



Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of International Social Research
Cilt: 10 Sayı: 51 Volume: 10 Issue: 51
Ağustos 2017 August 2017
www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581
Doi Number: <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2017.1849>

BİHİŞTÎ RAMAZAN EFENDİ EL-VİZEVÎ VE KELÂMDAKİ YERİ BİHİŞTÎ RAMAZAN EFENDİ EL-VİZEVÎ AND HIS POSITION IN KELÂM

Mustafa AKMAN*

Öz

Çok yönlülüğüyle bilinen ve bu bağlamda şâirliğiyle de ün yapmış Vizeli Bihiştî Ramazan Efendi, Çorlu'da vaizlik ve tarikat şeyhliği yapmıştır. Bihiştî'nin kelâmla ilgili temel eseri, Hâşiyetu'l-Hâşiyeye alâ Şerhi Akâidi'n-Nesefiyye li'l-Hayâlî adıyla yazdığı hâşiyedir. Bu hâşiyeye, Hayâlî hâşiyeleri içerisinde en rağbet göreni olmuş ve Hayâlî hâşiyesi ile beraber defalarca basılmıştır. Bu makalemizde Kestelî'nin, Hayâlî'ye eleştirilerini muhtevî hâşiyesinin bu yöndeki "olumsuzluklarını" bertaraf etmek amacıyla kaleme alınmış olduğu anlaşılan Bihiştî'nin kelâmcı yönünü ve söz konusu hâşiyesinde sergilediği kelâmî perspektifi incelemeyi düşünüyorum.

Anahtar Kelimeler: Bihiştî Ramazan Efendi, Hâşiyeye, Şerhi Akâid, Hayâlî, Kelâm.

Abstract

Bihiştî Ramazan Efendi (from Vize), who has been famous for his sophistication was a well-known poet who worked as a preacher and sheikh of tarikat (cult) in Çorlu. His basic book is Hâşiyetu'l-Hâşiyeye alâ Şerhi Akâidi'n-Nesefiyye li'l-Hayâlî (footnote on footnote of Commentary of Nesefî Aqaid of al-Hayali). This footnote was the most demanded one among footnotes of Hayali and was printed several times together with the al-Hayali footnote. In this article we will focus on Hayali's footnote which can be regarded as to have been written in order to remove the criticisms of Kesteli on Hayâlî (in his own footnote) and we will also focus on his theological personality.

Keywords: Bihiştî Ramazan Efendi, footnote, Commentary of Aqaid, Hayâlî, Kelâm.

Giriş

Bihiştî Ramazan Efendi (v.979/1571), hayatının bir döneminden sonra Merkez Efendi'ye intisap ederek seyru sülûkünü tamamlamış ve aldığı görevle Çorlu'ya yerleşmiştir. Çok yönlülüğüyle bilinen ve bu bağlamda şâirliğiyle de ün yapmış Bihiştî, kimi tezkirelere göre tasavvufa intisap etmeden önceki devresinde çağdaşı ilim adamlarının takdirini kazanmış eser sahibi bir âlimdir. İntisaptan sonraki hayatında ise çevresi üzerinde tesirli bir mürid, vâiz ve hatip bir şahsiyettir. Bihiştî'nin etkisinde kalan sonraki dönem şâirlerinden Ahmed Ahdî b. Şemsi-i Bağdadî (v.1002/1593) ise onun gece gündüz zevk u şevk peşinde, yeme içmeden geri kalmayıp servi boylu güzellerle gezip tozan, eğlence meclislerini kaçırmayan bir kişiliğe sahip olduğunu belirtmiştir.

Halvetiyye'nin Cemâliyye koluna bağlı Sinâniyye tarikatına mensup bir sûfî olan Bihiştî'nin kelâmla ilgili temel eseri, Hâşiyetu'l-Hâşiyeye alâ Şerhi Akâidi'n-Nesefiyye li'l-Hayâlî adıyla yazdığı hâşiyedir. Kütüphane kataloglarında çeşitli isimlerle kayıtlı olan bu eser, Sadeddin Teftâzânî'nin, Ebu Hafis Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî'nin el-Akâid'i üzerine yazdığı şerhe Ahmed b. Mustafa el-Hayâlî künyesiyle anılan şâir Hayâlî Bey'in yazdığı hâşiyeye hâşiyeye olarak kaleme alınmıştır. Kınalızâde Hasan Çelebi ve Nev'izâde Atâî'nin, "Bu esere bundan daha güzel bir hâşiyeye yazılmamıştır" şeklindeki sözleri, devrinde yaygın olan kanaati aksettirmekte ve gördüğü rağbeti ifade etmektedir.

İtikâdî mezheplerin tam teşekkül ettiği hicri V. asırdan itibaren Ehl-i Sünnet âlimleri, halkı ehl-i bid'at olarak değerlendirdikleri çevrelerin, yanlış diye imledikleri inançlarından korumak için akâid problemlerini Sünnî çerçevede ele alan küçük risâleler yazmayı bir gelenek haline getirmişlerdir. Diğer bir ifadeyle İslâm toplumunu oluşturan diğer bloklar gibi Sünnî çevre de özellikle halka yönelik ve bu sebeple de temellendirme gereği duymadan çeşitli kısa ve öz akide metinleri hazırlamışlardır. Fikir birliğini korumak amacıyla sonraki dönemlerde aynı mektebe mensup âlimler de kişisel araştırmalar yerine bu öz/ana metinlere şerh ve hâşiyeye yazmaya yönelmişlerdir. Bunun ifade edilen sebep bağlamında izah edilebilir nedenleri olsa da özgün çalışmalar üretmeye sekte vurduğu da aşikârdır.

Akâid şerhleri basit ifadeleri derinleştirmekten çok, akâid risâlelerindeki prensiplerin hangi kelâmî tartışmaların sonucu olduğuna işaret etmek içindir. Akâidu'n-Nesefî'ye yapılan şerhlerin en meşhuru ve üzerinde en çok durulanı, Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid'idir. Teftâzânî bu eserinde genelde ilahiyatta aklın gücüne ve yetkisine ağırlık veren bir metot kullanmıştır. Ancak gittikçe tasavvufa daha çok yaklaşacak olan Sünnî Kelâm, en ileri adımını ilhâmı bilgi kaynağı olarak görmeye başlayan ve Osmanlı medrese ve ilim zihniyetinin mimarı olan Teftâzânî ile atması olacaktır.

* Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Öğretim Üyesi. e-posta: makman64@gmail.com.



Zeynîyye tarikatına mensup Şemseddin Ahmed Hayâlî Efendi'nin yazdığı Hâşiye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefîyye, Osmanlı medreselerinin son dönemlerinde en fazla okunan kelâm kitabı olmuştur. Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid'i gibi Hayâlî'nin hâşiyesi üzerine de Osmanlı âlimleri birçok hâşiye yazmıştır. Yazılan bu hâşiyelerin medrese müfredatı açısından değerinin ne olduğunu bilemesek de bu hâşiyelerden en azından basılmış olanların oldukça ilgiye mazhar olduğunu anlamaktayız. Şerhu'l-Akâid'e yazılan hâşiyelerin en meşhurlarından biri olan Hayâlî'nin bu hâşiyesine Şeyh Bihiştî tarafından da 949/1542 tarihinde yeni bir hâşiye yazılmıştır.

Bu hâşiye, Hayâlî hâşiyeleri içerisinde en rağbet göreni olmuş ve Hayâlî hâşiyesi ile beraber defalarca basılmıştır. Mamafih Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestelî'nin, Hayâlî'ye eleştirilerini muhtevî hâşiyesinin bu yöndeki "olumsuzluklarını" bertaraf etmek amacıyla kaleme alınmış olduğu anlaşılan Bihiştî'nin söz konusu hâşiyesinin hacmi, Kestelî hâşiyesinden çok daha kısa olduğu gibi Kestelî seviyesinde bir ilgi de görememiştir. Başka bir ifadeyle Kestelî'nin Şerhu'l-Akâid'e yaptığı ve oldukça uzun hâşiyesinde Hayâlî'nin bazı görüşlerini eleştirmesine bir tepki olarak Bihiştî Ramazan Efendi de, Şerhu'l-Akâid'e değil de faziletli ve zekî diye nitelediği Hayâlî Ahmet Efendi'nin Şerhu'l-Akâid üzerine yapmış olduğu Hâşiyesi üzerine bir hâşiye yazmıştır.

Bu makalemizde, tespit edebildiğimiz kadarıyla kelâmcı kişiliği ve kelâmî görüşleri hakkında henüz hiçbir çalışma yapılmamış olan Bihiştî Ramazan Efendi'nin kelâmcı yönünü ve söz konusu hâşiyede sergilediği kelâmî perspektifi sunmayı düşünüyörüz.

1. Bihiştî Ramazan Efendi

Osmanlı dönemi âlimlerinden Bihiştî¹ Ramazan Efendi (v.979/1571), Kırklareli-Vize'de doğduğu² için "Vizevi" nisbesiyle anıldığı gibi tahsilinden sonra Tekirdağ- Çorlu'ya yerleşip orada vâizlik yaptığından "Çorlu Vâizi" veya "Çorlulu Vâiz" olarak da tanınmıştır. Hayâlî hâşiyesine yazdığı hâşiyeyi de 949/1542'de burada yazdı.³

Tahsil için İstanbul'a giderek Molla Sinân, Merhaba Çelebi ve Şeyhülislâm Sâdi Efendi (v.946/1539) gibi âlimlerden ders okuyan Bihiştî, Sâdi Efendi'nin vefatından sonra⁴ devrin ünlü şeyhlerinden Halvetî tarikatının Sünbülîyye koluna mensup Merkez Efendi'ye (v.959/1552) intisap ederek seyru sülûkünü onun yanında tamamlamış ve bunun üzerine kendisine hilâfet verilerek İstanbul'dan Çorlu'ya gönderilmiştir.⁵ Evlenip evlenmediği, çoluk çocuğunun olup olmadığı ve mal- mülküne dair herhangi bir kayda rastlanmayan Bihiştî'nin üzerinde Merkez Efendi'nin etkisi çok büyük olmuş, öyle ki bu etkiyle adeta dünyası değişmiştir.⁶ Şâirliğiyle de ün yapmış Bihiştî'nin vefatına kadar en az otuz yıl Çorlu'da kaldığı tahmin edilmektedir. Çorluda kalmasına rağmen zaman zaman memleketi Vize'yi özlediği⁷ şiirlerinden anlaşılmaktadır.⁸

Bir taraftan Ahmed Paşa Camii'nde imam-hatiplik ve vâizlik yaparken diğer taraftan da zâviye halindeki evinde tasavvufî irşad faaliyetini sürdürüyor ve zâviyenin etrafında yaptırıldığı hücrelerde barındırdığı talebelere de ders veriyordu.⁹ Çorlu'da uzun yıllar bu hizmetlere devam eden Bihiştî orada vefat etti ve Bihiştî Zâviyesi olarak anılan evinin bahçesine gömüldü. Şiirlerinde Bihiştî (Behiştî) mahlasını kullanan altı şâirden¹⁰ birisi olan Vizeli Ramazan Bihiştî'nin babasının adı Abdu'l-Muhsin'dir. Nitekim Arapça

¹ Bihiştî ifadesini bazı yazarlar, Osmanlı geleneğinden kalma bir alışkanlıkla "Behiştî" olarak okumuştur. Bihiştî, Farsça "bihişt" kelimesine Arapça nisbet îsi eklenerek oluşturulmuş bir kelime olarak "cennetlik" demektir. Biz ise, DİA maddesinin tercihini esas aldık. bkz. Yaşar Aydemir (2017). *Behiştî Dîvânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,78362/behisti-divani.html>, s. 3 (erişim: 04.07.2017).

² Doğum ve ölüm yer ve tarihlerine ilişkin tartışmalar için bkz. Emine Yeniterzi (2001). *Behiştî'nin Heşt Behişt Mesnevisi (inceleme- metin)*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, s. 31-32; Yaşar Aydemir (2017). *Behiştî Dîvânı*, s. 5, 18.

³ Bkz. Yeniterzi, a.g.e., s. 33. İncelediğimiz nüshaların tamamının sonunda: Yazım Cuma günü ve telifi ise Cumartesi gecesi yatsıdan önce 18 Recep 949 yılında bittiği belirtilmektedir.

⁴ "Genç yaşta devrinin bütün ilimlerini tahsil etmiş, çevresinde şair ve alim şahsiyetiyle tanınmış olan Behiştî, Sa'dî Efendinin yanında iken bir ara dünyevî zevklere ilgisi artmış, kendisini eğlencelere kaptırılmıştır. Böyle bir hâldeyken ani bir kararla ilmîye mesleğini bırakıp, Halvetîliğe intisap etmiş, Şeyh Merkez Efendi'ye bağlanmıştır." Yeniterzi, a.g.e., s. 30; Şahamettin Kuzucular (2011). "Vizeli Behiştî", <http://www.edebiyatvesanatakademi.com/divan-siiri-ve-sairler/vizeli-behisti-hayati-ve-eserleri-16-yy-403.aspx> (erişim: 09.06.2017); krş. "Allah'a hamd olsun ki, yolumu şaşırmışken bir büyük önder bana yol gösterdi. Gönlümü kin ve hileden temizledi" Aydemir (2017), *Behiştî Dîvânı*, s. 7.

⁵ Reşat Öngören (2004). "Merkez Efendi", Ankara: DİA, c. 29, s. 201; Aydemir (2017), *Behiştî Dîvânı*, s. 11-12.

⁶ Aydemir (2017). *Behiştî Dîvânı*, s. 7, 11.

⁷ Çorlu'yu sevdiğinden de bahsedilmektedir (bkz. Yeniterzi, a.g.e., s. 31).

⁸ Kuzucular, a.g.m., <http://www.edebiyatvesanatakademi.com>.

⁹ Muharrem Dindar (1999). *Bihiştî Ramazan Efendi ve Cemşâh u Alemşâh (edisyön Kritik)*, YYLT, Bursa: UÜSBE, s. 26-27.

¹⁰ Kaynaklarda sözü edilen diğer Bihiştî/ Behiştî mahlaslı şâirler şunlardır: 1. Karışdıranlı Süleyman Bey-zade Ahmed Sinân Çelebi (v.917/1511), sancak beyliği yapmış, padişaha karşı işlediği bir suçtan dolayı İran'a kaçmış, Sultan Hüseyin Baykara, Ali Şir Nevâi ve Molla Câmî'nin hizmetlerinde bulunmuş, onların tavassutuyla padişahın affına mazhar olmuştur. Kaynaklar hamse sahibi olduğunu belirtirler. 2. Hüseyin Behiştî Efendi (v.1095/1683), İstanbullu, müverrih ve divan-ı hümayun katiplerindedir. 3. Şeyh Mustafa



kaynaklarda kendisinden daha çok Ramazan b. Abdulmuhsin el-Vizevî şeklinde bahsedilmektedir.¹¹ “Vizeli Bihîştî”, “Bihîştî-i Sâni”, “Bihîştî-i Vâiz”, “Vâiz Bihîştî”, “Bihîştî Ramazan bin Abdulmuhsin”,¹² “Ramazan bin Abdulmuhsin er-Rûmî” ve “Mevlana Bihîştî” gibi adlarla da anılan¹³ müellif, yeni dönem yayınlarda daha çok Bihîştî Ramazan Efendi diye anılmıştır.¹⁴

Bazı tezkireler ile diğer kaynakların değerlendirmelerine göre; çok yönlülüğüyle bilinen Bihîştî, tasavvufa intisap etmeden önceki devresinde çağdaşı ilim adamlarının takdirini kazanmış eser sahibi¹⁵ bir âlim; tasavvufa intisap ettikten sonraki hayatında ise ârif, kâmil, çevresi üzerinde tesirli bir mürid, vâiz ve hatip; şâir olarak da “icâd sahibi”, “murad ettiği manada hususî hayâller ortaya koyabilen”, “şairlerinde hüsn-i edâ ile nazma kâdir bir üstat” olma başarısını göstermiş, hoşsohbet, nüktedan ve zarif bir şahsiyetti. Kanûnî Sultan Süleyman¹⁶ (v.974/1566) devrinde¹⁷ (1520-1566) yetişmiş Bihîştî’nin kendisi ve kelâmî görüşleri hakkında bilebildiğimiz kadarıyla henüz müstakil bir çalışma yapılmamıştır.

Halvetîyye’nin¹⁸ Cemâlîyye¹⁹ koluna bağlı Sinânîyye²⁰ tarikatına mensup bir sûfî olan Bihîştî’nin²¹ kelâmı ilgili temel eseri Hâşiyetu'l-Hâşîye alâ Şerhi Akâidi'n-Nesevîyye li'l-Hayâlî adıyla yazdığı hâşiyedir.

Sa'deddin Efendi (v.1178/1764), Edirneli Filibe Bektaşî Dergahı şeyhidir. 4. Haşan Behîşt Efendi (v.1190/1776) Ayntablî, kadî, vak'anüvis, İvaz Paşazade İbrahim Bey'in mektupçusudur. 5. Enderunî Behîştî Efendi, II. Mustafa dönemi şâiri, baltacı halifesidir. bkz. Yeniterzi, a.g.e., s. 29; Dindar, a.g.t., s. 36-37.

¹¹ Selami Şimşek (2008). “Anadolu İle Balkanlar Arasında Geçit Bölgesi Tekirdağ'da Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Süleyman Uludağ* kitabı içinde, haz. Mustafa Kara, İstanbul: Dergah Yayınları, s. 391.

¹² Bizim incelediğimiz dört hâşiyenin de kapağında Ramazan b. Abdulmuhsin el-Vizevî, metin içerisinde ise Ramazan b. Muhsin el-Vizevî ifadesi kullanılmaktadır.

¹³ Yeniterzi, a.g.e., s. 30; Kuzucular, a.g.m., <http://www.edebiyatvesanatakademi.com>; Aydemir (2017), *Behîştî Divânı*, s. 3.

¹⁴ Mustafa Uzun (1992). “Bihîştî Ramazan Efendi”, *DİA*, c. 6, s. 145. Ramazan Efendi adıyla anılan iki Bihîştî bilinmektedir. Birisi araştırmamıza konu olan Vizeli Ramazan Efendi'dir (v.979/1571). Bu zat, Hayâlî'nin Şerhu'l-Akâid'e yazdığı hâşiyeye bir hâşîye yazmıştır. Diğerisi ise doğrudan Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid'ine hâşîye yazan Ramazan b. Muhammed el-Hanefî'dir (v.1025/1616). Bkz. Uzun, Bihîştî, c. 6, s. 145-146; Fatih İbiş (2015). “Ehl-i Hak Kimdir? Nesevî Akâid Metni Üzerinden Gelişen Bir Tartışma”, Denizli: *PÜİFD*, c. II, s. 4, s. 182. (Ahmet Ak, M. Uzun'un *DİA* maddesine atıf yapmasına ve bu maddede bunların karıştırıldıklarının belirtilmesine rağmen yine de bu iki Bihîştî'yi karıştırmıştır. bkz. Ahmet Ak (2015). “İmam Mâtürîdî ve Nesevî Şâirlerine Göre Peygamberlere İman”, *KSÜİFD*, c. XIII, s. 26, s. 74 (dipnot: 10); Ahmet Ak (t.y.). “Nesevî Şerhlerinde İmam Mâtürîdî'nin İzleri: Peygamberlere İman Örneği”, *KS Üniversitesi*, <http://bilgelerzirvesi.org/bildiri/maturidi/Doc-Dr-Ahmet-AK.pdf> s. 2-3; Ahmet Ak (2014). “Nesevî Şerhlerinde İmâm Mâtürîdî'nin İzleri: Peygamberlere İman Örneği”, Eskişehir: *Uluslararası İmâm Mâtürîdî Sempozyumu*, Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi 28-30 Nisan, s. 108, 112 (dipnot 10).

¹⁵ Eserleri için bkz. Aydemir (2017), *Behîştî Divânı*, 62 vd.

¹⁶ Kanûnî'nin, şehzadeliği döneminde Merkez Efendi vasıtasıyla Halvetî-Sünbülî etkisi altında kaldığı belirtilmektedir. Feridun Emecen (2010). “Süleyman I”, İstanbul: *DİA*, c. 38, s. 73.

¹⁷ Osmanlı Devleti'nin en parlak zamanını Kanûnî döneminde yaşadığı kanaati zamanla yaygınlaşmış ve daima ideal bir devir olarak anılmıştır. Bu düşünce ileriki kriz dönemlerinde belirgin hale gelmiş, zamanla bunu nitelenmek üzere altın çağ kavramı kullanılmıştır. XIX. yüzyılın, tarihte birtakım devirleri idealleştirme eğilimini Avrupa'daki nakilci meslektaşlarından öğrenen Osmanlı tarihçileri, bunalmış zamanlarının islahat risâleleri yazarlarının da etkisinde kalarak Kanûnî çağını bir Asr-ı Saadet dönemi gibi telâkkî etmişlerdir. Oysa onun zamanında da sosyal tansiyonun zaman zaman iktidarı zorlayacak dereceye ulaştığı, -mesela- sûfî çevrelerin de etkilediği muhâlif söylemlerin giderek yayıldığı ve saray entrikalarının kesintisiz devam ettiği; keza Kanûnî döneminin, etkileri ileriki yıllara taşınacak olan türlü olumsuzlukların kaynağını teşkil ettiği bilinmektedir. Nitekim Osmanlı'nın genelinde olduğu gibi Kanûnî döneminde de aile içi hizipleşmeler, çeşitli siyâsi ve sosyal entrikalara neden olmuştur. Padişah, söz konusu saray çekişmelerinin etkisinde kalarak (siyâseten katl çerçevesinde) yakın arkadaşı Veziriazam İbrahim Paşa'yı ansızın ve oğlu Mustafa'yı biraz da acele davranarak idam ettirmişti. Saltanat uğruna çocukları Selim ile kardeşi arasında çıkan savaşta Bâyezid yenilince Amasya'ya oradan da İran'a kaçtı. Kanûnî'nin baskılarıyla geri alınan Şehzade Bâyezid oğullarıyla birlikte idam edildi ve Cem Sultan'ın Rodos'ta yaşayan oğlu bulunup katledildi. Öte yandan Kanûnî, Şii Safevîler'e karşı, Sünnî İslâm'ın temsilcisi misyonunu üstlendi. Karşılıklı iki tarafın da sergilediği bu tutum, tam anlamıyla din üzerinden siyâset yapmak ve dini, emellerine alet etmek demektir. Bu meyanda tarihte kalması gereken ancak bugün toplumumuzda hala sürmekte olan Safevî-Şii düşmanlığı ile Osmanlı hayranlığını dindarlıklarının temelinde oturtmuş ve dolayısıyla şoven bir dindarlık resmeden kimi çevrelerin seyyid ve şeriflere ölçsüz zillet ikram türü iltifatları, Yavuz Selim ve Kanûnî'nin bahis konusu tutumlarının bir yansıması/ mirası olarak gözükmektedir. Sünnî gelenekte seyyid ve şeriflere gösterilen söz konusu saygı, Şii'likte onlara tanınan ayrıcalıklı konuma mukabil geliştirilen bir taktiğin ritüele dönüşmüş şekli gibi durmaktadır. bkz. Emecen, a.g.m., c. 38, s. 62-74; Fikret Başkaya (1999). *Yediyüz: Osmanlı Beyliğinden 28 Şubat'a: bir devlet geleneğinin anatomisi*, Ankara: Ütopya Yayınları, s. 28, 150-151; krş. Michael Winter (2011/2). “Onaltıncı Yüzyılda Şârânî ve Mısır Toplumunu”, çev. Mahmut Çınar, *MÜİFD*, 41, s. 288-292.

¹⁸ Ömer el-Halvetî'ye (v.800/1397) nisbet edilen Halvetîyye İslâm dünyasının en yaygın tarikatıdır. Halvetîyye'de zikir yapılırken mûsikîye önem verilir ve başta ney, kudüm ve def olmak üzere çeşitli musiki aletleri kullanılır. Bundan dolayı kendilerine karşı çıkan bazı alimlerin itirazlarını reddetmek için Halvetîler, devranı savunan eserler yazmışlardır. Halvetîyye'nin birçok kolu Muhyiddin İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünden etkilenmiş, bu etki Ahmediyye kolunun Mısıriyye şubesinin kurucusu Niyâzî-i Mısri'de (v.1105/1694) en ileri dereceye ulaşmıştır. Söz konusu etkiyi yaygınlaştıran Niyâzî-i Mısri Halvetîyye dışında diğer bazı tarikatları da etkilemiştir. Süleyman Uludağ, “Halvetîyye”, *DİA*, 1997, c. 15, s. 393-395; Mehmet Kalaycı (2013). *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturîdîlik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 245. İbn Arabî ve Niyâzî-i Mısri için bkz. Mustafa Akman (2017). *İbn-i Arabî: Kelâmî Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, İstanbul: Ekin Yayınları, s. 203, 397, 403, 546, 553-554, 560, 564-565; Ferhat Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, Çorum: *GÜÇİFD*, 1/1, 2002/1, s. 108-113.

¹⁹ Cemâl-i Halvetî'ye (v.899/1493) nisbet edilen Cemâlîyye'nin adab ve erkânı, bağlı olduğu Halvetîyye tarikatıyla aynıdır. Cemâlîyye tarikatından doğan ilk kol, Cemâl-i Halvetî'nin halifelerinden Şeyh Yusuf Sünbül Sinân (v.936/1529) tarafından İstanbul'da kurulan Sünbülîyye tarikatıdır. Mehmet Serhan Tayşi (1993). “Cemâlîyye”, İstanbul: *DİA*, c. 7, s. 318.



Kütüphane kataloglarında çeşitli isimlerle kayıtlı olan bu eser, Sadeddin Teftâzânî'nin (v.797/1395) Ömer en-Nesefî'nin (v.537/1142) el-Akâid'i üzerine yazdığı şerhe Fatih Sultan Mehmed (v.886/1481) devri²² (1451-1481) âlimlerinden Ahmed b. Mustafa el-Hayâlî (v.875/1470) künyesiyle anılan şâir Hayâlî Bey'in²³ yazdığı hâşiyeye hâşiyeye²⁴ olarak kaleme alınmıştır.

Kınalızâde Hasan Çelebi (v.1012/1604) ve Nev'izâde Atâî'nin (v.1045/1635), "Bu esere bundan daha güzel bir hâşiyeye yazılmamıştır" şeklindeki sözleri, devrinde yaygın olan kanaati aksettirmekte ve gördüğü rağbeti ifade etmektedir. Nitekim yeni yayınlarda sayıları elli civarında gösterilen²⁵ Şerhu'l-Akâid üzerine yapılmış önemli şerh, hâşiyeye ve talikler arasında Bihîştî'nin eseri de gösterilmektedir.²⁶ Eserin kütüphanelerde mevcut elyazmalarının dışında Osmanlı'nın son dönemlerinde İstanbul'da yapılmış pek çok baskısı (Hicrî 1265, 1297, 1308, 1320, 1326) bulunmaktadır. Müellifin bunun dışında adab ve edebiyat ile ilgili şu eserleri bulunmaktadır: 1. el-Aşeretü'l-Kâmile. 2. Tefsîru âyeti "yevme yeti ba'du âyâti rabbike" (Enam 6/158). 3. Divan.²⁷ 4. Cemşâh ve Âlemşâh.²⁸ 5. Heşt Bihîşt.²⁹ 6. Şerh-i Manzûme-i Muamma.³⁰

Belirttiğimiz gibi kaynaklar, Bihîştî'nin önce ilmi kişiliğine; verdiği vaaz ve nasihatlere, bu alandaki eserlerine, sonra da edebî kişiliğine; arzu ettiği manada kendine has hayaller kurup şiir yazabildiğine ve söyleyişindeki güzelliğe işaret ederler. Tezkirelerin bu değerlendirmeleri yanında, şâirin şâir ve şiir hakkında değerlendirmeleri de vardır. Bu değerlendirmeler şâirin, kendi şiirini değerlendirmesi olduğu kadar, umumî bir özellik de taşır. Bihîştî'nin, şâir ve şiir hakkında değerlendirmede bulunurken belirgin biçimde kendi şiirlerini de övdüğü görülür.³¹

Bihîştî'nin şiirleri genel olarak rindanedir. Rintlîğin temelinde mistisizmin yani tasavvufun payı büyüktür. Nitekim Bihîştî de aynı zamanda bir Halvetî şeyhidir. Bu yüzden Bihîştî'deki rintlîk daha çok tasavvuftan kaynaklanan bir rintlîktir. Ezelîlik düşüncesi, irfân sahibi olma, sevgi, ruh olgunluğu, gönül zenginliği, istiğna ve hoşgörü, maddeyi önemsememe, dünya zenginliğine tepeden bakma, hayatın türlü sıkıntı ve güçlüklerine katlanma gibi özellikler, rind ile mutasavvıfın ortak düşünceleridir.³²

Bihîştî, tasavvufa meyiletmeden önce çağdaşı ilim adamlarının takdirini kazanmış bir âlim, tasavvufa intisab ettikten sonra da ârif, kâmil, çevresi üzerinde tesirli bir mürid, vâiz ve hatiptir. Bu yüzden Bihîştî hakkı- hukuku gözetken, makam ve mevkide gözü olmayan, istiğna sahibi, yapmacılıktan uzak, samimi, tasavvuf neşvesinden gelen rind meşrep bir şahsiyet olarak bilinmiştir. Bihîştî'nin etkisinde kalan şâirlerden Ahmed Ahdî b. Şemsi-i Bağdadî³³ (v.1002/1593) ise onun laubali, aşk derdinde olan, herkesin iyiliğini düşünen, gece gündüz zevk u şevk peşinde, yeme içmeden geri kalmayıp servi boylu, gümüş tenli, lale yanaklı güzellerle gezip tozan, eğlence meclislerini kaçırmayan, zarif, hoş sohbet bir kişiliğe sahip olduğunu³⁴ belirtir. Bihîştî'nin, gerek bu dünyadaki hayatında ve gerekse dünya görüşünü belirleyen

²⁰ Halvetîyye'den İbrâhim Ümmî Sinan'a (v.976/1568) nisbet edilen bu tarikat, XVI. yüzyıl ortalarından itibaren Balkanlar'da da yayılmıştır. Tekkenin son şeyhi, Kurtuluş Savaşı yıllarında Ankara'da valilik yapan Yahya Galib (Kargı) Efendi'dir (v.1361/1942). A. Azmi Bilgin (2009). "Sinâniyye", İstanbul: DİA, c. 37, s. 240. (<http://www.ummisinan.com/kargiailesi/YahyaGalipKargi/YahyaGalipKargi.html> erişim: 20.06.2017)

²¹ Şimşek, Tekirdağ'da Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 382, 391.

²² Bu devirde Fatih'in uygulamaları dolayısıyla halkın içine düştüğü sefalet ve yanı sıra kendisinin başa geçerken yaşanan seremonilere ve saray entrikalarına bağlı gelişmeler için bkz. Halil İncalcık (2003). "Mehmed II", Ankara: DİA, c. 28, s. 395-407.

²³ Adil Bebek (1998). "Hayâlî", İstanbul: DİA, c. 17, s. 3-5.

²⁴ Bkz. Süleyman Uludağ (2015). "Giriş" Teftâzânî, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi içinde, 7. bsk., İstanbul: Dergah Yayınları, s. 57-58; Şerafeddin Gölcük (1998). Kelâm Tarihi- Kişiler Görüşler Eserler, 2. bsk., Konya: Esra Yayınları, s. 186-187.

²⁵ Mustafa Sinanoğlu (2010). "Şerh (Kelâm)", İstanbul: DİA, c. 38, s. 564.

²⁶ Bkz. Metin Yurdağtür (1989). Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi, İstanbul: Er-Tu Matbaası, s. 50-52, 55; M. Sait Özzerimli (2007). "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler- Problemler-Teklifler, Sempozyum (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi 2001), İstanbul: İSAM Yayınları, s. 206.

²⁷ Bkz. Yaşar Aydemir, Behîştî Divânı, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,78362/behisti-divani.html> (erişim: 04.07.2017) (686 sayfa).

²⁸ Dindar, a.g.t., s. 53-94; Eserle ilgili; (Gönül Tekin, Cemşâh u Alemşâh: A Mesnevi of the Sixteenth Century, Suleyman the second and his time, ed. Halil İncalcık, Cemal Kafadar, Isis Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 369-380) İngilizce bir makale daha bulunmaktadır. Öte yandan Bihîştî'nin bahsi geçen eseri (Cemşâh ve Âlemşâh) için "Cemşâh ile Alemşâh arasındaki aşkı işleyen" (c. 6, s. 146) eser nitelemesini yapan DİA'nın Bihîştî maddesinin yazarı M. Uzun'un bu eseri incelemeyi değerlendirmeye yaptığı anlaşılıyor. Zira eserin, ikisi de erkek olan bu kahrmanlardan birinin başkasıyla ilgili aşkı bahsettiği anlaşılmaktadır. bkz. Dindar, a.g.t., s. 55; Aydemir (2017). Behîştî Divânı, s. 67-70.

²⁹ Bkz. Emine Yeniterzi, Behîştî'nin Heşt Behîşt Mesnevisi (inceleme- metin), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

³⁰ M. Uzun Hâşiyetü Âdabi Mes'ûdî adıyla kendisine bir eserin nisbet edildiğini, ancak bunun isabetli olmadığını belirtmektedir. Uzun, Bihîştî, c. 6, s. 146. Ayrıca bkz. "Eski bir geometri problemi olan dar açının üç eşit parçaya bölünmesi meselesi üzerine çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bihîştî Ramazan Efendi (ö 979/1571), Teftâzânî'nin Şerhu's-Şemsiyye fi'l-mantik adlı eserini mütalaa ederken karşılaştığı bu meseleyi izah için Risale fi tesavi'z-zevaya's-selâs adlı bir eser kaleme aldığını belirtmektedir." İhsan Fazlıoğlu (1998). "Hendese (Osmanlı Dönemi)", İstanbul: DİA, c. 17, s. 204.

³¹ Aydemir (2017). Behîştî Divânı, s. 33.

³² Aydemir (2017). Behîştî Divânı, s. 90-91, 93-94.

³³ Bkz. Ömer Faruk Akün (1988). "Ahdî", DİA, c. 1, s. 509-514.

³⁴ Bkz. Süleyman Solmaz (1996). Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı, YDT, Ankara: GÜSBE, s. 54, 56, 83, 333-334, 337.



tasavvufta, gurbet mühim bir yer tutar. Esasen bir mutasavvıf için dünya, gurbet yeridir. Onun için şiirinde bu haleti yansıması gerekir.³⁵

Bihîştî gibi Rumeli'nde yaşayan şâirlerinin şiirlerinde dikkat çeken bir başka özellik de, Hıristiyanlık ve Hıristiyanlık kültürüdür. Osmanlı İmparatorluğunun coğrafi sınırlarının genişlemesi ile birlikte, Balkanlar imparatorluk sınırlarına dahil edilmişse de, yerli halkın çoğu yerlerini terk etmemişlerdir. Müslümanlarla çoğu Hıristiyan halk ayrı mahallelerde yaşasalar da, sonuçta birlikte aynı coğrafyayı paylaşmışlar ve birbirlerinden etkilenmişlerdir. Bu yüzden olsa gerek, Rumeli şâirlerinin şiirlerinde, Anadolu şâirlerine nazaran Hıristiyanlık kültürünün unsurlarına daha çok rastlanmaktadır. Evliya Çelebi'nin (v.1095/1684) verdiği bilgilere göre, Bihîştî'nin hayatının büyük bölümünü geçirdiği Çorlu'da, otuz mahallenin yarısı müslüman, diğer yarısı da Hıristiyan idi.³⁶

Yeniden ifade edecek olursak Rumeli şâirlerinin bir çoğunun tasavvufla doğrudan, bir kısmının ise dolaylı yoldan ilişkileri vardır. Bu şâirler, içinde buldukları coğrafyaya bağlı olarak, Hıristiyanlık ya da Hıristiyanlık kültürüne de aşına insanlardır. Bu nedenle şiirleri söz konusu kültüre ait izler barındırmaktadır. Rumeli şâirlerinin ilişkileri, yaşantıları, ortaya koydukları ürünleri, sevgili anlayışları biraz daha farklı, gün kazanıp gün yiyen, pek fazla kimseye eyvallah etmeyen, rahat, sözünü sakınmayan, tekkeye veya mescide giderken, "ayak seyrine" (Bir Osmanlı dönemi deyimini içkili karma eğlenceye³⁷) de çıkan, müstağni, mağrur, samimi şahsiyetlerdir. Bütün bunların sonucu olarak, şiirlerinde divan şiirinde pek fazla görülmeyen sevgili ile yakın ilişki, sevgilinin aşığın halinden perişan olması, sevgililerin de başkalarına âşık olması, aşığın gözyaşı dökmesinin göze zıyan kabul edilmesi, istîğna, laubalilik mahallî renklere itina gibi hususlar görülür. Sosyal hayatın şiire yansması ve halk söyleyişleri de bu çerçevededir.³⁸

Burada Bihîştî Ramazan Efendi'nin yaşadığı Trakya Bölgesine dair de birkaç tespit yapmakta yarar vardır. Osmanlı'nın Rûmeli'yi askerî anlamda fethetmeden çok daha önce gelen dervişler, buraları fethetmiş, halkı psikolojik olarak bu fethetmeye hazır hale getirmeyi başarmış ve böylelikle Kırklareli,³⁹ Edirne⁴⁰ ve Tekirdağ'ın dâhil olduğu Trakya'da çok sayıda Bektâşî dervişi ve ahî teşkilat lideri, bu verimli toprakları yurt edinmiştir.⁴¹

2. Bihîştî'nin hakkında hâşiye yazdığı hâşiye, şerh ve müellifleri

a. Necmeddin en-Nesefî

³⁵ Aydemir (2017). *Bihîştî Divânı*, s. 19, 26.

³⁶ Aydemir (2017). *Bihîştî Divânı*, s. 100.

³⁷ Bu anlamda "Galata'da Ayak Seyri" deyimini meşhurdur. bkz. Mehmed Çavuşoğlu (2016). *Divanlar Arasında*, 5. bsk., İstanbul: Kitabevi Yayınları, s. 47-59.

³⁸ Aydemir (2017). *Bihîştî Divânı*, s. 94.

³⁹ Bizans döneminde "Saranta Ekklesies" adıyla anılan Kırklareli'nin Osmanlı hâkimiyetine ne zaman geçtiği hakkında kesin bilgi yoktur. Genellikle buranın Edirne'nin 761/1361'de fethinden sonra ele geçirildiği kabul edilmektedir. Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra şehrin eski adı olan "Saranta Ekklesies" in aynen tercümesiyle "Kırkkilise" şekline dönüştürülmüş ve Cumhuriyet dönemine kadar bu adı taşımıştır. Kırkkilise, Osmanlı idaresinde Rumeli eyaletinde Vize sancağına bağlı bir kaza merkezi idi. Tanzimat'tan sonra Osmanlı idare düzeninde eyalet sisteminden vilayet sistemine geçilince Kırkkilise, Edirne vilayetine bağlı bir sancak merkezi durumuna geldi. Cumhuriyet döneminde 1924 yılında il merkezi durumuna getirildi. Aynı yılın sonlarına doğru Kırkkilise adı Kırklareli'ne dönüştürüldü. Selami Şimşek (2007). "Kırklareli'de Tarikatlar ve Tekkeler", *Tasavvuf Dergisi*, c. VIII, s. 18, s. 206; Metin Tuncel (2002). "Kırklareli", Ankara: *DİA*, c. 25, s. 479-480.

⁴⁰ XVI. ve XVII. asırlarda da tasavvuf ve tarikatlar Edirne'de faaliyetlerini arttırarak sürdürmüşlerdir. Selami Şimşek (2006). "Edirne ve çevresinde Celvetilik ve Celvetiler", *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 20-22 Mayıs 2005, c. II, s. 102; Selami Şimşek (2004). "XVIII ve XIX. Asırlarda Edirne'de Tasavvuf ve Tarikatların Genel Durumu", *EKEV Dergisi*, c. VIII, s. 20, s. 261.

⁴¹ Kırklareli ve çevresi pek çok sûfi, tarikat ve tekkeye ev sahipliği yapmıştır. Bunlar şöyle sıralanmaktadır: 1. Halvetiyye, bu tarikatın Cemâliyye şubesine bağlı 2. Sünbülilik, Ahmediyye şubesine bağlı 3. Ramazanîlik ve 4. Uşşâkilik, Rûseniyye şubesine bağlı 5. Gülşenilik, 6. Nakşibendiyye, 7. Melâmiyye-i Bayrâmiyye, 8. Bektâşîyye ve 9. Sa'diyye. Yine Kırklareli ve buraya bağlı merkezlerde Sünbülîyye'den Şuhûdî Muhammed Efendi (v.021/1612), Ahmediyye şubesine bağlı Ramazaniyye'den Şuhûdî Muhammed Efendi (v.126/1714), Nakşibendiyye'den Mehmed Eşref Efendi (v.1353/1935), Melâmiyye-i Bayrâmiyye'den Alâeddin Efendi (v.970/1562), Gazanfer Dede Efendi (v.974/1566-67), Şeyh Bâli Dede (v.?), Şeyh Hasan Efendi (v.?) ve Bektâş Çelebi (v.?), Bektâşîyye'den Servet Efendi (v.1314/1897), Hacı Râsih Hasan Dede (v.?), Hasibî Ahmed Efendi (v.1287/1870) olmak üzere toplam 11 sûfi faaliyet göstermiştir. Bu sûfilerden büyük bir kısmının Melâmiyye-i Bayrâmiyye ve Bektâşîyye tarikatına mensup olmaları dikkatleri çekmektedir. Vize ilçesinde oldukça etkili olmuş bu kol içerisinde pek çok sûfi bir takım taşkın tutum ve davranışları sebebiyle devletin takibatına maruz kalmış ve birçok şeyhleri de idam edilmiştir. Bu kol giderek Şii ve Bâtini bir karakter kazanmıştır. Burada şunu da kaydetmekte yarar vardır: Bektâşî tekkeleri faaliyetlerini, Vak'a-i Hayriyye'ye (Yeniçeriliğin kaldırılması) kadar sürdürmüştür. Zira Bektâşîlik 2 Zilhicce 1241/8 Temmuz 1826 tarihinde alınan bir kararla yasaklanmış ve babalar ve müridlerin, itikadlarını düzeltinceye kadar çeşitli mahallere sürülmeleri emredilmiştir. Zira II. Mahmud (v.1255/1839), Bektâşîliğin tamamen ortadan kaldırılmasını istemiştir. Şimşek, Kırklareli'de Tarikatlar, s. 207-208, 210-211, 214, 216-218; Şimşek, Edirne'de Tasavvuf, s. 274-275. (Anlaşıldığı kadarıyla Bektâşîlik o dönemde devlete, bugünün FETÖ'sü pozisyonunda görünmüş ve üstesinden gelinmesi elzem bir hal almıştır.)



Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseî, 461/1068 yılında Buhara yakınlarındaki Nesef şehrinde doğdu. Onun çok sayıda hocadan ders aldığı ve 550 üstattan hadis naklettiği kaydedilmektedir. Karahanlılar döneminin (840-1212) önde gelen âlimlerinden biri olan Neseî çeşitli ilim dallarında eserler kaleme aldı. Kuvvetli hâfızası, keskin zekâsı ve çok sayıda hadis ezberlemesi sebebiyle “hâfız” unvanıyla anıldı. Bununla beraber hadis rivâyetinde zayıf olduğu kaydedilmiş, A. b. Muhammed es-Semânî (v.562/1166), onun rivâyetlerinde hatalar bulunduğunu, senetlerdeki isimleri değiştirdiğini veya düşürdüğünü belirtmiştir. Hal böyleyken birçok kişinin kendisinden hadis naklettiği belirtilmektedir. Neseî 537/1142 tarihinde Semerkant'ta vefat etti.⁴²

Ömer Neseî'yi üne kavuşturan eserlerinin başında gelen Akâidu'n-Neseî adlı risâlesi,⁴³ bugünün ekspresyonuyla makalesi, İslam akâidini derli toplu ve öğretici bir tarzda özetlemesi ve delillerden tecrit edilmiş olmasıyla meşhur olmuştur. Neseî'nin bu akâid risalesi, Ebu'l-Muîn Neseî'nin (v.508/1115) Tabsıratu'l-Edille adlı eserinin bir fihristi mesabesinde. Bu durum Ebu Mansûr el-Mâturidî'nin (v.333/944) görüşlerinin Ömer Neseî'nin Akâid adlı risalesinde derli toplu özetlendiğini göstermektedir.⁴⁴

Akâidu'n-Neseî hakkında yazılan pek çok şerh arasında en meşhuru Sadeddin et-Teftâzânî'nin olup bunun üzerine de birçok hâşiye kaleme alınmıştır.⁴⁵ Neseî'nin bahsi geçen bu şerhlerinde farklı görüşlere ve tartışmalara pek yer verilmez, benimsenen görüşler sadece akli ve nakli delillerle öz ve sistematik bir şekilde açıklanır.⁴⁶

Küçük risalenin Ömer Neseî'ye nisbeti ihtilaf konusudur. Ancak risalenin ilk şarihi Teftâzânî açısından eserin ona aidiyetinde şüphe gözükmemektedir.⁴⁷ Risalenin muhtevasında yer alan imamet bahsi, II. Abdülhamid (v.1337/1918) devrinin⁴⁸ (1876-1909) son zamanlarında matbu eserlerden çıkartılmıştır. Abdülhamid'in muhalifleri, ehlisünnetin halifenin Kureyşten olması gerektiği kaidelerini dile getirince o da böyle bir tedbire başvurmuştur.⁴⁹

b. Sadeddin et-Teftâzânî

Teftâzânî'nin (v.797/1395) kendisi ve ailesi hakkında pek fazla bir bilgi bulunmamakla birlikte dedesinin büyük bir sûfi olduğu belirtilmektedir. Milliyeti hakkında da kesin bilgi bulunmayan çok yönlü âlim Teftâzânî'nin fikhî ve kelâmî mezhebi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kendi telifâtında mezhebini açık biçimde beyan etmemesi ve daha çok Hanefî eserler üzerine şerh ve hâşiye yazması, ayrıca çalışmalarında eleştirel bir tavır takınması sebebiyle sonraki dönemlerde farklı kanaatlerin oluşmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Şehâbeddin el-Mercânî (v.1306/1889), Teftâzânî'nin Eş'arî ve Şâfiî görüşler

⁴² Ayşe Hümeýra Aslantürk (2006). “Necmeddin Neseî”, *DİA*, c. 32, s. 571.

⁴³ Metin çevirisi için bkz. Çağır Karadaş (2017). *Ana Hatırlarıyla Kelâm Tarihi*, 4. bsk., İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 240-247.

⁴⁴ Ak, Peygamberlere İman, s. 73, 87; Ak (t.y.). *İmam Mâturidî'nin İzleri*, s. 2.

⁴⁵ Aslantürk, a.g.m., c. 32, s. 571-572; M. Sait Özervarlı (2017). “Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhteva Ve Yönelişler”, *Osmanlı'da İlm-i Kelâm (Âlimler, Eserler, Meseleler)* içinde, İstanbul: İSAR Vakfı, s. 19.

⁴⁶ Ak, *Peygamberlere İman*, s. 71.

⁴⁷ Gölcük, a.g.e., s. 186.

⁴⁸ Taht için uzak bir namzet oluşu dolayısıyla saray muhiti, II. Abdülhamid'e pek ilgi göstermez ve hatta sevmezdi. Bu yüzden herkesin uzak kaldığı bir şehzadeydi. Abdulaziz (v.1293/1876) ile V. Murad'ı (v.1322/1904) tahttan indiren Midhat Paşa (v.1301/1884) ve arkadaşlarıyla anlaşılan II. Abdülhamid, 1876'da tahta çıktı. Onun döneminde devlet başkanının Kureyşten olması tartışmaları İngiliz propagandaları yüzünden tekrar gündeme geldi. Osmanlı padişahının Kureyşten gelmemesi sebebiyle meşru halife olamayacağı ileri sürülmeye başlandı. Bunun üzerine padişah da eskiden beri Osmanlı medreselerinde okutulan Şerhu'l-Akaid'in 1317 baskısından imamet bahsini çıkarttı ve İngiliz ajanlarının Arap milliyetçiliğini yaymak, halifeliğin Arapların hakkı olduğu iddiasıyla Mısır hidivini halife yapmak konusundaki gayretlerine Panislamizm politikası ile karşı koymaya ve halifelik makamından faydalanarak Panislamist ideolojiyi yaymaya çalıştı. Osmanlı padişahları arasında halifelik sıfatını ve (aynı amaçla tarikat yapılanmalarını) en çok kullanan o oldu. II. Abdülhamid'in önemli özelliklerinden biri “Türklük Şuuru”na sahip olması idi ve İslam cemaatleri içinde en güvendiği unsur da Türklereydi. Bu yüzden dış Türklere yakından ilgilendi. Daha saltanatının ilk yıllarında Buharalı büyük Türk âlimi Şeyh Süleyman Efendi'yi (v.1307/1890) Türklere ve Türkmenlerle temas kurmak üzere resmi vazife ile Orta Asya'ya gönderdi. Peşte'de toplanan Turan Kongresi'nde de padişahı yine Süleyman Efendi temsil etti. Azerbaycan'da Türkçe öğretimini yasaklayan İran şahı nezdinde teşebbüse geçerek Türkçe'nin yeniden öğretim dili olmasını sağladı. Türklere haklarını koruyacak bir kanun hazırlığı için Avrupa anayasalarını tercüme ettirmeye başlamıştı. Haliyle bu şoven yaklaşım, ümmeti oluşturan öteki ulusları küstürdü ve sultanın bu duruşuna binaen onlar da benzer duygularla ümmet birliğini yıkıcı faaliyetlere giriştiler. Bugün zannedilen aksine Abdülhamid, Türk unsurunun kuvvetlenmesi için çalışması gerektiğini savunmakta; Anadolu'nun Türk'ün son sığınağı olduğunu söylemekte ve bu arada Almanların burada koloni kurmak istemelerine de şiddetle karşı çıkmakta idi. Batı müziği, opera ve tiyatrodan hoşlanan padişah, ilk müsveddelerini Elmalı Hamdi Yazar'ın yazdığı hal' fetvâsı ile tahttan indirildi. Böylece yerine geçtiklerinin akıbetine uğramış oldu. Bkz. Cevdet Küçük (1988). “Abdülhamid II”, İstanbul: *DİA*, c. 1, s. 217, 220-223; M. Akif Aydın (2000). “İmâmet (Fıkıh)”, İstanbul: *DİA*, c. 22, s. 204, 206; Mustafa Akman (2017). “Kelâmî Perspektifle Elmalı Muhammed Hamdi Yazar”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 10, s. 50, s. 833.

⁴⁹ Yusuf Şevki Yavuz (1989). “Akâidu'n-Neseî”, *DİA*, c. 2, s. 217-218; Küçük, a.g.m., c. 1, s. 220; “II. Abdülhamid, Osmanlı eğitim kurumlarında ders kitabı olarak okutulan bu eserden imamet konusunun çıkarılmasını emrettiğinden o dönemde yapılan bazı baskılarda bu konu yer almamaktadır.” Şükrü Özen (2011). “Teftâzânî”, *DİA*, c. 40, s. 304.



savunduğunu, aşırı bir mezhep taassubu içinde bulunduğu halde kendi durumunu gizleyip Hanefi usulünü onların diliyle açıklamaya çalıştığını, ancak asıl amacının Hanefilerin delillerini çürütmek olduğunu ve bu yöntemi Şerhu'l-Akâid'de de izlediğini ifade⁵⁰ etmektedir.⁵¹ Nitekim Teftâzânî'nin, kendisi Adudüddin el-İcî'nin (v.756/1355) talebesi⁵² ve Eş'arî olan el-İcî'nin de benzer bir akide metni⁵³ olmasına⁵⁴ rağmen onun Mâtürîdîliğe mensup bir akide metnini şerh etmeyi tercih etmiş olması⁵⁵ manidar bulunmuştur.⁵⁶

İslâm düşüncesinin -özellikle felsefî kelâmın- dönüm noktalarından biri olan Teftâzânî,⁵⁷ felsefeyi, dinle aynı alana hitap etmesi ve aynı sonucu hedeflemesi açısından karşılaştırır. Ona göre din ve felsefe insanın iki cihanda mutluluğu elde etmesini amaçlamaktadır ve her ikisine göre de bu amaç, ancak insanın gerçekleri olduğu gibi bilmesi ve işleri gereği gibi yerine getirmesiyle mümkündür. Mamafih Teftâzânî, İbn Sînâ (v.428/1037), Fârâbî (v.338/950) ve Sühreverdî el-Maktûl (v.587/1191) gibi şahsiyetleri, bilgi, varlık ve tabiat felsefesi gibi alanlarda ve onların, bilhassa âlemin var oluş sürecini açıklamak üzere geliştirdikleri akıllar nazariyesini (ukul-i aşere), Allah'ın cüz'iyatı bilmediği anlayışını ve bedenî dirilişin (haşr-i cismânî) mümkün olmayacağı gibi görüşlerini eleştirmiştir.⁵⁸

Öte yandan kelâm alanında Teftâzânî'nin ileri sürdüğü bazı görüşler âlimler arasında yankı uyandırmıştır. Teftâzânî "burhân-ı temânu" adı verilen ve Ebu Hamid Gazzâlî (v.505/1111) gibi kelâmcıların Allah'ın birliğini ispat etmek için dayandıkları, Allah'tan başka tanrıların bulunması halinde yerin ve göğün düzeninin kesinlikle bozulacağını ifade eden âyetin⁵⁹ burhan teşkil ettiği fikrine karşı çıkmış, âyetin iknaî olduğunu ve kendisine inananları ikna ettiğini ileri sürmüştür.⁶⁰ Hanefî-Mâtürîdî bir âlim olduğu anlaşılan ve Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid'deki bazı görüşlerinin Ehl-i sünnet itikadına uygun düşmediğini ileri süren çağdaş Abdullatif el-Kirmânî, onu bu sebepten sert bir dille eleştirip tekfir etmiştir.⁶¹

Peygamber gönderilmesinin bir lütuf mu yoksa hikmetin gereği mi olduğu konusunda Eş'arî anlayışını benimseyen Teftâzânî, Ömer en-Nesefî'nin, "Peygamberlerin gönderilmesinde hikmet vardır" sözünü, bu fiilin vücûbuna işaret olarak değerlendirir; ancak Allah üzerine vücûb anlamında değil, hikmetler ve maslahatlar içerdiğinden hikmetin gereği şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler.⁶² Fakat Şerhu'l-Makasid'da bir grup Mâverâünnehir kelâmcısına nisbet ettiği bu fikri, daha geniş biçimde açıkladıktan sonra benzer görüşlere revaç vermenin Mu'tezile düşüncesinin alanını genişleteceğini⁶³ belirtmiş ve isabetli görüşün peygamber gönderilmesinin Allah'ın bir lütufu ve rahmeti sayıldığı⁶⁴ yolundaki görüşün olduğunu, lakin aksinin de kötü kabul edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.

⁵⁰ Özen, a.g.m., c. 40, s. 300.

⁵¹ Krş. "Teftâzânî'nin yapmış olduğu bu şerh, şarihin Eş'arî olmasından dolayı Eş'arî bir kelâm kitabı olarak kabul edilmiş olmasına rağmen, Teftâzânî'nin şerh etmek için Mâtürîdî bir akâid risâlesini seçmesi ve yine bu şerhin birçok yerinde Mâtürîdî görüşleri Eş'arî görüşlere tercih etmesi ve Teftâzânî'nin Eş'arî kelâmını tamamen taklid etmeyecek bir kelâmcı olması hasebiyle tartışmalı bir konudur. Teftâzânî bu şerhinde Mâtürîdîlere itiraz ettiği kadar, Eş'arîlere de itiraz etmektedir." Osman Demirci (2012). *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*, YDT, İstanbul: MÜSBE, s. 423.

⁵² C.A. Storey (1974). "Sa'd al-din al-Teftâzânî", *İA*, Ankara: MEBY, c. XII/I, s. 118; Mustafa Akman (2016). *Celaleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, YDT, Van: YYÜSBE, s. 21.

⁵³ "İtikâdî mezheplerin tam olarak teşekkül ettiği hicri V. asırdan itibaren ehl-i sünnet âlimleri, halkı ehl-i bid'at olarak değerlendirdikleri çevrelerin, yanlış diye imledikleri inançlarından korumak için akâid problemlerini Sünnî çerçevede ele alan küçük risâleler yazmayı bir gelenek haline getirmişlerdir. el-İcî'nin bu özellikteki el-Akâidu'l-Adudîyye'sini şerh eden Devvânî, burada kelâmın başlıca meselelerine ve akâid konularına belli bir düzen takip etmesizin temas etmiştir." Akman, Kelâm Sistemi, s. 3; ayrıca bkz. Yusuf Şevki Yavuz (1989). "el-Akâidu'l-Adudîyye", İstanbul: DİA, c. 2, s. 216; Sinanoğlu, a.g.m., c. 38, s. 565; Ramazan Altıntaş (2007). "İslam İnançının Temel Klâsikleri: "Akâid Risâleleri"", Sivas: *Kültürümüz ve Kitap* (Sempozyum Tebliğleri 4-6.05.2007), (Haz: Ş. Tutçu - O. Kavaklıoğlu), s. 64; Zeki Değmiş (2006). *Osmanlılarda İtikâdi Mezhepler*, YYLT, Van: YYÜSBE, s. 23-24.

⁵⁴ Metin çevirisi için bkz. Karadaş, a.g.e., s. 166-171.

⁵⁵ DİA "Teftâzânî" maddesini yazan Ş. Özen'in böylesi bir eser kaydetmemesinden hareketle bu kanaate vardık (bkz. Özen, a.g.m., c. 40, s. 304-305). Ancak DİA "el-Akâidu'l-Adudîyye" maddesini yazan Yusuf Şevki Yavuz, ona bu anlamda bir eser (Şerhu'l-Akâidü'l-Adudîyye) nisbet etmektedir. bkz. Yavuz, el-Akâidu'l-Adudîyye, c. 2, s. 216.

⁵⁶ Krş. Gölcük, a.g.e., s. 259.

⁵⁷ "Teftâzânî, semiyat bahsini ihtiva etmediği takdirde kelâmın felsefeden neredeyse ayırt edilemez ve seçilemez hale geldiğinin altını çizdi." Kalaycı, a.g.e., s. 272.

⁵⁸ Özen, a.g.m., c. 40, s. 300-301.

⁵⁹ Enbiyâ 21/22.

⁶⁰ Bkz. Bihîştî Ramazan Efendi (1306). *Hâşiyetu'l-Bihîştî ale'l-Hayâlî*, Dersâdet: Dâru't-tibâati'l-âmire, s. 53-54. Ayrıca bkz. Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî (2015). *Şerhu'l-Akâid/Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, haz. Süleyman Uludağ, 7. bsk., İstanbul: Dergah Yayınları, s. 17-18 (Arapça metin), 119-120 (tercüme).

⁶¹ Bkz. Akman, Kelâm Sistemi, s. 141; Yusuf Şevki Yavuz (2012). "Vahdâniyyet", *DİA*, c. 42, s. 429.

⁶² Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, s. 235.

⁶³ "Mu'tezile'ye karşı oluşan Sünnî kelâm anlayışı da Mu'tezile'nin metodunu devam ettirmiş, Sünnî kelâm ekolleri Mu'tezile'yi eleştirirken, aynı zamanda bu mezhebin etkisi altına girmişler; Mu'tezile bütün kelâm hareketlerinin tetikleyicisi olmuştur." Osman Demirci (2013). "Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. XI, s. 1, s. 253; Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 15.

⁶⁴ Krş. Ak (2014). *İmâm Mâtürîdî'nin İzleri*, s. 109-110; Ak (t.y.). *İmâm Mâtürîdî'nin İzleri*, s. 8.



Sahâbe arasında ortaya çıkan çatışmaların bir kısmını ahlâkî zaafıya bağlayan Teftâzânî, her sahâbinin masum ve Resûl-i Ekrem'i gören herkesin hayırlı insan sayılmayacağını, ancak müslümanların ashap hakkında yanlış inançlara kapılmasını önlemek adına âlimlerin bu tür hadiselerle uygun yorumlar getirdiğini belirtmiş ve kendi içtihadıyla hareket edip meşrû idareye başkaldıran Muâviye'ye lânet etmenin câiz olmadığını vurgulamıştır. Keza sahâbe döneminden sonra Ehl-i Bey'te yapılan zulümlerin savunulacak bir yanının bulunmadığını ifade etmiş, bu zulümlere iştirak edenlere ve kışkırtıcılık yapanlara lânet okumuştur.⁶⁵

Teftâzânî tasavvufî düşünceye ve hayat tarzına⁶⁶ olumlu bakan bir âlimdir. Nitekim velilerin kerâmetlerine dair açtığı bölümün başında veliyi tanımlarken tasavvufun makbul saydığı temel unsurları sıralamış ve bunu daha sonra akîde saflığı, kalp temizliği, tarikata uyma ve hakikati seçme diye özetlemiştir. “Kul bana nâfile ibadetlerle de yaklaşır, nihayet ben onu severim; sevince de işiten kulağı, gören gözü ... olurum” meâlindeki hadisi,⁶⁷ seyru sülûkte fenâ fi't-tevhîd derecesine ulaşmaya işaret kabul eden Teftâzânî, kendisinin de bu yolun yolcusu olduğunu söyler. Mamafih Teftâzânî, Kur'an ve Sünnet'te yer alan nasların bâtnî manalarının esas alınması gerektiğini söyleyenleri mühlid olarak nitelemiş ve fakat sûflerin, naslarda seyru sülûk erbabına malûm birtakım inceliklere yönelik gizli işaretlerin varlığı ve bunları nasların zâhir manalarıyla uzlaştırma imkânı bulunduğu şeklindeki anlayışını, imanın kemâli ve halis irfân şeklinde değerlendirmiştir.

Öte yandan Teftâzânî, felsefeci geçinen bir kısım mutasavvıflara nisbet ettiği bazı konularda isim vermeden Muhyiddin b. Arabî'yi (v.638/1240) eleştirmiştir. Bu eleştirilerin başında onun vahdet-i vücûd anlayışı gelmektedir. Teftâzânî vahdet-i vücûdu “mutlak vücûd” kavramı bağlamında felsefî temellerini sıralayarak yine felsefî bir üslûpla eleştirmiş, bu anlayışın temsilcilerinin mugalataya başvurduklarını, ancak bunun büyük bir sapıklık olduğunu söylemiştir. Onun, İbn Arabî'nin icmâa aykırı bularak eleştirdiği düşüncelerinden biri de velâyetin nübüvvetten üstün olduğu görüşüdür. Öğrencisi Alâeddin el-Buhârî (v.841/1437), Teftâzânî'nin, “Kitâbu'l-Fusûs milletlerin dalâletidir, kalplerin pası, hikmetlerin zıddıdır” diye başlayan bir şiirini nakletmektedir.⁶⁸

Teftâzânî, başta Orta Asya ve Osmanlı coğrafyası olmak üzere kendisinden sonraki İslam dünyasının medrese zihniyetinin doğuşuna katkısıyla tartışılmaz bir mevki elde etmiştir.⁶⁹ Vefatından kısa bir müddet sonra Anadolu'da onun eserlerinin yaygınlık kazanmaya başladığı ve Osmanlı ulemâsının ideal âlim modelini oluşturan şahsiyetlerden biri haline geldiği görülmektedir. Bu arada Ş. Özen'e göre Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid'inin Osmanlı medreselerinin temel kitaplarından biri olması sebebiyle modern dönemlerde Osmanlı ilmiye zihniyetinin Eş'arilik üzerine kurulduğuna dair yorumlar yapılmaktadır. Gerçekten Teftâzânî bu eserinde, ayrıca Şerhu'l-Makasid başta olmak üzere diğer teliflerinde Eş'arî anlayışını müdafaa etmektedir.⁷⁰

Şerhu'l-Akâid

Akâidu'n-Nesefî'ye yapılan şerhlerin en meşhuru ve üzerinde en çok durulana, Eş'arî mektebine mensup olduğu bilinen bir kelâmcı olan Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid'idir.⁷¹ Teftâzânî, bu eserinde genelde ilahiyatta aklın gücüne ve yetkisine ağırlık veren bir metot kullanmıştır. Aklın varlıklar hakkında ulaştığı bilgilerin kesin bilgiler olduğunu belirten Teftâzânî, Mâturidî olan Nesefî'yi zaman zaman tenkit ederek Eş'arîliği

⁶⁵ Özen, a.g.m., s. 40, s. 301-302; Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, s. 260-261; Mehmet Sever (2012). Sa'dettin Taftâzânî'nin İmamet Anlayışı Ve İlk Dönem Siyasi Olayları Değerlendirmesi, YYLT, Samsun: OMÜSBE, s. 3, 46, 61-62, 77, 80, 84, 125-126, 142, 152-153, 155-159, 165.

⁶⁶ Tasavvufî düşünce ve yaşantı için bkz. Akman, İbn-i Arabî, s. 627-661.

⁶⁷ Buhârî, “Rikak”, 38.

⁶⁸ Özen, a.g.m., c. 40, s. 303 (و رين * كتاب الفصوص ضلال الأمم * و رين * عجزت عن القلب نقيض الحكم * كتابا إذا رمت ذم له * ومدك بحر طمي وانسجم * وكان نبات الثرى يابس * ورطب جميعا لديك القلم * وعمرت ما عمر الأولون * والأخرون وهزت الهمم * عجزت عن العشر عن ذمه * وعن عشر عشر وماذاك ذم) (Risâle fi vahdeti'l-vücûd, İstanbul, 1294). Burada görüldüğü gibi Teftâzânî'ye izâfe edilerek basılan ve birçok çalışmada onun kanaatleri için referans gösterilen bu eser aslında öğrencisi Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî'nin Fâdhatü'l-mülhidin ve nâshatu'l-muvahhidin adlı eseridir.” c. 40, s. 307; krş. Gölcük, a.g.e., s. 260. Ayrıca bkz. Akman, İbn-i Arabî, s. 623; Koca, a.g.m., s. 84. Osmanlı medreselerinde en çok tutulan muhtasar fıkıh kitaplarından Mülteka'l-Ebhur isimli meşhur eserin yazarı İbrahim b. Muhammed el-Halebî'nin (v.956/1549) İbn-i Arabî'ye eleştirileri için bkz. s. 98.

⁶⁹ Gölcük, a.g.e., s. 256-257.

⁷⁰ Özen, a.g.m., c. 40, s. 304.

⁷¹ Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, s. 79-291. Gerek Osmanlı klasik döneminde ve gerekse klasik dönem sonrası Osmanlı medreselerinde en yoğun olarak okutulan Şerhu'l-Akâid üzerine oldukça fazla şerh ve hâşiye çalışması yapılmış, bu esere olan ilgiye paralel olarak bu şerh ve hâşiyelerin de başta Hayâlî'ninki olmak üzere bir kısım medrese ders kitapları arasına girmiş ve Şerhu'l-Akâid'le birlikte onların da baskıları yapılmıştır. Bu şerh üzerine yapılan en önemli hâşiyeler, Osmanlı âlimleri tarafından yapılmış, özellikle Hayâlî hâşiyesi ayrı bir ilgiye mazhar olmuş bu hâşiye üzerine dört yüz-beş yüz civarında hâşiye yazılmış dünyanın değişik bölgelerindeki medreselerde okutulmuştur. Kestelî hâşiyesi, Ramazan Efendi hâşiyesi ve Bihiştî hâşiyesi de Osmanlı âlimleri tarafından yapılmış meşhur şerh ve hâşiye çalışmalarından olarak baskıları yapılmış ve medrese talebesinin rağbetine mazhar olmuştur. Demirci, Akâid ve Kelâm, s. 267; Demirci, Kelâm Öğretimi, s. 148, 438.



savunmuş, yer yer de Mâtürîdî fikirleri aynen benimsemiştir.⁷² Ancak gittikçe tasavvufa daha çok yaklaşacak⁷³ olan Sünnî Kelâm, en ileri adımını ilhâmî bilgi kaynağı olarak görmeye başlayan⁷⁴ ve Osmanlı medrese ve ilim zihniyetinin mimarı olan⁷⁵ Teftâzânî ile atmış olacaktır.⁷⁶

İslam ilim ve fikir hayatında önemli bir yer tutan Şerhu'l-Akâid'in, itikâdî konularda ileri sürülen fikirleri özetlerken felsefî izahlar ihtiva etmesi, kısmen de olsa anlaşılmasını güçleştirmiştir. Ancak felsefeye geniş ölçüde yer veren diğer akâid kitaplarına⁷⁷ nisbetle daha kolay anlaşıldığı için Osmanlı medreseleri⁷⁸ ve Ezher'de asırlarca okutulmuş, günümüzde de İslam ülkelerinin çeşitli üniversitelerinde ve daha başka ilim çevrelerinde akâid sahasının ana kitabı olma vasfını korumuştur. Nitekim Şerhu'l-Akâid üzerine yapılan serh, hâşiyeye ve ta'lîkler; kendisinin kaynağı olan Neseî metnine yapılan serhlerden çok daha fazla olmuştur.⁷⁹

Anlaşıldığı kadarıyla ilk dönem Osmanlı medrese geleneği oluşurken, kelâmın müteahhirün dönemi Eş'arî kelâmcılarının felsefî yönü ağır basan hacimli eserleri,⁸⁰ bu medreselerin müfredatına yoğun bir şekilde girmiştir. Mâtürîdî kelâmı, en fazla Şerhu'l-Akâid bağlamındaki çalışmalarla ve bu esere olan ilgiyle sınırlı kalırken bir Eş'arî kelâm kitabı olan Molla Celâl (Celâleddîn Devvânî) (v.908/1502) ve yine İsmail Gelenbevî (v.1204/1790) gibi önemli âlimlerin bu esere yazdığı hâşiyelerin medreselerde yer almasıyla Osmanlı medreselerinin son dönemlerinde dâhi Eş'arî kelâm kitapları okutulmaya devam edilmiştir. Zira Eş'arî kelâm kitapları Osmanlı âlimlerine felsefî anlamda daha yüksek bir vizyon⁸¹ kazandırmaktaydı. Bundan olacak ki Osmanlı döneminin aklî ilimlerde temayüz etmiş önemli kelâmcıları da genelde Eş'arî kelâm kitapları üzerinde çalışmalar⁸² yapmışlardır. Esasen akâid alanında Mâtürîdî intisab korunsa da, medreselerde Mâtürîdî kelâmcılarının yazdığı kelâm kitapları bir ders kitabı olarak hemen hiçbir zaman okutulmayacaktır.⁸³

Akâid risâleleri her ne kadar kısa olsa da aslında uzun kelâmî tartışmaların kristalize edilmesi olduğundan, akâid risâlelerine serh yapma ihtiyacını doğuran ana etken de bu özellikleri olmalıydı. Akâid serhleri basit ifadeleri derinleştirmekten çok, akâid risâlelerindeki prensiplerin hangi kelâmî tartışmaların sonucu olduğuna işaret etmek içindi. Akâid risâlelerinin kısa olması basitliğinden değil, yoğunluğundan olduğundan serh edilmeye müsait metinlerdir. Teftâzânî'nin serh etmek üzere Neseî'nin Akâid risâlesini seçmesi elbette basit bir metni zenginleştirme amacından çok, iyi kristalize edilen kelâm ilkelerini açıklamak

⁷² Yavuz, Akaidü'n-Neseî, c. 2, s. 219.

⁷³ Bkz. Kalaycı, a.g.e., s. 31-33, 65-66, 106-107, 218 vd. (Gazzâlî sonrası süreçte tasavvufî yaklaşım İslam toplumunun genelinde nüfuz alanını genişletmiş ve Mâtürîdî-Hanefî çevre de bundan belirli ölçüde nasibini almıştır. Hanefî çevrelerde Necmeddin Ömer en-Neseî Akâid'i ile Siracüddin el-Üşî'nin (v.575/1179) Emâlî Kasîde'si, aynı yaklaşımın bir ürünü olarak kabul edilebilir. s.32, 86, 204, 246, 273).

⁷⁴ Krş. Kalaycı, a.g.e., s. 65-66, 234-238; Sönmez Kutlu (2007). "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik / Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi* içinde, 2. bsk., Ankara: Kitâbiyât Yayınları, s. 25-26, 50-54.

⁷⁵ Gölcük, a.g.e., s. 257; ayrıca bkz. İsa Yüceer (2007). *Kelam Fırkalarında Yöntem*, Konya: Tablet Yayınları, s. 412-413; İsa Yüceer (2007). *Kelam Hikmet İlişkisi*, Konya: Tablet Yayınları, s. 259; ayrıca bkz. Koca, a.g.m., s. 76, 78, 83, 85-92, 96-98.

⁷⁶ Akman, İbn-i Arabî, s. 660.

⁷⁷ Mesela Celâleddin ed-Devvânî'nin el-İcî'nin el-Akâidu'l-Adudîyye'sine yaptığı serh bu özelliği taşımaktadır. Devvânî, burada uzun ve derinlikli felsefî açıklamalar yapmaktadır. bkz. Akman, Kelam Sistemi, s. 29-40.

⁷⁸ Hayâlî Ahmed Efendî'nin "Hayâlî" diye meşhur olmuş Hâşiyesi ile Celâleddin ed-Devvânî'nin, "Molla Celâl" veya sadece "Celâl" olarak bilinen Şerhu'l-Akâidü'l-Adudîyye'si medreselerde okutulmuştur. Bkz. Demirci, *Akâid ve Kelâm*, s. 262, 264-265.

⁷⁹ Yavuz, Akaidü'n-Neseî, c. 2, s. 218-219.

⁸⁰ Eş'arîlik, ele aldığı konularda diyalektik metodu ve felsefeyi de kullanmasından dolayı bazı ekollerce Ehl-i Sünnet dışında olmakla eleştirilmiştir. Abdullah Ünal (2015). "Eş'arîlikte Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014*, c. II, s. 715-716.

⁸¹ Bahsedilen kanaatin aksine Hüseyin Aydın'ın Osmanlı düşüncesine dair değerlendirmeleri şöyledir: Osmanlı kültür dünyası, içinde yaşadığımız dünyanın anlamını bilme, kendi varlığımızın önemini ve amacını anlama gayreti, bilgileri birleştirerek, insanın dinî duygusunu işe katarak, bildiklerini bütünleştirip bir dünya görüşüne ulaşması demeye gelen felsefeye olumlu yaklaşmayı engelleyen geleneksel bir takım faktörlerin te'siri altında şekillenmiştir. Bu durum, felsefî düşünmenin yanı sıra, bütünü ile ilmi hayatın sürekliliği ve kesintisizliğini olumsuz yönde etkilemiş ve düşünce geleneğini büyük ölçüde zedelemiştir. Osmanlı'nın bu kültür dünyasına, artık varlığın nihai tasvirini yapıp bitirmiş sayılan ilm-i kelâmın dünya görüşü hâkimdir. Bu nedenle, Osmanlı, tabiata sistemli, bilinçli ve belli bir plâna göre soru sorup ondan bir karşılık beklemeyi başaramamıştır. Bu da, bilimlerin dolayısıyla felsefenin kurulup gelişmesine müsait bir ortamın oluşmamasına yol açmıştır. Öte yandan Osmanlıca'nın, Türkçenin fonetiğine uygun olmayan yapısından kaynaklanan okuma-yazma oranının düşüklüğü ve buna bağlı olarak geniş bir araştırmacı-düşünür kadrosunun oluşmaması önemli bir olumsuzluk olarak kendini göstermektedir. Yine, Osmanlıda tarih şuurunun tam anlamı ile gelişmemiş olması ile anadil olarak Türkçenin düşünme dili olmayışı da felsefî-bilimsel düşüncenin gelişmesini engelleyen temel faktörler arasında karşımıza çıkmaktadır. bkz. Hüseyin Aydın (1992). "Osmanlılarda Felsefî Düşünce", Bursa: *UÜİFD*, c. IV, s. 4, s. 1, 3; Akman, Kelam Sistemi, s. 41.

⁸² "İslâm Medeniyetinin ilmi ve felsefî varlığını oluşturan ciddi kaynak kitaplar Osmanlı eğitim-öğretiminde asla tedavüle girmemiş, kütüphanelerde bir lüks olarak nadide nüshalar halinde durmuştur. Felsefeye en yakın bildiğimiz kelâm dersinde serh-i akâid, âkide-i İcî ve Şerhu'l-Mevâkif dışına çıkmamıştır.", Aydın, *Felsefî Düşünce*, s. 8.

⁸³ Demirci, *Akâid ve Kelâm*, s. 258, 264-265.



amacına matuftu. Bu sebepten olacak ki Teftâzânî yaptığı şerhte Neseî'ye çok az yerde muhalefet etmektedir.⁸⁴

Bir Mâturîdî akâid kitabını şerh eden Eş'arî kelâmcısı Teftâzânî'nin mutaassıp bir kişiliğinin olmaması ve Neseî'nin bu risâlesini bütünüyle tenkitçi bir tarzda şerh etme yoluna gitmemesi de eserin rağbet görmesinin sebeplerinden olmuştur. Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid'deki insafı dili, muhalif kelâm ekolü Mu'tezile ile tartışma noktalarında dâhi kendisini göstermektedir. Meselâ insanın filleri konusunda Mâturîdîlerin, Mu'tezile kelâmcılarına yönelttiği acımasız eleştirileri haksız bularak bu konuda Mâverâünnehir uleması dediği⁸⁵ Mâturîdîleri eleştirir. Onların Mu'tezile'yi Mecûsilerden bile daha dalâlette görmelerini oldukça abartılmış bir hüküm olarak görürken, Mu'tezile'nin insanın fiilleri konusundaki görüşlerinden dolayı müşrik olarak görülemeyeceğini belirtir.⁸⁶ Şerhu'l-Akâid bütün bu özellikleriyle Mâturîdî ağırlıklı bir kelâm kitabı izlenimini vermekle birlikte Teftâzânî'nin bazen Eş'arîleri, bazen de Mâturîdîleri eleştirmesi, en azından bu iki kelâm ekolüne mutaassıp bir şekilde bağlı olmayan bir kelâmcının eseri olduğunu gösterir.⁸⁷ Teftâzânî, şerh etmekte olduğu metni çürütme ve eleştirme yoluna gitmeyerek katılmadığı yerlerde daha yumuşak bir dil kullanması, risâleyi sadece açıklamak amacıyla şerh ettiğini hissettirmektedir. Dolayısıyla Teftâzânî'nin kendisinin Eş'arî kelâmcısı olmasına rağmen bu şerhinin Hanefî ve Mâturîdî coğrafyada çok rağbet görmesinin nedenleri arasında bu tavrının da tesiri olmalıdır.⁸⁸

Öte yandan insan filleri konusu, Şerhu'l-Akâid'in âdetâ tıkağı yerlerden birisidir. Mu'tezilenin konuyla alakalı görüşlerinin oldukça güçlü olduğunu vurgulayan Teftâzânî, halk-kesp şeklindeki Eş'arî görüşü tercih etmekle birlikte burada Mu'tezilenin itiraz noktalarını yeterince çürütmediğinin farkında gibidir. Konuyu Mu'tezile ile tartışırken aslında Mâturîdîlerle de tartışmanın gerekli olduğu noktalar varken Teftâzânî bu noktalara girmez. Oysa konu bir irâde-i cüziye konusu olup bu konuda Mâturîdîlerle Eş'arîler farklı düşünmektedir. Fakat Teftâzânî bu konudaki tartışmayı Mu'tezile ile yapmayı tercih etmekte, Mâturîdî kelâmcılarının farklı telakkilerine temas etmemektedir. O, Mâturîdîler ile Eş'arîler arasındaki tartışmalı konulardan biri olan hüsün-kubuh meselesinde de aynı yolu izlemekte, konuyu Mu'tezile ile Eş'arî kelâmcıları arasında tartışırken Mâturîdî görüşlere yer vermemektedir. Dolayısıyla Teftâzânî'nin, bu iki Ehl-i sünnet kelâm ekolü arasındaki tartışmaları gündeme getirmeden, hayâlî düşman Mu'tezile ile tartışmayı tercih etmekte olduğu kolayca fark edilmektedir.⁸⁹

Şerhu'l-Akâid'in Muhtevası

Uludağ'ın kitabın muhtevasına dair değerlendirmesiyle devam edecek olursak: Bazı mutasavvıf, muhaddis, fıkıhçı ve müfessirler gibi kelâmcılar da tezlerini ispat sadedinde eserlerine zayıf ve hatta mevzû hadis almış, kimi yerde ise sahih hadisleri bile görmezlikten gelebilmişlerdir. Bu nedenle bir mezhep mensubunun, diğer bir mezhep aleyhinde naklettiği hadislerin daima şüphe ve ihtiyatla karşılanması⁹⁰ gerekmektedir. Mezhep mutaassıpları, kendi mezheplerini övmek ve muhalif mezhepleri kötülemek adına çok sayıda hadis uydurmuş veya uydurulan bu nevi hadisleri rivâyet etmişlerdir. İşte bundan dolayı Şerhu'l-Akâid'deki hadislerin de ihtiyatla karşılanması gerekmektedir. Şu da var ki Şerhu'l-Akâid'in ilk yarısında hemen hemen hiç hadis nakledilmemiştir. Bu durum, bu kısımdaki konuların nakli olmayışından ve tamamıyla akli ve nazarî oluşundan ileri gelmektedir.⁹¹

Şerhu'l-Akâid'de sûfilerin görüşleri, kâfi derecede açık ve güçlü bir şekilde açıklanıp tenkit ve münakaşası yapılmış değildir. Keza ilhâm, kerâmet ve nasların bâtinî manaları anlatılırken meseleler yeterince netliğe kavuşturulmamıştır. Hele kerâmetler bahsinde Lokman-ı Serahî veya Lokman-ı Perende diye meşhur olan, uçan bir zatın uydurma menkıbesinin anlatılması bir kelâmcının yapmaması gereken bir

⁸⁴ Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 416.

⁸⁵ Bkz. Kalaycı, a.g.e., s. 82-83.

⁸⁶ Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 418-419.

⁸⁷ Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 419.

⁸⁸ Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 427.

⁸⁹ Bkz. Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 427-428.

⁹⁰ C. Karadağ'ın şu değerlendirmesi yerinde gözükmektedir: Tartışılan bir problemin konu başlığı zamanla ihtiva ettiği anlam ve ifadedeki vecizlik dolayısıyla belki de iyi niyetle Peygamber'e (s) nisbet ediliyor ve anonim bir söz hadis yapıyor. Burada üzerinde durulması gereken husus sözün muhtevası değil, Peygamber'e nisbetinin doğruluğu veya yanlışlığıdır. Öyle görünüyor ki, eski ulema, özellikle Yunan ve onun uzantısı yabancı kültürlerden etkilenmiş, kimi zaman iyi niyetle de olsa hatalı bir tutum içerisine girerek Peygamber'e (s) bir takım sözlerin nisbet edilmesini kabullenmişlerdir. Bugünün hadis ulemasına düşen böylesi şüpheli hadisler konusunda yeni bir iz sürmek suretiyle "adalet" ilkesini tekrar diriltmektir. Şu bir gerçek ki, hadisler lafzî değil mana üzere rivayetlerdir. Yani daha sonra lafza dökülmüştür. Bu lafza dökülmede o anki şartların ve kültür ortamının etkisi inkâr edilemez. Burada sözün manası her ne kadar Peygamber'e ait olsa da, lafza dökülme işlemi farklı bir ortamda ve farklı duygu ve düşüncelere sahip bir râvî tarafından yapıldığından bir anlam kaymasının yani râvî tasarrufunun olması doğaldır. Dolayısıyla yapılması gereken sadece râvî değil, aynı zamanda metin tenkidi de yapılmalıdır. Çağfer Karadağ (1994). "Hadisciler, Kelâmcılar ve Sufilerin Hadis Anlayışlarına İki Örnek", *UÜİFD*, VI, 6, s. 263-265.

⁹¹ Uludağ, "Giriş", *Teftâzânî*, s. 67.



hatadır. Bu bahiste nakledilen menkıbelerin çoğu ya zayıf veya uydurma rivâyetlere dayanmaktadır. İlhâm ve âyetlerin bâtinî manaları konusunda Nesefî'nin takındığı tutarlı duruşa karşın Teftâzânî'de bu hususların yumuşatılması isabetli olmamıştır. Bu anlamda Sülemî, Kuşeyrî, Tüsterî, İbn Arabî, Abdurrezzak Kâşânî gibi mutasavvıfların âyetlere verdikleri bâtinî manaların, kelâm ve akâid bakımından bir değerlendirilmesinin mutlaka yapılması icâb ederdi. Oysa yine kendisi başka eserlerinde mesela İbn Arabî'yi "mutlak vücûd" ve "velî- nebî" kavramları üzerinden ciddi manada eleştirmektedir.⁹²

Şerhu'l-Akâid'deki hadislerin hemen hemen hepsi âhâd haber niteliğindedir.⁹³ Bu âhâd haberlerin⁹⁴ de yaridan fazlası sahih değildir: Ya zayıf veya mevzûdur.⁹⁵ Teftâzânî'nin bu tutumu, doğrusu hayret edilecek bir şeydir. Ondan daha çok şaşılacak olan, Şerhu'l-Akâid'e hâşiye ve ta'lik yazarların bu konuda bir şey söylememiş olmaları ve uydurma olan bu rivâyetleri⁹⁶ kabullenmiş görünmeleridir. Teferruat sayılan birçok konularda çok lüzumsuz bilgiler veren hâşiye ve şerh yazarları, hadislerin sıhhati ve mevsûkiyeti gibi çok önemli ve temel konularda hiç bir şey söylememektedirler. Bu durum, Selefilerin⁹⁷ ve Ehl-i hadisin, "Kelâmcılar hadis bilmezler", şeklindeki iddialarına kuvvet kazandırmaktadır.⁹⁸

Gerçi mutasavvıflar da eserlerinde zayıf ve mevzû hadisler nakletmişlerdir. Fakat onların eserleri bir akâid ve inanç kitabı olmayıp nasihat ve irşad kitapları olduğundan, vaaz ve nasihat vadisinde yazılan kitaplarda ahkâmla ilgili bulunmayan hadisler nakledilirken tesâhül ve müsamaha göstermek, ne yazık ki hadisçiler arasında dahi âdet olduğundan bu husus o kadar fazla önem taşımamaktadır. Şerhu'l-Akâid'deki hadislerin azı sahih, çoğu gayr-ı sahihtir. Sahih olmayan hadisler içinde mevzû hadislerin sayısı dahi az değildir.⁹⁹

Medreseler

Siyasî otoritenin kontrolünde ve belli bir mezhebin görüşlerinin öğretimini yaptığı yerler olan medreseler, bu pozisyonları dolayımında sabitleşmeyi ve durulmayı beraberinde getirmiş, tek bir düşünce sisteminin korumacılığını ve yayılmasını amaçlayan bir ilmî zeminin oluşmasına yol açmıştır. Buralarda bu haliyle yerleşen "medrese geleneği" Osmanlı medreselerinde de ciddi bir kırılmaya uğramadan¹⁰⁰ devam

⁹² Bkz. Uludağ, "Giriş", *Teftâzânî*, s. 70, 251; Akman, *İbn-i Arabî*, s. 622-623.

⁹³ Âhâd Haber/ Haber-i Vâhid'in itikâdda delil olamadığına ilişkin yaygın kanaatin aksini, selefî bir yaklaşımla savunan örnek iki makale için bkz. Ünalın, *Eş'arîlikte*, c. II, s. 721, 731; Abdullah Ünalın (2016). "Babertî'nin Haber-i Vâhidi İtikâdda Delil Olarak Kullanılması -Şerhu Akideti't-Tahaviyye Örneği-", *KÜİFD*, c. I, s. 2, 20, 40; Kutlu, a.g.m., s. 34.

⁹⁴ "İmânın altmış veya yetmiş küsur şu'beden oluştuğunu" bildiren hadis Kutûb-i Sitte'yi oluşturan kitapların tamamında yer almaktadır. [Buhârî, İmân, 3; Müslim, İmân, 35; Nesâî, İmân, 16; Tirmizî, İmân, 6; Ebu Dâvud, Sünnet, 15; İbn Mâce, Mukaddime, 9. Hadis için ayrıca Bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 414] Bu hadisi, Mâturîdî kelâmcısı Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, âhâd olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Ona göre, âhâd olmasına ilâveten, hadisteki "veya" ifadesi de "şüphe belirtisi" olup râvide bulunması muhtemel bir gaflete delâlet etmektedir. O, içerdiği gaflet emaresinden dolayı bu hadisin delil olarak kullanılmasının fasid olacağını ifade ettikten sonra, "zaten itikâdî konularda böyle bir hadisi kullanmak bâtildir. Zira bu, bir âhâd haberdir" diyerek bize temel kuralı hatırlatır. Ne var ki Nesefî burada, iman paradigmasına yani Mâturîdîyye'ye göre "imân tek şubeden ibarettir", ilkesine ters düştüğü için âhâd haber teorisine işlerlik sağlarken aynı Nesefî, mesela sem'iyâtın öteki konularına, özellikle de şefaate ilişkin hadisler bağlamında bu ilkeliliği sergilememektedir. Zira şefaate dair kanaati ile uyumlu rivâyetlerdir bunlar. Bkz. Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed en-Nesefî (2003). *Tebseretü'l-Edille fî Usulî'd-Din*, thk. Hüseyin Atay, Şa'ban Ali Düzgün, DİBY, c. II, s. 411, التعلق بمثل هذا الواحد الحديث في باب الإعتقاد باطل لأنه خير الواحد. Ayrıca bkz. Hüseyin Kahraman (2005). "Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri", *Bursa: UÜİFD*, c. XIV, s. 102, 104, 108.

⁹⁵ Ne yazık ki bu problem sadece Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid'ine özgü değildir. Mesela daha başka bir çokları gibi Ekmeluddin M. el-Bâbertî'nin (v.786/1384) de konuya dair eserinde aynı handikaba düştüğünü görmek mümkündür. bkz. Ünalın, Babertî'nin, c. I, s. 2, s. 18, 35, 40. Bu konuya dair daha geniş değerlendirmeler için bkz. Yunus Vehbi Yavuz (1998). "Kelâm Kitaplarındaki İnanç Konuları ve Kullanılan Zayıf Hadisler", *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. I, s. 7, s. 23, 27.

⁹⁶ Teftâzânî, Allah'ın kelâmının kadim olup olmaması konusunu Mu'tezile kelâmcıları ile tartışırken birçok akli kanıtın yanında "ilâhî kelâmın mahlûk olduğunu söyleyenin kâfir olduğu" mealinde mevzû bir hadisi de nakli bir kanıt olarak vermekten çekinmez. [Hadisi tahrir edip mevzû olduğunu söyleyen Suyûtî'dir.] bkz. Demirci, Kelâm Öğretimi, s. 420.

⁹⁷ Selefîyye'ye göre ümmet tarafından sahih telâkkî edilen âhâd haberler mütevâtir manasındadır. Bu nedenle ister akaidde olsun ister fıkıhta, sıhhat şartlarına haiz Haber-i Vâhid'le mutlak olarak amel edilmelidir. Selefîyyenin son dönem âlimlerinden Muhammed Emin eş-Şinkitî (v.1393/1974), âhâd haberlerin, akaid ve ahkâm ayırımı yapılmaksızın dinin bütün konularında hüccet olduğunu ve onunla amel edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, kelâmcıların "akaid konularında haber-i vâhidle amel edilemeyeceği, çünkü bu haberlerin zannî olduğu" görüşü doğru değildir. Mazhar Tunç (2017). "Suûd Selefîyyesi'nin Hadis Anlayışı", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. IX, s. 17, s. 395-396, 405. Elbânî'nin de benzer ideolojik ve hatta sloganik kanaati için bkz. Muhammed Nasiruddin Elbânî (2002). "Âhâd Hadislerin Akâid ve Ahkâmında Hüccet Olması Meselesi", çev. Ahmet Yıldırım, *SDÜİFD*, s. 9, s. 125-143.

⁹⁸ Uludağ, "Giriş", *Teftâzânî*, s. 73-74.

⁹⁹ Uludağ, "Giriş", *Teftâzânî*, s. 74-75.

¹⁰⁰ Osmanlı ilim anlayışı Anadolu Selçuklu medeniyetinin bir devamı olduğundan bir kuruluş veya başlangıç dönemine sahip değildir. İznik Medresesi'nin hem siyâsî irâdenin hem kültürel coğrafya ve toplumsal yapının talebine uygun bir biçimde kurulduğu, başına getirilen Dâvud-i Kayserî'nin (v.751/1350) de bilinçli bir tercih olduğu anlaşılmaktadır. Nihayetinde Osmanlı düşünce geleneği İbn Arabî'den Meşşâî felsefeye, Hanefî usûlcülüğünden F. er-Râzî ekolüne kadar birçok anlayışın harmanlandığı bir yapıya sahiptir. Eş'arî eserlerin ders kitabı olarak seçilmesi, dönemin hâkim paradigmasının tezahürüdür. Felsefeleşmiş kelâmın en mütakâmil eserleri F. Râzî ekolü eliyle ortaya konduğu için, Eş'arîlik'e nispetle felsefeden uzak duran Mâturîdî klasikleri Osmanlı uleması



etmiştir.¹⁰¹ Bu anlamda medreselerde müderrisler, siyasî tercihlerin/ vesâyetin, bir diğer ifadeyle otoritenin belirlediği ana kitapların dışında istedikleri herhangi bir kitabı okutmakta hemen hiçbir zaman özgür olamamışlardır.¹⁰² Özellikle de Osmanlı sosyal yaşamında Şii karakterli mistik sosyal hadiseler patlak verince devlet daha bir tedbirli olmaya başlamış, bunun doğal sonucu olarak Sünnilik algısında bir daralma meydana gelmiş, bu içe kapanma anlayışı, Osmanlı devletinin siyasî yaklaşımına paralel biçimde medreselerdeki kelâm kitaplarının tercihini bile belirleyici olmuştur.¹⁰³

Kelâm ekollerinin oluşum ve gelişim süreçlerine yön verip zemin hazırlayan Beytu'l-Hikme'deki ilmî faaliyetlerin yerini yaygın medreseler alınca, kelâm ilminin sonraki seyri de ona göre şekillenmeye başlamıştır. Yukarıda belirttiğimiz gibi diyalektik bir anlayışa kapalı ve belli bir görüşün öğretilerinin yaygınlaşması ve savunulması amacıyla kurulan, talebeleri ve müderrisleri de genelde belli bir görüşün mensuplarından oluşan medrese anlayışı, tek bir görüşü koruma altına almıştır. Nitekim Nizâmiye medreseleriyle birlikte Sünnî düşünce koruma altına alınırken, felsefî içeriğinden dolayı kelâm, ancak zamanla ve dolaylı olarak okutulmaya başlanmıştır. Tek bir görüşün hâkim olduğu ve sadece buna uyum sağlayan talebeye açık olan medreselerde doğal olarak şerh ve hâşiye yazma geleneği de yaygınlaşmaya başlamıştır. Böylece diyalektik şekilde fikir yürütme, sadece kelâm kitapları içerisinde kalmış, temsilcileri olmayan dolayısıyla muhayyel bir varlığa dönüştürülen¹⁰⁴ Mu'tezile ile asırlarca didişilmiştir.¹⁰⁵ Nitekim medreselerin ıslahı tartışmalarında bu konuya da oldukça vurgu yapılarak kelâm kitaplarındaki bu tarz tartışmaların yersizliğine dikkat çekilmiştir.¹⁰⁶ Bu arada siyasî müdahale sonucu birçok ilmî kurum ise belli bir mezhebin inançları ve öğretileri doğrultusunda hareket etmek zorunda kalmıştır.¹⁰⁷

Başka bir ifadeyle Sünniliğin Şia ve Bâtıniler karşısında güçlenmesini ve yaygınlaşmasını amaçlayan¹⁰⁸ Nizâmiye Medreseleri, aynı zamanda medrese geleneğini de belirlemiştir. Medreselerdeki bu sabitleşme zamanla sertleşmeyi de beraberinde getirmiş ve böylece medreseler, tek bir görüşün eğitiminin ve propagandasının yapıldığı mekânlar haline dönüşmüştür. Bu durumun tabii bir sonucu olarak özgün eserlerden çok şerh ve hâşiye türü eserler üretilmiş, diyalektik bir sürecin oluşmasını sağlayacak farklı medrese yapılanmalarına imkân verilmemiştir.¹⁰⁹ Şerh ve hâşiye türü eserlerdeki açıklamalar, yorumlar ve eleştiriler bu gelenek içerisinde kabul görmüş kitaplar etrafında yapılırken, daha çok talebenin okunan kitabı

tarafından tercih edilmemiştir. Sezgin Elmalı (2016). *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri (Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye Bağlamında)*, YYLT, Edirne: TÜSBE, s. 2-4.

¹⁰¹ Osmanlı Devleti'nin ilk müderrisi Dâvûd-i Kayserî, İbn Arabî'nin sistemleştirdiği vahdet-i vücûd nazariyesini benimsemiştir. O, vahdet-i vücûd nazariyesini felsefî mahiyette yorumlayan ve savunan ilk sûfî müelliftir. Bu görüş, onun eserleri sayesinde Anadolu'nun dışında İran'da yayılma imkânı bulmuştur. Burada özellikle Haydar el-Amulî (v.787/1385), Molla Sadra Şirâzî (ö. 1050/ 1640) ve Molla Hadi-i Sebzavî (v.1289/1872) üzerinde de etkili olmuştur. Bu ise ilerleyen zamanda Şia inancı ile tasavvuf felsefesinin daha bir kaynaşmasını sağlamıştır. Kayserî, tasavvufî düşünce açısından İbn Arabî'nin yolunu takip etmekle birlikte tarikat mensubu bir şeyh değildir. Tabiatın kendi özünde enerjiden ibaret (enerjetizm) olduğunu ifade eden bu filozofa göre ontolojik tevhid, insanın bir şuur varlığı olarak Allah'tan başka hiçbir varlığın olmadığını inanması ve bunu bilmesidir. Bkz. Akman, İbn-i Arabî, s. 143-144, 345-346, 467, 470-473, 549, 554-555, 561; Mehmet Bayraktar (1994). "Dâvûd-i Kayserî", *DİA*, c. 9, s. 33-34.

¹⁰² "Osmanlılarda ilme teşvik ve ilim adamına itibar çok yüksektir. Görünürde ilmi hürriyetleri var gibidir; ama bu dini-resmî inancın çerçevesi içinde kaldığı, kültürde yerleşik ve alışılmış olanın dışına çıkılmadığı sürece vardır. Çünkü tefsir ve hadis tedvin edilmiş, kelâm ve fıkıh işini bitirmiş, geriye problem kalmamıştır. Sadırlardan satırlara intikâl etmiş olan bu bilgilerin dışında ortaya konan her bilgi 'Bid'at' idi. Bid'at ise yenilik demektir. Ulemânın her türlü hürriyeti vardı. Sadece 'yeni'yi arama, bulma ve ileri sürme hürriyeti yoktu. Bid'at'e karşı kültürün korunması görevini hem devlet hem halk üstlenmişti. Bu bir mukaddes vazife idi. Bu umûmî murakabe altında ilim, düşünce ve düşünür güdümlü idi. Bu nedenle toplumda hür düşünür yetişip barınamıyordu.", "Otorite olarak kabul edilmiş geçmiş düşünürler, problemleri çözmüş, bütün doğruları bulmuş ve tüm doğruları kitaplarında dercetmişti. Eğitim-öğretime düşen, onları öğretmek ve açıklamaktır. Hakikat aranıp bulunacak şey olmaktan çıkmış, öğretilecek ve açıklanacak şey olmuştu. Böylece geçmiş mutlaklaştırılmış; değişen sürekli yenilenen hayat için örnekler hep geçmişten alınmış, geçmişin tarihiliğinin ve bir defaya mahsusluğunun şuuruna varılamamış ve tarihsizlik içine düşülmüştür." Aydın, Felsefî Düşünce, s. 7-8.

¹⁰³ Demirci, *Akâid ve Kelâm*, s. 253-255, 260, 268; Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 160-161.

¹⁰⁴ Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 97, 261.

¹⁰⁵ Ayrıca bkz. Elmalı, a.g.t., s. 100, 102, 107; krş. Bihîştî (1306). *Hâşiyetu'l-Bihîştî*, Dârü't-tbâati'l-âmire, s. 82, 84.

¹⁰⁶ Bkz. Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 15.

¹⁰⁷ Bkz. Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 16.

¹⁰⁸ Muhammed Âbid Câbirî'ye (v.1431/2010) göre Gazzâlî, Nizâmülmülk (v.485/1092) kanalıyla, varlığının idari ve ideolojik temeli tasavvufa dayanan Selçukluların maiyetine resmen dahil olduktan sonra aldığı görevle bu devletin en tehlikeli düşmanı 'Şii irfân'ı temsil eden İsmailîliğe karşı çetin bir mücadele vermiştir. Bu manada aldığı görevle, düşünce sistematliğini, Eş'arî Kelâmı'nı dâhilî krizden kurtararak böylece siyasî rakibini dinî zeminde mahkum etmeye ayarlamıştır. Bu, rakip İsmailîliğe karşı Selçuklu Abbâsî devlet akidesinin yeniden kurulması demektir. Nitekim Câbirî şöyle diyor: Tasavvufa çağrı, filozoflara saldırı ve mantığın kullanılmasına davet, fiilen açık bir çelişkiyi yansıtmaktadır. Ama yalnızca soyut düşünce düzleminde kalan bir çelişkiyi. Siyaset ve siyasî düşünce düzleminde ise bunlar, o dönemde aynı hasma yöneltilmiş üç mükemmel silahtı. Keza Gazzâlî'nin biraz da siyasî sebeplerle neden-sonuç ilişkisi hususunda olumsuz bir tutum takınmasının nedenleri arasında şunlar sıralanmaktadır: Şia karşısında Sünniliği savunma, bu mevzûda Şia'nın referansı durumundaki Mu'tezile'yi eleştirmek ve mu'cize olgusunu ussal bir temele oturtmak. bkz. Muhammed Âbid Câbirî (2003). "Gazzâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri", çev. M. Okumuş, *AÜİFD*, XLIV/1, s. 399-413.

¹⁰⁹ Bkz. Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 464.



daha iyi anlaması amaçlanmış olup, klasik kitaplara temelli ve yıkıcı eleştirilerin yapılması oldukça istisna olmuş ve bu gelenek eğitim-öğretim felsefesi ve müfredatıyla büyük bir kırılmaya uğramadan devam etmiştir.¹¹⁰

Medreselerde kelâm-felsefe-tasavvuf disiplinleri arasındaki görüş farklılıkları bir sentez anlayışı¹¹¹ içerisinde aşılmaya çalışılırken, yeni bir âlim tipi de inşa edilmiş olmaktadır: Hem Sünnî kelâmı savunup hem vahdet-i vücûdçu olmak; hem kelâmcı hem sūfî olmak hem Mâturîdî olup hem de Eş'arî kelâm kitapları üzerinden kelâm öğretimini yapmak. Bu bir tezat teşkil eder ancak bir Osmanlı âlimi için bu, mümkün hale gelmiştir.¹¹² Böylelikle kelâmla ilgilenmekle beraber bir tarîkate da bağlı olabilen bir Osmanlı ilim adamı tipi oluşmuştur. Bu ise Osmanlı ilim muhitinde güçlü ekoller kuracak sistem sahibi bir ilim adamı tipinin oluşmasını engellemiştir.¹¹³

Öte yandan kelâm açısından önemli bir eksiklik de, Mu'tezile gibi Sünnî olmayan mezheplerin görüşlerinin kendi kitapları yerine muhaliflerinin yani yine Sünnî eserlerden aktararak verilmesi olmuştur. Belirttiğimiz gibi Osmanlı toplumunda farklı kelâm ekollerinin olmaması kelâmda aynı meselelerin tartışılması sonucunu doğurmuş, diyalektik bir sürecin yokluğu, büyük kelâm eserlerinin verilmesini gereksiz kılacak bir ilmî zeminin oluşmasına yol açmıştır. Kendileriyle tartışılan Mu'tezile mezhebinin Osmanlı toplumunda temsilcilerinin olmaması ise meseleyi daha bir ironik hale sokmuş ve olmayan Mu'tezile ile sözüm ona ilmî zeminde savaş verilerek onun üzerinden Sünnî tezler temellendirilmeye çalışılmıştır. Böylece Ehl-i Sünnet düşüncesi, Osmanlı devletinin resmî ideolojisi olmuş, buna muhalif düşüncelerin dillendirilmesi siyasî bir başkaldırı olarak yorumlandığından, kelâm da ciddi muhalifi olmayan bir zeminde varlığını devam ettirmiştir.¹¹⁴

İşte bu ortamda Şerhu'l-Akâid, Mâturîdî akâidinin şerhi olarak Hanefî ve Mâturîdî Osmanlı muhitinde oldukça rağbet görmüştür. Öyle ki Kâtip Çelebi (v.1067/1657) Keşfu'z-zunûn'da bunun üzerine yazılmış 50 kadar hâşiye kaydetmektedir. Bunun dışında ve K. Çelebi'den sonra da Şerhu'l-Akâid üzerine hâşiye yazma ve çeşitli dillere tercüme etme faaliyeti devam ettiğine göre, bu sayının çok daha büyük rakamlara ulaştığı muhakkaktır. Şunu yeniden hatırlatmakta yarar vardır: Hâşiye yazarları umumiyetle, Teftâzânî'ye uyma ve ona karşı uysal davranma ihtiyacını duymuş, Şerhu'l-Akâid'in müellifini red veya tenkit etme güç ve cesaretini kendilerinde bulamamışlardır. Bu uysallık ve tâbiyet ekseriya inkiyâd ve teslimiyet derecesine varmıştır. Teftâzânî'ye şerh, hâşiye ve ta'lîk yazanlar, adeta mukaddes bir kitabı tefsir etme anlayışı ve uysallığı ile kendisini adım adım takip etmişlerdir. Bu nedenle de söz konusu şerh, hâşiye ve ta'lîklerde pek fazla yeni ve ileri bir görüş bulmak mümkün olamamaktadır. K. Çelebi'nin naklettiğine göre sadece Abdullatif b. Ebu Feth Kirmânî ile Celâleddîn Suyûtî (v.911/1505) Şerhu'l-Akâid'i tenkit etmişler, bu kitaptaki bazı konuların Ehl-i sünnete uymadığından bahsederek, tasdik konusunu buna misâl göstermişlerdir. Çelebi ise, bu nevi tenkitleri yapanları mantık bilmemekle itham etmekte ve Teftâzânî'yi müdafaa etmektedir.¹¹⁵

c. Hayâlî Efendi

¹¹⁰ Bkz. Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 465.

¹¹¹ Bu anlamda Hayâlî'nin filozofların "Allah Teâlâ cüziyyatı bilmez" sözlerinin yanlış anlaşıldığını söylemesi ve bu konuya farklı bir açıklama getirmesi dikkat çekicidir. Hayâlî'ye göre filozofların bu sözüyle kastettikleri, aslında Allah katında cüz'î ilim olmadığıdır. Onların kastettiği Allah Teâlâ'nın ilminin sabit, küllî, zamandan müteâl bir ilim olduğudur. bkz. Elmalı, a.g.t., s. 64. Gazzâlî'nin başlattığı bu tartışmada Devvânî de aynı kanaati ifade eder. Bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 35, 191.

¹¹² Bkz. Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 468; Felsefî Eş'arîlik, Devvânî'ye kadar tasavvufa mesafeli iken, onunla birlikte İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisiyle sentezlenmiştir. Devvânî sonrası süreçte Horasan bölgesinin Safevîlerin Şiileştirme politikalarına maruz kalmasıyla felsefî Eş'arîlik darbe yemiş, Eş'arîlik yönü törpülenen bir felsefî kelâm ise Şiiliğin güdümüne girmiştir. Felsefî kelâm Şiilik, spekülâtif sūfilik ve felsefe üçgeninde tesis edilmek istenen daha sonraki sentezlerin bir parçası haline gelmiştir. Kalaycı, a.g.e., s. 72.

¹¹³ Bkz. Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 468-469.

¹¹⁴ Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 469-470.

¹¹⁵ Bk. Katib Çelebi (2014). *Keşf-el-Zunun*, hazırlayanlar: Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge, Ankara: Türk Tarih Kurumu, c. 2, s. 1147; Katib Çelebi (2007). *Keşfü'z-Zunun*, Çeviren: Rüştü Balcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, c. 3, s. 915-918; Uludağ, "Giriş", *Teftâzânî*, s. 58.



Asıl adı Şemseddin Ahmed (v.875/1470)¹¹⁶ olan müellife Hayâlî mahlasının, titiz araştırmaları ve nazik üslubu sebebiyle verildiği belirtilmektedir. Hayâlî Efendi, Filibe'de Şehabeddin Paşa Medresesi'ne müderris tayin edildi. İlk eseri Hâşîye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye'yi de burada yazdı. Edirne'de bulunduğu sırada Sühreverdîyye tarikatının Zeyniyye kolunun kurucusu Şeyh Zeynuddin el-Hafî'nin¹¹⁷ (v.838/1435) halifelerinden Abdürrahîm-i Rûmî (Merzifonî) Efendi'den¹¹⁸ (v.850/1446) tasavvuf dersi (sülûk) aldığı¹¹⁹ hatta tasavvufta ders verecek seviyeye kadar yükseldiği kaydedilmektedir. Ancak DİA'nın Hayâlî maddesi yazarı Adil Bebek'e göre onun ne şiirlerinde¹²⁰ ne de eserlerinde tasavvuf temasını işlediği görülmektedir. Aksine "varlık aslında tektir, çokluk bir hayâl ve seraptır, ancak hulûl ve ittihad yoktur. Çünkü varlık yurdunda Allah Teâlâ'dan başka deyyâr yoktur" şeklinde terennüm edilen ittihad-hulûl dolayımında fikirler serdeden sufiler bağlamında ve (bizce) yarım ağızla da olsa (tabii ki eğer tevil etmemişse) eleştirilerini ifade¹²¹ etmektedir.¹²² Henüz otuz üç yaşında iken vefat eden Hayâlî, Şerhu'l-Akâid'e yazdığı hâşiyede Teftâzânî'ye sık sık itirazlarda bulunmuştur.¹²³

Hızır Bey'in (v.863/1459) muîdi olarak kendini gösteren Hayâlî'nin, daha sonraları Fatih'in çok kıymet verdiği ve dönemin en etkili âlimlerinden biri haline gelecek olan Molla Hocaîade Muslihuddin'e (v.893/1488) bir münazarada galip gelmesi, ilmî kudretini gösterir. Bu ilmî rekabetin Hocaîade'yi¹²⁴ çok rahatsız ettiği, sabahlara kadar ders çalıştığı ve nihayetinde Molla Hayâlî'nin vefat haberi (33 yaşında) kendisine ulaştığında "Artık rahat bir şekilde sırtüstü yatabilirim" dediği rivâyet edilir. Bu rivâyet Molla Hayâlî'nin ilmî üstünlüğünü göstermekle birlikte dönemin âlimleri arasındaki ilmî ihtirasın ve çekişmenin boyutlarını da gözler önüne sermektedir.¹²⁵

Hayâlî'nin Osmanlı medreselerinde en tanınmış eseri¹²⁶ Teftâzânî'nin Şerhul-Akâid'ine yazdığı hâşiyedir.¹²⁷ Bu hâşîye özellikle Osmanlı medreselerinin son dönemlerinde en fazla okunan kelâm kitabı

¹¹⁶ Sezgin Elmalı'ya göre vefat tarihinin 865-870/1461-1466 tarihleri arasında bir yerde olması daha muhtemel görünmektedir. Bkz. Elmalı, a.g.t., s. 18. Bu arada S. Elmalı, "Osmanlı döneminin kelâmcılarından olan Molla Hayâlî üzerine bu güne kadar ülkemizde herhangi bir çalışma yapılmamışken, Hindistanlı birisinin (Abdunnasir Ahmed eş-Şâfi el-Melibârî el-Hindî) Mısır'da Hayâlî üzerine böyle bir çalışma yapması sahip olduğumuz değerlerin farkına varmamamız açısından esef verici bir durumdur." (s. 25 dipnot: 128) güzellemesinde bulunmaktadır. Oysa, genelde backgroundunu yerellik ve millilik duygusunun teşkil ettiği bu ifade ve anlayışın ortaya koyduğu yaklaşımın sakatlığı ortadadır. Zira kendisini Osmanlı'nın bakiyesi gören ve bu nedenle tevârit edilen kültürel mirasa tekell koyma aşkına sahip söz konusu zihniyetin aksine bu miras, Hintliler de dahil hepimizin ortak malıdır. Üzerinde, genelde kim ve nerede; özeldi ise hangi coğrafyadan bir Müslüman çalışmışsa bu, bizim iftihar duyup sahipleneceğimiz bir değer olmalıdır. Bu arada kendi tembelliğimizi vurgulamak istiyor isek ne ala. Ama Sayın Elmalı'nın ve esasen başka bir çok kimsenin de sahiplendiği gözükten bu bölücü, ayrıştırıcı refleks üzerinden hiç olmamalıdır. Tabii ki önce bu refleks ve çağırıldığı marazî arka planın terk edilmesi lazımdır.

¹¹⁷ Vahdet-i vücûd, hatm-i velâyet ve firavunun imanlı öldüğü gibi konularda M. İbn Arabî'ye yönelttiği eleştirileriyle meşhur Hâfî, tasavvuf eğitiminde şeyhe kalbî bağlılığın (râbita) ve şeyhin ruhaniyetinden yardım beklemenin (istimdat) gerekliliğini vurgulamıştır. Bkz. Reşat Öngören (2013). "Zeynüddin el-Hâfî", İstanbul: DİA, c. 44, s. 376; Reşat Öngören (2013). "Zeyniyye", İstanbul: DİA, c. 44, s. 370; Reşat Öngören (2003). *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*, İstanbul: İnsan Yayınları, s. 172-175, 189-193; Akman, İbn-i Arabî, s. 610-611.

¹¹⁸ Nihat Azamat (1988). "Abdürrahîm-i Rûmî", DİA, c. 1, s. 293; Öngören, *Zeyniler*, s. 71-76.

¹¹⁹ Öngören, *Zeyniyye*, c. 44, s. 369; Gölçük, a.g.e., s. 307.

¹²⁰ Krş. "Behiştî'nin, az da olsa şiirlerinde tarikatî ile ilgili göndermelere rastlanmaktadır." Aydemir (2017), *Behiştî Dîvânı*, s. 13.

¹²¹ Bkz. Elmalı, a.g.t., s. 45, 48-49, 118. Hayâlî'nin "Sâlik öyle bir mertebeye ulaşır ki sonunda sâlikin zâtı Allah'ın zâtında sıfatları da Allah'ın sıfatlarında yok olur. Sâlik Allah'tan gayrısını görmez olur." şeklindeki tevdillerini A. el-Hindî, sûfilerle tartışmadığı için eleştirir ve "Cürcânî gibi sert bir şekilde onlarla tartışmalıydı", der. Elmalı, a.g.t., s. 49. Krş. "Teftâzânî ile Cürcânî arasında temel tartışma noktalarından belki de en önemlisi vahdet-i vücûd konusudur. Cürcânî İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine oldukça önem vermiş ve bu fikirlerin savunuculuğunu yapmışken, Teftâzânî İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine karşı reddiyeler yazmış, şeriatin zâhiri yönüne itibar ederek heteredoks anlayışlardan uzak durmaya çalışmıştır.", "Cürcânî, Nakşibendî Muhammed el-Buhârî'nin (v.791/1389) halifelerinden Hacı Alâeddin el-Attar'dan ders alarak tarikate girmiş İbnü'l-Arabî teosofisi ile Meşşâî felsefesini mezecmiştir." Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 60. Ayrıca bkz. Bekir Karlığa (1999). "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu", *Osmanlı (Düşünce)* içinde, (ed. Güler Eren), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, c. 7, s. 33, 35.

¹²² Davud el-Karsî de yazdığı şerhte: İslam inancına aykırı hulûl ve ittihad fikirlerinin karıştığı Vücûdiye, İttihâdiye, Hulûliye ve Zuhûriye gibi bâtinî ve tasavvufî görüşleri tenkit ederek Mevlevîlik, Halvetîlik, Celvetîlik, Sa'diye, Kadiriye ve Gülşeniye gibi tarikatların da adı geçen dört ana görüşten türemiş olduğunu ileri sürer ve Hayâlî'yi ve diğer ehl-i tasavvufu sert bir dille eleştirir (13. beytin şerhi). Ne var ki Dâvûd-i Karsî'nin bu anlamdaki değerlendirmeleri eserinin sonraki baskısında sansüre uğrayarak metinden çıkarılmıştır. Bkz. Elmalı, a.g.t., s. 15, 49; Cemil Akpınar (1994). "Dâvûd-i Karsî", İstanbul: DİA, c. 9, s. 30.

¹²³ Bkz. Bebek, a.g.m., c. 17, s. 3-4.

¹²⁴ Fatih'in isteği üzerine Tehâfutu'l-felâsife adlı eserini kaleme alan Hocaîade, bir kelâmcı olmakla birlikte filozoflara karşı peşin hükümlü değildir. Kelâm ve felsefe meselelerinin bir arada işlendiği müteahhirin kelâm akımının bir temsilcisi olan Hocaîade, bir konudaki tez ve antitezle ilgili düşüncelerin serbestçe muhakemesini yapar. Fakat onun yeni ve orijinal sayılacak bir yorum getirmeyip daha önceki filozof ve kelâmcıların görüşlerinden birini tercih ettiği görülür. Saffet Köse (1998). "Hocaîade Muslihuddin Efendi", İstanbul: DİA, c. 18, s. 208.

¹²⁵ Elmalı, a.g.t., s. 20-21.

¹²⁶ Tamamı hâşîye veya ta'lik tarzında olan diğer 13 eseri için bkz. Elmalı, a.g.t., s. 22-25.

¹²⁷ Elmalı, a.g.t., s. 26.



olmuştur.¹²⁸ Diğer bir ifadeyle Fatih devri alimlerinden Hayâlî'nin Şerhu'l-Akâid üzerine yazdığı bu hâşiyesi, Osmanlı medreselerinde Şerhu'l-Akâid'den sonra en fazla rağbet gören kelâm kitaplarından biri olmuş ve Şerhu'l-Akâid'le birlikte okutulmuştur. Nitekim Kevâkib-i Seb'a'ya göre birçok İslam ülkesinde meşhur olan bu hâşiyeye üzerine dört yüz, beş yüz kadar hâşiyeye yazılmıştır.¹²⁹

Hayâlî'nin söz konusu hâşiyesi, kelâm kitapları hiyerarşisinde Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid'inden daha yüksek seviyede, orta düzeyin ise en ileri aşamasında bir kelâm kitabı olarak kabul görmüştür. Şerhu'l-Akâid'le birlikte okutulan Hayâlî hâşiyesi,¹³⁰ yazıldığı tarihten itibaren medrese çevrelerinde yoğun ilgi görmüş ve hatta zeki öğrencilerin imtihan edildiği bir kelâm kitabı olarak kabul edilmiştir.¹³¹

Eserin, Hayâlî tarafından Fatih'in ilim adamı kimliğiyle de temayüz eden meşhur veziri Mahmud Paşa'ya (v.878/1474) ithaf edilmesi, Fatih'in kırılmasına¹³² sebep olmuştur. Belirttiğimiz gibi Hayâlî, Zeynîyye Tarikatına intisap etmesine¹³³ rağmen tasavvufu ilgili her hangi bir eser yazmamış, medrese ilimleri içerisinde en fazla kelâm alanında eser vermiş ve Mâturîdî olmasına rağmen dönem itibarıyla Osmanlı medreselerinde okutulan kelâm kitapları üzerinde çalışmalar yapmıştır. Bu kitaplardan birisi Eş'arî olan Teftâzânî'nin bir diğeri ise Şii kelâmcısı Nasreddin et-Tûsî'nin (v.672/1273) Tecridu'l-Kelâm'ının¹³⁴ giriş bölümüne yazdığı hâşiyedir. Hayâlî, yazıldığı dönemden itibaren Osmanlı medreselerinde sürekli okunan ve Hayâlî hâşiyesi olarak şöhret bulan muhalled kelâm eserinden başka yine Teftâzânî'nin Şerhu'l-Makâsîd'ine Ta'likât ala Şerhi'l-Makâsîd adında bir eser daha yazmıştır. Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid'ine hâşiyeye yazarken, Teftâzânî'nin Şerhu'l-Makâsîd'ini sıkça kullanması Hayâlî'nin özellikle Teftâzânî'nin eserleriyle yoğun bir şekilde meşgul olduğunu göstermektedir.¹³⁵

Sezgin Elmalı'nın kanaatine göre Molla Hayâlî, Eş'arî ve Mâturîdî mezheplerini kapsayacak şekilde Ehl-i sünnet kelâm vurgusu yaparak bunlar arasında uzlaştırıcı bir tavır sergiler. Söz konusu mezhepler arasındaki ihtilafları ya gidermeye çalışır ya da üzerinde durulmayacak konular olarak görür. Eş'arî kelâm kitapları takip edilerek¹³⁶ te'lif edilen eser, Mâturîdî anlayışı yansıttığı gibi yer yer kişisel görüşleri de ihtiva etmektedir. Hayâlî'nin şerhi örneğinde Osmanlı medreselerinde kelâmın, Eş'arî kelâm eserleri üzerinden yürüyen bir tür Mâturîdî kelâmı olduğu, dahası Ehl-i sünnet kavramını ön plana çıkaran uzlaştırıcı bir anlayışı temsil ettiği anlaşılmaktadır. Molla Hayâlî de dönemin anlayışı gereği revaçta olan Eş'arî eserler üzerine çalışarak bu eserlere şerh ve hâşiyeler yazmıştır. O, Mâturîdî kelâm anlayışını bu Eş'arî eserlerde Mâturîdîler'le Eş'arîler'in ihtilaflı oldukları bölümleri ele alırken ortaya koymuştur.¹³⁷

Hayâlî'nin Fatih'i överek mukaddimesine son verdiği Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nüniyye adında bir çalışması daha bulunmaktadır. Bu, Mâturîdî esaslarına göre yazılmış eserlerden Hayâlî'nin şerh ettiği -sayılır ki-yegâne eserdir. İlerleyen dönemde yani XVIII. yy.'da Hızır Bey'in bu kasidesi üzerine yazılan şerh sayısında ciddi bir artış gözlemlenmektedir. "Bu durum o dönemde felsefi Eş'arî kelâmının eleştirilerek yerine Mâturîdî kelâmının terviç edildiğine dair yorumların somut bir göstergesi olarak kabul edilebilir." Bu bağlamda Davud b. Muhammed el-Karsî (v.1169/1756); Molla Hayâlî'nin felsefi tartışmalarla gereksiz yere sözü uzattığı ve kafa karıştırdığı kanaatine varmıştır. Bu eleştirilerin muhtemel sebebi değişen kelâm konseptidir. Zira Hayâlî, Eş'arî kelâm eserlerinin okutulduğu medreselerde ve bu tartışmaların olağan karşılandığı bir ilmî muhitte yetişmiştir. Dâvûd-i Karsî ise XVII. yy. sonrası kelâm anlayışının sadeleştiği ve bunun yanında Mâturîdî kelâm vurgusunun arttığı¹³⁸ bir dönemde yaşamıştır.¹³⁹

¹²⁸ Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 89, 131, 134, 155, 438-442.

¹²⁹ *Kevâkib-i Seb'a Risalesi* (2015). çev. Nasuhi Ünal Karaarslan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, s. 76 (57/a).

¹³⁰ Bkz. Yaşar Aydemir (2000). *Behiştî Dîvân*: Bihîştî, hayatı, şahsiyeti, eserleri ve divanının tenkidli metni, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, s. 70-71; Aydemir (2017). *Behiştî Dîvân*, s. 62-64.

¹³¹ Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 442; Elmalı, a.g.t., s. 22.

¹³² Elmalı, a.g.t., s. 19.

¹³³ Elmalı, a.g.t., s. 21.

¹³⁴ *Tecridu'l-Kelâm (Tecridu'l-İ'tikâd)* için bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 26, 229, 234.

¹³⁵ Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 438.

¹³⁶ Elmalı, a.g.t., s. 90, 92, 94. Hayâlî'nin Halîmî'ye (v.403/1012) atıfları, Devvânî'nin üslûp ve yaklaşımını çağrıştırmaktadır. Bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 225, 231, 238. (Yalnız ne demekse artık; Halîmî için müelliflerin ikisi de "bizden" ifadesini kullanmaktadır. Halîmî'nin ise Şafîliğe mensup olduğu düşünülmektedir. bkz. Metin Yurdagür (1997). "Ebu Abdullah Halîmî", *DİA*, c. 15, s. 340-341.

¹³⁷ Elmalı, a.g.t., s. I, III, 4, 26.

¹³⁸ Günümüzde de bahis konusu vurgunun arttığı görülmektedir. Esasen Mâturîdî kelâm anlayışı, Mu'tezileye benzeşen yönleri ve Mu'tezilenin de mihne hadisesindeki kötü uygulamaları ve bundan kaynaklı olumsuz imajları dolayısıyla üzerlerinde oluşan sosyal baskıdan (krş. Murteza Bedir (2004). *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 21-22, 25-26, 30-32, 38-40, 42-43, 52, 54, 106, 109-112, 120-121, 124-125, 179, 196-199, 202, 205-207, 219, 247, 253) mütevellit süreç içerisinde geçirdiği değişimden bağımsız olarak özünde sağlıklı ilkeleri hâvi bir ekol olmakla beraber -ki bundan dolayı günümüzdeki bu vurgunun gerekli ve yararlı olduğunu, ehl-i hadisin kendilerinde icra ettiği söz konusu manipülasyonun bertaraf edilmesi icâb ettiğini ifade etmek gerekmektedir.- yeniden canlandırılmaya çalışılan bugünkü bu vurgu, Mâturîdîliğin üzerinde yoğunlaştığı paradigmadan çok, onun etnik yapısı ve önemli temsilcilerinin Türk olduğunun düşünülmesi cihetiyle olmaktadır. Bu ise Mâturîdîliği, var olan ciddi bir şoven duygunun aparatı



Yöntem olarak Hayâlî, konuyu delillendirmek için naklettiği hadislerin kaynağını vermez. Kelâm ilminin metoduna uymayacak şekilde mütevâtir¹⁴⁰ olmayan hadisler zikretse de bunun sebebini, rivâyetlerin çokluğunun manen tevâtürü¹⁴¹ gerektirmesi olarak gösterir.¹⁴² “Allah’ın hakikatının bu dünyada bilinip bilinemeyeceği” meselesinde bu konunun mâzide ve halde vicdanî olduğunu iddia etmesi kelâm ilminin metoduna uygun görünmemekte, konuyu daha ziyade kişilerin manevî dünyasına havale etmek olarak algılanmaktadır. Hayâlî’nin kelâmın temel istidlal yönteminden¹⁴³ çıkıp kişisel keşf ve ilhâma bağlı kalarak yaptığı bu açıklamasının bir benzerini Ekmeluddîn Bâbertî’de (v.786/1384) de görmekteyiz.¹⁴⁴ Keza Hayâlî, isabetli bir şekilde hem mu’cizede meydan okumanın esas olduğunu¹⁴⁵ hem de Teftâzânî gibi davranarak meydan okumanın söz konusu olmadığı çok sayıda mu’cize¹⁴⁶ (ve kerâmet) örneği sunmaktadır.¹⁴⁷

Bu bağlamda Hayâlî, Teftâzânî’nin “Ehl-i Sünnet” ifadesinden Eş’arî kelâmcılarını kastediyor¹⁴⁸ olmasını eleştirir. Ona göre Eş’arîlerin Horasan, Irak, Şam ve birçok yerde yaygın olmasına karşın, Mâverâünnehir’de Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat, Mâturîdilerce temsil edilmiştir.¹⁴⁹ Mâturîdî kelâm ekolünün Ebu Mansûr el-Mâturîdî’nin (v.333/944) yolundan gidenleri ifade etmekte olduğunu belirterek İmam Mâturîdî’nin hayatına kısaca değinir. Eş’arîlerle Mâturîdîler arasında “tekvin” ve benzeri konularda ihtilaf olduğunu vurgulayan Hayâlî’nin, özellikle Mâturîdî mezhebine Ebu Hanife üzerinden değil de direkt İmam Mâturîdî üzerinden dikkat çekmesi, önemlidir. Burada Ehl-i Sünnet kelâmını sadece Eş’arî kelâm ekolünün temsil etmediği ve Mâturîdî kelâm ekolünün de farklı coğrafyalarda Sünniliği temsil ettiğini belirtme gereği duyması, Osmanlı medreselerinde okutulan kelâm kitaplarına bakıldığında oldukça orijinal durmaktadır. Zira böylelikle Ehl-i Sünnet kelâmının Eş’arî kelâmından ibaret olmadığına altını çizmiş olmaktadır. Ancak bu tepki, hacimli bir

olarak kullanmak demektir. Değilse hem tasavvuf felsefesine sahip olmak ve hem de Ebu Hanife’nin savunduğu ilkeleri terviç etmek nasıl mümkün olsun.

¹³⁹ Elmalı, a.g.t., s. 26, 28-29; krş. Özervarlı, Osmanlı Döneminde Kelâm İlimi, s. 37.

¹⁴⁰ Mütevâtir meselesini eserlerinde ayrıntılı olarak ilk önce inceleyenler, fıkıh usûlcüleri olmuşlardır. Tevâtürün hadis usûlü ile ilgili eserlerde ayrıntılı biçimde ele alınmaması, hadis ilminin konusunun, mütevâtirin dışında kalan âhâd hadisler kapsamında. İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî’nin (v.643/1245) ve ona tabi olarak Ebu Zekeriyâ Nevevî (v.676/1277) ve Celâleddîn Suyûtî’nin (v.911/1505) işaret ettiği göre, hadisçilerden ilk kez Ebu Bekr el-Hatib el-Bağdâdî (v.463/1071) mütevâtir konusunda ehlu’l-hadis’ten farklı olarak fıkıh usûlcülerine tabi olmuştur. Ebu Hâtim İbn Hibbân (v.354/965) ve Ebu Bekr el-Hâzimi’nin (v.584/1188) yoktur dedikleri mütevâtir hadis ve bunun karşılığı olarak âhâd şeklindeki taksim, usûlcülerden hadisçilere geçmiş bir kavramsallaştırma. Âhâd hadis in itikâdî meselelerde delil olamayacağı konusunda kelâmcılar gibi düşünen hadisçi el-Bağdâdî’ye göre âhâd haber, bir takım şartlara uymak kaydıyla amelî meselelerde makbûl ve kendisiyle amel vâcib olmakla birlikte itikâdî konularda delil teşkil etmez. Çünkü bu haberin gerçekten Peygamber’e (s) ait olup olmadığı bilinemez. İşte bu sübût probleminin dolaylı böyle haberler ilim ifâde etmezler. Hadisçilerden Nevevî’nin de aynı kanaatte olduğu bilinmektedir. Ancak âhâd haberlerin itikâdî meselelerdeki hükmü konusunda bütün hadisçilerin bu iki müellif gibi düşündüğünü söylemek mümkün değildir. Bkz. Ramazan Özmen (2007). “Hanbeli Fıkıh Usûlcülerinin Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları”, *İslamî İlimler Dergisi*, c. II, s. 2, s. 30-32, 53; Kahraman, a.g.m., 1, s. 92-94, 102, 104, 106.

¹⁴¹ “İnanç meselelerinde tevâtür derecesine ulaşmış bir hadis olmadığı halde sonradan kelâmcıların, hadisçilerin baskısı altında bazı hadisleri inanç meselelerine aldıklarına ve buna da manevî tevâtür demek zorunda kaldıklarına tanık olmaktadır. Kelâmcıların meşhur veya manen mütevâtir dedikleri bu hadisler, gerçekte hadisçilerin âhâd haber dedikleri haberlerden başkası değildir. Aynı şekilde zayıf ve uydurma hadislerin de ilk kelâmcıların kaidelerine aykırı olarak sonraki kelâm kitaplarına dâhil edildiği görülebilir.” Harun Çağlayan (2016). “Sosyo-Kültürel Açından Kelâm ve Hadis İlimlerinde Epistemoloji”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, c. V, s. 1, s. 88.

¹⁴² Esasen Teftâzânî’nin tavrı da aynıdır. Bkz. Kahraman, a.g.m., s. 95, 107-109.

¹⁴³ Âhâd haberin itikâdî konularda delil olamayacağı konusundaki görüşlerin tamamı ne yazık ki paradoksal biçimde teoride kalmış pratiğe dökülmemiştir. Kendinden emin gibi görünen kelâmcılar dâhil çoğunluğa ait “âhâd haber itikâdda delil olmaz” görüşünün sahipleri bile, bu kurala uymamış ve yeri geldikçe bu gibi haberleri kullanmışlardır. Özellikle de ehl-i sünnet kelâmcılarının sem’iyyât konusunda kullandıkları hadislerin hemen hepsi bu konunun somut örnekleridir. Oysaki kelâmcılara göre âhâd haberin Peygamber’e aidiyetinde şüphe vardır. Bu sübût probleminin dolaylı âhâd hadis, itikâdî konularda bir hükme mesned kılınmamalıdır. Bu noktada hadisçilerle kelâmcılar arasında temel bir fark dikkat çeker. Hadisçi hadisten hareketle görüş ve düşünce oluşturur. Hadisçilerin geneline göre âhâd hadisler de itikâdî konularda delil olabilir. Kelâmcılar ise hadise ancak diğer bilgi kaynaklarının özellikle de aklın denetimi altında başvurur. Ne var ki zamanla kelâmcıların, toplumsal belleğe hakim hale gelen hadisçilerin söz konusu hakimiyetlerine boyun eğerek en azından pratikte tutum değiştirdikleri görülmektedir. bkz. Kahraman, a.g.m., s. 107, 110.

¹⁴⁴ Elmalı, a.g.t., s. 32, 67-68, 118. Hayâlî’nin kelâmcıların cumhuruna uymadığı diğer bazı görüşleri için bkz. s. 53, 103.

¹⁴⁵ Bkz. Akman, Kelâm Sistemi, s. 212-213, 221-222, 224-225; İhsan Arslan (2017). “Kur’ân-ı Kerim’e Göre Hz. Peygamber ve Mucize”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 10, s. 2, s. 883, 899-900.

¹⁴⁶ “Her ne kadar Kur’ân-ı Kerim, Hz. Muhammed’in nübüvvetinin bir başka mucizeyle desteklenmediğini çok açık bir dille vurgulasa da, rivayetlerde veya geleneksel yorumlarda sayısız mucize iddialarının yer alması ve bunların Rasûl-i Ekrem’in risâletinin delilleri olarak sunulması hakikaten hayret vericidir.” Arslan, a.g.m., s. 884.

¹⁴⁷ Elmalı, a.g.t., s. 75, 79-80, 92.

¹⁴⁸ Osman Demirci’nin -artık her nedense- bu kelimeyi seçmiş olması isabetlidir. Zira Hayâlî’nin Teftâzânî’ye nisbet ettiği metinde ifade edilmiş olarak وهم الأشاعر و هم denilmesine karşın Uludağ’ın verdiği metin (s. 4) ve yaptığı tercümede (s. 85) bu ifade bulunmamaktadır. Sadece bağlamdan onun Eş’arîleri kastettiği anlaşılmaktadır. Hayâlî’nin ise bu ziyadeyi neden eklediği anlaşılamamaktadır. bkz. Şemseddin Ahmed b. Musa Hayâlî (1306). *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâidi’-n-Nesefiyye (Hayâlî ala şerhi’l-akâid)*, Kenarında: Ramazan b. Muhsin’in “*Hâşiye’u’l-Bihîştî ale’l-Hayâlî*” ile birlikte, Muslihiddin Mustafa el-Kesteli, Hâşiye’u’l-Kesteli ala Şerhi’l-Akâid içinde, Dersaadet: Dârü’t-tibâati’l-âmire, s. 21.

¹⁴⁹ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâidi’-n-Nesefiyye*, s. 21.



Mâtürîdî kelâm kitabı olarak kendini gösterecek düzeye varamamıştır. Mamafih Hayâlî'nin hâşiyesinde de temel referans kitapları, müteahhirûn dönemi Eş'arî kelâm kitaplarıdır.¹⁵⁰

Hayâlî, hâşiyesinde daha çok Teftâzânî'nin ifadelerini açıklama yoluna giderken, Mâtürîdîler'in Eş'arîler'den farklı olan görüşlerine işaret etmekle yetinmiş, bu konuda tercihini belirtmediği gibi Mâtürîdî görüşleri Eş'arî görüşlere karşı savunma gereği de duymamıştır. Bazen de "Mâtürîdî" ifadesini kullanmaksızın "bazılarının kabul ettiği" şeklinde göndermelerde bulunmuştur.¹⁵¹

Şu da var ki daha sonraki dönemlerde yazılan şerhlerde genelde izaha muhtaç kelime ve ifadeleri daha genişçe açıklamak¹⁵² bir teamül halini alsa da Hayâlî'nin bu hâşiyesinde Teftâzânî'ye muhalif olduğu yerler de bulunmaktadır. Meselâ insanın fiillerinde özgür olup olmadığı tartışmasında insanın fiillerinde Allah'ın kudretinin tesirinin nasıl olduğu meselesinde birçok İslâm mezhebinin farklı görüşlerini verirken, Eş'arî görüşleri değil de İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (v.478/1085) "insan fiillerinde, kulun ve Allah'ın gücü birlikte etkilidir." şeklindeki görüşünü tercih etmektedir. Böylelikle Hayâlî, "üstâdın mezhebinin de görüşü" şeklinde verdiği ve Mâtürîdî görüşüne uygun olan Cüveynî'nin bu görüşünü tercih ederken, esasen kendisinin de hangi kelâm ekolüne mensup olduğunu göstermiş olmaktadır.¹⁵³

Hayâlî'nin bu hâşiyesinde en fazla tartıştığı konulardan birisi, irâde meselesidir. Irâde konusunda Eş'arî tezleri eleştiren Hayâlî, onları "cebr-i mutavassıt" olarak nitелеmekte ve "üstâdın mezhebi" olarak tanımladığı Mâtürîdî görüşlerini, Eş'arî görüşlere tercih etmektedir. O, "ihtiyâr", "irâde" ve "Allah'ın fâil-i muhtâr olması" gibi meseleler bağlamında geniş açıklamalarla konuyu tartışmaya açmaktadır. Hayâlî, irâde konusunda cebre yaklaşan görüşünü kabul etmemekle beraber Mâtürîdîlerin Mu'tezile'den konuya dair farkına dikkat çekme gereği de duymaktadır.¹⁵⁴

Şerh ve Hâşiyeye Geleneği

İtikâdî mezheplerin tam teşekkül ettiği hicri V. asırdan itibaren Ehl-i Sünnet âlimleri, halkı ehl-i bid'at olarak değerlendirdikleri çevrelerin, yanlış diye imledikleri inançlarından korumak için akâid problemlerini Sünnî çerçevede ele alan küçük risâleler yazmayı¹⁵⁵ bir gelenek haline getirmişlerdir. Diğer bir ifadeyle İslâm toplumunu oluşturan diğer bloklar gibi Sünnî çevre de özellikle halka yönelik ve bu sebeple de temellendirme gereği duymadan çeşitli kısa ve öz akide metinleri yazmışlardır. Fikir birliğini korumak amacıyla sonraki dönemlerde aynı mektebe mensup âlimler de kişisel araştırmalar yerine bu öz/ana metinlere şerh ve hâşiyeye yazmaya yönelmişlerdir. Bunun ifade edilen sebep bağlamında izah edilebilir nedenleri olsa da özgün çalışmalar üretmeye sekte vurduğu da aşîkârdır.

Nitekim İslâm ilimler tarihinde önemli bir konuma sahip olan şerh geleneği eski ve yeni dönemlerde bazı eleştirilere hedef olmuştur.¹⁵⁶ Buna göre şerhlerde mana ve muhtevadan çok lafızlar üzerinde durulmuş, örnekler tekrar edilmiş, sıradan cümlelerle aynı konularda birçok görüş bir araya toplanmış, gereksiz uzatmalarla konular daha zor anlaşılır hale getirilmiştir. Yine birçok şerhin üslubunun zor, metodunun karmaşık olduğu ve genellikle ilme yeni katkılar sağlamadığı ileri sürülmüştür. Keza şerh ve hâşiyeye yazımının Memlukler ve Osmanlılar döneminde başlayıp devam ettiği ve bu dönemlerin ilmî ve fikrî bakımdan duraklama ve gerilemeyi temsil ettiği söylenmiştir. Şerh ve hâşiyeye yazarların çoğunun eski Arap üslubuna tamamen hâkim olmadıkları, edebî seviye bakımından yetersiz kaldıkları, hatta bazılarının gramer hataları yaptığı bile iddia edilmiştir. Bu iddialara mukabil şerhlerde görülen zorlukların büyük ölçüde ele alınan konulardaki derinleşme dolayısıyla ortaya çıktığı söylenmiş, ayrıca ilim adamlarının zor meseleleri anlama ve çözme becerileriyle diğerlerinden ayrıldıkları, bunun ise kusur değil, üstünlük sayılması gerektiği belirtilmiştir.

Bazılarınca ilmî bakımdan gerileme devri diye nitelendirilen şerh döneminde birçok büyük ilim adamının yetişmiş olması söz konusu görüşün isabetsizliğini ortaya koymaktadır. Bu devirde yazılan eserlerin pedagojik kurallara uymadığı şeklindeki görüş de haksız bulunmuş; metin, şerh, hâşiyeye ve ta'lik sıralamasıyla yapılan eğitimin tadrîcîlik yöntemi çerçevesinde ele alındığı ifade edilmiştir. Şerhlerden bir kısmının gereksiz bilgilerle doldurulması ve karmaşık olması yolundaki iddia, bütün şerhler için geçerli olmadığı gibi bu tür eser yazma yönteminin dönemin şartları ve ilim anlayışından kaynaklandığı,

¹⁵⁰ Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 439-440.

¹⁵¹ Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 441.

¹⁵² Ak (2014), *İmâm Mâtürîdî'nin İzleri*, s. 111; Ak (t.y.), *İmâm Mâtürîdî'nin İzleri*, s. 11.

¹⁵³ Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 441.

¹⁵⁴ Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 441-442.

¹⁵⁵ IV. (X.) yüzyılın ilkyarısından itibaren Mâtürîdî ve Eş'arî ekollerinin teşekkül etmesiyle Sünnî akideden bahseden ilim kelâm niteliği kazanmış, ancak âlimler, halkı ehl-i bid'atın inançlarından korumak ve onların Sünnî akideyi öğrenmesini sağlamak amacıyla klasik kelâm eserlerinin yanı sıra akâid risaleleri de yazmaya önem vermiş, ardından bunların şerh edilmesine girişilmiştir. Sinanoğlu, a.g.m., c. 38, s. 564.

¹⁵⁶ Bkz. Özervarlı, *Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?*, s. 205-207.



değerlendirme yapılırken tarihi bağlamının göz ardı edilmemesi gerektiği de vurgulanmıştır. Filhakika şerh geleneğinin, İslam öncesinden itibaren çeşitli milletlerde mevcut olduğu da bilinmektedir. İslam dünyasındaki şerh ve hâşiye geleneğinin ilk dönemlere kadar uzandığı, daha sonraları ise özellikle Memlukler ve ardından Osmanlılar zamanında yaygınlaştığı görülmektedir.¹⁵⁷

Buna göre IX/XV. yüzyıldaki ilmî faaliyetlerin, yaklaşık V/XII. asırdan itibaren İslâm Dünyası'nda hâkim hale gelen şerh ve hâşiye yazma sistemine dayanan ilmî geleneğin bir devamı olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte bu dönemdeki ilmî faaliyetler ilkin V.- VI. asra ve ondan sonraki duraklama dönemine kıyas edildiğinde, gerileme ve duraklamanın devam ettiği¹⁵⁸ söylenebilse de, daha sonraki dönemlerle karşılaştırıldığında, IX/XV. yüzyılın bir silkiniş dönemi olduğunu ve bu dönemde nispeten büyük otoritelerin yaşadığını ifade etmek de mümkündür.¹⁵⁹ Bu itibarla Hayâlî Efendi'nin de içinde yaşadığı bu ve onu hazırlayan VIII/XIV. yüzyılın meşhur simalarının ve ilim merkezlerinin genel özellikleri önem arz etmektedir.¹⁶⁰

Mamafih genel anlamda durum yukarıda belirtildiği gibi de olsa kelâmda A. el-İcî'den (v.756/1355) itibaren şerh ve hâşiye geleneği başlamış;¹⁶¹ S. Teftâzânî (v.797/1395), Seyyid Şerîf Cürçânî (v.816/1413), Şemseddin Ahmed Hayâlî (v.875/1470) ve C. Devvânî (v.908/1502) ile zirveye ulaşmış ve böylece kelâm ilmî gerileme dönemine girmiştir.¹⁶² Çünkü artık İslâm düşüncesine yeni bir boyut ve İslâm toplumuna yeni bir dinamizm kazandıracak ölçüde büyük ve evrensel fikir hareketlerine rastlamak mümkün olunamamaktadır. Nitekim Osmanlıda imparatorluk boyunca düşünce alanındaki faaliyetler, genellikle önceki nesillerin ortaya atıp tartıştıkları meseleleri yeni baştan gözden geçirmek yerine, ayrıntılar üzerinde durmak ve bu alanda yorumlar yapmak şeklinde tezahür etmiştir. Cem ve Tahkik Devri diye anılan bu dönemde yazılan eserler şerh,¹⁶³ hâşiye,¹⁶⁴ zeyl ve ta'likât¹⁶⁵ denilen notlarla bazı problemleri daha anlaşılır hale getirme çabalarından öteye gidememiştir. O kadar ki bu dönemde orijinal bir eser bulmak adeta imkânsız bir hal gelmiştir.¹⁶⁶ Bundan olacak ki Osmanlılara, esas itibarıyla tevarüs ettikleri tarihî mirası yeni şartlarda sürdürmenin dışında, İslâm kültür düşüncesine orijinal bir katkıda bulunmadıkları ve sadece şerh ve hâşiye niteliği taşıyan eserler kaleme aldıkları tarzında tenkitler yöneltilmiştir.¹⁶⁷

Bir başka açıdan baktığımızda ise akâid türü kitapların, felsefe ile memzuc eserlerle, bunlara yapılan şerhler, hâşiyeler, hatta bu hâşiyelere yapılan hâşiyeler şeklinde gelişme gösterdiğini söylemek mümkündür. Sözelimi Nesefî, kısacık bir akâid risalesi yazmıştır. Bu risâle gayet basit, sade ve genel akâid konularının kısa bir özetidir. Teftâzânî, bu eseri şerh ederek epeyce genişletmiş, felsefe ile kelâmı bu kitabında buluşturmuştur. Hayâlî ise mevcut bütün birikimlerden faydalanmak suretiyle buna daha uzun bir Hâşiye yazmıştır. Bilahare Bihîştî Ramazan Efendi de ilave açıklamalarla onu zenginleştirmiştir. Bu itibarla şerh ve hâşiye geleneğinin gerçek anlamda ilim ve fikir hayatındaki gerilemenin bir sebebi olduğu doğru olmakla

¹⁵⁷ Sedat Şensoy (2010). "Şerh", *DİA*, c. 38, s. 556.

¹⁵⁸ Mehmet Fatih Soysal (2014). *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecrîdî'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse Konularının Tahkiki ve İlâhiyât Meselelerinin Tahlili*, İstanbul: MÜSBE, YDT, s. 10-11; Yusuf Şevki Yavuz (2002). "Kelâm", *DİA*, c. 25, s. 200-201.

¹⁵⁹ Krş. İhsan Fazlıoğlu (2013). "Bir Arayış Çağı: XV. yüzyılda, Dinde, Siyasette ve Felsefe-Bilimde Sınırları Zorlamak", <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=150> (erişim: 31.10.2013).

¹⁶⁰ Akman, Kalam Sistemi, s. 18.

¹⁶¹ İcî'nin, küçük hacmine rağmen akâidin hemen bütün meselelerine temas eden el-Akâidu'l-Adudîyye'si için yirmiyi aşkın şerh kaleme alınmıştır. Bunların en meşhurları Cürçânî ile Devvânî şerhleridir. Risale için yazılan şerhleri beğenmeyen Devvânî esere yeni bir şerh yazdığını belirtir. Osmanlı medreselerinde Celâl adıyla uzun müddet ders kitabı olarak okutulan Devvânî şerhi Siyâlkütü, Gelenbevi ve Edirnevî hâşiyeleriyle birlikte basılmıştır. Sinanoğlu, a.g.m., c. 38, s. 565.

¹⁶² Bkz. Bekir Topaloğlu (2014). *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul: Damla Yayınları, s. 34-35, 38-39.

¹⁶³ Şerhler bir ilim dalında meşhur olmuş genellikle muhtasar metinler üzerine kaleme alınan, bunlardaki kapalı ifadelerin açıklandığı, eksik bırakılan hususların tamamlandığı, hatalara işaret edildiği ve örneklerin çoğaltıldığı eserlerdir. Genelde şerhlere dair yapılan açıklama, eleştiri ve ilave tarzı notlardan oluşan eserler hâşiye, hâşiyelere dair yazılan notlar ise ta'lik/ ta'likât diye adlandırılmıştır. Şerhler umumiyetle bir eserin bütününe açıklamak amacıyla kaleme alınır. Şensoy, Şerh, c. 38, s. 555.

¹⁶⁴ Genellikle muhtasar yazılmış meşhur bir metnin şerhi üzerine yapılmış olan hâşiyeler, hem şerhte hem de metindeki bazı kelime ve terkiplerle ya da metinde geçen özel isim, ayet, hadis, şiir gibi hususlarla ilgili olarak yapılan kısa açıklamalar mahiyetindedir. Ancak bu açıklamalar bazen metinden uzun olabilir. Şerh ise eserin bütününe dair daha geniş izahları ihtiva eden kitaplar için kullanılır. Bunlara hâşiye adı verilmesinin sebebi, şerh edilen eserin yüksek değeri karşısında ona yapılan eklerin sadece boşlukları doldurma kabilinden önemsiz ilaveler olduğu şeklindeki düşüncedir. Özellikle Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında yoğun biçimde görülen hâşiyelerin bir özelliği de kelime veya cümleyi izaha "kavluhu" ifadesiyle başlanmasıdır. Tevfik Rüştü Topuzoğlu (1997). "Hâşiye", İstanbul: *DİA*, c. 16, s. 419-420.

¹⁶⁵ Bir eserdeki ifade ve görüşlere yönelik tenkit, açıklama, ilâve, çıkarma ve tashih mahiyetinde sayfaların kenarlarına ya da alt kısımlarına eklenen notlar, demektir. Bilindiği kadarıyla "bir esere düşülen notlar" anlamında ta'lik kelimesini ilk kullanan âlim Ahfês el-Evsat' dır (v.215/830). Ancak daha sonraları çeşitli eserlere pek çok müellif ta'likât yazmıştır. Sedat Şensoy (2010). "Ta'likât", İstanbul: *DİA*, c. 39, s. 508.

¹⁶⁶ Bkz. Suat Atbaş (2007). *Adudiddin el-İcî'nin Akâid Metni Üzerine Yapılan Şerh ve Hâşiyeler*, SAÜSBE, YYLT, s. 54.

¹⁶⁷ Mehmet Öz (1999). "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler", *İslâmî Araştırmalar*, c. XII, s. 1, s. 27-28; krş. Karlığa, a.g.m., c. 7, s. 28.



birlikte yine de bu tür eserlerin dayandıkları ana metinlerden önemli ölçüde eklemeler ve hatta farklılıklar içerdiği de görülmektedir. Kaldı ki bir eserin onlarca katı genişliğinde bir hacme sahip olabilen şerhleri, orijinal eserin basit bir yorumu olmanın ötesinde bazen yeni fikirler de ortaya koymuşlardır. Bu yüzden şerh geleneğinin değil ama sonraki yıllarda şerh ve hâşiye bile yazılmamasının ilimde kısırlaşma ve körelmeye sebep olduğunu belirtmek daha doğru olsa gerektir.

Bu manada şerh ve hâşiye literatürü, şerh ve hâşiyelerin yalnızca muhtevâ açıklamalarından ibaret taklidî metinler olduğu, dahası şârihin musanniften, mühaşşînin şârihten inanç açısından etkilendiği ve üzerinde çalışılan eserin bir anlamda mukallidi olduğu şeklindeki yargının tartışmaya açık olduğunu göstermektedir. Zira şârihin, musannifin; mühaşşînin ise şârihin ve hatta nadiren de olsa musannifin görüşlerine meyletmediği, aksine eleştiriler yaptığı ortadadır. Nitekim -bir örnek kabilinden- Gelenbevi ve Mercânî'nin Hâşiye ale'l-Celâl'deki keza Muhammed Abduh'un (v.1323/1905) Hâşiyetu Şerhi'l-Akâid el-Adudîyye'deki tutumları bir nebze bunu açıkça ortaya koymaktadır. Keza üzerinde çalıştığımız Hayâlî hâşiyesi ve Bihiştî'nin ona hâşiyesi de, anlattığımız bu durumun somut örneklerini ihtiva etmektedir. Bu vesile ile bir metne şerh ya da hâşiye yazmanın, onu yalnızca açıklamaktan ibaret olmadığı, âlimlerin kendi düşüncelerine büyük ölçüde zıt fikirlere sahip kişilerin eserleri üzerinde de çalışma yapabildikleri ifade edilmelidir.¹⁶⁸

Bu bağlamda Hayâlî'nin, ortaya koyduğu eserlere, kendisinden sonrakiler üzerindeki etkisine ve az da olsa bazı konulardaki özgün düşüncelerine rağmen, bir sistem düşünürü olmadığı, bu yüzden de, en azından eserlerindeki tema açısından fikirleri arasında bütüncül bir bağlantı kurmanın zor olduğu, ama her ilim dalı bağlamında müstakil olarak ele alındığında kendisinde bir tutarlılığın yakalanabileceği, bu nedenle de düşüncesindeki sözgelimi tasavvufî bir konuda kelâmî açıdan birçok problemin bulunabileceğini rahatlıkla söylemek mümkündür. Bundan dolayı ona dair yapılacak değerlendirmelerde bu özelliğinin nazar-ı dikkate alınması gerekir. Nihayet Hayâlî'nin, felsefenin kelâm ve tasavvuf tarafından içselleştirildiği, şerh ve hâşiyeciliğin çok rağbette olduğu seçmeci (eklektik) bir zihniyetin bilgini olduğu ve en azından ilgilendiği konular itibariyle onun felsefe ile kelâmın katıştırıldığı asırların tipik bir temsilcisi olduğu unutulmamalıdır.

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

Nihayet şunu da not etmek icâb etmektedir: Hindistan'da Babürlü hükümdarları Sultan Cihangir (v.1037/1627) ve Şah Cihan (v.1076/1666) dönemlerinde yaşayan Abdülhakim b. Şemseddin Muhammed es-Siyâlkûtî el-Hanefî (v.1067/1657), Fahreddin er-Râzî (v.606/1210) sonrası dönemde gelişen muhakkikler geleneğinin XVII. yüzyıldaki en önemli temsilcisidir. XV. yüzyıldan itibaren gelişen hâşiye literatürünün temel özelliği dil, mantık, usul, tefsir, fıkıh ve metafizik alanlarında yazılan ana metinlerin önemli şerhleri üzerinden meselelerin tahkikinin yapılması, ilgili metinlerin manalarının belirginleştirilmesi, problemlerinin çözülmesi ve bu bağlamda önceki yazarlarca yapılan incelemelerin tartışılması ve eleştirilmesidir. Siyâlkûtî'nin bu hususlardaki başarısı onun önemli ölçüde, Mısır'ı da içine alan ve Osmanlı coğrafyasından Hindistan'a kadar uzanan bölgede XX. yüzyılın başlarına kadar etkinliğini sürdürmesini sağlamıştır.¹⁶⁹

3. Ramazan Efendi Hâşiyesi

Hâşiyetu'l-Hâşiye alâ şerh-i Akâidi'n-Nesefiyye li'l-Hayâlî: Kütüphane kayıtlarında "Hâşiye alâ Hayâlî ala'l-Akâidu'n-Nesefiyye", "Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâid", "Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi't-Teftazânî", "Hâşiye alâ şerhi'l-Akâid", "Hâşiye alâ şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye li'l-Sadeddin et-Teftazânî", "Hâşiyetu'l-Bihiştî alâ'l-Hayâlî", "Hâşiyetu'l-Hayâlî", "Kenzu'l-Ferâid alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâid", "Hâşiye-i Şerhi'l-Akâid-i Ramazan Efendi", "Kenzu'l-Ferâid" gibi adlarla geçen eser,

¹⁶⁸ Krş. Soysal, a.g.t., s. 191-195.

¹⁶⁹ Mustafa Akçay (2009). "Siyâlkûtî", *DİA*, c. 37, s. 292-293.



Teftâzânî'nin Ömer en-Nesefî'nin el-Akâid'i üzerine yazdığı şerhe Ahmed b. Mustafa el-Hayâlî künyesi ile anılan Hayâlî Ahmed Bey'in yaptığı hâşiyeye, Bihiştî'nin kaleme aldığı Hâşiyesidir.¹⁷⁰

Şerhu'l-Akâid'e yazılan hâşiyelerin en meşhurlarından biri olan Hayâlî'nin hâşiyesine başkalarından maada Şeyh Bihiştî Ramazan Efendi (v.979/1571) tarafından da 949/1542 tarihinde yeni bir hâşiyeye yazılmıştır. Anlaşılacağı gibi Bihiştî'nin yazdığı eser, diğer bir hâşiyenin hâşiyesidir. Mamafih Hayâlî hâşiyeleri içerisinde en rağbet göreni olmuş ve Hayâlî hâşiyesi ile beraber defalarca basılmıştır. Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid'i gibi Hayâlî'nin hâşiyesi üzerine de Osmanlı âlimleri birçok hâşiyeye yazmıştır. Yazılan bu hâşiyelerin medrese müfredatı açısından değerinin ne olduğunu bilemesek de bu hâşiyelerden en azından basılmış olanların oldukça ilgiye mazhar olduğunu anlamaktayız. Mamafih Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestelî'nin¹⁷¹ (v.901/1496) Hayâlî'ye eleştirilerini muhtevî hâşiyesinin bu yöndeki "olumsuzluklarını" bertaraf etmek amacıyla kaleme alınmış olduğu anlaşılabilir Bihiştî'nin söz konusu hâşiyesinin hacmi, Kestelî hâşiyesinden çok daha kısa olduğu gibi Kestelî seviyesinde bir ilgi de görememiştir.¹⁷² Başka bir ifadeyle Kestelî'nin Şerhu'l-Akâid'e yaptığı ve oldukça uzun hâşiyesinde Hayâlî'nin bazı görüşlerini eleştirmesine bir tepki olarak Bihiştî Ramazan Efendi de, Şerhu'l-Akâid'e değil de faziletli ve zeki¹⁷³ diye nitelediği Hayâlî Ahmet Efendi'nin Şerhu'l-Akâid üzerine yapmış olduğu Hâşiyesi üzerine bir hâşiyeye yazmıştır.¹⁷⁴

Bihiştî hakkında, Hayâlî'nin Akâid şerhine makbul bir hâşiyeye yazdığı, ilim ve fazilet sahibi kimselerin yanında hüsnü kabul gördüğü ve bu esere Bihiştî'den daha güzel hâşiyeye yazanın olmadığı, söylenmiştir. Hatta Hayâlî hâşiyesine yazdığı bu hâşiyenin, köhne Rum ve Hıta ülkelerinin üstatlarını unutturacak tarzda güzel ve çekici olduğunu belirtenler de olmuştur. Yaşar Aydemir'in tespitiyle 57'nin üzerinde yazması bulunan eserin sadece İstanbul'da 1265, 1277, 1288, 1293, 1297, 1302, 1303, 1308, 1315, 1320, 1321, 1326, 1336, 1360, 1391 yıllarında olmak üzere 17 baskısı yapılmıştır.¹⁷⁵ Tezkirelerin bu eserden övgüyle bahsetmeleri, devrinin genel karakterini yansıttığı gibi, bu kadar yazması ve çok sayıda baskısının yapılmış olması; eserin sonraki dönemlerde de önemini koruduğunu¹⁷⁶ göstermektedir. Nitekim Şerhu'l-Akâid üzerine yapılmış önemli şerh, hâşiyeye ve ta'likler arasında Bihiştî'nin Akâid şerhinin de adının anılması, eserin önemini ortaya koymaktadır.¹⁷⁷

¹⁷⁰ Aydemir (2017). *Behiştî Dîvânı*, s. 62-63.

¹⁷¹ Mevla Kastallânî diye de bilinir. Fatih dönemi alimlerindedir. Bkz. Salih Sabri Yavuz (2002). "Kestelî", Ankara: *DİA*, c. 25, s. 314.

¹⁷² Demirci, Kalam Öğretimi, s. 442. Not: Kestelî ile Bihiştî hâşiyeleri genellikle birlikte tabedilmişlerdir. Bizim incelediğimiz dört örnekte önce Kestelî sonra da Hayâlî ve hâmişinde Bihiştî hâşiyesi verilmektedir. Bizce bunların mukayeseli bir tez konusu olarak çalışılmasında yarar vardır.

¹⁷³ Bihiştî (1306). *Hâşiyetu'l-Bihiştî*, Dâru't-tbâati'l-âmirî, s. 8.

¹⁷⁴ Bkz. Muslihuddin Mustafa Kestelî (1973). *Şerh-il Akâid Kestelî (Hâşiyetu'l-kestelî ala şerhi'l-akâid)*, İstanbul: Salâh Bilici Kitâbevi, s. 1. Not: Bu bilgi hâşiyenin metnindekinden (s. 2) başka yayıncının ilk sayfaya eklediği notta daha genişçe ifade edilmektedir. ayrıca bkz. Demirci, Kalam Öğretimi, s. 422-423.

¹⁷⁵ Dört ayrı baskı üzerinden yaptığım çapraz okumalarda eserlerin bir takım dizgi hatalarını muhtevî olduğunu gördüm. Bu hataların özellikle [Bihiştî Ramazan Efendi (1321). *Hâşiyeye-i Bihiştî ale'l-Hayâlî*, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye] nüshasında daha az olduğu kanaatine vardım. En fazla hatayı ise [Bihiştî (1306). *Hâşiyetu'l-Bihiştî*, Dâru't-tbâati'l-âmirî.] nüshasında gözlemledim. Elbette bu, yanlış bir gözlem de olabilir. İşaret edilen son nüsha üzerinden devam edersek; bu hataların bir kısmı metin şerh (açıklama) ayırımı için konulan parantez işaretinin yanlış konulması şeklinde olmuştur. (s.11) parantez hatası (bu hata: Bihiştî Ramazan b. Muhsin (1308). *Hâşiyetu Bihiştî Ale'l-Hayâlî*, İstanbul: Matbaatu'l-Âmirî'de de var.) (s.26) parantez hatası (diğerlerinde doğru). (s.94, 96) parantez hatası (diğerlerinde doğru). (s.16) حيت kelimesi حيت şeklinde yazılmış. Bu hata: Bihiştî (1308). *Hâşiyetu Bihiştî*'de de var. (s.90) فعل kelimesi فعل şeklinde yazılmış. (Bu hata: Bihiştî (1308). *Hâşiyetu Bihiştî*'de de var.) (s.45) البيولى kelimesi البيولى şeklinde yazılmış. (s.73) قوله kelimesi قوله şeklinde yazılmış. (s.80) قوله kelimesi له قوله şeklinde yazılmış. Bu sayfada parantez hatası da bulunmaktadır. (s.12) مع nin م si sonraki kelimenin başında durmaktadır. Diğerlerinde böyle bir durum yok. (s.19, 70) Arapçada yapılmayan kelimeyi hecelerine ayırma işlemi uygulanmıştır. Tabi bu (o dönemin matbaa tekniği ile de ilgili ama) harfler arasına konulan gereksiz boşluktan da kaynaklanmış olabilir.

¹⁷⁶ Ne var ki yapılan "harf inkılabı" ile bütün bu süreç ve toplumun kültürel yapısı inkıtaa uğratılmış ve yeni bir paradigma ile toplumsal zihinde böylesi kaynakların ve muhtevâsının kökü kazınmıştır. Fikret Başkaya bunu şöyle yorumluyor: Harf inkılabı, aslında bir toplumu bir anda ve toptan okur-yazar olmaktan çıkarmaktır. Bütün bir tarihe yabancılaşmaktır. Zira harf inkılabıyla, o zamana kadarki yazılı mirasa yabancılaşmıştı. Bu, en bağınaz sömürge yönetimlerinin bile cüret edemeyeceği bir şeydi. Bir toplumu kendi tarihine ve kültürel geçmişiine toptan yabancılaştırmak, 'köksüzleştirmek'tir. Fakat harf inkılabının başka siyasî amaçları da vardı. M. Kemal muhaliflerin geleneksel ulemânın (Osmanlı aydınlarının) desteğini alarak kendine karşı bir 'cephe' oluşturduklarını düşünüyordu. Dolayısıyla söz konusu cepheyi etkisizleştirmek için, geleneksel ulemânın da siyasetten ve 'kamusal alan'dan uzaklaştırılması gerekiyordu. İşte harf inkılabı demek, eski yazıyı bilenlerin devre dışı bırakılması demektir. Başkaya, Yediyüz, s. 328-329; Fikret Başkaya (1997). *Paradigmanın İflası*, 6. bsk., İstanbul: Doz Basım ve Yayın s. 105-129; Mustafa Akman (2009). "Paradigmanın İflası'na Dair", Sakarya: *Değirmen dergisi*, yıl: 6, sayı: 19 (Eylül-Kasım), s. 207-213.

¹⁷⁷ Aydemir (2017), *Behiştî Dîvânı*, 63-64.



Ehl-i hak nitelemesi üzerinden Hayâlî gibi bir Sünnî meşrep tarafgirliği (s. 20, 21, 26, 49, 53) yapan muhaşşî Bihîştî bu eserinde, nadir rezervlerinin ve itirazlarının¹⁷⁸ dışında Hayâlî'yi desteklemekte ve genellikle gerek gördüğü yerlere birer ikişer cümleyle metnin kastını tayin etmeye ve okuyucuya bir perspektif vermeye çalışmaktadır. Elbette onun düştüğü bu notlarda bazı nüansların olması ve hatta şârih Teftâzânî ve/ veya Hayâlî'nin kastını aşan ya da kaydıran emarelerin bulunması mümkündür. Ancak biz bu makalemizde, Bihîştî'nin sadece kelâmdaki yerini ve esas kelâmcı duruşunu resmetmeyi hedeflediğimiz ve daha ileri bir yelpazeden bakmayı ise başka çalışmalara bırakmayı planladığımızdan bu tür ayrıntılara girmeyi düşünmedik.

Hayâlî'yi şerh ederken Ramazan Efendi'nin referans kitapları yine Eş'arî kelâmının hacimli eserleri el-Mevâkîf, Şerhu'l-Mevâkîf ve Şerhu'l-Makâsîd'dır.¹⁷⁹ Ramazan Efendi, bu Eş'arî kelâm kitaplarına atıflar yapmakla birlikte tam bir Mâtûrîdî duruşa sahiptir. Nitekim Ebu'l-Muîn en-Nesefî'yi (v.508/1115) Ehl-i Sünnet'in reisi diye niteleyerek, onun Bahru'l-Kelâm adlı eserinden alıntılar¹⁸⁰ yapmaktadır. O, Ehl-i Sünnet yerine bazen Ehl-i hak¹⁸¹ ifadesini de kullanır. Atıf yaptığı kitaplar arasında Nüreddin Sâbûnî'nin (v.580/1184) el-Bidâyesi, Hocazâde'nin (v.893/1488) Şerhu'l-Mevâkîf Hâşiyesi ve Şerhu't-Tecrîd vardır. Ramazan Efendi Hayâlî metnini açıklarken bazen düzeltmeler de yapmıştır. Meselâ Hayâlî'nin "Eş'arîlere göre" ifadesine, "Eş'arîlerin çoğunluğuna göre olması gerektiği" şeklinde müdahalede bulunur. Ramazan Efendi, bu hâşiyesinde bilgi ve varlık konuları üzerinde oldukça fazla durmasına rağmen sonraki konular üzerinde fazla yoğunlaşmamıştır.¹⁸²

İmdi Bihîştî bu eserini bir anlamda Kestelî'nin Hayâlî'ye yönelik eleştirilerine cevaben yazmış olsa da, eserin ilk sayfasında, söz konusu reddiyesini ifade ettiği bağlamda bir kez ismen zikretmenin dışında Kestelî'den hiç bahsetmez. Dolayısıyla Kestelî'nin eleştirilerinin ne tür sebeplerden ve hangi konulara ilişkin olduğunu tespit mümkün olamadığı gibi Bihîştî'nin de ifade edilen eleştirilere mukabil, kitabını yazma gerekçesi olan redlerinin neler, hangi zeminde ve kıymet-i harbiyesinin ne olduğunu öğrenme imkânına sahip olamamaktayız. Geriye bir tek şu ihtimal kalmaktadır ki o da Bihîştî'nin üslup ve deyimlerinden bir fikir edinmek. Nitekim müellif, hâşiyesinin bazı yerlerinde birilerine cevap yetiştirmeye çalıştığını hissedilen bir takım klişe ifadeler ve argümanlar kullanmaktadır. Bu anlamda onun kullandığı: اعترض عليه (s. 6), الضلالة (s. 74) و فايك (s. 74), ادعاء (s. 7, 8, 15, 18), والجواب ... يقال (s. 33), الجواب ... قيل (s. 17, 18, 26, 28), قلنا ... قيل (s. 17, 37), ... قيل (s. 6), والحق ... ظن (s. 35) kalıp ifadeleri ile "avamın uydurmalarını bir kenara koy" ve "hasım" ifadesinin (s. 89) Kestelî'nin itirazlarına isimsiz cevaplar olması muhtemeldir. Keza sana bu anlatılanlar, birçok faziletli insana kapalı kalmıştır (s. 12), şeklindeki değerlendirmesini de bu kabilden görmek mümkün olsa gerektir. Şüphesiz bu hususu ancak iki eser üzerinde yapılacak akademik bir çalışmayla net biçimde ortaya koymak mümkündür.

Döneminin yazım geleneğindeki gibi birçok ifadesini "artık böylece düşün فتأمل، انلا فافهم veya tedebbür et (s.11, 12, 16, 20, 21 33, 36) tarzında bitirerek okuyucusunu biraz da psikolojik olarak forma sokmaya çalışan Bihîştî, eserinde, cem ve tahkik döneminde başka bir ifadeyle hâşiyeye geleneğinde eserlere işlenen

¹⁷⁸ Misalen: (قوله تعالى ويوم القيامة يعرضون) demektir. Bihîştî ise onun bu ifadesine (قوله: وقوله تع ويوم القيامة) şeklinde ilgi kurup haklı olarak (لا وجه لتغيير عبارة الآية الكريمة لعله سهو منه) değerlendirmesini yapmaktadır. Bihîştî (1306). *Hâşiyetu'l-Bihîştî*, Dâru't-tbâati'l-âmire, s. 84.

¹⁷⁹ Mevâkîf ve Makasîd (s. 10, 17, 20, 28, 29, 53, 84), Şerhu'l-Mevâkîf (s.61), Hâşiyeye ale'l-Keşşâf (s. 8, 23, 24), Sîhâh (s. 6, 8, 12, 22, 40; Keşşâf (s.13), Kirmanî'nin Buhârî şerhi (s.10, 88), Telvîh (s.15, 66), Bidâye (s.42, 58), Şerh-i tecrid (s.46), Şerhu Metali ve Muhtarû'Sîhâh (s.4), Şerifuddin'in Miiftahı (s.12) isimli eserlere atıf yapmakta; Eflatun, Aristoteles'in tabileri İbn Sina ve Fârâbî (s.57), Süleyman'ın veziri Asâf (s. 5), Cübbâi ve Ehl-i İtizal, Mu'tezile (s. 20, 21, 52), Cürçânî (s. 8, 23, 24), Zemahşerî (s.82) ve Hocazâde'ye (s.44, 61) atıf yapmaktadır.

¹⁸⁰ Bihîştî (1306). *Hâşiyetu'l-Bihîştî*, Dâru't-tbâati'l-âmire, s. 20.

¹⁸¹ Bkz. Kalaycı, a.g.e., s. 60-62, 82, 216. Hayâlî'nin Kul (Kavl) Ahmed ve Saçaklızâde hâşiyelerinde Ehl-i hak tabirinden kastın ne olduğuna, kimlere delalet ettiğine dair herhangi bir kayda rastlanmaz. Aksi yönde bir görüş beyan etmediklerinden bu iki muhaşşînin Ehl-i haktan muradın Ehl-i sünnet olduğunu belirten Hayâlî ile paralel düşündüklerini söylemek mümkündür. el-Hayâlî, Ehl-i hak ifadesinin belirli bir topluluğa mahsûs olduğunu düşünmekte ve bu topluluğun da Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olduğunu ifade etmektedir. "Dedi" fiilinden sonra gelen Ehl-i hakın söylediği söze (مقول الكول) gelince Hayâlî bunun kitabın tamamına şâmil olduğunu iddia eder. Teftâzânî'de dolaylı, Kestelî ve Molla Ahmed'de doğrudan ifadesini bulan ilk yoruma göre Ehl-i hak herhangi bir özel sınıfa tahsis edilmez ve eşyanın hakikatine kâil olan herkesi içine alır. Hayâlî'nin ve Meşşâî filozofları dikkate alarak koyduğu kayıtlar Ramazan Efendi'nin benimsediği yoruma göre Ehl-i hak, özel bir sınıfa işaret eder ve kapsamında sadece Ehl-i sünnet yer alır. Bunlar içinde en dikkat çeken yorumlama biçimi Hayâlî'ninkidir. Ehl-i hakkı Ehl-i sünnete indirgeyen Hayâlî'nin tavrında savunmacı, dışlayıcı ve genellemeci bir yönelim kendisini hissettirir. Hayâlî, bir taraftan Ehl-i hakkı tahsis edip Ehl-i Sünneti ön plana çıkarırken, bir taraftan Ehl-i Sünnet dışında kalan sınıfları Ehl-i hakkın dışında bırakır ve söylenen sözü (mekûlu'l-kavl) kitabın tamamına teşmil etmek suretiyle de Ehl-i sünnetin dediklerinin tamamının hak olduğunu çıkarır. Dolayısıyla bir taşla üç kuş vurmuş olur. Ramazan Efendi de Ehl-i hakkı Ehl-i Sünnet olarak tahsis etmesiyle Hayâlî ile birleşir; ancak Meşşâî filozoflarla ilişkileri bağlamında Ehl-i Sünneti, felsefi bir düzleme yerleşmesiyle Hayâlî'den ayrılır. İbiş, a.g.m., s. 179-180, 182-183; Bihîştî (1306). *Hâşiyetu'l-Bihîştî*, Dâru't-tbâati'l-âmire, s. 21, 26. Aslında Bihîştî, bu "ehlisünnetçilik"ini kitabın başka yerlerinde de sergilemektedir. Bkz. s. 20, 49, 53.

¹⁸² Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 442-443.



önemli hususlardan biri olarak gramer çözümlemeleri, dilcilere atıf ve zamirlerin merciini belirleme ile çok sayıda ibare ve kelime tahlilleri yapmaktadır. Müellif bir yerde "Arapça selika ve zevk-i selimine sahip olanlar bunu kaçırmaz" vurgusunu da yapmaktadır ki bu selika/ nosyon bahsi geçen dönemde, özellikle önemsenen bir hususiyetti.¹⁸³

Bu arada incelediğimiz nüshalar¹⁸⁴ matbu da olsalar istinsah edildikleri elyazmaların yazım teknik özelliklerini de taşımaya devam etmektedirler. Bu anlamda yazma eserler müstensihin işini kolaylaştırmak için çeşitli kısaltmalar kullanmışlardır. Kullandığımız nüshalardan [Bihîştî Ramazan Efendi (1321). *Hâşiye-i Bihîştî ale'l-Hayâlî*, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye] hariç diğerleri bu kısaltmaları bolca işlemiştir. Örneğin: *نع* yerine *تعالي* (s.9, 47, 49, 93); *صلعم* yerine *صلى الله عليه وسلم* (s.7, 10); *عم* yerine *عليه السلام* (s.5, 97, 98, 101); *رحمه الله* yerine *رح* (s.8, 20, 23-24, 37, 43, 64, 71, 74, 102); *رض* yerine *رضي الله عنه* (s.98, 101); *ح* yerine *حينئذ* (s.7, 5, 9, 11, 14, 22, 25, 29, 30, 32, 41, 45, 74); *فح* yerine *فحينئذ* (s.11, 14, 18, 27, 45, 62); *ظ* yerine *ظاهر* (s.7, 12, 14, 16, 22, 32, 38); *لظ* yerine *الظاهر* (s.8, 11, 21, 47, 62); *بط* yerine *باطل* (s.17, 28, 40); *لانم* yerine *لانسلم* (s.27, 30).

Cem ve tahkik diğer ismiyle hâşiyecilik döneminin en bariz anlatım üsluplarından biri olan diyecek/ soracak olsan derim/ deriz ki *قلنا* - *قلت* / *ان قيل* - *قلنا* (s.7, 10, 13, 14, 17, 23, 25, 26, 27, 36, 58) ifadelerini bolca kullanan; gelmesi muhtemel soru veya itirazları böylece peşinen cevaplayan ya da anlatacaklarını dönemin üslubuyla bu tarzda sunan Bihîştî'nin eserde şarihe atıf yaptığı (s.20, 22) ve Hayâlî'ye uyup şarihi eleştirdiği (zعم) de olmaktadır (s.36). Keza şarihe yönelik eleştirilere karşı onu savunduğu (s.90-91) ve aynı zamanda Hayâlî'nin şarihe itirazına, gaflet nitelemesiyle karşı çıktığı da (s.45). Şarihe yönelik bir tutarsızlık sitemine cevap verdiği (s.39) gibi Hayâlî'nin Teftâzânî'yi eleştirisini (zعم), eleştirirken (s.37) haşinin şarihe tenakuz eleştirisine (zعم) destek verdiği de olmaktadır (s.49). Öte yandan şarihin kitaptaki bazı yöntemlerini gariptediği (s.51) veya doğrudan şarihi eleştirdiği (s.66) de görülmektedir.

Hayâlî, Teftâzânî'nin *انكر على المدعي واليمين على من انكر* rivayetine tevâtür nitelemesinde bulunmasına itirazla "bu, farz-ı misal böyledir. Değilse bu ifade, mütevâtir değil meşhur bir rivayettir", demesine mukabil; "bu değerlendirmeye gerek olmadığını" belirtiyor Bihîştî. Çünkü diyor, icma ehlinin haberi, mütevâtir hükmündedir. Tamam, bu usûlcülere göre mütevâtir olmayabilir ama, mütevâtir sayılmasında bir beis de yoktur, (s.38) demektedir.

"Âdemi, suretinde yarattı." ifadesi¹⁸⁵ için Bihîştî: bana öyle geliyor ki suret, cemal demektir. Bu durumda anlam şu olur: Allah Âdemi manevî cemalinin eserine bir mazhar kılmıştır. Nasıl ki onu sıfatlarına uygun yarattı. Burada özellikle yüzü korumaya işaret etmesi, bu konuda öteki organların onu bu denli temsil edememesindedir. Bu yorum güzeldir lakin kimsede böyle bir izah görmüş de değilim, (s.58) demektedir.

Bilindiği gibi Eş'arîler araz ve sair her mevcûdun görülmesini tecviz etmişler; hatta ses, tat ve kokuların bile. Dahası onlar, Çin'deki âmânın Endülüs'te uçan süvariye görmelerini de câiz görmüşlerdir, (s.73) tespitini¹⁸⁶ yapan Bihîştî, tehevür (aşırı öfke), taassup (bağnazlık) ve tecebbürden (kibir) sakınan kimseye konuların gizli kalmayacağını, (s.18) ifade ederken esasen taassup ve fetanetsizlikten (s.67) yana ikazlarını da yapmış olmaktadır. Aslında bunların Kestelî'ye yönelik subliminal dokundurmalar olması da muhtemeldir.

Öte yandan Bihîştî hâşiyesinde sözgelimi hayâl-tahayyül (s.4), on iki burç (s.6), işe besmeleyle başlama ahkâmı (s.6-8), Peygamberimizin mucizelerinin fazlalığı (s.9), kudret ve taallukun mütelażım olduğu (s.16), imametın sıfat mevzûsu değil, fikhî bağlamda görülmesi gerektiği (s.17), ilim ve meleke konusu (s.17-18), fikhın anlaşılması meselesi (s.18-19), Cennete girmenin sevaba bağlı olmadığı (s.20), burhan-ı tatbik (s.46), vücûd-ı haricî/ zihni (s.51), tam illet (s.54), kelâm-ı nefsi (s.65-66) ve efal-i ibâd (s.75-78) konularından bahsetmektedir.

Medyen'in Şuayb'in memleketi (s.6) ve Sümenîyye'nin tenasühe inanan putperest bir fırka olduğunu (s.39-40) belirten Bihîştî, zatın sifata nisbeti failiyet değil, kabiliyet yoluyla ve bence burada kayıt, taallukun sıhhatidir ki bu ise ikisini de kapsar (s.16) demektedir. Mukallidin ahkâmı onaylaması, ona bu hükümleri doğrudan anlamış olmayı sağlamaz. Çünkü bu ancak istidlal ile mümkündür (s.19). Bu durum cehenneme girişin, küfr ve isyanın cezası olduğunu gösterir. Bunda ümmetin icması vardır, iddiasına karşın Bihîştî, ehlisünnetin reisi Ebu'l-Muin en-Nesefî'nin Bahru'l-Kelâm'da: bazı Mu'tezilî âlimlerin, "müşriklerin

¹⁸³ Bihîştî (1306). *Hâşiyetu'l-Bihîştî*, Dâru't-tibâati'l-âmire, s. 3-5, 9, 10, 63, 69.

¹⁸⁴ İncelediğimiz matbu nüshaların dördünün de sayfa numaraları, nadir bazı sayfalarda bir iki cümle veya satır haricinde hemen hemen aynen birbirini tutmaktadır. Keza hâşiye ve şerhler de esas metinle mutabık olduğundan konu bazlı olarak bunlar arasında da uyum söz konusudur. Ancak bu nüshalar içerisinde biz dizgi ve mizanpaj olarak [Bihîştî Ramazan Efendi (1321). *Hâşiye-i Bihîştî ale'l-Hayâlî*, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye] nüshasını daha düzenli bulduğumuzu belirtmeliyiz.

¹⁸⁵ Bkz. Akman, İbn-i Arabî, s. 259, 510-511; William Montgomery Watt (2006). "Tanrı Suretinde Yaratılma: İslâm Kelâmına Dair Bir Araştırma", çev. Hüseyin Kahraman, *SÜİFD*, s. 21, s. 253-260.

¹⁸⁶ Bu tespitin Devvânî'den karşılığı için bkz. Akman, Kelam Sistemi, s. 32.



çocukları ebeveynleri gibi ebediyen cehennemde kalacak", dediğini nakletmektedir.¹⁸⁷ Bu ise gösteriyor ki bu konuda icma yoktur (s.20), demektir.

"وأقول وصفه تعالى ذاته في الأزل" Ben derim ki O'nun vasfı ezelde zatıdır."¹⁸⁸ (s.70) diyen Bihîştî, hâşiyesi boyunca en geniş ve yoğunluklu açıklamalarını felsefi konulara dair yapmaktadır. Bu mantıkî ve felsefî izahlar (s.10, 11, 17, 19, 40, 42, 43) bağlamında mâhiyet¹⁸⁹ (s.23-25), hudûs, muhdes, teselsül, vücûd, hükemâ, teakup, illet (s.47, 48, 49, 50) gibi konulara değinmektedir. Her akıl sahibi araz ile sıfat arasındaki farkı bilir (s.68) diyen Bihîştî, Teftâzânî'nin genişçe yer verdiği ve Hayâlî'nin ise sadece etrafındaki tartışmalar dolayımında değindiği üç kardeş meselesine; müşriklerin çocuklarının akıbeti hakkında Ebu'l-Muin en-Neseî'nin tespiti bağlamında (s.20) değinmektedir.¹⁹⁰ Fakat senarize edilen bu tartışmanın gerçekte olup olmadığına dair hiçbir imal-ı fikir yapmamaktadır. Tıpkı -Hayâlî ve hatta meşhur şarihi dahil şerhu'l-akâid'in metni üzerinden değerlendirme yapan diğer akâid uzmanları gibi- kitap boyunca Teftâzânî'nin fikirlerini temellendirmek adına istimal ettiği rivayetlerin hiçbirini tahlil- tenkit etmediği gibi.

Bihîştî, Hayâlî'nin kesin delillerle peygamberlerin yalancılıktan masum oldukları sabittir. Dolayısıyla yalancı olamazlar, ifadesine ilgi kurarak bu, onun yalanı büyük günahlardan saydığını gösterir. Çünkü peygamberler cumhura göre kasten yalan söylemekten korunmuşlardır, demektir. Kelâmcımız devamla; Haşvîyye/ Haşvîler¹⁹¹ bu kanaate muhaliftir. Sehven yalan söylemelerini ise ekseriyet tecviz etmiştir. Doğru olan da bunun hilafına olandır. Kasıtlı sağair, cumhura göre caiz; sehven olanının ise ittifakla caiz (s.36) olduğunu ifade etmektedir.

SONUÇ

Akâid risâleleri kısa da olsa aslında uzun kelâmî tartışmaların kristalize edilmiş versiyonları olduğundan, bu risalelere şerh yapma ihtiyacı hemen her zaman hissedilmiştir. Akâidi öğretici bir tarzda özetlemesi ve delillerden tecrit edilmiş olmasıyla meşhur olan Akâidu'n-Neseî hakkında yazılan pek çok şerh arasında en

¹⁸⁷ Akman, Kelam Sistemi, s. 274-276.

¹⁸⁸ Krş. İlyas Çelebi (2009). "Sıfat", *DİA*, c. 37, s. 103-104; Akman, Kelam Sistemi, s. 144-145.

¹⁸⁹ Bir varlığın özü, onun kendisiyle o olduğu şey anlamında bir felsefe terimi olan mâhiyet hakkında: "İşrâkî tavır, tanımındaki "bi" bağlacının sebebiyet bildirdiği tezinden hareketle mahiyetin fail illetle aynı şeyi ifade ettiğini, dolayısıyla vücudun mahiyeti önceliğini savunmuştur. (Hayâlî, s. 22-24; Bihîştî Ramazan Efendi, s. 23-249." Tahsin Görgün (2003). "Mâhiyet", *DİA*, c. 27, s. 337.

¹⁹⁰ İhve-i selâse (üç kardeş) meselesi genel olarak Eş'arî'nin Mu'tezile'yi terk ediş sebebi olarak gösterilse de bazıları, Eş'arî'nin bu soruları Mu'tezile'yi terk ettikten sonra onların ilâhî bilgi ve adalet görüşlerinin Sünnî görüş karşısındaki tutarsızlığını göstermek amacıyla ortaya attığını ileri sürerler. Bu problem, Mu'tezile'nin adl prensibinin bir sonucu olarak, "Kul için iyiyi, hatta en iyi olanı yaratmak Allah'a vâcibdir" şeklinde ifade edilen aslah ve vücûb görüşüne tepki olarak ortaya konulmuştur. Ne var ki erken devir Eş'arî biyografi ve kelâm kitaplarında bu mesele bir malzeme olarak kullanılmamaktadır. İhve-i selâse meselesini Cübbâî ile Eş'arî'ye ilk defa nisbet eden F. Râzî'dir. Hadise ancak ondan sonra tarihî bir vakia şeklinde aktarılmıştır. Râzî, bu iki şahsı karşı karşıya getirmekle birlikte olayı Eş'arî'nin mezhepten ayrılış sebebi olarak da göstermemektedir. Daha sonraları Devvânî de eserlerinde üç kardeş meselesine yer vererek hâdiseyi Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılış sebebi olarak göstermiştir. Mu'tezile kaynaklarında ise konu hiç yer almamıştır. Öyle anlaşılıyor ki ihve-i selâse meselesi başlangıçta tarihî bir olay olma yerine problematik bir örnek olarak ortaya çıkmış ve Râzî bunu Eş'arî'nin Cübbâî'ye karşı üstünlüğünü tescil etmek ve onun şöhretini arttırmak amacıyla bir senaryo haline getirmiştir. Mehmet Bulut, "İhve-i Selâse", *DİA*, 2000, c. 22, s. 6-7; İsmail Şık (2004). "Eş'arî'nin Mutezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme", *ÇÜİFD*, c. IV, s. 1, s. 291-294; krş. Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, s. 4 (Arapça metin), s. 85 (tercümesi); Akman, Kelam Sistemi, s. 178-179.

¹⁹¹ Haşvîyye "dini konularda akıl yürütmeyi reddedip nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle sadece nakle itibar eden ve özellikle ulûhiyyet meselelerinde naslar arasında bağlantı kuramayı teşbih ve teccime kadar varan telakkileri benimseyen kimseler" şeklinde tarif edilmiştir. Bunlar, âhâd hadislere dayanarak itikâdi konularda hüküm verenler şeklinde de tanımlanmıştır. Ortaya çıkışı II. (VIII.) yüzyılın başlarına kadar uzanan haşvîyye kavramıyla nitelenenlerin kimliğini tam anlamıyla belirleyip tanımlamak güç olsa da genellikle temel görüşlerinin, dinî konuların tamamında nasların sahih olup olmadığına bakmadan zahirî manalarına bağlı kalıp akıl yürütmeyi kesinlikle terk etmek, itikâdi, amelî ve ahlâkî konularda Peygamber'e (s) atfedilen bütün rivayetleri hadis olarak kabul etmekten ibaret olduğu kaydedilir. Söz konusu görüşleri temsil edenlerin, kendilerini "ashabu'l-hadis" veya "ehl-i hadis" olarak adlandıran bir kısım ile teşbih ve teccim inancını savunan gruplardan oluştuğu kaydedilir. O dönemde Haşvîyye diye adlandırılan ve avamiliğin bütün özelliklerini en canlı biçimde taşıyan keza vahiyde yer alan ve İlâhî huzurda şahsî temas kurma duygusunu te'yid etmede hassaten Hıristiyan ve Yahudi irfanından alınan farklı kültürel öğeleri kullanmaktan çekinmeyen bu kimseler, hadislerde geçen haberî sıfatları ulûhiyyet makamına yakışmayan yaratılışlık vasıflarına benzetmiştir. Bu sebeple haşvîyye anlayışının kaynakları arasında, İsrâiliyyât gibi diğer din ve kültürlere dayanan pek çok asılsız inancın önemli bir yer tuttuğu kabul edilmektedir. Ancak İslam düşünce tarihinde 'Haşvîyye'den muayyen ve bağımsız bir fırka olarak söz etmek pek de mümkün gözükmemektedir. Çünkü naslarda var olan teşbihî dilin anlaşılmasında tevhid inancına aykırı düşmeyecek bir aklî yoruma itibar etmeden tamamıyla lafzî anlayışa yönelmek, diğer yandan ilmî bir tenkit geleneğini göz ardı edip, özellikle hadisleri cerh ve ta'dile tabi tutmadan kabullenmeye dayalı bir zihniyet, neticede insanı Haşvîyye zihniyetine götürür. Bu nedenle duygusal ahlâkî bir katılığı temsil eden Haşvîyyeyi belli bir tarih kesitine hapsedmek doğru değildir. Naslar, üzerinde akletme ve düşünmeyi dışlayan bütün zihniyetleri, ister kadim isterse modern zamanlarda olsun Haşvîyye diye nitelendirilmek uygun bir adlandırma olacaktır. Bugün için Haşvîyye zihniyetinin, dinî metinler üzerinde akletme ve tefekkürde bulunmayı reddeden ve geleneğe bağnazca sarılarak taklitçi ruhu kurumlaştıran kimi tasavvufî anlayışlar ile Selefilik ve Vehhâbilik gibi dinî akımlar içerisinde -zihniyet olarak- varlığını sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Bu itibarla dinî nasları anlamada haşvî ruh ve zihniyeti terk etmenin ancak, tenkit geleneğinin kurumlaşması ile sağlanabileceği açıktır. Bkz. Metin Yurdağür (1997). "Haşvîyye", *DİA*, c. 16, s. 426-427; Ramazan Altıntaş (1999). "Haşvîyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *ÇÜİFD*, s. 3, s. 60-66, 94-96; Akman, Kelam Sistemi, s. 126-127, 275.



meşhuru, Sadeddin et-Teftâzânî'nin şerhidir. İslâm düşüncesinin -özellikle felsefi kelâmın- dönüm noktalarından biri olan Teftâzânî, kendisinden sonraki İslam dünyasının medrese zihniyetinin doğuşuna katkısıyla tartışılmaz bir mevki elde etmiştir. Bundan olacak ki onun şerhinin üzerine birçok hâşiye kaleme alınmıştır.

Teftâzânî'nin şerh etmek üzere Neseffî'nin Akâid risâlesini seçmesi elbette basit bir metni zenginleştirme amacından çok, iyi kristalize edilen kelâm ilkelerini açıklamak amacına matuftu. Onun Neseffî Akâid'i üzerinden başlattığı bu süreç peşinden kendi devamı sayılan çok sayıda şerh ve hâşiyenin yazılmasına vesile olmuştur. Ne var ki Cem ve Tahkik Devri diye anılan bu dönemde yazılan eserler görüldüğü kadarıyla şerh, hâşiye, zeyl ve ta'likât denilen notlarla bazı problemleri daha anlaşılır hale getirme çabalarından öteye gidememiştir. Bu dönemde düşünce alanında seyreden faaliyetler, genellikle önceki nesillerin ortaya atıp tartıştıkları meseleleri yeni baştan gözden geçirip ele almak yerine, ayrıntılar üzerinde durmak ve bu alanda yorumlar yapmak şeklinde tezahür etmiş; mana ve muhtevadan çok lafızlar üzerinde durulmuş ve gereksiz uzatmalarla konular kimi yerlerde daha da zor anlaşılır hale getirilmiştir.

Genel anlamda bir temel prensip olarak böyle olmakla beraber elbette akâid türü kitaplara felsefe ile memzuc şerhler, hâşiyeler ve bu hâşiyelere yapılan hâşiyeler şeklinde yürüyen söz konusu sürecin, bir çeşit gelişme olduğunu söylemek de mümkündür. Sözcüme Neseffî, kısacık bir akâid risalesi yazmıştır. Bu risâle gayet basit, sade ve genel akâid konularının kısa bir özetidir. Teftâzânî, bu eseri şerh ederek epeyce genişletmiş, felsefe ile kelâmı bu kitabında buluşturmuştur. Hayâlî ise mevcut bütün birikimlerden faydalanmak suretiyle buna daha uzun bir hâşiye yazmıştır. Bilahare Bihiştî Ramazan Efendi de ilave açıklamalarla onu zenginleştirmiştir. Bu itibarla şerh ve hâşiye geleneğinin gerçek anlamda ilim ve fikir hayatındaki gerilemenin bir sebebi olduğu doğru olmakla birlikte yine de bu tür eserlerin dayandıkları ana metinlerden önemli ölçüde eklemeler ve hatta farklılıklar içerdiği de bir başka doğrudur. Kaldı ki bir eserin onlarca katı genişliğinde bir hacme sahip olabilen şerhler, orijinal eserin basit bir yorumu olmanın ötesinde nadiren yeni fikirler de ortaya koymuşlardır. Bu yüzden şerh geleneğinin değil ama sonraki yıllarda şerh ve hâşiye bile yazılmamasının ilimde kısırlaşma ve körelmeye sebep olduğunu belirtmek daha doğru olsa gerektir.

Nizâmiye medreseleriyle birlikte Sünnî düşünce koruma altına alınırken tek bir görüşün hâkim olduğu medreselerde doğal olarak şerh ve hâşiye yazma geleneği de yaygınlaşmaya başlamıştır. Medreselerdeki bu sabitleşme zamanla sertleşmeyi de beraberinde getirmiş ve böylece medreseler, tek bir görüşün eğitiminin ve propagandasının yapıldığı mekânlar haline dönüşmüştür. Bu durumun tabii bir sonucu olarak özgün eserlerden çok, şerh ve hâşiye türü eserler üretilmiş, diyalektik bir sürecin oluşmasını sağlayacak farklı medrese/ fikir yapılanmalarına imkân verilmemiştir.

Medreselerde kelâm-felsefe-tasavvuf disiplinleri arasındaki görüş farklılıkları bir sentez anlayışı içerisinde aşılmaya çalışılırken, yeni bir âlim tipi de inşa edilmiş olunmaktadır: Hem Sünnî kelâmı savunup hem vahdet-i vücûdçu olmak; hem kelâmcı hem sûfî olmak hem Mâturîdî olup hem de Eş'arî kelâm kitapları üzerinden kelâm öğretimini yapmak. Bu bir tezat teşkil eder ancak bir Osmanlı âlimi için bu, mümkün hale gelmiştir. Böylelikle kelâm ile ilgilenmekle beraber bir tarıkata da bağlı olabilen bir Osmanlı ilim adamı tipi oluşmuştur. Bu ise Osmanlı ilim muhitinde güçlü ekoller kuracak sistem sahibi bir ilim adamı tipinin oluşmasını engellemiştir.

Anlaşıldığı kadarıyla ilk dönem Osmanlı medrese geleneği oluşurken, kelâmın müteahhirün dönemi Eş'arî kelâmcılarının felsefi yönü ağır basan hacimli eserleri, bu medreselerin müfredatına yoğun bir şekilde girmiş; Osmanlı medreselerinin son dönemlerinde dâhi Eş'arî kelâm kitapları okutulmaya devam edilmiştir. Osmanlı toplumunda farklı kelâm ekollerinin olmaması kelâmda aynı meselelerin tartışılması sonucunu doğurmuş, diyalektik bir sürecin yokluğu, büyük kelâm eserlerinin verilmesini gereksiz kılacak bir ilmî zeminin oluşmasına yol açmıştır. Kendileriyle tartışılan Mu'tezile mezhebinin Osmanlı toplumunda temsilcilerinin olmaması ise meseleyi daha bir ironik hale sokmuş ve olmayan Mu'tezile ile sözüm ona ilmî zeminde savaş verilerek onun üzerinden Sünnî tezler temellendirilmeye çalışılmıştır. Kelâm açısından burada cari önemli bir eksiklik de, Mu'tezile gibi Sünnî olmayan mezheplerin görüşlerinin kendi kitapları yerine muhaliflerinin yani yine Sünnî eserlerden aktararak verilmesi olmuştur. Böylece diyalektik şekilde fikir yürütmenin zorlaştığı bu mekânlarda, temsilcileri olmayan dolayısıyla muhayyel bir varlığa dönüştürülen Mu'tezile ile asırlarca didişilmiştir.

Esasen IX/XV. yüzyıldaki ilmî faaliyetlerin, yaklaşık V/XII. asırdan itibaren İslâm Dünyası'nda hâkim hale gelen şerh ve hâşiye yazma sistemine dayanan ilmî geleneğin bir devamı olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte bu dönemdeki ilmî faaliyetler ilkin V.- VI. asra ve ondan sonraki duraklama dönemine kıyas edildiğinde, gerileme ve duraklamanın devam ettiği söylenebilse de, daha sonraki dönemlerle karşılaştırıldığında, IX/XV. yüzyılın bir silkinış dönemi olduğunu ve bu dönemde nispeten



büyük otoritelerin yaşadığını ifade etmek de mümkündür. Bu itibarla Hayâlî Efendi'nin de içinde yaşadığı bu ve onu hazırlayan VIII/XIV. yüzyılın meşhur simalarının ve ilim merkezlerinin genel özellikleri önem arz etmektedir.

Mamafih genel anlamda durum yukarıda belirtildiği gibi de olsa kelâmda A. el-Îcî'den itibaren şerh ve hâşiye geleneği başlamış; Teftâzânî, Cürçânî, Hayâlî ve Devvânî ile zirveye ulaşmış ve böylece kelâm ilmî gerileme dönemine girmiştir. Çünkü artık İslâm düşüncesine yeni bir boyut ve İslâm toplumuna yeni bir dinamizm kazandıracak ölçüde büyük ve evrensel fikir hareketlerine rastlamak mümkün olunamamaktadır.

Öte yandan hâşiye yazarları umumiyetle, Teftâzânî'ye uyma ihtiyacı duymuş, onu red veya tenkit etme cesaretini kendilerinde bulamamışlardır. Bu nedenle de söz konusu şerh, hâşiye ve ta'liklerde pek fazla yeni ve ileri bir görüş bulmak mümkün olamamaktadır. Şu da var ki daha sonraki dönemlerde yazılan şerhlerde genelde izaha muhtaç kelime ve ifadeleri daha genişçe açıklamak bir teamül halini alsa da Hayâlî'nin bu hâşiyesinde Teftâzânî'ye muhalif olduğu yerler de bulunmaktadır.

Ne yazık ki kelâmcılar da tezlerini ispat sadedinde eserlerine zayıf ve hatta mevzû hadis almış, kimi yerde ise sahih hadisleri bile görmezlikten gelebilmişlerdir. Bundan dolayı Şerhu'l-Akâid'deki hadislerin de ihtiyatla karşılanması gerekmektedir. Şerhu'l-Akâid'deki hadislerin hemen hemen hepsi âhâd haber niteliğindedir. Bu âhâd haberlerin de yarından fazlası sahih değildir: Ya zayıf veya mevzûdur. Teftâzânî'nin bu tutumu, doğrusu hayret edilecek bir şeydir. Ondan daha çok şaşılacak olan, Hayâlî ve Bihîştî dâhil Şerhu'l-Akâid'e hâşiye ve ta'lik yazarların bu konuda bir şey söylememiş olmaları ve uydurma olan bu rivâyetleri kabullenmiş görünmeleridir. Teferruat sayılan birçok konularda çok lüzumsuz bilgiler veren hâşiye ve şerh yazarları, hadislerin sıhhati ve mevsûkiyeti gibi çok önemli ve temel konularda hiç bir şey söylememektedirler. Keza Şerhu'l-Akâid'de ilhâm, velâyet, kerâmet ve nasların bâtinî manaları anlatılırken meseleler kelâm sistemine uymayacak biçimde ve genellikle muğlak bırakılmıştır. Özellikle kerâmetler bahsinde uydurma menkıbelerin anlatılması bir kelâmcının yapmaması gereken bir hatadır. Ne var ki Hayâlî ve Bihîştî dâhil geneli sûfîmeşrep ya da fiilen bir tarikat yapılanmasının içinde veyahut başında bulunan dolayısıyla da tasavvuf felsefesine meftun hale gelen şârih ve muhâşşiler kelâm sahasında kelâm ediyor olsalar da bunda bir beis görmemişlerdir. Zira kelâmcımız Bihîştî'nin de sergilediği gibi bu durum tipik sentezci bir "Osmanlı Âlimi" tipini göstermektedir. Bahsedilen ve her biri bir tarikat mensubu da olan bu âlim tipinde ise tasavvufi söylemi incelemek bir alamet-i farika halini almıştır. Bu ise gelinen nihâî aşamada ikisi de felsefeleşen kelâmın tasavvufa teslimiyetinin işareti olsa gerektir. İşte kendisini tanıtıp kelâmdaki yerini tespiti çalıştığımız Ramazan Efendi'nin kelâm açısından durduğu yer, tam da burasıdır. O, böyle bir konseptte hâşiyesini yazmış; imal-i fikir etmiştir.

Öte yandan Rumeli şâirlerinin birçoğunun tasavvufla doğrudan, bir kısmının ise dolaylı yoldan ilişkileri vardır. Bu şâirler, içinde buldukları coğrafyaya bağlı olarak, Hıristiyanlık ya da Hıristiyanlık kültürüne de aşina insanlardır. Bu nedenle şiirleri söz konusu kültüre ait izler de barındırmaktadır. Rumeli şâirleri ise yaşantıları, ortaya koydukları ürünleri, sevgili anlayışları biraz daha farklı, tekkeye veya mescide giderken, "ayak seyrine" (Bir Osmanlı dönemi deyimini olarak içkili karma eğlenceye) de çıkan, müstağnî, mağrur şahsiyetlerdir.

Bihîştî hakkında, Hayâlî'nin akâid şerhine makbul bir hâşiye yazdığı, ilim ve fazilet sahibi kimselerin yanında hüsnü kabul gördüğü ve bu esere Bihîştî'den daha güzel hâşiye yazarın olmadığı, söylenmiştir. Hatta Hayâlî hâşiyesine yazdığı bu hâşiyenin, köhne Rum ülkelerinin üstatlarını unutturacak tarzda güzel ve çekici olduğunu belirtenler de olmuştur. 57'nin üzerinde yazması bulunan eserin sadece İstanbul'da 17 baskısı yapılmıştır. Tezkirelerin bu eserden övgüyle bahsetmeleri, devrinin genel karakterini yansıttığı gibi, bu kadar yazması ve çok sayıda baskısının yapılmış olması; eserin sonraki dönemlerde de önemini koruduğunu göstermektedir. Nitekim Şerhu'l-Akâid üzerine yapılmış önemli şerh, hâşiye ve ta'likler arasında Bihîştî'nin Akâid şerhinin de adının anılması, eserin önemini ortaya koymaktadır.

Bihîştî bu eserinde, nadir rezervlerinin ve itirazlarının dışında Hayâlî'yi desteklemekte ve genellikle gerek gördüğü yerlere birer ikişer cümleyle metnin kastını tayin etmeye ve okuyucuya bir perspektif vermeye çalışmaktadır. Elbette onun düştüğü bu notlarda bazı nüansların olması ve hatta şârih Teftâzânî ve/ veya Hayâlî'nin kastını aşan ya da kaydıran emarelerin bulunması da mümkündür.

Hayâlî'yi şerh ederken Ramazan Efendi'nin referans kitapları yine Eş'arî kelâmının hacimli eserleri el-Mevâkif, Şerhu'l-Mevâkif ve Şerhu'l-Makâsîd'dir. Ramazan Efendi, bu Eş'arî kelâm kitaplarına atıflar yapmakla birlikte tam bir Mâturîdî duruşa sahiptir. O, bu hâşiyesinde bilgi ve varlık konuları üzerinde oldukça fazla durmasına rağmen sonraki konular üzerinde fazla yoğunlaşmamıştır.

İmdi Bihîştî bu eserini bir anlamda Kestelî'nin Hayâlî'ye yönelik eleştirilerine cevaben yazmış olsa da, eserin ilk sayfasında, söz konusu reddiyesini ifade ettiği bağlamda bir kez ismen zikretmenin dışında Kestelî'den hiç bahsetmez. Dolayısıyla Kestelî'nin eleştirilerinin ne tür sebeplerden ve hangi konulara ilişkin



olduğunu tespit mümkün olmadığını gibi Bihîştî'nin de ifade edilen eleştirilere mukabil, kitabını yazma gerekçesi olan redlerinin neler, hangi zeminde ve kıymet-i harbiyesinin ne olduğunu öğrenme imkânına sahip olamamaktayız. Geriye bir tek şu ihtimal kalmaktadır ki o da Bihîştî'nin üslup ve deyimlerinden bir fikir edinmek. Nitekim müellif, hâşiyesinin bazı yerlerinde birilerine cevap yetiştirmeye çalıştığını ihsas eden bir takım klişe ifadeler ve argümanlar kullanmaktadır.

Öte yandan Bihîştî hâşiyesinde sözgelimi hayâl-tahayyül, on iki burç, işe besmeleyle başlama ahkâmı, Peygamberimizin mucizelerinin fazlalığı, kudret ve taallukun mütelazım olduğu, imametin sıfat mevzûsu değil, fikhî bağlamda görülmesi gerektiği, ilim ve meleke konusu, fikhın anlaşılması meselesi, Cennete girmenin sevaba bağlı olmadığı, burhan-ı tatbik, vücûd-ı haricî/ zihni, tam illet, kelâm-ı nefsi ve efal-i ibâd konularından bahsetmektedir. Bihîştî, zatın sıfata nisbeti failiyet değil, kabiliyet yoluyla ve bence burada kayıt, taallukun sıhhatidir ki bu ise ikisini de kapsar demektir. Ona göre mukallidin ahkâmı onaylaması, ona bu hükümleri doğrudan anlamış olmayı sağlamaz. Çünkü bu ancak istidlal ile mümkündür.

"Ben derim ki O'nun vasfı ezelde zatıdır." diyen Bihîştî, hâşiyesi boyunca en geniş ve yoğunluklu açıklamalarını felsefi konulara dair yapmaktadır. Bu mantıkî ve felsefî izahlar bağlamında mâhiyet, hudûs, muhdes, teselsül, vücûd, hükemâ, teakup, illet gibi konulara değinmektedir. Her akıl sahibi araz ile sıfat arasındaki farkı bilir diyen Bihîştî, Teftâzânî'nin genişçe yer verdiği ve Hayâlî'nin ise sadece etrafındaki tartışmalar dolayımında değindiği üç kardeş meselesine; müşriklerin çocuklarının akıbeti hakkında Ebu'l-Muin en-Nesefî'nin tespiti bağlamında değinmektedir. Fakat senarize edilen bu tartışmanın gerçekte olup olmadığına dair hiçbir imal-ı fikir yapmamaktadır. Tıpkı -Hayâlî ve hatta meşhur şarihi dahil şerhu'l-akaid'in metni üzerinden değerlendirme yapan diğer akâid uzmanları gibi- kitap boyunca Teftâzânî'nin fikirlerini temellendirmek adına istimal ettiği rivayetlerin hiçbirini tahlil- tenkit etmediği gibi.

KAYNAKÇA

- AK, Ahmet (2015). "İmam Mâtürîdî ve Nesefî Şarihlerine Göre Peygamberlere İman", *KSÜİFD*, c. XIII, s. 26, s. 71-89.
- AK, Ahmet (t.y.). "Nesefî Şerhlerinde İmam Mâtürîdî'nin İzleri: Peygamberlere İman Örneği", *KS Üniversitesi*, <http://bilgelerzirvesi.org/bildiri/maturidi/Doc-Dr-Ahmet-AK.pdf> (erişim: 16.06.2017), s. 1-14.
- AK, Ahmet (2014). "Nesefî Şerhlerinde İmam Mâtürîdî'nin İzleri: Peygamberlere İman Örneği", *Eskişehir: Uluslararası İmam Mâtürîdî Sempozyumu*, Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi 28-30 Nisan, s. 107-114.
- AKÇAY, Mustafa (2009). "Siyâlkûti", İstanbul: *DİA*, c. 37, s. 292-293.
- AKMAN, Mustafa (2016). *Celeddin ed-Devoânî'nin Kelam Sistemi*, YDT, Var: YYÜSBE.
- AKMAN, Mustafa (2017). *İbn-i Arabî: Kelamî Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, İstanbul: Ekin Yayınları.
- AKMAN, Mustafa (2009). "Paradigmanın İflası'na Dair", *Sakarya: Değirmen dergisi*, yıl: 6, sayı: 19 (Eylül-Kasım), s. 207-213.
- AKMAN, Mustafa (2017). "Kelâmî Perspektifte Elmalı Muhammed Hamdi Yazır", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (www.sosyalarastirmalar.com), c. 10, s. 50, s. 833- 862.
- AKPINAR, Cemil (1994). "Dâvûd-i Karsi", İstanbul: *DİA*, c. 9, s. 29-32.
- AKÜN, Ömer Faruk (1988). "Ahdî", İstanbul: *DİA*, c. 1, s. 509-514.
- ALTINTAŞ, Ramazan (2007). "İslam İnancının Temel Klâsikleri: "Akâid Risâleleri"", Sivas: *Kültürümüz ve Kitap* (Sempozyum Tebliği 4-6.05.2007), Haz: Ş. Tutçu - O. Kavaklıoğlu.
- ALTINTAŞ, Ramazan (1999). "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", Sivas: *CÜİFD*, s. 3, s. 57-100.
- ARSLAN, İhsan (2017). "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. Peygamber ve Mucize", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (www.sosyalarastirmalar.com), c. 10, s. 50, s. 882- 903.
- ASLANTÜRK, Ayşe Hümeysra (2006). "Necmeddin Nesefî", İstanbul: *DİA*, c. 32, s. 571-573.
- ATBAŞ, Suat (2007). *Adudiddin el-İcî'nin Akâid Metni Üzerine Yapılan Şerh ve Hâşiyeler*, Sakarya: SAÜSBE, YYLT.
- AYDEMİR, Yaşar (2017). *Behîştî Dîvânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,78362/behisti-divani.html> (erişim: 04.07.2017).
- AYDEMİR, Yaşar (2000). *Behîştî Dîvânı: Bihîştî, hayatı, şahsiyeti, eserleri ve divanının tenkidli metni*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı yayınları.
- AYDIN, Hüseyin (1992). "Osmanlılarda Felsefi Düşünce", Bursa: *UÜİFD*, c. IV, s. 4, s. 1-8.
- AYDIN, M. Akif (2000). "İmâmet (Fıkıh)", İstanbul: *DİA*, c. 22, s. 203-207.
- AZAMAT, Nihat (1988). "Abdürrahîm-i Rûmî", İstanbul: *DİA*, c. 1, s. 293.
- BAŞKAYA, Fikret (1999). *Yediyüz: Osmanlı Beyliğinden 28 Şubat'a: bir devlet geleneğinin anatomisi*, Ankara: Ütopya Yayınları.
- BAŞKAYA, Fikret (1997). *Paradigmanın İflası* (Resmî İdeolojinin Eleştirisine Giriş / Batılılaşma, Çağdaşlaşma, Kalkınma), 6. bsk., İstanbul: Doz Basım ve Yayın.
- BAYRAKTAR, Mehmet (1994). "Dâvûd-i Kayserî", İstanbul: *DİA*, c. 9, s. 32-35.
- BEDİR, Murteza (2004). *Fıkıh, Mezhep ve Sümmet*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- BEBEK, Adil (1998). "Hayâlî", İstanbul: *DİA*, c. 17, s. 3-5.
- BİHİŞTÎ, Ramazan b. Muhsin (1308). *Hâşiyetu Bihîştî Alel-Hayâlî*, (Hayâlî, ala şerhi'l-akâid kenarında/ hamisinde), İstanbul: Matbaatu'l-Âmire, (Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Seyfettin Özege Salonu, Demirbaş no: 0103158, 108 sahife).
- BİHİŞTÎ, Ramazan Efendi (1306). *Hâşiyetu'l-Bihîştî ale'l-Hayâlî*, Muslihiddin Mustafa el-Kesteli, Hâşiyetu'l-Kesteli ala Şerhi'l-Akâid (sonunda ek olarak verilen: Hayâlî Hâşiyesi'nin hamisinde/ kenarında), (İSAM Kütüphanesi demirbaş no: 084467), Dersaadet: Dâru't-tübâti'l-âmire.
- BİHİŞTÎ, Ramazan Efendi (1321). *Hâşiyetu'l-Bihîştî ale'l-Hayâlî* (Hâşiyetu'l-Hâşiyetu ala Şerhi'l-Akâid-i-Nesefiyye li'l-Hayâlî), Şemseddin Ahmed b. Musa Hayâlî Hâşiyetu ala Şerhi'l-Akâid-i-Nesefiyye'nin hamisinde/ kenarında, (Nesefî'ye ait Akâid üzerine Teftâzânî'nin yaptığı şerh Hayâlî'nin yaptığı hâşiyeye üzerine Bihîştî Ramazan Efendi'nin yaptığı hâşiyedir.), [y.y., t.y.] (İstanbul : Matbaa-i Osmaniye.) (İSAM Kütüphanesi demirbaş no: 158059).
- BİHİŞTÎ, Ramazan b. Abdulmuhsin (1326). *Hâşiyetu Bihîştî*, [Önce Şerhu'l-Akâid ve kenarında Kesteli hâşiyesi (2-199 arası) ve peşinden Hayâlî hâşiyesi kenarında ise Bihîştî hâşiyesi (yeni bir sıra numarası ile: 2-11 arası) verilmiş, Tab ve Naşir: Krimî Yusuf Ziya, Dersaadet: Şirketi Sahaifi



- Osmani Matbaası Çemberlitaş. Dış kapakta: (el-Akaidü'n-Nesefiyye, Telif: İmam Ebu Hafs Ömer b. Muhammed en-Neseî, Şerh: el-Allame Mesud b. Sadeddin et-Teftâzânî, Ofset ile yeni baskı, Mektebetü'l-Müsenna-Bağdad, Kasım Muhammed er-Receb) bilgisi var.
- BİLGİN, A. Azmi (2009). "Sinâniyye", İstanbul: DİA, c. 37, s. 240-241.
- BULUT, Mehmet (2000). "İhve-i Selâse", İstanbul: DİA, c. 22, s. 6-7.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid (2003). "Gazâlî Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri", çev. M. Okumuş, AÜİFD, XLIV/1, s. 399-413.
- ÇAĞLAYAN, Harun (2016). "Sosyo-Kültürel Açından Kelâm ve Hadis İlimlerinde Epistemoloji", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, c. V, s. 1, s. 75-91.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmed (2016). *Divanlar Arasında*, 5. bsk., İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- ÇELEBİ, İlyas (2009). "Sıfat", İstanbul: DİA, c. 37, s. 100-106.
- ÇELEBİ, Katib (2014). *Keşf-el-Zunun*, hazırlayanlar: Şerefettin Yalıtıkaya, Rifat Bilge, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- ÇELEBİ, Katib (2007). *Keşfü'z-Zunûn*, çev. Rüstü Balcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- DEĞMİŞ, Zeki (2006). *Osmanlılarda İtikadi Mezhepler*, YYLT, Van: YYÜSBE.
- DEMİRCİ, Osman (2013). "Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmî", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. XI, s. 1, s. 253-269.
- DEMİRCİ, Osman (2012). *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*, YDT, İstanbul: MÜSBE.
- DİNDAR, Muharrem (1999). *Bihîştî Ramazan Efendi ve Cemşâh u Alemşâh (edîsyon Kritik)*, YYLT, Bursa: UÜSBE.
- ELBÂNÎ, Muhammed Nasiruddin (2002). "Âhâd Hadislerin Akâid ve Ahkâmında Hücucc Olması Meselesi", çev. Ahmet Yıldırım, SDÜİFD, s. 9, s. 125-143.
- ELMALI, Sezgin (2016). *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri (Şerhu'l-Kasideti'n-Nûniyye Bağlamında)*, YYLT, Edirne: TÜSBE.
- Emecen, Feridun (2010). "Süleyman I", İstanbul: DİA, c. 38, s. 62-74.
- FAZLIOĞLU, İhsan (1998). "Hendese (Osmanlı Dönemi)", İstanbul: DİA, c. 17, s. 199-208.
- FAZLIOĞLU, İhsan, "Bir Arayış Çağı: XV. yüzyılda, Dinde, Siyasette ve Felsefe-Bilimde Sınırları Zorlamak", <http://www.ihsanfazioğlu.net/yayınlar/makaleler/1.php?id=150> (31.10.2013).
- GÖLCÜK, Şerafeddin (1998). *Kelâm Tarihi- Kişiler Görüşler Eserler*, 2. bsk., Konya: Esra Yayınları.
- GÖRGÜN, Tahsin (2003). "Mâhiyet", Ankara: DİA, c. 27, s. 336-338.
- HAYÂLÎ, Şemseddin Ahmed b. Musa (1306). *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye (Hayâlî ala şerhi'l-akâid)*, Kenarında: Ramazan b. Muhsin'in "Hâşiyetu'l-Bihîştî ale'l-Hayâlî" ile birlikte, Muslihiddin Mustafa el-Kesteli, Hâşiyetu'l-Kesteli ala Şerhi'l-Akâid içinde, (İSAM Kütüphanesi demirbaş no: 084467), Dersâadet: Dârü't-tibâati'l-âmire.
- İBİŞ, Fatih (2015). "Ehl-i Hak Kimdir? Neseî Akâid Metni Üzerinden Gelişen Bir Tartışma", Denizli: PÜİFD, c. II, s. 4, s. 177-184.
- İNALCIK, Halil (2003). "Mehmed II", Ankara: DİA, c. 28, s. 395-407.
- KÂHRAMAN, Hüseyin (2005). "Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmî Üzerindeki Etkileri", Bursa: UÜİFD, c. XIV, s. 1, s. 89-110.
- KALAYCI, Mehmet (2013). *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- KARADAŞ, Çağfer (2017). *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 4. bsk., İstanbul: Ensar Neşriyat.
- KARADAŞ, Çağfer (1994). "Hadisciler, Kelâmcılar ve Süfilerin Hadis Anlayışlarına İki Örnek", Bursa: UÜİFD, VI, 6, s. 261-265.
- KARLIĞA, Bekir (1999). "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu", *Osmanlı (Düşünce)* içinde, (ed. Güler Eren), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, c. 7, s. 28-37.
- KESTELÎ, Muslihiddin Mustafa (1973). *Şerh-il Akaid Kesteli (Hâşiyetu'l-kesteli ala şerhi'l-akaid)*, İstanbul: Salâh Bilici Kitâbevi.
- KEVÂKİB-İ SEB'A Risalesi (2015). (XVIII. asrın ortalarına kadar Türkiye'de ilim ve ilmiyeye dair bir eser), çev. Nasuhi Ünal Karaarslan, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- KOCA, Ferhat (2002/1). "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", Çorum: GÜÇİFD, I/1, s. 73-131.
- KÖSE, Saffet (1998). "Hocazâde Muslihiddin Efendi", İstanbul: DİA, c. 18, s. 207-209.
- KUTLU, Sönmez (2007). "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî-Giriş", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik / Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi* içinde, 2. bsk., Ankara: Kitâbiyât Yayınları.
- KUZUCULAR, Şahamettin (2011). "Vizeli Behiştî", <http://www.edebiyatvesanatakademisi.com/divan-siiri-ve-sairler/vizeli-behisti-hayati-ve-eserleri-16-yy-403.aspx> (erişim: 09.06.2017).
- KÜÇÜK, Cevdet (1988). "Abdülhamid II", İstanbul: DİA, c. 1, s. 216-224.
- NESEFÎ, Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed (2003). *Tebisretü'l-Edille fi Usulî'd-Din*, thk. Hüseyin Atay, Şa'ban Ali Düzgün, Ankara: DİBY.
- ÖNGÖREN, Reşat (2004). "Merkez Efendi", Ankara: DİA, c. 29, s. 200-202.
- ÖNGÖREN, Reşat (2013). "Zeyniyye", İstanbul: DİA, c. 44, s. 367-371.
- ÖNGÖREN, Reşat (2013). "Zeynüddin el-Hâfî", İstanbul: DİA, c. 44, s. 375-377.
- ÖNGÖREN, Reşat (2003). *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- ÖZ, Mehmet (1999). "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler", *İslâmî Araştırmalar*, c. XII, s. 1, s. 27-33.
- ÖZEN, Şükrü (2011). "Teftâzânî", İstanbul: DİA, c. 40, s. 299-308.
- ÖZERVARLI, M. Sait (2007). "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler- Problemler-Teklifler, Sempozyum* (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi 2001), İstanbul: İSAM Yayınları, s. 197-213.
- ÖZERVARLI, M. Sait (2017). "Osmanlı Döneminde Kelâm İlmî: Muhteva Ve Yönelişler", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm (Âlimler, Eserler, Meseleler)* içinde, İstanbul: İSAR Vakfı, s. 3-51.
- ÖZMEN, Ramazan (2007). "Hanbeli Fıkıh Usulcülerinin Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları", *İslâmî İlimler Dergisi*, c. II, s. 2, s. 29-53.
- SEVER, Mehmet (2012). *Sa'dettin Taftâzânî'nin İmamet Anlayışı Ve İlk Dönem Siyasi Olayları Değerlendirmesi*, YYLT, Samsun: OMÜSBE.
- SİNANOĞLU, Mustafa (2010). "Şerh (Kelâm)", İstanbul: DİA, c. 38, s. 564-565.
- SOLMAZ, Süleyman (1996). *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı*, YDT, Ankara: GÜSBE.
- SOYSAL, Mehmet Fatih (2014). *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecdîdî'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse Konularının Tahkiki ve İlâhiyât Meselelerinin Tahlili*, İstanbul: MÜSBE, YDT.
- STOREY, C.A. (1974). "Sa'd al-din al-Teftâzânî", İA, Ankara: MEBY, c. XII/I, s. 118.
- ŞENSOY, Sedat (2010). "Ta'likât", İstanbul: DİA, c. 39, s. 508-510.
- ŞENSOY, Sedat (2010). "Şerh", İstanbul: DİA, c. 38, s. 555-558.
- ŞIK, İsmail (2004). "Eş'ari'nin Mutezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme", *ÇÜİFD*, c. IV, s. 1, s. 283-310.
- ŞİMŞEK, Selami (2008). "Anadolu İle Balkanlar Arasında Geçit Bölgesi Tekirdağ'da Tasavvuf ve Tarikatlar", *Süleyman Uludağ* kitabı içinde, haz. Mustafa Kara, İstanbul: Dergah Yayınları, s. 381-408.



- ŞİMŞEK, Selami (2006). "Edirne ve çevresinde Celvetilik ve Celvetiler", *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 20-22 Mayıs 2005, c. II, s. 101-124.
- ŞİMŞEK, Selami (2007). "Kırklareli'de Tarikatlar ve Tekkeler", *Tasavvuf Dergisi*, c. VIII, s. 18, s. 205-220.
- ŞİMŞEK, Selami (2004). "XVIII ve XIX. Asırlarda Edirne'de Tasavvuf ve Tarikatların Genel Durumu", *EKEV Dergisi*, c. VIII, s. 20, s. 259-276.
- TAYŞI, Mehmet Serhan (1993). "Cemâliyye", İstanbul: *DİA*, c. 7, s. 318.
- TEFTÂZÂNÎ, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah (2015). *Şerhu'l-Akâid/ Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, haz. Süleyman Uludağ, 7. bsk., İstanbul: Dergah Yayınları.
- TOPALOĞLU, Bekir (2014). *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul: Damla Yayınları.
- TOPUZOĞLU, Tevfik Rüştü (1997). "Hâşiye", İstanbul: *DİA*, c. 16, s. 419-422.
- TUNCEL, Metin (2002). "Kırklareli", Ankara: *DİA*, c. 25, s. 479-481.
- TUNÇ, Mazhar (2017). "Suûd Selefiyyesi'nin Hadîs Anlayışı", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. IX, s. 17, s. 388-411.
- ULUDAĞ, Süleyman (2015). "Giriş" *Teftâzânî, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* içinde, 7. bsk., İstanbul: Dergah Yayınları.
- ULUDAĞ, Süleyman (1997). "Halvetiyye", İstanbul: *DİA*, c. 15, s. 393-395.
- UZUN, Mustafa (1992). "Bihîştî Ramazan Efendi", İstanbul: *DİA*, c. 6, s. 145-146.
- ÜNALAN, Abdullah (2016). "Babertî'nin Haber-i Vâhidi İtikadda Delil Olarak Kullanması -Şerhu Akâidetî't-Tahaviyye Örneği-", *Kırıkkale: KÜİFD*, c. I, s. 2, s. 15-44.
- ÜNALAN, Abdullah (2015). "Eş'arilikte Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014*, c. II, s. 715-733.
- WATT, William Montgomery (2006). "Tanrı Sûretinde Yaratılma: İslâm Kelâmına Dair Bir Araştırma", çev. Hüseyin Kahraman, Konya: *SÜİFD*, s. 21, s. 253-261.
- WİNTER, Michael (2011/2). "Onaltıncı Yüzyılda Şa'rânî ve Mısır Toplumu", çev. Mahmut Çınar, *MÜİFD*, 41, s. 275-296.
- YAVUZ, Salih Sabri (2002). "Kesteli", Ankara: *DİA*, c. 25, s. 314.
- YAVUZ, Yunus Vehbi (1998). "Kelâm Kitaplarındaki İnanç Konuları ve Kullanılan Zayıf Hadisler", *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. I, s. 7, s. 23-36.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (1989). "Akaidü'n-Nesefî", İstanbul: *DİA*, c. 2, s. 217-219.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (1989). "el-Akâidu'l-Adudîyye", İstanbul: *DİA*, c. 2, s. 216.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (2002). "Kelâm", Ankara: *DİA*, c. 25, s. 196-203.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (2012). "Vahdâniyyet", İstanbul: *DİA*, c. 42, s. 428-430.
- YENİTERZİ, Emine (2001). *Behîştî'nin Heşt Behîşt Mesnevisi (inceleme- metin)*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- YURDAGÜR, Metin (1989). *Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi*, İstanbul: Er-Tu Matbaası.
- YURDAGÜR, Metin (1997). "Haşviyye", İstanbul: *DİA*, c. 16, s. 426-427.
- YURDAGÜR, Metin (1997). "Ebu Abdullah Halîmî", İstanbul: *DİA*, c. 15, s. 340-341.
- YÜCEER, İsa (2007). *Kelam Fırkalarında Yöntem*, Konya: Tablet Yayınları.
- YÜCEER, İsa (2007). *Kelam Hikmet İlişkisi*, Konya: Tablet Yayınları.