

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUHAMMED TÂHİR B. MUHAMMED EL-
LÂLEZÂRÎ’NİN “EL-CEVÂHİRÜ’L-KALEMİYYE
FÎ TESTÎRİ ESRÂRÎ’N-NÛNİYYE EL
KELÂMİYYE” ADLI ESERİNİN TAHKİK VE
TAHLİLİ

Hakan KUTLU

2501160847

TEZ DANIŞMANI

Dr. Öğr. Üyesi Rıdvan Özdiñ

İstanbul-2018



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : HAKAN KUTLU Numarası : 2501160847
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : DR. ÖĞR. ÜYESİ RIDVAN ÖZDİNÇ
Tez Savunma Tarihi : 13.07.2018 Saati : 16:00
Tez Başlığı : "MUHAMMED B TAHİR B MUHAMMED EL-LÂLEZÂRÎ'NİN "EL-CAVÂHİRUL
KALEMÎYYE Fİ TESTİR-İ ESRÂRÎ'N NÜNİYYE EL KELÂMÎYYE" ADLI ESERİNİN TAHKİK
VE TAHLİLİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. İLYAS ÇELEBİ		Kabul
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ RIDVAN ÖZDİNÇ		Kabul
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ FİKRET SOYAL		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. RAMAZAN YILDIRIM		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMET SÜRURİ		

ÖZ

MUHAMMED TÂHİR B. MUHAMMED EL-LÂLEZÂRÎ'NİN “EL CEVÂHİRÜ'L- KALEMÎYYE FÎ TESTÎRÎ ESRÂRÎ'N-NÛNÎYYE EL- KELÂMÎYYE” ADLI ESERİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

HAKAN KUTLU

Hızır Bey'in kaleminden çıkan ve Kaside-i Nûniyye adı ile meşhur olan **Cevâhîru'l- akâid** adlı manzum eser Matürîdî kelâm geleneğinin ilk akla gelen metinlerindendir. Eserin ne denli önemli olduğuna yazıldığı tarihten itibaren uzun bir zaman diliminde etrafında gerçekleşen ilmi faaliyetler delil teşkil etmektedir. Bu esere yazılan şerhlerin sonuncularından olan Lâlezârî'nin “el-Cevâhîru'l-kalemiyye fî testîr-i esrârî'n-nûniyye el-keleamiyye” isimli eserinin tahkik ve değerlendirmesinin yapıldığı bu çalışmada aynı zamanda mensubu olduğu Kaside-i Nûniyye şerh ve haşiye geleneğini içerisindeki konumu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Lâlezârî, Kaside-i Nûniyye, Hızır Bey, Kaside-i Nûniyye şerhleri.

ABSTRACT

ANALYZING AND VERIFYING THE BOOK CALLED

“EL CEVÂHIRU’L- KALEMIYYE FÎ TESTÎRI ESRÂRI’N-NÛNIYYE

EL-KELÂMIYYE” WRITTEN BY MUHAMMED TÂHIR B.

MUHAMMED EL-LÂLEZÂRÎ

HAKAN KUTLU

Within the tradition of the Maturidi theological school, one of the first written works that come to mind which was written by Hızır Bey is a famous poem called **Cevâhiru’l-akâid**. The many scientific activities that revolved around this work for long period of time, prove how much important that work has been since the time it was written in.

One of the last comments which was written on that poem is a work by Lâlezârî called “el-Cevâhiru’l-kalemiyye fî testîri esrârî’n-nûniyye el-kelâmiyye”. In this study, we are going to evaluate and verify that work in comparison to the other comments which were written on that poem too, as well as knowing the importance of comment in comparison to the other comments written on “Nûniyye” poem.

Keywords: Lâlezârî, Nûniyye poem, Hızır Bey, Comments on the Nûniyye poem.

ÖNSÖZ

Kelâm ilmi, Müslüman zihninin müslümanca düşünme çabalarının itikada dönük yönünü temsil etmektedir. Bu çabalar, İslam dinine mensup olan düşünürlerin başka din ve anlayışa mensup mütefekkilere karşı fikrî tepkilerini ortaya koyması şeklinde gerçekleşebildiği gibi aynı dine mensup fertlerin birbirlerinin dini anlayışına yönelik tepkisi şeklinde de tezahür etmiştir. Bu fikrî çabalar günümüze kadar sürüp geldiği gibi insanlık var oldukça devam edecektir.

Bu çalışmamızda kelâm ilminin geçirdiği önemli devirlerden birisinde kaleme alınmış bir eserin gün yüzüne çıkarılması ve tahlil edilmesi için çaba sarf ettik. Bu çalışmayı gerçekleştirmek ile Hâyâlî'nin şerhi haricinde tamamı yazma halde olan Kaside-i Nûniyye şerh ve haşiyelerinden birini daha araştırmacıların dikkatine sunmayı hedefledik.

Eserin tahkiki, değerlendirilmesi ve Kaside-i Nûniyye şerhleri arasındaki yerinin tespitinden ibaret olan çalışmamız elbette baştan sona tek kişinin gayreti ile tamama ermiş değildir. Bu yüzden daha çalışmamızın başında bu mesainin ürüne dönüşmesinde katkısı olan her bir ferde şükranlarımızı arz etmek istiyoruz. Hâssaten bu günlere gelmemizde emeği geçen tüm hocalarıma teşekkür ediyor ve Allah'tan (c.c.) tüm ilmi çalışmalarına bereket ihsan etmesini diliyorum.

Eserin nüshalarının temininde tecrübelerinden istifade ettiğim Abdullah Dilek beyefendiye, nüshaların yazıya aktarılması ve karşılaştırılmasındaki yardımlarından dolayı kıymetli kardeşlerim Okan Demir ve Furkan Çağlar'a, anlamakta güçlük çektiğim noktalardaki yardımları ve tahkik edilen kısımdaki teknik detaylar ile ilgili uyarıları için kıymetli hocalarım Dr. Ali al-Omarî ve Dr. Hamzeh al-Bakrî'ye teşekkürü bir borç bilirim.

Çalışmamızın son halini inceleme nezaketi gösteren Ahmet Aydın, Dr. Mesut Çakır, Murat Ustakurt Dr. Seyit Ali Güşen beyefendiler ve değerli kardeşim Tunahan Sağlam'a kifayetsiz de olsa şükranlarımı sunarım Çalışmamıza danışman olarak mesai harcayan ve zatalilerinden her zaman istifade ettiğim hocam Dr. Öğr. Gör. Rıdvan Özdiñ'e engin müsamahası ve tüm yönlendirmeleri için teşekkür ediyorum.

Son olarak, varlığımızın vesilesi olan muhterem ebeveynime, tüm aile fertlerime ve tezimizin her aşamasında maddi-manevî desteğini benden esirgemeyen muhterem zevceme nihayetsiz şükranlarımı sunarak bu mütevazı çalışmanın ilim dünyasında bir boşluğu doldurabilme payesine erişmesini ve faydalı olmasını bizleri yoktan var eden Rabbimden niyaz ederim.

Muhakkak ki tevfiğ yüce Allah'tandır.

Hakan KUTLU

İstanbul-2018

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR LİSTESİ	xii
GİRİŞ.....	1
I. Çalışmanın Amacı Ve Önemi.....	1
II. Çalışmanın Sınırlılık Ve Kapsamı.....	2
III. Literatür	2
IV. Yöntem Ve Kaynaklar.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM

LALEZÂRİ’NİN HAYATI ESERLERİ VE EL CEVÂHİRÜ’L- KALEMİYYE FÎ TESTÎRİ ESRÂRİ’N-NÛNİYYE EL KELÂMİYYE ADLI ESERİ

I. HAYATI VE ESERLERİ.....	9
A. Hayatı	9
B. Eserleri.....	10
1. Mîzânü’l-mukîm fî ma‘rifeti’l-Kıstâsi’l-müstakîm	11
2. ed-Dürretü’l-beyzâ.....	12

3.	el-Yâkûtetü'l-hadrâ.....	13
4.	el-Yâkutetü'l-hamrâ.....	14
5.	ez-Zümrüdetü'l-hadrâ	14
6.	et-Tibru'l-ahmer.....	15
7.	el-Cevâhiru'z-zâhire	15
8.	el-Kevkebü'd-dürri	16
9.	ed-Dürretü'z-zâhire.....	17

C. KASİDE-İ NÛNİYYE ŞERHLERİ VE el-CEVÂHİRÜ'L-KALEMİYYE FÎ TESTÎRİ ESRÂRİ'N-NÛNİYYE eL-KELÂMİYYE.....21

1.	Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyye'si.....	21
2.	Hayâlî ve Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye	22
3.	Büyük Hafız ve Şerhu'l- Kasîdeti'n-nûniyye li Hızır Bey fî'l kelâm.23	
4.	Hacı Çelebi ve el-Fevâidü'n-nadriyye fî halli'n-nûniyye el-Hıdriyye23	
5.	Hacı Çelebi ve Rafdu'n-nadr alâ akâidi'l-Hıdr.....	24
6.	Kâzâbâdî Ahmed Efendi ve Şerhu'l- Kasideti'n-nûniyye	24
7.	Uryânî el-Kilîsî ve Hayru'l-kalâid Şerhu Cevâhiri'l-akâid	24
8.	Dâvûd- ı Karsî ve Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye et-tevhîdiyye.....	24
9.	İbrahim b. Abdülvahhâb ve Şerhu'l- Kasîdeti'n-nûniyye	25
10.	Abdülhâdî ve Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye.....	25
11.	Gümülcinevî Ahmed Efendi ve Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye	25
12.	Dâmâd-ı Gelenbevî ve Tuhfetü'l-fevâid alâ Cevâhiri'l-akâid	26
13.	Mustafa Behcet Efendi ve Sunûhât-ı Vehbiyye ve Esrâr-ı Nûniyye ..	26
14.	Manastırlı İsmail Hakkı ve Metâlib-i İrfâniyye ve İzâhât-ı Nûniyye .	26

15. Lâlezârî ve l-Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîri esrârî'n-nûniyye el-kelâmiyye.....	26
--	----

İKİNCİ BÖLÜM

el- CEVÂHİRÜ'L-KALEMİYYE FÎ TESTÎRİ ESRÂRÎ'N-NÛNİYYE EL-KELÂMİYYE VE KASİDE-İ NÛNİYYE ŞERHLERİ ARASINDAKİ YERİ

I. EL-CEVÂHİRÜ'L-KALEMİYYE FÎ TESTÎRİ ESRÂRÎ'N-NÛNİYYE EL-KELÂMİYYE.....	29
A. Ulûhiyet:	29
1. Allah'ın Zâtı ile Alakalı Hususlar.....	29
2. Allah'ın Sıfatları	43
3. İlâhi Fiiller ile Alakalı Meseleler.....	51
B. Nübüvvet	59
1. Peygamberlerin Gönderilişi	59
2. Peygamber Efendimizin (s.a.s.) Üstünlüğü	59
3. Peygamberimizin (s.a.s.) Mucizeleri	61
4. Kur'an-ı Kerim'in Mucize Oluşu ve Sarf Teorisi.....	62
5. Miraç Hadisesi	63
6. Peygamberimizin (s.a.s.) Şeriatının Önceki Şeriatları Neshetmesi	64
7. Peygamberlerin İsmeti ve Meleklerden Üstün Oluşları.....	65
8. Evliyanın Kerametleri.....	65
9. Nübüvvet-Velâyet Münasebeti	65

10.	Hız. Ebu Bekir'in Fazileti ve Dört Halifenin Fazilet Sırası.....	66
11.	Yezid'e Lanet Okumanın Hükümü.....	67
12.	Sahabi Kelimesinin Anlamı	67
C.	Sem'iyât.....	68
1.	Ölümden Sonra Dirilmenin İmkânı	68
2.	Ölümden Sonra Dirilmenin Keyfiyeti.....	69
3.	Sırat, Hesap, Mizan, Kabir Azabı	71
4.	Allah'ın Kıyamet Gününde Cezalandırması.....	72
5.	Şirkin Affedilmesi.....	73
6.	Cennet ve Ebediyeti	73
7.	Şefaât	75
8.	Duanın Fayda Vermesi	76
9.	İmanın Hakikati	78
10.	İblisin Melekler veya Cinlerden Oluşu.....	79
D.	GENEL DEĞERLENDİRME	80
II. EL-CEVÂHİRÜ'L-KALEMİYYE FÎ TESTÎRÎ ESRARÎ'N- NÛNİYYE EL-KELÂMİYYE VE KASİDE-İ NÛNİYYE ŞERHLERİ ARASINDAKİ YERİ		
A.	Yazılış Gayeleri Bakımından	84
B.	Muhteva Bakımından	86
1.	Ulûhiyyet	86
2.	Nübüvvet.....	91
3.	Sem'iyât	95

C. Genel Değerlendirme	98
SONUÇ	100
KAYNAKÇA	102
EK (TAHKİKLİ METİN)	110



KISALTMALAR LİSTESİ

A.g.e:	Adı geçen eser
A.md:	Aynı madde
A.ml:	Aynı müellif
AÜİFD:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz:	Bakınız
BDK:	Beyazıt Devlet Kütüphanesi
C:	Cilt
DİA:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
dzn:	Düzenleyen
EÜSBED:	Eskişehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
Haz:	Hazırlayan
İA:	Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
İMAD:	İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi
nr:	Numara
r.a:	Radıyallâhu anh
s.:	Sayfa
S.a.s:	Sallalâhu aleyhi ve sellem
SBE:	Sosyal Bilimler Enstitüsü
SYEK:	Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi
Thk:	Tahkik
t.y:	Yayın tarihi yok
y.y:	Yayın yeri yok
v.:	Vefat
vr:	Varak

GİRİŞ

“Allah’ın zât ve sıfatları, başlangıç ve sonları itibarî ile mümkün varlıklar hakkında İslam kanunu üzere araştırmaların yapıldığı ilimdir.”¹ şeklinde tarifî yapılan kelâm ilmi hiç şüphe yok ki İslami ilimler silsilesinin ilk ve en önemli halkasını teşkil eder. Dinin sıhhatini temine vesile olarak tüm İslami ilimlerin mukaddimesi mesabesinde olan kelâm ilmi sahasında ulema her devirde pek çok kıymetki eser kaleme almış, önemli temsilciler çıkarmıştır. Bu şahsiyetlerden birisi olan Hızır Bey’in Kaside-i Nûniyye namı ile meşhur “**Cevâhiru’l-akâid**” i de kelâm literatüründe oldukça mühim bir yere sahiptir. Eserinin Türk- İslam akaid sahasında ve Matüridilik tarihinde ne kadar ehemmiyetli olduğu yazılan şerh ve haşiyelerle daha iyi anlaşılmaktadır.

Bu çalışmamızın merkezini oluşturan ve Muhammed Tahir b. Muhammed el-Lâlezârî’ye ait olan **el-Cevâhiru’l-kalemiyye fî testîr-i esrârî’n-nûniyye el-kelâmiyye** adlı şerh, söz konusu esere yönelik şerhlerden gün yüzüne çıkarılmayı bekleyenlerin sadece birisidir.

I. Çalışmanın Amacı Ve Önemi

18. yy Osmanlı düşüncesinin temsilcileri ve çok yönlü şahsiyetlerinden olan Lâlezârî’nin kelâmi yönünü ortaya koyacak herhangi bir çalışmanın olmayışı ve Kaside-i Nûniyye’ye yazılan Arapça şerhlerin sonuncusu olan eserinin gün yüzüne çıkarılarak ilim dünyasına kazandırılmasının son derece mühim olduğu kanaati bizleri bu çalışmaya sevk etti.

¹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, **et-Ta’rîfât**, tah. Muhammed Sıddık el-Minsâvî, Kahire, Dâru’l-Fazîle, s. 155, t.y.

Çalışmamız, Lâlezârî'nin kelâmi şahsiyetinin açığa çıkarılmasının yanında özel manada Kaside-i Nûniyye etrafında oluşan şerh ve haşiye geleneği, genel manada ise Osmanlı kelâm düşüncesine katkı sağlamayı hedeflemektedir.

II. Çalışmanın Sınırlılık Ve Kapsamı

İki bölümden müteşekkil olan çalışmamızın birinci bölümünde Lâlezârî'nin hayatı ve eserleri ile diğer Kaside-i Nûniyye şerhleri hakkında bilgi verilecektir. İkinci bölümde bir mütekellim olarak Lâlezârî'nin görüşlerinin açığa çıkmasına çalışılmasının yanı sıra bu amacı geniş bir biçimde sağlayan ve henüz kisve-i tab'a bürünmeyip hakkında herhangi bir akademik çalışma da yapılmamış olan eserin muhtevası ele alınacaktır. Bununla birlikte eserin diğer Kaside-i Nûniyye şerhleri ile içerik açısından mukayesesi yapılarak şerhler arasındaki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır. Son olarak tahkikli metin eklenerek çalışma hitama erdirilecektir.

Yapılan mukayesede yalnızca Arapça şerhler göz önünde bulundurulurken, Hayâlî'nin şerhi etrafında oluşan haşiyeler de muhteva mukayesesinin dışında bırakılmıştır.

III. Literatür

Çalışmamızın umumi manada Osmanlı kelâm düşüncesi, hususi manada Kaside-i Nûniyye şerh ve haşiyeleri ile ilgili yapılan çalışmalarda durduğu yerin belirlenmesi adına şimdiye kadar yapılmış çalışmaların serencamının çıkarılması elzemdir.

Bu alandaki çalışmaların ilki Salih Sabri Yavuz tarafından 1986 yılında hazırlanan “**Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyyesi**” isimli yüksek lisans çalışmasıdır.² Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyyesi ile alakalı genel bir değerlendirmeyi içeren bu çalışmanın ardından Kaside-i Nûniyye şerhleri ile alakalı çalışmalara yönelme söz konusu olmuştur.

Ömer Aslan 1996 yılında **Tuhfetü'l-Fevaid Ala Cevahiri'l-Akaid İsimli Şerhinin Sadeleştirme Ve Değerlendirilmesi** adlı yüksek lisans tezi ile Kaside-i

² Salih Sabri Yavuz, **Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyyesi**, Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1986.

Nûniyye ile alakalı çalışmalara bir yenisini eklemiştir. Uzun bir aranın ardından Sezgin Elmalı “**Molla Hayâlî’nin Kelâmi Görüşleri (Kaside-i Nûniyye Bağlamında)**” adlı yüksek lisans çalışmasını 2016 yılında tamamlanmıştır. Son olarak 2017 yılında Ömer Ergül’ün “**Davûd-ı Karsî’nin Şerhu’l- Kasideti’n-Nûniyye adlı eserinin tahkik ve değerlendirmesi**” adındaki yüksek lisans çalışması³ tamamlanan son çalışma olmuştur.

Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyyesi ile ilgili hazırlanan makale veya tez bildirisi formatındaki çalışmalar Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyyesi ile Davud- ı Karsî ve şerhi etrafında yoğunlaşmaktadır. Mehmet Said Yazıcıoğlu ile Mustafa Çuhadar’ın aynı isimli “**Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyye’si**” başlıklı çalışmaları Hızır Bey’in hayatı ve eserleri ile Kaside-i Nûniyye’sinin şerhleri hakkında genel bir malumat ve kasidenin tercümesini içermektedir. Mustafa Çuhadar, Hayâlî ve Uryânî şerhlerinin yer aldığı hicri 1318 tarihli taş baskının girişindeki manzum Osmanlıca tercüme⁴ yer verirken Yazıcıoğlu, manzumenin hem Türkçe hem de Fransızca tercümesine yer vermektedir.⁵

Muhammet Altaytaş’ın “**Kaside-i Nûniyye ve Şerhlerinde Önceki Şeriatların Neshi Meselesi**”⁶ isimli çalışmasında şerhler arasında cüzi bir mesele olan; İslam’dan önceki şeriatların İslam’ın gelişi ile birlikte nesh olunması konusu, ilgili beyitler ve bu beyitlere düşülen şerhler muvacehesinde ele alınmıştır. Konunun izi ise tüm şerhlerde değil Hayâlî, Uryânî, Dâvud-ı Karsî, Mustafa Behçet Efendi ve Manastırlı İsmail Hakkı şerhlerinde sürülmüştür.⁷

11- 14 Mayıs 2017 tarihleri arasında düzenlenen “Uluslararası Davûd-ı Karsî Sempozyumu”nda bildiri olarak sunulan “**Davûd-ı Karsî’nin Şerhu’l- Kasideti’n-**

³ Ömer Ergül’ün “**Davûd-ı Karsî’nin Şerhu’l- Kasideti’n- Nûniyye**” Eseri Çerçevesinde Kelâmi Görüşleri adı ile yayımlanan bir makalesi de bulunmaktadır. Bkz. İMAD, 2017, C.2, sayı: 3, s. 492-517

⁴ Mustafa Çuhadar, **Hızır Bey (Celal- zade) ve Kaside-i Nûniyyesi**, EÜSBED, 1987, C.1, sayı: 1, s. 217, 230

⁵ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, **Hızır Bey ve “Kaside-i Nûniyye”si**, AÜİFD, 1983, C.26, s. 549- 588

⁶ Muhammet Altaytaş, **Kaside-i Nûniyye ve Şerhlerinde Önceki Şeriatların Neshi Meselesi**, TÜEFD, C. 6, sayı: 11, s. 37-54

⁷ Altaytaş, **a.g.e.**, s. 40.

Nûniyye Adlı Eseri Bağlamında Kelâma Dair Görüşleri⁸ ve “**Şerhu Kasîdeti’n-Nûniyye Adlı Eseri Bağlamında Davûd- ı Karsî’nin Kelâm Anlayışı**”⁹ adlı çalışmalar da bu bağlamda zikredilebilir.

IV. Yöntem Ve Kaynaklar

Lâlezârî’nin **el-Cevâhiru’l-kalemiyye fî testîri esrârî’n-nûniyye el-keîâmîyye** adlı eserinin tahkik ve tahlilini amaçlayan bu çalışmamızda hem eserin tahkiki hem de tahlilinde izlediğimiz usul ile çalışma esnasında başvurduğumuz kaynaklara genel hatları ile değinmemiz çalışmanın seyri açısından uygun olacaktır.

A. Eserin Nüshaları Ve Tahkik Yöntemi

1. Eserin Nüshaları

el-Cevâhiru’l-kalemiyye fî testîr-i esrârî’n-nûniyy el-keîâmîyye adlı eserin yazma halindeki nüshalarından toplam beş nüshaya ulaşabildik. Bu nüshalardan dört tanesi Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi’nde, biri ise Kütahya Vahit Paşa Kütüphanesi’nde yer almaktadır. Bu beş nüshadan birisi asıl nüsha olmak üzere üç nüshayı tahkik çalışmamızda kullandık. Nüshalar ile ilgili genel malumattan sonra asıl kabul ettiğimiz nüsha ve asıl nüsha ile karşılaştırdığımız iki nüshaya dair daha ayrıntılı bir şekilde malumat vereceğiz.

a. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu (nr.01224):

Tahkik çalışmamızda asıl kabul ettiğimiz bu nüshayı Lâlezârî kendi hattı ile ikinci kez yazmıştır. Her ne kadar müellif hattından çıkan başka bir nüsha daha olsa da üzerinde düzeltmelerin yapıldığı ve yeni eklemelerin yer aldığı nüsha olduğundan bu nüshayı asıl olarak tercih ettik. 54 varaktan ibaret olan bu nüshanın dijital ortama aktarılmış halinde bir varığın eksik olduğunu fark ettik. Süleymaniye

⁸ Vecihi Sönmez, **Dâvud-ı Karsî’nin Şerhu’l- Kasîdeti’n- Nûniyye Adlı Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri**, Uluslararası Dâvud-ı Karsî Sempozyumu, Bildiriler, 2017, s. 68-77.

⁹ Resul Öztürk, “**Şerhu Kasîdeti’n- Nûniyye**” Adlı Eseri Bağlamında **Dâvud-ı Karsî’nin Kelâm Anlayışı**, Uluslararası Dâvud-ı Karsî Sempozyumu, Bildiriler, 2017, s.59-67.

Kütüphanesi'ndeki uzmanlarla yaptığımız görüşme sonucunda varağın, kitabın aslında değil dijital ortama aktarılan suretinde eksik olduğu sonucuna ulaştık ve eksik varağı da temin ettik. İçerisinde tashihlerin de yer alması nüshanın gözden geçirilmiş ve sağlam oluşuna delalet etmektedir.

b. :Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Hafîd Efendi Koleksiyonu (nr.00142)

Lâlezârî'nin ilk yazdığı ve yine müellif hattı ile kaleme alınmış olan bu nüsha içerdiği farklılıklar sebebi ile tercihe şayan olmasa dahi ikinci telife kadar geçen süre içerisinde müellifin ne gibi ekleme veya çıkarmalar yaptığının bütün halinde mukayese edilebilmesi adına bu nüshayı da tahkik çalışmamıza dahil ettik. 39 varaktan ibaret olan bu nüsha içerdiği bariz farklılıklar ve kenarlarında yer alan talikatın da bir çalışma içinde cem edilmesini istedik. Bu nüshaya dipnotlarda ح harfi ile işaret ettik.

c. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Hafîd Efendi Koleksiyonu (nr. 00141)

Lâlezârî'nin Hafîd Efendi'ye hediye ettiği ve istinsah tarihi bakımından müellifin vefatına en yakın olan nüshadır. Hediye edilen nüsha olması, ikinci kez yazılan müellif hatlı nüsha ile ufak tefek farklılıklar hariç tam bir uyum içinde olması ve tashihler de içermesi bu nüshayı en az müellif hatlı nüsha kadar kıymetli hale getirmektedir.

Sandalcızâde İbrahim Efendi'nin hattından çıkan bu nüsha 68 varaktan müteşekkildir. Eserin girişinde Lâlezârî'nin eserini okuyan bazı eski kadıların takriz mahiyetindeki ifadeleri de yer almaktadır. Bu nüshaya ise tahkik çalışmamız esnasında ح harfi ile işaret ettik.

2. Tahkik Yöntemi

Eserin tahkikinde öncelikle esas kabul edilen nüsha bilgisayar ortamına aktarılması ile başlanmıştır. Ardından kalan iki nüshanın asıl nüsha ile mukabelesi

yapılarak diğ er iki nüshanın asıl nüsha ile farklılaştıkları noktalara dipnotlarda işaret edilmiştir.

Nüsha mukabelelerinin ardından metin içerisinde zikri geçen ayet ve hadislerin tahrici, ismi geçen  alimlerden hayatları hakkında malumata ulaşabildiklerimizin tercüme-i halleri, metin içerisinde yer alan kelâmî ıstılahların tanımı, müellifimiz tarafından başka eserlere yapılan atıfların eserlere müracaat etmek sureti ile tevsik edilmesi hizmetinde bulunduk. Eserin daha rahat okunabilmesi adına anlam bütünlüğü ile uyumlu olacak biçimde metnin paragraflara ayrılması, noktalama işaretlerinin yerleştirilmesi ve gerekli gördüğümüz yerde hareketlerin konulmasına gayret gösterdik.

B. Tahlil Yöntemi ve Kaynaklar

1. Tahlil Yöntemi

Eserin incelenmesi safhasına, hakkında ayrıntılı bilgi vermiş olduğ muz tahkik sürecinden sonra intikal edilmiştir. Tahlil aşamasında eserin muhtevasının usûl-i selâse çerçevesinde analiz edilmesi ile Lâlezârî'nin kelâma dair görüşlerinin ortaya çıkmasına çalışılmıştır. Eserin  z kimliğinin ortaya çıkarılmasının hedeflendiğ  bu safhada resmedici bir üslubun kullanımına gayret edilmiştir. Bunun beraberinde müellif tarafından zikredilen ayet, hadis ve nakillere müracaat edilerek kaynakları dipnotlara yansıtılmıştır.

Eserin kendi kimliğini tanıtan analiz safhasının yanında Kaside-i Nûniyye şerhinin müellifin ilmi şahsiyetine izafeten nerede durduğ unun açığı çıkması sadedinde diğ er eserlerinin i eriğ  de tanıtılmıştır. Böylece müellifin eserlerinde hangi yazım tarzlarına başvurduğ , ilmi ilgi alanlarının hangi disiplinler ve meseleler etrafında şekillendiğ  gibi sorulara bu sayede okuyucunun cevap bulabilmesi sağlanmıştır.

Son olarak eserin ve müellifin şerhi ile birlikte diğ er Kaside-i Nûniyye şerhleri içerisindeki konumunun tespiti adına Arapça şerhler ile Lâlezârî'nin şerhi, yazılış gayeleri ve içerik bakımından mukayese edilmesi ile müellif ve eseri hakkında kuşatıcı bir tasavvurun oluşması hedeflenmiştir.

2. Kaynaklar

Çalışmanın amacı, muhtevası ve kapsamı doğrultusunda yazma ve matbu‘ olmak üzere bir çok kaynağa müracaat ettik. Müellifin hayatı ve ilmi şahsiyeti hakkında malumat edinebilme babında **Osmanlı Müellifleri**, **Hadîkatü’l-cevâmi‘**, **Mu‘cemu’l-müellifin** gibi biyografi eserlerine başvurduk. Atını bağlamda müellifin henüz tümü yazma halinde olan kendi eserlerinden de istifade ettik.

Eserin muhteva tahlili esnasında yapmış olduğu atıfların sağlaması hususunda eserde ismi geçen **Mişkâtü’l-envâr**, **Fusûsu’l-hikem**, **Şerhu’l-Akaid**, **Şerhu’l-Mekâsîd** gibi eserleri atıfların aslına ulaşma anlamında kullandık. Şerhler arasında mukayese yaptığımız bölüm için Kaside-i Nûniyye’ye yazılmış olan Arapça şerhlerin tümünü mütalaa etmemiz icab ettiğinden bu bölümde başvurduğumuz kaynakların yoğunluğunu diğer Kaside-i Nûniyye şerhleri oluşturmuş olmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

**LALEZÂRÎ'NİN HAYATI ESERLERİ VE EL CEVÂHİRÜ'L-
KALEMİYYE FÎ TESTÎRÎ ESRÂRÎ'N-NÛNİYYE EL KELÂMİYYE**

ADLI ESERİ



I. HAYATI VE ESERLERİ

A. Hayatı

Lâlezârî'nin hayatı hakkında incelediğimiz biyografi eserlerinin hiçbirinde doğum tarihi ile alakalı bir malumata rastlayamadık.¹⁰ Biyografi eserleri dışında müellifin ulaşabildiğimiz kendi eserlerinde de doğum tarihine işaret edebilecek bir bilgi bulamadık. Ancak Lâlezârî, Ebu'l-Hasen eş-Şâzelî'nin **el- Hizbu'l-kebîr** adlı eserine yazdığı şerhin giriş kısmında İstanbul'da doğup büyüdüğünü ve eseri yazdığı tarih olan hicri 1199 tarihine kadar İstanbul'dan hiç ayrılmadığını söylemektedir.¹¹

Eserlerinde “Muhammed Tahir b. Muhammed el-Lâlezârî” nisbesini kullanan Lâlezârî,¹² Sultan III. Ahmed'in çiçekçibaşısı olan Mehmed Efendi'nin oğludur. Kaynakların bir kısmında dedesi Tefsîrî Ahmed Efendi'nin harap halde bulunan Lâlezâr mescidini onardığı ifade edilmektedir. Aynı zamanda babası ve mescidi onaran dedesinin aynı mescedin avlusunda medfun olduğu belirtilmektedir. Kendisi ile aynı asırda yaşayan Hüseyin Efendi Ayvansarâyî, **Hadikatü'l-cevâmi'** adlı eserini yazdığı esnada Lâlezârî'nin hala hayatta olduğunu kaydetmektedir.¹³

İncelediğimiz kaynakların tamamında müderris olduğu belirtilen Lâlezârî, Mehmed Süreyyâ'nın belirttiğine göre 1201(1787) senesinde Eyüp mollası olmuştur. Sicill-i Osmânî'de yer alan bu bilgiye ilaveten Lâlezârî'nin **Mîzânü'l-mukîm fî ma'rifeti'l-kıstâsi'l-müstakîm** adlı eserinin girişinde farklı bir bilgi de yer almaktadır.

¹⁰ Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, haz. M. A. Yekta Saraç, Türkiye Bilimler Akademisi, C. 1, s. 369, Hüseyin Efendi Ayvansarâyî, **Hadikatü'l-cevâmi' (İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar**, haz. Ahmet Neziha Galitekin, s.255, Mehmed Süreyya, **Sicill-i Osmânî**, haz. Ali Aktan, Abdülkadir Yuvalı, Metin Hülâgü, C.3, s. 275, Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemu'l-müellifin**, Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, C.10, s.100, İsmail b. Muhammed el- Bağdâdî, **Hediyetü'l-ârifin**, Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, C.2, s.346.

¹¹ Muhammed Tahir b. Muhammed el- Lâlezârî, **Mecmau esrâri'l-cevâhiri'r-rûhâniyye fî matlai envâri'z- zevâhiri'r- rayhâniyye**, S.Y.E.K., Hafid Efendi Koleksiyonu, nr., 000124, vr., 1.

¹² Lâlezârî, **el-Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîri esrâri'nûniyye el-kelâmiyye**, S.Y.E.K., Hafid Efendi Koleksiyonu, nr., 00141, 00142, **a.g.e.**, nr., 00124.

¹³ Ayvansarâyî, **a.g.e.**, s. 255.

Lâlezârî, söz konusu eserinde kendisini eski Eyüp kadısı olarak tanıtmakta ve aynı bölgede molla veya müderris olduğundan bahsetmemektedir. Aynı zamanda görevinden ayrıldıktan sonra Rumelihisarı köyünde oturduğu esnada İmam Gazâlî'nin “**el Kıstâsü'l-müstakîm**” adlı eserini bir müddet okumaya devam ettiğini ve bu esere bir şerh yazmaya karar verdiğini söylemektedir. Eserin telif tarihini hicri.1200 olarak düşen Lâlezârî'nin eseri yazma süresi de göz önünde bulundurulduğunda Eyüp kadılığına 1200 tarihinden önce atanmış olması gerekmektedir.¹⁴

Vazifeye atanma ve vazifeden ayrılma tarihleri hakkında net bir bilgiye sahip olmamakla birlikte kendisi hakkında malumat edinebildiğimiz kaynaklardan Lâlezârî'nin bu vazifeyi icra ettikten sonra vefat tarihi olan 30 Muharrem 1204 tarihine kadar Rumeli Hisarı'ndaki evinde ikamet ettiğini anlamaktayız.¹⁵

Lâlezârî'nin tahsil gördüğü öğretim kurumu, talebeleri veyahut hocaları hakkında yeterli malumata sahip olmasak da¹⁶ yazmış olduğu eserlerden özellikle mantık, nahiv gibi alet ilimlerine vakıf olduğunu anlayabilmekteyiz. İlmi şahsiyetinin yanında tasavvufî karaktere de sahip olan Lâlezârî, Şâzeliyye tarikatına mensuptur.¹⁷

B. Eserleri

Lâlezârî'nin eserleri arasında henüz matbu bir eser bulunmamakla birlikte tezimizin konusu olan **el Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîri esrârî'n- nûniyye el- kelâmiyye** ve İmam Gazâlî'nin “**el Kıstâsü'l-müstakîm**” adlı mantık eserinin şerhi olan **Mîzânü'l-mukîm fî ma'rifeti'l-Kıstâsi'l-müstakîm** isimli eserleri diğer eserlerine göre daha hacimli olanlarıdır. Bu iki eserin dışında Lâlezârî'nin ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı ve **Mecmau' esrârî'l-cevâhiri'r-rûhâniyye fî matlai envârî'z-**

¹⁴ Mehmed Süreyya, a.g.e., C.3, s. 275, Lâlezârî, **Mîzânü'l- mukîm fî ma'rifeti'l- Kıstâsi'l- müstakîm**, S.Y.E.K., Esad Efendi, nr. 01758, vr., 2.

¹⁵ M. Münir Aktepe, İ.A., Mehmed Tâhir, C.7, s.612, İlyas Çelebi, a. md, D.İ.A., C. 27, s. 90.

¹⁶ Lâlezârî, Abdülkadir Geylani'ye nispet edilen salât ü selam metnine dair bazı izahlarını içeren risalesini eserin girişinde kendisinden övgü ile bahsettiği Şeyh Ahmed Esad Efendi'ye arz ettiğini belirtmektedir. Ancak bu ibarelerden Lâlezârî ile Ahmed Esad Efendi arasında ilmi veya tasavvufi bir alakanın varlığına delalet edecek bir karineye de rastlayamadık. S.Y.E.K., Hacı Mahmud Efendi, nr. 04169, vr., 1a.

¹⁷ Lâlezârî, **el- Cevâhiru'l-kalemiyye**, vr., 39.

zevâhiri’r-rayhâniyye adını verdiği bir mecmuada¹⁸ yer alan risale hacmindeki sekiz eseri daha bulunmaktadır. Bunun yanında mezkur mecmuanın içinde yer alsa da muhtemelen Lâlezârî tarafından sonradan mecmuanın sonuna eklenen iki risalenin beraberinde bu mecmuada yer almayan başka iki eserin varlığını daha zikretmemiz gerekmektedir.

Henüz tümü yazma halde olan bu eserlerin içeriğinin kısaca tanıtılması ile muhtevasını ikinci bölümde aktardığımız Kaside-i Nûniyye şerhi ile diğer eserleri arasında müellifin üslup benzerlikleri ve farklılıkları okuyucu tarafından görülebilecektir. Öncelikle Lâlezârî’nin **Mîzanü’l-mukîm fî ma‘rifeti’l-Kıstâsi’l-müstakîm** adlı eserini, daha sonra da risale hacmindeki eserlerini tanıtmaya çalışacağız

1. Mîzanü’l-mukîm fî ma‘rifeti’l-Kıstâsi’l-müstakîm

İmam Gazâlî’nin **el-Kıstâsü’l-müstakîm** adlı eserinin şerhi olan bu çalışma, Lâlezârî’nin Eyüp kadılığı görevinden ayrıldıktan sonra Rumelihisarı’nda ikamet ettiği esnada kaleme aldığı bir eserdir. Eserde İmam Gazâlî’nin, İmâmiyye Şiasının Ta‘lîmiyye kolundan bazı kimseler ile bilginin kaynağı bağlamındaki tartışmaları sebebi ile bu eserini yazdığından bahsedilmektedir. Aynı zamanda Lâlezârî, İmam Gazâlî’nin **el-Kıstâsü’l-müstakîm** adını verdiği eserinde adeta yeni bir ilim tedvin ettiğini düşünmektedir.

Lâlezârî, İmam Gazâlî’nin söz konusu eserinde, kendisi ile doğru bilginin sadece masum imamın öğretisi ile elde edilebileceğini tartışan Ta‘lîmîlere reddiye niteliğinde bir doğru bilgi ölçütü ortaya koyduğunu belirtmektedir. Lâlezârî, İmam Gazâlî’nin Ta‘lîmiyye ile doğru bilginin masum imamdanda elde edilmesi noktasında aynı kanıda olduğunu, ancak bu imamın Peygamber Efendimiz (s.a.s.) olduğu sonucuna ulaştığını belirtmektedir. Zira Lâlezârî’nin ifadesine göre doğru bilgi, Peygamberimiz (s.a.s.) ‘in Kur’an-ı Kerim vasıtası ile öğretmiş olduğu ve İmam Gazâlî’nin **el-Kıstâsü’l-müstakîm**

¹⁸ Lâlezârî, **Mecmau’ esrârî’l-cevâhiri’r-rûhâniyye fî matlai envâri’z- zevâhiri’r-rayhâniyye**, S.Y.E.K., Hafid Efendi Koleksiyonu, nr. 00124.

adlı eserinde ortaya koyduğu mizan ile tartılıp elde edilebilir. Kıyas ve rey ise tek başına doğru bilginin elde edilmesinde yeterli olmamaktadır.

Yine Lâlezârî, söz konusu beş ölçütün zât itibari ile mantık ve kelam eserlerinde zikredilen burhânî delillerden bir farkı olmasa da vasıf itibari ile o delillerden farklı olduğunu belirtmektedir. Çünkü Lâlezârî'ye göre İmam Gazâlî'nin eserinde ortaya koymuş olduğu ölçütlerin doğru bilgiyi test edip sağlayabilmesinin sebebi bu ölçütlerin bizzat Peygamberimiz (s.a.s.) tarafından Kur'an-ı Kerîm vasıtasıyla öğretilmiş olmasıdır. Dolayısıyla burhânî deliller ile zâtı itibariyle aynı olan bu ölçütlerin Peygamber tarafından Kur'an aracılığıyla öğretilmiş olması onları sadece aklın ve kıyasın ürünü olan delillerden farklılaştırmış olmaktadır.¹⁹

2. ed-Dürretü'l-beyzâ

Lâlezârî bu eserinde Ebû Hakem Abdüsselâm İbn-i Berrîcân'ın "Muhakkak ki sizin rabbiniz olan Allah, yeri ve gökleri altı günde yaratıp sonra da arşa istiva etmiştir."²⁰ meâlindeki ayete dair açıklamalarını şerh etmiştir. Eserde istiva kelimesinin manası izaha çalışılmakta ve bu bağlamda müellifin İbn-i Arabî'den iktibas ettiği tabir ile "âlem-i kebîr" olan kainat ile "âlem-i sağîr" olan insan arasında bir bağ kurulmaya çalışılmaktadır. Bu bağ da cismani olmayan ve mücerret bir varlık olan ruhun beden, akıl ve kalp ile olan ilişkisine benzetilerek gerçekleştirilmektedir.

İnsanın istivâsı; ruhunun akıl ile bağ kurup aklın tam anlamıyla uygun düşünce üretmesi, kalp ile bağ kurması sonucunda da kalbin tam manada doğru inançlara mahal olması anlamına gelmektedir. Bu durum ise kulun kemale ermesi ve küllîleşmesi şeklinde ifade edilmiştir. Nasıl ki ruhun kemale ermesi için onun arşı mesabesinde olan ve insan bedeninde yer alan akıl ve kalbe istiva etmesi ile ruhun cismani oluşu sonucu doğmuyor ise aynı şekilde Allah'ın (c.c.) "âlem-i kebir" olan ve kainatın idare merkezi mesabesindeki arşa Rahman ismi ile tecellî etmesi ve tüm yarattıklarına egemen olması

¹⁹ Lâlezârî, **Mîzânü'l-mukîm**, vr., 2-3.

²⁰ Yunus, 3.

anlamındaki istivâsı da onun açısından cismaniliği gerektirmemektedir. Tam aksine onun için bir kemâl ifadesi olmaktadır.²¹

İstivâ kelimesinin zikrettiğimiz bağlamda işlenmesi eserin ana konusu iken konunun ele alınması esnasında ilgili başka meselelere de değinilmektedir. Örneğin müellifin meseleyi ele alırken lafzın zahirinden anlaşılan mananın dışında bir çıkarımda bulunma üslubunu tercih etmesi sebebiyle kendisine yöneltilebilecek bazı eleştirileri reddetmek için üslubunu şu şekilde izah ve müdafaa etmektedir:

Muhakkik sûfîlerin terminolojisinde “ibret” veya “itibar” olarak adlandırılan ameliye, lafzın zahirinden anlaşılabilecek manayı aşarak, yine lafzın zahirinden anlaşılabilecek mananın ruhuna uygun başka bir manaya geçiş yapmaktır. Bu eylem, kamil bir iman ve irfanın tâ kendisidir. Yoksa bizim yaptığımız Bâtinî Karmatîlerin yaptığı gibi lafzın zahirinden anlaşılmayacak uzak bir ihtimali tercih edip zahiri inkar etmek değildir.²²

Konu bağlamında ele alınan meselelerden birisi de Allah(c.c.) için “dehr” kelimesinin kullanılıp kullanılmayacağıdır. Dehr kelimesinin, Allah’ın bâki olması anlamında kullanıldığı zaman O’nun esma-i hüsnâsından olduğu görüşü dillendirilmektedir.²³

İlerleyen kısımlarda ise Allah (c.c.) ve onun dışındaki varlıkların varlık mertebesindeki durumları İbn-i Arabî ve İmam Gazâlî’den yapılan alıntılar ile işlenirken Allah’ın mevcûdât ile “maiyyeti” ile mevcûdâtın ona “kurbiyyet”i ve onun mevcûdâta olan “kurbiyyet”i gibi meseleler işlenerek risale sonlandırılmaktadır.²⁴

3. el-Yâkûtetü’l-hadrâ

Lâlezârî bu risalede İmam Birgivî’nin, Muhyiddin İbn-i Arabî’nin bazı eserlerinden iktibas ettiği kelime-i tevhide dair ibarelerini şerh etmektedir. Kelime-i

²¹ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 2-5

²² Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 5

²³ Lâlezârî bu görüşün yeni ve daha önce rastlanmamış bir görüş olduğu şeklindeki muhtemel eleştiriye aynı görüşün Muhyiddin İbn-i Arabî tarafından **İnşâü’d-devâir** adlı eserinde; Adüddin İcî ve **el-Mevâkıf** adlı eserinin şârihi olan Seyyid Şerîf el Cürçânî tarafından da aynı eserde savunulduğunu ifade ederek cevap vermektedir. Bkz. **a.g.e.** vr., 6.

²⁴ Bkz. **a.g.e.**, vr., 6-14

tevhîdin ispat ve nefy yönleri ile kelime-i tevhîdi söyleyen kimsenin durumu ile alakalı ihtimaller değerlendirilerek bu ihtimallerin kişinin imanının varlığı veya yokluğuna olan etkisi açıklanmaya çalışılmaktadır.²⁵

4. el-Yâkutetü'l-hamrâ

Lâlezârî bu risalede İmam Mâtürîdî'nin **Te'vîlatü Ehli's-Sünne** adlı eserinde Fatiha suresinin beşinci ayetine dair izahlarını şerh etmektedir. Daha önce bu ayetin tefsirini şerh ettiğini ancak kaybettiğini söyleyen Lâlezârî, mezkûr ayeti hicri 1202 yılında ikinci kez şerh etmeye muvaffak olduğunu belirtmektedir.²⁶

İmam Mâtürîdî bu ayette “Yalnız sana ibadet ederiz” ibaresini imanda istisna meselesi ile ilişkilendirmekte, Lâlezârî de bu bağlamda meseleyi şu şekilde açmaktadır: Söz konusu ayette kula sadece Allah'a ibadet etmesi kesin bir şekilde emredilmiştir. Kulun hem bu emri telakki ettiği esnada hem de geleceğe dönük ibadetlerinde şüphe anlamında istisnadan kaçınması gerekmektedir. “İnşallah ibadet edeceğim” şeklindeki istisnanın insanın gelecek hakkında bilgisinin olmaması ve işi Allah'a havale etmek amacıyla yapılması her ne kadar imanına zarar vermese de kulun ibadetindeki huşu ve tazarrusuna zarar vereceğinden bundan da kaçınılması gerekmektedir. İbadetin en güzel şekilde gerçekleştirilmesi ise kulun dış etkenlerin tamamından soyutlanması ve sadece ibadet ettiği rabbini düşünmesi ile olur.

Bir kulun, Lâlezârî'nin sözünü ettiği ruhi mertebeye yükselmesi halinde iradesinin ve dolayısıyla mükellefiyetinin de kalmayacağı şeklindeki muhtemel itiraza Lâlezârî, mütekellim ve sûfî bakış açısına göre ayrı ayrı cevap vermektedir. Mütekellim perspektifindeki deliline “ez-Zebercedetü'l-hadrâ”, sûfî perspektifine göre oluşturduğu deliline ise “el-Lü'lüetü'l-asfâ” adını vermiştir.²⁷

²⁵ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 16-26

²⁶ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 27

²⁷ Bkz. Lâlezârî, **ag.e.**, vr.,27-33

5. ez-Zümrüdetü'l-hadrâ

Bu risalede Abdülkâdir-i Geylânî'ye nispet edilen salât u selam metninin şerhi yapılmaktadır. Metinde zikredilen ibareler, Lâlezârî'nin daha önce ibret ve itibar adını verdiği ve yoğunluğunu sembolik bir dilin oluşturduğu bir üslup ile şerh edilmektedir. Peygamber Efendimiz (s.a.s.)'in mazhar olduğu zât ve sıfât tecellileri, bu tecellilerden istifade eden Hz Ebubekir (r.a.) Hz Hasan (r.a.) ve Hz Hüseyin (r.a.) gibi sahâbîlerin durumları, yer yer nur-ı muhammedî gibi temalar şerhin içerisinde işlenmektedir.²⁸

6. et-Tibru'l-ahmer

Risalede Muhyiddîn İbn-i Arabî'nin **İnşâü'd-devâir ve'l-cedâvil** adlı eserindeki üçlü varlık taksimini içeren ibareler şerh edilmektedir.²⁹ Bu taksimin birinci kısmı varlık ile bizatihi muttasıf olan, ikincisi varlık ile başkasının var etmesi sebebiyle muttasıf olan, üçüncüsü de varlık ya da yokluk ile vasıflanamayacak olan şeyleri içermektedir. Her bir kısmın altında o kısma dahil olan fertler incelenirken konu ile ilgili olan; kıdem, hudûs, zaman, dehr, hudûs-ı zamânî, hudûs-ı zâtî, tekaddüm, teahhur gibi kavramlar ilgili kısım ile bağlantılı olarak çeşitli kaynaklardan yapılan alıntılar ile izah edilmektedir.³⁰

7. el-Cevâhiru'z-zâhire

İmam Gazâlî'nin bazı eserlerinde sarf etmiş olduğu “Leyse fi'l-imbân ebdeu' mimma kânê”³¹ sözünün bir izahı olan bu risalede, daha önce Kaside-i nûniyye şerhinde³² destekler nitelikte izah ettiği bu sözü farklı bir üslup ve bakış açısı ve risalenin başında zikrettiği üç öncül ile oluşturduğu temelde ele almıştır;

²⁸ Bkz. Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 34-38

²⁹ Lâlezârî, **et-Tibru'l-ahmer** adını verdiği risalesinin başında İbn-i Arabî'yi methettiği bir şiire de yer vermiştir. Bkz. **a.g.e.**, vr., 38

³⁰ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 39-47

³¹ Gazâlî, **İhyâ-i ulûmi'd-dîn**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, C. 4, s. 256.

³² Lâlezârî, **el Cevâhiru'l-kalemiyye**, vr., 18-20

- Ayân-ı sâbite, şühûd aleminde varacağı kemal noktasını varlık anlamında aşamaz,

- İlim maluma tabidir. İrade ve kudret de bu ilme göre taalluk eder. Allah (c.c.) bunun yanında cûd-ı mutlak ve hikmet-i aliyye sahibidir. Bu tür vasıflara sahip olan ilah, imkan dairesinde varlığını kâmil manada talep eden ayan-ı sâbiteye cömert ve hakim olması hasebiyle varlıklarını eksiksiz bir biçimde vermiştir.

- Birinci şıkta sözü edilen ayan-ı sâbitenin varlığının kâmil oluşu, onu o yapan en ideal noktadır. Söz gelimi yakut, yakut olmak için neye ihtiyaç duyuyor ise ilah bunları tam anlamıyla ona vermiştir. Olduğu halden eksik veya fazla olması onu yakut değil elmas veya zebercet gibi başka bir hakikat haline getirirdi.

İşte bu öncüllerin oluşturduğu alt yapıda yaşadığımız âlemin olması gereken en ideal alem olduğu neticesine ulaşılmaktadır. Eğer bu âlem en ideal alem olmasa idi hem hakikatlerin değişmesi hem de ilâhın hikmet ve cömertlikten yoksun olması gibi neticeler meydana gelirdi ki bunların hepsi ilah hakkında tasavvuru mümkün olmayan şeylerdendir.³³

8. el-Kevkebü'd-dürri

İbn-i Meşîş el-Hasenî'ye nispet edilen salât u selâm virдинin tasavvufî bir şerhi olan bu eser, Lâlezârî tarafından üç kez kaleme alınmıştır. Eserinde belirttiği üzere nüshaları ilk iki yazımdan sonra kaybetmesi sebebi ile bu, aynı metne yazdığı üçüncü şerh olmaktadır.³⁴ Şerhi yazmaya sevk eden amillerden birinin bazı dostlarının talebi yanında gördüğü bir rüya olduğunu zikretmektedir.³⁵

Lâlezârî, salât u selam virдинin şerhinde birçok meseleye temas etmekte ve metinde geçen ibareler ile meseleler arasındaki bağlantıları kurmaktadır. Örneğin metinde geçen 'envâr' ve 'hakâik' gibi ibarelerden nûr-u muhammedî ve hakikat-i

³³ Lâlezârî, a.g.e., vr., 49-52

³⁴ Lâlezârî, a.g.e., vr., 82.

³⁵ Lâlezârî, a.g.e., vr., 53.

muhammediyye gibi olgulara intikal etmekte; Peygamber Efendimiz (s.a.s.)'in Allah (c.c.) ve mahlukata nazaran durumunu ele alınmakta ve alemlere ilahi tecellilerin ulaşmasında bir vasıta olduğu ortaya koymaktadır. Bu konumu gereğince de Allah'ı hakkı ile tanımanın ancak Peygamberimiz (s.a.s.)'e tam anlamı ile tâbi olmak ve onu sevmek ile gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır.³⁶

9. ed-Dürretü'z-zâhire

Lâlezârî, İmam Ebu'l-Hasen eş-Şâzelî'nin **el- Hizbu'l-kebir** adlı virdini şerh ettiği bu risalesini yazmaya sevk eden sebebi eserinin başında zikretmektedir. Ebû Eyyûb el- Ensârî'nin türbesini ziyaret ettiği esnada **İbn-i Meşîş** ve **el-Hizbü'l-kebir** virtlerini okurken kendisi ile konuşan nûrânî bir zatın, Lâlezârî'nin virdi okuyuşundan etkilendiğini, konuşmaları sırasında da Lâlezârî'nin İbn-i Meşîş virdini şerh ettiğini duyan mezkûr zatın **el- Hizbü'l-kebir** virdini de şerh etmesini Lâlezârî'den istemesi üzerine bu eseri kaleme aldığını belirtmektedir.³⁷ Lâlezârî risalenin sonunda İbn-i Meşîş virdinde olduğu gibi bu şerhi de üçünü kez kaleme aldığını söylemektedir.³⁸

Eserin yazılış gayesi açıklandıktan sonra Şâzelî tarikatının virtlerini şeyhin izni olmaksızın okumanın tarikat adabına aykırı oluşu, rivayetlerden iktibas edilen zikir ibareleri ve salât u selam ifadelerini virtlerden okumak yerine bunları Kur'an-ı Kerîm ve hadis kitaplarından okumak arasında ne gibi farklar olduğu, tarikat virtlerinin niçin insanlara ağır ve zor geldiği gibi hususları soru-cevap üslubu ile açıklayarak esere giriş yapmaktadır.³⁹

Virdin başında yer alan ayetlerin izahı yapılırken; imanın tanımı, mürtekeb-i kebîre ve Allah'ın yaratılmışlara benzememesi gibi bazı kelâmî meselelere ilgili ayetler bağlamında değinilmiştir. Ardından eserin devamında İmam Şâzelî'nin tertip etmiş olduğu zikir ve dua ibareleri Lâlezârî tarafından diğer risalelerinde olduğu gibi yer yer

³⁶ Risalenin içeriği için bkz. vr., 53-82.

³⁷ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 83-85.

³⁸ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 128.

³⁹ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 85-90.

İbn-i Arabî, Gazâlî, Sadru’ş-Şerîa gibi isimlerin eserlerine yapılan atıflar ile birlikte şerh edilmiştir.⁴⁰

Lâlezârî’nin bu mecmuanın içerisinde zikrettiği risalelerin beraberinde aynı mecmuanın sonunda yer alan iki risalesi daha vardır. Muhtemelen bu iki risale müellif tarafından mecmua oluşturulduktan sonra eklenmiştir.⁴¹

Bu iki risalenin birincisinde İbn-i Arabî’nin **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye** adlı eserde yer alan “ Bu risalenin sırlarından birisi de illet harfî olan yâ harfidir” ibaresi ile başlayan “er-Risâletü’l-beşeriyye” bölümünün bir kısmı şerh edilmektedir. İbn-i Arabî’nin, illet manası içeren elif veya vâv harflerini değil de niçin yâ harfini tercih ettiğinin izi sürülmektedir. Risalenin devamında ise İbn-i Arabî’nin, risaletin manası ve sırlarına dair ibareleri şerh edilmektedir.⁴²

İkinci risale, Ömer en- Neseffî’nin **el-Akâid** adlı eserinin sonunda yer alan “Beşer elçiler melek elçilerden, melek elçiler beşerin avam kısmından, beşerin avam kısmı da meleklerin avam kısmından efdaldır” ibaresinin izahını içermektedir. Ömer en- Neseffî’nin kullandığı kelimeler çerçevesinde Adem (a.s.) ve nesli olan insanoğlunun niçin meleklerin büyük çoğunluğuna ve diğer yaratılmışlara üstün kılındığı, Cebrail (a.s.) ve İsrail (a.s.) gibi elçi melekler ile mukarrabûn meleklerin de niçin ademoğullarından üstün olduğu gibi hususlar izaha çalışılmaktadır.⁴³

Bu mecmuanın içinde yer almayan diğer iki eserin ilkinde Ragıp Paşa’nın, “İbn-i Arabî’nin **Fusûsu’l-hikem** ve **Fütûhât-ı Mekkiyye** adlı eserleri arasında çelişkilerin bulunduğu” iddiası reddedilmeye çalışılmaktadır. Lâlezârî’nin **temhîd**, **maksad** ve

⁴⁰ Risalenin içeriği için bkz. **a.g.e.**, vr., 83-128.

⁴¹ Muhyiddin İbn-i Arabî’nin **el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye** adlı eserindeki bir ibarenin şerhi niteliğindeki ilk risalenin başına “ Bu risale, bu mecmuaya tertip olunan resâilî hâricdir, gaflet olunmaya” notu düşülmüştür. Bkz. **a.g.e.**, vr., 128.

⁴² Bkz. **a.g.e.**, 140-144.

⁴³ Bkz. **a.g.e.**, 145-148

tekmileden olmak üzere üç bölümden oluşmasını planladığı eseri yarım kalmış ve **temhîd**in henüz başında inkıtaa uğramıştır.⁴⁴

Mecmuada yer almayan diğer eserde ise Muhyiddin İbn-i Arabî, İmam Gazâlî, İbn-i Meşîş, Abdülkâdir-i Geylânî, Fahreddin Râzî ve Şeyh Ahmed Bedevi gibi şahsiyetlere nispet edilen salât u selâm ibarelerinin bir araya getirilmiş ve yer yer sayfa kenarına ilgili bazı notlar düşülmüştür.⁴⁵

Lâlezârî'nin eserlerine bakıldığında genel itibari ile telifatına sûfî karakterinin yansımış olduğu görülmektedir. Şâzelî tarikatına mensub olduğundan dolayı tarikatın virtlerini şerh eden Lâlezârî, eserlerinde Muhyiddin İbn-i Arabî, Sadru'sh-Şerîa, Taftâzânî ve Fahreddin Râzî gibi şahsiyetlere atıflarda bulunmaktadır. Eserlerinin tamamı şerh formunda olan Lâlezârî'nin kelâm disiplinine ait bir eserin şerhi niteliğindeki **el-Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîri esrârî'n-nûniyye el-kelâmiyye** adlı eseri ile diğer eserleri arasında sûfî karakterin yansıtılmasındaki yoğunluk bakımından farklılık olduğu göze çarpmaktadır.

Lâlezârî'nin tasavvufî şahsiyeti ve ileride değineceğimiz üzere Kaside-i nûniyye şerhlerinde yer alan Muhyiddin İbn-i Arabî merkezli bir tasavvuf eleştirisinin varlığı kaleme aldığı kelâm eserinin muhtevasında da belirleyici nitelikte olmuştur. Bilgi edinme metodu anlamında tasavvufî bilgi olan ve hakka'l-yakîn seviyesinde bilgi ifade eden 'keşf'in, istidlâlî bilgi olup ilme'l-yakîn seviyesinde bilgi ifade eden burhânî bilgidir. Bilgiden üstün olduğunu düşünen Lâlezârî, kelâm ve tasavvuf disiplinlerinin arasını bu suretle ayırmış olmaktadır. Nihayetinde ulaştığı nokta kelâm iminde kullanılan istidlâlî bilginin -her ne kadar genel geçer de olsa- hata payını içerisinde barındırdığı için kişi açısından ulaşılabilecek son nokta olmamasının ve ilme'l-yakîn'den hakka'l-yakîn seviyesine intikalın gerekliliği olmaktadır.⁴⁶

⁴⁴ Lâlezârî, **Risâle fî defî' i'tirâzi Ragıb fî-hakkı'l-Fusûs**, S.Y.E.K., Esad Efendi Koleksiyonu, nr., 03771- 002, vr., 4-5.

⁴⁵ Lâlezârî, **Mecmûatü's-salavât**, S.Y.E.K., Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 01392.

⁴⁶ Lâlezârî, **el-Cevâhiru'l-kalemiyye**, vr., 14, **Mîzanü'l-mukîm**, vr., 3.

İlyas Çelebi'nin, Lâlezârî'nin eserlerinde kelâm ile tasavvufun sentezini yapmaya çalıştığı tespiti⁴⁷ ise bize göre ihtiyatla karşılanmalıdır. Zira kelâm ile tasavvufun bilgi edinme metodu bakımından farklı olduğu ve bu iki ilmin metotlarının birbirine karıştırılmasının garipsenesi bir şey olduğunu Lâlezârî'nin bizzat kendisi belirtmektedir.⁴⁸ Kelâm ilminin yapısı ve Lâlezârî'nin ilmi ve tasavvufî karakteri gereği “mesâil” bazında tasavvufî konularda yoğunlaşmanın görüldüğü aşikârdır. Ancak Lâlezârî'nin Ehl-i Sünnet'in sembol isimlerine yaptığı atıflar ile meseleleri temellendirmeye çalışması, tasavvuf disiplini ve Muhyiddin İbn-i Arabî'nin Ehl-i Sünnet düşüncesi ile bir tenakuz içerisinde olmayışı iddiasının tezahürü olarak algılanmalıdır. Bilgi edinme usulü ve elde edilen bilginin sağlamlığı açısından da Lâlezârî'nin, tasavvufun kelâmdan ötede bir merhaleyi temsil ettiği yönündeki kanaatinin üslubuna yansımaları olarak değerlendirilmelidir.

⁴⁷ İlyas Çelebi, Lâlezârî, **D.İ.A.**, C.27, s. 90.

⁴⁸ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 14.

C. KASİDE-İ NÛNİYYE ŞERHLERİ VE el-CEVÂHİRÜ'L-KALEMİYYE FÎ TESTÎRİ ESRÂRÎ'N-NÛNİYYE el-KELÂMİYYE

1. Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyye'si

Eskişehir'in Sivrihisar kazasında hicri 810 yılında⁴⁹ dünyaya gelen Hızır Bey'in, Nasreddin Hoca namı ile şöhret bulan Hoca Nasreddin Müstevfî'nin torunlarından olduğu söylene⁵⁰ de Mustafa Said Yazıcıoğlu bu bilginin şüpheli olduğunu düşünmektedir.⁵¹ İlk ilmi tahsilini yine oranın kadısı olan babası Emir Arif Celaledin Efendi'den alan Hızır Bey, Molla Yekân ismi ile meşhur olan Ahmed b. Armağan'ın yanında ilim tahsiline devam etti ve bu esnada hocasının kızı ile evlenerek damadı oldu. Tahsil hayatını tamamladıktan sonra doğduğu Sivrihisar kasabasına dönerek orada müderris olarak göreve başladı. Taşköprüzâde, Molla Fenârî'den sonra asrında onun kadar ilmi derinliğe sahip olan kimsenin olmadığını belirtmektedir.⁵²

Fatih Sultan Mehmet'in özel talebi ile İstanbul'a gelerek buranın ilk kadısı olan Hızır Bey⁵³ buradaki kadılık vazifesinin ardından farklı yerlerde müderris ve kadı olarak görev yapmış ve hicri 863 tarihinde vefat etmiştir. Kabri Zeyrek Mahallesi ile Vefa arasındaki cadde üzerinde yer alan mescidin haziresinde bulunmaktadır.⁵⁴ Teftâzânî'nin Şerhu'l- Akâid adlı esrine en meşhur haşiyeleri yazan Molla Hayâlî ve Kestelli Hızır Bey'in talebeleri arasındadır.

⁴⁹ Kehhâle, **a.g.e.**, C.1, s.346.

⁵⁰ Salih Sabri Yavuz, **a.g.e.**, s. 1. Aynı bilgi için bkz. Bursalı Mehmed Tahir, **a.g.e.**, C.1, s. 304.

⁵¹ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, Hızır Bey, **D.İ.A.**, C.17, s.413.

⁵² Taşköprüzâde, **eş-Şekâiku'-n nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye**, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1975, s. 56.

⁵³ Kaside-i Nûniye şârihlerinden Hacı Çelebi, yazdığı ikinci şerhin sonunda Hızır Bey'in hayatından kısaca bahsederken bu bilgileri doğrular ifadelere yer vermektedir. Bkz. Muhammed İsmet b. İbrahim, **Rafdu'n- nadr alâ akâidi'l-Hıdr**, S.Y.E.K., Kasidecizade Koleksiyonu, nr., 00125, vr., 25.

⁵⁴ Bursalı Mehmed Tahir, **a.g.e.**, s. 304.

Hızır Bey'in en meşhur eserlerinden olan “**Cevâhiru'l-akâid**”, kelime sonları ü harfi ile bittiğinden dolayı Kaside-i Nûniyye olarak şöhret bulmuştur. **Tam basit**⁵⁵ vezninde yazılmış olan bu manzum akaid eseri 105 beyitten oluşmaktadır.⁵⁶

Akaid konularını ulûhiyet, nübüvvet, sem'iyât ve imamet tertibine göre hazırlayan Hızır Bey, eserinde Ehl-i Sünnet kelâm geleneğinin Matürîdî çizgisini takip etmiş ve eseri zamanla bu geleneğin en hatırı sayılır metinlerinden biri haline gelmiştir. Hızır Bey'in vefatından Osmanlı Devletinin yıkılışına kadar geçen zaman diliminde Kaside-i nûniyye'sine onun üzerinde şerh yazılmıştır. Kaside-i Nûniyye'ye yazılan şerhler tespit edebildiğimiz kadarı ile şu şekildedir:

2. Hayâlî ve Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye

Kaside-i nûniyye'nin ilk ve belki de en önemli şerhi olan bu eser, üzerine haşiye yazılan tek şerh olmasının yanında hemen hemen tüm şerhlerde bir şekilde atıfta bulunan tek şerh olduğunu söyleyebiliriz. Eserin tahkikli neşri Abdünnasır Nâtûr Ahmed el- Milibârî el Hindî tarafından yayınlanmıştır.⁵⁷ Hayâlî'nin şerhi üzerine yazılan ve bizim nüshalarına erişebildiğimiz haşiyeler ise şunlardır;

d. Âyinezâde ve Hâşiye alâ Şerhi'l-Kasîdeti'n-nûniyye

Henüz matbu hali bulunmayıp hakkında akademik bir çalışma da yapılmayan bu eserin ulaşabildiğimiz iki nüshası Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Serez Katalogunda 03942, Lala İsmail katalogunda da 00259 demirbaş numarası ile yer

⁵⁵ Bkz. Büyük Hafız, **Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye**, BDK, Veliyyüddîn Efendi Koleksiyonu, nr. 03942, vr., 3.

⁵⁶ Salih Sabri Yavuz eserin 105 beyitten meydana geldiğini ancak bir nüshada yer alan duanın fayda vermesi ile alakalı beyitin diğer nüshalarda yer almadığını ve bu beyitin eklenmiş olabileceğini ifade etmektedir. Bkz. **a.g.e.**, s. 9. Kaside-i Nûniyye şerhlerinde söz konusu beyitin kasideye aidiyeti ile alakalı bir tartışmaya rastlamasak da ileride geleceği üzere Hayâlî ve Büyük Hafız şerhlerinde diğer şerhlerin aksine bu beyit ve dolayısı ile ona dair bir şerh de bulunmamaktadır.

⁵⁷ Abdünnasır Nâtûr Ahmed el- Milibârî el Hindî, **Şerhu'l-allâme el-Hayâlî alâ en-nûniyye li'l-mevlâ Hızır b. Celâlidîn fî ilmi'l-keîlâm**, Dirase ve Tahkîk, Mektebetü Vehbe, Kahire, 2008.

almaktadır. Serez katalogunda yer alan nüshada eserin başında Ayinezâde es- Sûrî'nin haşiyesi olduğu notu bulunmaktadır.⁵⁸

e. Mehmed Emin Üsküdârî ve Hâşiye alâ Şerhi'l-Kasîdeti'n-nûniyye

Müellif nüshasından istinsah edilen nüshaya⁵⁹ ulaştığımız bu eserin matbu hali bulunmamaktadır. Üsküdârî, Hayâlî'nin diğer eserlerinde de kullandığı veciz ve kimi zaman kapalı üslubunu bu haşiyesinde oldukça başarılı bir şekilde açmaktadır.

3. Büyük Hafız ve Şerhu'l- Kasîdeti'n-nûniyye li Hızır Bey fi'l kelâm

Matbu hali bulunmayan bu şerh Kaside-i Nûniyye'nin en hacimli şerhlerinden birisidir. İkiisi Beyazıt Devlet Kütüphanesi, biri de Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesinde olmak üzere üç nüshasına erişebildiğimiz eser hakkında da müstakil bir çalışmaya rastlayamadık.⁶⁰

4. Hacı Çelebi ve el-Fevâidü'n-nadriyye fi halli'n-nûniyye el-Hidriyye

Hacı Çelebi ismi ile meşhur İsmet b. İbrahim'e ait olan bu eser Kaside-i Nûniyye denince ilk akla gelen şerhlerden olmasa da muhteva zenginliği ve farklılığı bakımından şerhler arasında özel bir konumu haizdir. Matbu haline ulaşamadığımız eserin farklı birçok nüshası bulunmaktadır. Müellif nüshasından 1151 senesinde istinsah edilen nüsha da bunlardan birisidir.⁶¹

⁵⁸ Bkz. S.Y.E.K., Serez Koleksiyonu, nr., 003942, vr., 2.

⁵⁹ Bkz. S.Y.E.K., Hacı Selim Ağa Koleksiyonu, nr. 00271.

⁶⁰ Nüshalar için bkz. BDK, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, nr., 002095, 00296, S.Y.E.K., Servili Koleksiyonu, nr., 00181.

⁶¹ Bkz. S.Y.E.K., Laleli Koleksiyonu, nr., 00283, eserin diğer bazı nüshaları için bkz. S.Y.E.K., Hacı Mahmut Efendi Koleksiyonu, nr., 01402, Esad Efendi Koleksiyonu, nr., 01233.

5. Hacı Çelebi ve Rafdu’-n nadır alâ akâidi’l-Hıdr

Aynı müellifin Kaside-i Nûniyye’ye ikinci şerhi olan bu eserin müellif nüshası olduğunu düşündüğümüz bir nüshada⁶² düşülen tarih kaydında eserin 1142 tarihinde tamamlandığı anlaşılmaktadır. İlk ve hacimli eserinden sonra kaleme aldığı küçük hacimli bir çalışmadır.

6. Kâzâbâdî Ahmed Efendi ve Şerhu’l- Kasideti’n-nûniyye

Eserin nüshasında⁶³ ifade edildiğine göre müellifi Kâzâbâdî Ahmed Efendi’nin dağınık halde olan eserin kaybolması endişesi üzerine oğlundan eserin yer aldığı sahifeleri bir araya getirmesini talep etmiştir. Ancak dağınık halde olan eserin toplanması ve istinsahı ancak müellifin vefatından sonra sağlanabilmiştir. Eser beyitlerin kısa açıklamalarını içeren küçük hacimli bir çalışmadır.

7. Uryânî el-Kilîsî ve Hayru’l-kalâid Şerhu Cevâhiri’l-akâid

Kaside-i Nûniyye’nin önemli şerhlerinden biri olan bu şerhin 1884 ve h. 1309 yıllarında olmak üzere iki farklı taş baskısı⁶⁴ bulunmaktadır. Farklı kütüphanelerde birçok yazma nüshası⁶⁵ mevcut olan eser ile alakalı müstakil bir akademik çalışmaya erişemedik.

8. Dâvûd- ı Karsî ve Şerhu’l-Kasîdeti’n-nûniyye et-tevhîdiyye

Yukarıda da değindiğimiz üzere Ömer Ergül’ün yüksek lisans tezi olarak hazırladığı eserin 1879 ve 1900 yıllarında olmak üzere daha önce yapılmış iki farklı taş

⁶² BDK, Veliyyüdin Efendi Koleksiyonu, nr., 03249. Diğer nüsha için bkz. S.Y.E.K., Kasidecizâde Koleksiyonu, nr., 00125.

⁶³ Bkz. S.Y.E.K., Laleli Koleksiyonu, nr., 02830, Eserin ulaşabildiğimiz diğer nüshaları için bkz. S.Y.E.K., Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu, nr., 02153.

⁶⁴ Birinci baskı Mehmed Esad Kitâbhanesi, ikinci baskı Şeriket-i Sahafiye-i Osmaniyye Matbaasında yapılmıştır.

⁶⁵ Bazı nüshalar için bkz. S.Y.E.K., Tırnovalı Koleksiyonu, nr., 01132, 01133, 01146, Mihrişah Sultan Koleksiyonu, 002296, Hamidiye Koleksiyonu, nr., 00771.

baskısı da bulunmaktadır.⁶⁶ Dâvûd-ı Karsî'nin Arapça olarak yazılmış bu şerhi ile beraber bir de **Şerh-i Kasîde-i Nûniyye** adlı Osmanlıca şerhi de bulunmaktadır.

9. İbrahim b. Abdülvahhâb ve Şerhu'l- Kasîdeti'n-nûniyye

Vefat tarihi hakkında bir bilgiye ulaşamadığımız İbrahim b. Abdülvahhâb'ın eserin içerisinde sık sık Dâvud- ı Karsî'yi referans göstermesi sebebi ile kendisini onun ardından zikretmeyi uygun gördük. Hacimli bir eser olan şerhin matbu haline rastlayamadık. Hakkında akademik müstakil bir çalışma da bulunmayan eserin yalnızca bir nüshasına ulaşabildik.⁶⁷

10. Abdülhâdî ve Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye

Kütüphane kayıtlarında Lâlî'ye nispet edilen bu eser, içerisinde birden fazla eserin bulunduğu bir mecmuada yer almaktadır. Mecmuanın girişinde “Abdülhâdî'nin Kaside-i Nûniyye şerhi” şeklinde bir ibare bulunsa da bu bizim müellifin kimliğini tespit etmemiz için yeterli olmadı. Bunun yanında eserin Lâlî'ye aidiyetini gösterecek bir karineye de rastlayamadık.⁶⁸

11. Gümülcinevî Ahmed Efendi ve Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye

Gümülcinevî'ye ait olduğunu söyleyemeyeceğimiz bu eser, belli başlı beyitlere Hayâlî'nin düştüğü şerhlerin kimi zaman tamamının kimi zaman ise bir kısmının aynen iktibas edildiği; sadece bir kaç meselede çeşitli kelâm eserlerinden alıntıların yer aldığı derleme bir eser olup mukaddimesi dışında Gümülcinevî'ye ait bir ibareyi içermemektedir.⁶⁹

⁶⁶ 1879 yılındaki baskı Kahire'de bulunan Mektebetü'l-Vehbe matbaasında, 1900 tarihli diğer baskı Şeriket-i Sahafiye-i Osmaniyye Matbaasında yapılmıştır.

⁶⁷ S.Y.E.K., Yazma Bağışlar Koleksiyonu, nr., 02168.

⁶⁸ S.Y.E.K., Laleli Koleksiyonu, nr., 03713.

⁶⁹ Bkz. S.Y.E.K., Halet Efendi Koleksiyonu, nr., 00419

12. Dâmâd-ı Gelenbevî ve Tuhfetü'l-fevâid alâ Cevâhiri'l-akâid

Kaside-i Nûniyye'nin Osmanlıca şerhlerinden olan bu eser yukarıda belirttiğimiz üzere Ömer Aslan tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır ve 1911 tarihli bir taş baskısı da mevcuttur.⁷⁰

13. Mustafa Behcet Efendi ve Sunûhât-ı Vehbiyye ve Esrâr-ı Nûniyye

Osmanlıca şerhlerden birisi olan bu eserin de 1900 tarihli bir taş baskısı bulunmaktadır.⁷¹

14. Manastırlı İsmail Hakkı ve Metâlib-i İrfâniyye ve İzâhât-ı Nûniyye

Kaside-i Nûniyye'nin son şerhi olan ve Osmanlıca olarak kaleme alınan bu eserin 1894 tarihli bir taş baskısı vardır.⁷²

Ayrıca Beyazıt Devlet Kütüphanesi Beyazıt Koleksiyonunda 02933 demirbaş numarası ile kayıt altına alınıp Yahya b. Murad el-Ömerî el-Mevsilî'ye nispet edilen şerhin yaptığımız araştırma neticesinde Hayâlî'nin şerhi olduğunu tespit ettik. Aynı kütüphanede Mevsilî'ye ait başka bir nüshaya ise erişim sağlayamadık.

15. Lâlezârî ve el-Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîri esrâri'n-nûniyye el-kelebiyye

Çalışmamızın ana konusunu oluşturan bu eser Kaside-i Nûniyye'ye yazılan Arapça şerhlerin sonuncusudur. Eserin elimize geçen nüshaların ikisi müellifin kendi hattı ile kaleme alınmıştır. Şerhin ikinci kez yazılmasının sebebi bazı düzeltmeler ve eklemeler sebebiyle eserin yeni bir tertibe kavuşmuş olmasıdır. Henüz mahtut halde olan eserin herhangi bir baskısı olmadığı gibi bir akademik çalışmaya da konu olmamıştır. İkinci bölümde eserin muhtevasını tanıtmış olmamız, tahkikli metnin ekleneceği kısımdan önce de gerek tahkikte izlediğimiz esaslar gerekse de nüshalar

⁷⁰ Eser, Ali Raif Matbaasınca basılmıştır.

⁷¹ Bkz. Matbaa- i Edebiyye, Kahire, 1318.

⁷² Bkz. Şirket-i Sahafiye-i Osmaniyye Matbaası, 1314.

hakkında ayrıntılı bir şekilde bilgi verileceğinden bu noktada bu kadar malumat ile yetineceğiz.



İKİNCİ BÖLÜM

**el- CEVÂHİRÜ'L-KALEMİYYE FÎ TESTÎRİ ESRÂRİ'N-NÛNİYYE EL-
KELÂMİYYE VE KASİDE-İ NÛNİYYE ŞERHLERİ ARASINDAKİ YERİ**



I. EL-CEVÂHİRÜ'L-KALEMİYYE FÎ TESTÎRÎ ESRÂRÎ'N-NÛNİYYE EL-KELÂMİYYE

Bu bölümde, daha önce gerek hayatı, gerekse de eserlerinden söz ettiğimiz Lâlezârî' ye ait olan ve çalışmamızın odak noktasını oluşturan **el-Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîr-iesrârî'n-nûniyye el-kelâmiyye** adlı eserin içerik incelemesine yer verilecektir. Yapacağımız içerik incelemesinde, klasik kelâm eserlerinde takip edilen tertibe uyularak “usûl-i selâse” bağlamında sırasıyla; ulûhiyet, nübüvvet ve sem'iyât ile alakalı kısımlar şeklinde bir sınıflandırmaya gidilecek ve ilgili beyitlere düşülen şerhlerin muhtevası bölümümüze yansıtılmaya çalışılacaktır.

Bölümün genel seyrinde, verilen her başlık ile alakalı müellif tarafından ortaya konan malzemenin özü aktarılmaya çalışılacaktır. Bizzat aktarılması gerektiğini düşündüğümüz bazı yerlerde ise metnin tercüme edilmiş hali verilecektir. Müellif tarafından izah edilmeyen ve anlaşılmasında güçlük oluşabileceğini düşündüğümüz noktalarda dipnotlar ile katkıda bulunulmaya çalışılacaktır. Şarihin izah etmeyip diğer Kaside-i Nûniyye şerhleri ve başka kelâm eserlerine yönlendirdiği yerlerde de o eserlerde bulunan manayı özet bir şekilde muhteva çalışmamıza ekleyeceğiz.

Eserin içerik değerlendirmesinde açmış olduğumuz her bir başlık için aslındaki karşılığı dipnot olarak kaynak gösterilirken tahkik esnasında asıl kabul ettiğimiz nüshaya işaret edilecektir. Genel itibarî ile müellifin takip ettiği sıraya göre yazdığımız içerikte bazı konuları, oluşturduğumuz başlıklara göre daha önce veya daha sonra zikrettik ki bu durumda olan konular dipnotlarda ayrıca belirtilecektir.

A. Ulûhiyet:

1. Allah'ın Zâtı ile Alakalı Hususlar

Bu bölümde Allah'ın zatının varlığı ve o zata ilişkin bir takım hükümlerden ibaret olan hususları inceleyeceğimiz için, “zati sıfatlar” yerine bu başlığı kullanmayı tercih ettik. Zira zata dönük olan vahdâniyyet ve vücûd mefhumlarının dışındaki; kıdem,

beka, muhâlefetün li'l-havâdis, kıyâm bi nefsihî şeklinde ifade ettiğimiz hükümler selbî olup, zıtlarının Allah'ın zatından nefyedilmesinden ibarettirler. Sübûti sıfatlarda olduğu gibi zata zait vücûdî bir manayı ifade etmedikleri için sıfat olarak isimlendirilmekten çok “zata dönük hükümler” şeklinde isimlendirilmesinin daha doğru olduğu kanaatindeyiz.

a. Allah'ın Zatı ve Varlığının Delilleri

İlk beyitte yer alan “âlî” ibaresi çerçevesinde Allah Teâlâ'nın yüceliği üç başlık altında ele alınmaktadır;

- Ulüvvü'z-Zât: Allah'ın hakikatinin “O'nu ilmen kuşatamazlar”⁷³ ayeti ve Hz. Ebûbekir'den rivayet edilen “Asıl idrak, idrak edemeyişin bilincinde olmaktır.” sözü gereğince akıllarca kavranamayışı,

- Ulüvvü'l-Vasf: Allah'ın(c.c.) sıfatlarının kadim ve baki oluşu,

- Ulüvvü'ş-Şân: Allah'ın ulûhiyyet, rubûbiyyet, melikiyyet, kibriya ve azamet sahibi olduğu anlamına gelmektedir.

Ancak, Allah'ın yüceliği ve üstünlüğü (ulûv) yarattıklarında olduğu gibi mekâna veya mevkiye dayalı bir üstünlük değil bilakis yapılan taksimden de anlaşılacağı üzere Allah'ın zatının gereği olan bir üstünlüktür. Yine varlığının zorunlu oluşundan dolayı zatı ve sıfatları herhangi bir eksiklik ve bozulmadan fiilleri de abes, boş ve gayesiz oluştan hikmeti gereği münezzehtir.

b. Allah'ın Hakikatinin Aklen Kavranabilirliği

Allah'ın görülmesi ile alakalı beyitlerin hemen ardından ele alınan bu meselenin zat ile alakalı oluşu sebebi ile bu kısma aktarılmasının daha uygun olduğunu düşündük. Bu dünyada Allah'ın hakikatinin aklen kavranmasının, insan aklına bunu gerçekleştirecek kapasitenin verilmeyişinden dolayı mümkün olmadığı belirtilmiştir. Ancak ahirette Allah'ın insanlara bu dünyadaki aklî kapasitenin üstünde bir idrak gücü

⁷³ Tâhâ, 110.

vermesi ile onlar tarafından hakikatinin kavranıp kavranamayacağı meselesinin ise ihtilaflı olduğu ifade edilmiştir. Bazılarının bundan dolayı Allah'ın insanlarda bu idraki sağlayacak bir kuvve meydana getirebileceği yönünde görüşleri olduğu nakledilerek meselenin en azından imkân cihetine işaret edilmiş olmakla beraber müellif tarafından imkânın vukuu noktasında tevakkuf edildiği söylenebilir.

c. Allah'ın Bilinmesi

Allah'ı (c.c.) bilme hususunda ise onu ilah olarak tanıma ile vâcibu'l-vücûd olarak tanımanın arası ayrılmaktadır. “Onlara ayetlerimizi kendilerinde ve uçsuz bucaksız ufuklarda göstereceğiz”⁷⁴ ayetinde işaret edilen ve kulun kendisi ile dış dünyaya yönelik yaptığı gözlemler neticesinde, eserden müessire gitmek sureti ile Allah'ın (c.c.) “ulûhiyet yönünü tanıdığı ifade edilmektedir. Neticeye ulaşma yolunun müşahede oluşu hasebi ile bu yolun insanların fitratına daha yakın olduğu belirtilirken, Allah'ın vâcibu'l vücûd oluşunun ise müşahededenden hareket etmeye imkân vermeyişi, direkt olarak müessire bakmayı gerektirishi ve aklî bir mefhum oluşundan dolayı insanın fitratından ulûhiyyet yönüne göre daha uzak olduğu ifade edilmektedir.⁷⁵

Müellifi bu taksimi yapmaya sevk eden amil beyitte yer alan “إِلَهِنا واجب” ibaresidir. Mezkûr ibare çerçevesinde; bu iki kelimenin niçin bir arada kullanıldığı, “ilah” kelimesinin niçin “vâcib” kelimesinden önce kullanıldığı gibi muhtemel suallere cevap verilmektedir. İkinci sualin cevabı olarak bir üst paragrafta belirttiğimiz hususa işaret edilirken, insan fitratına daha yakın olanın daha önce zikredildiği; birinci sorunun cevabı olarak da bu iki kelimenin bir arada kullanılması ile - her ne kadar imkân delili

⁷⁴ Fussilet, 53

⁷⁵ Lâlezârî'nin ilah ve vâcibu'l- vücûd olarak tanımanın arasını ayırmadaki arka planı mütekellimlerin ve filozofların istidlal yöntemlerindeki farklılığa işaret etmek isteyişi olmalıdır. Zira eserden müessire gitmek sureti ile yaratıcının varlığını ispata çalışan mütekellimlerin metodunun insan fitratına daha yakın ve müsait olduğunu söylemekte; sağlamlığının yanında filozofların metodunun ise müessirden esere intikal edilmesi sebebi ile kavranmasının daha zor olduğuna kanaat getirmektedir. Farklı hareket noktasına sahip bu iki istidlal yönteminden mütekellimlerin metodu **burhân-ı innî** kapsamında iken filozofların metodu **burhân-ı limmî** kapsamındadır. Bkz. Mahmud b. İsa el-Mağnîsî, **Muğni't- tullâb Şerhu metni İsâgûcî**, tah. İsam b. Mühezzeb es-Sebûî, Dâru'l-Beyrûtî, s. 236.

aynı beyitin devamında, hudûs delili de bir sonraki beyitte ele alınacak olsa da- bu delillere birlikte işaret edilmiş olunduğunu söylenmektedir.

Zira ilahın varlığının zorunlu oluşu mütekellim açısından ulaşılması gereken bir sonuç olsa da alemin varlığının bir başlangıcının oluşu da ulaşılması gereken bir sonuçtur. İmkân delilinde asıl amaç zorunlu varlığa ulaşmak olduğundan alemin varlık açısından zamansal bir başlangıcının olup olmayışı bu delilin ulaştırması gereken bir netice değildir.

Bununla birlikte bu delili işleyen bazı İslam filozofları zorunlu varlığı ispat etseler dahi alemin zamansal olarak başlangıcının olmadığına ve şeylerin ilahtan zorunlu olarak sudur ettiği neticesine de ulaşmışlardır. Halbuki bir mütekellim açısından maksadın hasıl olması için zorunlu varlığın ispatından sonra uluhiyet yönüne bakılarak alemin zamansal açıdan bir başlangıcının olduğu ve bu başlangıcın, varlığı zorunlu ve mutlak irade sahibi bir ilah tarafından gerçekleştirildiği sonucuna da ulaşılması gerekir. Bu da imkan ve hudus delillerini birlikte işletilmesi ile gerçekleşebilir.

d. İmkan Delili ile Alakalı Meseleler

“Eğer O (vâcibu’l-vücûd olan ilahımız) var olmayaydı imkân ile çepeçevre sarılmış fertlerin oluşturduğu silsilenin sonu gelmezdi” anlamına gelen ve beyitin devamını teşkil eden kısımda bizatihi imkan delili ele alınmaktadır. Yani eğer zorunlu varlık olmaz ise birbirine dayanan mümkün fertlerin sonsuza kadar öylece devam etmesi gerekir ki bu durum aklen tasavvuru imkânsız olan teselsüldür. O halde zorunlu varlık mevcuttur ki o da Allah (c.c.)’dır.

Bu noktada müellifimiz zorunlu varlığın yokluğu ile teselsül arasındaki gereklilik ilişkisini, özet bir şekilde sunulacak olursa şu şekilde ifade ederek ortaya koymaya çalışmaktadır:

“Eğer mümkün varlıklar illet-malul ilişkisi içerisinde sonsuza dek devam edecek olsa, teselsül meydana gelir. O da aklen geçersiz olduğundan her şeyin kendisine

dayandığı ve mümkün varlıklardan farklı olan bir varlığın olması gerekir ki o da varlığı kendinden olan vâcibu'l-vücûd' dur.”

Devamında, mümkünler zincirinin zorunlu olan bir illette son bulması gerektiği yönündeki izah tarzına karşı, bu illetin niçin zincirin herhangi bir cüz'ü, zincirin tamamı ya da **tabiat-ı külliyye**⁷⁶ olamadığı gibi olası itirazlar zikredilerek bu itirazlara cevap verilmektedir.

- İletin, zincirin herhangi bir cüz'ü veya bizzat kendisi olamayışı:

Eğer zincirin bir kısmının, tamamının illeti olduğu var sayılırsa, hem devir hem teselsül⁷⁷ gerekir ki bu iki ihtimal de aklen geçersizdir. Dolayısıyla kendilerini doğuran öncül de geçersiz olur.⁷⁸

Zincirin bizzat kendisinin, kendi illeti olduğu var sayılacak olursa meselenin iki ihtimal muvacehesinde ele alınması gerekir;

Eğer “zincirin bizzat kendisi” ile fertlerin oluşturduğu bütün kastediliyor ise, bu bütün var sayıldığı anda fertlerden sonra meydana gelmiş olur. Hâlbuki bu bütünün fertlerin illeti olduğu var sayılmış idi. İletin malulden sonra meydana geleceği düşünülemeyeceğinden bu ihtimal geçersizdir. Eğer “zincirin bizzat kendisi” ile kast edilen hiçbir fert saf dışı kalmayacak şekilde tüm fertler ise, her ferdin mümkün olup, kendisini meydana getirecek başka bir varlığa ihtiyaç duyduğu halde kendisinin de illeti

⁷⁶ **Tabiat:** Cisimlerin içinde bulunan ve onları yetkinliğe ulaştıran kuvveden ibarettir. Bkz. Seyyid eş Şerîf Cürçânî, **Mu'cemu't- Ta'rifât**, Dâru'l-Fazîle, s. 119.

⁷⁷ **Devir:** Bir mantık terimi olarak; ispatı birbirine bağlı iki önerme ve birinin varlığı diğeri ile bağlantılı iki şart arasındaki ilişki anlamına gelir. Devir günümüz Türkçesinde döngü ve kısır döngü gibi ifadelerde karşılık bulurken batı dilindeki karşılığı ise totolojidir. Bkz. Cürçânî, a.g.e., s. 92. Metin Yurdagür, **D.İ.A.**, C.9, s. 230- 231.

Teselsül: Mümkünleri sonu gelmeyecek şeklide tertip etmenin sonucunda meydana gelen aklî imkansızlıktır. Bkz. Cürçânî, a.g.e., s. 51.

⁷⁸ Burada devrin ve teselsülün varlığı şu şekilde izah edilebilir; söz konusu varlık silsilesinin var olması eğer o silsilenin bir elemanına bağlı ise bu elemanın kendi kendini de var etmesi yani bizzat var olmadan önce de var olması anlamına gelir ki bu hemen yukarıda tarifini verdiğimiz devrin ta kendisidir. Birincil olarak bir şeyin var olmak için yine kendi varlığına bağlı olmasının farz edilmesi devir mefhumunun tahakkuku için yeterli iken aynı misaldeki geriye doğru sorgulamanın sonsuza kadar devam etmesi ise teselsül ifade etmektedir.

olması gerekir. Oysaki başkasının var etmesine ihtiyaç duyacak bir nitelikte olan bir şeyin, varlık verme anlamında bir tesirinden de söz edilemez.

İlletin tabiat-ı külliye olamayacağına dair izah, İmam Gazzâlî'nin **Miškâtü'l-envâr** adlı eserinden hareketle gerçekleştirilmektedir. Aynı beyit dahilinde isbât-ı vâcib'in aklî yoldan gerçekleştirilmesinin çok da matah olmadığı muhtemel itirazı, bu itirazı destekleyen bazı nakiller ile sunulmakta ve reddedilmektedir. Ancak nihayetinde söz konusu ibarelerin zorunlu varlığın aklî olarak ispatının uygun olmayışına değil, vâcibü'l-vücûd'un ilme'l-yakîn ile bilinmesi ile hakka'l-yakîn ile bilinmesi arasındaki derece farkına işaret ettiği ortaya konmaktadır.

Müellifin ifadesine göre ilme'l-yakin bilgisi her ne kadar aklî delil neticesinde meydana gelse de yanılma ihtimalini her zaman için kendinde saklı tutmaktadır. Ancak Allah'ın kulun kalbine ilka ettiği bir nur vasıtasıyla gerçekleşen bilgi türü olan ve keşfi olan hakka'l-yakin bilgisinde böyle bir ihtimal söz konusu değildir. Sonuç olarak Hayâlî'nin de zikri geçen nakilde belirttiği üzere ilmü'l-yakîn'de var olan yanılma ihtimalinin, onu kesinlik bakımından hakku'l-yakîn'den daha düşük konuma getirdiği kanaatine varılmaktadır.

e. Hudûs Delili ile Alakalı Meseleler

Alemin imkanından dolayı zorunlu varlığa olan ihtiyacı izaha çalışıldıktan sonra zamansal olarak bir başlangıcının da oluşu göz önünde bulundurularak bu başlangıcı gerçekleştiren ve zamansal olmayan ilahın varlığını ispat için kullanılan hudus delili kısaca açıklanarak imkan delilinde yapıldığı gibi muhtemel sorular arz edilerek bu sorular cevaplandırılmaya çalışılmaktadır.

İctima, iftirâk, hareket ve sükûndan oluşan **ekvân-ı erbaa** gibi zaman bakımından başlangıcı olan ve sürekli olarak değişim geçiren varlıkların olduğunda bir şüphe yoktur. O halde onların zaman açısından başlangıçlarını sağlayan, varlığının bir başlangıcı olmayan, mutlak irade sahibi ve ilah olma vasfına sahip bir zatın varlığı zorunludur. Değilse teselsül söz konusu olur ki âlemin var edilişi açıklanamaz.

Hudûs delili bu surette kısaca izah edildikten sonra muhtemel sorular arz edilerek bunlara cevap verilmeye başlanmaktadır. “Hâdis varlıkların ilah sıfatına sahip muhdise” dayanmasının gerekliliği görüşüne yöneltlen itirazlardan ibaret olan sorular şunlardır;

- Hâdis olan varlık kadim ve zorunlu varlığa niçin yine hâdis şartlar ile dayanmasın?

- Kadim olan zorunlu varlıktan niye ihtiyar sahibi ve hâdis varlıkların varlığını kendisinden aldığı bir vasıta sudur etmesin?

- Hâdis varlıklarda suret-i nev’iyye⁷⁹’nin var etme anlamında niçin tesiri olmasın, zira filozoflar nezdinde hem bu madde kadimdir hem de kadim ve zorunlu olan varlığın kendisi de değildir. Bu durumda ilah vasfına sahip bir muhdis aramanın da manası kalmaz ?

Zikrettiğimiz bu sorulara müellifimizin verdiği cevapları da özet bir biçimde sırasıyla aktarmaya çalışacağız. Birinci sorunun cevabı söz konusu beyit kapsamında verilmeyerek “نفى التسلسل” ibareleri ile başlayan kısımda zikredilmek üzere ertelenmiştir. Müellifin izahı söz konusu bölüme ertelemesinin nedeni de daha önce izah etmediği burhan- 1 tatbiki ile irtibatlı bir biçimde her ikisini de izah etmek istemesi ile alakalı olmaktadır. Zira teselsülün iptalinde kullanılan bu delil varlık dairesinde yer alan (ما ضَبَطَهُ) şeylerde icra edilebilir. Yoksa zihnin var saydığı hususlar ile sayma sayıları gibi dış dünyada var olmayan olgularda bu delil icra edilemez.⁸⁰

⁷⁹ Filozofların alemi oluşturan unsurları izah ederken kullandıkları kavramlardan olan **sûret-i nev’iyye** ile **sûret-i cismiyye**’nin daha iyi anlaşılması adına bu ikisi ile yakından irtibatlı olan **heyula** kavramının da tanımlanması münasip olacaktır;

Heyula: Cismde var olup ona ilişkin değişimleri karşılayan ve suret-i nev’iyye ile cismiyye’nin mahalli konumunda olan cevherdir.

Suret-i Cismiyye: Mahallinin onsuz var olamadığı basit ve muttasıl bir cevherdir. Cismde ilk bakışta fark edilebilen üç boyutu da kabildir.

Suret-i Nev’iyye: Mahalli olmadan bilfiil var olamayan ve ilk bakışta algılanabilen üç boyut boyunca var olan basit bir cevherdir. Bkz. Cürcânî, **a.g. e.** s.116, 216.

⁸⁰ Celâlüddîn ed Devvânî , **Risâle fi isbâtî’l-vâcibi’l-kadîme, Sebu’ Resâil**, dzn. Dr. Seyyid Ahmed et-Tûsirkânî, Tahran, Miras Mektûb, 1979, s. 69.

Yapılan bu izah çerçevesinde değerlendirildiği vakit, varlığı sonradan olanların direkt olarak mutlak irade sahibi ilaha dayanıp dayanmaması ve tatbik delilinin bu noktada ele alınması arasındaki güçlü irtibat, ikisinin bir arada izahının ne kadar isabetli olduğunu da göstermektedir.

Hâdis varlıkların yine hâdis şartlar ile ilah vasfına sahip bir muhdise değil de kadim olan zorunlu varlığa dayanması hususunda şu şekilde istidlalde bulunmaktadır:

Dış dünyada müşahede ettiğimiz ve varlığının bir başlangıcı olan tüm varlıkların var edicisi ya mutlak irade sahibi yani ilahtır, ya da bir şeylerin kendisinden zorunlu olarak sudur ettiği kadim-zorunlu varlıktır. İkinci seçeneğin imkansız olduğu açıktır, zira bu vasıftaki kadim varlıktan sudur eden şey de kadim olmalıdır. O halde bu varlıkların, zamansal açıdan hem başlangıcının olması hem de olmaması gerekir ki bu apaçık bir çelişkidir⁸¹. Bu ihtimalin imkansızlığı karşısında, söz konusu varlıkların bizzat zorunlu varlığa değil de zorunlu varlığın eseri olan hâdis bir şarta istinat ettiği söylenecek olursa bu hâdis şartın da başka bir hâdis şarta bağlı olması gerekir. Bu da teselsüldür ve çözümsüzlüğün ifadesidir. O halde bu varlıkların var edicisi, şeylerin kendisinden zorunlu olarak sudur ettiği bir varlık değil, bilakis mutlak iradeye sahip ilah olmalıdır.

İkinci soruda bahsi geçen vasıtanın ise zaman açısından ya başlangıcı vardır ya da yoktur. Eğer yoksa yani kadim ise, ya kadim olan başka bir vasıtaya dayanır ya da dayanmaz. Dayanmaması gerekir zira vasıta dendiğinde hâdis ile kadim arasında bulunan şey kast olunur aksi durum vasıtanın ifade ettiği manayı iptal etmek anlamına gelir. Eğer dayanmıyor ise bu vasıtanın da akl-ı evvel gibi ihtiyar sahibi olması değil, kendisinden şeylerin zorunlu olarak sudur ettiği nitelikte olması gerekir. Çünkü bu vasıtanın akl-ı evvel'den; vacibü'l- vücud'dan sudur etmek, ilk sudur eden olmak, evleviyyet, vücûb bi'l- gayr, imkân bizzât, yönlerinden bir farkı yoktur. Dolayısı ile bu durumda birine zorunlu diğerine irade sahibi demek tahakkümden başka bir şey değildir.

⁸¹ Burada var olan çelişki, teori ile dış dünyada meydana gelen zamansal başlangıcın hisse dayalı olarak müşahade edilişi arasındaki çelişkidir.

Eğer bu vasıtanın hâdis olduğu söylenecek olursa başka bir hâdis vasıtaya dayanması ve yine teselsülün gerekliliği ortaya çıkmış olur. Teselsülün yanında yukarıda zikredildiği gibi vasıta olarak farz ettiğimiz şeyin vasıta olmaması da gerekir ki bu da çelişkidir. Aynı zamanda bir kemal sıfatı olan kudret ve iradeyi mümkün bizzât olan bir varlık için caiz görüp vâcibu'l vücûd için görmemek makul değildir ve tahakkümdür.

Son olarak suret-i nev'iyye'nin, kadim olduğunu düşünen filozoflar nezdinde şuuru olmadığı gibi akıl kuvvesi de yoktur. Aynı zamanda filozoflar nezdinde zihni varlık kategorilerinden birisi olduğu için mahiyetinin bileşik olması gerekir ki bu durum hâdis olanları var etmesine manidir.

İçinde yaşadığımız alemin var edicisinin irade sahibi bir ilah olduğu, şeylerin kendisinden zorunlu olarak sudur ettiği ve müellifimizin 'mûceb' diye tabir ettiği zorunlu varlığın olmadığı ortaya konduktan sonra hudûs delilinin icrasında ikinci safhaya intikal edilmektedir. Alemleri oluşturan unsurların filozofların iddia ettiği gibi heyûla, suret-i nev'iyye ve sûret-i cismiyye olmadığı, bilakis cevher-i fertler olduğu ispat edilerek bunları var edenin ilk safhada ortaya konan irade sahibi ilah olduğu sonucuna varılmaktadır. Bizzat iddianın kendisi ispatlanmaya çalışılmamakta; heyûlâ, suret-i nev'iyye ve sûret-i cismiyye ile arazlardan oluşan ihtimaller tek tek iptal edilerek tek ihtimal olarak cevher-i fertlerin kalması sağlanmaktadır.⁸² Diğer kısımların imkansızlığına yönelik yapılan istidlaller de şu şekildedir;

- Unsurların Heyûlâ ve Suret-i Nev'iyye ile Suret-i Cismiyyeden Oluşamaması:

Tüm feleklerin ve yer yüzünün yani alemin içindeki her bir unsurun heyûlâ ve suretten oluştuğu söylenecek olursa, bu ikisi ya bizatihi yer kaplar niteliktedir ya da değildir⁸³ Eğer ikisi de mütehayyiz bi'z- zât ise ya bölünebilirler ya da bölünemezler;

⁸² **Sebr ve taksim:** Söz konusu olan şeyin vasıflarını sıralayıp geçersiz olanları ispat ederek kalan şıkkın ortaya çıkmasını sağlamaktan ibaret olan bir usuldür. Örneğin bir evin hadıs oluşunun illeti ya cüzlerden bir araya gelmiş olmak ya da mümkün olmaktadır. İkinci seçenek batıldır zira imkan-ı zâtî hudusu gerektirmez. Nitekim zorunlu varlığın sıfatları zatları itibarı ile mümkün olsalar da hadıs değildir. Dolayısıyla evin hadıs olmasının illetinin cüzlerden meydana gelmek olduğu anlaşılmış olur. Bkz. Cürçânî, **a.g.e.**, s. 100.

⁸³ Bizatihi kaydının konulmasının sebebi maddeyi oluşturan ana unsurdan bahsedilmesidir. Zira araz gibi ikincil olarak, başkasına eklenme yolu ile yer kaplaması düşünülemez ki bu durumda bahsettiğimiz şey maddeyi oluşturan ana unsur olmamış olur, yani tenakuz meydana gelir.

eğer bölünebilir iseler bu onların cisim oldukları manasına gelir ki başka bir heyûlâ ve surete daha ihtiyaç duyulur. Bu şekilde sonsuza dek devam eder ki bu da teselsüldür. Eğer bölünmeyi kabul etmiyor ise cevher-i fert, yani parçalanamayan en küçük parçadır ki bizim kast ettiğimiz şey de budur.

Eğer mücerret varlıklar oldukları yani bizzat yer kaplamadıkları söylenecek olursa, bu durumda hissi olarak işaret edilebilecek bir durumda olmazlar. Biri diğerine iç içe geçebilecek bir nitelikte olacaklarından da ikisi için yer kaplamak diye bir şey de söz konusu olamaz. O halde en fazla, yer kaplayan herhangi bir şeye eklenme yolu ile var olabilirler ki bu da cismi meydana getiren asli unsur olamayacaklarını göstermektedir.

- Unsurların Arazlardan Oluşamaması:

Arazların maddeyi oluşturan ana unsur olmalarının imkansızlığı iki farklı şekilde izah edilebilir. Arazlar zatları itibarî ile cisimlere eklendikleri ve onlara bağlı oldukları için⁸⁴ varlık bakımından mutlaka cisimlerden sonra olmalıdır. Cisim dediğimiz şey bir bütün olduğuna göre, bütünün oluşması için önce onun parçalarının olması gerektiği de çok açıktır. O halde hem arazların cisimden önce, hem de cismin arazlardan önce bulunması demektir ki bu devirdir ve teselsül gibi aklen imkansızdır. İkinci olarak ise, kendi başına yer kaplayan bir şeyin böyle olmayan ve cismin yok olması ile birlikte yok olan arazlardan meydana gelmesi aklen mümkün değildir.

- Hudûsun Manası

Hudûstan maksadın hudûs-ı zamânî olduğu ifade edilirken, zamanın mütekellimlerin çoğuna göre vücûdî değil itibarî olduğu belirtilmektedir. Ancak tahkik ehli bazı mütekellimler ve bazı sûfî meşâyihine göre zamanın itibarî değil vücûdî olduğu aktarılmaktadır. Ancak zamanın vücûdî olduğu görüşünün, en büyük feleğin hareketinden ibaret olduğunu söyleyip aynı neticeye varan filozofların görüşünden farklı olduğu da ortaya konmaktadır. Zira bahsi geçen kimseler zamanı Allah'ın iradesinin taalluk ettiği bir şey olmak bakımından ele alırken;

⁸⁴ Klasik ifade ile “onlarla kaim oldukları için”.

Allah'ın iradesinin taalluk ettiği her şey mevcuttur,

Zaman da Allah'ın iradesinin taalluk ettiği şeylerdendir,

O halde zaman da mevcuttur.

Öncülleri vasıtasıyla varılan bir netice ile zamanın hakiki manada var olduğuna kani olarak filozoflardan farklı düşünmüş olmaktadırlar. Bu görüşe göre ilk hâdis ile birlikte onun var olduğu ilk zaman da yaratılmış olmaktadır.

Alemin hudûsu denince, alemin ve var olduğu anda var olma zamanının da yaratıldığı kast edilmektedir. Zamanın, bir parçası olduğu hudûs- ı vücûdîden sonralığı, zamanın bizzât kendi parçalarının bazılarında sonra oluşu gibi teahhurun altı kısmının altıncısı olmaktadır. Bu bakış açısına göre Allah Teâlâ' nın alemde önceliği, zamanın bazı parçalarının bazılarında önce oluşu gibi tekaddümün altı kısmının altıncısı olup vücûdî olmaktadır.⁸⁵ Bu öncelik, alemin yaratılmadan önce Allah Teâlâ ile birlikte olmayışından dolayı, filozofların iddiasında olduğu gibi zâtî bir tekaddüm değildir. Öyle olsa, zamanın başlangıcından önce, yani ezelde Allah ile beraber bir şey de var olmuş olurdu ki bu Peygamber Efendimiz (s.a.s.)'den rivayet edilen “Allah (ezelden beri) vardı, (ezelde) ondan başkası yoktu”⁸⁶ hadisinin nassı ile tenakuzun ifadesi olurdu.⁸⁷

f. Vahdâniyet

Alemin var edicisinin vâcibu'l- vücûd olduğu, ancak zorunlu varlık olmasının yanı sıra şeylerin kendisinden zorunlu olarak sudur ettiği “mûceb” varlık değil de mutlak ihtiyar sahibi ilah olduğu sırasıyla ortaya koyan Lâlezârî, hemen devamındaki beyitte ilah vasfına sahip olan bu zatın ilah olma bakımından biricik olduğuna değinmektedir. Vahdaniyet olarak adlandırdığımız bu mefhuma meşhur burhân- ı temânü' ve burhân- ı tevârüd delillerinin özet bir izahı yapılmak sureti ile değinilmektedir.

⁸⁵ Zamanın hakikatine dair tartışmalar için bkz. Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 5, s. 103- 115.

⁸⁶ Bkz. Nesâî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, C.10, s. 126, tah. Abdullah b. Abdilmuhsin et- Türkî, Beyrut, 2001, Müessesetü'r- Risâle, C. 10, s. 126, hadis no: 11176, Hâkim, **el-Müstedrek**, tah. Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut, 1990, C. 2, s. 371, hadis no. 3307.

⁸⁷ Allah'ın zatı ve varlığının delilleri kısmı için bkz. Lâlezârî, **el-Cevâhiru'l-kalemiyye**, Esad Efendi Koleksiyonu, vr., 6-10.

ibareleri ile başlayan birinci kısımda temanu', إذ لا توارد ibareleri ile başlayan ikinci kısımda ise tevârüd deliline işaret edildiği ifade edilmektedir. Ardından da sırasıyla bu iki burhanın çerçevesi şu şekilde çizilmeye çalışılmaktadır:

Burhan-ı Temanu: Eğer mutlak ihtiyar ve kudret sahibi iki ilah var olsa idi, aralarında mahlukatın yaratılması hususunda mutlaka bir çatışma ve anlaşmazlık olurdu. Bu çatışma ve anlaşmazlık durumun var olduğu anda ilah olduğu var sayılan iki varlığın da acziyeti veya iki çelişik ihtimalin aynı anda gerçekleşmesi gerekir.

Burhan-ı Tevârüd: Farz edilen iki ilah mutlak manada yaratma hususunda ihtilafa düşmeyecekler ise ya tam bir anlaşma içerisinde olurlar ya da ihtilafa düşme ihtimalleri olur. Tam bir anlaşma (tevârüd) içinde oldukları söylenecek olursa iki illetin bir malûle var etme anlamında tesiri, ihtilafa düştükleri vakit ise az önce bahsi geçen iki imkansız durum yine söz konusu olur.

Son olarak bu iki burhan arasındaki farka işaret edilmekte ve temanu' delilinde odak noktasının irade mefhumu, tevârüd delilinde ise kudret mefhumu olduğu belirtilmektedir.⁸⁸

g. Muhâlefetün li'l-havâdis

Allah'ın zatının tüm mümkün varlıkların zatlarından farklı olduğu, öyle olmasa zatının diğer mümkün varlıklar ile aynı olması yani imkan ile vücûb arasında bir farkın kalmaması gerektiği belirtilmektedir. Ardından Fahreddin er- Râzî'nin **Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl** adlı eserinden yapılan şu nakle yer verilmektedir:

“Ebû Ali el- Cübbâî ve Ebû Hâşim el- Cübbâî'nin görüşü Allah'ın zatının zat olmak bakımından mümkün varlıklar ile aynı olduğu, onlardan vücûb, âlimlik, hayat sahibi olmak gibi kemal sıfatları ile ayrılmakta olduğu yönündedir. Bu düşünce yapısına göre zatın mümkün zatlar ile aynı olduğu ve farklılaştığı hususlardan meydana gelmesi yani mürekkep olması gerekir ki bu imkansızdır.”

- Allah'ın Zamansal Olmayışı ve Zaman-Dehr İlişkisi

⁸⁸ Lâlezârî, a.g.e., vr., 10.

Allah Teâlâ'nın yarattığı cisimler ve cevherler gibi yer kaplamak zorunda olduğu bir mekanı olmadığı gibi, şekil ve boyut ifade eden arazlardan ve zamansal olmaktan münezzehtir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere Allah zamansal bir varlık değildir. İster müellifimizin meylettiği şekilde zaman vücûdî isterde de Mütakellimlerin cumhurunun görüşüne göre itibarî olsun. Allah her iki anlamda da zamandan münezzehtir olmalıdır.

Allah'ın (c.c.) zamandan münezzehtir olması gerektiği ifade edildikten sonra **Delâilu'-hayrât** gibi bazı eserlerde, hatta bazı rivayetlerde dahi Allah'a “dehr” şeklinde hitap edildiği ve dehrin zaman ile aynı anlama geldiği ortada iken bu kullanımın ne kadar doğru olduğu itirazına cevap verilmektedir.

Müellifin ifadesine göre dehr ile zamanın aynı manayı ifade etmemesi mümkündür. Eğer dehrin, Allah'ın zamandan mücerret olmakla beraber daima var olması anlamına geldiği söylenecek olursa lâhût alemine dair bir husustan söz edilmiş olur ki bu zamanın başlangıcından öncesini ifade eder. Hüseyin el Hâlhâlî'nin **el Hâşiyetü'l-Celâliyye**⁸⁹ adlı eserinde dehrin; “kendisinde ezel ile ebedin birleştiği zamanın kabıdır” tarifi de delil gösterilerek zikredilen bağlamda isimlendirmenin kullanılmasının mahzuru olmadığına bir anlamda kanaat getirilmiştir.⁹⁰

h. Kıyâm bi nefsihî

Allah'ın zatı itibarî ile var olmak için hiç bir şeye ihtiyaç duymadığı, zorunlu varlık olduğundan zatının var olmayı gerektirdiğine değinilirken bu izah çerçevesinde Allah'ın bazı mülhitlerin ve mücessimlerin iddia ettiği gibi yarattıklarına hulul ettiği, arşta mekan tuttuğu gibi iddiaların geçersiz olduğu ortaya konmaktadır. Zira bu nitelikte olan bir varlığın kendi kendine var olduğu söylenemediği gibi, varlığının yanında bir de var olduğu mekandan söz etmek gerekir ki bu yaratılmışların özelliklerindendir.

⁸⁹ Hüseyin b. Hasan el- Halhâlî'ye ait olan **Hâşiyetü alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye** adlı eserin Mercânî ve Gelenbevî haşiyeleri ile birlikte yer aldığı bir taş baskısının yanında bir çok nüshası da Türkiye Kütüphanelerinin çeşitli koleksiyonlarında mevcuttur.

⁹⁰ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 10-11.

- Allah'ın Bütün, Parça, Araz veya Ayn⁹¹ Olmasının İmkansızlığı

Allah'ın bütün veya parça olması düşünülemez. Çünkü parça ve bütün, heyula ve suretten birinin diğerine var olmak için duyduğu ihtiyaçta olduğu gibi birbirine bağlı olgulardır. Cevher olduğu da söylenemez, zira her ne kadar arazlardan farklı olarak kendi başına kaim olsalar da var olmak için bir mahal, yer kaplayacakları bir mekana ihtiyaç duyarlar. Aynı şekilde araz olduğu da iddia edilemez, zira arazlar var olmak için bizzat muayyen bir cevhere ihtiyaç duyarlar. O halde Allah (c.c.) bahsi geçen şeylerden münezzeh olduğu gibi zatı yaratılmışlık ifadesi olan bu unsurlara hiçbir şekilde mahal de olamaz.

- Allah'ın her şeyi İhata Etmesi:

“بكل شيء محيط” ibareleri ile başlayan beyitteki ihatadan kast olunan mananın Allah'ın ilmi ile kuşatması olduğunu düşünen Hayâlî'nin aksine, Allah'ın zatının her şeyi kuşatması olarak anlaşılması gerektiği savunulmaktadır. Ancak bu kuşatma mahlukata hulul etmeyi ya da onları hissi olarak kaplamayı icap ettirecek şekilde izah edilmeyerek istivâ ayetlerinde olduğu gibi muradın Allah'a havale edilmesi teklif edilmektedir. Zira müellifimize göre mezkur ibarelerin zahirinden anlaşıldığı üzere Hızır Bey'in maksadı Hayâlî'nin ifade ettiği gibi ilim sıfatının kemal yönü değil, bilakis yaratılmışlık belirtilerinden tenzih ile zatının ihatasıdır. Yani Allah Teâlâ'nın zatı her şeyi, onlara hiçbir şekilde benzemeden ve ihtiyaç duymadan ihata etmektedir.

- Allah Teâlâ'nın Cisim Olmaması:

Allah (c.c.) yaratılmışların vasıflarından olduğu için cisim değildir. Cisim olamayışının birçok nedeni de şu şekilde sıralanabilir;

- Eğer cisim olsa idi, varlığının bir başlangıcı olanlar gibi olurdu. Daha önce ortaya konduğu üzere hadis olanlar cevher- i fertlerden oluştuklarından Allah'ın onlarla hudûs ve imkan gibi varlığa dair hükümlerde denk olması gerekir ki bu imkansızdır,

⁹¹ Arazların mahalli olan cisimleri oluşturan cevher-i fertler kast edilmektedir. Aynı kullanım için bkz. Sa'düddîn Ömer et Taftâzânî, **Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, Fazilet Neşriyat, İstanbul, 2016, s. 76.

- Mürekkep olması gerekirdi. Halbuki bir şeylerden oluşmak zatı itibarî vacip olmaya aykırıdır,

- Yer kaplaması ve kaplayacağı yerin kendisinden önce var olması gerekirdi,

- Mekana ihtiyacı olurdu ki bu onun zatı gereği zorunlu olmasına aykırıdır,

- Cisimleri var etmesi mümkün olmazdı. Zira birbirine varlık itibarî ile denk iki şeyden biri diğerine varlık veremez,

- Mütakellim ve filozofların ittifakı ile varlığının öncesinde bir madde olurken bu durumda iradenin tercihi söz konusu olur,

- Bir boyutu ve dolayısı ile bir sınırı olurdu ki bu ve tüm zikredilenler yaratılmışların özelliklerindendir.

Allah'ın zatı ile alakalı hükümler kısmına düşülen şerhlerde kadim ve baki oluşuna müstakil beyitlerde değinilmemiştir. Allah'ın varlığının delilleri kısmında zaten zorunlu ve kadim varlığın ispatına çalışıldığından yeniden ele alınmasına ihtiyaç kalmamıştır. Beka da kıdemin gerektirdiği bir mana olduğu için hususi olarak ele alınmamış olabilir kanaatindeyiz. Zira varlığının zamansal anlamda bir başlangıcı olmayan bir zatın yokluğu da düşünülemez. İmam Gazali'nin; "Kadim olduğu sabit olan bir zatın artık yok olması düşünülemez"⁹² ibareleri de meselenin bu yönünü destekler niteliktedir.⁹³

2. Allah'ın Sıfatları

Bu bölümde Eş'arî kelâm düşüncesinde yedi, Matürîdî kelâm düşüncesinde sekiz taneden ibaret olarak ele alınan ve **sübûtî** olarak isimlendirilen sıfatlara dair şerhte ifade edilmeye çalışılan mana yukarıda olduğu gibi aktarılmaya çalışılacaktır. Her bir sıfatın tek tek ele alınmaya başlamasından önce sıfatlar ile alakalı umumi iki meseleye değinildiğinden ayrı bir başlık altında okuyucuya aktarılması kanaatimizce bölümün

⁹² Gazali, **el İktisâd fi'l-i'tikâd**, Dâru'l-Minhâc, 2014, s. 144.

⁹³ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 11-13.

daha iyi anlaşılması ve müellifin meramının tam anlamıyla yansıtılabilmesi gibi gayelere hizmet edecektir.

a. Sübûtî Sıfatlar ve Teaddüd- i Kudemâ

Mutezile mezhebinin, Ehl- i Sünnet kelâm sisteminde ispat edilen kadim ve Allah'ın zatı ile kaim olan sübûtî sıfatların “teaddüd- i kudemâ” yı gerektirdiği ve Allah'ın kıdem sıfatına hâlel getirdiği eleştirisine cevap verilmektedir. Mutezile'nin eleştirisinin Ehl- i Sünnet kelâmına intibak etmediği savunulurken, yöneltilen eleştirilerin sıfatların da zat gibi tahakkuk eden bir varlığa sahip olmaları halinde teaddüd- i kudemâ'yı gerektireceği ifade edilmektedir. Halbuki Ehl- i Sünnet kelâmındaki anlayışa göre sıfatlar zatın ne aynı ne de gayridir. Dolayısıyla bu söylemden Allah'ın kıdem sıfatının Hristiyanlarda olduğu gibi başka başka zatlara yüklenmesi gibi bir sonuç üretilmesi imkanı ortadan kalkmış olmaktadır.

- Sıfatların Allah'ın Zatına Göre Durumunun Bilinmesi

Sadru'sh- Şerîa'nın **Ta'dîlül-ulûm ve Celâleddîn ed-Devvânî'nin Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye**⁹⁴ adlı eserlerinden yapılan nakillerden sonra bu iki müellifin, meselenin “keşf” ile bilinebileceği iddiasını kelâm disiplinine ait bir eser içerisinde ortaya koymalarını garipsemektedir. Zira ona göre keşf her ne kadar kişide oluşturduğu kesinlik açısından sahih nazardan üstün de olsa, onunla oluşan bilgi nazar-ı sahihte olduğu gibi genel geçer bir bilgi değildir. Kelâm ilminin vazifesi doğru düşünce sonucunda burhanlar ortaya koymak iken bahsi geçen keşf, tasavvuf disiplinine ait bir bilgi elde etme çeşididir. Yani kelâm disiplini çerçevesinde kullanılabilme gibi bir ihtimali bünyesinde barındırmaz.

Bu iki başlık içerisinde müellif tarafından ortaya konan duruş, Ehl-i Sünnet kelâmında hakim görüş olan sıfatların Allah'ın zatının (c.c.) ‘ne aynı ne gayrı olduğu’ görüşüdür. Kelâm disiplinine ait olan bu eserde de sahih düşünce ile üretilen bilgiler kullanılarak meselenin ele alınacağı ortaya koymuş olmaktadır. Bizler de müellif

⁹⁴ Celâleddin ed- Devvânî, **Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye**, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2016, s. 85.

tarafından ortaya konan malzemeyi bu açıdan değerlendirmeye ve yeri gelirse tahlil ve tenkide tabi tutmaya çalışacağız.⁹⁵

b. Sem‘ ve Basar Sıfatları

Bu iki sıfatla alakalı ispata yönelik herhangi bir izaha gidilmemiştir. Sadece, Sem‘ ve Basar sıfatlarının niçin Hızır Bey tarafından ilim sıfatından daha önce zikredildiği hususuna değinilmiştir. Sem‘ ve Basar sıfatlarının taalluklarının ilim sıfatından daha hususi oluşu veya her ikisinin de duyulurları bilme ve görülürleri bilmeye râci‘ olmaları hususlarını gerekçe olarak zikretmek ile yetinilmektedir. Kanaatimizce de ilim sıfatının daha uzun uzadıya işlenmesi, Sem‘ ile Basar sıfatlarının nakil ile bilinebilecek karakterde olmaları ve aklın ilim ve kudret sıfatlarında olduğu gibi varlığını gerekli gördüğü hususlardan olmamalarından dolayı fazlaca tafsilata girilmemiş olması muhtemeldir.

c. Tekvin Sıfatı

Sübûtî sıfatların incelenmesine Sem‘ ve Basar sıfatlarına yönelik kısa bir değerlendirme ile başlanılmasının akabinde Eş‘ariler ile Matürîdiler arasındaki en bariz ihtilaf konularından olan tekvin sıfatına intikal edilmiştir

Eş‘arilerin, kudret sıfatının iradeye uygun bir biçimde tesirinin muhdes varlıkların meydana getirilmesinde kâfi olduğu ve ayrıca tekvin sıfatının ispatına gerek olmadığı görüşünde oldukları zikredilmekte; Matürîdîlerin ise tekvin sıfatının aynı kudret sıfatı gibi kadim olduğunu düşündükleri ve bu görüşlerini Ebû Ca‘fer et-Tahâvî gibi mezhebin ilk dönem büyük simalarına dayandırdıkları ifade edilmektedir.

Tekvin sıfatının Kudret sıfatından ayrı bir sıfat olduğu, Kudret ve İrade mefhumları arasında yapılan mukayese ile izah edilmektedir. Nasıl ki kudret sıfatı etkiyi, irade sıfatı da mümkün şıklar arasındaki tercihi ifade ediyorsa, tekvin sıfatı da fail oluşu ifade ettiğinden güç yetirme anlamı taşıyan kudret mefhumundan farklıdır. Eğer kadir ile fail aynı şey olsaydı, yaratma anlamında etkiyi ifade eden kudret bizzat yaratma ve

⁹⁵ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 13-15.

meydana getirme anlamına da gelirdi. O halde tekvin, bir zatı kadir olmaktan öte fail yapan ve kendisi ile fiilin gerçekleştiği sıfattır.

Tekvîn sıfatının ezeli olduğunu savunan Matürîdîlere tekvinin ezeli olması durumunda mükevvenin de ezelde var olması gerektiği şeklinde yöneltilen eleştiriye cevap verilerek tekvin bahsi noktalandırılmaktadır. Tekvin sıfatının ezeli oluşu mükevvenin de ezelde var oluşunu gerektirmemektedir. Çünkü tekvin sıfatının taalluk ettiği mükevvenlerin varlıkları için zaman şartı vardır. Tekvin sıfatı ezeli bir sıfattır ancak taallukları mükevvenin var olduğu zamanda gerçekleşmektedir. Dolayısı ile zamansal olanlar, tekvin sıfatının farklı zamanlarda taalluk ettiği mükevvenler olmaktadır.⁹⁶

d. İlim Sıfatı

İlim sıfatı ile alakalı meselelere İmam Gazali'nin sarf etmiş olduğu “Leyse fi'l- imkân ebdeu' mimmâ kâne” sözlerinin izahının ve müdafaasının yapıldığı kısım ile başlanmaktadır. Müellifimizin ihtisar gayesini güttüğünü ifade ettiği eserinde tafsilatlı olarak kaleme aldığı bu kısımda zamanının astronomi, botanik ve tıp alanlarına dair bilgilerinden de istifade ederek alemin bu hali ile en ideal ve mükemmel evren olduğu ispata çalışılmaktadır. Bu denli mükemmellikleri içeren evrenin var edicisinin ise bu mükemmelliği sağlayabilmek için eşyanın hakikatine tamanı ile vâkıf olabileceği bir ilme sahip olması gerektiği ortaya konmaktadır.⁹⁷

- Allah'ın Cüz'leri Bilmesi

Filozofların, cüzîlerin değişken oluşlarından dolayı Allah'ın ilmine dahil olmaması gerektiği iddiasına, Hâyâlî'nin **Şerhu'l-Akâid** haşiyesinde ilim için iki ayrı taalluk ispat edışı⁹⁸ ile cevap verilmektedir.

⁹⁶ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 15.

⁹⁷ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 15-19.

⁹⁸ Hayâlî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, ((Mecmû'u'l-havâşi'l-behiyye fi Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye) nşr. Abdülkerîm, Mektebe-i İslâmiyye Mîzân, 1390, s. 148.

Hem filozofların iddiasına hem de Hişâm ile Ebu'l- Hüzeyl' in yanılığısına cevap niteliği taşıyan iki farklı taalluk; **taalluk-ı ezeli** ile **taalluk-ı lâyezâlî**dir. Ezeli taalluk bir müneccimin belli bir saatte ay tutulması olacağını ay tutulmasından önce bilmesi gibidir ki bu bilgi tutulmadan önce de sonra da mevcuttur. Lâyezâlî teaalluk ise gerçekleşmiş olarak yeniden bilmek olarak ifade edilebilir ki “Sizden cihat edecek olanları bilelim diye” ayetindeki ilim de bu türdendir.⁹⁹

e. İrade Sıfatı

İrade sıfatının imkân kavramı ile çok yakın bir alakasının olduğu aşîkardır. Zira “tahsis” özelliğini taşıyan irade sıfatı tam da varlık açısından zatlara itibarî ile mümkün olanların varlık veya yokluk ihtimallerinden herhangi birisi ile has kılınmasını sağlayan yani seçmeyi sağlayan bir sıfattır. Dolayısı ile müstahil ve vacip hükmünde olan bir husus için iradenin herhangi bir taallukundan söz edilemez.

Müellifimiz de bahsi geçen irade sıfatı ile alakalı şu üç meseleyi dile getirmeyi tercih etmiştir; Allah'ın rızasına aykırı şeylerin de irade sıfatına dahil oluşu, iradenin bir motivasyon veya iştiyaktan öte bir manayı ifade etmesi, irade sahibi bir failin mümkün için geçerli olan iki şıktan birini tercih edebilmesi için irade sıfatının yeterli oluşu.

- Allah'ın (c.c.), rızasına aykırı olan şeyleri irade etmesi

Allah'ın rızasına aykırı olan şeylerin olmasını dilemesi onlara rıza gösterdiği anlamına gelmez. Zira zihnin itibarî olarak algıladığı sıraya göre bir şeyin varlığı ya da yokluğu irade edildiği vakit bu Allah'ın ilmine muvafık olarak gerçekleşir ki ilim de maluma tabidir. Bu surette de irade ve rıza arasında bir gereklilik ilişkisi doğmamış olur.

Örneğin Allah Teâlâ Zeyd'in dış dünyada var olacağı zaman kendi iradesi ile itaatkar olacağını bilir ve bu ilmine göre Zeyd'in itaatkar olmasını irade edip ondan hoşnut olur. Yine Amr'ın dış dünyada var olacağı vakit kendi iradesi ile asi olacağını bilir ve bu ilmine göre isyanını irade eder ancak asi oluşuna rıza göstermez. Şu iki ayet de belirtilen çift yönlülüğe işaret etmektedir. “ Hayır yolunda yarışıp en ön sırada

⁹⁹ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 19.

olurlar”¹⁰⁰ , “ Bilakis onların gizledikleri ne varsa ortaya çıkmıştı.”¹⁰¹ Eğer geri döndürülseler yasaklanan o şeyleri yine yaparlardı.” Ortaya konan bilgilerden ise iradenin rızayı, ilim ve iradenin cebri gerektirmediği, ilmin ise maluma tabi olduğu neticeleri ortaya çıkmış olmaktadır. Ne var ki bu neticelere ulaşmak ayan-ı sâbite, eşyanın hakikatının sabit oluşu ve mahiyetlerin mec’ûl olmayışı öncüllerinin gereğince düşünmeye bağlanmaktadır.

- İradenin Dâî veya İştıyakın Ötesinde Bir Mana Taşması

Ebu’l- Hüzeyl, Câhız, Nazzâm, Mahmûd Zeynüddîn el Harezmi ve Belhî iradenin hem şahitte hem de gaipte fiile sevk eden motivasyon ve iştıyaktan başka bir manası olmadığı görüşündedirler. Halbuki bu anlamıyla iradenin tahsis fonksiyonu ortadan kaldırılmış olmaktadır. Allah’ı fiile sevk edecek bir şeyden bahsedilebilecek ise bu ancak fiilin maslahatının olup olmamasını bilmesi olabilir ki yine ilim sıfatına dönük bir durumu ifade etmiş olur. Ebu’l- Hüseyin el- Basrî’nin şahitte iştıyak ve motivasyondan ayrı olduğunu ancak gaipte öyle olmadığını ifade etmesi de kayda değer bir farkı içermemektedir.

Fahreddin Razî **Nihâyetü’l-ukûl**’ünde iradenin ilmin yanında müstakil bir sıfat olduğu bağlamında şu şekilde delillendirmede bulunmaktadır:

Allah’ın fiilleri başka bir vakitte ve sıfatta gerçekleşmesi imkan dahilinde olan vakitler ve nitelikler ile tahsis edilmiştir. Bir mümkün için söz konusu olan var olma vakti ve varlığına dair tüm sıfatları diğer tüm vakitler veya sıfatlardan herhangi biri de olabilirdi. Zira vakitler ve sıfatlardan herhangi birisini kabul eden bir şey tümünü aklın kabul edebilir. Tüm zamanlar ve sıfatlardan herhangi birisinin tahsisi de bunu gerçekleştirecek bir tercih edeni gerektirmektedir.

Lâlezârî, Râzî’nin bu delilini Muhyiddin Arabî’nin **Fütûhât**’ta İmam Eş’arî’den yaptığı nakil ve bu nakle yönelik tenkidi ile irtibatlandırmaktadır. Zira İbn-i Arabî’ye göre zamanın itibarî olduğunu savunan Eş’arî’nin ilk hadisin var oluş zamanından başka

¹⁰⁰ Mü’minûn, 61

¹⁰¹ En’am, 28.

bir zamanda da var olabileceğini iddia etmesi savunduğu zaman anlayışına uygun değildir. Ona göre İmam Eş'arî zamandan bahsetmeksizin “tüm mümkünlerin var olma ihtimali aynıdır. Bazılarının var olup bazılarının var olmayışı bu varlığı tayin eden birisinin olduğunu göstermektedir” dese bu kendisinin zaman anlayışına daha uygun olurdu.

Müellifimiz de bu noktada İbn- i Arabî'ye katılmakta ve Eş'arî'nin delilinin, mümkünü itibarî bir şey olan zaman ile tahsis etmeyi ifade ettiği yani iradenin aslında var olmayan bir şeye taalluk ettiği sonucuna götürdüğü için hatalı olduğunu ifade etmektedir. Yoksa delilin hatalı oluşu iradenin bizatihi zamana taalluk etmesi meselesi olmamaktadır. Çünkü müellifimize göre zaman, “Allah'ın iradesinin taalluk ettiği her şey itibarî değil vücûdî olmalıdır” kaidesi gereğince itibarî değil vücûdîdir.

- İrade Sahibi Fail Açısından Mümkünün İki Tarafının Durumu

İrade sahibi bir varlığın mümkün için geçerli iki ihtimalden birisini gerçekleştirebileceği bir örnek üzerinden izaha çalışılmaktadır. Lâlezârî bu örnekte çok susamış bir kimsenin aynı türden iki bardağın içine aynı miktarda konmuş olan ve kendisine eşit mesafelerdeki uzaklıkta bulunan iki sudan herhangi birisini seçip içebileceği veyahut seçimde bulunmaya iradesinin yeterli gelmeyeceği ihtimallerinden “seçimde bulunmaya iradesinin yeterli geleceği” şıkkının akıl sahibi herkesin ortak kanaati olması gerektiğini ifade ederek irade bahsini noktalandırmakta ve kelâm sıfatı ile alakalı beyitlere geçmektedir.¹⁰²

f. Kelâm Sıfatı

Kelâm sıfatına dair müellifimiz tarafından ayrıca bir şerh düşülmeyerek okuyucu diğer Kaside-i Nûniyye şerhlerinden olan **Hayâlî** ve **Uryânî** şerhlerine yönlendirilmiştir. Bizler de her iki şerhte yer alan ortak manayı özet bir biçimde bölümümüze aktaralım:

Kelâm dendiği vakit asıl olan kelâm-ı nefsîdir. Kelâm-ı nefsi ise; insan nefsinde var olan ve ibareler, işaretler vasıtası ile dile getirilen manadır. Hakiki manada kelâm bu

¹⁰² Lâlezârî, a.g.e., vr., 19-21.

olup sesler ve sözler aracılığı ile dile getirilen kelâm-ı hissî veya kelâm-ı lafzîdir ki bu türden kelâma ancak mecazi anlamda kelâm denebilir.

Bu ayırım ile kelâm-ı nefsiyi kabul etmeyen Mutezile mezhebine cevap verilmektedir. Zira onlara göre kelâm sadece sesler ve sözlerden ibarettir. Bunun dışında haber söz konusu olduğunda bu ilim; emir ve nehiy söz konusu olduğunda da irade sıfatından başka bir şey değildir. Ayrıca bir kelâm-ı nefsi ispat etmenin ise bir manası kalmamış olmaktadır. Ancak Ehl-i Sünnet'in kelâm-ı nefsi ispatı ile ulaşmak istedikleri netice kelâmın ses ve sözlerden ibaret olmadığını ispattır. Bizler de konuşmadan evvel konuşacağımız şeyler nefsimizde mevcuttur ve ses veya sözden ibaret de değildir. Yaratılmış olan insanda ses ve sözlerden ibaret olmayan kelâm var olabiliyorsa Allah'ın zatında da ses ve sözlerden ibaret olmayan bir kelâm sıfatının olması imkansız değildir. Ne var ki Allah'ın kelâm sıfatı bizim kelâm-ı nefsimiz gibi değildir.

Kelâm-ı nefsinin ilim ve iradeden farklı olduğu vicdan ile sabittir. İnsan bilmediği bir şeyi haber verebildiği gibi kendisine itaat etmeyeceğini bildiği asi bir kimseye emir de verebilir. Ayrıca irade tahsis edici bir sıfat iken kelâm sıfatının bu vazifenin icrası ile ilgisi yoktur. En nihayetinde ise kelâm-ı nefsinin ilim veya başka bir sıfattan ibaret olduğu hususundaki tartışmalar lafzi olup tartışmanın odak noktasının tayin edilmemesinden neşet etmektedir.

Mutezile'nin, indirilmiş kitapların farklı farklı oluşlarının kelâm-ı nefsinin de aynı şekilde çokluğunu gerektireceği eleştirisi ise geçerli olmamaktadır. Zira çokluk mananın delalet ettiği lafızlar ve adeta mananın farklı suretlerinden oluşan kitaplardadır. Nasıl ki melekler ve cinler farklı suretlere bürünüp kendi mahiyetlerinde bir değişiklik olmuyorsa aynı şekilde farklı tezahürler şeklinde ortaya çıkan kelâm sıfatında da bir değişme olmamaktadır.

Kelâm sıfatı tek bir sıfat olup haber için ayrı, emir ve nehiy için farklı ve kadim kelâm sıfatlarının olmadığı bu duruma ayrıca delalet eden bir nassın bulunmayışı, bilakis tek kadim bir kelâm sıfatının olduğuna yönelik icmanın varlığı ve tek bir kelâm

sıfatından hem haber hem de emir ile nehiy sadır olmasında aklî bir imkansızlığın bulunmaması gibi deliller ile sabit olmalıdır.

Şeriatın ve Peygamberin doğruluğunun sabit olması ise kelâm sıfatının delaleti olan haberin gelişine bağlı olmayıp bu hususta bir devir söz konusu değildir. Bilakis, Peygamberin doğruluğu ve şeriat bizzat Allah'ın, peygamberin elinde yarattığı mucize ve bu mucizenin peygamberin doğruluğuna olan aklî delaleti ile sabit olmaktadır.¹⁰³

Lâlezârî, sıfatlar bahsini burada noktalarken kudret ve hayat sıfatları ile alakalı ayrıca bir izaha girişmek yerine yukarıda ifade edildiği üzere zorunlu varlığın kudret, ilim ve irade sahibi bir ilah olduğunu ortaya koyarak hayat sahibi olduğunu da zımnen söylemiş olmaktadır. Zira hayat sahibi olmayan bir zatın kudret, ilim ve iradesinin olması düşünülemez.

3. İlâhi Fiiller ile Alakalı Meseleler

Zat ve sıfatlar ile alakalı beyitlerin ardından ulûhiyet bahsinin son kısmı olan ilâhi fiiller ile ilgili beyitlerin izahına geçilmektedir.

a. Kulların Fiillerinin Yaratılması

Bölüme Sadruşşeria'nın **Ta'dilu'l-ulûm** adlı eserinde kula nispet ettiği cüz'î iradeyi irade sıfatının bir tecellisi olarak görmesi hususu ile başlanmaktadır. Aynı bağlamda kulun tekvin sıfatının tecellisi olarak niçin kendi fiillerini yaratamayacağı itirazı zikredilmekte ve bu itiraza şu şekilde cevap verilmektedir:

Öncelikle mümkün varlık statüsünde olan kulun yaratma dediğimiz eylemi gerçekleştirmesi imkansızdır. Zira yaratma eylemi yaratılacak olana dair tam bir ilmi gerektirmektedir. Kulun bilgisi ise mümkün bir varlık olduğundan hiçbir vakit tam olamayacağı için ondan kesbin aksine yaratmanın sadır olması muhtemel değildir. Halbuki kesbin gerçekleşmesi için çok sınırlı bir bilgi dahi yeterlidir. Dolayısı ile kulun

¹⁰³ Bkz. Ahmed b. Musa el- Hayali, **Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye**, tah. Abdunnasîr Ahmed Nâtûr el Melîbârî el Hindî, Mektebetü Vehbe, Kahire, 2008, s. 188-190, 210-213, Osman b. Abdillâh el Kilîsî el Uryânî, **Hayru'l- Kalâid Şerhu Cevâhiri'l-akâid**, S.Y.E.K. Hamidiye Koleksiyonu, nr., 00771, vr., 56-62.

cüzi iradesi irade sıfatının bir tecellisi olsa da tekvin sıfatının tecellisi olarak ancak kesbin gerçekleşebileceği, yaratma fiilinin kul açısından tekvin sıfatının bir tecellisi olmasının mümkün olmadığı sonucu doğmaktadır.

İrade sıfatının görevi tahsis, tekvin sıfatınıninki de zatı itibarî ile mümkün olana varlık vermek olduğu için ezel ve ebed yönlerinden yok olmaya mahkum olan insan ne kendisine ne de kendisi gibi başka herhangi bir mümkün varlık verme gibi bir hususiyete sahip olamaz. Aynı zamanda var olacağı ilk anda başkasının var etmesine muhtaç oluşu sebebi ile yaratma için gerekli olan ilme sahip olması da düşünülemez. Bunun yanında anahtarın elin hareketine tabi olduğu gibi kuldan sadır olan fiillerin tevlid yolu ile gerçekleşmesi de zannedilemez. Bilakis kula ait fiillerin yaratıcısı sadece Allah'tır. Kulun kesbi ise Allah'ın yaratmasının gerçekleştiği anda yaratmasına sadece mahal olma özelliğini taşıyan adi sebeplerden başka bir şey değildir. Bu izah metodu da Ebu'l- Hasen el-Eş'arî'ye aittir.

Son olarak Mutezile mensubu olan nice âlimin sahip oldukları onca ilme rağmen nasıl bu ve benzeri meselelerde hataya düştükleri sorusuna Allah'ın tevfikinden mahrum kalmaları sebep olarak gösterilmektedir.

Hidayet ve dalaletin kaynağı ile husûn ve kubuh meselelerinde müellif tarafından bir izah yapılmayarak okuyucu hidayet ve dalaletin kaynağı hususunda diğer Kaside- i Nûniyye şerhlerine husûn ve kubuh meselesi için de **Tavdîh** ve onun şerhi olan **Telvîh**'e yönlendirilmiştir. Bizler de yukarıda yaptığımız üzere bu eserlerde yer alan ilgili bölümlerin muhtevasını yine özet bir biçimde ifadeye çalışacağız.¹⁰⁴

b. Hidayet ve Dalaletin Kaynağı

Hidayetin, kulda hidayetın yaratılması; dalaletin ise kulda dalaletin yaratılması olduğunu düşünen Eş'arîlere göre hidayet ve dalalet bu sebeple Allah'tan başkasına ancak mecaz yolu ile nispet edilebilir. Mutezileye göre ise kul kendi fiillerinin yaratıcısı olduğundan naslarda Allah'a nispet edilen hidayet ve delalet lafızlarının, hidayet yolunu beyan etme ve dalalette olanın isimlendirilmesi ve vasfının beyân edilmesi olarak

¹⁰⁴ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 24-25.

anlaşılmalıdır. Ancak bu izah ayetlerde yer alan mutlak ifadeler ve Peygamberlerin kavimlerine beyan etmelerine rağmen kavimlerinin onlara iman etmeyişi gerçeğine aykırı görülmektedir.

Bununla beraber hidayet, istenilen neticeye ulaştıracak yolu bulmak; dalalet de bu yolu kaybetmek olarak da izah edilebilir. Bu durumda hidayetin iki manası olmaktadır; hidayetin yaratılması ve hidayete ulaştıracak olan sebeplere yönlendirmektir ki hidayet denince asıl akla gelen budur.

Hidayet isimlendirmesinde ise Ehl-i Sünnet ile Mutezile düşünceleri arasında ince bir fark ortaya çıkmaktadır. Ehl-i Sünnet düşüncesine göre hidayeti sağlayacak olan sebeplere yönlendirme hidayet olarak isimlendirilirken Mutezileye göre delalet olarak adlandırılan yönlendirmenin bizzat kendisi hidayet diye isimlendirilmektedir.¹⁰⁵

c. Husün ve Kubuh

Husün ve Kubuh meselesi hem kelâmi hem de usuli alt yapısı olan ve her iki ilim ile de yakından irtibatlı olan bir meseledir. Kelâmi açıdan husün ve kubuh tanımlamaları hem ilahi fiilere hem de kulların fillerine bakışı belirlemektedir. Bu tanımlama kişiyi kendi eylemlerinin yaratıcısı olduğu neticesine götürebildiği gibi aslında kulun hiçbir şekilde ihtiyarının olmadığı sonucuna da götürebilmektedir.

Meselenin fıkıh usulü ile alakası ise şariat ile birlikte gelen emir ve nehiyler cihetinde ortaya çıkmaktadır. Şeriatın muhtevasında var olan emirlerin hasen, nehiylerin ise kabih olup olmadığı tartışmaları bu asli meseleden neşet etmektedir. Bu mühim meselenin doğru bir şekilde tahlil ve izahının yapılabilmesi için de husün ve kubuh terimlerinin anlam katmanlarının ortaya konması gerekmektedir.

Husün ve kubuh üç kısma ayrılmaktadır; birincisi, bir şeyin tabiata hoş gelmesi ve kişinin yararına olmasıdır. Bu kısma göre tatlı hasen iken acı kabihtir. İkincisi, bir fiilin üstün veya noksan oluşudur. Bu kısma göre de doğruluk hasen iken yalan söylemek ve

¹⁰⁵ Bkz. Hayalî, **a.g.e.**, s. 230-232, Uryânî, **a.g.e.**, vr., 78-80.

sahtekarlık yapmak kabihtir. Üçüncüsü ise bir fiilin dünyada övgüyü, ahirette ise sevabı ve mükafatı gerektirmesidir ki bu anlamda namaz hasen iken zina kabih olmaktadır.

İlk iki türün aklen bilinebilirliği hususunda ittifak vardır. İhtilafın meydana geldiği yer ise üçüncü kısımdır. Eş'arîlere göre bu kısma dahil olan şeylerin husün ve kubuh yönleri aklî açıdan idrak edilemez. Çünkü neticesinde sevap veya ceza gereken olgularda husün ve kubuh zati olmadığı gibi kulun fiili, kespten başka bir şey olmadığı için husün veya kubuh ile nitelendirilemez. Ancak yine de kesb, kulun mükafat ve ceza görmesi için yeterlidir. O halde Eş'arîlere göre bu kısma dahil olan hususlarda emredilen şey Allah tarafından emredildiği için hasen; nehyedilen şey ise onun tarafından nehyedildiği için kabihtir.

Mutezileye göre ise hasen, aklî veya şer'î olsun failinin övgüyü hak ettiği davranış demektir. Mutezile'nin başka bir izah tarzına göre ise hasen, âlim ve kadir olanın yapabildiği şey iken kabih bunun aksidir. Birinci izah tarzına göre sadece vacip ve mendup hasen iken ikinci izah tarzına göre bu kategoriye mübah da dahil olmaktadır. Her iki izah tarzına göre ise sadece haram ve mekruh kabih olmaktadır.

Mutezile mezhebine göre insan, yapması gerektiği fiiller ile yapmaması gerektiği fiilleri aklen idrak etmektedir. Örneğin bir fiili yapmak aklen zorunlu ise, bu fiili yapmak aklen hasen, terk etmek aklen kabihtir. Mutezile düşüncesi bu bakış açısına göre kul için aslah olanın yaratılmasını vacip görmekte; yaratılmamasını ise kabih ve zulüm olarak telakki etmektedir. Yani husün ve kubuh şeylerde var olan zati nitelikler olup akıl bunların idrakinde mutlak hakim olmaktadır. Bu fiilleri işleyen kimse fiili hasen ise övgüyü, kabih ise yergi ve cezayı hak etmiş olmaktadır. Emir ve nehiyler cihetinden bakıldığında emredilen şey mutlaka zati itibarî ile hasen, nehyedilen ise zati itibarî ile kabih olmalıdır.

Mutezile mezhebi ile Eş'arî mezhebi arasındaki fark aslında çok açık iken Eş'arî düşüncesinden farklı düşünen Matürîdîler ile Mutezile arasında çok ince bir detayda fark bulunmaktadır. Matürîdî düşüncesine göre husün ve kubuh şeylerin zatından kaynaklanan bir nitelik olmayıp Allah ilmi ve iradesine göre bazı şeylerde hayır, bazı

şeylerde de şerri takdir etmesidir. Bu durumda eşyanın husûn ve kubuh yönlerini belirleyen Allah iken insan aklı bu takdirin bazısını idrak noktasında kendini göstermektedir.

Diğer bir fark ise aklın husûn ve kubuh yönlerini nasıl idrak ettiği ile alakalıdır. Mutezileye göre akıl, husûn ve kubuh yönlerini tevlid yolu ile bilir. Yani doğru düşünce akılda zorunlu olarak husûn ve kubuh bilgisini doğurur. Ancak Matürîdî düşüncesine göre insan aklı bazı şeylerdeki husûn ve kubuh yönlerini Allah'ın akılda husûn ve kubuh bilgisini yaratması şeklinde adetini icra etmesi ile bilmektedir. Bu bilginin akılda oluşması düşünce ameliyesinin gerçekleştirilmesi yani kesb ile olabildiği gibi kesb olmaksızın akılda Allah (c.c.) tarafından doğrudan var edilmesi şeklinde de olabilmektedir.¹⁰⁶

d. Kulun Fiillerinin Niteliği ve İlahî Fillerde İllet

Lâlezârî'nin belirttiğine göre kulun işlemiş olduğu fiiller her ne kadar yaratma anlamında Allah'a dayalı da olsa bu kulların cebir altında olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine kulun asi veya itaatkâr olabilmesi yani işlediği fiillerden sorumlu tutulması için onları kesb etmesi yeterlidir ki bu onun yaratılmış oluşunun doğal bir gereğidir.

İlahi fiillerin mutlak manada illetten bağımsız olduğuna yönelik delillendirmeler kabul edilmeyerek illetten maksadın net olmadığı belirtilmektedir. Eğer illetten maksat, o olmadan fiilin gerçekleşmeyeceği bir gâî sebep ise bu görüş kabul edilmez iken, illetten maksadın Allah'ın kemal sıfatları ile muttasıf olması hasebi ile var olan bir gaye olmasında herhangi bir imkansızlık bulunmadığına kanaat getirilmektedir.¹⁰⁷

e. Teklîf-i mâ lâ yutâk

Teklîf- i mâ lâ yutâk üç kısma ayrılarak ele alınmıştır;

¹⁰⁶ Sa'düddîn et-Taftâzânî, **et- Telvîh ale't-tavzîh**, Mektebetü Sabîh, Mısır, t.y. C. 1, s. 330-333, 362-366.

¹⁰⁷ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 25.

- İki zıddın aynı mahalde var olması gibi aklen mümkün olmayan şeyler ile mükellef kılma,

- Bir cismin yaratılması gibi kendi içinde mümkün olsa dahi kulun yapmasının mümkün olmadığı bir şey ile mükellef kılma,

- Hem kendi içinde mümkün olup hem de kulun yapabileceği bir şey olmasına rağmen Allah'ın ilmi ve iradesinin aksine taalluk ettiği bir şey ile mükellef kılma.

Birinci şıkta belirtilen durum ile bir kulun mükellef kılınması caiz değildir. İkinci şıktaki durum ile mükellef kılınması aklen caiz olmakla beraber vaki değildir. Üçüncü şıktaki husus ile mükellefiyet ise mutlak anlamda caizdir. Üçüncü şıkta belirtilen durumda mükellef kılmanın nasıl caiz olabildiğine yapılan itirazlar ve bu itirazlara verilen cevaplar Cehennem'e gireceği haber verilen Ebû Leheb üzerinden şu surette gerçekleştirilmektedir:

Ebû Leheb'in iman ile mükellef kılınması vukudan öte caiz bile olmamalıdır. Zira Ebû Leheb'in iman etmiş olması için Peygambere ve tüm getirdiklerine iman etmesi gerekir. Halbuki Peygamberin vahiy namına getirmiş oldukları içerisinde kendisinin iman etmeyeceği de yer almaktadır. Yani Ebû Leheb'in iman etmeyeceğine iman etmesi de demektir ki bu apaçık bir çelişkidir. O halde Ebû Leheb'in durumu birinci şıkta ifade edilen duruma uymaktadır.

Bu itiraza verilebilecek en güzel cevap Leheb suresinde Ebû Leheb'in inanmadığına dair açık bir delilin olmadığıdır. Zira Ebû Leheb'in Cehennem'e girişi küfrü değil isyanı sebebi ile de olabilir ki Cehennem'e girmek orada ebediyen kalmayı da gerektirmez. Ebû Leheb'in inanmadığına dair haberler gerekçe olarak sunulacak olursa bu haberlerin onun ölümünden sonra varid olması mümkündür. Daha önce olduğu iddia edilirse ispat ile mükellef olan iddia edenin bizzat kendisi olmalıdır. Bu haberler onun yaşamında varid olsa dahi bu haberleri duymamış olması da mümkündür ki iman ile mükellef olmasında bir imkansızlık meydana gelmemiş olur.

Ebû Leheb'in aklı başında bir insan olması hasebi ile türünün diğer örneklerinden bir farkı yoktur. Yani, zatı itibarî ile akıl sahibi olan herkes iman edebilir. Ebû Leheb'in iman etmeyişi kendi zatı ile ilgili olmadığına göre arızı bir durumdan ötürü olmalıdır ki o da Allah'ın ezelde onun iman etmeyeceğini bilip bunu irade etmesidir. Bu durumda Ebû Leheb'in vaziyeti üçüncü şıkta ifadeye çalışılan teklîf-i mâ lâ yutâk mertebesine dahil olmaktadır.

Nihai olarak müellife göre Ehl-i Sünnet'in, kula güç yetiremeyeceği bir mükellefiyet yüklenmesinin caiz olmayışı yönündeki kanaatinin asıl dayanağı aklı örten bir takım vehim ve şüpheler değil bilakis “Allah bir kulu ancak gücünün yettiği ile mükellef kılar”¹⁰⁸ ayetidir.¹⁰⁹

f. Kul İçin Aslah Olanın Yaratılması

Basra Mutezilesine¹¹⁰ göre Allah'ın kula dini ve dünyası açısından aslah olanı vermesi vaciptir. Mutezileye ait bu görüş zikredildikten sonra müellif tarafından kabul görmeyen bu görüşe cevap verilmektedir:

Eğer vücubdan kasıtları Allah'ın kullar için aslah olanı aksi mümkün olmayan zaruri bir şekilde vermesi ise bu irade mefhumu ile çatışmaktadır. Eğer Allah'ın bunu kendine vacip kılması anlamında, iradesi ve lütfu ile dilediğini vermesi anlamı kast ediliyor ise bu bizce de kabul edilen bir şeydir ki buna vücûb demenin bir manası yoktur. Eğer aslah olanı vermemesi cimriliktir derler ise husûn ve kubuh şer'î iken nasıl olur da buna cimrilik denebilir.

Özetle, Allah için kullara aslah olanı vermek vacip olsaydı bunca insanı yaratıp da imtihan dünyasına koymazdı. Daha en başından yarattığı herkesi Cennete koyardı. Ancak müşahedemiz bunun aksine delalet etmektedir.¹¹¹

¹⁰⁸ Bakara, 285.

¹⁰⁹ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 26.

¹¹⁰ Vâsıl b. Atâ, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Câhız ve Kadı Abdülcebbar gibi Mutezile'nin önde gelen isimlerinin mensup olduğu Mutezile ekolüdür. Bkz. Halil İbrahim Bulut, **İslam Mezhepleri Tarihi**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2016, s. 203.

¹¹¹ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 26-27.

g. Rızık ve Ecel

Rızık, bir canlıya bahşedilen gıda cinsinden şeyler olarak anlaşılabileceği gibi canlının faydalandığı her şey olarak da anlaşılabilir ki daha doğru olan da böyle anlaşılmasıdır. Bu izah, rızık sadece helale indirgeyen Mutezile düşüncesine cevap niteliği taşır. Çünkü onlara göre haram da helal gibi Allah'ın rızık olsaydı, haramı yiyen kulun yergi veya cezayı hak etmemesi gerekirdi. Ancak kulun yergi ve cezaya müstahak olmasını gerektiren şey yenilen veya istifade edilenin haram veya helal oluşu değil, kulun haram olanı yeme veya istifade fiillerini işlemesidir.

Ecel ise, Allah'ın bir canlının yaşamının nihayete ereceğini bildiği zaman dilimidir. Bu zaman dilimi ayetlerde geçen sarîh ifadeler gereğince asla değişmez. Ancak Ebu'l- Hüzeyl'e göre kişi öldürülme, Allah'ın onun için takdir etmiş olduğu ecelinde vefat edecekti. Ancak öldürme hadisesi takdir edilen ecelin gerçekleşmesine mani olmuştur.

Mutezile düşüncesine göre öldürülme anı Allah'ın belirlediği ecel olsa idi öldürme işini gerçekleştiren katilin yergi ve cezaya müstahak olmaması gerekirdi. Ancak bu itiraza da rızık konusunda verildiği gibi cevap verilebilir. Çünkü mükellefin cezaya müstahak olması Allah'ın ezelde bildiği ecelin haram kılınan bir fiil ile gerçekleşmesi iledir. Filozoflara göre ise canlının, bedeninin doğal yapısının bozulması ile gerçekleşecek bir eceli olduğu gibi afetler ve hastalıklar neticesinde oluşan birçok gayr-ı tabii eceli vardır.

h. Ay Altı Alem ile Ay Üstü Alem Arasındaki İrtibat

Ay üstü alemdeki bazı olayların ay altındaki işleyişi etkilemesi ve aradaki bu irtibat ya aklî ya da Allah'ın kudreti ve iradesine bağlı olarak koymuş olduğu kanunların gereğidir. Aklî irtibat olması mümkün değildir zira aklî bir irtibat olsa illet-malul ilişkisinden bahsetmemiz gerekir ki öyle değildir. O halde ay altı alemin ay üstü alemde etkilenmesi Allah'ın adetini icra etmesinden başka birşey değildir.

Bu bahis ile birlikte ilahi fiiller ve uluhiyet bahsi noktalandırılırken usûl-i selâse'nin ikinci kısmı olan ve peygamberlik ile alakalı olan meseleleri içeren beyitlere düşülen şerhlere geçilmektedir.¹¹²

B. Nübüvvet

1. Peygamberlerin Gönderilişi

Allah (c.c.) mahlukatı onu tanımaları, kulluk etmeleri ve birlemeleri için yaratmıştır. Bu gayelerin gerçekleşmesi de peygamberlik makamının varlığı ve bu makamın varlığı sayesinde kulda oluşacak sağlıklı mizaca bağlıdır. Peygamberlik makamı olmaksızın sahih mizacın olması mümkün olmadığı için Allah'ın insan nefesine dahil ettiği ifrat noktalarındaki gazap ve şehvet duyguları muhakkak harekete geçer ve yeryüzünde fesat çıkar. Dolayısı ile Peygamber, Allah'ın varlığı ve birliğine çağırıp onun mesajlarını iletmenin yanında insanların dünya hayatlarında da düzen içinde yaşamalarının teminatı olmaktadır.¹¹³

2. Peygamber Efendimizin (s.a.s.) Üstünlüğü

Şarih, Hızır Bey tarafından والانبیاء بریؤون ibareleri ile başlayan beyite kadar Peygamber Efendimiz (s.a.s.)'in sadece Peygamber oluşunun değil Peygamberlerin en faziletli oluşunun işlendiğini ortaya koyarken Peygamberimizin (s.a.s.) üstünlüğünü üç farklı cihetten incelemiştir.

- Peygamberimiz (s.a.s.)'in akıl, güvenilirlik, azim, hilim, fetanet gibi ahlakî faziletlere en kamil manada sahip olması. Müellifin ifade ettiğine göre bu ve benzeri ahlakî faziletleri tam manası ile gerçekleştirebilecek kimsenin **hakikat-i Muhammediye**'ye sahip olması gerektiği hususunda akıl kesin hüküm vermektedir. Aynı zamanda Peygamberimizin (s.a.s.) muhabbet makamının sahibi olduğu ve sahip olduğu bu makam ile mahlûkatın yaratılmasına sebep olduğu da ortaya konmaktadır. Bu

¹¹² Lâlezârî, a.g. e., vr., 27.

¹¹³ Lâlezârî, a.g.e., vr., 27-28.

makamın sahibi olan bir zatın Peygamberlerin en faziletlisi olması gerektiği söylenmektedir. Bu durum yine uzun bir kıyas şeklinde şu surette formüle edilmektedir;

Küçük önerme:

Allah Teâlâ Peygamberimize (s.a.s.) Muhammed ismi ile hitap etmiştir ki bu isim tüm beşeri faziletleri ve mümkün varlıkların sahip olabileceği üstünlükleri kendinde cem etmiştir ve Peygamberimiz (s.a.s.) Allah ile mahlukat arasındaki vasıta ve **hicâb-ı azam**dır ve yaratılmışlar içerisinde ondan daha mükemmeli yoktur. İmam Gazâlî'nin daha önce şerh edilen sözü de bu hakikate işaret etmektedir.

Büyük önerme:

Bu hususiyetlere sahip olup Allah ile alemler arasındaki vasıta görevini gören ve alemlere Allah'ın feyzinin ulaşmasındaki aracılığı üstlenen her kim olsa Peygamberlerin en faziletlisi olurdu.

Bu iki önermenin neticesi ise şu şekilde olmaktadır; bu vasıflara sahip olan Hz. Muhammed (s.a.s.) peygamberlerin en faziletlisidir.

- Peygamber Efendimiz (s.a.s)'in mucizelerinin kapsamının geniş oluşudur. Zira onun mucizeleri yeryüzünde gerçekleştiği gibi ayın yarılması, miracın gerçekleşmesi örneklerinde olduğu üzere göklerde de gerçekleşmiştir. Bu durum mucizelerinin kapsayıcılığına ve onun üstünlüğüne delalet etmektedir.

- Peygamber Efendimiz (s.a.s)'in mucizelerinin devamlı oluşudur. Diğer Peygamberler mucizeler izhar etmiş olsalar da dünyadan göçmeleri ile beraber mucizeleri de son bulmuştur. Ancak Peygamberimizin en büyük mucizesi olan Kur'an-ı Kerim fesahat, belagat ve icazı ile zamanındakilere meydan okuduğu gibi kıyamete kadar meydan okumaya devam edecektir.

Kur'an-ı Kerîm'in devamlı mucize oluşu gibi Peygamberimizin (s.a.s.) ümmetinden olup keramet gösteren veli kulların kerametleri de aslında Peygamber Efendimizin devamlı mucizesidir. Zira veli Peygamberimize tabi olan kimsedir. Veli

kimsede gerçekleşen keramet adeta onun, Peygamberin şeriatına bağlılığının bir tasdiki olmaktadır.¹¹⁴

3. Peygamberimizin (s.a.s.) Mucizeleri

Peygamber Efendimizin mucizeleri ikiye ayrılarak izah edilmektedir.

a. İrhâsî Mucizeler

Peygamberimizin (s.a.s.) Peygamber olmadan önce gösterdiği mucizelerden ibarettir. Peygamberimizin doğduğu gece Kabe'nin duvarlarında asılı olan putların düşmesi, Kisra sarayındaki sütunların devrilmesi gibi olaylar bu kabildendir.

b. Tasdikî Mucizeler

Peygamber Efendimiz (s.a.s.)'in gönderilişinden sonra meydan okumayı içerip Peygamberliğini onaylamayı gerektiren türden mucizelerdir. Bu tür mucizeler de üç tür olarak incelenmektedir;

(1) Havârik- i Zâhire:

Ağaçların ve taşların konuşması gibi beş duyu organına direkt hitap eden mucizelerdir.

(2) Havârik-i Hafiyye:

Direkt olarak beş duyuya hitap etmeyip Peygamberin doğru söylediğine delaletinin akıl ile kavrandığı mucize türüdür. Kur'an-ı Kerim bu tür mucizeye dahildir.

(3) Gaipen Haber Vermek:

Kur'an-ı Kerim sahip olduğu eşsiz fesahat ve belagatın yanında bu nevi mucizelere de dahil edilebilir. Hz. Osman'ın şehit edileceğini, ümmetinin gireceği savaşları ve başlarına gelecek sıkıntıları haber vermesi de bu türdendir.

¹¹⁴ Lâlezârî, a.g.e., vr., 28-30.

Zikri geçen tüm mucize türlerinin Peygamberimizin faziletine delalet ettiği gibi Bedir Savaşı esnasında yerden bir avuç toprak alıp müşriklere doğru atması ile tüm müşriklere ulaşması da “Attığın vakit asıl atan Allah idi sen değildin”¹¹⁵ ayetinde ifade edilen hadise de müellifin ifade ettiğine göre Peygamberimizin faziletine delalet etmektedir. Zira ayette atma fiili Allah lafzına nispet edildiğinden Sadruşşerîa’nın **Ta’dilu’l-ulûm** adlı eserinde işaret ettiği üzere bu ayetin medlulü ruha yönelik en yüce tecellilerden biridir.

Kur’an’ın en büyük mucize oluşu meselesine geçilmeden önce âhâd haberler ile sabit olan münferit olaylardan sabit olan icmali mananın yani Peygamberimizden bahsi geçenler gibi harikulade olayların sabit olduğu ortak paydasının tevatür bilgisi oluşturduğu ortaya konmuştur. Hz Ali’nin cesareti ve Hâtim’in cömertliğinde olduğu gibi münferit olarak rivayet edilen her bir hadise âhâd olsa da tüm haberlerin ortak paydası olan Hz. Ali (r.a.)’ın cesareti ve Hâtim’in cömertliği manalarının tevatür derecesine ulaştığı ifade edilmektedir.¹¹⁶

4. Kur’an-ı Kerim’in Mucize Oluşu ve Sarf Teorisi

Kur’an-ı Kerim’in mucize oluşu sarf nazariyesi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Kur’an’ın sahip olduğu eşsiz belagat ve fasihliğin yanında onun muhafazası, benzerini meydana getirme çabası içine girenlerin zihinlerinin bu işi yapmaktan sarf edilmeleri yani engellenmeleri şeklinde meydana gelmiştir. Ancak zihinlerinin engellenmesi halinde yine de Kur’an’ın bir benzerini getirmeye bir insan olarak kudretlerinin olup olmadığı meselesinde ise Ehl-i Sünnet ile Mutezile kelâm disiplinleri arasındaki ihtilafa değinilerek Mutezile’nin görüşü reddedilmektedir.

Mutezile mezhebine göre zihinleri Kur’an’ın bir benzerini getirmekten sarf olunan kimsenin o onda zatı itibarî ile bunu yapacak kudreti elinden alınmış demektir. Eğer kudretleri alınmasa Kur’an’ın bir benzerini getirebilirlerdi. Ancak bu görüşü doğru

¹¹⁵ Enfal Suresi, 17.

¹¹⁶ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 32-33.

bulmayan Lâlezârî, “Eğer yapamazlar ise - ki zaten yapamayacaklar -”¹¹⁷ ayetinde bu işe kalkışanların yaptığıının fiil olarak adlandırıldığını hatırlatarak fiilin özellikle Mutezile mezhebine göre sadece irade ile meydana gelen eylem için kullanıldığı da göz önünde bulundurulunca zihinlerinin engellendiği esnada kudretlerinin olduğu sonucuna ulaşmak gerektiğini düşünmektedir. Yani Kur’an’ın bir mislinin meydana getirilemeyişinin asıl nedeni Allah’ın kuldan bunu yapacak kudreti tamamen çekip alması değil, kudretin bekası ile birlikte zihnin sarf edilmesi olmaktadır.

5. Miraç Hadisesi

İsra olayının nass, miraç hadisesinin meşhur haberler ve Ehl-i Sünnet’in ittifakı ile, miracın nerede son bulduğu ve refref hadisi gibi tafsilatın ise ahad haberler ile sabit olduğu ortaya konduktan sonra miraç hadisesine yöneltilen iki itiraza cevap verilerek mesele ele alınmaktadır. Bu itirazların birincisi, filozofların ve bazı hendese ehlinin Peygamberimizin (s.a.s.)’in miraç hadisesini gerçekleştirmesinin imkan dairesinin dışındaki bir hızı gerektirdiği için aklen imkansız olduğu eleştirisi iken ikincisi, miraç hadisesini içeren hadislerde olayın anlatımında birbiri ile çelişen ifadelerin bulunuşu iddiasıdır.

İmkân dairesinin dışındaki hızdan dolayı miraç olayını kabul etmeyen kesimlere karşı Kadı Beydâvî’nin tefsirinden yapılan özet alıntı ve bu alıntının izahı ile cevap verilmektedir:

İmkânsızlık olduğu iddiası kabul edilemez. Çünkü, hem matematikçiler hem de hendese ehlinin malumudur ki Güneşin çapının dünyanın yüz altmış katından daha büyük olmasına rağmen tam bir dönüşünü tamamlaması bir saniyeden daha az bir zamanda meydana gelmektedir. Kelâm ilminde cisimlerin arazları kabul noktasında eşit olduğu kanıtlanmış olduğuna göre Allah’ın (c.c.), Peygamberimizin (s.a.s.) bedeninde veya bineği olan Burak’ta böylesi bir hız yaratması aklen imkansız değildir. Uzak bir ihtimal olduğu öne sürülecek olursa, uzak ihtimallerin tahakkukunun, zaten mucizeyi mucize yapan şey olduğunu hatırlatırız.¹¹⁸

¹¹⁷ Bakara, 24.

¹¹⁸ Kadı Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, tah. Muhammed Abdurrahman Maraşlı, 1418, Beyrut, C. 3, s.247.

Bazı mühendislerin Beyzâvî'nin verilerinde yanlışlık olduğu, zira yapılan ölçümler sonucunda Güneşin alt tarafının üst tarafına ulaşmasının bir saniyenin altında değil dört dakikadan fazla bir sürede gerçekleştiği sonucuna ulaştıklarını ifade etseler de müellife göre bu eleştiri yersizdir. Çünkü ona göre Beyzâvî'nin amacı, Güneşin dönüşünü ne kadar sürede gerçekleştirdiğini hesaplamak değildir. Bilakis amacı şudur; Güneşin dış tarafında yassı ve durağan bir cisim olduğunu ve o cismin içinde olup Güneşi seyredemediğimizi farz etsek, Beyzâvî'nin belirttiği gibi Güneşin dönüşünü çok kısa bir sürede gerçekleştirdiğini görebiliriz. Bu durum bizden çok uzakta olan bir dağın tepesindeki dumanı o kadar yavaş olmadığı halde çok yavaş olarak algılamamıza benzemektedir. Halbuki dağın tepesine çıksak hareketin gördüğümüz kadar yavaş olmadığını idrak edebilecektik. Dolayısıyla müşahade edilen hareketin hızı hakkında verilen hüküm, o hareketi gözlemleyen kimsenin harekete yakınlığı ile irtibatlıdır.

İkinci husus ile alakalı da Hz. Aişe (r.a.)'den rivayet edilen “Hz. Muhammed'in miraç gecesi bedeni bulunduğu yerden kaybolmadı” sözleri ile sahabeden bazılarının salih bir rüya olduğunu söylemesi; ulemadan kimisinin sadece ruhen kimisinin de ruh ve ceset beraber gerçekleştiğini yönünde kanaat belirtmesi üzerine bu tearuzu gidermenin yolunun hadisenin tekrar etmesi olarak anlaşılması olduğunu salık verilmektedir.¹¹⁹

6. Peygamberimizin (s.a.s.) Şeriatının Önceki Şeriatları Neshetmesi

Yahudilerin neshi imkansız görmesi, neshin asıl manası gibi meseleleri ele almayan müellif bu hususlarda kelâm ve usul eserlerine müracaat edilmesini istemektedir. Ancak bunun beraberinde Tevrat'ta Peygamberimizin (s.a.s.) şeriatının Hz. Musa (a.s.)'in şeriatını nesh edeceği bilgisi var olsa da Peygamberimizin zamanındaki Yahudilerin bu bilgiyi haset ve kinleri sebebi ile sakladıkları meselesine değinmektedir. Zira Lâlezârî'nin ifade ettiğine göre “Onlar seni yalanlamıyorlar bilakis zâlimler Allah'ın ayetlerine karşı inatlaşmaktadırlar”¹²⁰ ayeti de aynı hususa işaret etmektedir.

¹¹⁹ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 33-34.

¹²⁰ En'am, 33.

Zamanın Yahudilerinin haset ve kinleri sebebi ile Peygamber Efendimiz'e (s.a.s.) inanmayışlarının mukabilinde sahabenin bu kin ve hasetten arınarak yanında oluşunun da sahabenin İslam'ın en faziletli nesli olmasının önemli bir yönünü temsil ettiğini düşünmektedir.¹²¹

7. Peygamberlerin İsmeti ve Meleklerden Üstün Oluşları

İlgili konunun başlangıcındaki beyitte بإعلان ibaresinden herhangi bir günahın zuhuru ve suduru arasında ayırım yapıldığını hissetirse dahi ismetin manası anlaşıldığı takdirde böyle bir yanılmanın oluşmayacağı ifade edilerek Peygamberlerin masum, evliyanın ise mahfuz oluşu meselesi İbn-i Arabî'nin **Fütûhât-ı Mekkiyye** adlı eserinden yapılan ve özet olarak ifade edeceğimiz şu nakille ele alınmaktadır:

Hem nebi hem de veli, şeytanın vesvese namına ilka edebileceği şeyleri işlememek noktasında ortak olsalar da nebiye masum, veliye ise mahfuz denmesinin nedeni şeytanın, velinin kalbine vesveseyi ilka etmesi imkânının bulunmasının yanında nebi hususunda böyle bir imkanın dahi olmayışıdır.

Peygamberlerin mi meleklerin mi üstün olduğu meselesinde ise Mutezile'nin düşündüğünün aksine peygamberlerin meleklerden üstün olduğu görüşü tercih edilmektedir. Meleklerin Adem (a.s.)'a tekrim secdesinde bulunması ve meleklerle esmayı öğretmesi gibi hususları ise bu görüşe delil olarak sunulmaktadır.¹²²

8. Evliyanın Kerametleri

Keramet; peygambere tabi olan veli kulda, bir meydan okuma olmaksızın meydana gelen olağanüstü olaydır. Bu tarif çerçevesinde düşünüldüğü takdirde Mutezile ve Eş'arilerden Ebû İshak el-Halîmî'nin kerametın mucize ile karışacağı endişesinin yersiz olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca kerametın bir bakıma peygamberin mucizesi olduğu da hatırlatılmaktadır.¹²³

¹²¹ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 35.

¹²² Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 35-36.

¹²³ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 36.

9. Nübüvvet-Velâyet Münasebeti

Ehl-i Sünnet mezhebinde Peygamberimiz (s.a.s.)’in velayetinin başka herhangi birinin veya başka bir peygamberin velayetinden üstün olduğu hususlarında ittifak olduğu; ancak Peygamberimizin velayetinin mi yoksa nübüvvetinin mi daha üstün olduğu meselesinde ise tereddüt edilebileceği belirtilmiştir. Taftâzânî’nin Şerhu’l-Makâsıd adlı eserinde ise bu bağlamda isim vermeden İbn Arabî’ye yapmış olduğu eleştiri haksız bulunurken İbn-i Arabî’nin ibaresinin yanlış aktarıldığı şu şekilde ortaya konmaya çalışılmaktadır:

“Velayet nübüvvetten mutlak manada üstündür” şeklinde yapılan naklîn öncesinde yer alan “dendiğine göre” ibaresi, -müellifin ifadesine göre- Taftâzânî’nin değil İbn Arabî’nin ibaresidir. Yani İbn Arabî bu durumda görüşün sahibi değil nâkili konumunda olmaktadır. Sonuç olarak da Peygamberimizin (s.a.s.) nübüvvetinin veya velayetinin üstünlüğü konusunda doğru olanın Taftâzânî’nin düşündüğü gibi tevakkuf etmek olduğu kanaatine varılmaktadır.¹²⁴

10. Hz. Ebu Bekir’in Fazileti ve Dört Halifenin Fazilet Sırası

Peygamberlerden sonra beşeriyetin en faziletlisinin Hz. Ebu Bekir olduğu ilgili beyitte yer alan اقران kelimesinin ilk harfinin kesre ile okunması durumunda Peygamberimiz (s.a.s.)’i mucizeyi müşahade etmeksizin onaylaması ve tasdik etmesi bakımından onun faziletine işaret edeceği; fethalı okunursa da akranlarından önce tasdik etmesi anlamında faziletini göstereceği sonucuna varılmaktadır.

Diğer şerhlerde de aynı bağlamda farklı ibareler ile yer alan bu izahın ardından müellif Hz. Ebu Bekir’in üstünlüğüne dair kendi delilini açıklamaktadır. Müellifimiz nezdinde Hz Ebu Bekir’in fazileti Peygamberliğin başlangıcında da bitiminde de Peygamberimiz (s.a.s.) ile dostluğu en kamil manada yaşayan kimse oluşudur. Zira Medine’ye hicret ederken müşriklerden gizlendikleri esnada “إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا”¹²⁵ ayetinde

¹²⁴ Lâlezârî, a.g.e., vr., 37-38.

¹²⁵ Tevbe, 40.

belirtildiği üzere Peygamberimizin “Allah bizimledir” ifadesinde Hz. Ebu Bekir’i hem aynı zamire dahil edişi hem de Allah lafzı ile kullanışı onun faziletine delalet etmektedir ki böylesi bir yakınlık sahabeden kimseye nasib olmamıştır. Peygamberliğin bitimindeki yakınlık ise Hz. Ebu Bekir’in Peygamberimizin yanı başına defnedilmiş olmasıdır.

Dört halifenin fazilet sırasında ise Ehl-i Sünnet düşüncesinde hakim görüş üzere fazilet sırasının hilafet sırasına göre olduğunu ifade eden beyitler hakkında da ayrıca bir izaha girilmiyep daha önce de yapıldığı üzere okuyucu **Hayali** ve **Uryânî** şerhlerine sevk edilmiştir.¹²⁶

11. Yezid’e Lanet Okumanın Hükümü

Yezid’e lanet okunup okunmayacağı hususunda Hızır Bey’in aksine Taftâzânî’ye muvafakat edilerek Lâlezârî tarafından Yezid’e lanet okunması yönünde tercihte bulunmaktadır. Aynı zamanda bu tutumu sebebi ile Taftâzânî’yi eleştiren Ali el-Kârî’ye de cevap verilmektedir.¹²⁷

12. Sahabi Kelimesinin Anlamı

Müellifimizin eserini ilk olarak telif ettiği şeklinde yer almayıp vefatına yakın bir zamanda yaptığı düzenlemeler ve eklemeler çerçevesinde ilave ettiği bu kısımda sahabi kelimesi ile alakalı mülahazaları ve tahlillerini sunmaktadır.

Şârihimiz eserinin bu son bölümünde Peygamber Efendimiz (s.a.s.)’i hayatta iken mümin olarak gören kimse şeklinde ifade edilen sahabi tarifini izah etmektedir. Yine ona göre Peygamber Efendimiz (s.a.s.)’i görmenin yanında ona Peygamber olarak bakmanın neticesinde oluşan sohbet, kalpte imanın yazılı olduğuna delalet eden bir nurdur. Öyle ki Peygamber Efendimize diğer müşrikler gibi sadece et ve kemikten meydana gelen bir insan nazarı ile değil Peygamber gözü ile bakmışlardır. Aynı zamanda getirdiği Arapça kitabı kalplerindeki iman yazgısı sayesinde diğer söz dizileri gibi değil Allah’tan gelen bir kelâm olarak dinleyebilmişlerdir. Hâsılı, sahabilerin

¹²⁶ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 38-39.

¹²⁷ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 53.

kalplerindeki iman yazgısının varlığı, Peygambere ve getirdiklerine imana daha yatkın olmalarını ve kalben hazır bulunmalarını sağlamıştır.¹²⁸

C. Sem'iyât

Ululhiyet ve nübüvvet bahisleri gibi asıl temelleri aklî olup bazı nakiller ile de desteklenmek sureti ile ele alınan meselelerin ardından asıl temelleri sem'î deliller olup aklî deliller ile desteklenen meseleleri içeren sem'iyât bahsine intikal edilmiştir.

1. Ölümden Sonra Dirilmenin İmkânı

Dünyada başlangıç itibarî ile var etmek ile öldükten sonra diriltmenin arasında Allah'ın kudreti açısından bir fark olmadığı belirtilirken zamanın müşahhas olduğu görüşünde olan, ölünün dirilmesi halinde ölü ile birlikte yok olan zamanın da dirilmesi gerektiğini düşünen filozofların aksine bu gerekçe ile öldükten sonra diriltmenin inkar edilemeyeceği düşünülmektedir.

Müellifin ifadesine göre zaman insan ferdi gibi müşahhas olmadığından filozofların iddia ettiği gibi bir imkansızlık söz konusu değildir. İmkansızlık söz konusu olmadığı gibi öldükten sonra dirilmenin biri musahhih diğeri muraccih olmak üzere iki illetinin olduğu belirtilmektedir. Bu illetlerden birincisi; diriltmenin kendi içinde mümkün oluşu ve Allah'ın ilimin tüm külli ve cüzileri kuşatıcı, kudretinin de her şeye yeter olmasıdır. Allah'ın ilmi ve kudretinin böyle oluşu daha önce ispat edilirken diriltmenin mümkün oluşunun delili ise başlangıçtaki yaratmanın gerçekleşmiş olmasıdır. Zira öldükten sonra diriltme mümkün olmasa idi ilk yaratmanın da gerçekleşmemesi gerekirdi. Muraccih illet ise Allah'ın bu işin gerçekleşmesini tercih etmesi ile gerçekleşeceğini haber vermiş olmasıdır. Bu girişin ardından İmam Gazali'nin **el Maznûn bihi alâ gayri ehlihi** adlı eserinden yapılan özet alıntı ile mesele teyit edilmektedir:

İkinci seferde nefsi bedene döndürmek hiç de imkansız değildir. Hem niye imkansız olsun ki? İmkansızlık söz konusu olsaydı daha ilk yaratmanın imkansız olması gerekirdi. Şaşılacak bir şey aranıyorsa ilk yaratma

¹²⁸ Lâlezârî, a.g.e., vr., 53-54.

diriltmeden daha şaşırtıcı olmalıdır. Ne var ki alışkanlık şaşkınlığımıza mani olmaktadır. Öyle ki adamın birinin bir kadın ile münasebeti neticesinde kendisinden çıkan bir su o kadının uzvunda bir kan pıhtısına dönüşüp, gelişmesi neticesinde canlı bir varlık haline gelmektedir. Ardından kendisine ruh üflenerek zihni boş bir biçimde dünyaya gelmekte ve derhal annesinin göğsünü arayıp bulmaktadır. Bir su ile hayat macerasına başlayan bu çocuk belki de dünyaya hükmedecek koca bir hükümdar olacak! Şimdi var sen karar ver bu durum mu daha şaşılabilir yoksa ölmüş bir bedene ruhu iade etmek mi? Aynı zamanda aşamalı olarak yaratmak ile ansızın yaratmak arasında her ikisinin de yaratma olması bakımından hiçbir fark yoktur. Aşamalı olarak gerçekleşebileceği sabit olan yaratma ansızın da gerçekleşebilir.^{129 130}

2. Ölümünden Sonra Dirilmenin Keyfiyeti

Ölümünden sonra dirilmenin nasıl gerçekleşeceği meselesinde de mütekellimler arasında ihtilaf bulunduğu, bu ihtilafın da madumun iadesi mi yoksa dağılmış parçaların bir araya getirilmesi şeklinde mi gerçekleşeceği cihetinde olduğu belirtilmektedir. Ancak mütekellimlerin büyük çoğunluğunun seçimi olan dağılmış parçaların toplanması seçeneğinin “(Ey İbrahim) Dört kuş al ve onları kendine alıştır, sonra da o kuşları parçalara ayırıp her birini ayrı ayrı dağlara koy ve kendine çağır. Hepsinin nasıl da sana koşarak geldiğini göreceksin. Şunu da çok iyi bil ki Allah aziz ve hakimdir”¹³¹ ayetinin medlûlüne de daha uygun olduğu ifade edilmiştir.

Lâlezârî, öldükten sonra dirilmenin ispatı için madumun iadesinin mümkün olduğunu ispat etmeye bile gerek olmadığını, bilakis dirilmenin dağılmış parçaların toplanması şeklinde gerçekleşmesinin ispatının yeterli olduğunu belirtmektedir. İnsanı oluşturan parçaların arazlardan meydana geldiği ve arazların toprak altında yok olması ile insanın da yok olacağı ve dolayısıyla her halükarda meselenin madumun iadesi meselesine raci oluşu itirazını ise kabul etmemektedir. Zira Eş’arîler nezdinde cisimlerin arazlardan değil cevher-i fertlerden oluştuğu; cevher-i fertlerin ise -dağılan parçalar başka suretlere bürünerek değişimlere uğrasa bile- asıllarını koruduğu hususu

¹²⁹ Gazâlî, **el-Maznûn bihi alâ gayri ehlih**, (Mecmûatü resâilî’l-İmâm el-Gazâlî), Kahire, el-Mektebetü’-t Tevfikiyye, t.y., s. 384-385.

¹³⁰ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 39-40.

¹³¹ Bakara, 260.

hatırlatılarak zikredilen bu itirazın Eş'arilerin izah tarzına uygun olmadığı belirtilmektedir.

Bu itirazın ardından bir insanın ya da başka bir canlının başka bir insanı yemesi durumunda yenen canlının yiyen canlının bir parçası haline gelmesi söz konusu olduğundan tüm parçalarının kalmaması ve parçaların tümü toplanamayacağından diriltilmesinin mümkün olmayacağı itirazı zikredilmektedir. Ancak bu itirazın da yenilen parçaların yenen canlının aslî değil fuzulî parçaları olması hasebi ile uygun olmadığı söylenmektedir.

Aynı bağlamda bir insanın tavuk gibi başka herhangi bir canlıyı yemesi durumunda yenilen gıdanın vücuda karışmasından sonra meniye dönüşmesi ve bu meniden bir insanın dünyaya gelmesi itirazı zikredilmektedir. Zira meniyi oluşturan bu gıda aslında başka bir canlıya ait olduğundan diriltilme söz konusu olduğundan beden dirildiği takdirde iki canlıdan birinin diriltilmemesi gerekir ki bu durumun bedenlerin de diriltileceğini iddia edenlerin inancına uygun olmadığı belirtilmektedir.

Müellifimize göre ise insanın dünyaya gelmesine sebep olan meninin sadece yenen bir canlıdan meydana geldiği var sayımdan öte bir mana ifade etmez. İnsanlığın başlangıç noktası olan Adem (a.s.)'in bitkisel gıdalar ile beslendiği halde aynı yoldan çocukları olduğu ifade edilirken meselede asıl karşı çıkılan yönün meninin sadece etten ve yağdan oluşması değil, insan olmaya uygun meninin sadece yenilen etten meydana gelmesi olduğu belirtilmektedir.

Son olarak bedenın diriltilmesinin, ölümden önceki bedenın aynısını iade etmek veya ruh için yeni bir bedenın yaratılması ihtimallerinden hangisi ile gerçekleşeceği sualine verilen cevaplar ile haşru'l-ebdân meselesi sonlandırılmaktadır. Öncelikle diriltilen bedenın başka bir beden olduğu ihtimali kabul edilmemektedir. Aynı zamanda İmam Gazali'nin **Mi'râcu's-sâlikîn** adlı eserindeki şu ifadelerine atıfta bulunularak onun da diriltilen bedenın zatı itibarı ile ilk bedenden farklı olduğunu kabul ettiği iddiaları reddedilmekte ve Gazali'nin bu noktada yanlış anlaşıldığı düşünülmektedir:

Filozofların delili, insan bedeninin yemiş olduğu hayvansal ve bitkisel gıdaların dönüşümü ile oluştuğu cihetindedir. Onlara göre bir şahıs başka bir şahsı yese, yiye kişinin bedeni birçok kişinin bedeninden oluşmuş olur. Diriltirme söz konusu olduğunda da yiyenin bedenini oluşturan bir unsura dönüşen şahsın ise diriltilmemesi gerekir.

Ne var ki Allah Teâlâ şahsın ölmeden evvel sahip olduğu bedeninin aynısını diriltmeyi vaat etmemiştir. Bilakis ilk yaratılıştaki yaptığı gibi nefisleri yeni bir yaratılışa tabi tutacağını vadetmiştir.¹³²

Müellifimize göre İmam Gazali'ye ait bu ibarelerden anlaşılması gereken şey diriltilecek bedeninin yeni ve farklı bir beden oluşu değildir. Bilakis, İmam Gazali'nin ifadelerini şu örnekte olduğu üzere anlamak gerekmektedir:

Bin adet cevher- i fertten meydana geldiğini farz ettiğimiz bir su damlası sıcaklık sebebi ile havaya, ardından da soğukluk sebebi buza dönüştüğü halde sahip olduğu cevher-i fertleri muhafaza etmektedir. Değişen tek şey ise suyun kendisindeki su olmak mahiyetini farklı suretlerde göstermesidir.

Başlangıcı itibarıyla et ve kemikten ibaret olan beden, geçirdiği dönüşümler sonrasında su ya da hava gibi maddelere dönüşse de bedeninin aslını oluşturan cevherler korunmaktadır. Allah Teâlâ farklı sıfatlara büründürdüğü bu cevherleri yine et ve kemik haline getirmeye de kâdirdir. Dolayısıyla Gazali'nin kastı yeni cevherlerin oluşturduğu bir beden değil, aynı cevherlerin farklı bir surette bir beden olarak yeniden diriltilmesi olmaktadır.¹³³

3. Sırat, Hesap, Mizan, Kabir Azabı

Sırat, hesap ve mizan gibi kendi içerisinde olup olmaması mümkün olan ve naslarda tafsilatlı olarak zikredilen hususların gerçekleşeceği ve bunlara naslarda bildirildiği şekilde iman etmenin gerekliliğine kanaat getirilmektedir. Bununla birlikte kıyamet gününde ve hesap esnasında kulların yaşayacağı sıkıntılar, Cennet-Cehennem tasvirleri ile Peygamberimizin (s.a.s.) havzı gibi müellifimizin “mümkün oldukları için gerçekleşeceklerdir” şeklinde ifade ettiği hususlara, rivayetlerde yer aldığı şekli ile iman

¹³² Gazâlî, *Mî'râcû's-sâlikîn*, (Mecmûatü resâilî'l-İmâm el-Gazâlî), s.88.

¹³³ Lâlezârî, *a.g.e.*, vr., 40-43.

etmenin ve tevilden özellikle bu noktada uzak durmak gerektiği belirtilmiştir. Zira haddi zatında mümkün oldukları için şeriatın bildirimi olmaksızın beşer takati çerçevesinde yapılacak her bir yorum insanın ayağını kaydırabileceğinden bu gibi bir ameliyeden uzak durulması gerektiği salık verilmektedir.¹³⁴

4. Allah'ın Kıyamet Gününde Cezalandırması

Müellifimiz, Allah'ın kulu cezalandırması meselesini alışlagelmişin dışında bir üslup ile ele almıştır. İmam Gazali'nin **el Maznûn bihi alâ gayri ehlihi** adlı eserinde Allah'ın kulu cezalandırmasının, bir insanın başka bir insandan intikam alması gibi olmadığı; bilakis zehir içen bir kimsenin ölmesine benzediği naklî ile konuya başlanmaktadır.

Günah zehire, tevbe-i istiğfar da panzehire benzetilerek zehirin henüz alınmasından sonra kana karışarak vücudun tamamına yayılmadan panzehiri içilmiş ise zehrin zarar vermemesi gibi günahların da kul tarafından alışkanlık haline getirilmemesi durumunda tevbe panzehirinin fayda vereceği belirtilmektedir. Ardından Beyzâvî'nin benzer ibarelerini içerin şu nakil ile konu teyit edilmektedir:

İşlenen gûnahtan tevbe etmenin hükmü işte budur. Ne var ki bizler Mutezile gibi günahın sadece tevbe ile affedildiğini düşünmüyoruz. Bilakis aşırı sevgi ve aşk sebebi ile aşık zehirden zarar görmeyebiliyor ise tevbe olmasa da günahın affını mümkün görürüz.

Aynı bağlamda “Allah bir kulunu sevdiğinde günah ona zarar vermez” hadisini de Allah'ın kulu hemen affetmesi sureti ile ona zarar verdirmemesi olarak anlamaktadır. Bir kimseye de cezanın, sınırları aştığı vakit verildiği düşünüldüğünde Allah'ın her şeyin sahibi olduğundan kulu cezalandırmasının zulüm olmasının söz konusu olmadığı gibi asıl zulmün kulun yaratılış gayesi olan kulluğun aksine hareket etmesi olduğunu ifade etmektedir. Kula verilen cezanın adalet olmasının yanında Allah'ın (c.c.) vereceği mükafatın da kulun amellerinin karşılığı değil Allah'ın (c.c.) ihsanı olduğu ortaya konarak mesele sonlandırılmaktadır.¹³⁵

¹³⁴ Lâlezârî, a.g.e., vr., 43.

¹³⁵ Lâlezârî, a.g.e., vr., 44.

5. Şirkin Affedilmesi

Şirkin affının aklen caiz olup olmadığı hususunda ihtilaf olduğu ancak naklen affedilmesinin caiz olmadığına ittifak olduğu belirtilirken bu konuda Eş'arîler ile Matürîdîler arasındaki fikir ayrılığına da işaret edilmiştir. Eş'arîlere göre şirkin affı aklen caiz iken Matürîdîlere göre affın aklen caiz olmadığı her iki tarafın delilleri ile birlikte izah edilmeye çalışılmaktadır:

Eş'arîlere göre günahın bağışlanma imkanı bakımından şirk veya şeran yasak olan başka bir yasak husus olması arasında aklen bir fark yoktur. Aynı zamanda husûn ve kubhün şer'î oluşu düşüncesi de bu bakış açısında etkili olmuştur. Hz İbrahim'in "Her kim de bana isyan ederse muhakkak ki sen çokça bağışlayan ve rahmet edensin" ve Hz İsa'nın "Eğer onlara azap edecek olursan onlar senin kullarıdır, affedecek olursan da muhakkak ki bu senin aziz ve hâkim oluşundandır" ayetlerindeki ifadeleri de şirkin affının aklen caiz oluşuna delalet etmektedir.

Matürîdîlere göre ise azabın devamı veya kesilmesi niyetlerin varlığına bağlıdır. Bu durumda kafirin ebedi azabını gerektiren şey küfrünü tasvip edip devamlı olarak sürdürme niyetinde oluşudur. Asi kimsenin affedilmesinin sebebi ise günahını tasvip etmeyişi olmaktadır. Hızır Bey'in bu konuda Eş'arî mezhebinin görüşünü tercih etmesinin yanında müellifimiz Matürîdî mezhebinin görüşünü benimsemiştir.¹³⁶

6. Cennet ve Ebediyeti

Mutezileden bir kesim âlimin Adem (a.s.)'ın çıkarıldığı Cennetin niçin bu dünyadaki bahçelerden biri olamayacağı itirazına cevap verilmektedir. Müellifin belirttiğine göre "Senin için gayri orada ne açlık ne çıplaklık; ne susuzluk ne de güneş altında kalmak vardır"¹³⁷ ayeti bu itirazı geçersiz kılmaktadır. Çünkü bu vasıflar dünyadaki bir bahçeye değil şu anda yaratılmış olan ve Adem (a.s.)'ın çıkarılmış olduğu Cennete aittir.

¹³⁶ Lâlezârî, a.g.e., vr., 45.

¹³⁷ Tâ-hâ, 118-119.

Cennet nimetlerinin ebedi oluşu hususu ise ilgi çekici bir itibar ile işlenmektedir. Allah'ın ilminin kuşatması altında olduğu kesin olan Cennet nimetlerinin “kuşatılan her şey sonludur, o halde Cennet nimetleri de sonlu olmalıdır.” önermesine göre değerlendirildiğinde meydana getirdiği şüphe ve müellifçe bu şüphenin def edilmesine çalışılmaktadır. Müellifin kendi izah tarzının yanında eserinin genelinde yaptığı üzere İmam Gazali ile de konuyu irtibatlandırmaktadır.

Müellifimize göre Allah'ın tüm malumatı ilmi ile kuşattığı doğrudur. Ne var ki ilminin malumatı kuşatması onun sonlu olmasını gerektirmemektedir. Eğer malum nicelik taşıyan bir şey ise sonluluğundan bahsedilebilir. Ancak malum aklî bir şey ise ilmin kuşatması malumun sonlu olmasını gerektirmemektedir.

Bu ifadelerin ardından İmam Gazali'nin **Mişkâtü'l-envâr** adlı eserinde yer alan ve yaptığı izah ile ters düşmüş gibi gözükten şu ibareler ile kendi delilini uzlaştırmaya çalışmaktadır:

Malumatın sonlu olup olmadığı sorulacak olursa izaha muhtaç olan bu soruda yer alan sonluluğun her halükarda maluma raci olması gerekir. Öyle ya malum dediğimiz şey ister bilkuvve isterse bilfiil var olmuş olsun ilmin kuşattığı bir şeydir ve aklın zaruri olarak idrak edeceği üzere sonlu olmalıdır.

O halde aleme dair her şey sonlu olduğundan Allah'ın ilminde sonlu olarak bilinmektedir. Eğer “bu zaten bizce de malum, asıl mesele Allah sonsuz olanı bilebilir mi bilemez mi meselesidir” denecek olursa bu sorunun aklî bir imkansızlığın soru ile ifadesinden başka bir şey olmadığını ifade etmemiz gerekir. O zaman “ilim sadece sonlu olan ile alakalıdır” önermesine diyeceğimiz tek şey ilmin aslında sonluluk ile vasıflanmasının mümkün olmayışdır. İlim dediğimiz olguyu ne zaman farz etsek onun bir maluma izafe edilmiş olduğunu görebiliriz. Bu bağlamda örneğin Allah'ın ilminin alemlerin peş peşe oluşuna taalluk ettiği hususunda maluma bakılacak olursa sonlu olduğu görülürken bu sonluluğun Allah'ın ilmine nispet edilmesi düşünülemez.

Aslında burada düşülen hatanın nedeni ilmin sonluluk veya sonsuzluk ile vasıflanacak bir şey olmadığını fark etmemektir. Öyle görünüyor ki hakikatten nasibi olmayan kimileri malumat sonlu olunca Allah'ın ilminin de sonlu olacağını zannetmiş. Heyhat! Allah'ı hakkıyla bilememek bu olsa gerek. Sonlu oluşundan dolayı sonlu diyebileceğimiz şeyler malumattır yoksa ilim için sonlu veya sonsuz denemez. Bazı mütekellimlere göre keyfiyetlerin bile sonluluk veya sonsuzluk ile nitelenemeyeceği ortada iken cevher veya araz değil iken Allah'ın ilmi hakkında bu nasıl düşünülebilir?

Hasılı, meseleye nereden bakarsak bakâlim sonluluk ilme değil maluma raci olmaktadır.

Müellif, bu ibareler ile kendi delilini uzlaştırırken malumu üçe ayırarak işe başlamaktadır.

- Dış dünyada var olan; sınırlı malumdur ve sonludur.

- Levh-i Mahfuz'a nakşolunan malumattır ve namütenahidir.

- Allah'ın zatı ile kaim olan ilmi suretlerdeki malumdur. Bu kısım da sonluluk veya sonsuzluk ile nitelenemez.

Bu taksimat göz önünde bulundurulduğunda müellifin yukarıda geçtiği üzere “eğer malum aklî ise” ibaresi ikinci kısım maluma dönük olmaktadır. Bu kısma dönük olması da yine İmam Gazali'nin başka bir eseri olan **en-Nefh ve'r-ruh ve't-tesviye** adlı eserindeki şu ibareleri ile içerdiği uyum ortaya konarak teyit edilmektedir:

Olmuş veya olacak her şey Allah'ın yaratmış olduğu ve kimi zaman “levh”, kimi zaman “imam”, kimi zaman da “kitab” olarak adlandırılan bir şeydir. Eşyanın onda sabit oluşu hafızın zihninde ayetlerin sabit oluşu gibidir. Yoksa, belli bir tertibe göre konulmuş harflerin sonlu bir cisimdeki sübutu gibi değildir. Çünkü sonsuzun sonlu bir şeyin üzerine yazılması düşünülemez.¹³⁸

7. Şefaât

Hızır Bey'in şefaât ile ilgili beyit içerisinde “عند رحمن” ifadesini kullanmasının gelişigüzel olmadığı, bilakis şefaatin Allah'ın Rahman isminin mazhariyeti olmadan gerçekleşmeyeceğine işaret etmek istendiği için kullanıldığı düşünülmektedir. Ardından İmam Gazali'nin **el Maznûn bihi** ve **en-Nefh ve'r- rûh ve't- tesviye** adlı eserlerinden özet ile aktarılan mana çerçevesinde şefaât eden ile edilen arasındaki münasebet incelenmektedir:

Şefaatin hakikati Hazreti Allah'tan gelen ve peygamberlik cevherinde parıldayan bir nur oluşudur. Bu nur da Peygamber Efendimiz (s.a.s.)'den onun ile sıkı bir gönül bağı kuran, sünnetlerine devam edip ona bolca salat ü

¹³⁸ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 46-47.

selam getirerek bu bağı kuvvetlendirenlere intikal etmektedir. Bu durumu bir misal ile ifade edecek olursak; güneş ışığı suya aksettiği zaman oradan duvarın belli bir bölümüne, oradan da diğer yerlere geçer. Bu münasebet duvarın sadece belli bir kısmına has iken diğer kısımlarında bulunmaz.¹³⁹

Bu ibareler ışığında şefa'at eden ile edilen arasındaki münasebet, başka bir ifade ile şefa'at ediş şekli ikiye ayrılmış olmaktadır.

- Peygamber Efendimize (s.a.s.) derin muhabbet beslemenin, onun sünnetlerine tabi olmak suretiyle ahlakı ile ahlaklanmanın getirdiği şefa'at olup en yüksek mertebede olan şefa'at budur.

- Salih amellerden bağımsız salt imanın getirdiği şefa'attir ki kalbinde zerre miktarı kadar imanı olanın Cehennemden çıkmasını da bu şefa'at ile olmaktadır. En üst ve en alt derecedeki şefa'at münasebetinin arasında da kulların Peygambere yakınlığına göre değişen mertebeler sayılamayacak kadar fazla olduğu belirtilmektedir.

Bu sınıflandırmanın ardından da şefa'at kavli, fiili ve hâli olarak üçe ayrılmaktadır. Kavli şefa'at; şefa'at edecek kimsenin sultana karşı işlemiş olduğu suçtan affını talep etmesi neticesinde sultanın 'affettim' demesidir. Fiili şefa'at ise suçlu ile şefa'at edecek kimsenin aynı ortamda bulunması durumunda sultanın şefa'at edenin hatırını kırmamak adına cezalandırmak yerine suçluya ikramda bulunması gibidir. Hâli şefa'at ise suçlunun, şefa'at edenin gönlünde yer alması olarak tanımlanmış ve şefa'at bahsi noktalandırılmıştır.¹⁴⁰

8. Duanın Fayda Vermesi

Şârihin ifade ettiğine göre duanın ölüye faydası olduğu gibi diriler de ölülerden ruhaniyet bakımından faydalanabilmektedirler. Duanın fayda vermesi meselesi ise ölülerin dirilerden kendileri için ettikleri duadan faydalanması, dirilerin dirilerden dua bakımından faydalanması, dirilerin ölülerden ruhaniyet açısından faydalanmasından ibaret olmak üzere üç kısımda ele alınmaktadır.

¹³⁹ Gazâlî, a.g.e., s. 371-372.

¹⁴⁰ Lâlezârî, a.g.e., vr., 47-48.

Mutezile'nin, ölümlerin dirilerin dualarından faydalanmasını “İnsan için ancak çalıştığının karşılığı vardır”¹⁴¹ ayetinin muktezasına ters olduğu gerekçesi ile inkar etmesi ise kabul edilmemektedir. Zira ifade edildiğine göre ölmüş kimseye edilen dualar aslında ölünün hayatta iken işlemiş olduğu salih amellerin bir semeresi ve yansıması konumundadır. Dirilerin dirilerden istifadesini inkar edenlere aynı usul ile cevap verilirken dirilerin ölümlerden istifadesi ise İmam Gazali ve Fahreddin Râzî'nin ibareleri çerçevesinde ele alınmaktadır.

Gazali'nin birçok eserinden hülâsa edildiği belirtilen kısımda Peygamber ve evliya kabirlerinde, orada yatan kimse vesile kılınarak af ve mağfiret talebinde bulunmanın faydasının olduğu, bu dünyada dahi insanların tüm benliği ile kendisini düşünen birini hissettiği müşahade edilirken bu dünyada olmayan birinin bu anlamdaki bir etkiye daha açık olduğu belirtilmektedir. İnsanın birisini hatırına getirdiği an müteessir olması gibi, faziletli bir ölmüşün kabri veya türbesinde de aynı ruhi etkinin meydana gelebileceği ortaya konmaktadır.

Hal böyle iken, Peygamber Efendimizin (s.a.s.) kabrini ziyaret etmek suretiyle, ona dair her şey ile ona ruhen yaklaşmanın vesilesidirler. Zira Peygamberlerin bu dünyada bedenlen var olup olmamaları arasında bilgi edinme yolundan başka bir fark yoktur. Bu dünyada bilgi edinme yolu duyu organları iken ölümlerinden sonra gaybı bilmelerini sağlayan özel bir bilgi edinme yoludur.

Fahreddin er- Râzî'nin **el Metâlibü'l-âliye**¹⁴² adlı eserinde yer alan “Kabir ziyaretlerinden istifade” babındaki bir risale müellif tarafından özetlenip izah edilmektedir. Şu üç öncül ise babın başlığında belirtilen mevzunun imkanına işaret etmektedir;

Kelâm eserlerinde ortaya konduğu üzere ruh bedeni terk ettikten sonra varlığını sürdürmektedir,

¹⁴¹ Necm, 39.

¹⁴² Râzî, **el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, Dâru'l- Kitâbi'l-Arabî, 1986, C. 7, s. 275-278.

Ruhun beden ile olan irtibatı sevdiğine gönülden bağlı olan bir kimsenin sevdiği ile olan irtibatı gibidir. Sevgi nasıl ki birden tamamı ile kişiyi terk etmiyorsa ruh da bedenden ayrıldıktan sonra beden ve bedenın meskeni olan toprak ile bağı devam etmektedir,

Bu öncüller göz önünde bulundurularak, kamil bir insanın türbesi ziyaret edildiğı, ruhuna hediye edilmek üzere Kur'an okunup huşu ile ziyaret edilen zatın huzurunda durulduğı vakit iki ruh arasında bir nevi bağ kurulur. Bu bağ esnasında ziyaret edende oluşan bilgiler kesbi ve burhani iken ziyaret edilen kimsede oluşan bilgiler ise keşfi ve ayânî niteliktedir.

Ölümden sonra ruhun tesirinin beden ve dolayısı ile kabirde olduğı gibi ölen kimsenin bırakmış olduğı eserlerde de bulunabileceğı ifade edilirken bu meyanda Ebu'l-Hasen eş- Şâzelî ve kendisine ait bir takım tecrübelerden bahsetmesi ile hem "duanın fayda vermesi" hem de sem'iyât bahsi noktalandırılmaktadır.¹⁴³

9. İmanın Hakikati

Müellife göre iman; Allah'ın kulun kalbine tasdiki yazmasıdır. "Allah kalplerine imanı yazmıştır..."¹⁴⁴, "Allah müminleri hem dünyada hem de ahirette sağlam bir söz ile sabit kılar"¹⁴⁵ ayetlerinde de bahsi geçen **ketb-i ilahi** bu kabildendir ve hiçbir zaman zeval bulmamaktadır.

Meseleye yapılan bu girişten sonra Allah'ın yazgısı olmadan ortaya çıkan tasdikın iman sayılıp sayılmayacağı hususunda Eş'arîler ile Matürîdîler arasındaki ihtilaf zikredilerek bu yazgının alametlerinin olup olmadığı sorusuna cevap verilmektedir.

Şakînin saîd, saîdin şakî olabileceğı görüşünde olan Matürîdîlerin büyük çoğunluğuna göre ketb-i ilahi olmadan vâki olan tasdik imandır. İmam Eş'arî'ye ait **muvâfât**¹⁴⁶ düşüncesine göre ise İblis, Bersîsâ ve Bel'am gibilerinden sadır olup zeval

¹⁴³ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 48-51.

¹⁴⁴ Mücâdele, 22.

¹⁴⁵ İbrahim, 27.

¹⁴⁶ Yusuf Şevki Yavuz, **D.İ.A.**, "Muvâfât", 2006, C. 31, s. 409.

bulan tasdik aslında hakiki bir tasdik değildir. Müellifimize göre ise said ile şaki annesinin karnında said ve şakidir ve asla bu durum değişmez.

İmanın kalbe yazılışının alameti de kulun güzel ahlak ile bezenerek Allah ve Peygamber sevgisine nail olmasıdır. Zahiri olarak ise kulun imanına, ikrarından başka bir şeyin delalet etmeyeceğine kanaat getirilmektedir.¹⁴⁷

10. İblisin Melekler veya Cinlerden Oluşu

Allah (c.c.) meleklerle Adem (a.s.)’e secde emrini verdiğiinde sadece İblisin secde etmediğini beyan eden ayetteki istisnanın muttasıl veya munkatı’ olması ihtimallerine göre hem melekler hem de cinlerden olmasının mümkün olduğu belirtilmektedir. “O cinlerden idi” ayetindeki sarih ifadenin ise tercih yapmada yeterli olmadığı şu gerekçeler ile beyan edilmektedir:

- Ayette bahsi geçen cin ifadesi cin namı varlıklara değil görünemeyen anlamındaki varlıklara da delalet edebilir. Nitekim bu özellik hem melekler hem de cinlerde mevcuttur.

- Cinlerin ateşten, meleklerin ise nurdan yaratılması sebebi ile kendisinin ateşten yaratıldığını söyleyen İblis meleklerden olamaz denirse “nur” ve “nâr” kelimelerinin lügatte birbirinin yerine kullanılabileceği ortada iken sadece bu husus da İblis’in meleklerden olmadığına delâlet etmemektedir.

Fahreddin Râzî ve Kadı Beyzavî’nin ise İblisin meleklerden olduğunu düşündüğü zikredilirken müellif tarafından bizzat kanaat getirilmemekle beraber en azından İblisin cinlerden oluşunun kolaylıkla kanaat getirmeyi gerektirecek kadar açık olmadığı ortaya konmaya çalışılmakta ve meselede tevakkuf edilmektedir.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Lâlezârî, a.g.e., vr., 51-52.

¹⁴⁸ Lâlezârî, a.g.e., vr., 52-53.

D. GENEL DEĞERLENDİRME

Kaside-i Nûniyye şarihimiz Lâlezârî, telif ettiği muhtasar eserinde özel bir gayeyi göz önünde bulundurmuştur. Bu özel gayenin tahakkuku için de gramatik ve edebi çözümlerler gibi kelâm ilmi ile birinci planda ilgisi olmayan hususların tahlili ve her bir meselenin delilleri ve itirazları ile birlikte derinlemesine incelenmesinden kaçınmıştır. Zira ona göre **Kaside-i Nûniyye**’nin müellifi Hızır Bey bu eseri oluşturan beyitleri dizerken; Sadru’ş- Şerâ’nın **Ta’dîlû’l-ulûm**, Fahreddin er- Râzî’nin **Nihâyetü’l-ukûl** ve İmam Gazali’nin **Mişkâtü’l-envâr** adlı eserlerinde yer alan bazı meseleleri göz önünde bulundurmuştur. Bu göz önünde bulundurmanın neticesinde oluşturulan metinle, ilgili kitaplar arasındaki irtibat sağlanmaya çalışılmaktadır.

Eserin bu gaye ile yazılmış olması onu diğer Kaside-i Nûniyye şerhlerinden hem üslup hem de muhteva bakımından özel ve ayrı bir konuma taşımaktadır. Metnin içinde de belirttiğimiz üzere muhteva açısından diğer şerhlerde yer alan bilgilerin tekrarlanmaması adına Lâlezârî tarafından bazen bir kaç beyitten oluşan bazen de bütün bir konuyu meydana getiren beyitlere şerh düşülmeyerek okuyucu genellikle Hayali ve Uryânî şerhlerine yönlendirilmiştir. Müellifin bu tutumu sergilemesinin nedeni ise şerhin yazılma sebebine riayet edişi olmaktadır.

Her ne kadar muhtasar bir eser dahi olsa Ulûhiyet ve nübüvvet bahisleri ile alakalı meseleler aklî olarak temellendirilmeye çalışılmış; gerektiği yerde konu, ilgili ayet ve hadisler ve diğer kelâm eserlerinden yapılan nakiller ile desteklenmiştir. İmam Gazâlî’nin “Leyse fi’l-imbân ebdeu mimmâ kâne” sözünün izah edildiği kısımda zamanının astronomi, botanik ve tıp disiplinlerine ait verilerinden istifade edilmiştir. Sem’iyât bahsinde ise ayrıntılı bir şekilde ele alınan haşr meselesi haricinde; kabir azabı, şefaât, mizan gibi ahad haberler ile sabit olan mümkün karakterli hususlarda fazla izaha başvurulmamış, eserin genelinde olduğu üzere Ehl-i Sünnet düşüncesine uyulmuştur. Tüm bunların naslarda geçtiği şekilde gerçekleşeceğine inanmanın gerekliliği ortaya

konurken insanın ayağını kaydırabileceğinden zorlama tevillerden kaçınılması gerektiği tavsiye edilmiştir.



II. EL-CEVÂHİRÜ'L-KALEMİYYE FÎ TESTÎRÎ ESRARÎ'N-NÛNİYYE EL-KELÂMİYYE VE KASİDE-İ NÛNİYYE ŞERHLERİ ARASINDAKİ YERİ

Kelâm ilminin oluşumundan günümüze dek eser yazımında birçok farklı yönelim ve üslup ile karşılaşmıştır. Eserin yazılış gayesi, içeriği, kullanılan yazımı türü gibi muhtelif açılardan değerlendirebileceğimiz bu farklılıklar kelâm disiplini açısından literatür zenginliğini de beraberinde gerektirmektedir. Söz gelimi yazılan bazı eserler müellifin kelâm ilmine konu olabilecek meselelerinin tümünü ele aldığı ve kelâmcı şahsiyetine dair okuyucuya bütüncül bir bakış açısı elde etme imkanı sunduğu karakterde olabildiği gibi kelâm ilmine dair cüzi bir meselenin bizzat ele alındığı tarzda da olabilmektedir.

Bununla birlikte aşağı yukarı tüm kelâmî meselelerin ele alınmasının yanında kimi eserlerde meselelerin tahlilinde tafsili veya icmali bir üslup kullanımı da belirleyici olabilmektedir. İçerik ve müellifin üslubunun yanı sıra eserin nazım veya nesir hangi edebi yazım türü ile kaleme alındığı hususu da belirttiğimiz unsurların içinde en ayırt edici hususlardan birisidir. Zira İslam ilimler kültüründe metin olarak bildiğimiz üslup, nazım halinde kaleme alınan eserler için çok uygun bir seçim olmuştur. Hem söz konusu olan ilmin deliller olmaksızın tüm meselelerini o ilme henüz başlayan birine tanıtmak hem de bu ilk tanıtımın ardından akılda kalıcılığı sağlamak üzere nazım üslubu çokça tercih edilmiştir.¹⁴⁹

Kelâm ilmi de nazım veya nesir olarak yazılmış metinleri bolca içeren bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. Zikrettiğimiz gayeyi taşıyarak yazılan bu metinler tabiatı gereği bahsi geçen meselelerin delilleri zikredilmek sureti ile açılmasına (şerhine) ihtiyaç duymuştur. Metnin açılması faaliyetinin ardından ise büyük fotoğraftan küçük fotoğrafa intikal edilmesi misali delillerin üzerine daha derinlemesine gidilerek metin

¹⁴⁹ Aynı gayenin manzum eserlerin yazımında göz önünde bulundurulduğuna Uryânî de değinmektedir. Uryânî, **a.g.e.**, vr., 2.

gayelerinden birine (haşıye) daha kavuşturulmuş olmaktadır. Her ne kadar veciz ve meselelerin delilleri ve ayrıntılarına değinilmediği bir üslup ile kaleme alınsalar da hem delillere hem de o zamana kadarki kelâm eserlerinde var olan ince noktalar ve tartışmalara da işaret edecek tarzda ibarelerin metin yazarınca seçilmesi bu gayenin tahkikini kolaylaştırmış olmaktadır.¹⁵⁰

Alanın uzmanları tarafından yatay bir şekilde gerçekleştirilen metni açma çabası, uzmanın sahip olduğu ilmi birikim ve müntesibi olduğu ilmi çevreye göre metinde farklı noktaların yakalanması, dolayısıyla metin etrafında renkli ve zengin bir geleneğin oluşması neticesini doğurmuş olmaktadır.

Hızır Bey'in **Cevâhîru'l-akâid** adlı manzum eseri bir geleneğin etrafında oluştuğu nazım metinlerin en önemlilerindendir. Birinci bölümde kısaca tanıttığımız şerh ve haşıyeler Hızır Bey'in metinden maksadını ve işaret ettiği manaları en doğru biçimde yakalamaya çalışma faaliyeti olarak değerlendirilebilir. Farklı kimliklere sahip şahsiyetlerin aynı amaç etrafında toplanması ise bir o kadar farklı ve zengin bir birikimin oluşmasına olanak sağlamıştır.

Bu sebeple Hızır Bey'in vefatından (h.865) tezimizin cüz-i esâsîsi olan Lâlezârî'nin vefatına (h.1204) kadarki yaklaşık üç yüz elli yıllık zaman diliminde farklı ilmi şahsiyetleri aynı metin etrafında toplayan amaçların da izinin sürülmesi gerekmektedir. Bu amaçların tespiti ve eserlerin muhtevasına yansımalarının peşine düşüldüğü takdirde hem tez konumuz olan eserin hem de müellifinin bu gelenek içinde durduğu yer hakkında daha net bir tasavvura sahip olunabileceği kanaatini taşımamız bizi bu faslı açmaya sevk etti.

İki başlık altında inceleyeceğimiz bu bölümde öncelikle **el Cevâhîru'l-kalemiyye fî testîri esrârî'n-nûniyye el-kelâmiyye** adlı eserin yazılış gayeleri bağlamında diğer şerhler arasında nerede durduğu araştırılacaktır. Ardından yaptığımız okumalar

¹⁵⁰ Kasidenin küçük hacmine rağmen Hızır Bey'in veciz üslubu ile neredeyse tüm kelâm meselelerini ihtiva ettiği ve bununla birlikte meselelerinin delillerine de işaret ettiği yönündeki ifadeleri ile konunun bu yönüne Büyük Hafız da işaret etmektedir. Bkz. **Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye**, BDK, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, nr., 002095, vr., 2.

neticesinde asıl olarak ittihaz ettiğimiz Lâlezârî'nin eseri ile diğer şerhlerin içerikte farklılaştıkları noktalar belirtilmeye çalışılarak faslımız nihayete erdirilecektir.

A. Yazılış Gayeleri Bakımından

Kaside-i Nûniyye şerhlerinin niçin kaleme aldığı sorusu onların şekil ve muhtevası açısından son derece belirleyici bir konumda olmuştur. Her ne kadar birincil olarak belirleyici olan husus müellifin ilmi şahsiyeti de olsa müellifin eserini yazarken taşıdığı gaye eserin hacmine direkt olarak etki etmiştir. Birinci bölümde belirttiğimiz üzere kendisine nispet edemeyeceğimiz Gümülcinevî'nin şerhini istisna edersek; Hacı Çelebi, Kâzâbâdî Ahmet Efendi ve müellifini tespit edemediğimiz şerh de dahil olmak üzere hacim bakımında kısa olan bu şerhler ihtisar gayesi güdülerek yazıldıklarından kasidenin beyitlerinin kısaca açıklamalarının yapılması ve Hacı Çelebi'nin **Rafdu'n-nadr alâ Akâidi'l-Hıdr** adlı şerhinde olduğu üzere beyitte yer alan kelimelerin harekelerinin büyük oranda tespit edilmesi¹⁵¹ gibi gayelere hizmet etmiş olmaktadır.

İhtisar gayesi güdülen kısa hacimli şerhlerin dışındaki şerhlerden ilk kaleme alınan ve bu geleneğin ilk şerhi olan Hayâlî'nin şerhinin yukarıda zikrettiğimiz ihtiyacı taşıyan metne yönelik ilk çalışma olması aslında gaye olmak bakımında yeterli bir sebep olmaktadır. Bunun yanında Hayâlî, bahsettiğimiz ihtiyaca işaret ederek metinde yer alan kapalılıkları gidermek, veciz ibarelerin taşıdığı ayrıntıları ortaya koymak üzere daha önceki eserlerde yer almamış bir üslup ile delillerini zikredeceğini eserin yazılma gayesi olarak sunmaktadır.¹⁵²

Hayâlî'nin ilmi şahsiyeti ve ilk şerhi yazmış olması müspet veya menfi diğer şerhlerde bir şekilde kendisine atıfta bulunulmasına sebep olmuştur. Yukarıda da belirttiğimiz üzere Ayinezâde ve Üsküdârî bizzat Hayâlî'nin şerhine haşiye yazmıştır ki bu durum diğer şerhlerde karşımıza çıkmamaktadır.

¹⁵¹ Bkz. Muhammed İsmet b. İbrahim, **Rafdu'n-nadr alâ Akâidi'l-Hıdr**, S.Y.E.K., Kasidecizâde Koleksiyonu, Nr., 00125.

¹⁵² Bkz. Hayâlî, **a.g.e.**, s. 142.

Hâyâlî'nin ilk şerhi yazmasının ardından diğer şârihleri Kaside-i Nûniyye'yi yeniden şerh etmeye iten bazı ana sebepler olmuştur. Önceki şerhlerde beyitlerin gramer bakımından doğru tahlil edilmediği düşüncesi, meselelerin ele alınış tarzının (takrîru'l-mesâil) uygun veya yeterli bulunmaması, Eş'arî-Matürîdî ihtilafına dair meselelere yeterince değinilmediği gibi hususlar bu sebeplerin başlıcalarındandır.

Örneğin ilk şerhin yazılmasından yaklaşık üç yüz sene sonra eserini kaleme alan Hacı Çelebi, Hayâlî'nin şerhini övmesine rağmen beyitlerin lafız tahlili ve gramer izahı bakımından yeterince ele alınmamasının bir eksiklik olduğunu, kendisinin de yeni bir izah tarzı ile bu amaca hizmet edeceğini belirtmiştir.¹⁵³ Hacı Çelebi'nin ardından başka bir şerh de Büyük Hafız tarafından Hayâlî'nin şerhinin “yetersiz” bulunması sebebi ile yazılmıştır. Büyük Hafız, Hayâlî'nin hasımların delillerini ve muhtemel itirazlarını zikretmekle yetinip cevap vermemesinin Ehl-i Sünnet mezhebinin cevap vermede yetersiz olduğu imajını oluşturduğu, lafız tahlili ile yeterince ilgilenmediği, Eş'ari-Matürîdî ihtilaflarına dair meselelere yeterince değinmeyerek kimi yerlerde Eş'arî mezhebine meylettiğini söyleyerek metnin yazılış gayesine yeterince hizmet edemediğini düşünmüştür.¹⁵⁴

Büyük Hafız'ın itirazları ve eserini yazma gerekçeleri bağlamında Hayâlî'nin eserine yönelik yaptığı eleştirilerinin yersiz ve edebe aykırı olduğunu savunan Uryânî, bu durumun kendisini Hayâlî'nin şerhi ile uyum içerisinde olan başka bir şerh yazmaya sevk ettiğini ifade etmektedir. Şerhi içerisinde yeri geldikçe Büyük Hafız'ın Hayâlî'ye itiraz ettiği noktalarda haksızlığını ispat etmeye çalışmaktadır.¹⁵⁵ Diğer şârihlerden Dâvud-ı Karsî ve İbrahim b. Abdülvehhâb eserlerinin girişinde kendilerini yeni bir şerh yazmaya sevk eden amilden bahsetmezken ileride geleceği üzere eserlerinde özellikle

¹⁵³ Muhammed İsmet b. İbrahim, **el-Fevâidü'n-nadriyye fi halli'n-nûniyye el-Hıdriyye**, S.Y.E.K., Laleli Koleksiyonu, vr., 2. Hacı Çelebi, Hayâlî'nin ardından ikinci şerhi yazmıştır. Büyük Hafız'dan sonra vefat etmiş olması hasebi ile Kaside-i Nûniyye şerhlerini tanıttığımız esnada bu şerhi Büyük Hafız'ın şerhinden sonra zikrettik.

¹⁵⁴ Mehmed b. Hasan (Büyük Hafız), **Şerhu'l- Kasîdeti'n-nûniyye**, BDK, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, nr., 002095, vr., 2.

¹⁵⁵ Uryânî, **a.g.e.**, vr., 2.

tasavvufî karakterdeki birçok kesime yönelttikleri yoğun eleştiriler ve yer yer Hayâlî'ye yapılan bazı eleştiriler eserlerinin yazılma sebebi olarak görülebilir.

Yukarıda tezimizin konusu olan **el Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîri esrârî'n nûniyye el-kelâmiyye** adlı eserin yazılış gayesi hakkında bilgi vermiştik. Tekrardan kaçınmak adına sadece şerhin belli başlı eserler ile bağlantıların kurulmasını amaçlaması ve diğer şerhlerin ilgilendiği kısımlar ile ilgilenmemesinin hem gaye hem de içerik bakımında eseri orjinal kıldığını söylemek ile yetineceğiz.¹⁵⁶

B. Muhteva Bakımından

Lâlezârî'nin şerhi ile birlikte Kaside-i Nûniyye'nin Arapça şerhlerini muhteva bakımından mukayese edeceğimiz bu bölümde şerhlerin farklılaştıkları noktalar tespit edilecektir. Sırası ile ulûhiyet, nübüvvet ve sem'iyât ana başlıklarına dahil olan ve ihtilafı olduğunu gördüğümüz meselelerde şârihlerin fikri tutumu ortaya konmaya çalışılacaktır.

Şârihlerin farklılaştıkları noktaların genel olarak hangi hususlarda temerküz ettiği hakkında malumat verdikten sonra bizzat meselelerin incelenmesine intikal edeceğiz. İhtilaf olarak gözlemlediğimiz hususların özellikle vahdet-i vücûd felsefesi ve daha genel anlamda tasavvuf disiplinine şârihlerin yaklaşımı muvacehesinde şekillendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu ana ayrım noktasının yanında bazen açık itirazlar bazen de kendi gözlemlerimiz neticesinde Matürîdî- Eş'arî ihtilafına dair meselelerdeki izahat ve tercihlerde olduğu sonucuna ulaştık.

1. Ulûhiyyet

a. Zât-İhâtâ İlişkisi

Allah (c.c.)'ın zatı ve tüm mahlukatın ihata edilmesi ile ilgili olan “O her şeyi kuşatmıştır, irfan ehline ne başkasına hulûl etmiş ne de ittihâd halindedir.” manasını taşıyan beyitin izahında şârihler arasında fikir birliği oluşmamıştır. Zira hulûl ve

¹⁵⁶ Lâlezârî, **el-Cevâhiru'l-kalemiyye**, vr., 3.

ittihâdın ne anlama geldiği, hangi grupların hulûl ve itthâd kapsamına gireceği, ihatanın zat veya zatın ilmine raci olması gibi hususlardaki tercihler farklılaşmıştır.

Tüm şârihler hulûl ve itthâdın nefyi konusunda hem fikir oldukları gibi bu kapsama teslis inancını taşıyan Hristiyanları, bazı aşırı inanç sahibi Yahudileri ve Şia'nın bazı aşırı gruplarını dahil etmektedirler. Ancak ihtilafın konu ile yakından irtibatlı vahdet-i vücûd felsefesi, bazı sûfilerden sadır olan ve hulûl ile itthâdı îhâm ettiren sözlerin bu kapsamda değerlendirilip değerlendirilmeyeceği noktasında meydana geldiği görülmektedir.

Hızır Bey'in ibarelerinin zahiren vahdet-i vücûd felsefesine işaret ettiğini belirten Hayâlî bu düşüncenin makbul olmayışını 'فوق طور العقل ومخالف للشرع' ibareleri ile ifade ederken ihatadan kastın Allah'ın ilmi ile ihata etmesi olduğunu belirtmektedir. Ancak tasavvufî literatürde 'fenâ fi't-tevhîd' olarak adlandırılan mertebeye ulaşan birinden hulûl ve itthâdı andıran sözlerin sadır olması durumunun da kendisi nezdinde makbul ve hak olduğunu belirterek beyitte geçen "ashâbu'l- irfân" ibaresinden bu zümrenin de kast edilmiş olabileceğini zımnen ifade etmiş olmaktadır.¹⁵⁷

Aynı istikamette düşünen ve ihatanın ilmi ihata olduğunu düşünen Uryânî ve Hacı Çelebi vahdet-i vücûd felsefesi hakkında tevakkuf ederek bu düşüncenin savunucuları hakkında hüküm verirken ihtiyatlı davranmanın evla olduğuna kanaat getirmektedirler. Hayâlî'de olduğu üzere bir kulun fenâ fi'-t- tevhîd mertebesine ulaşmasının mümkün ve Allah'ın kudreti dahilinde olduğunu söylemekte ve bu düşünceyi hulul ve itthadın dışında tutmaktadırlar.¹⁵⁸

İhatanın zat ile ilişkilendirilmesinin kelâm ilmi ile alakalı bir yönünün olmadığı, ancak hulûl ve itthâdı kail olan bazı sûfilere reddiyede bulunmak amacı ile zatın ihatasından kelâm eserlerinde bahsedilebileceğini belirten Büyük Hafız, hem vahdet-i vücûd düşüncesi hem de fenâ fi'- tevhîd mertebesini kabul etmeyerek şeriata aykırı

¹⁵⁷ Hayâlî, **a.g.e.**, s.172-177.

¹⁵⁸ Uryânî, **a.g.e.**, vr., 26-31, Muhammed İsmet b. İbrahim, **el- Fevâidü'n-nadriyye**, vr., 15-19.

oldukları kanaatine ulaşmaktadır. Ona göre “ashâbu’l-irfân” dan kastedilen zümre, akl-ı selim ile istidlalde bulunarak rablerine ulaşan kimselerdir.

İbrahim b. Abdülvehhâb ve Dâvûd-ı Karsî’nin beyit bağlamında vahdet-i vücûd felsefesine yönelttikleri eleştirinin oldukça sertleştiği göze çarpmaktadır. Zira İbrahim b. Abdülvehhâb, vahdet-i vücûd ehlinin küfrünün Yahudi veya Hristiyanların küfründen daha tehlikeli olduğunu düşünürken insanların avam kısmının, zikir ehli olarak gözüken bu kimselerin taşıdığı itikâdî tehlikenin farkına varamayacaklarını bu hükmünün sebebi olarak zikretmektedir.¹⁵⁹ Dâvûd-ı Karsî ise vahdet-i vücûd felsefesini din dışı aşırı tasavvufî yönelimler içinde saydıktan sonra aslında Mevlevilik, Halvetilik vb. tarikatların da bu din dışı yönelimlerden neşet ettiğini ve bu yüzden onların din dışı tasavvufî gruplara muhabbet beslediklerini ifade etmektedir. Vahdet-i vücûd felsefesi ve genel anlamda tasavvuf ve tarikat ehline yönelttiği eleştirilerinin ardından söz konusu beyitte kast edilen irfan ehlinin tasavvuf ehli veya tarikat şeyhleri değil şeriata bağlı olan Ehl-i Sünnet âlimleri olduğunu belirtmektedir. İbrahim b. Abdülvehhâb ‘ın değinmediği fenâ fi’t- tevhîd meselesinde Hayâlî’yi eleştiren Davûd-ı Karsî, sözü edilen ve Hayâlî tarafından kabul gören bu manevi mertebenin de Allah’ın zatı ile mahlukatın ittihâdı anlamına geldiğini düşünmekte ve reddetmektedir.¹⁶⁰

Zikri geçen bütün şârihlerin ihatadan kastın ilmin ihatası olduğu yönünde fikir birliği oluşturup ardından hulûl ve ittihâdın kapsamına hangi grupların girdiğini tartışmasına mukabil Lâlezârî ihatanın ilim sıfatının kemal yönüne değil zata dayandırılması gerektiğini düşünmektedir. Ancak yine tüm şârihlerin aksine Hızır Bey’in ihatayı zata nispet etmekle beraber müteşabih bir karakter taşımasından dolayı selefın üslubunca hulûl ve ittihâdın nefyi ile birlikte manayı tefvîz ettiğini savunmaktadır.¹⁶¹

¹⁵⁹ İbrahim b. Abdülvehhâb, **a.g.e.**, vr., 23- 25.

¹⁶⁰ Dâvud-ı Karsî, **a.g.e.**, vr., 10-12.

¹⁶¹ Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 12.

b. Zaman Mefhumu

Alemin hâdis oluşu ve haşr-i cismanî ile ilgili bahislerde şarihler tarafından zaman mefhumuna değinilmektedir. Zaman mefhumunun tanımı yapılırken zamanın değışken olduğu belirtilerek bu mefhum Allah'tan nefyedilmektedir. Şarihlerin zamanın hâdis oluşu ortak noktasında birleşmelerinin yanında Lâlezârî'nin zaman kavramına bakışı mütekellimlerin büyük çoğunluğu ve filozoflardan farklıdır.

Diğer şarihler “Bir değışkenin başka bir değışkene ilişmesi sonucunda meydana gelen vehim ürünü bir olgudur” şeklindeki tanımı esas alarak zamanın müşahhas olmayıp zihnin varsayımından ibaret olduğu düşüncesini taşımaktadırlar. Zaman mefhumunun, Atlas gezegenin hareket miktarında ibaret olup zihnin varsayımına bağı değil vücûdî olduğunu düşünen filozofların görüşünü ise kabul etmemektedirler. Ancak bununla beraber her iki izah tarzına göre de zamanın Allah'a nispet edilemeyeceğı görüşündedirler.¹⁶²

Filozoflar ile zamanın vücûdî oluşu paydasında buluşan Lâlezârî, savunduğı görüşü filozofların görüşünden farklı bir yerde konumlandırmaktadır. Muhakkik âlimlere ve bazı sûfilere dayandırdığı bu görüşe göre zamanın vücûdî olması Allah'ın iradesinin var olması yönünde zamana taalluk etmesi sebebiyledir. Ancak bu, zamanın kadim olduğu sonucunu da doğurmamaktadır. Bilakis, var olan ilk hâdis ile birlikte onun var olma zamanı da yaratılmaktadır. Mütekellimlerin cumhuru ile zamanın vücûdî veya itibarî oluşu cihetinde farklılaşan bu görüş filozofların görüşünden ise zamanın Atlas gezegenine değil de yoktan yaratılma itibarî ile Allah'a dayandırılması bakımından ayrılmış olmaktadır.¹⁶³

c. Tekvin Sıfatı

Eş'arî- Matürîdî ihtilafının en belirgin çizgilerinden olan tekvin sıfatının, diğer yedi mana sıfatı gibi Allah'ın zatı ile kaim olan kadim bir sıfat olup olmaması ihtilafın

¹⁶² Zaman tanımları için bkz. Hayâlî, **a.g.e.**, s. 182, Büyük Hafız, **a.g.e.**, vr., 20, Muhammed İsmet b. İbrahim, **a.g.e.**, vr., 20, a. ml, **Rafdu'n-nadr**, vr., 6, Kâzâbâdî, **Şerhu'l- Kasîdeti'n-Nûniyye**, vr., 5, İbrahim b. Abdilvehhâb, **a.g.e.**, vr., 26, Uryânî, **a.g.e.**, vr., 32, Davud-ı Karsî, **a.g.e.**, vr., 13.

¹⁶³ Bkz. Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 10.

cihetini tayin etmektedir. Tekvin sıfatının itibarî ve aklın fail ile meful arasındaki ilişki sonucunda farz ettiği bir mana olduğunu düşünen Eş'arîlere göre tekvin aynı zamanda mükevvenin kendisidir. Yani kudret sıfatının hâdis bir teallukundan ibarettir. Yine onlara göre yaratma ameliyesi için irade ve kudret sıfatlarının varlığı kâfi olup ayrıca tekvin sıfatını ispat etmenin bir anlamı yoktur.

Eş'arî mezhebinin aksine Matürîdî kelâm düşüncesince yaratma ameliyesinin gerçekleşmesi istidat manasındaki kudret ve mümkünün iki tarafından birini tercih anlamındaki irade sıfatları ile gerçekleşmez. Bilakis bu iki sıfat fiilin kendisi ile gerçekleştirildiği tekvin sıfatının mukaddimesi niteliğindedir. Tekvîn sıfatının itibarî veya hadis olmadığını düşünen Matürîdîler düşüncelerini farklı deliller ile desteklemektedirler.¹⁶⁴

Matürîdî geleneğinin metinlerinden olan Kaside-i Nûniyye'nin şerhlerinde yaptığımız okumalar sonucunda tekvin sıfatının tanımı ve ihtilafın hangi yönünde tercihte bulunulduğuna dair farklılık olduğunu gördük.

Hâyâlî ve Hacı Çelebi dışında Lâlezârî de dahil olmak üzere tüm şarihlerin tekvin sıfatının hakiki ve kadim bir sıfat olduğunda hem fikir olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Hayâlî ve Hacı Çelebi'nin tekvin sıfatı tanımları ve tercihlerinin diğer şârihlerden farklı olduğu açıktır. Hayâlî tekvin sıfatını şu ibareler ile tanımlamaktadır:

Şurası gerçek ki kudret sıfatının, irade sıfatına uygun bir işleyiş ile mükevvenin var olma zamanında var olması cihetinde taalluku yine kudret sıfatına nispet edilirse icâp, kâdire nispet edilirse tekvin ve icat olarak adlandırılır.

Bu durumda tekvin, aslında zatın kudretinin, mükevvenin varlığına taalluk etmesinden ibaret olup; tahlik, terzîk gibi olgular mükevvenin durumuna göre farklılaşmaktadır.¹⁶⁵

Tekvin sıfatına dair açıklamalarını bu sözleri ile noktalayan Hayâlî'nin görüşünün Eş'arî mezhebine daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Zira Hayâlî, tekvini

¹⁶⁴ Teftâzânî, **Şerhu'l- Mekâsıd**, tah. Abdurrahman Umeyra, Âlemü'l- Kütüb, 1998, Beyrut, C. 4, s. 170-173.

¹⁶⁵ Hayâlî, **a.g.e.**, s. 210. Hayâlî'nin şerhinde yer alan bu ibareler aynı ile Taftâzânî'nin **Şerhu'l- Mekâsıd** adlı eserinde de bulunmaktadır. Bkz. **Şerhu'l-Mekâsıd**, C. 3, s. 172.

zâtın muttasıf olduğu kudret sıfatının, mükevvenin var edilmesine yönelik taalluku olarak anlamıştır. Bu durumda tekvin, bizzat kudret gibi hakiki bir mana değil, kudret sıfatının özel bir taalluku yani itibarî bir mana olmaktadır.

Aynı ibareler ile tekvin sıfatını açıklayan Hacı Çelebi ise tahkik olarak adlandırdığı bu ifadelere rağmen tekvin sıfatının kudret ve irade sıfatı gibi hakiki bir sıfat olduğunu da düşünmektedir. Bununla birlikte aslında İmam Eş'arî ve İmam Matürîdî'nin ibarelerinin zahirinden anlaşıldığına göre tekvin sıfatının kadim olduğunda müttefik olduklarını belirtmektedir. Ona göre ihtilaf, kadim olan tekvin manası ile failin mi yoksa mefulün mü vasıflanmasının daha doğru olduğu noktasında oluşmaktadır. Tekvini failin vasfı kılan İmam Matürîdî, kudret ve irade gibi kadim bir mana olduğu, mükevvenin sıfatı kılan İmam Eş'arî ise yaratılan ile yaratıcı arasında sadece kudretin olduğuna kanaat getirmiş olmaktadır.¹⁶⁶

2. Nübüvvet

a. Nübüvvet- Velâyet İlişkisi

Nübüvvet ve velayet mertebelerinin mutlak anlamda ya da sadece Peygamberimiz (s.a.s.) açısından birbirilerine olan üstünlüğünün değerlendirildiği bu başlık altında şarihlerin konuyu ele alış üslupları ve tercihleri yine farklılık arz etmiştir.

Peygamber olan birinin nübüvvetinin Peygamber olmayan kimsenin velayetinden üstün olduğu ve velâyet mertebesinin mutlak olarak nübüvvet mertebesinden üstün olmadığına şârihler arasında bir fikir ayrılığı bulunmamaktadır.¹⁶⁷ Fikir ayrılığının meydana geldiği husus Peygamberimiz (s.a.s.)'in nübüvvetinin ya da velayetinin üstünlüğüdür. Üstünlüğün hangi şıkta olduğu yönünde kullanılan tercihlerin üç farklı şekilde tezahür ettiğini söyleyebiliriz;

- Nübüvvetinin velayetinden üstün olduğunu söyleyip bu kısmı tercih etmek,

¹⁶⁶ Muhammed İsmet b. İbrahim, **a.g.e.**, vr., 38-39.

¹⁶⁷ Bkz. Hayâlî, **a.g.e.**, s. 319, Büyük Hafız, **a.g.e.**, vr., 148- 150, Muhammed İsmet b. İbrahim, **a.g.e.**, vr., 66- 67, a. ml, **Rafdu'n- nadr alâ Akâidi'l- Hıdr**, vr., 18- 19, Kâzâbâdî, **Şerhu'l- Kasîdeti'n- Nûniyye**, vr., 5, İbrahim b. Abdülvehhâb, **a.g.e.**, vr., 105- 106, Uryânî, **a.g.e.**, vr., 120-121, Davud-ı Karsî, **a.g.e.**, vr., 48-49.

- Nübüvvetinin velayetinden üstün olduğunun tercih edilen görüş olduğunu ifade etmekle beraber diğer şıkkın da beyitteki ifadelerin zahirine göre muhtemel oluşu,

- Nübüvvetinin ya da velayetinin üstünlüğü ile alakalı açıklamaya gitmeyerek tevakkuf etmek.

Peygamberimiz (s.a.s.)’in nübüvvetinin velayetinden üstün olduğunu düşünen Büyük Hafız konu bağlamında Peygamberimiz (s.a.s.)’in velâyetinin nübüvvetinden üstün olduğu kanaatinde olan tasavvufî çevrelere sert eleştiriler getirmektedir. Ona göre, Peygamberimiz (s.a.s.)’in velayetinin nübüvvetinden üstün olduğunu söyleyenler takiye gereği “süslü cümlelerin” arkasına sığınmaktadır. Zira onların asıl görüşü velâyetin nübüvvetten mutlak manada üstün oluşudur. Ancak asıl görüşleri üstünlüğün Peygamberin nübüvveti ve velayetindeki cihetinde olsa dahi bu görüşün de ucu küfre varacak kadar tehlikelidir. Çünkü bu düşüncüyü dillendirenlerin gerekçesi nübüvvet makamının Peygamberin vefatı ile birlikte noktalanması, ancak peygamberliğin batını konumundaki velayetin sonlanmadığı; bilakis Peygamberin ümmetindeki velilere intikal ettiği iddiasıdır. Bu iddia ise, peygamberliğin en büyük cüzüne ümmetin diğer fertlerini ortak etmektir ki bu da apaçık bir biçimde küfür ve dalalettir.

Velayetin intikali ile beraber incelediği ve eleştirdiği kavramlardan birisi de “tasarruf” ıstılahıdır. Veli kimsenin peygamberden tasarruf yetkisi aldığı iddiasına cevap veren ve İslam dininde böyle bir kavramın olmadığı, onu kullananlar tarafından uydurulduğuna kanaat getiren Büyük Hafız, tasarrufun muhtemel manalarının şer’î açıdan geçersiz oluşunu ispatlamaya çalışmaktadır.¹⁶⁸

Büyük Hafız ile aynı doğrultuda kanaate sahip olan İbrahim b. Abdülvehhâb ve Dâvud-ı Karsî İbn-i Arabî’nin **Fusûsu’l-hikem** adlı eserinde yer alan bir pasaj etrafında konuyu ele almaktadırlar:

“Ben altın kerpiç, Hz. Muhammed (s.a.s.) gümüş kerpiçtir. Altın gümüşten daha üstün olduğuna göre ben ondan daha faziletliyim. Hz. Muhammed

¹⁶⁸ Bkz. Büyük Hafız, **a.g.e.**, vr., 149-150.

(s.a.s.) hatemü'n- nebiyyîndir ben ise hâtemü'l- evliyayım. Velayet de nübüvvetten daha üstün olduğuna göre ben bu durumda da ondan üstünüm.”¹⁶⁹

İbrahim b. Abdülvehhâb, söz konusu ifadelerin İbn-i Arabî gibi bir şahsiyet ile bağdaştırılamayacağını, bu sözlerin **Fusûs**'ta yer almasının hadis kitaplarında uydurma rivayetlerin yer almasına benzediğini belirtmektedir.¹⁷⁰

Bu ibareleri aynen zikreden Dâvud-ı Karsî, meseleye bu kadar iyimser yaklaşmamaktadır. **Fusûs**'ta yer alan bu ibarelerin apaçık küfrü ifade ettiğini söylemekte ve sözlerin İbn-i Arabî'ye adem-i aidiyetine yer vermemektedir.

Peygamberimiz (s.a.s.)'in nübüvvetinin velayetinden üstün oluşunun tercihe şayan olduğunu belirtmekle beraber beyitte bunun aksini savunanlara da işaret edildiği ve bu mananın da gramer açısından muhtemel olduğunu belirtenler ise Hayâlî, Uryânî, Hacı Çelebi ve Kâzâbâdî olmaktadır.

Meselede tevakkufun gerekliliğini savunan tek şârih ise Lâlezârî'dir. Eserinde Teftâzânî'nin “ Bazı ariflere nispet edilen velayetin mutlak olarak nübüvvetten üstünlüğü iddiası ise geçerli değildir.”¹⁷¹ sözlerindeki arif kimseden kastının İbn-i Arabî olabileceğini söyleyerek aslında Taftâzânî'nin görüşü tenkit eden değil nakleden konumda olduğunu eleştirisinde haksız olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Lâlezârî'ye göre Teftâzânî'nin, İbn-i Arabî'nin eserinden yaptığı naklîn doğru okunması gerekmektedir. Doğru okunduğu takdirde, Teftâzânî'nin İbn-i Arabî'ye itiraz etmediği,

¹⁶⁹ Adı geçen şerhlerde nakledildiği şekli ile verdiğimiz pasaja nas olarak Fusûsu'l- Hikem'de rastlayamadık. Şârihlerin mefhum olarak nakil yapmış olabilecekleri ihtimalinin yanında bizler Fusûsu'l- Hikem'de geçen ibarenin aynen naklîni gerekli gördük:

“Peygamber (s.a.s.) Peygamberlik müessesesini kerpiçten bir duvara benzetip, kendi zatlarını da bu duvarı tamamlayan son parça olarak tanımlamıştır ve peygamber aynı temsili gördüğü rüyasında, eksik kerpicin tek olduğunu görmelidir. Hâtemü'l-evliyâ ise Peygamberin (s.a.s.) temsil ettiği şekilde Peygamberlik makamını görür, ancak eksik kerpicin altın ve gümüş olmak üzere iki adet olduğunu da görmelidir. Peygamberlik makamını tamamlayan bu iki kerpiç ise Hâtemü'l- evliyâ'nın ta kendisi olmalıdır.

Hâtemü'l- evliyâ'nın iki kerpiç görmesindeki hikmet ise şudur;

Hâtemü'l- evliyâ, hâtemü'r- rusûl'e şeriatın zahirinde tabidir ki bu durum gümüş kerpicini ifade eder. Ancak hâtemü'l- evliyâ, suret-i zâhirde hâtemü'r- rusûl'den alır gözüktüğü şeyleri sırda, bizzat rasule vahyeden melikten almaktadır. Ancak hâtemü'l- evliyâ, olanı olduğu gibi gördüğünden iki kerpiç görmüştür ki bu durum da altın kerpicin durumunu temsil eder.” Muhyiddin İbn-i Arabî, **Fusûsu'l- hikem**, Dârü'l- Kitâbi'l-Arabî, haz. Ebu'l- Alâ el Afîfî, t.y., s. 63.

¹⁷⁰ Bkz. İbrahim b. Abdülvehhâb, **a.g.e.**, vr., 104-105.

¹⁷¹ Teftâzânî, **a.g.e.**, C. 5, s. 78.

aksine meselede tevakkuf ettiği görülmüş olur ki ona göre de doğru olan tercihte bulunmamaktır.¹⁷²

b. Hz. Ebubekir'in Fazileti

Şârihlerin tamamı Hz. Ebubekir'in Peygamberlerden sonra en faziletli insan olduğunda aynı fikri paylaşmaktadır. Ancak bununla birlikte Lâlezârî ile diğer şârihlerin bu iddianın ispatında kullandıkları delillerinde üslup ve içerik bakımından farklı bir nokta dikkat çekmektedir ki bu nokta Lâlezârî'nin diğer eserlerinde de rastaldığımız tasavvufî şahsiyetini yansıtan üslup farklılığıdır.

Lâlezârî'nin dışındaki şerhlerde Hz. Ebu Bekir'in faziletine işaret eden ayet, hadis ve döneminde yaşanan bazı önemli vakıalar ve başarıları delil olarak gösterilmektedir. Herkesten önce tereddütsüz bir biçimde Peygamberi tasdik etmesi ise akîlî açıdan daha faziletli olduğunun delili olarak değerlendirilmektedir. Hz. Ebubekir'den önce Hz. Hatice, Hz. Ali ve Hz. Zeyd b. Harise'nin iman etmiş olmasının doğurduğu tearuz ise taksimin itibarîleştirilmesi ile çözülmektedir.¹⁷³

Hz. Ebûbekir'in akranlarından önce iman etmiş olmasının üstünlüğüne delaleti ve bahsettiğimiz tearuza da değinen Lâlezârî, beyitte geçen اقرا kelimesinin ilk harfinin mastar anlamında kesreli olarak da okunabileceğini teklif etmiştir. Bu durumda Hz. Ebubekir'in fazileti herhangi bir delil beklemeksizin Peygamberi tasdik etmesinden kaynaklanmış olmaktadır. Hz. Ebu Bekir'in bu tavrı sergileyebilmesi ise ilahi inayete mazhar olması sayesinde olmuştur.

Lâlezârî bu açıklamalarının ardından Hz. Ebubekir'in faziletine dair kendi delilini sunmaktadır. “Hani o ikisi mağaradaydı, Peygamber de arkadaşına: Üzülme

¹⁷² Bkz. Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 37-38.

¹⁷³ Bkz. Bkz. Hayâlî, **a.g.e.**, s. 320, Büyük Hafız, **a.g.e.**, vr., 150-153, Muhammed İsmet b. İbrahim, **a.g.e.**, vr., 70-71, a. ml, **Rafdu'n-nadr**, vr., 23, Kâzâbâdî, **a.g.e.**, vr., 13, İbrahim b. Abdilvehhâb, **a.g.e.**, vr., 105-106, Uryânî, **a.g.e.**, vr., 12-122, Davud-ı Karsî, **a.g.e.**, vr., 48.

Allah bizimle beraberdir”¹⁷⁴ ayetindeki bazı lafızlar çerçevesinde delilini şu şekilde açıklamaktadır:

Ayette Allah lafzı ile birlikte Peygamberin dilinden “bizim ile” anlamındaki معنا kelimesinin kullanılması Lâlezârî nezdinde Hz. Ebubekir’in faziletine işaret etmektedir. Çünkü Hz. Ebu Bekir (r.a.), risaletin doğuşunda Peygamber sohbetinden onunla aynı meşakatlere katlanmak sureti ile istifade ederken risaletin tamamlanmasından sonra da Peygamberin yanına defnedilmek sureti ile yine ona en yakın olan ve sohbetinden en çok istifade eden sahabi olmuştur.¹⁷⁵

Lâlezârî’nin tasavvufî kimliğini yansıttığı bu bölümde diğer şârihlerden ayetten yaptığı çıkarımlar bakımından farklılaşmıştır. Daha önce de yer verdiğimiz ve Lâlezârî’nin **itibar** adını verdiği tasavvufî üslup, şârihimizi diğer şârihlerden ayırt eden tasavvufî şahsiyetine ışık tutmaktadır.

3. Sem’iyât

a. Duanın Faydası

Lâlezârî ile diğer şârihlerin duanın faydası meselesini ele aldıkları bu başlık altında değindikleri ve üzerinde yoğunlaştıkları hususlarda farklılık bulunmaktadır. Diğer şârihler; duanın kabul edilme şartları, duanın kaza ve kadere göre konumu, bu bağlamda duanın faydasını kabul etmeyenlere yapılan itirazlar gibi daha çok kelâmi arka planı olan tartışmalara değinmektedirler.¹⁷⁶

Ancak Lâlezârî’nin bizzat ifade ettiğine göre Hızır Bey’in ilgili beyitte “شاهد” lafzını kullanmasının gayesi konunun müşahede boyutuna işaret etmek isteyişidir. Konunun başında şârihlerin ele aldığı hususlara kısaca değinen Lâlezârî, İmam Gazâlî ve Fahreddin Râzî’den yaptığı alıntılar ile yaşayanların ölümlerinden, ölümlerin de

¹⁷⁴ Tevbe, 40.

¹⁷⁵ Bkz. Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 39.

¹⁷⁶ Bkz. Muhammed İsmet b. İbrahim, **a.g.e.**, vr., 81-82, a. ml, **Rafdu’n-nadr**, vr., 21, Kâzâbâdî, **a.g.e.**, vr., 16, İbrahim b. Abdilvehhâb, **a.g.e.**, vr., 130-131, Uryânî, **a.g.e.**, vr., 156-157, Davud-ı Karsî, **a.g.e.**, vr., 60. Büyük Hafız ve Hayâlî’nin şerhlerinde bu beyit ve dolayısıyla şerhi de yer almamaktadır.

yaşayanlardan ruhaniyet bakımından istifade etmesinin mümkün olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır.

Ruhi istifade ile alakalı olarak türbe ziyaretlerinde ziyaret eden ve edilen arasında meydana gelen manevi haller, kamil insanların ruhaniyetinin eserleri ve onlar ile bir şekilde ilgili olan her şeyde bulunabileceği ve tevessül gibi meselelerin mahiyeti ve meşruiyetine değinerek bu minvalde kendi tecrübelerinden de bahsetmektedir.¹⁷⁷

b. İmanın Tanımı ve Kapsamı

Kelâm ilminin en önemli meselelerinden birisi olan imanın tanımı ve kapsamı, beraberinde birçok ferî hususu da getirmektedir. Kelâm ilminin ilk nüvelerini teşkil eden mürtekeb-i kebîre'nin ahiretteki durumunun ne olacağı meselesi tam da zihinlerdeki iman tasavvurunun bir getirisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Fertlerin yaptıkları iman tarifi, hem dünyevi hem de uhrevi anlamda hem fert hem de toplum bazında karşılarındakini tasnife sevk edecektir.

İman denilen olgunun mahiyetinin ne olduğu ve hangi unsur veyahut unsurlardan teşekül ettiğinde Kaside-i Nûniyye şârihlerinin tatad ettiği üzere oldukça farklı görüşler gerektirdikleri sonuçlar ile beraber sıralanmıştır. Başlığımızın asıl gayesi bu mevzunun bizzat tahkik edilmesi olmadığından ilgili tüm görüşlerin zikredilmesi yerine Ehl-i Sünnet kelâm düşüncesinin Matürîdî geleneğine müntesip olan Kaside-i Nûniyye şârihlerinin konuya bakış tarzları ve tercihleri ile ilgileneceğiz.

Şârihlerin Mâtürîdî geleneğine mensup oluşları tartışmaların iman tanımında tasdik ve ikrarın beraberce iman mefhumunun karşılığı olarak görülüp görülmemesi noktasında toplanmasını muhtemel hale getirmektedir. Zira şârihlerin de belirttiğine göre İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen meşhur görüşte iman tasdik ve ikrardan ibarettir. Ancak İbrahim b. Abdilvehhâb ve bu görüşün daha ihtiyatlı olduğunu söyleyen Hacı Çelebi dışında şârihlerden ikrarı imanın hakikatine dahil eden bulunmamaktadır.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Bkz. Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 51.

¹⁷⁸ Bkz. Hacı Çelebi, **a.g. e.**, vr., 79-80. İbrahim b. Abdilvehhâb, **a.g.e.**, vr., 131-132.

İmanın, kalbin tasdikinden ibaret olduğu ifade edilirken mantık disiplininde ilmin kısımlarından biri olan mutlak anlamdaki tasdikten farklı olduğu belirtilmektedir. Zira Hayâlî'nin de ifade ettiğine göre tasdik kimi zaman bir kimsenin duvara bakıp o anda duvar olduğunu anlaması örneğinde olduğu gibi irade ve ihtiyar olmaksızın da meydana gelebilmektedir. Ancak imanın hakikatini temsil eden tasdik ihtiyar ile elde edilebilmesi mümkün olan şeylerin kalben kabulü demektir.¹⁷⁹

Muhakkik âlimlerin bir çoğunun aksine ikrarın imanın hakikatine dahil edilmemesi gerektiğini ifade eden Hayâlî ile birlikte Büyük Hafız'da aynı bağlamda imanın sadece kalbin tasdikinden ibaret olduğunu, bu görüşün İmam Mâtürîdî, İmam Ebû Hanife, Pezdevî, Serahsi ve Eş'arlerin cumhurunun görüşü olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁸⁰

Lâlezârî dışındaki şârihlerin imanın tanımı ve kapsamı yani mahiyetine dönük bir şekilde konuyu incelemesine karşın Lâlezârî imanın meydana geliş şeklini göz önünde bulunarak konuya yaklaşmaktadır. Zira imanı "Allah'ın kulun kalbine yazması yani **ketb** olarak tanımlayan Lâlezârî, imanın araştırma ve düşünce sonucu değil Allah'ın tevfiği ve kalbinde imanı yaratması ile meydana geldiğini düşünmektedir. Dolayısıyla bu meselede Eş'arîlerin bir görüşünü benimseyen Lâlezârî şakînin saîd, saîdin de şakî olmasının mümkün olmadığına kanaat getirmektedir.¹⁸¹

¹⁷⁹ Bkz. Hayâlî, **a.g.e.**, s. 358-362.

¹⁸⁰ Bkz. Hayâlî, **a.g.e.**, s. 361-362 , Büyük Hafız, **a.g. e.**, vr., 184-188.

¹⁸¹ Bkz, Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 51.

C. Genel Değerlendirme

Bu bölümde Kaside-i Nûniyye şerhlerinin muhteva açısından farklılaştıkları noktaları tespiti ve mukayeseye çalışarak Lâlezârî'nin eserinin şerhler arasındaki yerini belirlemeye çalıştık. Yapılan okumalar ve mukayeseler neticesinde farklılıkların kelâm-tasavvuf, kelâm-felsefe ve Eş'ârî-Matürîdî ihtilaflarında temerküz ettiğini gördük. Özellikle Hâyâlî'nin şerhini kaleme almasından yaklaşık üç yüz yıl sonra Hacı Çelebi ile başlayıp son halkasını Lâlezârî'nin oluşturduğu Arapça şerhler Ehl-i Sünnet dairesi içinde olma iddiasını taşıyan müelliflerce yazılmıştır.

İşte tam da bu iddia ile alakalı olarak umumi manada tasavvuf disiplininin, hususi manada da vahdet-i vücûd felsefesinin yoğun eleştirilere maruz kaldığından; hatta dini meşruiyetlerinin de sorgulanmaya başladığı bir fikri ortamın varlığından bahsetmemiz gerekmektedir. Tasavvuf ve vahdet-i vücûd eleştirisini bünyesinde barındıran aynı akımın felsefe-kelâm münasebetlerinin en önemli temsilcilerinden olan Kaside-i Nûniyye'nin ilk şârihi Hayâlî ve üslubuna dair itirazları da olmuştur. İhtilaflı görüşleri ve “şüpheleri” fazlaca ortaya atan Hayâlî'nin kimi zaman Ehl-i Sünnet'in yeterliliği imajına zarar verdiği dahi düşünülmüştür.

Hayâlî'nin, çoğunluğu Büyük Hafız'dan olmak üzere maruz kaldığı eleştirileri yersiz bulan Uryânî, Hayâlî tarzı kelâm anlayışının devamı ile birlikte Hayâlî gibi tasavvuf ve ehline karşı iyimser yaklaşımın savunucularından olurken kendine belirlediği çizgi yeni bir şerh yazmasının özel sebebi olmuştur.

Büyük Hafız, Dâvud- ı Karsî ve İbrahim b. Abdilvehhâb'ın tasavvuf ve felsefî meseleler ile memzûc kelâm usulünün eleştirisi karşısında Lâlezârî eserinde hem Hayâlî hem Uryânî'ye atıfta bulunarak şârihler içerisinde durduğu çizgiyi tayin etmiştir. Aynı zamanda İbn-i Arabî'ye eserinde yer vermesinin beraberinde tasavvufî meseleleri ele alırken Ehl-i Sünnet kelâm düşüncesinin önemli simaları İmam Gazâlî, Fahreddin Râzî ve Sadru'-ş Şerîa gibi isimlere atıfta bulunmaktadır. Eserinin genel anlamda tasavvuf, daha dar anlamda vahdet-i vücûd ve müşahhas olarak İbn-i Arabî'nin Ehl-i Sünnet

dairesindeki konumu ile dini meşruiyetine yönelik eleştirilerin ve itirazların bir reaksiyonu olarak telif edildiği sonucuna ulaşmamız herhalde yanlış olmayacaktır.

Eş'arî-Matürîdî ihtilaflarında ise çoğunlukla tercihlerin Matürîdî düşüncesinden yana kullanıldığı, bununla birlikte kimi yerlerde Eş'arî düşüncesine yaklaşma veyahut geçişlerin de yaşanabildiği olmuştur.



SONUÇ

Çalışmamız Lâlezârî'nin Kaside-i Nûniyye şerhinin tahkik ve değerlendirilmesini kapsarken bu bağlamda eserin Türkiye kütüphanelerinde yer alan nüshaların toplanması ile tahkik ameliyesinin gerçekleştirilmesine ve metnin en doğru haline ulaşmaya çalışılmıştır. Tahkikli kısım ile alakalı çabamız bununla sınırlı kalmayarak metinde geçen hadislerin tahriri, atıfta bulunulan kaynaklara müracaat, ismi geçen alimlerin muhtasar terceme-i hallerinin verilmesi ve metinde geçen kelâmî bazı istilahlarının tanıtımını da içermiştir.

Çalışmamızın tahlil kısmında ise öncelikle tahkikini yaptığımız eserin muhtevasının usûl-i selâse bağlamında ayrıntılı bir biçimde aktarılması ile Lâlezârî'nin kelami meselelere dair görüşlerinin ortaya çıkması sağlanmıştır. Bunun beraberinde Lâlezârî'nin genel anlamda ilmi şahsiyeti ve konumunun bir bütün olarak okuyucu tarafından değerlendirilebilmesi adına Lâlezârî'nin ulaşabildiğimiz eserleri mütalaa edilerek tümünün muhtevası çalışmamıza aktarılmıştır. Bizler de bu sayede Lâlezârî'nin “kelam ile tasavvufun sentezini yapmaya çalıştığı” yönündeki tespitin ihtiyatla karşılanması gerektiği sonucuna ulaştık. Zira Lâlezârî'nin tüm eserleri mütalaa edildiği takdirde sahip olduğu tasavvufî şahsiyetin eserlerinin üslubuna ve muhtevasına yansıdığı görülecektir. Aynı doğrultuda yapılacak okumaların Lâlezârî'nin kelâm ve tasavvuf disiplinlerine bakışı ve bu iki disiplinin birbiri ile olan irtibatını anlamlandırışı hususunda da bizlere fikir vereceği anlaşılmıştır. Hülâsa olarak Lâlezârî'nin bu iki disiplinin sentezini yapmak gibi bir gaye gütmmediği, aksine kelam ilmini tasavvuf ilminden önceki bir merhale olarak telakki ettiği, Allah'ı (c.c.) tanıma ve bilme hususunda kelâmî istidlal yöntemi ile yetinilmeyerek nihai olarak tasavvufta karar kılınması şeklindeki bir kanaate sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Tahkikini yaptığımız eser ve Lâlezârî'nin ilmi şahsiyetinin yanında şerhin diğer Arapça Kaside-i Nûniyye şerhleri içerisindeki konumunun ortaya çıkması amacıyla muhteva tanıtımının beraberinde diğer Arapça şerhler ile yazılış gayeleri ve

muhteva bakımından mukayesesi de yapılmıştır. Bu mukayese neticesinde eserin yazılış gayesi ve muhteva açısından önceki şerhlerden farklı bir konumda olduğu da anlaşılmıştır.

Yapılan mukayese ile Lâlezârî'nin eserindeki üslup farklılığının sebebi de daha rahat anlaşılabilir hale gelmiştir. Şerhler arasındaki mukayese neticesinde bazı Kaside-i Nûniyye şerhlerinde yer alan tasavvuf ve İbn-i Arabî eleştirilerinin tasavvuf ve İbn-i Arabî'nin ehl-i sünnet ve kimi zaman din dışı telakki edilmesi şeklinde tezahür etmesi olgusunun Lâlezârî'nin eserindeki üslubunda belirleyici olduğu sonucuna ulaşmanın imkanı hasıl olmuştur. Lâlezârî her ne kadar bizzat tartışmalara işaret ederek açıkça müdafaaya yönelmese de eleştirilerin söz konusu olabileceği kısımları ehl-i sünnet düşüncesinin sembol isimleri olan İmam Gazâlî, Fahreddin Razî, Taftâzânî ve Sadruşşerîa gibi alimlerin eserlerinden yaptığı alıntılar ile irtibatlandırmıştır. Tüm bu unsurlar muvacehesinde Lâlezârî'nin çerçevesini çizdiğimiz üslubunun tasavvuf disiplini ile ehl-i sünnet düşüncesi arasında bir tearuzun bulunmadığı yönündeki fikrî telakkisinin bir yansıması olarak okunması tarafımızca tavsiye edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, Muhammed b. İsmail: **Keşfü'l- hafâ ve müzîlü'l- ilbâs amme iştehera mine'l- ehâdis fî elsineti'n- Nâs**, Mektebetü'l- Kudî, Kahire. 1351.
- Aktepe, M. Münir: "Mehmed Tahir" **İslam Ansiklopedisi**, C. VII, s. 612
- Altaytaş, Muhammet: **Kaside-i Nûniyye ve Şerhlerinde Önceki Şeriatların Neshi Meselesi**, Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, C VI, sayı: 11, s. 37-54.
- Ayvansarâyî, Hüseyin Efendi: **Hadîkatü'l- cevâmi' (İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar**, haz. Ahmet Nezih Galitekin,
- Bağdâdî, İsmail b. **Hedîyyetü'l-ârifîn**, Beyrut, Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, 1951.
- Muhammed:
- Başar, Serhat: **Osmanlı Şeyhülislamı, İstanbul, Kültür A.Ş. yayınları**, 2017.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû **Envâru't- tenzîl ve esrâru't- te'vîl**, Beyrut, Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, h.1418.
- Said:
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin: **Şuabu'l- iman**, Riyad-Mumbai, Mektebetü'r- Rüşd, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail: **el- Câmiu's- sahîhu'l- müsnedü'l- muhtasaru min umûri rasûlillâh ve sünenihî ve eyyâmih**, Dâru Tavkî'n- Necât, h. 1422
- Bulut, Halil İbrahim: **İslam Mezhepleri Tarihi**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2016.
- Bursalı, Mehmed Tahir: **Osmanlı Müellifleri**, haz. M. A. Yekta Saraç, İstanbul, Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.

- Bûsirî, Muhammed b. Said: **Kasidetü'l- bürde mea Şerhi Muhtasari'l- Beycûrî**, Kahire, Mektebetü's- Safâ
- Büyük Hafız, Mehmed b. Hasan: **Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye**, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, nr. 03942.
- Cürcânî, Seyyid eş Şerîf: **Mu'cemu't- ta'rifât**, Kahire, Dâru'l- Fazîle, t.y.
- Cürcânî, Seyyid eş Şerîf: **Şerhu'l- Mevâkıf**, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1998.
- Çelebi, İlyas: "Lâlezârî" **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, 2003, C. XXVII, s. 89-90.
- Çelebi, İlyas: "Mutezile" **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, 2006, C. XXXI, s. 391-401.
- Çuhadar, Mustafa: **Hıdır Bey (Celal- zade) ve Kaside-i Nûniyyesi**, Eskişehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1987, C.I, sayı: 1, s. 217, 230
- Dârekutnî, Ebu'l- Hasen: **es- Sünen**, Müessesetü'r- Risâle, Beyrut, 2004.
- Devvânî, Celâlüddîn: **Risâle fî İsbâtî'l-Vâcibi'l-Kadîme, Sebu' Resâil**, dzn. Dr. Seyyid Ahmed et- Tûsirkânî, Tahran, Miras Mektûb, 1979.
- Devvânî, Celâlüddîn: **Şerhu'l- Akâidi'l- Adudiyye**, (Gelenbevî, Mercânî ve Hâlhâlî Haşiyeleri ile birlikte), İstanbul, Matbaa-i Âmire, h. 1318.
- Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as: **es- Sünen**, Beyrut, el- Mektebetü'l- Asriyye.

- Ergül, Ömer: **Davûd-ı Karsî'nin "Şerhu'l- Kasideti'n- Nûniyye" Eseri Çerçevesinde Kelâmi Görüşleri**, İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, 2017, C. II, sayı: 3, s. 492- 517.
- Ferhârî, Ebû Abdirrahmân: **en- Nibrâs Şerhu Şerhi'l- Akâid**, İstanbul, Dâru Yâsin, 2012
- Gazâlî, Ebû Hâmid: **el- İktisâd fi'l- İ'tikâd**, Cidde, Dâru'l- Minhâc, 2016.
- Gazâlî, Ebû Hâmid: **İhyâ-i Ulûmi'd- Din**, Beyrut, Dâru'l- Ma'rife, t.y.
- Gazâlî, Ebû Hâmid: **Mişkâtü'l- Envâr ve Misfâtü'l- Esrâr**, Beyrut, Âlemü'l- Kütüb, 1986.
Mecmûatü resâili'l-İmâm el-Gazâlî, Kahire, el-Mektebetü't- Tevfikiyye, tah. İbrahim Emin Muhammed, t.y.
- Gümülcinevî, Muhammed b.Ahmed: **Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye**, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hâlet Efendi Koleksiyonu, nr. 00419.
- Hacı Halife, Katip Çelebi: **Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâtî'l-fuhûl**, İstanbul, Mektebetü Ahîskâ, 2010.
- Hacı İbrahim, İbrahim b. Abdülvehhâb: **Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye**, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, nr. 03713.
- Hacı Çelebi, İsmet b. İbrahim: **el- Fevâidü'n- nadriyye fi halli'n-Nûniyye el-Hıdriyye**, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, nr. 02830.
- Hacı Çelebi, İsmet b. İbrahim: **Rakdu'n-nadr alâ Akâidi'l-Hıdr**, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Kasidecizâde Koleksiyonu, nr.00125
- Hâkim, en- Nîsâburî: **el- Müstedrek alâ es-Sahîhayn**, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1990.

- Halhâlî, Ebû Hüseyin: **Hâşiye alâ Şerhi'l-Akîdeti'l-Adudiyye**, İstanbul, Matbaa-i Amire, h.1318.
- Hayâlî, Ahmed b. Musa: **Hâşiye alâ Şerhi'l- Akâidi'n- Nesefiyye**, Kalküta, Mektebe-i İslamiyye, h. 1318.
- Hayâlî, Ahmed b. Musa: **Şerhu'l- Kasîdeti'n- Nûniyye**, Kahire, Mektebetü Vehbe, 2008.
- İbn-i Arabî, Muhyiddin: **Fusûsu'l-hikem**, Beyrut, Dâru'l- Kitâbi'l- Arabî, haz. Ebu'l- Alâ el Afîfî, t.y.
- İbn-i Arabî, Muhyiddin: **el- Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, ۱۹۹۸.
- İbn-i Ebî Şeybe, Ebubekir: **el- Kitâbü'l-musannef fi'l- ehâdîsi ve'l-âsâr**, Riyad, Mektebetü'r- Rüşd, h. 1409.
- İbn-i Hallikân, Ebu'l- Abbas: **Vefeyâtü'l-âyân**, Beyrut, Dâru Sâdır, 1974.
- İbn-i Mâce, Ebû Abdillâh **es-Sünen**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.
- İbn-i Esîr, Ebu'l-Hüseyin: **el-Lübâb fî-tehzîbi'l-ensâb**, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y.
- İbn-i Teymiyye, Takiyyüddîn: **Mecmûu'l-fetâvâ**, Mecmau'l-Melik Fehd li tıbaati'l-mushafî's- şerîf, Medine-i Münevvere, 1995.
- Kârî, Molla Ali: **el-Esrâru'l-merfûa' fi'l ahhâri'l-mevzûa'**, Beyrut, Dâru'l- Emâne-Müessesetü'r-Risâle, t.y.
- Kâzâbâdî, Ahmed Efendi: **Şerhu'l- Kasîdeti'n- Nûniyye**, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, nr. 02380.

- Kehhâle, Ömer Rıza: **Mu'cemu'l-müellifîn, Beyrut, Mektebetü'l- Müsennâ-Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî,**
- Lâlezârî, Mehmed Tahir: **el-Cevâhiru'l-kalemiyye fî-testîr-i esrârî'n-nûniyye el- kelâmiyye, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 01214**
- Lâlezârî, Mehmed Tahir: **Mîzânü'l-mukîm fî ma'rifeti'l-Kıstâsi'l-Müstakîm, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 01758.**
- Lâlezârî, Mehmed Tahir: **Risâle fî defi' itirâz-ı Râgıb fî- hakkı'l-Fusûs, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 03771**
- Lâlezârî, Mehmed Tahir: **Mecmau' esrârî'l-cevâhiri'r- rûhâniyye fî matlai' envâri'z- zevâhiri'r-reyhâniyye, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi Koleksiyonu, nr. 000124**
- Lâlezârî, Mehmed Tahir: **et-Ta'likât alâ mevâzia' mine'l-Fütûhât, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi Koleksiyonu, nr. 00124.**
- Lâlezârî, Mehmed Tahir: **Risâle fî efdaliyyet-i rasûli'l-beşer alâ rasûli'l-melâike, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi Koleksiyonu, nr. 00124.**
- Lâlezârî, Mehmed Tahir: **Mecmûatü's-salavât, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 01392.**
- Mağnîsî, Mahmud b. İsa: **Muğni't- Tullâb Şerhu Metni İsâgûcî,, Beyrut, Dâru'l- Beyrûtî, 2014**
- Müslim, İbnü'l-Haccâc: **el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru bi naklî'l-adli mine'l-adl ilâ rasûlillâh, Beyrut, Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî.**

- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân: **es- Sünenü'l- Kübrâ**, Beyrut, Müessesetü'r- Risâle, 2001.
- Nevevi, Muhyiddin: **el-Mesâilü'l-mensûra**, Beyrut, **Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye**, 1996.
- Özen, Şükrü: "Sadrüşşerîa" **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, 2008 .C.XXXV, s. 425-427.
- Öztürk, Resul: "**Şerhu Kasîdeti'n- Nûniyye**" Adlı Eseri Bağlamında **Dâvud-ı Karsî'nin Kelâm Anlayışı**, Uluslararası Dâvud-ı Karsî Sempozyumu, Bildiriler, 2017, s.59- 67.
- Râzî, Fahreddin: **el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî**, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddin: **Nihâyetü'l- ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, Beyrut, Dâru'z-Zehâir, 2015.
- Sa'd, Ali Kasım: **Cemheratü terâcimi fukahâi'l-mâlikiyye**, Dubai, Dâru'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve ihyâi'-türâs, 2002.
- Safedî, Salâhuddîn: **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, Beyrut, **Dâru İhyâi't-Türâs**, 2000.
- Suyûtî, Celâleddîn: **Tahrîcü ehâdis-i Şerhi'l-Mevâkıf**, Beyrut, **Dâru'l-Ma'rife**, tah. Dr. Yusuf Abdurrahman Maraşlı, 1986.
- Şehâvî, Ebu'l-Hayr: **el-Mekâsîdü'l-hasene**, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- Sönmez, Vecihi: **Dâvud-ı Karsî'nin Şerhu'l- Kasîdeti'n- Nûniyye Adlı Eseri Bağlamında Kelâmi Görüşleri**, Uluslararası Dâvud-ı Karsî Sempozyumu, Bildiriler, 2017, s. 68- 77
- Sübkî, Tâcüddîn: **Tabakâtü's-şâfi'iyye el-kübrâ**, Hicr li't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevzi', h. 1413.

- Süreyya, Mehmed: **Sicill-i Osmânî**, haz. Prof. Dr. Ali Aktan- Prof. Dr. Abdülkadir Yuvalı- Yrd. Doç. Dr. Metin Hülagü, Sebil Yayinevi.
- Taberânî, Ebu'l-Kasim: **el-Mu'cemu'l-evsat**, Kahire, Daru'l-Harameyn, t.y.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer **Şerhu Müşkili'l-Âsâr**, Müessesetü'r-risâle, 1994.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi: **eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye**, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1975.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Ömer: **Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, İstanbul, Fazilet Neşriyat, 2016.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Ömer: **Şerhu'l-Mekâsıd**, Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1998.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Ömer: **Şerhu't- Telvîh ale't-Tavzîh**, Mısır, Mektebetü Sabîh, y.y., t.y.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ: **Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm**, Beyrut, Mektebetü Lübnan nâşirûn, 1996.
- Temîmî, Ebû Ya'lâ: **el-Müsned**, Dımeşk, Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, 1984.
- Tirmizî, Ebû İsa: **el-Câmiu'l-Kebîr**, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Uryânî, Osman b. Abdillâh: **Hayru'l- kalâid Şerhu Cevâhiri'l-Akâid**, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hamidiye Koleksiyonu, nr. 00771
- Yavuz, Yusuf Şevki **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, "Muvâfât", 2006, C.31, s. 409.
- Yavuz, Salih Sabri: **Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyyesi**, İstanbul, Yüksek Lisans Tezi, 1986.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait

Hızır Bey ve “Kaside-i Nûniyye”si, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1983, C. XXVI, s. 549- 588.

Yurdagür, Metin:

“Devir”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, 1994, C.IX, s. 230-231.

Zerkeşî, Burhânüddîn:

el-Leâliü’l-mensûra fi’l-ehâdîsi’l-meşhûra, Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1986.

Zirikli, Hayrüddîn Mahmûd:

el Â’lâm, Dâru’l-ilim li’l-melâyîn, 2002.

EK (TAHKİKİLİ METİN)

