. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Koca, Muhammet Ali. “El-Akâ’idü’n-Nesefiyye ve el-Akâ’idü’l-Adudiyye Örneğinde Osmanlı’da Akaid Risaleleri: Problemler, Özellikler ve Literatür = The Problems and Characteristics of Treatises on Creed in the Ottoman Empire Through the Cases of al-Aqâ’id al-Nasafiya and al-Aqâ’id al-Adudiya and Related Literature”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XIV, sy 28 (2016): 41-97.
- . “Seyyid Şerîf Cürcânî’de Nefsin Mahiyeti Ve Bilgi Teorisi”. Doktora Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2023.
- Kul Ahmed, Ahmed b. Muhammed b. Hıdır. *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye (Şuruh ve Havaşi’l-Akaidi’n-Nesefiyye içerisinde)*. 5 c. ; Beyrut : Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2019.

- Kutluer, İlhan. “Lâedriyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 27. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Maden, Fahri. “Şeyhülislam Ömer Lütî Efendi (1817-20 Nisan 1897)”. *History Studies International Journal of History = Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* V, sy 3 (2013): 175-89.
- Manyasoğlu, Mahmûd b. Kadı Manyas el-Üskübî. “Hâşiye alâ Şerhi Akâ’idi’n-Neseî”. Bursa, t.y. Haraccı. Bursa İnebey Kütüphanesi.
- Matürîdî, Ebu Mansur el-. *Kitâbü’t-Tevhid*. Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları; 1511. Beyrut: Dâru Sâdır; İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2001.
- . *Kitâbü’t-Tevhid : açıklamalı tercüme*. Çeviren Bekir Topaloğlu. Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları; 1511. İstanbul : İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018.
- Mecdî, Mehmed Efendi. *Hadâ’iku’ş-Şakâ’ik=Mecdî’nin Şakâ’ik Tercümesi*. C. 1. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2022.
- Mehmed, Mehmed b Hamza el-Ayntâbî es-Sivâsî el-Hanefî Tefsîrî. “Hâşiye alâ Hâşiyeti Şerhi Akâ’idi’n-Neseî”. İstanbul, t.y. Kasidecizade. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Mehmed Şerif. *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Neseîyye (Şuruh ve Havaşi’l-Akaidi’n-Neseîyye içerisinde)*. C. 1. 5 c. ; Beyrut : Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2019.
- Mert, Muhit. “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV, sy 1 (2003): 41-67.
- . “Kelamcıların Tanım Kuramları”. *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* I, sy 2 (Şubat 2002): 61-70.
- Mezîdî, Ahmed Ferîd el-. *Şurûh ve Havâşi’l-Akâ’idi’n-Neseîyye li-Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a el-Eşâ’ire ve’l-Mâtürîdiyye*. 5 c. ; Beyrut : Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2019.
- Misbahi, Sadru’l-Vera. *Şerhu’l-Akâ’idi’n-Neseîyye mea Hâşiyeti Cem’u’l-ferâ’id bi-inâreti Şerhi’l-Akâ’id*. Pakistan: Mektebetü’l-Medîne, 2012.
- Molla Hüsrev. “Hâşiye alâ Şerhi Akâ’idi’n-Neseî”. Samsun, t.y. Samsun İl Halk Kütüphanesi. Milli Kütüphane.
- Molla Selâhaddin. “Hâşiye alâ Şerhi Akâ’idi’n-Neseî”. İstanbul, t.y. Carullah. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Muhammed, Ramazan Efendi b. “Şerhu Ramazan Efendi alâ Şerhi’l-Akâ’id”. İstanbul, 1265. Tırnovalı. Süleymaniye Kütüphanesi.

- Musannifek. “Hâşîye alâ şerhi Akâ’idi’n-Nesefiyye”. İstanbul, t.y. Fatih. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Mustafa Manevi. “Lübbü’l-Akâ’id”. İstanbul, t.y. Hacı Mahmud Efendi. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Nasîrüddîn Tûsî. *Telhisü’l-Muhassal*. Beyrut: Darü’l-Edvâ’, 1405.
- Nesefî, Ebü’l-Muin Meymun b Muhammed b Muhammed el-Hanefî en-. *Tebşiratü’l-Edille fi Usuli’d-Din*. C. 1. el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türaş; el-Cezire, 2011.
- Nesefî, Ömer en-. *Metnü’l-Akâid, (el-Mecmû’atü’s-seniyye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye içerisinde)*. Lübnan: Dâru Nûri’s-Sabâh, 2012.
- Ömer Ziyâüddin. “Terceme-i Akâ’idü’n-Nesefî”. İstanbul, 1307. Hasib Efendi. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Özcan, Azmi. “Mültan”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXI:547-48. Ankara, 2020.
- Özcan, Tahsin. “Mehmed Şerif Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara: TDV Yayınları, 2023.
- . “Ömer Lütfî Efendi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 34. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- . “Saçaklızâde Mehmed Efendi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 35. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- . “Veliyyüddin Cârullah”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 43. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özel, Ahmet, ve Cengiz Kallek. “Zekeriyyâ El-Ensârî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özen, Şükrü. “Teftâzânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Platon. *Theaitetos*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Ramazan Efendi, Ramazan b. Muhammed el-Hanefî. *Hâşiyetü Ramazan Efendi, (el-Mecmû’atü’s-seniyye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye içerisinde)*. Lübnan: Dâru Nûri’s-Sabâh, 2012.
- Râzî, Fahreddin er-. *Ana meseleleriyle kelim ve felsefe = el-muhassal*. Çeviren Eşref Altaş. İstanbul: Klasik, 2019.

- . *Me‘âlimü Usûli’ d-Dîn*. Çeviren Muhammet Altaytaş. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Ruhânî, Muhammed Musa er-. *Buğyetü’l Kamilü’s-Sâmî*. 10. bs. Lahor: İdaretü’t-Tasnif ve’l-Edeb, 1442.
- Sabuni, Ebû Muhammed Nureddîn Ahmed b Mahmûd b Ebî Bekr. *el-Kifaye fi’l-hidaye*. Beyrut: Daru İbn Hazm; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013.
- . *el-Bidaye fi usuli’ d-din*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2020.
- Saçaklızâde, Mehmed Efendi. *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Neseîyye (Şuruh ve Havaşi’l-Akaidi’n-Neseîyye içerisinde)*. 5 c. ; Beyrut : Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2019.
- . *Tertibü’l-Ulum*. Beyrût: Dâru’l-Beşâir’il-İslamiyye, 1408.
- Sarı Abdullah Efendi. “Terceme-i Akâ’idü’n-Neseîf”. İstanbul, t.y. Fatih. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Saylan, İbrahim. “Yusuf Şükrü Harputî ve Eserlerinin Hadîs Açısından Değeri”. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2008.
- . “Yusuf Şükrü Harpûtî’nin Hayati Ve Eserleri”. *Fırat Üniversitesi Harput Araştırmaları Dergisi* 7, sy 13 (11 Mayıs 2020): 87-123.
- Siyalkûtî, Abdülhakim b. Şemseddin Muhammed. *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Neseîyye (Şuruh ve Havaşi’l-Akaidi’n-Neseîyye içerisinde)*. 5 c. ; Beyrut : Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2019.
- . “Zübdetü’l-Efkâr”. İstanbul, t.y. Musalla Medresesi. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Süyûtî, Celâleddin. *Tahrîcü ehâdîsi Şerhi’l Akâ’id*. C. 5. 5 c. ; Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2019.
- Şeyhî, Mehmed Efendi. *Vekâyi’u’l-Fuzalâ*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Şucâ ed-dîn İlyâs Rûmî Dimetokavî. “Hâşiyetü’l-Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Neseîyye”, t.y. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu. Milli Kütüphane.
- Şücâ’uddin, İlyas er-Rûmî. *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Hayâlî alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Neseîyye (Şuruh ve Havaşi’l-Akaidi’n-Neseîyye içerisinde)*. 5 c. ; Beyrut : Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2019.

- Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. Türk-İslam bilim kültür mirası dizisi; 1. Ankara : Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *eş-Şakâ'ik'un-Nu'mâniyye fî Ulemai'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Çeviren Muhammet Hekimoğlu. 1 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftazânî. *Şerhu'l-Akâid, (el-Mecmû'atü's-seniyye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye içerisinde)*. Lübnan: Dâru Nûri's-Sabâh, 2012.
- . *el-Mutavvel : Şerhu'l-Telhisi Miftahi'l-Ulum = Belagat ilimleri : Meani*. Çeviren Zekeriya Çelik. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2019.
- . *Makâsıd = Kelâm ilminin maksatları (inceleme-çeviri-eleştirmeli metin)*. Çeviren İrfan Eyibil. İstanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- . *el-Mutavvel: şerhu Telhisi Miftahi'l-ulum*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- . *Şerhu'l-Makâsıd*. Editör Abdurrahman Umeyre. Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- Tirmizî, Ebu Abdiilah Muhammed b. Ali el-Hakim et-. *Nevâdirü'l-uşûl fî ma'rifeti ehâdisi'r-Resûl*. C. II. Beyrut, 1992.
- Topaloğlu, Bekir, ve İlyas Çelebi. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam, 2015.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Hâşiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 16. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Turan, Hasan Sefa. “Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerinde Varlık ve Ulûhiyyet”. Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2023.
- Turgut, Ali. “Abdullah Eyyûbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 1. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Bihiştî Ramazan Efendi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Vassaf, Osmanzade Hüseyin. *Sefîne-i Evliya*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Veliyyüddin Cârullah. *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-İsâm(Şuruh ve Havaşi'l-Akaidi'n-Nesefiyye içerisinde)*. 5 c. ; Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019.
- Yaraluca, Muhyiddin Muhammed. “Hâşiye alâ'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye”. Kastamonu, 1566 974. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi.

- Yaşaroğlu, M.Kamil. “Musannifek”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 31. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yavuz, Salih Sabri. “Kestelî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Akâ’idü’n-Nesefî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- . “ilham”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yıldız, Kemal. “İbnü’l-Gars”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21:49. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yıldız, Sakıb. “Akkirmânî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yurdagör, Metin. “Ebü’l-Hüzeyl El-Allâf”. C. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yusuf Efendizâde. “Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefiyye”. İstanbul, t.y. Ragıp Paşa. Ragıp Paşa Kütüphanesi.
- . “Hâşiyetü’l-Hâşiye alâ Hâşiyeti Şerhi Akâ’idi’n-Nesefî”. İstanbul, t.y. Aşir Efendi. Süleymaniye Kütüphanesi.
- . “Hâşiyetü’l-Hâşiye alâ Hâşiyeti Şerhi Akâ’idi’n-Nesefî”. İstanbul, t.y. Hamidiye. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Zekerîyya el-Ensârî. *Hâşiyetü Şeyhü’l-İslâm Zekerîyya el-Ensârî el-müsemma Fethü’l-ilâhi’l-mâcid bi-izâhi Şerhi’l-Akâ’id*. Kuveyt: Dârü’z-Ziyâ, 2013.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A’lâm : Kamûsu terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ min’el-Arab ve’l-müstarebîn ve’l-müsteşrikîn*. C. 3. ; Beyrut : Dârü’l-İlm li’l-Melayin, 2002.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Fatih		BAKIR
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		İngilizce
ve Düzeyi	Çok iyi		İyi
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2013	2017	Açık Öğretim İmam Hatip Lisesi
Lisans	2017	2022	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi / İslam ve Din Bilimleri
Yüksek Lisans	2022	2025	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri/(Kelam)Tezli YL
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi	2023	-	İslami İlimler Fakültesi
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih		02.07.2025	
İmza			
Adı Soyadı		Fatih BAKIR	

