T.C.

TRAKYA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM VE İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MOLLA HAYÂLÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

(ŞERHU'L-KASÎDETİ'N-NÛNİYYE BAĞLAMINDA)

HAZIRLAYAN

SEZGİN ELMALI

DANIŞMAN

DOÇ. DR. ARİF AYTEKİN

EDİRNE 2016

T.C

TRAKYA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM VE İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MOLLA HAYÂLÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

(ŞERHU'L-KASÎDETİ'N-NÛNİYYE BAĞLAMINDA)

HAZIRLAYAN

SEZGİN ELMALI

DANIŞMAN

DOÇ. DR. ARİF AYTEKİN

EDİRNE 2016

T.C.

TRAKYA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SEZGİN ELMALItarafından hazırlanan **MOLLA HAYÂLÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ (ŞERHU'L-KASÎDETİ'N-NÛNİYYE BAĞLAMINDA)** konulu **YÜKSEK LİSANS** tezininsınavı, Trakya Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 15.-16.maddeleri uyarınca **06.01.2016Çarşamba** günü saat **15.30**'da yapılmış olup, yüksek lisans tezinin *Kabul edilmesine.....**OYBİRLİĞİ/OYÇOKLUĞU** ile karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ	**KANAAT**	**İMZA**
Doç. Dr. Arif Aytekin (Danışman)	Kabul edilmesine	
Yrd. Doç. Dr. Muhammet Altaytaş	kabul edilmesine	
Yrd. Doç. Dr. Vezir Harman	kabul edilmesine	

* Jüri üyelerinin, tezle ilgili kanaat açıklaması kısmında "Kabul Edilmesine/Reddine" seçeneklerinden birini tercih etmeleri gerekir.

T.C
YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
ULUSAL TEZ MERKEZİ

TEZ VERİ GİRİŞİ VE YAYIMLAMA İZİN FORMU

Referans No	10097895
Yazar Adı / Soyadı	SEZGİN ELMALI
Uyruğu / T.C.Kimlik No	TÜRKİYE / 24470363458
Telefon	5387680989
E-Posta	sezginelmali@hotmail.com
Tezin Dili	Türkçe
Tezin Özgün Adı	Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri (Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye Bağlamında)
Tezin Tercümesi	Theological Views of Mullah Hayâlî (In the Context of Sharh al-Qasidah al-Nûniyya)
Konu	Din = Religion
Üniversite	Trakya Üniversitesi
Enstitü / Hastane	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Temel Bilimler Anabilim Dalı
Bilim Dalı	Kelam Bilim Dalı
Tez Türü	Yüksek Lisans
Yılı	2016
Sayfa	144
Tez Danışmanları	DOÇ. DR. ARİF AYTEKİN 16583800326
Dizin Terimleri	
Önerilen Dizin Terimleri	
Kısıtlama	Yok

Yukarıda bilgileri kayıtlı olan tezimin, bilimsel araştırma hizmetine sunulması amacı ile Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi Veri Tabanında arşivlenmesine ve internet üzerinden tam metin erişime açılmasına izin veriyorum.

14.01.2016

İmza:.....

Tezin Adı: Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri (Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye Bağlamında)

Yazar : Sezgin Elmalı

ÖZET

Sahabe dönemi İslam anlayışının, kelâm ilminin mütekaddimin ve müteahhirin dönemleri üzerinden geçerek günümüze taşınması esnasında uğranılması gereken zorunlu duraklardan birisi de Osmanlı dönemindeki kelâm çalışmalarıdır. Klasik dönem kelâm eserleri ve müellifleri üzerine yoğun bir mesai harcanırken genelde müteaahhirin dönem, özelde Osmanlı kelâmı üzerine yapılan çalışmalar beklenen seviyede değildir. Ancak son zamanlarda fikrî sürekliliği temin etmenin dayattığı bir zorunluluk olarak Osmanlı ilim geleneği üzerine yapılan çalışmalarda bir artış görülmektedir. Tezimizin amacı bu çalışmalara bir nebze de olsa katkı sağlamaktır.

Osmanlı kelâm anlayışının tesisi sürecindeki önemli aktörlerden birisi olan Hızır Bey, her ne kadar döneminin bir gereği olarak Eş'arî kelâm eserlerini okuyup okutsa da en önemli ve en meşhur eseri olan *Kasîde-i Nûniyye*'yi Mâtürîdî kelâm anlayışını öne çıkararak yazmıştır. İlk dönem Osmanlı kelâm anlayışını Eş'arî ya da Mâtürîdî bir çerçeveye oturtma çabası sağlıklı bir sonuç vermeyebilir. Zira bu dönemde medreselerde Eş'arî kelâm eserleri okutulsa bile telif edilen eserlerde Mâtürîdî kelâmı özünü devam ettirmiştir. Daha ötesi Ehl-i sünnet kelâmı vurgusu yapılarak uzlaştırmacı bir tavır sergilenmiş, Eş'arî ve Mâtürîdî mezhepleri arasındaki ihtilaflar ya giderilmeye çalışılmış ya da üzerinde durulmayacak konular olarak görülmüştür. Molla Hayâlî'nin şerhi tam da bu dönemi yansıtan eserlerden biri olarak kendisini göstermektedir. Eş'arî kelâm kitapları takip edilerek te'lif edilen eser, Mâtürîdî anlayışı yansıttığı gibi yer yer kişisel görüşleri de ihtiva etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hızır Bey, Molla Hayâlî, Kasîde-i Nûniyye, Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye, Osmanlı Kelâm Anlayışı.

Name of Thesis: Theological Views of Mullah Hayalī (In the Context of Sharh al-Qasidah al-Nûniyya)

Author : Sezgin Elmalı

ABSTRACT

One of the necessary stations to be visited concerning the tranmission of Islamic understanding during the period of Companions of the Prophet (p.b.u.h.) through the previous (mutaqaddimîn) and posterior (mutaahhirîn) periods of Islamic theology up to present day is the theological studies during the Ottoman Reign. Although an intense effort is exerted on the works and authors of classical theology, the studies on posterior period in general and Ottoman theology in particular are contrary to the expectations. However, there seems to be an increase in the studies on Ottoman scholarly tradition as a necessity posed by providing an intellectual continuity recently. In this thesis we aim to contribute to this works.

Although Hizir Beg, who is one of the most important actors within the process of constituting Ottoman understanding of theology, read and thought Asharite theological works as a necessity of his own period, he wrote his most important and famous work entitled Qasida al-Nûniyya by expressing the Maturidî principles. The effort of forcing the Ottoman understanding of theology within the Asharî or Maturidî frame would be inefficient. Although Asharite theological works were thought at the madrasas during that period, Maturidî theology perpetuated its impact in the works written at that time. Moreover, a mediatory manner is presented by maintaining an orthodox (Ahl al-Sunnah) expression, the disputes between the Asharî and Maturidî schools of thought were either removed or seen as unimportant issues. Thus, the interpretation of Mullah Hayâlî seems an important work reflecting the very characteristics of that period. This work, which was written by the Asharite method of theology, reflects the understanding of Maturidiyya and it includes personal opinions as well.

Keywords: Hizir Beg, Mullah Hayâlî, Qasida al-Nûniyya, Sharh al-Qasidah al-Nûniyya, Ottoman Understanding of Theology.

ÖNSÖZ

Osmanlılar'ın küçük bir beylikken, âleme nizam veren bir devlet olma yolunda öncelikle yaptıkları işlerden biri tevarüs ettikleri ilmî geleneği müesses bir yapıya kavuşturmak olmuştur. Özünde Dursun Fakı gibi âlimler ile Şeyh Edebâlî gibi ariflerin olduğu sosyal yapının isteklerine uygun bir şekilde temelleri atılan İznik medreselerinin en önemli semerelerinden birisi Hızır Bey'dir. Osmanlı medreselerinin artık kendi ayakları üzerinde durduğunun bir nişanesi olarak Hızır Bey, Arap ülkelerine gitmediği halde hatırı sayılır bir ilmî kudrete erişmiş, yetiştirdiği talebeler Osmanlı ilim geleneğine en parlak dönemini yaşatmıştır.

Hızır Bey'in, bir Müslümanın Allah'a, âleme ve kendisine bakışının temellerini oluşturan, kendisi ile "ötekilerin" arasındaki sınırı koruyarak "ben bilinci" ni devam ettirebilmesinin en önemli fikrî dayanağı olan kelâm ilmindeki yetkinliği tartışılmaz bir seviyededir. Molla Hayâlî ve Hocazâde de bu kelâmî yetkinliği sonraki dönemlere taşıyan talebelerinin en meşhur olanlarıdır. Yaşadığı döneme yüksek ilmi ile damgasını vuran Hocazâde, henüz otuz üç yaşında vefat eden Hayâlî'den başkasına ilmî münazarada yenilmemiştir. İşte bu durum tezimizin konusunu teşkil eden eserin ve müellifi Molla Hayâlî'nin ilmî değerini göstermesi açısından yeterli bir örnektir.

Tezimizin öncelikli gayesi, Hızır Bey'in *Kasîde-i Nûniyye* adıyla meşhur olan kelâm manzumesine Hayâlî'nin yazdığı şerhi konu edinerek bunun üzerinden müellifin kelâmî görüşlerini ortaya koymaktır. Çalışmamızın bir diğer gayesi de Osmanlı kelâm anlayışının, üst düzey medreselerde okutulan Eş'arî kitaplar örnek gösterilerek tamamen bu mezhebin anlayışı doğrultusunda şekillendiği ön yargısını bir nebze de olsa kırmaktır. Osmanlı kelâmının, Eş'arî kelâm eserleri üzerinden yürüyen Mâtürîdî kelâmı olduğunu, dahası Ehl-i sünnet kavramını ön plana çıkaran uzlaştırmacı bir anlayışı temsil ettiğini Hayâlî'nin şerhi örnekliğinde göstermeye gayret ettik. Tezimiz bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde Osmanlı'nın ilim geleneğinin tesisi ile Hızır Bey ve Molla Hayâlî'nin yetiştiği medreselerin sahip olduğu nitelikleri gözler önüne sermeye çalıştık. Birinci bölümde Hızır Bey'in hayatını ve *Kasîde-i Nûniyye*'sini konu edindik. İkinci bölümde Molla Hayâlî'nin hayatı ile *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*'sini ele aldık. Üçüncü

bölümde ise *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* bağlamında Hayâlî'nin kelâmî görüşlerini belirlemeye çalıştık. Sonuç kısmında da genel bir değerlendirme ile tezimizi nihayete erdirdik.

Arapça metinlerin okunup anlaşılması sürecinde yardımlarını esirgemeyen Yrd. Doç. Dr. Ahmed SAWAN, Yrd. Doç. Dr. Thaer ALHALLAK ve Öğr. Gör. Orabi ORABİ'ye; kaynak tavsiyeleri sebebiyle Yrd. Doç. Dr. A. Taha İmamoğlu'na; tezin başından sonuna kadar bütün aşamalarında ilgisini ve emeğini esirgemeyen Yrd. Doç. Dr. Muhammet Altaytaş'a, düzeltme ve tavsiyelerinden dolayı danışmanım Doç. Dr. Arif Aytekin'e ve son olarak çeviri ve tashih gibi yardımlarının yanında manevi desteğiyle de tezin her aşamasında yanımda olan eşime teşekkür ederim.

Sezgin ELMALI

Edirne 2016

İÇİNDEKİLER

ÖZET I
ABSTRACT II
ÖNSÖZ III
İÇİNDEKİLER V
KISALTMALAR VIII
GİRİŞ 1
A. Manzum Akaid Risaleleri 1
B. Hızır Bey ve Molla Hayâlî'nin Osmanlı İlim Geleneğindeki Yeri 2

I. BÖLÜM
HIZIR BEY VE KASîDE-İ NÛNİYYE

1.1. Hızır Bey'in Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri 6
1.1.1. Hayatı 6
1.1.2. İlmî Şahsiyeti 9
1.1.3. Eserleri 10
1.2. Kasîde-i Nûniyye 11
1.2.1. Kasîde-i Nûniyye'nin Emâlî ile Mukayesesi 12
1.2.2. Kasîde-i Nûniyye'nin Şerhleri 13

II. BÖLÜM
MOLLA HAYÂLÎ VE ŞERHU'L-KASîDETİ'N-NÛNİYYE

2.1. Molla Hayâlî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri 18
2.1.1. Hayatı 18
2.1.2. İlmî ve Tasavvufî Şahsiyeti 20
2.1.3. Eserleri 22
2.2. Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye 25
2.2.1. Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye'nin Muhtevası 26
2.2.2. Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye'nin Diğer Şerhler Arasındaki Yeri 28
2.2.3. Hayâlî'nin İsim ve Eserlere Yaptığı Atıflar 29
2.2.4. Hayâlî'nin Kelâm Metodu 32

III. BÖLÜM
MOLLA HAYÂLÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

3.1. İLAHİYYAT 35
3.1.1. Âlemin Hudûsü 35
3.1.2. Allah Teâlâ'nın Zâtı 37
3.1.2.1. Vâcibü'l-Vücûdun İspatı 37
3.1.2.2. Allah Teâlâ'nın Birliğinin İspatı 41
3.1.2.3. Allah Teâlâ'nın Tenzih Edilmesi 42
3.1.2.3.1 Allah'ın Zâtı Diğer Zâtlardan Farklıdır 43
3.1.2.3.2 Allah'ın İsimleri 44
3.1.2.3.3 Hulûl ve İttihad 45
3.1.2.3.4. Cihet, Hayyiz ve Mekânın Allah'tan Nefyi 50
3.1.2.3.5. Zamanın Allah'tan Nefyi 53
3.1.2.3.6. Allah'ın Bazı Sıfatlardan Nefyi 54
3.1.3. Allah Teâlâ'nın Sıfatları 55
3.1.3.1. Hayat Sıfatı 55
3.1.3.2. Sem' ve Basar Sıfatları 56
3.1.3.3. Kelâm Sıfatı 57
3.1.3.4. İrade Sıfatı 59
3.1.3.5. Sıfat Zât İlişkisi 60
3.1.3.6. Kudret Sıfatı 61
3.1.3.7. İlim Sıfatı 63
3.1.3.8. Allah'ın Umumi İradesi 65
3.1.3.9. Tekvin Sıfatı 65
3.1.3.10. Ru'yetullah Meselesi 66
3.1.3.11. Allah'ın Hakikati Beşer Tarafından Bilinebilir mi? 67
3.1.4. Halku'l-Ef'al 68
3.1.4.1. Kulların Fiillerinin Yaratılması 68
3.1.4.2. Hüsün ve Kubuh 71
3.1.4.3. Kulun Kesb ve İhtiyarı 73
3.2. NÜBÜVVÂT 74
3.2.1. Nebî ve Resulün Tarifi 74
3.2.2. Mûcize 74

3.2.3. Filozoflara Göre Nübüvvet ve Mûcize 75
3.2.4. Peygamberliği Reddedenler 76
3.2.5. Peygamber Göndermenin Allah'a Vacip Olup Olmadığı 78
3.2.6. Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin İspatı 79
3.2.7. Kur'an'ın İ'câzı 82
3.2.8. Mi'rac 84
3.2.9. Önceki Şeriatların Neshi 85
3.2.10. Peygamberlerin İsmet Sıfatı 87
3.2.11. Peygamberlerin Meleklerden Üstün Oluşu 90
3.2.12. Evliyanın Kerameti 92
3.2.13. Hz. Muhammed'in Üstünlüğü 93
3.2.14. Dört Halifenin Üstünlüğü 94
3.3. SEM'İYYÂT 94
3.3.1. Ma'dumun İadesinin Cevazı ve Haşr 94
3.3.2. Bazı Ahiret Halleri: Sırat, Mizan, Hesap, Dehşetli Haller ve Havz 98
3.3.3. Kabir Azabı 100
3.3.4. Ta'dil ve Tecvir-Sevap ve 'İkab 102
3.3.5. Cennet ve Cehennemin Şuan Varoluşu 104
3.3.6. Cennet ve Cehennemin Ebediliği 106
3.3.7. Büyük Günahların Affı 107
3.3.8. Şefaat 111
3.3.9. Duanın Fayda Vermesi 112
3.3.10. İsimler ve Hükümler 112
3.3.10.1 İmanın Hakikati 112
3.3.10.2. İman ve İslam Kavramları 115
3.3.10.3. Mukallidin imanı 116
3.3.11. Mükelleften Teklifin Düşmesi 118
3.3.12. Müctehidin İctihadında İsabet veya Hata Etmesi 119
3.4. İMAMET 121
3.4.1. İmam Seçiminin Vücûbiyeti 121
3.4.2. İmamın Şartları 122
SONUÇ 124
KAYNAKÇA/BİBLİYOGRAFYA 126

KISALTMALAR

as : Aleyhisselam

a.g.e **:** Adı Geçen Eser

a.g.m **:** Adı Geçen Makale

a.g.md. **:** Adı Geçen Madde

a.g.t **:** Adı Geçen Tez

AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

b. : Bin

Bkz. : Bakınız

C. : Cilt

DEÜİFD : Dokuz Eyül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi

Gös. : Gösterilen

h. : Hicri

Haz. : Hazırlayan

Hz. : Hazreti

Kol. : Koleksiyonu

Ktp : Kütüphanesi

m. : Miladi

No : Numara

p.b.u.h **:** Peace Be Upon Him

S. : Sayı

s. : Sayfa

SAV : Sallallahü Aleyhi ve Sellem

SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

Thk. : Tahkik

Trc. : Tercüme

t.y. : Tarih yok

UÜİFD : Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Üniv. : Üniversitesi

vb. : Ve benzerleri

vd. : Ve diğerleri

vr. : Varak

YL : Yüksek Lisans

yy. : Yüzyıl

GİRİŞ

A. Manzum Akaid Risaleleri

İnsanoğlu yaratılışındaki estetik anlayışı gereği duygu ve düşüncelerini edebî olarak ifade etme ihtiyacı hissetmiştir. Bununla birlikte sonraki nesillerin öğrenmesi ve hafızalarında tutması gereken kültür öğeleri, düşünce kalıpları, inanç esasları, tarihi olaylar vb. için şiirden istifade edilmiştir. Ünlü dil bilgini Câhız'ın (ö. 255/869) "Şiiri ezberlemek nefse daha hoş gelir ve şiir bir kez ezberlendi mi daha çok kalıcı olur"[1] sözü, bir öğretim yöntemi olarak şiirin önemini izah eder. Şiirin insan fıtratına dokunan ritmik yapısı, eğitimi tekdüzelikten kurtardığı gibi bilgilerin hafızada tutulmasını da kolaylaştırır.

Didaktik şiirlerin ilk örnekleri Yunan ve Hint ilim geleneğinde bulunmakla birlikte İslamiyet öncesi Türklerde de Budizm inancına bağlı Budist Uygurların meydana getirdikleri öğretici manzumelere rastlanmıştır.[2]

İslam dünyasında eğitim ve öğretimde bir yöntem olarak şiirin kullanımı Abbasiler dönemine kadar uzanmaktadır. Küttab adı verilen ilköğretim kurumlarında konuların ezberlenmesi ve akılda tutulmasını kolaylaştırmak amacıyla didaktik şiir tarzı kullanılmaya başlanmıştır. Dil bilimcilerin **eş-şi'ru't-ta'limî** veya **eş-şi'ru'l-ilmî** adını verdikleri bu şiirlere daha sonraları **manzume** denilmiştir.[3]

Müslümanlar açısından öğrenilmesi ve sonraki nesillere aktarılması gereken en önemli bilgiler elbette ki itikatla alakalı olanlardır. Bu sebeple müslümanlar inanç esaslarını konu edinen manzumeler ortaya koymuşlardır. İnanılması gereken konuların neler olduğunu kısa, akılda tutulabilir ve estetik bir şekilde ortaya koyma isteği **akaid manzumeleri** şeklinde zuhur etmiştir.

---

[1] Kadri Yıldırım, "Didaktik Şiirin Abbasiler Döneminde Ortaya Çıkışı ve Gelişimi Üzerine Bir İnceleme", *UÜİF Dergisi*, C. 18, S. 1, Bursa 20019, s. 173.

[2] Ali İhsan Akçay, *Türk Edebiyatında Manzum Akaidnameler*, (Uludağ Üniv. SBE Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 2011, s. 4.

[3] Kadri Yıldırım, *a.g.m.*, s. 172-173.

Sönmez Kutlu'ya göre ilk manzum itikat eserleri Emeviler döneminde Mürcie'ye mensup olan Sabit Kutnâ'nın (ö. 110/728) *İrcâ Kasidesi (I)* ve Muharrib b. Disâr'ın (ö. 116/734) yazdığı *İrcâ Kasidesi (II)*'dir.[4]

Mutezilenin Bağdat ekolünün kurucusu Bişr b. el-Mu'temir'in (ö. 210/825) manzumesi, Ebu Dâvûd es-Sicistanî'nin oğlu Abdullah'ın (ö. 316/929) selef akidesi üzerine manzumesi, Mâtürîdî kelâmcılarından Siraceddin Ali b. Osman el-Ûşi'nin (ö. 575/1179) *Emâlî Kasidesi*, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) selefiyye akaidinin halk arasında yayılması için yazdığı *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* adlı eseri, Eş'arî kelâmcılardan İbrahim b. İbrahim el-Lekânî'nin (ö. 1041/1631) *Cevheratü't-Tevhîd* adlı manzumesi[5] farklı ekollerin meşhur manzumelerine birer örnektir.

Molla Cami'nin (ö. 898/1492) Farsça *İtikadname* adlı manzumesi, Ahmed Hânî' ye (ö. 1707) ait olan Kürtçe *Akîdeya İmân* adlı manzume[6] ve Osmanlı dönemi tercüme ve telif Türkçe akaid manzumeleri[7] bize farklı dilleri kullanan müslümanların inanç esaslarını yeni nesillere öğretme kaygısıyla edebi değeri haiz manzumeler yazdığını gösteriyor.

B. Hızır Bey ve Molla Hayâlî'nin Osmanlı İlim Geleneğindeki Yeri

Osmanlı ilim anlayışı Anadolu Selçuklu dolayısıyla İslam medeniyetinin bir devamı olduğundan bir kuruluş veya başlangıç dönemine sahip değildir. Kendilerinden önceki ilim anlayışını ve ilmî yapıları tevarüs eden Osmanlılar'ın, yeni medreseler açarak bu yapıyı müesses bir hale getirdikleri ve kendilerine mal ettikleri görülmektedir. İlk medreseyi İznik'te açarak başına Dâvûd-i Kayserî'yi (ö. 751/1350) getirmişlerdir.

XIII. yy'dan itibaren Anadolu'da bir taraftan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) talebesi Sadrettin Konevî (ö. 673/1274) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin

[4] Sönmez Kutlu, "İlk Mürciî Metinler: İrca Kasidesi (I) ve İrca Kasidesi (II)", *AÜİFD*, C. 39, S. 1, Ankara 1999, s. 244.
[5] Ali İhsan Akçay, *a.g.t.*, s. 6-10.
[6] Ali İhsan Akçay, *a.g.t.*, s. 11.
[7] Türkçe'ye manzum olarak tercüme edilmiş eserler için bkz. Ali İhsan Akçay, Ali İhsan Akçay, *a.g.t.*, s. 15-72. Türkçe telif akaid manzumeleri için bkz. Ali İhsan Akçay, *a.g.t.*, s. 72-94.

(ö. 672/1273) tasavvufî öğretileri yayılmaya başlarken diğer taraftan Merâga matematik-astronomi okulunun kurucusu Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö. 672/1274) öğrencisi Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) Sivas ve Kayseri'deki medreselerde üst düzey bir eğitim vermesiyle nazarî ilim anlayışı zenginleşiyordu. Osmanlılar'ın İznik'te kurduğu ilk medresenin başmüderrisi olan Dâvûd-i Kayserî işte böyle bir ortamda yetişmiştir. Onun bir ucu Semerkant-Buhara'da, diğer ucu Konya'da olan dönemin fikir ve düşünce akımının temsilcilerinden olması dikkat çekmektedir.

Osmanlıların henüz beylik dönemlerinde fıkıh ve diğer İslami ilimlerde kendisinden istifade ettikleri Dursun Fakı (ö. 726/1326'dan sonra) gibi alimler olduğu gibi kendisinden feyz aldıkları Şeyh Edebâlî (ö. 726/1326) gibi gönül erleri de vardı. İznik Medresesi'nin hem siyasî iradenin hem kültürel coğrafya ve toplumsal yapının talebine uygun bir biçimde kurulduğu, başına getirilen Dâvûd-i Kayserî'nin de bilinçli bir tercih olduğu anlaşılmaktadır. Onun Osmanlıların ilk dönemlerindeki bu ilmî ve irfanî yapıyı şahsında mezc etmiş bir âlim olması, niçin tercih edildiği hakkında bize ipucu vermektedir.

Dâvûd-i Kayserî ile başlayan bu ilim anlayışı daha sonra Yıldırım Bayezid'in (ö. 805/1403) beylikten sultanlığa geçiş siyasetine uygun olarak Osmanlı ilmiye teşkilâtını yeniden örgütleyen Molla Fenârî (ö. 834/1431) tarafından devam ettirilmiştir. Molla Fenârî, Dâvûd-i Kayserî ile başlayan **kelâmî-irfânî** çizgiyi sürdürürken Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile zirveye çıkan felsefe ile mezc edilmiş kelâm anlayışının vurgusunu arttırmış, özellikle mantık ve usul eğitimine ağırlık vermiştir.[8]

Molla Fenârî'den sonra Osmanlı medreselerinde Fahreddin er-Razi ekolü Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) üzerinden okunacak ve bu müelliflerin eserleri üzerine çok sayıda şerh ve haşiye yazılacaktır. Ancak burada

[8] Osmanlı medreselerinin ve ilim anlayışının teşekkül süreci konusunda detaylı bilgi için bkz. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1984, s. ? (on yedinci bölümün başı); İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî", *Uluslararası* Dâvûd *el-Kayserî Sempozyumu Tebliğleri*, Kayseri 1998, s. 25-42; Yusuf Oğuzoğlu, "Osmanlı Kuruluş Dönemi Müesseselerindeki Sivil Karakter ve Devletin Gelişmesi Üzerindeki Etkisi (1299-1402)", *Osmanlı (Editör: Güler Eren)*, C. 7, s. 17-27; İhsan Fazlıoğlu, "Düşünce Hayatı ve Bilim" (Osmanlılar md. içinde), *DİA*, C. 33, s. 548-556.

dikkat edilmesi gereken husus zikredilen isimlere ve onların medreselerde okutulan eserlerine bakılarak hem Molla Fenârî'nin hem de Osmanlı kelâm anlayışının Eş'arî kelâm anlayışı olduğu yanılgısına düşülmemesidir.

Molla Fenârî'nin eserlerinde Eş'arî ve Mâtürîdîlerin ihtilaf ettikleri hususlarda Mâtürîdî görüşleri benimsediği görülmektedir.[9] Osmanlı medreselerinin kurucu şahsiyetinin bu tavrı sonraki Osmanlı âlimlerinde de görülecektir. Bu sebeple Osmanlı kelâm anlayışının **uzlaştırıcı** bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Buna göre ortaya konan görüşlerin Eş'ari veya Mâtürîdî olmasından ziyade **Ehl-i Sünnet** olmasına önem verildiği görülmektedir. Nihayetinde Osmanlı düşünce geleneği İbnü'l Arabî'den Meşşai felsefeye, Hanefî usülcülüğünden Fahreddin er-Razî ekolüne kadar birçok anlayışın harmanlandığı bir yapıya sahiptir. Bu yapıda mezhep taassubunun olmadığı açıktır.[10]

Ehl-i Sünnet üst anlayışı gereği Eş'arî metinlerin medreselerde okutulması yadırganmamış, bu eserler üzerine yapılan çalışmalarda görüldüğü üzere ihtilaflı konularda Mâtürîdî görüşler savunulmuştur. Ancak Mâtürîdî kelâm eserleri yerine Eş'arî eserlerin ders kitabı olarak seçilmesi, dönemin hâkim paradigmasının tezahürüdür. Felsefeleşmiş kelâmın en mütekâmil eserleri Fahreddin Razi ekolü eliyle ortaya konduğu için, Eş'arilik'e nispetle felsefeden uzak duran Mâtürîdî klasikleri Osmanlı uleması tarafından tercih edilmemiştir. Bu sebeple Kologlu'nun Osmanlı kelâm düşüncesini "Eş'arî metin merkezli Mâtürîdî kelâm" olarak tanımlaması yerinde bir tespit olarak görünmektedir.[11]

Molla Fenârî'nin Osmanlı medreselerinde tatbik ettiği bu ilmî anlayış talebesi Molla Yegân (ö. 865/1461 civarı) eliyle Hızır Bey'e ulaştı. Hızır Bey medreselerde bu geleneğe göre dersler verdi. Ancak Hızır Bey Eş'arî eserler üzerinden yürüyen Mâtürîdî anlayışın dışına çıkarak istisnaî bir şekilde tamamı Mâtürîdî bir eser olan Kaside-i Nuniyye'yi telif etti. Osmanlı medreselerinde bu eserden önce tamamı Mâtürîdî olan telif başka bir eserin olup olmadığı bilgisi çok açık olmamakla birlikte,

---

[9] Orhan Ş. Koloğlu, "Osmanlı Kelâm Geleneği Çerçevesinde Molla Fenarî", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, Bursa 2010, s. 390-392.
[10] Orhan Ş. Koloğlu, *a.g.m.*, s. 393.
[11] Orhan Ş. Koloğlu, *a.g.m.*, s. 383.

bu esere ilklerden birisi diyebiliriz. Eserin önemi, Maturidî bir anlayışla yazılmış olmasının yanında Fatih döneminin en saygın âlimlerinden ve Osmanlı medreselerine yön veren en önemli müderrislerden birinin kaleminden çıkmış olmasından gelmektedir.

Görüldüğü gibi Hızır Bey, Mâtürîdî kelâm anlayışının o dönemde de canlı olduğunu eseri ile ortaya koymuştur. Her ne kadar ilk dönemlerde talebesi Molla Hayâlî'nin haricinde eser üzerine çalışma yapılmamış olsa da Eş'arî kelâmının yoğun felsefî yapısının eleştrildiği ve Mâtürîdî kelâmın yükselişe geçtiği XVII. yüzyıl sonrasında[12] esere ilgi artmıştır. Hatta daha sonra ele alacağımız gibi eser, Osmanlı'nın son dönemine kadar medreselerde Mâtürîdî bir zihin inşa etme amacıyla okutulmuştur.

Molla Hayâlî Osmanlı medreselerine kendisinin en meşhur eseri olan Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i üzerine yazdığı haşiye ile damgasını vurmuştur. *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* eseri onun baştan sona bütün kelâm meselelerine yer verdiği bir diğer önemli eseridir. Hızır Bey'in kasidesi üzerine yazılan diğer şerhlerde Hayâlî'nin ve şerhinin ilim dünyasında bıraktığı iz açıkça görülmektedir. Bizim bu eser üzerine atfettiğimiz önem Hızır Bey'in Mâtürîdî esaslar üzerine yazdığı kasidenin şerhi olmasından gelir. Böyle bir eser üzerine yapılan şerh, evvelki satırlarda geçmişe doğru izini sürdüğümüz bir anlayışın ürününü görmemiz açısından önem arzetmektedir.

Hızır Bey *Kasîde-i Nûniyye* gibi orijinal bir eserle, talebesi Molla Hayâlî de bu eser üzerine yazdığı şerhle Eş'arî eserlerin hâkim olduğu bir dönemde Mâtürîdî kelâm anlayışını Ehl-i sünnet çatısı altında muhafaza ederek sonraki nesillerin istifade edeceği bir şekilde ortaya koymuşlardır.

[12] Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, (Marmara Üniv. SBE Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2012, s. 311.

1. BÖLÜM

HIZIR BEY VE KASîDE-İ NÛNİYYE

1.1. Hızır Bey'in Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

1.1.1. Hayatı

Fatih Sultan Mehmet dönemi (1444-1446, 1451-1481) âlimlerinden olan Hızır Bey b. Celaleddin b. Sadreddin b. İbrahim er-Rûmî el-Hanefî daha çok Hızır Bey adıyla bilinir. Hızır Bey'in 6 Ağustos 1407 (1 Rebî'ul-Evvel 810)'de Eskişehir'e bağlı Sivrihisar kasabasında doğduğu rivayet edilir. Babası Sivrihisar kadısı olan Hızır Bey'in soyunun Nasreddin Hoca'ya[13]dayandığı iddia edilmektedir.[14]

İlköğrenimini babasının yanında yapan Hızır Bey daha sonra Molla Yegân[15] (ö. 861/1461) diye meşhur olan Muhammed b. Armağan'ın talebesi oldu. Ondan aklî ve naklî ilimleri tahsil etti. Zamanında pek meşhur olmayan **ulûmü'l-garîbe[16]** denen ilimler de dâhil olmak üzere çok çeşitli fenlerle ilgilendi. Garip ve nadir olan bu ilimlere vukûfiyet noktasında Molla Fenârî (ö. 834/1431)'den başka, onun gibisinin gelmediği söylenir.[17]

Hocası Molla Yegân'ın takdir ve yakınlığını kazanarak ona damat olan Hızır Bey eğitimini tamamladıktan sonra 1433 (837)'de memleketi Sivrihisar'a müderris

---

[13] Nasreddin Hoca, Sivrihisar'ın Hortu köyünde 605/1208 yılında doğdu. Köyün imamı olan babası Abdullah'tan sonra bu görevi kendisi üstlendi. Ardından Akşehir'e göç etti, burada kadılık yaptı ve 1284 (683) yılında öldü. Bkz. Nurettin Albayrak, "Nasreddin Hoca" ,*DİA*, C. 32, s. 418.

[14]Şemseddin Sehâvî, *ed-Dav'ul-Lâmi'*, Dâru'l-Cîl, C. 3, Beyrut 1992, s. 178; Hayrüddîn Ziriklî, *el-A'lâm*, 15. Baskı, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, C. 2, Beyrut 2002, s. 306; İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn,* Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, C. 1, Beyrut 1951, s. 346.

[15]Asıl adı Mehmed olup kaynaklarda Yegân/Yeğen olarak geçer. Bursa'da Molla Fenari'nin talebesi olmuş ve daha sonra orada kadılık yapmıştır. Bkz. Abdulkadir Özcan, "Molla Yegân" ,DİA, C. 30, s. 265.

[16]Ahkâmu'l-reml (kum falı), saatname, keşfu'l-esrar ve falname gibi ilimler.

[17]Abdülhay el-Leknevî, el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'i-Hanefiyye, Matbaatü's-Saadet, C. 1, Kahire 1324, s. 70; Taşköprizâde Ahmed Efendi, eş-Şekâiku'n-Nû'maniyye, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1975, s. 56.

oldu.[18] Fatih Sultan Mehmed (ö. 886/1481) ile tanışmasına vesile teşkil eden olay bu müderrisliği esnasında cereyan etti.

Ulûm-i garîbeye ziyadesiyle vakıf olan bir Arap âlim, tahta oturuşunun henüz ilk yıllarında olan Sultan Mehmed'in huzuruna gelir. Sultanın huzurunda ilmî bir toplantı tertip edilir. Arap âlim Anadolu âlimlerine onların pek muttali olmadıkları ulûm-i garîbeden sorular sorar ve onları acze düşürerek konuşamaz hale getirir. Bu durum Sultan Mehmed'in hiç hoşuna gitmez. Derhal bu nadir ilimlere vâkıf olan âlimler bulunmasını emreder. Bunun üzerine o zamanlar otuzlu yaşlarda[19] olan ve Sivrihisar'da medrese hocalığı yapan Hızır Bey sultana tavsiye edilir. Sultanın askerleri gibi giyinmiş olan Hızır Bey o âlimin huzuruna çıkarılır. Hızır Bey'i genç bulan Arap bilgin gülerek onu küçümser. Aralarında ilmî bir mübâhase başlar. Hızır Bey kendisine sorulan sorulara gayet ikna edici cevaplar verir. Sonra Arap âlime on altı fenni kapsayan çeşitli sorular sorar ancak tatmin edici cevaplar alamaz. Sultan Mehmed o kadar memnun olmuştur ki heyecandan yerinden kalkıp oturur. Hızır Bey'i tebrik eder ve onu över. Bundan sonra da Bursa'daki Çelebi Mehmed (Sultaniye) Medresesi'ne müderris olarak onu tayin eder.[20]

Hızır Bey Bursa'daki bu medresede ve daha sonra tayin edildiği Yıldırım Han Medresesi'nde çok değerli talebeler yetiştirmiştir. Molla Hayâlî, Molla Hocazâde Muslihuddin (ö. 893/1488), Molla Kestellî (ö. 901/1496), Molla Alâeddin Arabî (ö. 901/1496), Şemseddin Hatibzâde (ö. 901/1496) gibi dönemin önde gelen âlimleri bunlardan bazılarıdır. Molla Hayâlî ve Hocazade, Hızır Bey'in gözüne girerek onun muîd[21] denilen yardımcıları oldular.[22]

---

[18] Leknevî, *a.g.e.*, s. 70.

[19] Taşköprüzade bu olayın Sultan Mehmed'in tahta oturuşunun ilk yıllarında olduğunu haber verir. Bu da M. 1444-1446 yılları arasına rastlar. Bkz. M. Said Yazıcıoğlu, "Hızır Bey" ,*DİA*, C. 17, s. 413. Bu bilgiden hareketle Hızır Bey'in o zamanlarda 38-39 yaşlarında olduğu bilgisini çıkarabiliriz.

[20] Taşköprüzade, *a.g.e*., s. 56; Leknevî, *a.g.e*., s. 70; Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik-i Nûmaniyye*, Tabhâne-i Âmire, İstanbul 1269, s. 112.

[21] Muîd: Medreselerde müzakerecilik edenler ve müderris muavini mertebesinde bulunanlar hakkında kullanılan bir tabirdir. Sahn medreselerinde hücre sahibi olanlar ve liyakatli bulunanlar bu adı alırdı. Bkz. M. Zeki Pakalın, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1983, C. 2, s. 575.

[22] Taşköprüzade, *a.g.e*., s. 56; Leknevî, *a.g.e*., s. 70; Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik-i Nûmaniyye*, Tabhâne-i Âmire, İstanbul 1269, s. 112.

Bursa'daki bu görevlerinin akabinde İnegöl'e kadı tayin edilen Hızır Bey daha sonra Edirne'deki Üç Şerefeli Cami Medresesi'ne müderris olarak atandı. Sonrasında Yanbolu'da kadılık yaptı. 1453'te İstanbul'un fethedilmesinden sonra, Fatih Sultan Mehmed onu İstanbul'a kadı tayin etti. Böylece İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey olmuş oldu. Ölene kadar bu görevde kaldı. Her ne kadar h. 859'da Mekke'ye gittiği ve h. 860'da vefat ettiği rivayet edilse de[23] genel kabule göre 1459 (863) senesinde vefat etmiştir.[24] Mezar taşına yazılan **Lâ zâle aleyhi'r-rahmetü**[25] terkibi ebced hesabıyla 863'e delalet etmektedir.[26]

Hızır Bey'in Ebu Eyüb el-Ensari'nin kabrinin yakınlarına defnedildiği bilgisi hatalı olup[27] doğrusu Vefa'dan Zeyrek'e giden caddenin sağındaki mescidin avlusunda yattığıdır.[28] Hâlihazırda mevcut olmayan bu mescid Voynuk Şücaeddin Mescidi'dir[29]

İstanbul'un Kadıköy ilçesinin adı Hızır Bey'den gelmektedir. Fatih Sultan Mehmed İstanbul'un Anadolu yakasında geniş bir araziyi Hızır Bey'e tahsis etmiştir. Hızır Bey İstanbul kadılığı vazifesini gördüğünden o araziye Kadıköy denmiştir.[30]

Hızır Bey'in üç oğlu ve iki kızı olmuştur. Bursa kadılığı yapmış olan Yakup Paşa (ö. 1486), Bursa müftüsü Ahmet Paşa (ö. 1521) ve *Tazarruât* sahibi, Fatih katında itibar görmüş, önemli mevkilerde hizmet vermiş Sinan Paşa (ö. 1486) Hızır Bey'in pek kıymetli evlatlarıdır.[31]

---

[23] Sehavî, *a.g.e.*, s. 178.
[24] Taşköprüzade, *a.g.e.*, s. 56-57; M. Said Yazıcıoğlu, a.g.md., s. 414.
[25] Rahmet onun üzerinden eksik olmasın.
[26] Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, C. 1, İstanbul 1333, s. 290.
[27] Taşköprüzade, *a.g.e.*, s. 57; M.Said Yazıcıoğlu, "Hızır Bey ve Kasîde-i Nûniye'si", *AÜİFD*, C. 26, S. 1, Ankara 1984, s. 550.
[28] Mecdi Efendi, *a.g.e.*, s. 113; Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, C. 1, s. 290.
[29] Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-Cevami*, Matbaa-i Âmire, C. 1, İstanbul 1865, s. 218.
[30] M. Said Yazıcıoğlu, *a.g.md.*, s. 414. (Fatih ilçesindeki Hacı Kadın Camii'ni Hızır Bey'in yaptırdığı ancak daha sonra bir hacı kadının o civarda çifte hamam yaptırınca eserde onun adının kaldığı rivayet edilir. Bkz. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, haz: Nuri Akbayar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, C. 2, İstanbul 1996, s. 669).
[31] Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, C. 1, s. 290; Mustafa Çuhadar, *a.g.m.*, s. 218.

1.1.2. İlmî Şahsiyeti

Hızır Bey keskin zekâsı, sağlam hafızası, üstün kabiliyetiyle akranlarından temayüz eden, zamanın ilim ehli arasında ahlakı, dürüstlüğü ve düzgün tabiatı ile tanınan birisiydi. İlminin genişliği ve birçok fende söz sahibi olması sebebiyle kendisine **ikinci İbn Sînâ**, kısa boylu olması sebebiyle **cirâbü'l-ilim** yani ilim dağarcığı denmiştir.[32]

Arap beldelerine gitmeden Arapçayı öğrenmiş, Arapça, Farsça ve Türkçe'ye vukûfiyetini yazdığı manzumeler ile göstermiştir. Fatih Sultan Mehmed'in emri ile *Metâliu'l-Envâr*'ı Farsçaya tercüme etmiştir.[33]

Hızır Bey'in ebced hesabı ile ilk defa tarih söyleyen kişi olduğu bilgisi[34] hatalı olduğu gibi Cevdet Bey (ö. 1895)'in Türk edebiyatında manzum tarih söyleme çığırını onun açtığını söylemesi[35] de doğru bir tespit olarak görünmemektedir. XIV. yüzyılda Türkler tarafından tarih manzumelerinin yazıldığı bilgisi bu tespiti çürütmektedir.[36] Ancak Hızır Bey gibi meşhur ve saygın bir âlimin bu yöntemi kullanması manzum tarih söyleme usulüne revaç kazandırmış olabilir.

Sultan Mehmed ile tanışmasına vesile olan Arap âlim ile mübâhasesi onun ilmî sınırlarının genişliğini gösterdiği gibi aşağıda anlatılan hikâye de onun dile olan hâkimiyeti, ince düşüncesi ve kıvrak zekâsı hakkında bize bilgi verir.

Fatih'in Hızır Bey'e aşırı ilgi göstermesi ve iltifatları bazılarında çekememezliğe sebep olur. Bu durumdan rahatsız olan Hızır Bey Bursa'ya gider. Fakat aleyhindeki davranışlar devam eder. Hızır Bey'i çekemeyen âlimler kendisinin çok beğendiği bu zatın bir kasîde kaleme almasını Fatih'ten talep ederler. O da Hızır Bey'e bir mektup yazarak durumu bildirir. Bunun üzerine Hızır Bey *Ucâletü leyleten ev leyleteyni* diye bilinen kasideyi yazar ve padişaha gönderir. Fatih eseri âlimlere sunar ve nasıl bulduklarını sorar. Molla Gürânî bazı dil hataları olduğunu söyler ve bu

---

[32] Taşköprüzade, *a.g.e.*, s. 56; Kınalızâde Hasan Çelebi, Tezkiretü'ş-Şu'arâ, haz: Aysun Sungurhan Eyduran, Ankara 2009, s. 279.
[33] M.S.Yazıcıoğlu, *a.g.m.*, s. 550; Bursalı Mehmed Tâhir, a.g.e., C. 1, s. 290.
[34] Bursalı Mehmed Tâhir, a.g.e., C. 1, s. 290.
[35] Ahmed Cevdet, Belağat-i Osmaniyye, 4.Baskı, Nişan Berberyan Matbaası, İstanbul 1892, s. 171.
[36] Turgut Karabey, "Tarih Düşürme", DİA, C. 40, s. 80.

hatalara örnekler verir. "lekad zâde'l-hevâ fi'l-bu'di beyni" ve "felen yezide yezîdü minhü mefsedeten" mısralarında geçen "zâde" ve "yezîdü" kelimelerinin lâzım (geçişsiz) fiiller olduklarını ancak Hızır Bey'in müteaddi (geçişli) fiil olarak kullandığını söyler. Fatih eleştiriyi eserin arkasına yazmalarını ister ve bunu Hızır Bey'e gönderir. Hızır Bey bu tenkide "fî kulûbihim meradun fezâdehümu'llâhü merada" yani "Onların kalplerinde hastalık vardır. Allah hastalıklarını artırmıştır"[37] âyeti ile cevap verir. Böylece hem onların sorularını cevaplandırmış hem de onları ağır bir şekilde tenkit etmiştir.[38]

1.1.3. Eserleri

Hızır Bey çok fazla eser telif etmemiştir. Bize kadar ulaşmış ve şöhret kazanmış birkaç eseri ile kaynaklarda kendisine atfedilen ancak varlığını teyid edemediğimiz eserleri şunlardır;

1- *el-Kasîdetü'n-Nûniyye:* *Cevâhiru'l-Akâid* olarak da adlandırılan ve Arapça olarak kaleme alınan bu manzume müellifin en meşhur eseridir. Mâtürîdî anlayışa göre telif edilen eser yüz beş beyittir. Bu eser ileride daha geniş bir şekilde ele alınacaktır.

2- *Ucâletü Leyleten ev Leyleteyni:* Müellifin Fatih'in isteği üzerine kaleme aldığı, sonunda "Eyyühe's-sultân" sözüyle kendisine hitap ettiği bir başka Arapça kasidesidir. Bu kaside *Kasîde-i Nûniyye* olarak da bilinir. Her iki kaside de nûniyye tarzında yazıldığı ve bu isimle anıldığı için bazen karıştırılmışlardır.[39] Aynı kaside olduklarına dair bazı iddialar ise zayıf bulunmuştur.[40]

---

[37] el-Bakara, 2/10.

[38] Taşköprüzade, *a.g.e*., s. 58; Mustafa Çuhadar, *a.g.m*., s. 221.

[39] Yazıcıoğlu makalesinde Taşköprüzade'nin *Şekaik-i Numaniyye*'sine atıfla bizim yukarıda bahsettiğimiz Fatih'in Hızır Bey'den bir eser telif etmesini istemesi ve bunun üzerine de Hızır Bey'in *Ucâletü Leyleten ev Leyleteyni* kasidesini yazması hakkında olan hikâyeyi akaid manzumesi olan *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* zannetmiş ve bu şekilde ele almıştır. Bkz. M. S. Yazıcıoğlu, *a.g.m*., s. 551.

[40] M. Said Yazıcıoğlu, *a.g.md*., s. 414.

3- *Metâliu'l-Envâr Tercümesi:* Fatih'in emriyle Kadı Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283)'ye ait bir mantık kitabı olan *Metâliu'l-Envar*'ı Farsçaya tercüme etmiştir. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur.[41]

4- *Tefsîr-i Yasin-i Şerif:* Yâsîn Sûresi'nin Türkçe tefsiridir. Süleymaniye ve Millet kütüphanelerinde yazma nüshaları mevcut olan eserin İbrahim Efendi nüshasını Ayşe Hümeyra Aslantürk neşretmiştir.[42]

5- *Kasîde-i Taiyye:* Müstezat[43] tarzında kaleme alınan eserin iki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur. Taşköprizâde *Şekâik-i Nûmaniyye* adlı eserinde bu kasideye yer vermiştir.[44]

6- *Havaşi alâ Haşiyeti'l-Keşşaf ve li'l-Teftazanî:* Zirikli ve Sehâvî'nin Hızır Bey'e nisbet ettikleri bu eserin somut bir karşılığı bilinmemektedir.[45]

7- *Hâşiye alâ Şerhi'l-Tecrîdi'l-Akâid:* Bağdatlı İsmail Paşa'nın Hızır Bey'e nisbet ettiği bu eserin de günümüzde bilinen bir karşılığı yoktur.[46]

8-*Tuhfe-i Sultan Murad Han:* Fatih'in babası II. Murad'a ithaf edilen Farsça bir risaledir.[47]

Bu eserlerin dışında Hızır Bey'in dağınık halde bulunan Türkçe ve Farsça şiirleri vardır. Bursalı Mehmed Tâhir *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde müellifin bir Türkçe bir de Farsça beytini misal olarak vermiştir.[48]

1.2. Kasîde-i Nûniyye

Hızır Bey'in 105 beyitten oluşan ve Mâtürîdî mezhebinin esaslarını manzum bir şekilde ortaya koyduğu Arapça kasidesidir. Hemen hemen bütün kelâmî mevzulara değinen kaside **tam basît** vezinde yazılmıştır. Kaside edebî yönden bazı eksikler

---

[41] Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e*., C. 1, s. 290; M. Said Yazıcıoğlu, *a.g.md.*, s. 414.
[42] M. Said Yazıcıoğlu, *a.g.md*., s. 414; A. Hümeyra Aslantürk, *Yasin-i Şerif Tefsiri*, İstanbul 1997.
[43] Müstezat: Dizeleri bir uzun bir kısa şekilde yazılan edebî tür. Bkz. M. Zeki Pakalın, *a.g.e.*, C. 2, s. 633.
[44]M. Said Yazıcıoğlu, *a.g.md*., s. 414; Mustafa Çuhadar, *a.g.m*., s. 220; Taşköprüzade, *a.g.e*., s. 57-58.
[45]Sehavî, *a.g.e*., s. 178; Zirikli, *a.g.e*., s. 306.
[46] İsmail Paşa el-Bağdadî, *a.g.e*., C. 1, s. 346.
[47]M. Said Yazıcıoğlu, *a.g.md*., s. 414.
[48] Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e*., C. 1, s. 291.

olduğu iddiasıyla eleştirilse de eserin şârihlerinden Uryânî Osman Efendi bu eleştirilerin yersiz olduğunu ifade etmiştir. Hızır Bey kasidesine *Cevâhiru'l-Akâid* ismini vermesine rağmen kaside, yazım tarzına nispetle *Kasîde-i Nûniyye* olarak meşhur olmuştur.

Hızır Bey'in bu kasidesinden önce İslam inanç esaslarını Mâtürîdî mezhebine göre ele alan birçok akaid risalesi ve manzumesi yazılmıştır. İnanç esaslarında bir değişme olmaması sebebiyle ortak ifadelerin bu eserlerde bulunması kaçınılmazdır. Hızır Bey'in kasidesini yazarken İmam Azam'ın (ö. 150/767) *el-Fıkhü'l-Ekber*'inden Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) akâid risalesinden istifade ettiği söylenmektedir.[49]

Muhteva ve konuların tertibi açısından akaid risaleleri ile arasında benzerlikler olsa da *Kasîde-i Nûniyye*'de bazı takdim ve tehirler vardır. Bununla birlikte Nesefî akaidinde bilgi bahsi bulunduğu halde Hızır Bey'in kasidesinde bu konu yer almamaktadır. Nesefî akaidinde delillendirmeye gidilmezken *Kasîde-i Nûniyye*'de bazı konular aklî ve naklî olarak delillendirilmeye çalışılmıştır. Bu sebeplerle *Kasîde-i Nûniyye*'nin herhangi bir akaid risalesinin manzum şekli olmadığı, orijinal bir metin olduğu açıktır.[50]

1.2.1. Kasîde-i Nûniyye'nin Emâlî ile Mukayesesi

İnanç esaslarının Mâtürîdî mezhebine göre manzum bir şekilde ele alındığı ilk kaside *Kasîde-i Nûniyye* değildir. *Kasîde-i Nûniyye*'ye gelene kadar bu konuda birçok manzume yazılmıştır. Bunların en önemlisi ve meşhuru *Emâlî* kasidesidir. 68 beyitten meydana gelen bu kaside, *Kasîde-i Nûniyye*'den daha kısa olduğu için bazı konularda eksik kalmaktadır. *Emâlî*'de delillendirme ve cedel yöntemi kullanılmamışken Nûniyye'de bu yöntemler kullanılmıştır. *Emâlî* kelâm konularını ele alma konusunda Nûniyye'den daha düzensiz olmasına rağmen daha veciz bir yapıdadır.[51] Veciz yapısı ezberlenmesini kolaylaştırmaktadır.

---

[49] M. Said Yazıcıoğlu, "el-Kasîdetü'n-Nûniyye" , *DİA*, C. 24, s. 571.

[50] Detaylı bilgi için bkz. S. S. Yavuz, *Hızır Bey ve Kasîde-i Nûniyyesi*, (Marmara Üniv. SBE Kelâm Anabilim Dalı, Basılmamış YL Tezi), İstanbul 1986, s. 28-29; M. Said Yazıcıoğlu, *a.g.md*., s. 571; M. S. Yazıcıoğlu, "Hızır Bey ve Kasîde-i Nûniye'si", s. 552-554.

[51] S.S. Yavuz, *a.g.e.*, s. 30.

İsmin müsemmanın gayrı olmadığı[52], cennet ve cehennemin sonsuz olduğu[53], Zülkarneyn ve Lokman'ın peygamber olmadığı[54], nüzûl-i Îsâ'nın hak olduğu[55], Aişe-i Sıddîka'nın bazı hasletlerde Fatımatü'z-Zehra'dan üstün olduğu[56], sarhoşun küfrü[57], ma'dumun şeyiyyeti[58] gibi konular *Emâli*'de yer aldığı halde *Nûniyye*'de yoktur.

Aynı şekilde burhan-ı temânu' (iki ilahın olamayacağı), tekvin sıfatının ezeli olması, hüsün-kubuh meselesi, teklif-i mâlâ yutâk, müneccim ve sâbiîlere reddiye, Hz. Peygamberin mûcizeleri, bazı sûfîlerin görüşlerine reddiye (velî kuldan ibadetin düşmesi) gibi konular da *Kasîde-i Nûniyye*'de yer aldığı halde *Emâli*'de yoktur.

Kasîde-i Nûniyye'den önce kaleme alınmış ve şöhret bulmuş bu eserle yaptığımız mukayesenin Hızır Bey'in kasidesinin özgünlüğünü ortaya koyma hususunda yeterli olduğunu düşünüyoruz.

1.2.2. Kasîde-i Nûniyye'nin Şerhleri

Kaside-i Nûniyye telif edildiği tarihten itibaren 20. yüzyılın başlarına kadar ilim dünyasının teveccühüne mazhar olmuş ve önemini muhafaza etmiştir. Neredeyse her dönem *Kasîde-i Nûniyye* üzerine şerh yazılması bunu ispatlar niteliktedir. Birkaç mesele hariç Mâtürîdî kelâmının bütün meselelerine veciz ve edebî bir şekilde değinmesi sebebiyle, kasidenin bu konuda eser vermek isteyenlere genel bir çerçeve çizip kılavuzluk yaptığı kanaatindeyiz.

Kasidenin şârihleri ve onların Arapça ve Türkçe şerhleri şunlardır:

Arapça Şerhler

1- Şemseddin Ahmed b. Musa el-Hayâlî (ö. 875/1470): Eserinin adı *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*'dir. Bu eser ve müellifi üzerinde daha sonra ayrıntılı bir şekilde durulacaktır.

---

[52] Bekir Topaloğlu, *Emâlî Şerhi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013, s. 34.
[53] Bekir Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 48.
[54] Bekir Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 72.
[55] Bekir Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 73.
[56] Bekir Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 85.
[57] Bekir Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 118.
[58] Bekir Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 119.

2-Lâli Ahmed b. Mustafa (ö. 971/1563): Allame İbn Kemal'in (ö. 940/1534) ders halkasında yetişen Saruhan'lı bir âlimdir. *Şerh-i Kasîde-i Nûniyye* adında on sekiz varaklık kısa bir şerhi vardır.[59]

3-Halil b. Mustafa b. İsa Câbizâde (ö. 1134/1722): *el-Fevâidü'n-Nazariye fi Halli'n-Nûniyyeti'l-Hızriyye* isimli şerhin ilk altı beytini şerh etmiş sonra vefat etmiştir. Şerhin geri kalanını kimin yazdığı tespit edilememiştir.[60]

4- Muhammed b. Hasan el-Hafız el-Kebîr (Hâfız er-Rûmî) (ö. 1154/1741): Hakkında çok fazla bilgi yoktur. Büyük Hafız adıyla bilinen bu şârih daha çok *Şerhu'l-Kasideti'n-Nûniyye* eseriyle tanınmıştır.[61] Nûniyye şerhlerinin en kapsamlılarındandır. Süleymaniye'deki nüshası 102 varaktır.[62]

5- Muhammed İsmet b. İbrahim Hacı Çelebi (ö. 1160/1747): *Rakdü'n-Nadr alâ Akâidi'l-Hıdır* ve *eş-Şerhu alâ Kasîdeti'n-Nûniyye li Hıdır Bey* isimleriyle Kasîde-i Nûniyye üzerine iki eseri vardır.[63] Hacı Çelebi, Hızır Bey'in kasidesini "Kasîde-i Nûniyye'nin kelâm üzerine yazılmış diğer kasideler arasındaki hali bedendeki ruh, insandaki göz gibidir" sözleriyle övmektedir.[64]

6- Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Kazâbâdî (ö. 1163/1749): *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* isimli kısa bir şerhtir.[65]

---

[59] S.S. Yavuz, *a.g.e*., s. 40; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî,* C. 3, s. 898.

[60] S.S. Yavuz, *a.g.e*., s. 40; İsmail Paşa el-Bağdadî, *a.g.e*., C. 1, s. 355. Bağdatlı İsmail Paşa, Câbizâde'nin şerhini *Hâşiye ala Şerhi'n-Nûniyyeti li Hızır Bey* olarak vermiştir. Ancak bu eserin adı yukarıda zikrettiğimiz gibidir ve haşiye değil şerhtir.

[61] İsmail Paşa el-Bağdadî, *a.g.e*., C. 2, s. 325-326.

[62] Muhammed b. Hasan el-Hafız el-Kebîr, *Şerhu'l-Kasideti'n-Nûniyye,* Süleymaniye Ktp., Servili Kol., No: 000181. (Bundan sonra Hafız er-Rûmî olarak geçecektir).

[63] İsmail Paşa el-Bağdadî, *a.g.e*., C. 2, s. 326; Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e*., C. 1, s. 363-364 (Bağdatlı İsmail Paşa ismini Hacı Halife olarak zikretse de Mehmet Tâhir Efendi Hacı Çelebi olarak meşhur olduğunu söyler. Eserlerde Hacı Çelebi olarak geçmektedir.).

[64] Muhammed İsmet b. İbrahim, *Şerhu alâ Kasîdeti'n-Nûniyye li Hıdır Bey,* Süleymaniye Ktp., Kasidecizade Koleksiyonu, No: 00125, vr. 2a-2b.

[65] S.S. Yavuz, *a.g.e*., s. 37.

7- Osman b. Abdullah el-Kilîsî el-Uryânî (ö. 1168/1754): *Hayrü'l-Kalâ'id Şerhu Cevâhiri'l-Akâid* ismindeki şerhi matbudur.[66] Şam Kadısı Şerif Paşazade Mehmed Esad Efendi tarafından Türkçeye çevrilmiştir.[67]

8- Davud b. Muhammed el-Karsî el-Hanefî (ö. 1169/1756): Davud-i Karsî'nin *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyyeti't-Tevhidiyye* adlı Arapça şerhinin yanında aşağıda zikredeceğimiz Türkçe bir şerhi daha vardır.[68] Arapça şerh tek başına basıldığı gibi Molla Hayâlî'nin şerhiyle birlikte de basılmıştır. Şerhinde Molla Hayâlî'ye atıflarda bulunmakla birlikte onu eleştirmekten de geri durmamıştır.[69] Hatta on üçüncü beytin şerhinde tasavvuf ehline karşı yönelttiği ağır eleştiriler sebebiyle eserin ilk baskısında bulunan bölümler[70] Halil Efendizâde olarak bilinen Muhammed Tâlib b. Hüseyin el-Fatsavî'nin Karsî ile Molla Hayâlî'nin şerhini birlikte neşrettiği 1318 tarihli baskısında sansüre uğrayarak eserden çıkarılmıştır.[71]

Karsî'nin bu şerhi sade üslubu, yer yer gramatik açıklamaları ve mezhep görüşlerine yeterli miktarda yer vermesi ile diğer şerhler arasında kendisine önemli bir yer edinmiştir.[72]

9- Muhammed b. Ahmed el-Gümülcinevî (ö. 1203/1788-89): *Şerh-i Ebyât-ı Nûniyye* isimli şerhi vardır.[73] Bu şerhe Gümülcinevî'nin şerhi demek pek doğru görünmemektedir. Zira Gümülcinevî bu şerhte bir nevi seçki yapmıştır. Hızır Bey'in kasidesinden Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatlarından bahseden on üç beyti seçmiş ve bu beyitleri Hayâlî'nin şerhinden tercih ettiği yerlerle şerh etmiştir.[74]

---

[66] Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, C. 1, s. 367.
[67] M. Şerafeddin, "Kelâm Savaşları", *DFİFM*, S. 24, İstanbul 1932, s. 17.
[68] M. Said Yazıcıoğlu, *a.g.md.*, s. 571.
[69] Bu konuyu daha sonra Molla Hayali'nin *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*'sinin diğer şerhler arasındaki yerini izah ederken ele alacağız.
[70] Dâvûd-i Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyyeti't-Tevhidiyye,* Mektebetü Vehbe, Kahire 1297/1879, s. 12-15 (Sansüre uğramamış önceki baskı).
[71] Cemil Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", *DİA*, C. 9, s. 30.
[72] S.S. Yavuz, *a.g.e.*, s. 36.
[73] Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, C. 2, s. 8.
[74] Detaylı bilgi için bkz. Muhammed b. Ahmed el-Gümülcinevî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye fi'l-Kelâm*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Kol., No: 001215.

10- Muhammed Tâhir Lâlezârî (ö. 1204/1789): *el-Cevâhirü'l-Kalemiyye fî Tastîri Esrâri'n-Nûniyye* isimli, I. Abdülhamid'e (ö. 1789) övgü ile başlayan orta hacimde bir şerhi vardır.[75]

11- İsmâil Müfîd Efendi İstanbulî (ö. 1217/1802): *Kaside-i Nûniyye Şerhi ve Tercümesi*.[76] Beyitler Arapça olarak *Kasîde-i Nûniyye* vezninde manzume olarak şerh edilmiş, eserin kenar boşluklarına açıklayıcı notlar ilave edilmiştir.[77]

12- İbrahim b. Abdulvehhab: Hayâlî ve Hızır Bey'in faziletinden bahsettiği şiir şeklinde girişi olan, yüz kırk beş varaktan oluşan, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* isimli tafsilatlı bir şerhi vardır.[78] Bu konuda yapılan daha önceki çalışmalarda bu eserle ilgili herhangi bir bilgiye rastlamadık.[79]

Türkçe (Osmanlıca) Şerhler

1- Mehmed Emîn el-Üsküdârî (ö. 1149/1736): *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* isimli Osmanlıca şerhi pek bilinmemektedir. Molla Hayâlî'nin şerhi üzerine yazdığı arapça *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* isimli hâşiyesi ile karışmaktadır. Kütüphane kataloglarında gösterilen yirmi-otuz varaklık eserler Üsküdârî'nin Osmanlıca *Kasîde-i Nûniyye* şerhidir.[80]

2- Davud b. Muhammed el-Karsî el-Hanefî (ö. 1169/1756): Şârihin meşhur olan şerhi Arapça olanıdır. Ancak *Şerh-i Kasîde-i Nûniyye-i Hıdır Beğ* adında Türkçe olan bir başka şerhi vardır. Bu Türkçe şerh pek bilinmediği için bazı araştırmacıların yanılgıya düştüğü iddia edilmektedir.[81] Karsî, gerek diğer şerhlerin gerek Hayâlî şerhinin zor olduğunu, Türkçe yazılacak bir şerhin büyük-küçük herkesin istifadesine

---

[75] İlyas Çelebi, "Lâlezârî", *DİA*, C. 27, s. 89-90.

[76] M. Said Yazıcıoğlu, *a.g.md*., s. 571.

[77] İsmail Mufid Efendi, *Kaside-i Nûniyye Şerhi ve Tercümesi,* Süleymaniye Ktp., Hüsnüpaşa Koleksiyonu, No: 00237.

[78] İbrahim b. Abdülvehhab, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar Bölümü, No: 002168, vr. 1a-1b.

[79] Elektronik ortamdaki kütüphane arama motorlarının sağladığı imkânla bu eserin varlığından haberdar olduk.

[80] Hayâlî şerhi üzerine hâşiye olarak gösterilse de Hızır Bey'in *Kasîde-i Nûniyye*'si üzerine Osmanlıca şerhe bir örnek için bkz. Mehmed Emîn el-Üsküdârî, *Haşiye ala Şerhi'l-Hayali ale'l-Kasideti'n-Nuniyye,* Süleymaniye Ktp, Nurosmaniye Koleksiyonu, No: 002193. (Bundan sonra Üsküdârî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye,* olarak gösterilecek).

[81] Cemil Akpınar, *a.g.md*., s. 30.

sunulacağını, bu sebeple sevabının fazla olacağını söyleyerek Türkçe bir şerh yazma sebebini izah etmektedir.[82]

3- Dâmâd-ı Gelenbevî Seyyid Muhammed Şükrî (18. yy sonu): *Tuhfetü'l-Fevâid alâ Cevâhiru'l-Akâid* adlı şerhin şârihidir. Dâmâd-ı Gelenbevî'nin biyografisi hakkında pek bilgi bulunmamaktadır.[83]

4- Mustafa Behçet b. Mehmed Salim Uranyevî (II. Abdulhamid dönemi): Girişinde II. Abdulhamid Han'a (ö. 1918) övgü ve dua olan *Sünûhât-ı Vehbiyye ve Esrâr-ı Nûniyye* isimli bu şerh matbudur. Otuz dört varaklık eserde yüz üç beytin şerhi yer almaktadır. [84]

5- Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912): *Metâlib-i İrfâniyye ve Îzâhat-ı Nûniyye* isimli şerhi matbudur. Manastırlı, Büyük Hafız'ın şerhinden pek çok iktibasta bulunduğunu ve diğer şerhlerden istifade ettiğini belirtmektedir. O, kasidede geçen lafızları izah etmiş, beyitlerin sonunda **mahsül** başlığı altında beytin tefsirli mealini vermiştir. Tertibi ve aşırıya kaçmayan doyurucu izahları ile kasidenin önemli birkaç şerhinden birisidir denebilir.[85]

---

[82] Dâvûd-i Karsî, *Şerh-i Kasîde-i Nûniyye-i Hıdır Beğ,* Süleymaniye Ktp., Fatih Kol., No: 003119, vr. 2b.

[83] Ömer Aslan, *Kaside-i Nûniyye'nin Tuhfetü'l-Fevâid alâ Cevâhiri'l-Akâid Adlı Şerhinin Sadeleştirilerek Ahiret Konusunun Değerlendirilmesi*, (Erciyes Üniv. SBE Basılmamış YL Tezi), Kayseri 1996, s. 6.

[84] Mustafa Behçet, *Sünûhât-ı Vehbiyye ve Esrâr-ı Nûniyye*, Matbaa-i Edebiyye, Kahire 1318.

[85] S.S. Yavuz, *a.g.e*., s. 36; Manastırlı İsmail Hakkı, *Metâlib-i İrfâniyye ve İzâhât-ı Nûniyye*, İstanbul 1312, s. 4.

2. BÖLÜM

MOLLA HAYÂLÎ VE ŞERHU'L-KASîDETİ'N-NÛNİYYE

2.1. Molla Hayâlî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

2.1.1. Hayatı

Tam adı Şemseddin Ahmed b. Musa olan Molla Hayâlî, Fatih Sultan Mehmed dönemi âlimlerindendir. İznikli olan Molla Hayâlî'nin doğum tarihi bilinmediği gibi vefat tarihi de tartışmalıdır.

Hayâlî'nin Bursa'daki Orhaniye Medresesi'nde görev yaparken vefat etmesi bilgisine dayanarak Bursa'lı biyografi yazarlarının tespitinin doğru olacağı düşüncesi ile 875/1470 tarihinin vefat tarihi olarak verilmesinin isabetli olmadığını düşünüyoruz.[86] Hızır Bey'in hayatı ile karşılaştırmalı bir şekilde düşünüldüğünde, Hayâlî'nin 33 yaşında vefat ettiğinin genel kabul görmesi aynı zamanda Hayâlî'nin 864 (1460)'te vefat eden Tâceddin İbrahim Hatibzâde'nin[87] yerine müderris olarak atanması[88] ve bu görevdeyken kısa süre sonra vefat etmesi bilgisi göz önüne alındığında vefat tarihinin 865-870/1461-1466 tarihleri arasında bir tarih olması daha muhtemel görünüyor. Vefat tarihini zikrettiğimiz aralıkta veren biyografi yazarlarının doğruya daha yakın olduklarını zannediyoruz.[89] İstanbul'un 1453 senesinde fethedildiği, Hızır Bey'in ilk kadı olarak buraya atandığı, bu tarihten çok önce Bursa Sultâniye Medresesi'nde ders verdiği zamanlarda Molla Hayâlî'nin onun muîdi olduğu bilgileri birçok tabakat kitabındaki vefat tarihini imkânsız kılıyor. [90]

---

[86] Adil Bebek, "Hayâlî", *DİA*, C. 17, s. 4.

[87] Fatih devrinin meşhur âlimlerinden Muhyiddin Hatibzâde'nin babasıdır. İlyas Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", *DİA*, C. 16, s. 463.

[88] Adil Bebek, *a.g.md.*, s. 4.

[89] Leknevî, *a.g.e.*, s. 43; İsmail Paşa el-Bağdadî, *a.g.e.*, C. 1, s. 132.

[90] Mehmed Süreyya 885/1480, İbnü'l-İmâd ve Kehhâle 886/1481 tarihlerini vefat tarihi olarak veriyor. Hayâlî'nin Hızır Bey'in muîdi olduğu ve 33 yaşında öldüğü bilgilerini de vermelerine rağmen vefat tarihi olarak bu kadar uzak tarihleri zikretmeleri şaşırtıcıdır.
Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî,* C. 2, s. 656; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb,* C. 9, s. 515; Ömer Rızâ Kehhâle *Mu'cemü'l-Müellifîn,* C. 1, s. 315.

Babası kadı olan Hayâlî ilköğrenimini babasından aldı. Daha sonra Alâeddin Ali et-Tûsî'nin (ö. 887/1482) ve o sırada Bursa Sultâniye Medresesi müderrisi Hızır Bey'in talebesi oldu. Kısa sürede Hocazâde ile birlikte Hızır Bey'in gözüne girerek onun muîdi oldular. Tahsilini tamamlayıp icazetini aldıktan sonra bazı medreselerde müderrislik yaptı. Akabinde 30 akçe yevmiye ile Filibe'deki Şehabettin Paşa Medresesi'ne müderris olarak atandı.[91]

Bu medresede görev yaparken Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i üzerine bir hâşiye yazdı ve dönemin sadrazamı Mahmud Paşa'ya (ö. 878/1474) sundu. Daha sonra Osmanlı medreselerinde ders kitabı olacak bu eser sebebiyle çokça iltifata nail oldu.[92] Hatta Fatih Sultan Mehmed'in bu eserin kendisine ithaf edilmemesi sebebiyle gücendiği söylenir.[93]

Bursa Murâdiye Medresesi'nin müderrisliği kendisine verilmeyip Gelibolu Kadısı Hacı Hasanzade'ye (ö. 911/1505-1506) verilmesi sebebiyle sadrazama kırılan Molla Hayâlî, sitemini ona yazdığı bir mektupla dile getirir. Mahmud Paşa mektubu okuduktan sonra Hacı Hasanzâde'nin liyakat sahibi olduğunu ancak Molla Hayâlî'nin onu tanımadığını söylemiştir.

Sonrasında İznik Orhaniye Medresesi müderrislerinden Tâceddin İbrahim Hatibzâde'nin vefatı üzerine Sultan Fatih, Mahmud Paşa'ya bu kadroya genç, fâzıl ve liyakat sahibi birini atamasını ister. Mahmud Paşa Molla Hayâlî'yi önerince Fatih "O *Şerhu'l-Akâid* üzerine hâşiye yazıp da sana ithaf eden kişi değil mi?" der ve bu atamayı münasip görür. Böylece Hayâlî, 130 akçe yevmiye ile bu göreve atanır.[94]

Mahmud Paşa durumu Molla Hayâlî'ye haber verir. Ancak Hayâlî bu esnada hac yolculuğu için hazırlık yapmaktadır. Sadrazam Mahmud Paşa'nın önce göreve başlaması sonra Sultan Fatih'ten izin alıp hacca gitmesini söylemesi hatta ısrar etmesi üzerine Hayâlî "Sen bana vezirliğini, sultan da sultanlığını verse yine de bu yolculuktan vazgeçmem" diyerek kararlılığını gösterir. Mahmud Paşa durumu Fatih'e

---

[91] Taşköprüzade, *a.g.e.*, s. 85.
[92] Adil Bebek, *a.g.md.*, s. 4.
[93] Kınalızâde Hasan Çelebi, a.g.e., s. 288.
[94] Taşköprüzade, *a.g.e.*, s. 85; Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, Tabhane-i Âmire, C. 2, s. 478-479, İstanbul 1862.

anlatır ancak Hayâlî'nin sözünün "sultan da sultanlığını verse" kısmını söylemez. Bunu üzerine Fatih Hayâlî'nin yerine onun muîdinin bakmasını, kendisinin de Hicaz dönüşü göreve başlamasını ister.

Molla Hayâlî'nin Mısır'a gittiği[95], bunun sebebinin *Muğni'l-Lebîb*[96] adlı nahiv kitabını okumak olduğu iddia edilir.[97] Genç yaşta vefat ettiği için ancak hac dönüşünde kısa bir süreliğine Mısır'a uğramış olabileceği, bunun da ilim tahsili gayesiyle olmadığı söylenir.[98]

Hayâlî Hicaz'dan dönünce görevine başlar ancak birkaç sene sonra henüz 33 yaşında vefat eder.[99] Kabri Bursa'daki Zeynîler Mezarlığı'nda Molla Hüsrev'in kabri yakınındadır.[100]

2.1.2. İlmî ve Tasavvufî Şahsiyeti

Bütün vaktini ilim ve ibadetle geçiren boşa vakit geçirdiği görülmeyen Molla Hayâlî, Hızır Bey'e muîd olmakla akranları arasında temayüz etmiştir. Titiz ve dikkatli çalışması, edebî ve nazik üslubu sebebiyle kendisine Hayâlî denildiği söylenir.[101] Gerçekten de yazdığı şerh ve hâşiyeler ilmî titizliğini ortaya koyduğu gibi Arapça, Farsça ve Türkçe olarak üç dilde şiir yazması da onun edebî gücünü gösterir niteliktedir.

Hızır Bey'in muîdi olarak kendini gösteren, daha sonraları Fatih'in çok kıymet verdiği ve dönemin en etkili âlimlerinden biri haline gelecek olan Hocazâde'ye bir münazarada galip gelmesi, Hayâlî'nin ilmî kudretinin açık delilidir. Hatta bu ilmî rekabetin Hocazâde'yi çok rahatsız ettiği, sabahlara kadar ders çalıştığı ve nihayetinde Molla Hayâlî'nin vefat haberi kendisine ulaştığında "Artık rahat bir şekilde sırtüstü yatabilirim" dediği rivayet edilir.[102] Bu rivayet Molla Hayâlî'nin ilmi üstünlüğünü

---

[95] Şemseddin Sami, Kâmûsu'l-'Alâm, Mihran Matbaası, C. 3, s. 2070, İstanbul 1889.
[96] İbn Hişâm en-Nahvî'nin (ö. 761/1360) Arap gramerine dair eseridir. Detaylı bilgi için bkz. M. R. Özbalıkçı, "Muğnî'l-Lebîb", *DİA*, C. 30, s. 384.
[97] Kınalızâde Hasan Çelebi, *a.g.e.*, s. 288.
[98] Adil Bebek, *a.g.md.*, s. 4.
[99] Taşköprüzade, *a.g.e.*, s. 86; Leknevî, *a.g.e.*, s. 43
[100] Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, C. 1, s. 291.
[101] Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, C. 1, s. 291.
[102] Taşköprüzade, *a.g.e.*, s. 86.

göstermekle birlikte dönemin âlimleri arasındaki ilmî ihtirasın ve çekişmenin boyutlarını da gözler önüne sermektedir.

Molla Hayâlî neredeyse bütün ilim dallarında eser vermesine rağmen daha çok kelâm ilminde öne çıkmıştır. Akaid ve kelâm kitaplarına yazdığı şerh ve hâşiyeler incelendiğinde Molla Hayâlî'nin geniş bilgisini ve parlak zekâsını ortaya koymaya çalıştığı, dolayısıyla dönemin âlimleri arasında seçkin bir yer elde etmeyi hedeflediği görülür.[103] Onun hakkında "Eğer yaşasaydı Seyyid Şerif Cürcanî (ö. 816/1413) ve onun gibilerle yarışacak bir âlim olabilirdi" diyenler bile vardır.[104]

Taşköprüzâde Hayâlî'nin *Kitâbü't-Telvîh* üzerine düştüğü bir notu okuduğunu ve orada Hayâlî'nin Edirne Yenicami'de bulunduğu sırada Şeyh Zeynüddin el-Hâfî'nin (ö. 838/1435)[105] halifelerinden Merzifonlu Abdurrahim Efendi'den (ö. 850/1446) zikir telkini alması hakkında bir bilgi olduğunu rivayet etmektedir.[106] Molla Hayâlî'nin kabrinin Zeynîler Mezarlığı'nda olması da onun Zeyniyye[107] tarikatına mensup olduğunu teyid eder. Zahidâne yaşantısı, ibadete düşkünlüğü, malayaniyi terk etmesi ve zorlu nefis terbiyesi onun tasavvuf erbabı olduğunun alametlerindendir.

Talebelerinden Molla Gıyâseddin, İznik'te Molla Hayâlî'nin yanında iki yıl kaldığını bu süreçte onu hiç boşa vakit geçirirken görmediğini, hocasının daima ibadetle ve ilimle meşgul olduğunu, ilmî meseleler dışında konuşmadığını, Hocazâde ile yaptığı münazarayı kazandığında etrafındakilerin kendisini tebrik etmesi dışında insanlarla fazla münasebette bulunmadığını hatta o zamanın haricinde hocasını gülerken görmediğini söylemektedir.[108]

---

[103] Adil Bebek, *a.g.md.,* s. 4.

[104] Şevkânî, *el-Bedrü't-Tâli'*, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, C. 1, s. 122, Kahire 1348.

[105] Sühreverdiyye tarikatının Zeyniyye kolunun kurucusu. Detaylı bilgi için bkz. Reşat Öngören, "Zeynüddin el-Hâfî", *DİA*, C. 44, s. 375-377.

[106] Taşköprüzade, *a.g.e.*, s. 86-87.

[107] Sühreverdiyye tarikatının Zeynüddin el-Hâfî'ye nispet edilen koludur. XV. yüzyılın ortalarından itibaren Anadolu'da yayılmaya başlayan bu tarikatın ilim çevrelerinden çokça müntesibi olmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

[108] Taşköprüzade, *a.g.e.*, s. 86.

Günde sadece bir öğün yemekle yetinen, bu sebeple başparmağı ile işaret parmağını birleştirip halka yapsa kol pazısı içinden geçecek kadar zayıf olduğu rivayet edilen[109] Hayâlî'nin bu perhizi, ciddi bir nefsanî mücahedenin göstergesidir.

İçinde bulunduğu dönem itibarıyla başta kelâm olmak üzere aklî ilimlerin zirvesine doğru yol alırken, ibadetten ve nefsânî mücahededen de geri kalmayan Molla Hayâlî, bizlere eşi az bulunur bir âlim profili çizmektedir.

2.1.3. Eserleri

Genç yaşında vefat etmesine rağmen birçok ilim dalında eser veren Molla Hayâlî'nin daha çok kelâm üzerinde durduğunu ve en iddialı eserini de bu alanda verdiğini ancak fıkıh usulünü de ihmal etmediğini görüyoruz. Dini ilimlerin temelini oluşturan ve **asleyn** denilen bu iki ilim sahasını ihmal etmemesi onun ilim anlayışının bir tezahürüdür. Bu eserler o dönemde yaşayan birçok ciddi ilim adamı gibi Hayâlî'nin de dini ilimleri sağlam temeller üzerine kurma isteğinin somut bir ifadesidir.

Molla Hayâlî'nin kelâm, tefsir, usûl ve fürû fıkıh ile Arap dili ve edebiyatı üzerine kaleme aldığı tespit edilen veya ona nispet edilen eserler şunlardır:[110]

Kelâm

1- *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*: *Akaidü'n-Nesefî* üzerine Teftazânî'nin yazdığı şerh üzerine hâşiyedir. Hayâlî'nin Teftazâni'yi sadece şerh etmekle kalmayıp yeri geldiğinde de eleştirdiği bu hâşiye, yüzyıllarca medreselerde okutulan, zeki talebelerin kendisiyle imtihan edildiği,[111] üzerine dört yüz-beşyüz kadar hâşiye yazılan bir eserdir.[112] Osmanlı'nın son dönemine kadar medreselerde okutulduğu gibi Doğu medreselerinde yetişen günümüz âlimlerinden Muhammed Salih Ekinci'nin bu kitabı hocasıyla okuduğundan bahsetmesi, istisnai de olsa eserin günümüze kadar okunmaya devam ettiğini gösterir. Bu eser üzerine çokça hâşiye

[109] Taşköprüzade, *a.g.e.*, s. 86.
[110] Eserlerin tasnifinde DİA'nin "Hayâlî" maddesinden istifade edilmiştir.
[111] Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn,* C. 2, s. 1145.
[112] Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi,* (Marmara Üniv. SBE Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2012, s. 438; Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *UÜİFD*, C. 17, S. 1, Bursa 2008, s. 39.

yazılmışsa da Osmanlı medreselerinde en çok rağbet göreni Siyelkûtî'nin *Siyelkûtî ale'l-Hayâlî* isimli hâşiyesi olmuştur.[113]

2- *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye:* Hocası Hızır Bey'in kaleme aldığı *el-Kasîdeti'n-Nûniyye* isimli akâid manzumesi üzerine yazdığı şerhtir. Daha sonra detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

3- *Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-Akâid:* Nasîruddîn-i Tûsî'nin *Tecrîdü'l-Akâid*'i üzerine Seyyid Şerîf el-Cürcânî tarafından yapılan şerhin ilk bölümüyle ilgili bir hâşiyedir. Süleymaniye Kütüphanesinde bir nüshası vardır (Süleymaniye Ktp, Amcazede Hüseyin, no. 000449).[114]

4- *Hâşiye alâ Şerhî'l-Makasıd:* Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd* adlı eserinin beşinci maksadı olan ilahiyyat bölümü üzerine hâşiyedir.[115]

5- *Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkıf:* Cürcânî'nin, Îcî'nin *el-Mevâḳıf*'ına yazdığı şerhin ikinci mevkıfı olan umûr-u âmme üzerine bir hâşiyedir. Müellif hattı ile olan bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Şehid Ali Paşa, no. 2844/7, vr. 105-113).[116]

6- *Hâşiye alâ Risâleti'l-İsbât-ı Vâcîb:* Celâleddin ed-Devvânî'nin *İsbâtü'l-vâcib* risâlesine haşiyedir. Süleymaniye Kütüphanesinde bir nüshası vardır (Râgıb Paşa, no. 1456).[117]

Tefsir

7- *Müsveddâtü Hayâlî ale'l-Keşşâf:* Zemahşerî'nin tefsiriyle ilgili notlardan ibaret olup müellif hattı ile 121 varaklık bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (AY, no. 1726).[118]

---

[113] Osman Demirci, *a.g.t.,* s. 439.
[114] Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.,* C. 1, s. 291; Hoca Sadeddin Efendi, *a.g.e,* C. 2, s. 479; Kehhâle *a.g.e.,* C. 1, s. 315; Leknevî, *a.g.e.,* s. 43.
[115]Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.,* C. 1, s. 291.
[116] Adil Bebek, *a.g.md.,* s. 5.
[117] Gös. yer.
[118] Gös. yer.

8- *Risâle fi Tefsîri Kavlihî Teâla:* Keşşâf ve Kādî Beyzâvî tefsiri üzerine notlardan oluşmaktadır. Müellif önsözde bu risâlede, adı geçen eserlerden A'râf sûresini okuduktan sonra hatırına gelen hususları kaleme aldığını kaydetmektedir. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur (Şehid Ali Paşa, no. 2720/11, vr. 163b-168a).[119]

Fıkıh

9- *Hâşiye alâ Şerhi'l-Vikâye:* Tâcüşşerîa'nın, Mergīnânî'nin *el-Hidâye*'sine *el-Vikāye* adıyla yazdığı şerh üzerine Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd tarafından yapılan şerhin hâşiyesi olup Adıyaman İl Halk Kütüphanesi'nde (no. 1) bir nüshası bulunmaktadır.[120]

10- *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasâri'l-Münteha:* İbnü'l-Hâcib'in Muhtasarü'l-Müntehâ adlı fıkıh usulüne dair eserine Adudüddin el-Îcî tarafından yapılan şerhe Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin yazdığı hâşiyenin hâşiyesidir. Eserin Millet (Feyzullah Efendi, no. 597), Murad Molla (no. 656) ve Süleymaniye (Hamidiye, no. 437) kütüphanelerinde nüshaları vardır.[121]

11- *Hâşiyetü't-Telvîh:* Sadrüşşerîa'nın *Tenkîhu'l-Usûl*'üne yine kendisi tarafından *et-Tavzîh* adıyla yazılan şerhe Teftâzânî'nin *et-Telvîh* adıyla yaptığı hâşiyenin hâşiyesidir. Eserin müellif hattından istinsah edilmiş bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (no. 1740).[122]

12- *Hâşiyetü'l-Ferâiz:* Mehmed Tâhir'in zikrettiği[123] bu eserin herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. Merginânî'nin *el-Hidâye* adlı eserinde ferâiz bölümü yoktur. O, bu konuyu *Kitâb fi'l-Ferâiz* adıyla müstakil bir eser olarak kaleme almıştır. Bu, o eser üzerine yazılmış bir hâşiye olabilir. Bununla birlikte Osmanlı medreselerinde Sirâcüddin Muhammed es-Secâvendî'nin yazdığı *Ferâizü's-*

---

[119] Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî,* C. 2, s. 656; Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih,* C. 2, s. 479; Adil Bebek, *a.g.md.*, s. 5.

[120] Kehhâle*, Mu'cemü'l-Müellifîn,* C. 1, s. 315; İsmail Paşa el-Bağdadî, *a.g.e.*, C. 1, s. 132; Adil Bebek, *a.g.md.*, s. 5.

[121] Kehhâle *Mu'cemü'l-Müellifîn,* C. 1, s. 315; Adil Bebek, *a.g.md.*, s. 5.

[122] Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih,* C. 2, s. 479; Adil Bebek, *a.g.md*., s. 5.

[123] Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, C. 1, s. 291.

Secâvendî (Ferâiz-i Sirâciye) ve onun üzerine Seyyid Şerif Cürcânî'nin yaptığı *Şerh-i Ferâiz (Şerhu's-Sirâciyye)* isimli şerh yaygın olarak okutuluyordu.[124] Bu sebeple bu eser Hayâlî'nin Cürcânî'nin şerhi üzerine yazdığı bir haşiye olabilir.

Arap Dili ve Edebiyatı

13- *et-Ta'likât ale'l-Mutavvel:* Eser, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*'unun üçüncü bölümü için Hatîb el-Kazvînî tarafından yazılan *et-Telhîs*'e Teftâzânî'nin yaptığı *el-Mutavvel* adlı geniş şerhin ta'likidir. Bir nüshası Âtıf Efendi Kütüphanesi'nde mevcuttur (no. 2313).[125]

2.2. Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye

Molla Hayâlî'nin hocası Hızır Bey'in Kasîde-i Nûniyye'si üzerine yaptığı şerhtir. Eserin Molla Hayâlî'ye nispetinde herhangi bir şüphe yoktur. Süleymaniye ve Beyazıt kütüphanelerinde elliden fazla nüshası olan eserin gördüğü rağbet ortadadır.[126] Osmanlı döneminin sonlarında tek başına bir baskısı olmasa da Dâvûd-i Karsî'nin şerhi ile birlikte basılmıştır.[127] Abdunnasîr Ahmed eş-Şâfii el-Melîbârî el-Hindî'nin bu şerh üzerine *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâlî ale'n-Nûniyyeti* isimli bir tahkik çalışması vardır.[128]

Hayâlî'nin şerhi üzerine Âyînezâde Mehmed Şemseddin Sirozî (ö. 1100/1688-89), Mehmed Emîn el-Üsküdârî,[129] Umar el-Bağdadi Umar b. Abdülcelil b. Muhammed (ö. 1194/1780) ve İlyas b. İbrahim el-Kürdî haşiye yazmıştır.[130]

---

[124] Mefail Hızlı, *a.g.m.,* s. 39.

[125] Adil Bebek, *a.g.md.,* s. 5.

[126] Mısır'da bulunan yazma nüshalar hakkında bilgi için bkz. Abdunnasîr el-Hindî Nâtûr Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâlî alâ en-Nûniyye*, Mektebetü Vehbe, Kahire 2008, s. 70-72. (Bundan sonra Abdunnasîr el-Hindî olarak geçecektir.)

[127] Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdetî'n-Nûniyye (Dâvûd-i Karsî'nin Şerhi ile Birlikte),* Matbaa-i Şirket-i Sahafiyye, İstanbul 1318.(Bu eser bundan sonra **şerh** olarak geçecektir.)

[128] Osmanlı döneminin kelâmcılarından olan Molla Hayâlî üzerine bu güne kadar ülkemizde herhangi bir çalışma yapılmamışken, Hindistanlı birisinin Mısır'da Hayâlî üzerine böyle bir çalışma yapması sahip olduğumuz değerin farkına varmamamız açısından esef verici bir durumdur. Bu eserin İSAM'da bir nüshası vardır (Genel, 205105).

[129] Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn,* C. 2, s. 1348; Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e*., C. 1 s. 213; Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.,* C. 2, s. 29.

[130]Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.,* s. 68-69.

Hayâlî'nin telifinden sonra şerhin ilim dünyasında nerede ve kimler tarafından okunduğunun izini süremesek de, Osmanlı medreselerinin ilk dönemlerindeki medrese müfredatlarında bulunmasa da 1914 yılında yapılan Islah-ı Medâris Nizamnâmesi ile medreselerde okutulacak kitaplar arasında yer aldığını biliyoruz.[131]

Eserin önemi Kaside-i Nûniyye'nin müellifi Hızır Bey'in talebesi tarafından yazılmış olmasından gelir. Hoca talebe ilişkisi içerisinde eserde zikredilen konuların ele alınmış olma ihtimali yüksektir. Molla Hayâlî'nin yukarıda zikredilen ilim anlayışı ve seviyesi ile birlikte eser Hızır Bey'in çerçevesini çizdiği Mâtürîdî esasları şerh etmenin çok ötesine geçmiştir.

Giriş bölümünde zikrettiğimiz gibi Molla Hayâlî de dönemin anlayışı gereği revaçta olan Eş'arî eserler üzerine çalışarak bu eserlere şerh ve hâşiyeler yazdı. O, Mâtürîdî kelâm anlayışını bu Eş'arî eserlerde Mâtürîdîler'le Eş'arîler'in ihtilaflı oldukları bölümleri ele alırken ortaya koyuyordu.[132] Hızır Bey'in Mâtürîdî esaslara göre yazılmış böyle bir eseri olmasaydı Molla Hayâlî'nin de baştan sona Mâtürîdî olan bir eseri veya şerhi olur muydu bilinmez. Ama bu şerh sayesinde Molla Hayâlî'nin Mâtürîdî görüşlerine derli toplu bir şekilde ulaşma fırsatı bulduğumuz bir hakikattir.

2.2.1. Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye'nin Muhtevası

Eserine besmele, hamdele ve salvele ile başlayan Molla Hayâlî, kelâm ilminin önemine de değindikten sonra Fatih Sultan Mehmet Han'ı överek mukaddimesine son verir.

Eserin ilk beş beytinin şerhi Hızır Bey'in dibâcesi üzerinedir. Beşinci beyit ile kırk birinci beyit arasında ilahiyyat, kırk birinci beyitten yetmişinci beyte kadar nübüvvât, yetmişle doksan altıncı beyt arası sem'iyyât, doksan altıdan yüz üçüncü beyte kadar imamet konuları işlenmiştir. Son birkaç beytin şerhi bulunmamaktadır.

[131] Osman Demirci, *a.g.t.*, s. 349
[132] Osman Demirci, *a.g.t.*, s. 439-440.

Osman el-Kilîsî'ye göre bunun sebebi bu beyitlerin Hızır Bey'in kasidesine ait olmamasıdır.[133]

Müellif, eserin önemli bir kısmını teşkil eden **ilahiyyat** bahislerine ispat-ı Vâcib konusu ile başlamış, İmkân ve hüdûs delillerini izah ederken devr ve teselsül kavramlarına, Allah'ın birliği konusunu işlerken de burhan-ı temânu' ve burhan-ı tevârüd delillerine geniş yer ayırmıştır. İspat-ı Vâcib'den sonra tenzihat konularını işlemeye başlayan müellif, hulûl ve ittihad mevzusunda bazı mutasavvıflar ve gulat fırkalara itirazlar yöneltse de daha çok hıristiyanların iddialarını ve bu iddialara verilen cevapları ele alır. Allah'ın zamandan ve mekândan münezzeh olması üzerinde de titizlikle duran Hayâlî, Allah'ın sıfatları konusunu işlerken tartışmalı sıfatlarla birlikte ru'yetullah meselesini de hassasiyetle tahlil etmiştir. Kulların fiilleri ile hüsün ve kubuh gibi kelâmın önemli konuları üzerinde dikkatle duran Molla Hayâlî, özellikle hüsün ve kubuh meselesini çözmeye çalışırken ilim ve anlayış seviyesinin yüksekliğini ortaya koyar. Âlemin hüdûsu konusu ve buna bağlı olan cisim, cevher-araz ve heyûlâ-sûret gibi kavramlara ilahiyyat konularının sonunda yer verir.

Nübüvvât konularına nebî ve resul kavramlarının tarifi ile başlayan müellif, peygamberlik ve mucize üzerine ileri sürülen iddialara cevap verir. Hızır Bey kasidesinde, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı konusunda cumhurun yöntemi ile Gazzâlî ve Câhız'ın yöntemine işaret etse de Hayâlî sadece bunları şerhetmekle yetinmez İmam Râzî'nin yöntemine de temas ederek içeriği zenginleştirir. Eserde geniş bir şekilde ele alınan bir başka konu Hz. Muhammed'in mucizeleri ve Kur'an'ın i'câzıdır. Peygamberlerin ismet sıfatı hakkında detaylı açıklamalar yapan müellif, onların meleklerden üstünlüğü mevzusundaki görüşlere de ayrı ayrı yer verir. Hz. Muhammed'in üstünlüğünden bahsettikten sonra onun ashabının faziletlerini konu edinmekle yetinmez, dört halifenin üstünlüğünü de hilafet sırasına göre tek tek ele alır.

Hayâlî, **sem'iyyat** meselelerinde ma'dumun iadesi, haşr ve kabir azabı gibi bu bölümün en çok tartışılan konularını Mu'tezile ve İslam filozoflarının iddialarıyla birlikte tahlil eder. Kıyamet halleri, sevap ve 'ikab, cennet ve cehennemin şu an var olup olmadığı ile bunların ebediliği meselelerine değinerek, büyük günahın affı ve

[133] Osman el-Kilîsî, *a.g.e.*, s. 175.

şefaat mevzularını da tafsilatlı bir şekilde izah eder. İman ve küfür kavramlarını ele aldıktan sonra bölümün sonunda müçtehidin içtihadında hata veya isabet etmesi konusuna geniş yer ayırır.

İmâmet konusuna uzunca bir mukaddime ile başlayan müellif, imam seçmenin vücûbiyeti ve imamın şartları gibi konuları ilgili beyitlerin altında şerh eder. Bu konunun sonunda tekrara düşme pahasına nübüvvet bahisleri içerisinde işlediği dört halife ve efdaliyetleri meselesine tekrar tafsilatlı bir şekilde yer verir. Hayâlî, Ehl-i sünnetin genel prensiplerinden olan sahabeye sövmekten kaçınma ve onlara saygı duyup yollarını takip etme konusuna değinerek eserine son verir.

İçeriğini incelediğimiz bu şerhte müteahhirin dönem kelâm eserlerinde bulunan meselelerin büyük bir kısmına değinildiğini görmekteyiz. Bazı meselelerin tafsilatlı bir şekilde ele alındığını söylememiz bu hacimdeki diğer eserlere nispetledir. Yoksa müellifin de çokça faydalandığı ve bazı meselelerde okuyucuyu yönlendirdiği *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd* gibi kelâm kitapları tafsilat yönünden bu şerhin çok ötesindedir.

2.2.2. Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye'nin Diğer Şerhler Arasındaki Yeri

Kasîde-i Nûniyye üzerine ilk şerhi Hayâlî XV. yüzyılda yazdıktan sonra ikinci şerh Lâli Ahmed tarafından XVI. yy.'da kaleme alınmıştır. Bu şerhlerden sonra uzun bir süre bu eser üzerine bizim bildiğimiz herhangi bir şerh çalışması yapılmamıştır. Ancak XVIII. yy.'da Hızır Bey'in kasidesi üzerine yazılan şerh sayısında ciddi bir artış gözlemlenmektedir. Sekizi Arapça dördü Osmanlı Türkçesi olmak üzere on iki şerh bu dönemde kaleme alınmıştır. Geriye kalan üç şerh ise sonraki dönemlerin eserleridir. Bu durum o dönemde felsefî Eş'arî kelâmının eleştirilerek yerine Mâtürîdî kelâmının terviç edildiğine dair yorumların[134] somut bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Hayâlî'nin şerhi kendisinden sonra yazılan diğer şerhleri etkilemiş, kimi zaman müspet yorumlarla görüşleri alıntılanmış kimi zaman da fikirlerine itiraz edilmiştir.

[134] Osman Demirci, *a.g.t.*, s. 311.

Kısa ve bir nevi akaid risalesi şeklinde yazılan şerhler hariç diğer bütün şerhlerde az veya çok Hayâlî'ye atıflar yapılmıştır.

Hayâlî'ye; Osman Kilîsî kırk dört ,[135] Dâvûd-i Karsî on üç,[136] İbrahim b. Abdulvahhab on bir,[137] Lâlezârî dört,[138] Dâmâd-ı Gelenbevî iki,[139] farklı konuda ve yerde atıf yapmıştır.

Dâvûd-i Karsî; kudret, hüsün kubuh, âlemin hüdûsu, nübüvvet ve Kur'an'ın îcâzı gibi konularda Molla Hayâlî'nin felsefî tartışmalarla gereksiz yere sözü uzattığı ve kafa karıştırdığı kanaatindedir.[140] Bu eleştirilerin sebeplerinden biri değişen kelâm anlayışı olabilir. 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 bunun yanında Mâtürîdî kelâm vurgusunun arttığı bir dönemde yaşamıştır. Eleştirilerin bir diğer sebebi olarak şerhlerin yazılma gayesi gösterilebilir. Hayâlî'nin şerhini ilim talebeleri ve ilim ehli için yazmış olması ve bu sebeple tartışmalı konulara yer vermesi imkân dâhilindeyken, Dâvûd-i Karsî'nin bu eserin halk için yazıldığını düşünüp eleştirmesi de muhtemeldir.

2.2.3. Hayâlî'nin İsim ve Eserlere Yaptığı Atıflar

Molla Hayâlî, şerhinde bazı isimlere ve bazı isimlerin eserlerine atıflarda bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmını ortaya koymak müellifin şerhini yazarken göz önünde bulundurduğu kaynakları belirlemek noktasında bize fikir verecektir. Bu kişi ve eser isimlerini kronolojik olarak şöyle sıralayabiliriz:

---

[135] Osman b. Abdullah el-Kilîsî el-Uryânî, *Hayru'l-Kalâid Şerhu Cevâhiri'l-Akâid*, Mehmed Esad Kitabhanesi, İstanbul 1301/1884, s. 3, 8, 9, 11, 13, 14, 16, 19, 21, 22, 26, 32, 39, 41, 43, 47, 50, 51, 52, 54, 56, 58, 60, 68, 71, 76, 77, 80, 94, 97, 102, 111, 112, 117, 123, 127, 128, 137, 138, 143, 148, 152, 158, 175.

[136] Dâvûd-i Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, (Molla Hayâlî'nin Şerhi ile Birlikte), Matbaa-i Şirket-i Sahafiyye, İstanbul 1318, (Arapça), s. 33, 50, 55, 67, 68, 70, 80, 94, 96, 103, 104 111. (Bundan sonra Davûd-i Karsî'ye yapılan atıflar bu eser üzerine olacaktır.)

[137] İbrahim b. Abdülvehhab, *a.g.e.*, vr. 3b, 6a, 12a, 14a, 39a, 44a, 53a, 57b, 83a, 115a, 138b.

[138] Muhammed Tahir Lâlezârî, *el-Cevâhirü'l-Kalemiyye fî Tastîri Esrâri'n-Nûniyye*, Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi Koleksiyonu, No: 000141, vr. 13b, 15a, 26a, 47b.

[139] Muhammed Şükrî Dâmâd-ı Gelenbevî, *Tuhfetü'l-Fevâid alâ Cevâhiri'l-Akâid*, Ali Raif Basımevi, İstanbul 1329, s. 11, 171.

[140] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, s. 33, 55, 68, 70, 85 (Yukarıdaki konu sırasıyla).

1- Eş'ari (ö. 324/935-36)'ye herhangi bir eseri üzerinden değil Şeyh Eş'arî denilerek ismi üzerinden atıf yapılmıştır.[141]

2- İmam Mâtürîdî (ö. 333/944)'ye Şeyh Ebu Mansur el-Mâtürîdî denilerek ismine atıf yapılmıştır.[142]

3- Bâkıllânî (ö. 403 / 1013)'ye Kâdı ifadesiyle atıfta bulunulmuştur.[143]

4- **Üstad** tabiriyle kendisine atıfta bulunulan Ebû İshak İsferâyînî (ö. 418/1027) özellikle kulların fiillerinin yaratılması konusundaki fikri ile Molla Hayâlî'yi etkilemiştir.[144]

5- İbn Sînâ (ö. 428/1037) **reis** olarak anılmış, zaman konusundaki görüşlerine yer verilmiştir.[145]

6- Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38)'nin ismine atıf yapılmış, eseri zikredilmemiştir.[146]

7- Herhangi bir eseri zikredilmese de İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)'nin ismine atıf yapılmıştır.[147]

8- Gazzali (ö. 505/1111) bir defa İmam Hüccetü'l-İslam olarak anılmış,[148] bir defa da *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eseri zikredilmiştir.[149]

9- Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin bir defa ismine atıf yapıldığı gibi,[150] bir defa da "Zemahşerî'nin şerhlerinde gördüm" ifadesi kullanılarak onun tefsiri kastedilmiştir.[151] Molla Hayâlî'nin bu ifadesinden, Zemahşerî'nin tefsirinin şerhleriyle de ilgilendiği anlaşılmaktadır.

---

[141] Hayâlî, *Şerh*, s. 20, 39, 44, 102.
[142] Hayâlî, *Şerh*, s. 44.
[143] Hayâlî, *Şerh*, s. 44.
[144] Hayâlî, *Şerh*, s. 44.
[145] Hayâlî, *Şerh*, s. 26-27.
[146] Hayâlî, *Şerh*, s. 121.
[147] Hayâlî, *Şerh*, s. 104.
[148] Hayâlî, *Şerh*, s. 28.
[149] Hayâlî, *Şerh*, s. 78.
[150] Hayâlî, *Şerh*, s. 29.
[151] Hayâlî, *Şerh*, s. 122.

10- Şehristânî (ö. 548/1153)'nin bir defa *el-Milel ve'n-Nihal* sahibi denilerek kendisine,[152] bir defa da *Nihâyetü'l-İkdâm* isimli eserine atıf yapılmıştır.[153]

11- Sühreverdî (ö. 587/1191)'ye *Hikmetü'l-İşrâk* eserine işaretle *İşrâk* sahibi denilerek atıfta bulunulmuştur.[154]

12- Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) eserde en çok atıf yapılan kişidir. Bazen İmam sıfatına,[155] bazen de Râzî denilerek ismine atıf yapılmıştır.[156] Râzî'nin *Erbaîn*'i de kendisine en çok atıf yapılan eserdir.[157] Bunun dışında *Metâlibü'l-Âliyye*[158] ve *Nihâtetü'l-Ukûl*[159]eserleri de zikredilmiştir.

13- Seyfeddin Âmidî (ö. 631/1233)'ye *Ebkârü'l-Efkâr* sahibi denilerek atıfta bulunulmuştur.[160]

14- Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283)'nin *Lübâbü'l-Erbaîn* eserine işaretle *Lübâb* sahibi denilerek atıf yapılmıştır.[161]

15- Adûdiddin İci (ö. 756/1355)'nin *Mevâkıf*'ı Hayâlî'nin şerhini yazarken kullandığı temel eserlerdendir. Bu esere birçok yerde doğrudan atıf yapılmıştır.[162]

16- Sa'düddînTeftâzânî (ö. 792/1390)'ye *Şerhu'l-Makâsıd* eserine işaretle *Makâsıd* şârihi denildiği gibi, *Şerhu'l-Makâsıd* eserine yapılan atıflar bu şerhi Hayâlî'nin en önemli kaynaklarından birisi yapmaktadır.[163]

17- Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) de şârihu'l-fâzıl terkibiyle anılmıştır.[164]

---

[152] Hayâlî, *Şerh*, s. 63.
[153] Hayâlî, *Şerh*, s. 29.
[154] Hayâlî, *Şerh*, s. 15.
[155] Hayâlî, *Şerh*, s. 66.
[156] Hayâlî, *Şerh*, s. 13, 25, 30.
[157] Hayâlî, *Şerh*, s. 12, 13, 18, 24, 66, 93.
[158] Hayâlî, *Şerh*, s. 78.
[159] Hayâlî, *Şerh*, s. 47.
[160] Hayâlî, *Şerh*, s. 62.
[161] Hayâlî, *Şerh*, s. 13.
[162] Hayâlî, *Şerh*, s. 24, 89, 92.
[163] Hayâlî, *Şerh*, s. 18, 24, 96, 113, 127.
[164] Hayâlî, *Şerh*, s. 89.

Molla Hayâlî'nin şerhinde İmam Râzî'nin kelâm anlayışının etkisi hissedilmekle birlikte eserlerden Îcî'nin *Mevâkıf*'ı, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı ve Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'ının ayrı bir yeri vardır. Hayâlî'nin, şerhinin temeline *Mevâkıf*'ı oturttuğu, yer yer *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd*'la konuları beslediği, kendi görüşlerine ve tercihlerine de bu akışın içinde yer verdiği metinden anlaşılmaktadır.

2.2.4. Hayâlî'nin Kelâm Metodu

Hayâlî'nin kelâm metodunu ele alırken göz ardı etmememiz gereken husus, onun yaşadığı döneme kadar artık Ehl-i sünnet kelâm anlayışı ve usûlünün belli bir kalıba ulaşmış olduğudur. Bununla birlikte kelâm üzerine çalışma yapanlarda kişisel anlayışlar, meseleleri ele alırken kullanılan kaynak noktasında gösterilen titizlik, kelâm ilminin genel prensiplerine riayet edip etmeme vb. yönlerden bazı farklılıklar görülmektedir. Bu bağlamda Hayâlî'nin şerhini yazarken kullandığı metodu şu şekilde maddelendirebiliriz:

- Ehl-i sünnet ve'l cemaat anlayışı gereği aklî ve naklî delilleri kullanmıştır.

- Konuyu delillendirmek için naklettiği hadislerin kaynağını vermez. Kelâm ilminin metoduna uymayacak şekilde mütevatir olmayan hadisler zikretse de bunun sebebini rivayetlerin çokluğunun manen tevatürü gerektirmesi olarak gösterir.[165]

- "Allah'ın hakikatinin bu dünyada bilinip bilinemeyeceği" meselesinde bu konunun mâzide ve halde vicdanî olduğunu iddia etmesi kelâm ilminin metoduna uygun görünmemekte, konuyu daha ziyade kişilerin manevi dünyasına havale etmek olarak algılanmaktadır.[166]

- İslam filozofları ve Mu'tezile başta olmak üzere diğer ehl-i bidat fırkaların görüşlerini reddetmekle kalmaz aynı zamanda hıristiyanların ve yahudilerin de iddialarını detaylı bir şekilde ele alarak çürütmeye çalışır.[167]

[165] Hayâlî, *Şerh*, s. 81.
[166] Hayâlî, *Şerh*, s. 44.
[167] Hayâlî, *Şerh*, s. 24, 25, 87, 88.

- Kendi savunduğu görüşe ait bir delil ona göre zayıfsa ya da hatalıysa bunu belirtir.[168]

- Görüş naklederken Ehl-i sünnet ve'l-cemaati kastederek "ehl-i hak", "ashap" ve "biz" gibi tabirleri kullanmış, "ehl-i milel" terkibiyle de bütün din mensuplarını kastetmiştir.[169]

- Cedelci bir üslup benimsemiş "şayet derlerse", "şayet şu şekilde iddia edilirse" gibi tabirlerle muarızların düşüncelerini zikrettikten sonra "biz de deriz ki", "şu şekilde cevap veririz" gibi sözlerle onların görüşlerine cevap vermiştir.

- Hızır Bey'in beyitlerini gâle/dedi sözü ile naklederken kendine ait metne egûlü/derim sözüyle başlamıştır.

- Başka kaynaklardan alıntı yaptığında bunu belirtmeden geçmez. Ancak Hayâlî'nin kaynakları bölümünde de zikrettiğimiz gibi eserini yazarken temel aldığı kaynakları her defasında belirtme ihtiyacı duymaz.

[168] Hayâlî, *Şerh*, s. 39, 92, 93, 124.
[169] Birkaç örnek için bkz. Hayâlî, *Şerh*, s. 29, 110, 115.

3. BÖLÜM

MOLLA HAYÂLÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Müteahhirin dönemi kelâm kitapları çoğunlukla İslam akaidinin üç esası üzerine kurulmuş ve sistematize edilmiştir. **Usûl-i selâse** olarak da adlandırılan bu bölümler; ilahiyyat, nübüvvât ve sem'iyyâttır.

Ebû Hanîfe'nin *el-Fıḳhü'l-Ekber*'inde ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'iyyât başlıkları kullanılmamış ancak konular bu başlıklara uygun şekilde ele alınmıştır. Daha sonra İmam Mâtürîdî, Sünnîler'e ait günümüze ulaşan en hacimli kelâm eseri olan *Kitâbü't-Tevĥîd*'i bu plana göre düzenlemiştir. Ancak İmam Mâtürîdî döneminde filozofların iddialarıyla karşılaşılmadığı, dolayısıyla onlara cevap verme ihtiyacı hâsıl olmadığı için onun eserinde sözünü ettiğimiz bu üçlü yapı tam değildir. Sonraki dönemde Sünnî âlimlerince yazılan eserlerde bu plan geliştirilerek devam ettirilmiştir. Bununla birlikte Şia'yla yapılan tartışmalar sonrasında kelâm kitaplarının sonuna imamet bahsi, felsefenin kelâma dâhil olmasıyla da bu kitapların başına bilgiyi edinme yolları ve **umûr-ı âmme**[170] denilen konular eklenmiştir.[171] Müteahhirin dönemi kelâm kitaplarının âlemin hâdis oluşunun ve bilgiyi edinme yollarının giriş olarak ele alındığı, imametle birlikte dört ana başlığı içeren bir yapıda olduğunu söyleyebiliriz.

Hızır Bey de eserini genel olarak müteahhirin dönemi eserlerindeki bu yapıya riayet ederek yazmıştır. Ancak bilgi bahsine değinmemiş ayrıca umûr-ı âmme denilen ve ilahiyyat mevzularından önce ele alınan konulara başta değil de kırk bir ve kırk ikinci beyitlerde yer vererek bu planın dışına çıkmıştır.[172] Hayâlî de aynı şekilde şerhinde bilgi bahsine yer vermemiş, beyit sırasını takip ettiği için umûr-ı âmme

---

[170] Umûr-ı âmme: Vücûd-adem, vücûb, imkân, imtinâ, vahdet-kesret, arazlar, cevherler, cisimler, felekler, yerküre, madenler, nefis ve mahiyeti gibi konuların işlendiği bölümdür.

[171] Detaylı bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 326; Yusuf Şevki Yavuz, "Usûl-i Selâse", *DİA*, C. 42, İstanbul 2012, s. 212.

[172] Hayâlî, Hızır Bey'in Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunun şerefi sebebiyle bu sıralamayı tercih ettiğini söylemektedir. Bkz. Hayâlî, *Şerh*, s. 68.

denilen konuları zikrettiğimiz beyitlerin altında ele almıştır. Biz bu bölümü "Âlemin Hudûsü" başlığıyla ilahiyyat bahislerinin girişine koyarak müteahhirin dönemi kelâm kitaplarındaki sırayı muhafaza etmeye çalıştık.

3.1. İLAHİYYAT

3.1.1. Âlemin Hudûsü

Bütün semavî dinler âlemin hâdis olduğu konusunda ittifak halindedir. Kelâmcılara göre âlem bütün parçalarıyla hâdistir yani yoktan var edilmiştir. Ancak Aristo ve takipçilerinin iddialarını İslam dünyasına taşıyan filozoflara göre âlem, zamansal olarak kadîmdir. Bununla birlikte onlar başkasına muhtaç olma anlamını kastederek Allah'ın dışındaki her şeyin hâdis olduğunu da söylerler.[173] Kelâmcılar âlemin hâdis olduğunu, sonradan yaratıldığını ispat etmek ve filozofların âlemin kıdemi görüşünü reddetmek için bazı kavramlar ve deliller kullanmışlardır.

Cisim ve Cevher-i Ferd

Kelâmcıların cumhuru; cismin, sonlu cevher-i ferdlerin bir araya gelmesinden oluştuğunu savunur. Cevher-i ferd ise fiilen, vehmen ve farzan bölünmesi mümkün olmayan ayndır[174]. Yani cevher bir kez daha parçalanamayan son parçadır (Cüz'ün lâ yetecezzâ). Cisim ve cevherin tanımlarını bu şekilde yapan Hayâlî, vehmen ve farzan bölünme arasında ayrıma gitmiş bunlar arasındaki farkı ortaya koymuştur.[175]

Hayâlî, cumhurun görüşünü izah ettikten sonra muhalif görüşleri zikretmeye Nazzam'ın (ö. 231/845) "Cisimler cevher-i ferdlerin sonsuz bir şekilde birleşmesiyle vücuda gelir" iddiasıyla başlamış;[176] daha sonra bu görüşün Demokritos'un "Cisimler sonsuza kadar kısımlara ayrılmayı kabul eden cüzlerden mürekkeptir" görüşüne yakın

---

[173] Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, Trc: Talha Hakan Alp, Yasin Yayınevi, İstanbul 2008, s. 111.

[174] Ayn, terim olarak "boşlukta kendi başına yer tutan" demektir. Eski Yunan felsefesinden Arapça'ya yapılan ilk tercümeler döneminde cevher terimi ayn olarak çevrilmiş, daha sonra bunun yerine cüz-i lâ yetecezzâ ve cevher-i ferd kelimeleri kullanılmaya başlanmıştır. Cismin hareketi, hareketsizliği (sukûn), rengi, tadı, sertliği, yumuşaklığı gibi nitelikleri onun arazları, bunları taşıyan maddesi ise aynı kabul edilir. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 32.

[175] Hayâlî, *Şerh*, s. 63.

[176] Bu aynı zamanda antik çağ filozoflarından Anaksagoras'ın görüşüdür. Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 2, s. 766.

olduğunu söylemiştir.[177] Meşşai filozofların, cismin heyûlâ ve sûretten bir araya geldiğini iddia etmelerine de değindikten sonra Eflatun'un (Platon) cismin bilfiil cüzlerden oluşmadığını bilakis onun basit ve kendisinde sonsuza kadar bölünmeyi kabul eden bir yapıda olduğu görüşüne yer vermiştir. İşrakilerin bu konuda Eflatun'a tâbi olduklarını söyleyen Hayâlî, son olarak Şehristânî'den cismin sonlu parçalardan bir araya geldiği görüşünü nakletmiştir.[178]

Hayâlî cevherlerden oluşan cisim hakkında yeterince mâlumat verdikten sonra kelâmcılara göre cevherin ispatı konusuna geçmiş, bu konuyu tafsilatlı bir şekilde işlemiştir.[179] Dâvûd-i Karsî, âlemin hudûsü meselesini temellendirmeye önem veren Hayâlî'yi, bu bölümü felsefi tartışmalarla uzattığı iddiasıyla eleştirmektedir.[180] Hâlbuki bu konu önemlidir. Zira cevher-i ferdin ispatlanması ile âlemin kadîm olduğu ve cesetlerin haşr edilemeyeceği fikrine yol açan heyûlâ ve sûretin ispatı gibi asılsız felsefi görüşlerden, aynı zamanda göksel cisimlerin hareketinin sürekliliği ve göklerin yarılıp birleşmesinin (kıyamet) imkânsızlığı gibi konuların temelini teşkil eden birçok felsefî prensipten kurtulmak mümkündür.[181]

Heyûlâ Görüşünün Reddi

Kelâmcılar ve filozofların âlem tasavvurlarının esasları farklılık arz eder. Kelâmcılara göre âlem a'yân ve araz olmak üzere iki sınıf varlıktan teşekkül eder. Filozoflara göre ise parçalanamayan cüz (cüz'ün lâ yetecezzâ) anlamında bir cevher-i ferd yoktur. Onlara göre cisim **heyûlâ** ve **sûret**ten[182] müteşekkildir. Yine onlara göre cismin sonsuza kadar bölünmesi mümkündür. Ancak bu, cismin fiilen bölünmüş ve

---

[177] Demokritos, basit cismin bilfiil bölünmeyen değil varsayımsal olarak bölünebilen küçük cisimlerden birleştiğini söylemiştir. Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* C. 2, s. 768.

[178] Hayâlî, *Şerh*, s. 63.

[179] Hayâlî'nin bu bölümü yazarken *Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan istifade ettiği anlaşılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Hayâlî, *Şerh*, s. 64-66; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* C. 2, s. 768-786; Adûdiddin Îcî, *Mevâkıf,* s. 186-189.

[180] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, s. 67.

[181] Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 118.

[182] Grekçe **hyle** kelimesinden Arapça'ya geçen heyûlâ "canlı cisimlerin maddî yapısı" anlamında kullanılmıştır. Felsefede tabii cisimleri meydana getiren iki ilkeden biri olup "tamamen belirsiz, cisme ârız olan değişmeyi kabul edici, kuvve halinde bir cevher" şeklinde tanımlanır. Âlemin ilk maddesini teşkil eden heyûlânın tek başına fiili varlığı bulunmayıp bilkuvve mevcuttur, fiili varlığı ise **sûret** temsil etmektedir. İkisi birleşince madde gerçekleşmiş olur. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 125.

parçalardan müteşekkil olduğu anlamına gelmez.[183] Sonsuza kadar bölünmeden kasıt onun vehmedilebilmesidir.

Hayâlî de konunun önemine binaen filozofların heyûlâ ve suret iddialarına değinmiş, kısaca onların heyûlâ açıklamalarına yer vermiştir. Filozofların bu iddiaları hakkındaki cevaplar için mutavvel kitaplara müracaat edilmesi gerektiğini söylemiştir.[184]

3.1.2. Allah Teâlâ'nın Zâtı

3.1.2.1. Vâcibü'l-Vücûdun İspatı

Allah Teâlâ'nın varlığını ispat konusunda filozoflar imkân delilini, kelâmcılar ise daha çok hudûs delilini kullanmışlardır. Hızır Bey önce imkân delilini daha sonra hudûs delilini ele aldığı için Molla Hayâlî de eserinde bu sırayı takip etmiştir.

İmkân ve hudûs delilleri Allah Teâlâ'nın varlığını ispat edebilmek için yeterli değildir. Zira âlemin fertlerinin ezelden ebede kadar birbirlerini ihdas ettiği ve bunun bir başlangıcının ya da sonunun olmadığı ileri sürülebilir. Bu sebeple teselsülün imkânsızlığı ortaya konulmalıdır.[185] Hayâlî de bu konuyu detaylı bir şekilde ele alarak teselsülün butlanını gözler önüne sermeye çalışmıştır.

Filozofların Yöntemi-İmkân Delili

İmkân delilini Molla Hayâlî şu şekilde özetlemiştir:

"Mevcûdun vücûdunda (varlığında) şüphe yoktur. Şayet mevcûd vâcib[186] ise bu böyledir. Eğer mevcûd vâcib değilse (mümkinse), bir illet gerekir ki o illet sebebiyle mevcûdun varlığı yokluğuna ağır basar. Bunun böyle olması vaciptir (zorunludur).

---

[183] Sadeddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 117-119.
[184] Hayâlî, *Şerh*, s. 66.
[185] Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 136.
[186] Vâcib: Varlığı zorunlu ve kendinden olan, yokluğu düşünülemeyen, var oluşunda başka bir sebebe muhtaç olmayan.
Mümkin: Varlığı da yokluğu da zâtının gereği olmayan, zâtına nispetle her ikisi de eşit olandır. Bu sebeple mümkin varlığın oluşması için bir sebebe ihtiyaç vardır. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 135.

*Eğer bir illet olmazsa **devr** ve **teselsül**[187] lazım gelir ancak ikisi de batıldır".*[188]

Hızır Bey konuyla ilgili beyitte[189] sadece teselsülü zikretmiş devri zikretmemiştir. Devr ve teselsülün manalarının yakın olması sebebiyle ikisinden birinin zikredilmesi yeterlidir diye düşünülebilir, ancak Hayâlî bu açıklamanın yeterli olmadığını ifade eder. Teselsülün butlanı daha gizli olduğu için onun belirtilmesinin daha öncelikli olduğunu vurgular. Devrin butlanının Râzî'ye göre zarûrî diğerlerine göre ise istidlâlî olduğunu belirterek bu konuda Râzî'nin delillerine yer verir ve onun görüşüyle bu konuyu nihayete erdirir.[190]

Hayâlî'nin teselsülün butlanının daha gizli olduğunu belirtmesindeki kastı, teselsülün batıllığı ittifakla nazarî/istidlâlî yani delillendirmeye dayalı bir iş olduğu içindir. Devrin batıllığı ise Râzî'ye göre zaten zarurîdir. Diğerlerinin görüşüne göre istidlâlî denilse bile **devrin kabulü bir şeyin kendisi üzerine tekaddüm etmesini gerektirir ki bu batıldır** gibi bir delillendirme ile devrin butlanı ortaya konulabilir. Ancak teselsülün batıllığını ispat etmek için burhân-ı tatbik, burhân-ı arşî vb. gibi mukaddimesi fazla delillere ihtiyaç duyulur.[191]

Manastırlı İsmail Hakkı devrin butlanının bedâhet-i akıl ile sabit olduğunu teselsülün ise berâhîn-i akliyye ile ibtal edildiğini belirterek devr hakkındaki tartışmaya temas etmeden Râzî'nin görüşüne uymuş devrin batıllığının aklî bir zorunluluk olduğunu vurgulamıştır.[192]

Hayâlî teselsülün batıl olduğunu gösteren delillerden birkaç tanesini zikretmiştir. Burhân-ı tatbik delili ile Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) burhân-ı arşî delili Hayâlî'nin zikrettiği delillerdendir. [193]

---

[187] Devr (Kısır Döngü): Mümkin iki varlıktan her birinin ötekinin var olması için illet teşkil etmesidir. Teselsül: Nesne ve olayların birbirinin illeti olarak geriye doğru nihayetsiz devam etmesidir. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* s. 70.

[188] Hayâlî, *Şerh,* s. 12.

[189] احد سلسلة حفت بامكان // الهنا واجب لو لاه ما انقطعت - *İlahımız vaciptir. Şayet öyle olmasaydı mümkün varlıklar silsilesi kesilmeden sonsuza kadar devam ederdi.(6. Beyit)*

[190] Hayâlî, *Şerh,* s. 12-13.

[191] Muhammed Emin el-Üsküdârî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Kasîdeti'n-Nûniyye li'l-Hayâlî*, Süleymaniye Ktp, Kasidecizade Koleksiyonu, No: 000142, vr. 5b.

[192] Manastırlı İsmail Hakkı, *Metâlib-i İrfâniyye ve İzâhât-ı Nûniyye*, İstanbul 1312, s. 13.

[193] Hayâlî, *Şerh,* s. 13-16.

Farazî olarak düşünülen **iki mâlûl zincirini çakıştırma** anlamına gelen[194] **burhân-ı tatbik** delili kısaca şöyledir: Son mâlûlden itibaren sonsuza dek giden illet-mâlûl zinciri farz edilir. Bunun karşısında mesela **son mâlûlden bir önce başlayan** (yani bir eksik olan) ve yine onun gibi sonsuza kadar uzayıp giden bir diğer illet-mâlûl zinciri düşünülür. Daha sonra bu iki illet-mâlûl zincirini birbiriyle karşılaştırıp birinci zincirin birinci halkasını ikinci zincirin birinci halkasına, ikincisini de ikinci halkasına denk düşürmek suretiyle iki zincirin halkaları birbirlerine tatbik edilir. Eğer sonuçta birinci zincirin her bir halkasının karşısında ikinci zincirden bir halka bulunursa eksik/kısa olan zincir fazla/uzun olan zincire denk gelmiş olur. Bu imkânsız olduğuna göre iki zincirin halkaları birbirlerine tamı tamına denk gelmemelidir. Bilakis birinci zincirden bir halkanın karşısında ikinci zincirden hiçbir halka bulunmayıp ikinci zincirin halkalarının bitip sonunun gelmesi gerekir. Şu halde birinci zincirin de sonu olmalıdır. Zira birinci zincirin ikinci zincirden fazlalığı sınırlı miktardadır (bu örnekte bir halka fazla olması gibi). Sonu olan bir şeyden sınırlı miktarda fazla ya da uzun olan bir şey de sonuçta sonlu olmak zorundadır.[195]

Burhân-ı tatbikin sayıların sonsuzluğu, Allah Teâlâ'nın mâlumatı ve makdûrâtı, feleklerin devirleri ile nakzedilmeye çalışıldığından bahseden Hayâlî bu eleştirilere verilen cevaplar hakkında açıklamalarda bulunur.

Burhân-ı tatbik sırf vehim ürünü olan şeylerde uygulanamaz. Bunun için tatbik edilecek şeylerin mutlaka dış dünyada olması gerekir. Sayılar da bu vehmî-itibârî şeylerdendir yani haricî bir varlığı yoktur. Felekler de zaten kelâmcılara göre mütenâhî-sonlu şeylerdendir. Allah Teâlâ'nın mâlumatı ve makdûrâtı da birbirine tatbik edilip "ikisi de sonsuz olduğu halde birincisi ikincisinden fazladır" denemez. Hem sayıların hem de ilahî mâlumat ve makdûrâtın sonsuzluğu, bunların bir sınıra gelip de orada kesilip tükenmediği, bunların üstünde başka bir sınırın olmadığı anlamındadır. Yoksa sonsuz miktarda eşyanın gerçek varlık alanına dâhil olması anlamında değildir.[196]

---

[194] Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 51.

[195] Hayâlî, *Şerh*, s. 14; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 135; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Trc: Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, C. 1, s. 900.

[196] Hayâlî, *Şerh*, s. 14-15; Sadeddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 135.

Hayâlî'nin son delil olarak zikrettiği, Sührevedî'nin **arşî burhân** adını verdiği delile gelince, Sühreverdî bu delilin sezgisel olduğunu ve doğruluğunun bilinmesi için sezgiye muhtaç olunduğunu iddia etmiştir. Zira akıl sonsuzu idrak edemez. Onun görüşünün farklı yanı budur. Burhân-ı arşîye göre sonsuz kabul edilen bir illet ve mâlûl zincirinin bize yönelik başlangıcından geriye doğru herhangi bir illete kadar uzanan **bir kısmını** ele aldığımızda belirli sayıda olan ma'lûl ile illet arasındaki kısım da belirli ve sınırlı sayıda olacağından silsilenin diğer kısmı sonlu olacaktır. Çünkü sınırlı bir kemmiyyetten belli bir kemmiyyetle daha az veya daha çok olan kemmiyyet de sınırlı olur.[197] Daha açık şekilde ifade edecek olursak, sonsuz zannedilen illet-mâlûl silsilesinden belirli bir parça çıkarılırsa geri kalan parçanın da sonlu olduğu anlaşılır. Çünkü sonlu parçalardan meydana gelen bir bütün de sonludur.

Kelâmcıların Yöntemi-Hudûs Delili

Öncelikle hudûsun iki kısım olduğunu zikretmek gerekir. Birincisi, bir şeyin sonradan vücûda gelmesi yani üzerinden yokluk geçmesi (adem sebkat etmesi) ki ona **hudûs-i zamanî** denir. Bu şekilde sonradan vücuda gelen şeye de **hâdis-i zamanî** denir. İkincisi, bir şeyin, sonradan var olmuş olmasa bile, var olmak için başkasına muhtaç olması demektir ki ona da **hudûs-i zâtî** denir. Böyle başkasına muhtaç olan şeye de **hâdis-i zâtî** denir. Hâdis mutlak olarak zikredildiğinde ekseriyetle hâdis-i zamanî kastedilir.[198]

Hayâlî, hudûs delili için şöyle der: "Felsefecilere göre mümkîn mevcudat nasıl ki kendisinin mebdeinin varlığına delil oluyorsa kelâmcılara göre de havâdis, kendisini ihdâs edenin varlığına öyle delalet eder." Yüksek bir binayı gören kimsenin bu binanın bânisinin varlığından emin olması örneğinden yola çıkan Hayâlî, cumhura göre bütün mahlûkatın yaratıcısına delalet etmesinin zaruriliğini vurgular. [199]

Ancak Mu'tezile'den bir cemaat bu mukaddimenin istidlâlî olduğunu iddia etmiş ve bu iddiayı şöyle delillendirmiştir: "Bizim fiillerimiz muhdestir ve hudûsa

[197] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* C. 1, s. 908; Osman Demir, "Teselsül", *DİA*, C. 40, s. 537.
[198] Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, İstanbul 1339-42, s. 120-121.
[199] Hayâlî, *Şerh*, s. 17.

gelmek için faile muhtaçtır. Âlem de bunun gibidir."[200] Hayâlî bu görüşü zikrettikten sonra İmam Râzî'nin *Erbaîn* adlı eserinde bu görüşü reddettiğini belirtir.[201] *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta da aynı görüşe yer verilmiş ancak İmam Râzî'nin cevabı belirtilmemiştir.[202]

3.1.2.2. Allah Teâlâ'nın Birliğinin İspatı

Allah Teâlâ'nın varlığını filozoflar ve kelâmcıların yöntemiyle ispat ettikten sonra sıra O'nun vahdâniyetini ispata gelir. Bu meselede çoğunlukla **burhân-ı temânu'** ve **burhân-ı tevârüd** delilleri kullanılır. Hızır Bey kasidesinde sadece burhân-ı temânu' ya işaret etmesine rağmen[203] Hayâlî yukarıda zikrettiğimiz delilleri nakletmiş, bunlarla yetinmeyerek İslam filozoflarının vâcibü'l-vücûd kavramını tahlil etmekten yola çıkarak kullandığı bir başka delili de zikretmiştir.[204]

Burhân-ı temânu' adını **karşılıklı şekilde birbirine engel olmak** anlamındaki **temânu'** kelimesinden alır. Kur'an'dan istinbât edilerek ortaya konan bu delil, kâinatta Allah'tan başka ilâhların mevcudiyeti halinde evrenin vücut bulmasının imkânsızlığı fikrine dayanır. "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu"[205] ayet-i kerimesinde burhân-ı temânu'ya işaret vardır.

Burhân-ı tevârüd evrende Allah'tan başka ilâhların varlığı durumunda bunların ittifak etme ihtimalini dikkate alan bir delildir. Bu delil adını **ittifak etmek, birleşmek** anlamındaki **tevârüd** kelimesinden alır. Bu delil evrende Allah'tan başka ilâhların bulunması halinde onların ittifak etmek mecburiyetinde kalacakları, mecburiyetin ise acizlik olduğu temeline dayanır.[206]

---

[200] Bu delillendirme için bkz. Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Trc: İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, C. 1, İstanbul 2013, s. 192-194.

[201] Hayâlî, *Şerh*, s. 17-18.

[202] Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 3, s. 10.

[203] خلق الخلاءق خلوا عن مخالفة // اذ لا توارد ينفى القول باثانى - *Bir taklitçinin fiili söz konusu olmadan; yaratıkların hiçbir ahenksizlik olmaksızın yaratılması, ikinci bir yaratıcının varlığı inancını yok eder (8. Beyit).*

[204] Hayâlî, *Şerh*, s. 18-19.

[205] Enbiyâ, 21/22.

[206] Burhân-ı temânu' ve burhân-ı tevârüd konusunda detaylı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Vahdâniyyet", *DİA*, C. 42, s. 429; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul 1339-41, C. 2, s. 95-102; Ömer Nasuhi Bilmen, *a.g.e.*, s. 153-155.

Bunların dışında İslam filozoflarının ihdas ettiği daha sonra kelâmcıların da kullandığı bir diğer delil ise şöyledir: Eğer iki zorunlu olsaydı-ki **zorunluluk, mahiyetin aynıdır**- bunlar birbirinden bir taayyünle ayrışırlardı. Zira mahiyetin tamamında ortak olan iki şeyin-bu ortaklardan her birinin hüviyetine giren-taayyünle ayrışmaksızın var olmaları imkânsızdır. Bu durumda o ikisinin ortak mahiyet ile ayrıştırıcı taayyünden **birleşik olması** gerekir. Hâlbuki bu imkânsızdır. Zira bunlardan hiç birinin zorunlu olmaması gerekir. Hayâlî'nin bu görüşü serdederken *Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Mevâkıf'*tan istifade ettiği anlaşılmaktadır.[207]

Hayâlî, bu delilleri zikrettikten sonra birden çok ilahın olamayacağı meselesinin neredeyse zarûriyyatan[208] sayılacağını bu sebeple Seneviyye (düalistler)[209] haricinde akıl sahiplerinin bu konuda söz söylemeyi bile gereksiz gördüklerini iddia eder.[210]

Abdunnasîr el-Hindî Hayâlî'nin kendisinden önceki âlimler gibi vahdâniyyet konusuna önem verdiğini ancak bu konuda ortaya koyduğu yeni bir şey olmadığını söylemektedir.[211]

3.1.2.3. Allah Teâlâ'nın Tenzih Edilmesi

Kelâm kitaplarında Allah Teâlâ hakkında "Başlangıcı ve sonu yoktur, Allah araz değildir, cisim değildir, cevher değildir, musavver (şekil sahibi) değildir, mahdûd (sınırlı), ma'dûd (sayılabilir), müteba'iz (bölünebilir), mütecezzî (parçalanabilir), müterekkib (bileşik), mütenâhî (sonlu) değildir. Mâhiyet ve keyfiyet Allah'ın vasfı olamaz. Allah için mekân söz konusu değildir, zamanla kayıtlanamaz, hiçbir şey O'na benzemez, havâdise mahal değildir" gibi ifadeler kullanılır. Bu ifadelerin kastı Allah

---

[207] Adûdiddin Îcî, *Mevâkıf*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, s. 278; Seyyid Şerif Cürcânî*, Şerhu'l-Mevâkıf,* C. 3, s. 70.

[208] Zihnin zorunlu olarak kabul ettiği, kesin bilgi içeren önermeler için kullanılan mantık ve felsefe terimi.

[209] Seneviyye âlemde iki ilah olduğunu savunanlara denir. O ilahlardan birisi hayrın faili diğeri şerrin failidir. Onlar fâ'ilü'l-hayr dediklerinde kastettikleri nurdur, fâ'ilü'l-şer dediklerinde o zulmettir. Mecusiler hayrın failinin Yezdan şerrin failinin Ehrimen olduğunu söyler. Bkz. Hayâlî, *Şerh*, s. 19.

[210] Hayâlî, *Şerh*, s. 19.

[211] Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e*., s. 79

Teâlâ'nın yaratılmışlık özelliklerinden uzak ve yüce (münezzeh) olduğunu ortaya koymaktır. [212]

Muattıla'yı (sıfatları reddedenler) reddetmek için nasıl ki Allah Teâlâ'nın kemal sıfatlarını ortaya koymak gerekiyorsa aynı şekilde Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkaları da reddetmek için Allah Teâlâ'nın noksan sıfatlardan tenzih edilmesi gerekmektedir.[213]

3.1.2.3.1 Allah'ın Zâtı Diğer Zâtlardan Farklıdır

Kelâmcıların bazıları Allah Teâlâ'nın zâtının diğer zâtlarla benzerliği olduğunu, dört hal ile onlardan ayrıldığını iddia ettiler. Bu dört hal vâcibiyyet, hayyiyyet, âlimiyyet ve kâdiriyyettir. Ebu Hâşim el-Cübbâi bunlara ulûhiyyeti de eklemiştir.

Hayâlî onların bu konudaki şu üç delilini zikretmiştir:

1- Zât, vacip ve mümkin olarak iki kısma ayrılır. Taksim edilen şey kısımlar arasında ortaktır.

2- Mâlum, aklî olarak zât ve sıfata hasredilir. Yani mâlum ya zâttır ya sıfattır. Eğer zattan anlaşılan anlam, ortak olmasaydı böyle diyemezdik.[214]

3- Biz, zâtı kesin olarak biliriz ancak husûsiyyat (sıfatlar) hakkında tereddüt ederiz. Şayet ortaklık olmasaydı kesinlik tahakkuk etmezdi.[215]

Hayâlî'ye göre Allah Teâlâ ve diğerleri arasındaki fark O'nun kendisine özgü zâtı sebebiyledir. Eş'arî de bu görüştedir ve onların zikrettikleri ortaklığın sadece lafızda, yani zât mefhumunda olduğunu söyler. Zât bilinmesi ve haber verilmesi mümkün olan yahut kendi başına var olan şeydir. Muhakkak ki Allah Teâlâ'nın zatı

---

[212] A. Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, s. 113-114.
[213] Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûlü'd-Dîn*, DİB Yayınları, Ankara 2000, s. 29.
[214] Burada kastedilen şey şudur; mâlum, zât ve sıfat diye ayrıldığında Allah Teâlâ ile diğer her şeyin zâtı aynı kategoride yer almış olur ki bu da bir ortaklık anlamına gelir.
[215] Bu delillere verilen tafsilatlı cevaplar için bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 3, s. 28-36.

diğer zatlarla birlikte mahiyet ve hakikatinin tamamı hususunda birlik içindedir demek kesinlikle batıldır.[216]

3.1.2.3.2 Allah'ın İsimleri

Allah Teâlâ'nın zatının nasıl isimlendirileceği, bu konuda izlenilmesi gereken yol ve yöntem ile dikkat edilmesi gereken ölçünün ne olduğu konusu tartışmalıdır. Bu konu kelâm ilminde "ilahi isimlerin tevkîfîliği veya kıyasîliği" olarak geçmektedir. Aklen caiz olan isimlerin Allah'a verilebileceğini iddia edenler olduğu gibi nassın belirttiğinin dışında başka bir ismin kullanılamayacağını savunanlar da vardır.[217]

Filozoflar arasında **cevher**in, **kendi nefsiyle kaim olan mevcut** manasıyla ve aynı zamanda **zât** ve **hakikat** manasıyla, kelâmcılar arasında ise **zâtıyla mütehayyiz** manasıyla kullanımının meşhur olduğunu ifade eden Hayâlî, Hızır Bey'in beyitte "hangi manada olursa olsun cevher kelimesinin Allah Teâlâ'nın zâtıyla ilişkilendirilmesi caiz değildir" manasına işaret ettiğini belirtmiştir.[218] Aklen caiz olmadığını çünkü hıristiyanların Tanrı tek cevher ama üç uknumdur anlayışlarını vehmettirdiğini, dahası kelâmcıların kastettikleri manayı yani tehayyüzü gerektirdiğini belirtmiştir. Şer'an da caiz olmadığını çünkü şârînin buna izni olmadığını söylemiştir.[219]

Molla Hayâlî Allah'ın isimlerinin tevkîfî olup olmadığı hakkındaki görüşleri şöyle tasnif etmiştir:[220]

1-Kerramiyye[221] ve Mu'tezile: Akıl, vücûdiyyet ve selbiyyet ile alakalı bir sıfatla Allah Teâlâ'yı sıfatlandırmayı uygun gördüğünde, o ismin Allah Teâlâ

---

[216] Hayâlî, *Şerh*, s. 20.

[217] İzmirli, *a.g.e.*, C. 2, s. 74-76; Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s. 101-102.

[218] و لا تقل جوهرا أيا عنيت به // و نزه الاسم عن ايهام نقصان - *Cevher kelimesine hangi manayı verirsen ver, sakın Allah için cevher kelimesini kullanma. O'nda eksikliğe işaret edebilecek herhangi bir ismi O'na vermekten sakın (12. Beyit).*

[219] Hayâlî, *Şerh*, s. 23.

[220] Hayâlî, *Şerh*, s. 23.

[221] Muhammed b. Kerram'ın (ö. 255/869) mensuplarıdır. Allah'ı nesneleştirme ve yaratıklara benzetme (tecsim ve teşbih) konusunda bir sakınca görmemişlerdir. Bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Trc.: Ethem Ruhi Fığlalı, TDV Yayınları, 7. Baskı, Ankara 2014, s. 160; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, Trc: Mustafa Öz, 2. Baskı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 102.

hakkında kullanılması caizdir. Bu sebeple Muhammed b. Kerram'dan (ö. 255/869) şöyle bir söz vaki oldu: "Allah Teâlâ zât olarak da cevher olarak da tektir."

2-Bâkıllanî (ö. 403 / 1013): Allah Teâlâ'nın büyüklüğüne layık olmayan bir manayı vehmettirmediği zaman, Allah Teâlâ'da varlığı sabit olan bir manaya delalet eden bütün lafızların Allah Teâlâ ile alakalandırılması caizdir. Hayâlî, Hızır Bey'in beyitte "nezzihi'l-isme an îhâmi nuksâni" sözüyle Bâkıllânî'nin görüşünde olduğunun açık olduğunu söyler.

3- İmam Eş'arî: Konunun ciddiyeti sebebiyle bütün isimlerin tevkîfî olması gerektiğini ileri sürer. O isimler de Sahîhayn'de geldiği üzere doksan dokuzdur ve kim onu sayarsa cennete girer.

Hayâlî, İmam Eş'arî'nin görüşü ile konuyu bitirerek bu konuda ona uyduğu ve Allah'ın isimlerinin tevkîfî olduğu görüşünü savunduğu izlenimi verir.

3.1.2.3.3 Hulûl ve İttihad

Bazı sûfîlerin "Varlık aslında tektir çokluk bir hayal ve seraptır, ancak hulûl ve ittihad yoktur çünkü varlık yurdunda Allah Teâlâ'dan başka deyyâr yoktur" sözlerini nakleden Hayâlî bunun aklın sınırlarının ve şer'î kanunun ötesinde bir durum olduğunu söyleyerek eleştirir. Hızır Bey'in beytinde[222] kastedilenin Allah Teâlâ'nın ilmi ile her şeyi ihata etmesi olduğunu söyler.[223] Dâvûd-i Karsî de beyitteki kastın Allah'ın ilmi, kudreti ve iradesinin her şeyi kuşatması olduğunu ifade eder.[224]

Hayâlî, Allah'ın hiçbir şeyle birleşmeyeceğini, kesretten bir şeyin O'nun aynı haline gelemeyeceğini, bunun iki tarafın (Allah Teâlâ ve mahlûkat) tasavvur edilmesi sonrasında aklın kesin sonuca vardığı bedîhî bir zaruret olduğunu vurgular. Hayâlî ittihad hakkındaki açıklamalarına devam ederek ittihadın şu üç şekilden birisiyle olacağını ve bunların Allah için düşünülmesinin imkânsız olduğunu söyler:

---

[222] بكل شئ محيط لا اتحاد له // و لا حلول لدى اصحاب عرفان - *Ashâb-ı İrfan'a (Ehl-i Sünnet'e) göre Allah birleşmeyi ve hulûlü kabul etmeksizin her şeyi kuşatmıştır (13. Beyit).*

[223] Hayâlî, *Şerh*, s. 24. (Lâlezârî bu sözün sûfîlere ait olduğunu söylemektedir. Bkz. Lâlezârî, *a.g.e.*, vr. 15a)

[224] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, s. 24.

1-İki şey birleştiğinde bir şey olmadan (yeni bir şey vücuda gelmeden) yine iki şey olarak kalır.

2-İki şey yok olur onların dışında üçüncü bir şey hâsıl olur.

3- İki şeyden biri kalırken diğeri yok olur ki bu durumda ittihad imkânsız olur çünkü mevcud mâdumla birleşmez.

Allah Teâlâ başka bir şeye hulûl etmez çünkü hulûl Allah Teâlâ'nın dışında bir mahalle ihtiyacı gerektirir ancak vücûb başka bir şeye ihtiyaç duymaktan müstağni olmayı gerektirir.[225]

Hayâlî, hulûl ve ittihad konusunda hıristiyanların görüşlerini Fahreddin Râzî ve Teftâzânî'nin eserlerinden faydalanarak reddetmiştir. Hayâlî İmam Razi'nin hıristiyanların sözlerinin batıl olduğunu ispatlamak için onların sözlerinin ihtimal ettiği şeyleri sınıflandırdığını söyler. Buna göre; Allah'ın zâtının veya sıfatlarından birisinin Hz. İsa'nın bedeninde hulûl ve ittihad etmesinden kasıt, Allah Teâlâ'nın İsa (as)'a bedenleri ve hayatı yaratması için bir **kudret**, bilinmeyenleri bilmesi için de bir **ilim** vermesidir. İbrahim (as)'a teşrif için **Halil** denildiği gibi İsa (as)'a da teşrif için **oğul** demişlerdir.[226]

Hayâlî, İmam Râzî'nin belirttiği ihtimallerin *Mevakıf*'taki gibi[227] sekiz değil on olduğunu, bu ihtimallerden dokuzunun batıl olduğunu onuncusunun hakikat olduğunu ifade eder. Daha sonra hıristiyanların bu konudaki iddialarını Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'ından nakleder. Bu nakle göre Teftâzânî, hıristiyanların Allah'ın tek bir cevher olduğunu ancak baba, oğul ve kutsal ruh diye tabir edilen vücut, ilim ve hayat olan üç uknumunu da O'na nisbet ettiklerini belirtir. Cevherle, zatıyla kaim olanı; uknumla ise sıfatı kastettikleri açıklamasında bulunur. Üç uknumun bir kılınmasına itiraz etmelerini cehalet olarak gören Teftâzânî, onların Allah'ın cevher olduğu ve üç uknumunun olduğu iddiası kabul edilse bile bunun; Allah'ın zatında bir olacağı ve bu uknumların tabir edildiklerinde itibarî bile olsa üç farklı şey olacağı

[225] Hayâlî, *Şerh*, s. 24; Üsküdârî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye,* vr. 6a-6b.
[226] Hayâlî, *Şerh*, s. 24.
[227] Adûdiddin Îcî, *Mevâkıf,* s. 275.

manasına geleceğini söyler. Ve Teftâzânî'nin bunlara ek olarak yaptığı izahâtı, Hayâlî şöyle nakleder:

"Nasranîler dediler ki; ***kelime, ilim uknumudur*** *ve İsa (as)'ın cesedi ile birleşir. Melkâiyye'ye*[228] *göre suyla şarabın birleşmesi gibi imtizac yoluyla ilim sıfatının insanî bir bedene bürünmesidir. Yakubîlere*[229] *göre et ve kana dönüşmesi yoluyla o bir bedene bürünmüş ve Mesih haline gelmiştir ki o da ilahtır. Nesturîlere*[230] *göre ise bu bir kristal (billur) üzerine bir delikten güneş ışığının geçirilmesi gibi işrak yoluyla gerçekleşmiştir. Nasranîlerden biri de dedi ki; bir meleğin beşer sûretinde görünmesi gibi, onun lâhûtî yönü nâsûtî yönüne üstün geldi. Ve denildi ki; lâhûtun nâsûta nispeti nefsin bedene nispeti gibidir. Yine denildi ki; kelime cesede girebilir böylece ondan harikuladelikler sudur eder ve kelime ondan ayrılabilir böylece elem ve hüzün ona hulûl eder yani geri döner."* [231]

Hayâlî, bu iddialardan bazısının batıllığının açık olduğunu, açıklamaya dahi gerek olmadığını ancak bazısını batıl kılmak için (ibtal) delil getirmenin gerekebileceğini belirtir:

*"****İşrâk*** *veya* ***zuhur*** *yahut* ***taalluk*** *şayet kemalin sıfatı olsalardı bir başkasıyla olgunlaşma (istikmal) gerekirdi. Şayet böyle değilse Allah Teâlâ'nın ondan tenzih edilmesi gerekir. Aynı şekilde ondaki maslahat Allah Teâlâ'ya dönen bir maslahat olsaydı önceki durum gerekirdi şayet böyle değilse onda mefsedetin daha çok olduğu açıktır. Bu durum ise Hakîm ve Habîr olanın şanına layık değildir. Sana şöyle demek düşer, muhakkak ki cisimler benzer cevherlerden meydana geldiği için benzeşir. Şayet*

---

[228] Melkâiyye/Melkâniyye/Melkitler: Rum ülkesinde ortaya çıkıp orayı istila eden Melkâ'nın mensuplarıdır. Rumlar'ın ekseriyeti Melkânî'dir. Düşüncelerine göre, kelime Mesih'in bedeni ile birleşmiş onun nâsûtuna bürünmüştür. Kelime ile ilim uknumunu kastederler. Detaylı bilgi için bkz. Şehristânî, *a.g.e.*, s. 200-201.

[229] Yâkubiyye: Urfa piskoposu olan monofizit hareketin lideri Jacob Baradeaus'a tabi olanlara denir. Üç uknumu benimsemekle birlikte kelimenin et ve kana inkılâp edip ilah olan Mesih'in ortaya çıktığını iddia ederler. Allah onun cesedinde görünür, o, odur demektedirler. Detaylı bilgi için bkz. Şehristânî, *a.g.e.*, s. 203.

[230] Nestûriyye: Halife Me'mun zamanında ortaya çıkan ve İncillerde kendi görüşüne göre tasarruflarda bulunan hakîm Nestur'un (Nestorius) mensuplarıdır. Bu mezhebin Hıristiyanlığa nispeti, Mu'tezile'nin İslam'a nispetine benzer. Allah birdir üç uknumu vardır, bunlar vücud, ilim ve hayattır. Detaylı bilgi için bkz. Şehristânî, *a.g.e.*, s. 202.

[231] Hayâlî, *Şerh*, s. 24; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, Daru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, C. 3, Beyrut 2001, s. 42.

Allah Teâlâ'nın sıfatının bir cisme işrâkı, zuhûru veya taalluku caiz olsaydı bunun böceklerde veya sivrisineklerde olmamasının kesinliği hâsıl olmazdı ki bu da ittifakla batıldır."[232]

Bu açıklamanın sonunda Hristiyanların İsa (as)'a ilahlık nispet etmelerinin sebebinin sadece onun elinde ölünün dirilmesi olduğunu nakleden Hayâlî, Musa (as)'ın da asasını yılana dönüştürdüğünü ve bu olayın öncekinden daha acayip olduğunu söyler. Böylece onların İsa (as)'ın ilah olduğuna dair iddialarını dayandırdıkları sebebin, Musa (as)'da daha belirgin olduğu itirazıyla onların görüşlerini batıl kılar.[233]

Hayâlî, hıristiyanların iddialarının bazılarına *Erbaîn*'den istifade ederek cevap verdikten sonra İmam Râzî'nin bu hulûl iddialarına iltifat edilmemesi gerektiğine dair uyarısını paylaşır. Akabinde bazı mutasavvıfların ve gulat-ı Şia'nın da bu konudaki iddialarını zikreder. Mutasavvıfların bir kısmının hulûl ve ittihad hususunda; sâlikin kendisini tamamen sülûka verdiğinde ve vüsûlün derinliklerine daldığında aralarında ikilik olmayacak şekilde Allah'la bir olacağı iddiasında olduklarını söyler. Onlara göre bu takdirde ben O'yum, O benim demek sahih olur ve sâlikten emir ve nehiy kalkar; yine ondan beşerin tasavvur edemeyeceği acayip şeyler meydana gelir.[234]

Hayâlî bütün bu iddiaları zikrettikten ve bazılarını reddettikten sonra bir kısım mutasavvıfta görülen ve hulûl ve ittihadı andıran şathiyyeleri[235] izah etme gayretine girer:

*"Bu konuda diğer bir mezheb ki **bize göre hak olandır**. O mezhebe göre sâlik sülûkünü bitirdiğinde seyr-i illallah ve seyr-i fillah makamında tevhid ve irfan denizinde boğulur. Sâlikin zâtı Allah Teâlâ'nın zâtında, sıfatları sıfatlarında yavaş yavaş yok olur. Allah'ın dışındaki her şey sâlikten silinir ve Allah'ın dışında bir varlık görmez olur. Salikin bu hali tevhitte **fenâ** diye isimlendirilir. Bir hadis-i kutsînin işaret*

[232] Hayâlî, *Şerh*, s. 24.
[233] Hayâlî, *Şerh*, s. 24-25.
[234] Hayâlî, *Şerh*, s. 25.
[235] Sûfînin vecd ve istiğrak halinde söylediği, muhtevasında bir iddia bulunan söz anlamında tasavvuf terimidir.

ettiği üzere; kulun bana yaklaşması bitmez ta ki ben onu severim, ben onu sevdiğim zaman işittiği kulağı, gördüğü gözü olurum. İşte o zaman bu halin beyanı hususunda ifadelerin kısır kalması ve sözle o hali izah etmenin imkânsızlığı sebebiyle salikten hulûl ve ittihadı vehmettiren bazı ifadeler sâdır olur."[236]

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…" açıklamalarının Teftazânî'nin *Şerhu'l Makâsıd*'ındaki açıklamalara[237] benzediğini söyleyen Abdunnasîr el-Hindî bu konuda Hayâlî'yi sûfîlerle tartışmadığı için eleştirir ve "Cürcânî gibi sert bir şekilde onlarla tartışmalıydı" der.[238]

Dâvûd-i Karsî de bu konuda Hayâlî'yi ve ehl-i tasavvufu sert bir dille eleştirir. Tasavvuf ehlinin sapkınlarının Vücûdiyye, İttihâdiyye, Hulûliyye ve Zuhûriyye isimli dört grup olduğunu ifade eden Karsî, mutasavvıfların büyük çoğunluğunun bunlardan türediğini iddia eder. Mevleviyye, Halvetiyye, Sa'diyye, Celvetiyye, Kâdiriyye, Gülşeniyye tarikatları ile vahdet-i vücûd iddiasında olanları bu kategoride değerlendirir. Hızır Bey'in, beyitte geçen "ashab-ı irfana göre itihad ve hulûl yoktur" sözüyle[239] mezkûr mutasavvıfları reddettiğini iddia eden Karsî, ashab-ı irfan sözüyle Ehl-i sünnet ulemasının kastedildiğini yoksa tarikat şeyhleri ile mukallitlerin kastedilmediğini söyler.[240]

---

[236] Hayâlî, *Şerh*, s. 25; Benzer açıklamalar için bkz. Hafız er-Rûmî, a.g.e., vr.19a-19b.

[237] Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 3, s. 43-45.

[238] Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.*, s. 83.

[239] بكل شئ محيط لا اتحاد له // و لا حلول لدى اصحاب عرفان - *Ashâb-ı İrfan'a (Ehl-i Sünnet'e) göre Allah birleşmeyi ve hulûlü kabul etmeksizin her şeyi kuşatmıştır (13. Beyit).*

[240] Dâvûd-i Karsî'nin bu eleştirileri Hayâlî'nin şerhiyle birlikte basılan baskıda sansüre uğramış ve bu eleştirilere yer verilmemiştir. Önceki tam metinli baskıyla karşılaştırmak için bkz. Dâvûd-i Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyyeti't-Tevhidiyye*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1297/1879, s. 12-15.

3.1.2.3.4. Cihet, Hayyiz ve Mekânın Allah'tan Nefyi

Hızır Bey'in konuyla ilgili beyitte[241] neden **temekkün** kelimesini değil de **tehayyüz** kelimesini kullandığını ve Hayâlî'nin zikredeceğimiz açıklamalarını daha iyi anlayabilmemiz için bazı kavramların izah edilmesi gerekmektedir.

Mekân

Mekânın tarifi hakkında üç görüş vardır;

1-**Kelâmcıların görüşüne göre** mekân, mevhum bir boyuttur. Dış dünyada bir gerçekliği yoktur, tamamen zihinsel bir şeydir.

2- **Platon'un görüşüne göre** mekân, bir cevherdir ve boşluktan (halâ) ibarettir. Mücerret ve kendinde bir varlığa sahiptir.

3- **Aristoteles'e göre** mekân; kuşatan cismin, kuşatılan cismin dış yüzeyine temas eden iç yüzeyidir. Bu tanımdan anlıyoruz ki Aristo'ya göre mekân cisimle kaim olan bir arazdır.

Özetle mekân Platon'a göre cevher, Aristo'ya göre araz, kelâmcılara göre ise gerçekliği bulunmayan zihnî bir şeydir.[242]

Allah Teâlâ'nın bir mekânda olması ihtimali tartışılırken zikrettiğimiz bu mekân tariflerinin akılda tutulması gerekmektedir. Zira Aristo'ya göre mekân iki cismin satıhlarının temasıyla ortaya çıktığından dolayı mekânın içerisinde olmak için başka cisimlere ve boyutlara ihtiyaç vardır. Boyutları olan şey ise mürekkeptir, parçalanabilir durumdadır. Allah Teâlâ ve cevher-i ferd ise mürekkep değildir, boyutları yoktur. İşte burada hayyiz kavramını izah etmek ihtiyacı hâsıl olur.

Hayyiz

Hayyiz birden çok anlamda kullanılır. Bunlar:

1-Her cismin yerleştiği (karar kıldığı) mahalden ibarettir ki bu tanımda mekânla aynı anlamdadır.

---

[241] و لا اتصال باحياز و اوقات // و لا اتصاف باشكال و الوان - *Allah'ın mekânlar ve zamanlarla ilişkisi yoktur ve yine şekillerle ve renklerle vasıflanamaz (14. Beyit).*

[242] Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 156.

2- Mekânî olmayan cevher-i ferd için de kullanılır.

3- Cismin karar kıldığı mahal o cismin mekânı, kapladığı boşluk (firâğ) o cismin hayyizidir.[243]

Bu tanımlardan anladığımız kadarıyla hayyiz mekânla eşanlamlı olarak kullanılsa da hayyizi mekândan ayıran husus, cevher-i ferd gibi parçalanamayan ve kendisinde araz bulunmayan bir şey için de mahal olabilmesidir. Yani hayyiz mekândan daha kapsamlı bir manayı ihtiva eder. Allah Teâlâ'nın bir mekânda olma iddiaları reddedildikten sonra, mürekkep olmayan şeylerin kendisini mahal edinebildiği hayyizde olma iddialarının da reddedilmesi gerekmektedir. Hızır Bey zikrettiğimiz bu açıklamalar sebebi ile **temekkünü** nefyetmek yerine daha genel olan **tehayyüzü** nefyetmeyi tercih etmiştir.[244]

Müşebbihe, Kerramiyye gibi Allah Teâlâ'nın bir mekânda ve yönde olduğunu iddia edenler bu iddiaları için aklî ve naklî deliller getirirler.

Aklî delillerinden birisi; akıl kesin olarak bilir ki her mevcut ya mütehayyizdir ya da mütehayyiz bir şeye hulûl etmiştir. Allah Teâlâ'nın bir şeye hulûl etmesi imkânsız olduğu için O'nun mütehayyiz olduğu kesin olarak ortaya çıkar.

Aklî delillerden bir diğeri; yine biz biliriz ki her iki mevcut ya bir diğerine muttasıldır ya da ondan ayrıdır. Hangisi olursa olsun vâcibin bir yönde ve hayyizde olması gerekir. Bir başka aklî delil Allah Teâlâ, ya âlemin içindedir ya da dışındadır, eğer içinde ise o takdirde mütehayyiz olur yok eğer âlemin dışında ise o zaman bir cihette olmuş olur.

Bu iddialar hakkındaki cevap, iki mevcudun durumunun muttasıl veya munfasıl olması gibi iki ihtimale hasredilmesinin reddiyledir. Cumhur bu konuyu ikili taksimatı üçlemekle çözüme kavuşturmuştur. Bu taksimatı kesin bir şekilde ikiye hasretmenin sahte, vehmî hükümlerden olduğunu söylemişlerdir.[245]

---

[243] Manastırlı İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 25; Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2007, s. 90.
[244] Üsküdari, Haşiye, vr. 23a.
[245] Hayâlî, *Şerh,* s. 25.

Müşebbihe ve Kerramiyye'nin **Naklî delillerine** gelince, bunların örneği çoktur. *"Rahman arşa **istiva etti**"*[246]*, "Eğer onlar büyüklük taslarlarsa bilsinler ki Rabbinin **yanında** bulunanlar…"*[247]*, "…Güzel sözler ancak O'na **yükselir**…"*[248] gibi ayet-i kerimeler ile Hz. Peygamber'in (SAV) dilsiz bir cariyeye "Allah nerede" dediğinde onun semayı işaret etmesi ve Allah Resûlü'nün onu reddetmeyerek cariyenin Müslüman olduğuna hükmetmesi gibi nakillerdir.[249]

Bu naklî iddiaların cevabı ise, şüphesiz bu zikredilen delillerin açıkça zanniyyat olduğu, bu sebeple mekân ve ciheti reddetmeye delalet eden kati delilleri iptal etmediğidir. Ya selefin yapmayı tercih ettiği gibi bu nakillere inanıp manası Allah Teâlâ'ya bırakılmalı ki en doğru olan yol budur (tarîk-i eslem), ya da kati delillere uygun bir şekilde tevil edilmelidir ki halef bu yol üzeredir ve bu en sağlam olan yoldur.[250]

Molla Hayâlî, Allah Teâlâ'nın bir mekânda ya da cihette olduğunu iddia edenlere cevap verdikten sonra Hızır Bey'in de beyitte zikrettiği üzere Allah Teâlâ'nın bir hayyize bitişik olamayacağından bahseder:[251]

"Bize göre Allah Teâlâ bir mekâna ya da hayyize bitişik değildir. Şayet Allah Teâlâ bir hayyizde olsaydı ya o hayyizde iki anda karar kılmış olması gerekirdi ya da karar kılmamış olması gerekirdi. İki durumda da havadise mahal olması gerekirdi ki bu batıldır.

Denilebilir ki Allah Teâlâ tehayyüz ettiyse bu ya ezelde olur ya da sonu olmayan (lâ yezâl) bir şeyde olur. Bu ihtimallerin ilkinde hayyizin kıdemi gerekir, ikincisinde de Allah'ın hâdislere mahal olması gerekir.

Hayâlî, bu açıklamalarına bir itiraz olarak "bu zikredilen şeyler, şayet hayyiz hariçte mevcutsa geçerlidir, ancak hayyiz mevcut değildir" denildiği takdirde, bunların

---

[246] Tâhâ, 20/5.
[247] Fussilet, 41/38.
[248] Fâtır, 35/10.
[249] Hayâlî, *Şerh*, s. 26.
[250] Hayâlî, *Şerh*, s. 25-26; Detaylı bilgi için bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, s. 38-47.
[251] Hayâlî, *Şerh*, s. 26; Benzer açıklamalar için bkz. Üsküdârî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye,* vr. 6b-7a.

Müşebbihe ve Kerramiyye fırkalarının Allah Teâlâ'nın arş üzerinde mütemekkin olduğunu söylemelerinden ötürü ilzâmî bir açıklama olduğunu belirtir.[252]

Hem temekkün hem de tehayyüzü reddeden deliller serdeden Hayâlînin bu delillendirmeleri kelâmcıların görüşüne uymamaktadır. Zira zikrettiğimiz gibi kelâmcılara göre mekân ve hayyiz bir vehim olarak kabul edilmektedir. Böyle bir itirazı göz önünde bulunduran Hayâlî bu delillendirmenin ilzâmî[253] olduğunu söylemiştir. Üsküdarî'nin de "Müşebbihe ve Kerramiyye 'Arş hariçte mevcuttur ve Allah Teâlâ için hayyizdir' derler" açıklaması meseleyi açıklığa kavuşturur.[254]

3.1.2.3.5. Zamanın Allah'tan Nefyi

Allah Teâlâ'nın vakitle ittisali yoktur, zamandan münezzehtir. Çünkü kelâmcılara göre **vakit, yenilenen bir şeyin yenilenen bir başka şey ile takdir olunmasıdır.**[255] Yani zaman, kendisiyle bir başka hâdisin ölçüldüğü hâdistir. Allah Teâlâ hâdis olmadığından zaman O'nu ölçemez. Zaman hâdis olduğundan onun kadîm olduğu tasavvur olunamaz.

Filozoflara göre zaman feleklerin hareketlerinin miktarından ibarettir ve Allah Teâlâ'nın felek-i atlasın bu hareketleri ile alakası olduğu düşünülmez. Reisin (İbn Sina) sözü bu manadadır: "Hareket öncelik ve sonralığı kapsadığı, cismin varlığı değişim ve dönüşüm içinde olduğu için zaman, Allah'tan en uzak ufuktadır ve en aşağı cevher tarafındadır."[256] İbn Sînâ'nın terminolojisinde zaman hakkında; zaman, dehr ve sermed kavramları yer alır.

Zaman, fiziksel varlıkları kuşatır. Hareketlerden oluşan fizikî âlem için kullanılır.

---

[252] Hayâlî, *Şerh,* s. 26

[253] İlzâm-İltizâm: Gerektirmek, mecbur etmek, susturmak manasına gelir. Terim olarak münazarada bir tarafın kuvvetli delil ve fikirlerle karşısındakini cevap veremeyecek duruma düşürüp susmaya mecbur etmesine ilzâm, karşı tarafın öne sürülen delilleri kendini bağlayıcı görüp susmasına da iltizâm denir. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 152.

[254] Üsküdari, Haşiye, vr. 23a.

[255] Sırrı Giridî bu tanıma izâle-i ibhâm (belirsizliği ortadan kaldırmak) için tâbirini eklemiştir. Detaylı bilgi için bkz. Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm*, s. 72-73.

[256] Hayâlî, *Şerh,* s. 26.

Dehr, gök akılları veya felekler için kullanılır. Felekler değişen zamanla ilişki içerisinde oldukları gibi mutlak zamanın sürekliliği ile de ilişki içerisindedirler. Bu ilişkiye dehr denir. İbn Sînâ'nın tâbiriyle **dehr zamanın kabıdır.**

Sermed, dehri de kuşatan değişim halindeki zamandan tamamen bağımsız durumdaki mutlak varlığın (Tanrı) sürekliliği için kullanılır.[257]

Hayâlî İbn Sînâ'nın bu açıklamalarından sadece dehr ve zamanın üzerinde durmuş ve izah etmiştir.[258]

3.1.2.3.6. Allah'ın Bazı Sıfatlardan Nefyi

Allah Teâlâ'nın şekillerden ve renklerden bir şeyle vasıflanamayacağını çünkü bunların cisimlerin ve yaratılmışların özelliklerinden olduğunu bu sebeple Allah Teâlâ'nın bu gibi sıfatlardan tenzih edilmesi gerektiğini ifade eden Hayâlî, din mensuplarına (Ehl-i millet) göre sevinç, gam, gazap, elem ve lezzetin de O'na izâfe edilemeyeceğini söyler. Ancak filozoflar Allah'ın lezzetle vasıflanmamasına muhalefet etmiştir. Onların lezzetin mahiyeti hakkındaki görüşlerini Hayâlî şöyle nakleder:

"Lezzetin mahiyetini araştırdıklarında onlar şu görüşe vardılar: Lezzet, uygun-münasib (mülâim) olanın uygunluk-münasiplik yönünden idrak edilmesidir. Allah Teâlâ için kendi zatından başka daha lezzet veren (mülâim) bir şey yoktur. Bu sonuçla birlikte filozoflar Allah Teâlâ'yı idrak etmenin lezzetinin üzerinde bir lezzet olmadığına hükmettiler."

Hayâlî bu izâhı yaptıktan sonra konuyu bu görüşe katılıyormuş izlenimi verecek şekilde şöyle bitirir:

Hayâlî, beden elbisesinden soyulmuş[259] bazı kimseler için bu lezzetten bir nebze hâsıl olabileceği; bunun sonucunda bu kimselerin dünyadan yüz çevirmiş ve

---

[257] Detaylı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "Zaman", *DİA,* C. 44, İstanbul 2013, s. 113.

[258] Hayâlî, *Şerh,* s. 27.

[259] Bedenî şehvetlerden, hissî lezzetlerden ve heyûlânî karanlıklardan kurtulmuş bazıları için Allah Teâlâ ve o kimseler arasında bir münasebet ve mülayemet olur. Bu idrak sebebiyle onlarda başka bir şeyi idrak etmekten kaynaklanan aklî ve hissî lezzetle kıyaslanamayacak bir ruhanî lezzet hâsıl olur. Bkz. Üsküdârî, Hâşiye, vr. 25a.

yüzünü Allah Teâlâ'ya dönmüş olarak görüneceği izâhatını yapıp konuyu bu görüşe katılıyormuş izlenimi vererek bitirir.[260]

3.1.3. Allah Teâlâ'nın Sıfatları

Ehl-i sünnet Allah'ın mevcut, kadîm ve zatına zâit sıfatları olduğunu savunmuştur. Buna göre Allah bir ilimle âlim, bir kudretle kâdir, bir iradeyle murîd, bir işitmeyle işiten, görmeyle gören ve hayatla diri olandır. Her ne kadar isimlendirmede benzerlik olsa da Allah'ın sıfatları mahlûkâtın sıfatlarına benzemez. Filozoflar ve Şia Allah'ın zatına zait sıfatları olduğunu reddetmişler, yaratılmışların taşıdığı bu sıfatlarla Allah'ın vasıflandırılamayacağını savunmuşlardır.

Mu'tezile'ye göre sıfatlar iki gruba ayrılmıştır: Birincisi sıfat-ı ma'neviyye denilen sîga bakımından da sıfat olan hayy, âlim, kâdir gibi müştak kelimelerdir ki bunlar Allah'a izafe edilebilir. Diğeri ise Allah'a izafe etmedikleri sıfat-ı maânî denilen, masdar sîgasındaki kelimeler olan hayat, ilim ve kudret gibi sıfatlardır. Yani onlar **Allah âlimdir** hükmünü kabul ettikleri halde **Allah ilim sahibidir** hükmünü benimsemezler. Çünkü Allah için "âlimdir" derken hem zât hem de sıfatın beraber düşünüldüğünü ancak "ilim sahibidir" denildiğinde zâtın dışında başka bir mana daha tasavvur edildiğini iddia ederler. Zâtla birlikte olan bu mananın da ezelî ve ebedî olması gerektiğini, bu takdirde birden fazla kadîm varlık olacağını (taaddüd-i kudemâ), bu durumun ise İslam dininin tevhid prensibine aykırı olduğunu söylerler.[261]

3.1.3.1. Hayat Sıfatı

Ehl-i milletin ve filozofların Allah Teâlâ'nın âlim ve kâdir olduğu için hayy olduğunda ittifak ettiklerini ifade eden Hayâlî, O'nun hayatının manası hususunda ise ihtilaf edildiğini söyler. Hayâlî, cumhura göre hayatın ilmin ve kudretin varlığını gerektiren bir sıfattan ibaret olduğunu söyler.[262]

Hayat sıfatının ispatı konusunda Ebu Hüseyin el-Basrî el-Mu'tezilî (ö. 436/1044) cumhurun deliline itiraz etmiş, Molla Hayâlî de bu itiraza cevap vermiştir.

---

[260] Hayâlî, *Şerh*, s. 27.
[261] Detaylı bilgi için bkz. Nûreddîn es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 25-26; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s. 76.
[262] Hayâlî, *Şerh*, s. 27.

Ancak Abdunnasîr el-Hindî'nin, Ebu Hüseyin el-Basrî'nin sözünün bittiği yer ile Hayâlî'nin sözünün başladığı yeri[263] fark edemediği anlaşılıyor. Çünkü el-Hindî, Molla Hayâlî'nin Ebu Hüseyin el-Basrî'ye cevap vermediğini ve onun görüşünü benimsediğini zannederek onu eleştirir.[264]

3.1.3.2. Sem' ve Basar Sıfatları

Molla Hayâlî Allah'ın sem' ve basar sıfatlarının zarûrât-ı diniyyeden olduğunu belirttikten sonra bunu delillendirmeye gerek olmadığını, Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr olması ile kâdir ve âlim olmasının zorunluluğu arasında fark olduğunu söyler. Allah'ın semî' ve basîr oluşu zarurat-ı diniyyeden olduğu halde kâdir ve âlim oluşu istidlâlîdir. Din Allah'ın semî' ve basîr oluşu değil kâdir ve âlim oluşu üzerine ayakta durmaktadır. Bu sebeple Allah'ın kâdir ve âlim oluşu zarûrât-ı diniyyedendir denemez.[265]

Hayâlî'nin burada ifade ettiği şey Teftâzâni'nin de vurguladığı bir hususdur. Allah'ın sıfatlarını ispat etme konusunda ileri sürülen naklî delillerin geçerlilik kazanması hayat, ilim, kudret ve irade gibi sıfatların sübutuna bağlıdır. Hayat, irade, ilim ve kudret gibi sıfatlara sahip olmayan bir varlığın vahiy inzâl etmesi mümkün değildir. O halde bu sıfatların naklî delillerle ispatlanmaya çalışılması kısır döngüye (devr) sebep olur. Ancak vahyin inzâli sem' ve basar sıfatlarına bağlı olmadığından bu iki sıfat naklî delillerle ispatlanabilir.[266]

İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) "Bu sıfatlarla muttasıf olan bu sıfatlarla muttasıf olmayandan daha ekmeldir. Şayet Allah Teâlâ bu sıfatlarla muttasıf olmasaydı insanın hatta konuşamayan başka canlıların O'ndan daha ekmel olması gerekirdi ki bu batıldır" görüşünü nakleden Hayâlî böylece ispat-ı kemal fikrini de göz ardı etmemiş olur.[267] Mâtürîdî ve Eş'arîlerin önceki dönem âlimleri bu iki sıfatın ispatı hususunda aklî istidlâle dayanırken, Molla Hayâlî Cürcâni ve Teftâzânî gibi sonraki dönem âlimler zarûrât-ı dîniyyeye dayanmıştır.

---

[263] Hayâlî, *Şerh*, s. 28.
[264] Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.*, s. 87.
[265] Hayâlî, *Şerh*, s. 28.
[266] Sadeddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 147-148.
[267] Hayâlî, *Şerh*, s. 28.

3.1.3.3. Kelâm Sıfatı

Kelâm sıfatı hakkında çok fazla tartışma yapılmış ve bu tartışmalar kelâm ilminin doğuşu ve isimlendirilmesi üzerinde etkili olmuştur. Allah'ın kelâm sıfatı üzerine yapılan tartışmalar Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesine dönüşmüş ve nihayetinde Müslümanlar arasında büyük fitnelere sebep olmuştur. İfrat ve tefrite varan görüşlerin sebep olduğu husumet Ehl-i sünnet âlimlerinin eliyle itidalli bir şekilde çözüme kavuşturulmuş, Müslümanlar arasında sükûnet tekrar ihdas edilmiştir.

Eş'arî ve Mâtürîdî'ler Allah'ın kelâm sıfatını nefsî ve lafzî olarak kısımlandırırlar. Kelâmın mushaflarda yazılı olan ve okunan yani cüzlere ayrılan kısmı hâdistir. Ancak kelâmın Allah katındaki manası ise kadimdir. Kelâm sıfatı konusunda Eş'arî ve Mâtürîdîler'le aynı görüşte olan Hayâlî, sözlerine öncekilerin yaptığı gibi **nefsî kelâm**ın ve **lafzî kelâm**ın farkını ortaya koyarak başlamıştır.[268]

Hayâlî daha sonra kısırdöngüye (devr) sebep olduğu iddia edilen bir durumdan bahsetmiş, Allah'ın mütekellim olduğunun peygamberler vasıtasıyla bize ulaşan mütevâtir haberlerle bilindiğini belirtmiştir. Yani bir peygamber insanlara kendisinin Allah'ın elçisi olduğunu söyler daha sonra doğru sözlü olduğuna delil olarak Allah'ın sözünü naklederse bu durumda bir kısırdöngü (devr) meydana gelir. Hâlbuki Allah'ın peygamberini tasdik etmesi, konuşma yoluyla Allah'ın ihbarına dayanmaksızın mûcizelerin delaletine dayanır.[269] Yani biz mûcize ile tasdik edilen peygamberlerin sâdık haberleriyle Allah'ın mütekellim olduğunu biliriz.

Allah'ın kelâm sıfatıyla ilgili birbiriyle çelişen iki kıyas vardır:

1-Kelâm Allah Teâlâ'nın sıfatıdır. O'nun her sıfatı kadîmdir. Öyleyse kelâmı da kadîmdir.

2-Allah Teâlâ'nın kelâmı cüzlerden telif edilmiş varlık sahasında birbiri ardınca gelir (müterettibtir). Hepsi böyledir, öyleyse onlar hâdistir. O halde Allah Teâlâ'nın kelâmı da hâdistir.

---

[268] Hayâlî, *Şerh*, s. 28.
[269] Hayâlî, *Şerh*, s. 28; Şerhu'l Mevâkıf, C. 3, s. 148.

Bu iki kıyas üzerine şu görüşler hâsıl olmuştur: [270]

a) Ehl-i hak her iki görüşün de hakikat olduğunu savunarak kelâm-ı nefsînin kadîm, kelâm-ı lafzînin hâdis olduğunu söyler.

b) Mu'tezile ikinci kıyasın doğru olduğunu savunmuş birinci kıyasın küçük öncülü olan, kelâmın Allah Teâlâ'nın sıfatı olduğunu eleştirmişlerdir.[271]

c) Hanbeliler birinci kıyası doğru kabul etmişler ikinci kıyasın büyük öncülünü yani cüzlerden bir araya gelen kelâmın hâdis olduğunu eleştirmişlerdir.

d) Kerramiyye ikinci kıyasın doğru olduğunu savunmuş birinci kıyasın büyük öncülü olan Allah'ın her sıfatının kadîm oluşunu reddetmişlerdir.

Hayâlî bunların dışında Ehl-i haktan olanlara ait bazı kelâm kitaplarında meşhur olan bir görüşü şöyle nakleder:

"Birinci kıyası kabul ettiler ve ikinci kıyasın küçük öncülünü eleştirdiler. Onlara göre Kur'an sadece kelâm-ı nefsîdir. Lafzî olarak isimlendirilene gelince o mecaz anlamdadır ya da nefsî kelâm, cüzlerde tertib edilmiş olma itibarıyla olmaksızın lafzîdir. Nihayetü'l-İkdam adıyla meşhur olan kitabında Muhammed Şehristânî şöyle dedi: 'O aynı Hanbelilerin yoludur' (yani onların iddia ettiği şeydir). Bazı Keşşaf şerhlerinde buna tevafuk eden şeyler gördüm."

Mâtürîdiyye ile Eş'arîyye arasındaki Allah Teâlâ'nın kelâmının işitilip işitilemeyeceği tartışmasına Hayâlî girmemiştir. Birçok konuda detaylı açıklama yapan Hayâlî'nin böyle bir konuya girmemesi düşündürücüdür.

3.1.3.4. İrade Sıfatı

Hızır Bey Allah'ın sıfatlarına toplu halde yer verdiği beytinde[272] irade yerine meşiet kavramını kullanmıştır. Kelâm ilminde irade "Bir zorunluluk söz konusu olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren nitelik" anlamına gelir. Benzer anlamda ihtiyar ve meşiet

---

[270] Hayâlî, *Şerh*, s. 29; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s. 148-149.

[271] Detaylı bilgi için bkz. Kâdi Abdülcebbâr, *a.g.e.*, C. 2, s. 368.

[272] حی سمیع بصیر عالم شاء // ذو قدرة و کلام غیر الحان - *Allah hayy (diri), semi' (işiten), basîr (gören), âlim (bilen), dileyendir. O kudret ve -ses ve lafızlara ihtiyacı olmaksızın- kelâm sahibidir (15. Beyit).*

kelimeleri de kullanılır.[273] Her ne kadar bazıları kabul etmese de Ehl-i sünnet ve'l-cemâate göre **meşîet** ile **irade** aynı şeydir.[274]

Ehl-i hak, Allah Teâlâ'nın kadîm ve zâtı ile kâim bir irade ile mürîd olduğunu kabul etmiştir. İrade yaratılacak şeylerin hangi şekilde ve hangi zamanda yaratılacağını belirleyen bir sıfattır. Filozoflar ve Bâtıniyye irade sıfatının mevcudiyetini inkâr etmişlerdir. Filozoflar Allah'ın irade ve ihtiyarla fâil olmadığını, ancak zatıyla mûcib olduğunu savunmuş ve "Yüce Allah'ın iradesi, O'nun en mükemmel nizamın nasıl olacağına ilişkin bilgisinden ibarettir" demişlerdir. Neccâriyye[275] ise Allah'ın ayrıca bir irade sıfatının bulunmadığını zâtı ile mürîd olduğunu iddia etmiştir. Mu'tezile de O'nun hiçbir mahalde bulunmayan hâdis bir irade ile mürîd olduğunu ileri sürmüştür.[276] Kerrâmiyye hâdis olan bir şeyin Allah'ın zâtı ile kâim olabileceğini kabul ettiğinden hâdis bir iradenin de O'nun zâtı ile kâim olabileceğini iddia etmiştir.[277]

Bu konu üzerinde dikkatle duran Molla Hayâlî, Mu'tezile mensuplarının ve filozofların iddialarını reddeder. Kudret ve ilmin yeterli olduğunu iddia edenlere cevap verdikten sonra, bir şeyin irade edilmesinden sonra o işin zorunlu hale geleceği iddialarına da değinir. Bir şeyin ihtiyâr ile zorunlu olmasının ihtiyârla çelişmeyeceğini aksine onun varlığını ortaya koyacağını belirtir.[278]

Kudret ve irade konularına çok önem veren Hayâlî, bunların usûlü'd-dinin ana meseleleri olduğunu ifade eder. Birçok âlimin bu konuyu ihmal ettiğini hâlbuki bu konu ihmal edilerek elde edilen bilginin temelsiz olduğunu "kar üzerine inşa edilen bina gibidir" sözüyle vurgular.[279]

---

[273] Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 158.

[274] Kerrâmiyye meşîetin ezelî, iradenin ise hâdis olduğunu iddia etmiştir. Ehl-i sünnet ve'l-cemâate göre ise meşîet ile irade aynı şeydir. Bkz. Nûreddîn es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 44.

[275] Neccâriyye: Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'a (ö. 230/844-5) tâbi olanlardır. Eş'arî ve Mu'tezilî görüşler gibi daha pek çok farklı görüşü bünyesinde barındıran eklektik bir fırkadır. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 153-154; Şehristânî, *a.g.e.*, s. 86.

[276] Detaylı bilgi için bkz. Kâdi Abdülcebbâr, *a.g.e.*, C. 1, s. 212.

[277] Nûreddîn es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 43; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 194; İzmirli, *a.g.e.*,, C. 2, s. 107.

[278] Hayâlî, *Şerh*, s. 30; Benzer izahlar için bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s. 134-142.

[279] Hayâlî, *Şerh*, s. 30.

3.1.3.5. Sıfat Zât İlişkisi

Molla Hayâlî, sıfatların ispatlanmasının taaddüdü'l-kudemâyı gerektirdiğini bunun da müslümanların icmâsıyla küfür olduğunu iddia edenlere ve "Nasârâ sıfatlardan üç tanesini ispatla kâfir olmuşken bundan daha fazlasını iddia edenlerin durumu nereye varır?" diyenlere Hızır Bey'in bu konuya değindiği beytinin[280] bir cevap olduğunu söyler.[281]

Kendilerinin birden çok kadîmi gerektirecek sıfatların varlığını kabul etmediklerini belirten Hayâlî, ancak sıfatların zatın gayrısında olduğu kabul edildiğinde taaddüdü'l-kudemâ gerekeceğini ifade eder. "Şayet hıristiyanlar sıfatların zattan ayrı olduklarını kabul etmeselerdi böyle olmazdı, ancak onlar için bu zorunludur" der. İlim uknûmunun İsa (as)'ın bedenine girdiğini iddia etmeleri bu durumun açık göstergesidir. Hayâlî bununla birlikte bütün Hıristiyan fırkaların küfrünü açıkça gösteren şeyin Hz. Muhammed (SAV)'in nübüvvetini inkâr etmeleri olduğunu, aksi takdirde intikal sözünün (ilim sıfatının bedene intikali) bütün fırkaları reddetmeyeceğini belirtir.[282]

Hayâlî'nin, bu konunun sonunda hıristiyanların kâfir olmalarının en açık sebebinin Hz. Muhammed'in (SAV) nübüvvetini inkâr etmeleri olduğunu zira bunun bütün fırkaların ortak inkârı olduğunu vurgulaması, dikkat çekici ve üzerinde durulması gereken bir yorumdur.[283]

3.1.3.6. Kudret Sıfatı

Hızır Bey'in bu konuya işaret eden beytindeki[284] istidlâlin yeterli olmadığını iddia eden Hayâlî, bu istidlâlle filozofların iddialarının nefyedilemeyeceğini savunur.

---

[280] و كثرة القدماء غير لازمة // اذ لم تكن غيرها فى عين يقظان - *Kudemânın (ezelîlerin) çokluğu zorunlu değildir. Zira basiretli kişilere göre Allah'ın sıfatları zâtından başka bir şey değildir (16. Beyit).*

[281] Hayâlî, *Şerh*, s. 30.

[282] Hayâlî, *Şerh*, s. 30.

[283] Hayâlî, *Şerh*, s. 30; Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.*, s. 92.

[284] نفى التسلسل جمعا او معاقبة // افاد قدرة ذى صنع و اتقان - *Teselsülün nefyi; ister (eşyaların) bir araya gelmesi ile ister (eşyaların) birinin diğerini takibiyle olsun, bize kemal sıfatlarla muttasıf olan, sağlam ve nizamlı işlerin sahibi Allah'ın kudretini gösterir (17. Beyit).*

Hayâlî bu konuda Ehl-i sünnet ve'l cemaat'in görüşünün dışına çıkmayarak filozofların, Seneviyye'nin, Nazzam'ın (ö. 231/845), Abbâd'ın (ö. 250/864), Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'nin (ö. 319/931) ve Cübbâiyye'nin[285] görüşlerini reddetmiştir.[286]

Hayâlî, filozofların Allah'ın zorunlu kılma yoluyla var ettiğine dair delillerinden birini zikreder. Filozofların, kudretin nefyedilmesini kudretin iki zıttan birisiyle alakalanması ile delillendirdiğini söyleyen Hayâlî, onların bu delilini şöyle nakleder:

"Kudretin iki zıttan birine taalluku ya kudretin zâtı nedeniyledir ya da zâtı nedeniyle değildir. Şayet kudretin zâtı nedeniyle olursa kudretin nefyi gerekir dahası mümkinin müessire ihtiyaç duymaması gerekir ki bu kesinlikle bâtıldır (çünkü mümkin için müessir gerekir). Şayet kudretin zatı nedeniyle olmazsa o zaman da teselsül gerekir."[287]

Hayâlî buna cevaben, kudretin iki zıttan birisi ile alakalanmasının irade vasıtasıyla olduğunu ve iradenin başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın bu iki zıttan birisiyle alakalanmasının onun kendine has durumundan kaynaklandığını söyler.[288]

Ehl-i hakka göre Allah'ın kudretinin bütün mümkinâtı kapsadığını ifade eden Hayâlî buna Seneviyye'nin muhalefet ettiğini belirtir. Allah Teâlâ'nın şerri yaratmaya güç yetiremeyeceğini şayet böyle olsa hayır ve şerri yaratanın birlikte olacağını söylediklerini bu konunun cevabıyla birlikte daha önce geçtiğini hatırlatır.[289]

Nazzam ve ona tabi olanların kötülüğü (kubh) Allah Teâlâ'nın yaratamayacağı çünkü kötünün kötü olduğunu bilerek yaratmanın sefihlik olacağı, bilmeden yaratmanın ise cehalet olacağı, Allah Teâlâ'nın ise bundan tenzih edilmesi gerektiği iddiasını nakleden Hayâlî, bu iddiayı Allah Teâlânın kötülüğün sahibi olduğu

---

[285] Basra Mu'tezile'sinden Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve onun oğlu Ebû Hâşim'e (ö. 321/933) uyanlardır. Bazı konularda Mu'tezile'den ayrılmışlardır. Detaylı bilgi için bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 133; Şehristânî, *a.g.e.*, s. 78.

[286] Detaylı bilgi için bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, s. 88-92.

[287] Cürcânî bu delilin filozofların bu konuda getirdiği en güçlü delil olduğunu söyler. Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s. 88.

[288] Hayâlî, *Şerh*, s. 33.

[289] Hayâlî, *Şerh*, s. 33.

ve onda dilediği gibi tasarruf edeceği için kötülüğün Allah Teâlâ'ya nispetinin men edilmesiyle cevaplandırır (Yani Allah'a nispetle kötü yoktur).[290]

Muammer b. Abbad (ö. 215/830) ve ona tâbi olanlar da kudreti kabul etmeyenlerdendir. Onlara göre, Allah Teâlâ bilmediği şeyi yaratmaya güç yetiremez. O şey Allah Teâlâ'nın bilgisi dâhilinde değilse imkânsız olduğu için vaki olmaz ya da o şey Allah Teâlâ'nın bilgisi dâhilinde ise vücûbunu gerektireceği için vaki olur.

Hayâlî'ye göre bu iddianın cevabı; imkânsızlığın veya vücûbiyyetin kudret sahibi olmaya (makdûriyyete) halel getirmeyeği, onu ilgâ etmeyeceğidir. [291]

Ebu'l-Kâsım el-Belhi (ö. 319/931) ve ona tâbi olanlar; kulun fiili, tamamı Allah Teâlâ için imkânsız olan itaat, mâsiyet ya da sefihlikten biri olduğu için Allah Teâlâ'nın kulun fiili gibi bir fiile kâdir olamayacağı iddiasındadır.

Bu iddiaya Hayâlî'nin cevabı; onların fiillerin sıfatlarından verdiği örneklerin, kulların fiilleriyle alakalı itibarlar olduğu, Allah'ın fiillerinin ise bu itibarlardan münezzeh olduğudur. Allah'ın garazlardan münezzeh diğer fiilleri gibi kulların fiillerine benzeyen fiillerinin de garazdan arınmış olduğunu ifade eder.

Cübbaî ve ona tabi olanlar, Allah Teâlâ'nın kulun fiiline kâdir olmadığını, burhân-ı temânu' konusunda geçtiği gibi bu konuda da temânu' olduğunu söylerler.[292]

Buna Hayâlî'nin cevabı şudur:[293]

*"Bu, hâdis kudretin tesirine dayalıdır. Kulun kudretinin tesirine mani olacak şekilde Allah Teâlâ'nın kudretinin taallukunun caiz olmasıyla bunu iptal edeceğiz. Bununla ancak kulun kudretinde bir tür acizlik meydana gelir ama bu kulluğa değil ilahlığa aykırıdır**. Bu durum iki kudretle o fiilin vuku bulmasının caizliğini gerektirebilir.***[294]

[290] Hayâlî, *Şerh*, s. 33.
[291] Gös. yer.
[292] Gös. yer.
[293] Gös. yer.
[294] Hayâlî'nin burada, bir fiilin iki kudretle vücuda gelmesi hakkında söyledikleri, kulların fiilleri konusundaki fikri ile örtüşmektedir.

Her ne kadar Hayâlî'nin burada ele aldığı itirazlar başka meselelerle alakalı gibi görünse de bu itirazların asıllarında Allah Teâlâ'nın kudretini inkâr etme ya da O'nun kudretine zeval getirme vardır. Dâvûd-i Karsî bu meselede Molla Hayâlî'nin zayıf görüşleri ele aldığını ve meseleyi uzattığını iddia eder.[295] Hâlbuki irade sıfatını işlerken ifade ettiğimiz gibi Hayâlî, irade ve kudret sıfatlarının öneminden bahsederek bunlarsız ilmin temelinin zayıf olacağını vurgulamıştır.

3.1.3.7. İlim Sıfatı

Allah Teâlâ ilim sahibidir ve hiçbir şey O'nun ilminin dışında değildir. O'nun ilmi vâcib, mümkin ve mümteni' olmak üzere her şeyi kuşatır. Çünkü bazı şeyleri bilmemek noksanlık alametidir. Kati naslar Allah'ın ilminin ve kudretinin umumî olduğunu bildirmektedir. Ancak kudret; ilim gibi zorunlu ve imkânsızları kuşatmaz, yalnızca mümkinlerle sınırlıdır.[296]

Allah'ın âlim olduğunun delili ise şudur: "Allah'ın fiili sağlamdır yani muhkemdir, kusurlardan arınmış olup pek çok maslahatı içerir. Fiili sağlam olan her fâil bilendir". Hızır Bey'in bu konuyla alakalı beytinde[297] geçen **itkân** tâbiriyle kurulan bu önermeyi zikreden Molla Hayâlî daha sonra bu önermenin küçük ve büyük öncüllerini ele alarak şerh eder. Küçük öncülü ele alırken dış dünya ve insanın kendisi hakkında, gök ve yer cisimleri, hayvanlar ve onlara verilen aletler, insan ve onun organları hakkında düşünen kimseler için Allah'ın fiillerinin sağlam oluşunun açık olduğunu ifade eder. Büyük öncüle yani fiili sağlam olanın âlim/bilen olmasına gelince, Hayâlî bunun zorunlu olduğunu söyler. İncelikli ve zarif anlamlara delalet eden bir yazıyı ya da uyumlu ve bağlama uygun konuşma yapan bir kimseyi görenlerin; bunları yapanların, bilen kimseler olduğunu zorunlu olarak bilmeleri gibi örneklerle konuyu izah eder.[298]

---

[295] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, s. 33.

[296] Ömer Nâsûhi Bilmen, *a.g.e.*, s. 167-168; İzmirli İsmail Hakkı, *a.g.e.*, C. 2 s. 105-107

[297] كما استدل على علم المؤثر من // اتقان افعاله ارباب ايقان - *Yaptığı işlerin mükemmelliğinden hareketle, müessir sebebin ilmi hakkında erbab-i yakîn (kelâmcılar) akıl yürüterek delil getirirler (18. Beyit).*

[298] Hayâlî, *Şerh*, s. 33-34; Benzer açıklamalar için bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s. 108-110.

Hayâlî'nin bu açıklamaları ile Ehl-i sünnet'in cumhuruna tabi olduğunu görüyoruz. Ancak 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 cüzî ilim olmadığıdır. Onların kastettiği Allah Teâlâ'nın ilminin sabit, küllî, zamandan müteal bir ilim olduğudur.[299] Hayâlî, Allah Teâlâ'nın zamandan ve mekândan münezzeh olduğunu, O'nun katında cüzî ilim olmadığını, öncesi ve sonrasıyla her şeyi bildiğini bu sebeple O'nun ilminin küllî bir ilim olduğunu söyler.

Molla Hayâlî'nin filozofların bu görüşünü yanlış anladığını söyleyen el-Hindî, kelâmcılar ile filozoflar arasında böyle bir tartışmanın olmasının filozofların Allah'ın cüziyyâtı bilmediği görüşünde olduklarının açık göstergesi olduğunu ifade etmektedir. el-Hindî'ye göre İbn-i Rüşd'ün (ö. 520/1126) de bir filozof olarak bu konuda İbn-i Sînâ'yı eleştirmesi filozofların bu görüşte olduklarının bir delilidir.[300]

Filozofların Allah değişen, halden hale geçen cüzleri (cüziyyât-ı müteğâyira) bilmez şeklindeki görüşlerine Allah'ın ilminin bir zaman kavramının altına girmemesi ve bir zamanla sınırlı olmaması ile cevap verilir. Bununla birlikte bilinenin (mâlum) değişmesi ile ilim değişmez çünkü ilim kendisiyle mâlumatın tecelli ettiği (ortaya çıktığı) bir sıfattır. Bu durum kelâm eserlerinde **ayna** benzetmesi ile izah edilir. İlim sıfatı ayna konumundadır. Nasıl ki nesneler aynada görünüyor, nesnelerin değişmesi ile ayna değişmiyorsa aynı şekilde mâlumun değişmesi ile de Allah'ın ilmi değişmez.[301]

Bu mesele hakkında İmâm-ı Âzam'ın *el-Fıkhü'l-Ekber*'inden şöyle bir ifade rivayet edilmektedir: "Allah Teâlâ ayakta duranı ayakta duruş haliyle bilir. Ayakta duran oturunca da yine O'nun ilmi değişmeksizin ve hâdis olmaksızın, oturanı oturduğu halde bilir. Ancak, teğayyür ve değişiklik mahlûkun hallerinde hâdis olur."[302]

---

[299] Hayâlî, *Şerh*, s. 35.
[300] Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.*, s. 94.
[301] Dâmâd-ı Gelenbevî, *Tuhfetü'l-Fevâid*, s. 32; Manastırlı İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 32.
[302] Dâmâd-ı Gelenbevî, *a.g.e.*, s. 32-33; Osman el-Kilîsî, *a.g.e.*, s. 46.

3.1.3.8. Allah'ın Umumi İradesi

Ehl-i hakkın meydana gelen her şeyin hayır olsun şer olsun Allah'ın iradesi ile olduğu hususunda görüş birliği içinde olduğunu söyleyen Hayâlî, ayrıntıda ihtilaf edildiğini de belirtmektedir.[303] Buna göre bazıları olanların ayrıntısı ile Allah'a dayandırılmasını uygun görmeyerek fıskın ve küfrün Allah'ın muradı olduğunu söylemekten kaçınmışlardır. Çünkü bu kullanım küfrün ve fıskın emredildiğini vehmettirmektedir.[304]

Hayâlî daha sonra Mu'tezile'nin Allah'ın rızasına uygun olmayan şeyin O'nun iradesinin dışında olduğu iddiasına yer vermiş, onların bu konuda ileri sürdükleri delilleri sıralayarak bunları cevaplamıştır.[305]

3.1.3.9. Tekvin Sıfatı

Hayâlî İmam Mâtürîdî ve ona tabi olanların tekvîni hakiki, ezeli bir sıfat olarak görürken, Eş'arîlerin tekvini hariçte hakikati olmayan, izafet kabilinden saydıklarını nakleder. Hızır Bey'in beyitte[306] tercihini belli ettiğini ifade eden Hayâlî bu tercihin delillerini sıralar.[307]

Kur'an'da geçen "kün" lafzının ezeli bir kelâm olması ve tekvinin bunun icrasından başka bir şey olmadığı delillendirmesine Hayâlî, çoğunluğa göre bunun yaratmanın süratinden mecaz olduğunu söyleyerek itiraz eder.[308]

Hızır Bey'in beyitteki "ancak yaratılan şey (lâkin mükevvenehü)" sözüyle başlayan kısmın Eş'arîlerin tekvin mükevvenin aynısıdır görüşlerine bir itiraz

---

[303] Hayâlî, *Şerh*, s. 36; Nûreddîn es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 71; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 204.

[304] Burada Hayâlî'nin üzerinde durduğu ayrım genel manada her şeyin irade edenin Allah olduğunu kabul ettikten sonra olumsuz düşünceleri vehmettiren kullanımlardan kaçınmanın gerektiğidir. Bu kullanım Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu kabul ettikten sonra "O pisliklerin, domuzların vb. kötü şeylerin yaratıcısıdır" demekten kaçınmak gibidir. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi küfür ve fıskı Allah'ın irade etmediği anlamında değildir. Detaylı bilgi için Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C.3, s. 294-296; İmam Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* Trc.: Bekir Topaloğlu, 6. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul 2014, s. 468-470.

[305] Detaylı bilgi için bkz. Hayâlî, *Şerh*, s. 36-37; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C.3, s. 296-306.

[306] تكوينه ازلى لا زمان له // لكن مكونه فى الوقت و الأن - *Allah'ın yaratma sıfatı, zamana bağlı olmayıp ezelîdir. Ancak O'nun tarafından yaratılan (şey) zaman ve ânın içindedir (23. Beyit).*

[307] Hayâlî, *Şerh*, s. 38-39.

[308] Hayâlî, *Şerh*, s. 39.

olduğunu ifade eder. Molla Hayâlî, Eş'arî'nin "tekvin mükevvenin aynısıdır" sözünün hatalı tefsir edildiğini, nasıl ki bir fiil gerçekleştiğinde orada fail ve meful oluyorsa burada da aynı durumun kastedildiğini, Eş'arî'nin tekvini tamamen reddetmediğini ancak itibarî bir şey olarak gördüğünü savunur.[309] Bu konudaki Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasındaki görüş ayrılığının önemsiz ve basit olduğu izlenimi veren Hayâlî taassuptan uzak insaflı bir yol izliyor.[310] Hayâlî'nin, İmam Eş'arî'nin "tekvin mükevvenin aynısıdır" sözünü tevil etme gayretinden ve onun tekvini tamamen reddetmediğini iddia etmesinden Mâtürîdî bir anlayışta olduğu ve tekvin sıfatını kabul ettiği anlaşılmaktadır.

3.1.3.10. Ru'yetullah Meselesi

Ehl-i sünnet, ahiret yurdunda mü'minlerin Allah'ı görmelerinin aklen ve naklen mümkün olduğunda ittifak etmiş ama dünyada görülmesinin dinen mümkün olup olmadığı hususunda ihtilaf etmiştir. Mu'tezile[311], Neccâriyye, Havâric ve Râfıda'nın Zeydiyye kolu bu görüşe muhalefet etmiştir.[312]

Molla Hayâlî konuya İmam Eş'arî'nin "Ru'yet, tam bir inkişaftan ibarettir" sözünden yola çıkarak tam inkişafı izah etmekle başlar. İnkişaf iki şekildedir: birincisi doğrudan dolunaya baktığımızda gerçekleşen inkişaftır. İkincisi ise gözümüzü yumduğumuzda zihnimizde canlanan bir suret olarak gerçekleşen diğer inkişaftır. İşte doğrudan dolunaya baktığımızda gerçekleşen bu inkişafa inkişaf-ı tam denir ki ru'yet[313] de bundan ibarettir.[314]

Hayâlî ru'yetin mahiyeti hakkında açıklama yaptıktan sonra delillendirmede önceliğin akla mı yoksa nakle mi verileceğine dair görüşleri serdeder. Bu konuda Mâtürîdiyye'nin çoğu ve Eş'arîyye'nin bir kısmı sadece naklî delile dayanılabileceğini

---

[309] Hayâlî, *Şerh*, s. 39.

[310] Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.*, s. 95-96.

[311] Detaylı bilgi için bkz. Kâdi Abdülcebbâr, *a.g.e.*, C. 1, İstanbul 2013, s. 374-446.

[312] Nûreddîn es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 92; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 195; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s. 186.

[313] Cürcânî ru'yeti "bir şeyi, olduğu hal üzere dünyada ve ahirette gözle müşahede etmektir" diye tanımlamıştır. Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât,* s. 103.

[314] *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta örnek olarak güneş verilirken *Şerhu'l-Akâid*'de dolunay verilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Hayâlî, *Şerh*, s. 44; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 195; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s. 186.

savunurken, Eş'arîyye'nin çoğu ile Mâtürîdiyye'nin bir kısmı aklî delile dayanılmasında bir beis görmez.[315] Hayâlî de bu konuda İmam Mâtürîdî'nin muhaliflerle tartışırken aklî delillere değil de Kur'an'a ve hadislere sarıldıklarına dair bir sözüne atıf yapar ve efdal olanın naklî delile dayanmak olduğunu söyler.[316] İmam Râzî'nin de bu konuda Eş'arî görüşü terk ederek Mâtürîdî görüşü savunduğunu belirtir.[317]

Bununla birlikte ru'yetullahı reddeden Mu'tezile'yi sert bir dille eleştiren Hayâlî, tafsilatlı bir şekilde onların iddialarını ele alır ve cevaplar.[318]

3.1.3.11. Allah'ın Hakikati Beşer Tarafından Bilinebilir mi?

Allah Teâlâ'nın hakikatinin beşer tarafından bilinip bilinemeyeceği hususunda tartışma vardır. Kelâmcıların çoğunluğu Allah Teâlâ'nın hakikatinin bilinmesinin mümkün olduğunu söylerken; filozoflar, Gazzâlî, Cüveynî (ö. 478/1085) ve bazı sûfîler bunun mümkün olmadığını savunur. Mümkün olduğunu söyleyenler şu üç görüşe ayrılırlar;

1-Caizdir/mümkündür ve vâkidir

2-Mümkündür ama vâki değildir.

3-Dünyada mümkün değildir âhirette mümkündür.

Hayâlî bu meselede Hızır Bey ile aynı görüşte değildir.[319] Ona göre bu mesele mâzide ve halde vicdanîdir yani hakem olan insanın vicdanıdır. Allah Teâlâ'nın hakikatini bilip bilmediğini sadece kişi kendisi bilir başkası bilemez. Mâzide ve halde bu mesele vicdanî iken istikbalde sem'îdir yani bilinebilmesi için naklî delile ihtiyaç

---

[315] Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.,* s. 97.

[316] İmam Mâtürîdî aslolanın nasta geldiği kadarıyla ru'yeti benimsemek olduğunu, yaratılmışlık manalarının her birini nefyetmek ve konuyla ilgili herhangi bir açıklama gelmediğine göre yorum cihetine gitmemek gerektiğini söyler. Bkz. İmam Mâtürîdî, *a.g.e.*, s.146.

[317] Cürcânî de bu konuda Îcî'nin önce naklî delillere yer verdiğini çünkü bu hususta asıl olanın nakil olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s. 190.

[318] Detaylı bilgi için bkz. Hayâlî, *Şerh*, s. 44-46; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s. 214-238; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 196-198.

[319] حقيقة الحق لم تعقل بعالمنا // لكن ترددهم فى دار رضوان - *Hakkın (Allah'ın) hakikati bu âlemimizde anlaşılmaz. Fakat müminlerin (bu konuda) tereddüdü, Allah'ın hakîkatini cennette bilip bilmeyecekleridir (30. Beyit).*

vardır.[320] Hayâlî'nin kelâmın temel istidlal yönteminden çıkarak kişisel keşf ve ilhama bağlı yaptığı bu açıklamanın bir benzerini Ekmelüddîn Bâbertî'de (ö. 786/1384) görmekteyiz.[321]

el-Hindî'ye göre bu konudaki tartışma lafzîdir. Zâtın bilinmesiyle muhaliflerin bir kısmı zâtın varlığını/tasavvurunu diğer kısmı ise zâtın künh-ünü kastetmiştir.[322]

3.1.4. Halku'l-Ef'al

3.1.4.1. Kulların Fiillerinin Yaratılması

Kulların fiilleri konusunda; bu fiileri Allah'ın mı, kulun kendisinin mi yoksa her ikisinin beraber mi yarattığı hususunda ihtilaf edilmiştir. Ehl-i hakkın çoğunluğu ibdâ ve ihtirâ olarak kulların fiillerini Allah'ın yarattığını, kulların ise onu kesbettiğini savunur. Kesb ise kulun kudretinin fiile yaklaşmasıdır (mukârenet).[323]

Filozoflar ve Mu'tezile ise fiillerin yaratma yönünden kullara nisbet edilmesi gerektiği hususunda görüş birliği içindedirler. Ancak filozoflar kulun fiilinin Allah'ın kulda yarattığı bir kudretle gerçekleştiğini iddia etmişlerdir. Onlara göre Kulun ihtiyari filleri; şartların oluşması, engellerin kalkması, bu kudretin de kendisinde yaratılmasından sonra aksinin olması imkânsız (zorunlu) bir şekilde gerçekleşir. Ebû Hüseyin el-Basrî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî de bu görüştedir. Mu'tezile ise kulun fiilinin bağımsız olarak tek başına kulun kudretiyle herhangi bir zorlama olmaksızın, ihtiyarla gerçekleşeceğini savunur.[324]

Hayâlî bu görüşleri sıraladıktan sonra **kulun fiilinin iki kudretin birleşmesi ile meydana geldiğini** savunanların iddialarına geçer. Ebû İshak el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) Allah'ın ve kulun kudretinin beraber aynı fiille alakalanması sebebiyle, fiillerin iki kudretin toplamıyla gerçekleşeceği görüşüne değindikten sonra

---

[320] Hayâlî, *Şerh*, s. 44; İbrahim b. Abdülvehhab, *a.g.e.*, vr. 53a.
[321] Kadir Recep Muhammed, *Ekmelüddîn Bâbertî*, Bayburt Üniversitesi Yayınları, Bayburt 2015, s. 80.
[322] Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.*, s. 97-98.
[323] Hayâlî, *Şerh*, s. 48; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s. 214.
[324] Hayâlî, *Şerh*, s. 48; Adûddiddin Îcî, *Mevâkıf,* s. 312; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s. 244-245.

Bâkıllânî'nin Allah'ın kudretinin kulun fiilinin aslıyla, kulun kudretinin ise kulun fiilin sıfatıyla (itaat ve isyan gibi) alakalı olduğunu iddia ettiği görüşüne yer verir.[325]

Kulların fiilleri konusundaki görüşleri sıralayan Hayâlî daha sonra "bizim bir kısım gerekçelerimiz vardır" diyerek deliller zikretmeye başlar. Bu delilleri Cürcânî "kulun ihtiyari fiilinin kulun kudretiyle değil de Allah'ın kudretiyle gerçekleştiğine dair bizim gerekçelerimiz" diye tanımlar. Bunlar *Mevâkıf*'ta ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta geçtiği sırayla verilmiştir.

Hayâlî **birinci delil** olarak kulların fiillerinin mümkin olduğu, bütün mümkinleri ise Allah'ın yarattığı yani bütün mümkinleri Allah'ın kudretinin kuşattığı delilini nakleder. İşte tam da bu noktada Eş'arî kelâm anlayışından sıyrılarak **kulların fiillerinin ancak iki müstakil kudretin tek bir makdur üzerinde toplanmasıyla gerçekleşeceğini** iddia eder. Allah'ın kudretinin bütün mümkinleri kuşatması ile kulun hâdis kudretinin toplanmasının yani tek bir eser üzerinde iki müeessirin bir araya nasıl geleceğinin düşünülmesi gerektiğini söyler.[326]

İkinci sırada, "kullar eğer fiillerini kendi ihtiyarlarıyla kendileri yaratsaydı onların ayrıntılarını bilmesi gerekirdi oysa bu mümkün değildir" delilini naklederek buna itiraz eder. Aynı durumun kulların fiillerini kesb ile delillendirenler için de geçerli olduğunu, kâsibin de fiillerini tafsilatıyla bilmediğini söyleyerek bu delili nakzeder.

Üçüncü delil olarak, "eğer kul kendi fiillerini müstakil kudret ve ihtiyarıyla yapsaydı o fiili yapmaya ve terk etmeye güç yetirebilirdi. Ayrıca kul bir fiili yapmayı tercih ettiğinde bir müreccihe dayanır. Söz konusu müreccih kulun kendisinden kaynaklanan bir şey olamaz aksi takdirde teselsül gerekir" delilini serdeder. Hayâlî bu delilin *Mevâkıf*'ta geçtiğini ve bu delil için müellifin şöyle dediğini nakleder: "Bu delillendirme ilzâmî olarak sadece ihtiyari fiilde müreccihin zorunlu olduğunu söyleyen Mu'tezile için kullanılır."[327]

---

[325] Hayâlî, *Şerh*, s. 49.

[326] Hayâlî, *Şerh*, s. 49; Adûddiddin Îcî, *Mevâkıf,* s. 312; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf,* C. 3, s. 246.

[327] Hayâlî, *Şerh*, s. 49; Adûddiddin Îcî, *Mevâkıf,* s. 312-313; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf,* C. 3, s. 248.

Müellif, bu delilleri zikrettikten sonra Mu'tezile'nin itirazına ve genel bir itiraza yer vererek bunları reddeder. Mu'tezile'ye göre, eğer kul kendi ihtiyarıyla bağımsız olarak iş yapmıyorsa o zaman onu emir ve yasaklarla sorumlu tutmak batıl olur. Hayâlî bu itiraza, zaten bunun inkâr edilmediğini, cebrî olmadıklarını, Mu'tezile'nin kesb ve ihtiyar anlayışını yok sayması yüzünden böyle bir iddiada bulunduğunu söyleyerek cevap verir.[328]

Diğer bir itiraz ise Allah'ın ilminde olan bir şeyin olmasının zorunlu olacağı, O'nun ilminde olmayan bir şeyin ise imkânsız olacağı, bu sebeple kulların sorumlu tutulmasının batıl olduğudur. Hayâlî, Hem Ehl-i sünnet'e hem de Mu'tezile'ye yapılan bu itirazın icmâlî cevabının **ilim mâluma tâbidir** genel prensibi olduğunu belirtir.[329]

Hayâlî bu konuyu, bu şerhin genelinde de gördüğümüz üzere bir Eş'ârî eseri olan *Mevâkıf* üzerinden işlese de kendi fikirlerini serdetmekten geri durmamıştır. Her ne kadar Abdunnasîr el-Hindî, Hayâlî'nin bu konudaki görüşünden Eş'arî kokuları geldiğini yani onun Eş'arî görüşe meylettiğini söylese de bu doğru değildir.[330] Mâtürîdî görüşe meyleden İsferâyînî'nin görüşünü tercih etmiştir demek daha doğru görünmektedir.

Hayâlî'nin kulların fiilleri konusundaki görüşleri onun *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* isimli eserinde daha açıktır. Hayâlî, mezkûr hâşiyede bu konudaki mezheplerin görüşlerini detaylı bir şekilde ve güzel bir tasnifle ele almıştır.[331] Üstadın görüşü diyerek Ebû İshak el-İsferâyînî'nin Allah'ın ve kulun kudretinin beraber aynı fiille alakalanması sebebiyle, fiillerin iki kudretin toplamıyla gerçekleşeceği görüşü üzerinde durmuştur.[332] **Cebr-i mutavassıt** olarak tanımladığı Eş'arî görüşü eleştirmiş,

---

[328] Hayâlî, *Şerh*, s. 50; Adûdiddin Îcî, *Mevâkıf,* s. 313; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf,* C. 3, s. 258.

[329] Hayâlî, *Şerh*, s. 50; Adûdiddin Îcî, *Mevâkıf,* s. 314-315; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf,* C. 3, s. 260.

[330] Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.,* s. 99.

[331] Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, (Kenarında Ramazan Efendi Hâşiyesi ile Birlikte), Matbaatü'l-Âmire, İstanbul 1308, s. 75; Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.,* s. 50.

[332] Metinde geçen üstad tâbiri yanlış anlaşılarak İmam Mâtürîdî zannedilmektedir. Ancak Hayâlî Ebû İshak el-İsferâyînî'yi kastetmektedir. Bir yanlış anlama örneği için bkz. Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi* s. 456.

üstadın mezhebi olarak tanımladığı el-İsferâyînî'nin görüşünü tercih etmiştir.[333] Bununla da yetinmeyerek Mâtürîdî çizgiye[334] yakın olan bu görüş ile Mu'tezile'nin ayrıldığı noktayı belirterek cebr ve tefvîzden uzak Mâtürîdî bir izlenim vermiştir.[335]

Müellif, Hızır Bey'in beytin ikinci kısmında işaret ettiği **tevlid** konusuna değinmeden geçmemiştir.[336] Tevlid, Mu'tezile'nin ortaya attığı bir görüştür. Kulun kendi fiillerini yarattığını iddia eden bu mezhep, kulun fiilinden sonra bu fiile bağlı olarak ortaya çıkan yeni bir fiilin de failinin aynı kişi olduğunu savunur. Yani bir kimse başka birine vurduğunda o kimsede ortaya çıkan acı, bir insanın kırması sonucu camda meydana gelen kırılma hali, öldürme sonucu meydana gelen ölüm vb. olaylar Mu'tezileye göre ilk fiili işleyenin fiilidir, Ehl-i sünnete göre ise Allah'ın fiilidir. Hayâlî bu görüşü reddetmek için deliller zikrettikten sonra okuyucuyu tafsilatlı kitaplara yönlendirir.[337]

3.1.4.2. Hüsün ve Kubuh

İyilik ve güzellik demek olan hüsün ile kötülük ve çirkinlik anlamına gelen kubuhun aklen bilinebilir şeyler mi olduğu yoksa şeriat olmadan bilinemeyecek şeyler mi olduğu üzerine yapılan bir tartışmadır. Eş'ariyye hüsün ve kubuhun şeriatla sabit olduğunu bir şeyin Allah'ın emriyle iyi olacağını ya da O'nun yasaklamasıyla kötü olacağını öne sürerken; Mâtürîdiyye ve Mu'tezile mensupları hüsün ve kubuhu akılla bilmenin mümkün olduğunu, Allah'ın zaten iyi olduğu için bir şeyi emrettiğini ya da zaten kötü olduğu için yasakladığını savunur.[338]

Hüsün ve kubuh meselesinde öncelikle ihtilaf edilen yer neresiyse onun açıkça ortaya konması gerektiğini söyleyen Molla Hayâlî, hüsün ve kubuhun üç mana ile alakalandığını ifade eder:[339]

---

[333] Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 76.

[334] İmam Mâtürîdî kulların fiilleri konusunda isabetli olan görüşün fiilleri hakikat manasında hem Allah'a hem de kula nisbet etmek olduğunu söyler. Bkz. İmam Mâtürîdî, *a.g.e., s. 350.*

[335] Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 77.

[336] الله خالق افعال العباد و ما // يظن توليده من فعل انسان - *Kulların fiillerinin ve bu fiillerden doğduğu zannedilen her bir insan fiilinin yaratıcısı Allah'tır (31. Beyit).*

[337] Hayâlî, *Şerh*, s. 50; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.216-217; Nûreddîn es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 68.

[338] A. Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s. 192-197.

[339] Hayâlî, *Şerh*, s. 53.

1- Hüsün övgünün fiille peşinen, sevabın ise daha sonra alakalanmasıdır. Kubuh yerginin fiille hemen, cezanın daha sonra alakalanmasıdır. Bu durumda övgünün peşin sevabın daha sonra verildiği fiillere iyi-güzel, yerginin fiilin hemen ardından yapıldığı ancak cezanın sonraki bir zamana bırakıldığı fiiller ise kötü-çirkindir.[340]

2-Amaca uygun olan iyi-güzel amaca uygun olmayan ise kötü-çirkindir.

3-Hüsün, kemal sıfatıdır. Kubuh ise noksanlık sıfatıdır.

Zikredilen bu manaların son ikisinde bir tartışma olmadığını belirten Hayâlî, tartışmanın birinci mana üzerine olduğunu söyler. Mu'tezile'nin hüsün ve kubhun akılla bilinebileceğine, şeriatın ise bunları açığa çıkarma ve açıklama görevi olduğuna değinen müellif, daha sonra Mâtürîdîlerin görüşlerini *Şerhu'l-Makâsıd* vasıtasıyla izah eder.[341] Eş'arîlerin görüşlerini izah etmek için onlardan dört delil nakleder.[342] Bu dört delilin dördüncüsü Teftâzânî'nin **mağlatatü'l-cezri'l-esam**[343] adını verdiği[344] antik Yunan felsefesinden beri bilinen **yalancı paradoksu**nun hüsün ve kubuh meselesine uyarlanmış halidir.[345] Bu yanıltmaca, zat bakımından birbiriyle çelişen iki şeyin bir şeyde birleşebileceğini göstermek suretiyle aklen iyi ve kötünün zatî olduğu anlayışını reddetmek üzere ortaya konmaktadır.

Hayâlî, "Şimdi söyleyeceğim söz doğru değildir" örneğini vermiş ve "eğer bunu söyleyen kişinin sözü doruysa sözün yalan olduğunu, yalansa doğru olduğunu gösterir" demiştir. "Yarın yalan söyleyeceğim" sözünün de bu minvalde bir örnek olduğunu ifade etmiştir. Buna göre bu söz doğru ise doğruluğundan dolayı iyi, yalan söylemeyi gerektirdiği için kötüdür; eğer yalansa yalan olduğu için kötü, yarın yalan söylememeyi gerektireceği için iyidir. Bunun çözümünde büyük âlimlerin şaşkınlığa

---

[340] Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s. 312.
[341] Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 3, s. 215.
[342] Hayâlî, *Şerh*, s. 53-54.
[343] Teftâzânî muhtemelen ünlü cebir âlimi Hârizmî'nin irrasyonel sayılar için kullandığı "sağır kök" (cezrü'l-esam) tâbirinden esinlenerek buna "sağır kök yanıltmacası" adını vermiştir. Bkz. Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA*, C. 40, İstanbul 2011, s. 302.
[344] Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 3, s. 210-211.
[345] Mehmet Aydın, "İslam Düşüncesinde Yalancı Paradoksu ve Hocazade Bursevî'nin 'Hallu Mağlatati'l-Müsemmâti bi'l-Cezri'l-Esamm' Adlı Risalesi", *DEÜİFD*, S. 40, İzmir 2014, s. 168.

düştüğünü belirten Teftâzânî, problemin çözümü konusunda söylenen sözleri araştırdığını ve tatmin edici bir açıklama bulamadığını belirtir. "Bu meselede bence doğru olan, söz söylemeyi bırakıp problemin çözümsüzlüğünü itiraf etmektir" der. Ancak Hayâlî onun bu görüşüne katılmaz ve bu mesele üzerine çözüm sunar.[346] Müellifin bu konuyu üst düzeyde tartıştığı iddia edilir.[347]

3.1.4.3. Kulun Kesb ve İhtiyarı

Kulların fiilleri konusunu izah ederken genellikle Eş'arîler **kesb**, Mâtürîdîler **ihtiyar** kavramını kullanırlar. Ancak Hızır Bey konuyla alakalı beytinde[348] ve Hayâlî de şerhinde, Mâtürîdî olmalarına rağmen kesb kavramını kullanmışlardır. el-Hindî, Nesefî'nin akâid risalesinden örnekle Mâtürîdîler'in çoğunlukla ihtiyar kavramını kullandıklarını, Hızır Bey ve Hayâlî'nin ise Teftâzânî'nin görüşlerinden etkilendiklerini, bu sebeple ihtiyar kavramını kullanmaktan kaçınarak kesb kavramını tercih ettiklerini, böylece Eş'ârî yoruma meylettiklerini iddia etmektedir.[349]

Hâlbuki Mâtürîdîler'in çok önem verdikleri, mütekaddimûn dönemi eserlerinden birisi olan Tahâvî'nin (ö. 321/933) akâid risalesinde dahi kesb kavramı kullanılarak "Kulların fiilleri, Allah'ın yaratması kulların kesbetmesiyledir" denilmektedir.[350] Bu durumda sadece kesb kavramını kullanmalarından yola çıkarak Eş'arî görüşe meylettiklerini söylemek doğru görünmemektedir. Önemli olan kesb kavramının cebre mi yoksa ihtiyara mı hamledildiğidir. Hayâlî'nin bu konudaki görüşlerini "Kulların Fiillerinin Yaratılması" başlığında ele aldığımız için tekrar etmiyoruz.

---

[346] Hayâlî, *Şerh*, s. 54-55; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 3, s. 211.

[347] Mehmet Aydın, *a.g.m.*, s. 187.

[348] و للعباد اختيار و هو كسبهم // فيوصفون بطوع او بعصيان - *Kullar için bir seçim hürriyeti vardır, bu onların kesbidir. İnsanlar (bu kesbettikleri şeye göre) itâat veya isyanla vasıflandırılırlar (34. Beyit).*

[349] Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.*, s. 104

[350] Arif Aytekin, *Tahâvî ve Akâid Risalesi*, s. 55.

3.2. NÜBÜVVÂT

3.2.1. Nebî ve Resulün Tarifi

Hızır Bey kasîdesinde resul ve nebî arasında bir fark olup olmadığına değinmese de[351] Hayâlî bu iki kavramı tanımlarken aralarındaki farkı belirtmiştir. "Nebî hükümlerin tebliği için Hak tarafından yaratılmışlara gönderilen insandır. Resul de aynı şekilde kendisine kitap ve şeriat verilen kişiye denir" şeklindeki tarifleri naklettikten sonra buradaki resul tanımının eksik olduğunu belirtmiştir. Cumhurun "Resul, ya kendisine kitap verilen ya da kitap verilmese de önceki şeriatın hükümlerinin bazısını nesh edendir"[352] şeklindeki tarifine katılan Hayâlî, bu tarifi "Böyle olmasaydı resullerin sayısı kitap sayısı kadar az olurdu" sözüyle delillendirmiştir.[353]

3.2.2. Mûcize

Hayâlî, Hızır Bey'in konuyla alakalı beytin ikinci kısmında **ayet** ve **tibyan** kelimeleri ile mûcizeleri kastettiğini ifade ederek mûcizeyi; Allah'ı tasdike götüren yola delalet eden alâmetler olması nedeniyle ayet, nübüvveti açıklayıp izah etmesi sebebiyle de tibyan diye isimlendirdiğini söyler. Mûcize (tibyan) ıstılahta; davasını tasdik için nübüvvet iddia edenin iradesi olmaksızın ama onun eliyle Allah'ın ortaya çıkardığı harikulade olaylardır. Mûcizenin kendisine itiraz edilemeyen harikulade bir şey olması gerekir. Çünkü onun dışında nübüvvet iddiasının doğruluğuna delalet edecek başka bir şey yoktur. Her ne kadar peygamberlerin eliyle gerçekleşse de mucize, Allah'ın fiilidir. Çünkü Allah'ın tasdiki kendisi yönünden olmayan bir şeyle gerçekleşmez.[354]

---

[351] الله ارسل فينا بالهدى رسلا // مصدقين بأيات و تبيان - *Allah hidayetiyle bize peygamberler göndermiştir. Bu peygamberler ayetler ve tibyan ile doğrulanmıştır (42. Beyit).*

[352] Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* s. 269.

[353] Hayâlî, *Şerh,* s. 70.

[354] Hayâlî, *Şerh,* s. 70.

Hayâlî'nin mûcize tanımı kendisinden önceki kelâmcıların tanımı ile örtüşmektedir. Bu tanıma göre mûcizenin üç şartı vardır: 1- Harikulade olacak 2- Allah Teâlâ'nın fiili olacak 3- Nübüvvet iddiasından sonra olacak.[355]

Evliyanın kerametlerinin peygamberlerin mucizeleri olduğunu iddia edenlere göre: "Nübüvvet iddiasında bulunan kişinin elinde böyle harikulade bir olayın vuku bulmasının onun sıdkına delalet ettiği gibi ona tabi olanın elinde böyle bir şeyin zuhur etmesi de nübüvvet iddiasında olanın sıdkına delalet eder." Hayâlî bu görüşü naklettikten sonra; Peygambere tabi olan kişinin gösterdiği harikulade olayların da nübüvvet iddiasından sonra gerçekleşmesi gerektiği ve nübüvvet iddiasından önce vuku bulan böyle olayların ise bu iddianın sıdkına delalet etmeyeceği uyarısında bulunur.[356]

3.2.3. Filozoflara Göre Nübüvvet ve Mûcize

Filozoflara göre mûcizenin herhangi birinin elinden çıkması imkânsızdır. Mûcizenin izharı için istidat gerekir. Kelâmcılara göre ise peygamberlikte istidat şart olmadığı gibi mûcizenin gösterilmesi için de herhangi bir istidat şart değildir, zira mûcizeler Allah'ın fiilidir. Hayâlî, filozofların mucizeyi fiil, terk ve söz olarak üç kısma ayırdığını belirterek bunları izah eder:

Fiil, başkasının gücünün yetmeyeceği fiillerin yapılmasıdır. Bunun örneği zelzele, dağın kaldırılması ve denizin yarılması, beldelerin tahrip edilmesi gibi fiillerdir. Bunun açıklaması; peygamberin nefsi, sahip olduğu gücü sayesinde kendi bedeninin parçalarında tasarrufta bulunduğu gibi unsurların maddesinde de tasarrufta bulunabilmesidir. Yani filozoflara göre bu fiiller peygamberlere aittir.

Terk, bir zaman diliminde olağandışı bir şekilde alışıldık beslenmeden uzak durulmasıdır. Bunun sebebi nefsin mukaddes âleme yönelmesi, bedene ihtiyaç duymamasıdır.

---

[355] Hayâlî'nin birinci şartı zikrettikten sonra "vechü'n-nazar" tâbirini kullanması ve üçüncü şartı zikrettikten sonra da "fîhi teemmül" demesi el-Hindî tarafından yanlış anlaşılmıştır. el-Hindî bu sözleri itiraz zannederek Molla Hayâlî'yi eleştirmiştir. Bkz. Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.,* s. 112.

[356] Hayâlî, *Şerh,* s. 70.

Söz, gayptan haber vermek gibi hadiselerdir. Bunun sebebi peygamberin bedensel meşguliyetlerden arınmış nefsinin semâvî meleklere doğru çekilmesi, onlardaki suretlerin peygamberin nefsine nakşolması ve nakşolan suretin mütehayyile ve ortak duyuya geçmesidir. Böylece peygamber onların konuşmalarını Allah'ın vahyi olarak işitir.[357]

Filozofların nübüvvet ve mûcize hakkındaki görüşlerini bu şekilde beyan eden Hayâlî, böyle önemli bir konuda onların görüşlerini reddetmeksizin geçmiş, el-Hindî de onun bu tutumunu eleştirmiştir.[358] Ancak öyle anlaşılıyor ki Hayâlî filozofların görüşlerini, kelâmcıların Kur'an merkezli vahiy ve peygamber anlayışına açıkça muhalif olduğu için zikretmekle yetinmiştir.[359]

3.2.4. Peygamberliği Reddedenler

Molla Hayâlî peygamberliği inkâr edenlerin iddialarını ele almış ve onlara cevap vermiştir. Bu iddialardan bazıları ve onlara verilen cevaplar şunlardır:[360]

-Peygamberliğin insanın maddî özü gereği imkânsız olduğunu iddia edenler. Bunlar peygambere vahiy getirenin cismanî olduğu takdirde vahiy alma esnasında orada bulunanların da görmesi gerektiğini savunurlar.

---

[357] Detaylı açıklama için bkz. Hayâlî, *Şerh*, s. 70-71; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf,* C. 3, s. 408-409.

[358]Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.,* s. 113.

[359] Kelâmcılar ile filozofların nübüvvet anlayışındaki farkı ortaya koyduğumuzda Molla Hayâlî'nin neden filozofların mûcize ile ilgili iddialarına cevap vermediğini daha iyi anlayabiliriz: "*Nübüvvet vahiy esasına dayanır. Vahye muhatap olan peygamber, kendisine iradesi dışında telkin edilen hususların Allah'tan geldiğine dair kesin bir bilgiye sahip olur. İlâhî vahye muhatap olmak Allah'ın belirlemesiyle gerçekleşir. Bu sebeple çalışmak ve ilâhî emirlere uymak suretiyle peygamber seçilmek mümkün değildir. Kelâmcılara göre bir ilâhî lütuf olan peygamberlik insanın bedenî ve ruhî nitelikleriyle de ilgili değildir. İslâm filozofları ise nübüvvetin, fizik ötesi âlemle ilişki kurmayı mümkün kılacak kişisel özelliklerle bağlantılı olduğunu kabul eder. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre peygamber, kuvve-i muhayyilesinin güçlü olması sayesinde Allah'tan sudûr eden faal akılla irtibat kurup uyku halinde iken sâdık rüyalar, uyanık iken vahiy yoluyla O'ndan bilgi alabilen insandır. Filozof da faal akılla irtibat kurabilir, ancak o bunu tefekkür sayesinde gerçekleştirir. İslâm filozofları, faal akılla ilişki kurması sonunda peygamberin gördüğü sûretlerin hariçte var olmadığını ve sadece onun zihninde ortaya çıktığını kabul etmiş, böylece kelâmcıların Kur'an merkezli peygamber ve vahiy anlayışından farklı bir nübüvvet görüşü ortaya koymuşlardır.*" Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *DİA*, C. 33, İstanbul 2007, s. 281.

[360] Hayâlî, *Şerh*, s. 71-73; Detaylı bilgi için bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s. 414-445.

Cevap: Hayâlî bunu vahiy getirenin cismanî olması durumunda, orada bulunanların onu görememesini Allah'ın görmelerini yaratmadığıyla açıklar.[361]

-Mûcizenin imkânsız olduğunu çünkü âdetin aşılmasının aklen imkânsız olduğunu netice olarak mûcizesiz peygamber olamayacağını iddia edenler.

Cevap: Hayâlî bir şeyin olmayacağına hükmetmenin o şeyin imkânına mani olmayacağını söylemiştir. Bu görüşünü belirli bir cismin belirli mekânda olmadığına hükmedilse bile o cismin orda olmasının mümkün olabileceği örneğiyle desteklemiştir.[362]

-Mûcizenin varlığını mümkün gördükleri halde onun peygamberlik iddia edenin doğruluğuna delâlet ettiğini reddedenler.

Cevap: Hayâlî bu taifenin sekiz iddiasını zikretmiş, bu iddiaların tamamına icmâlî bir cevap olarak "aklî ihtimaller olağan bilgiyle çelişmez" ilkesini vermiş, ancak tafsilatlı cevaplar için mutavvel eserlere müracaat edilmesini söylemiştir.[363]

- Mûcizenin sadece onu gören kimseler için delil olduğunu, mûcizeyi görmeyenler için delil olamayacağını iddia edenler. Bunlar mûcizeye şahit olmayanların onun gerçekleştiğini ancak tevâtürle bilebileceğini ancak tevâtürün kesin bilgi değil zan ifade ettiğini savunurlar.

Cevap: Hayâlî cevap olarak tevâtürün şartının gerçekleşmesiyle kastedilenin vakıanın kendisinin şartlarının gerçekleşmesi olduğunu söyler. "Biz mûcizeye şahit olmasak da tevâtürden zorunlu bilgi meydana gelir" der.[364] Yani muarızların tevâtürün zan ifade etmesi iddialarını eleştirerek tevâtürün kesin bilgi ifademesi üzerinde durur.

- Peygamber göndermenin imkânını kabul edip gerçekleşmesini inkâr edenler. Bunlar peygamberlik iddia edenlerin şeriatlarını incelediklerini ve akıl ve hikmete yakışmayan hususları barındırdığını gördüklerini iddia ederler. Bu sebeple bu şeriatların Allah'ın katından olmadığını söylerler.

---

[361] Hayâlî, *Şerh*, s. 71.
[362] Hayâlî, *Şerh*, s. 72.
[363] Hayâlî, *Şerh*, s. 72.
[364] Hayâlî, *Şerh*, s.73.

Cevap: Hayâlî, hüsün ve kubuhun akılla bilineceğini kabul eder. İddiaya cevap olarak ise inkâr edenlerin bahsettiği hususlarda yalnızca Allah'ın bildiği bir maslahat olabileceği ihtimalinden bahseder. Nefsin hikmetini bilmediği ibadetleri yapmasında da nefse boyun eğdirmek gibi bir maslahat olduğunu ifade eden Hayâlî, açıklamalarından sonra bu gibi hususların hikmet ve maslahattan hâlî olmadığını belirtir.[365]

- Sorumlulukları bilmek için aklın yeterli olduğunu, dolayısıyla peygamber göndermeye ihtiyaç olmadığını iddia edenler. Bunlar insanların peygamber olmaksızın aklın iyiliğine hükmettiği fiilleri yapmasını ve kötülüğüne hükmettiği şeylerden kaçınmasını; yine peygamber olmaksızın aklın hem iyi hem de kötü olduğuna hükmettiği fiilleri ihtiyaç halinde yapacaklarını ihtiyaç duymadıklarında ise yapmayacaklarını delil getirirler.

Cevap: Aklın dinî ve dünyevî işlerde yetersiz kalacağını söyleyen Hayâlî, peygamberin onlara yol göstereceğini belirtir ve Hızır Bey'in de konuyla alakalı beytinde[366] buna işaret ettiğini ifade eder.[367]

3.2.5. Peygamber Göndermenin Allah'a Vacip Olup Olmadığı

Bu konuda Hayâlî peygamber gönderilmesinin hikmetlerinden örnekler vermiş ve bu sebeple Mâverâünnehir Hanefîleri'nin bir kısmı ile Mu'tezile mezhebinin[368] ve filozofların peygamber göndermenin Allah Teâlâ'ya vacip olduğunu iddia ettiklerini zikretmiştir. Ancak onları reddeden bir şey söylememiştir.[369] Bununla beraber *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid* eserinde bu görüşü reddettiğini, peygamber göndermenin Allah Teâlâ üzerine caiz olduğunu söylemektedir.[370]

---

[365] Hayâlî, *Şerh*, s.73.

[366] لولاه لم ينتظم امر المعاد و لا // امر المعاش لايثار و عدوان - *Eğer peygamberler gönderilmemiş olsaydı dünya ve ahiret işleri tanzim edilmeyecekti. (çünkü) herkes istediğini yapacak ve adaletsizlik olacaktı (44. Beyit).*

[367] Hayâlî, *Şerh*, s.73.

[368] Kâdi Abdülcebbâr, *a.g.e.*, C. 2, s. 420.

[369] Hayâlî, *Şerh*, s. 73-74.

[370] Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.*, s. 115.

3.2.6. Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin İspatı

Hayâlî, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamak için üç farklı yol zikretmiştir. Bunlar cumhurun yöntemi, Câhız (ö. 255/869) ve İmam Gazzâlî'nin yöntemi ve İmam Râzî'nin yöntemidir. Hızır Bey kasidede cumhurun yöntemi ile Câhız ve Gazzâlî'nin yöntemine işaret etmiş ancak Râzî'nin yöntemine işaret etmemiştir. Îcî, Cürcânî ve Teftâzânî gibi müteahhirin dönem kelâmcılarının kullandığı, önceki peygamberlerin Hz. Muhammed'i (SAV) haber vermelerine dayanan dördüncü bir yöntemi ise Hayâlî eserine dâhil etmemiştir. Cumhura göre nübüvvetin tek ispat yolu mûcizedir. Diğerleri itmam için kullanılan delillerdir. Buna karşın Hayâlî bu delillerin tâlî deliller olduğunu belirtmemiştir.[371]

Cumhur Kelâmcıların Yöntemi

Hayâlî, bir kimsenin peygamber olması için iki şey gerektiğini belirtmektedir. Bunlardan birisi nübüvvet iddiasında bulunmak diğeri mûcize göstermektir. Hz. Muhammed'in (SAV) peygamberlik iddiasının hasımlarının ittifakı da dâhil olmak üzere mütevatir olduğunu söyleyen Hayâlî, O'nun (SAV) peygamberliğinin ispatı olarak mûcizeler gösterdiğini ifade etmiştir.[372]

Hz. Peygamber'in (SAV) mûcizelerine örnekler veren Hayâlî, özellikle cemâdâtın ve vahşi hayvanların konuşmasını detaylı bir şekilde ele alarak hadislerle delillendirmiştir. Hayâlî cemâdâtın konuşmasına örnek olarak; ağacın Hz. Peygamber'in (SAV) yanına gelip O'nun (SAV) nübüvvetine şehadet etmesi, O'nun (SAV) avucuna aldığı küçük taşların başkalarının duyacağı şekilde Allah'ı tespih etmesi, Cebrail'in getirdiği bir kapta bulunan nar ve üzümün tespih etmesi, Hayber'in fethinde koyun etinin kendisinin zehirli olduğunu Hz. Peygamber'e (SAV) haber vermesi, taşın O'na (SAV) selam vermesi hadiselerini zikretmiştir.[373] Vahşi hayvanların konuşmasına ise kurdun kuzu ile arasına giren çobana Resûlullah'ın (SAV) mûcizelerinden bahsetmesi, dişi ceylanın konuşarak Resûlullah'tan (SAV) yardım istemesi ve devenin kendi sahibinin suçsuzluğu konusunda şahitlik etmesini

[371] Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.,* s. 116-117.
[372] Hayâlî, *Şerh,* s. 74.
[373] Hayâlî, *Şerh,* s. 74.

örnek olarak vermiştir.[374] Hayâlî hadislerle delillendirdiği bu mûcizeleri zikrettikten sonra meşhur olan on iki mûcizeyi daha herhangi bir delil belirtmeksizin sıralar.[375]

Yukarıda zikredilenlerin dışında sonraki beyitlerde ilk önce Hz. Osman'ın şehit olacağını, Kisra'nın hazinelerinin Müslümanların eline geçeceğini ve beldelerinin tahrip olacağını, birincisine Binti Milhan'ın katılacağı iki deniz seferini bildirmesi gibi Hz. Peygamber'in gelecekten haber vermesiyle gerçekleşen mûcizelerine yer verilmiştir. Son olarak ayın yarılması (şakk-ı kamer), mi'racın ertesi günü mi'racın gerçekleştiğine delil arayan Kureyşliler'e Şam'dan dönen kervanları hakkında Hz. Peygamber'in (SAV) bilgi vermesi, Bedir Savaşı'nda düşmanlarının gözüne toprak atması, Uhud Gazvesi'nde İbni Nu'man'ın gözünü tekrar yerine yerleştirmesi mûcizeleri nakledilmiştir.[376]

Hayâlî, şerh ettiği beyitlerle bağlantılı olarak Hz. Peygamber'in (SAV) mûcizeleri konusunda sahih senetle gelen birçok hadisin olduğunu ve bu hadislerin Sahihayn'da bulunduğu gibi telif edilmiş başkaca hadis kitaplarında da yer aldığını belirtir. Bu mûcizelerden her birinin haberinin tevatür seviyesine ulaşmadığını ancak tümünde müşterek bir nokta bulunması sebebiyle şüphesiz tevatür kabilinden olduğunu vurgular. Bu hususta son olarak Hayâlî, nakledilen bu mûcizelerle Hz. Muhammed (SAV)'in nübüvvetinin ispatlanmış olduğunu ifade eder.[377]

İmam Gazzâlî ve Câhız'ın Yöntemi

Bu yöntem Hz. Peygamber'in risâleti esnasında ve öncesinde karakterinin ve ahlakî meziyetlerinin basiret sahipleri için açık bir delil olmasına dayanır. Hayâlî, Gazzâlî'nin ve Mu'tezile âlimlerinden Câhız'ın Hz. Peygamber'in (SAV) nübüvvetinin ispatı hususunda bu yöntemi tercih ettiğini söylemiştir ve sonrasında bu yöntem doğrultusunda Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olarak O' nun (SAV) sahip olduğu şu özellikleri zikretmiştir:[378]

---

[374] Hayâlî, *Şerh*, s. 75-76.
[375] Hayâlî, *Şerh*, s. 76.
[376] Hayâlî, *Şerh*, s. 78-81.
[377] Hayâlî, *Şerh*, s. 81.
[378] Hayâlî, *Şerh*, s. 77-78; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s. 480-482.

1- Hz. Muhammed (SAV) kesinlikle kabîh bir iş yapmamıştır eğer yapsaydı düşmanları naklederdi.

2-Belâgat ve fesâhatin zirvesindeydi. Zira kendisi "Bana cevâmi'ul kelîm verildi" demiştir.

3-Cömertlik ve sabırda en üst mertebededir. Öyle ki risâletin tebliğinde birçok meşakkate sabretti. Böylece düşmanlarına üstün geldi.

4-Cömertlik ve şefkatte de en üst mertebedeydi. İman etmeyenlerin durumuna üzülmesine şu ayet şahittir: "Onlar için duyduğun üzüntüler yüzünden kendini helâk etme!"[379]

5-Dünya süsüne ve nimetlerine meyletmemiştir. Kendisine teklif edilen mal ve makamı kabul etmedi.

6-Fakirlere ve miskinlere son derece yumuşak ve alçak gönüllü, zenginlere ve riyaset sahiplerine karşı gayet onurluydu.

7-O'na (SAV) öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerinden verilmiştir.

8-Kahramanların bile geri durduğu dehşet anlarında öne atılmıştır.

İmam Râzî'nin Yöntemi

Hızır Bey kasîdesinde işaret etmese de Hayâlî'nin şerhinde yer verdiği bu yöntem Fahreddin er-Râzî'nin konuya sosyolojik açıdan yaklaşarak peygamberlerin bilgi ve erdem bakımından eksik kalmış toplumları olgunlaştırma faaliyetlerini, onların doğruluklarının bir delili olarak kabul etmesine dayanır. Allah Resûlü peygamberliğini kitap ve hikmetten yoksun bir kavim içinde iddia etmiştir. Hal böyleyken kısa bir sürede onlara Kitab'ı ve hikmeti açıklamış, kendilerine ilahî hükümleri ve üstün ahlaki meziyetleri öğretmiştir. Bu durum O'nun (SAV) peygamber olduğunun delillerindendir.[380]

---

[379] Fâtır, 35/8.

[380] Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *DİA*, C. 11, s. 45; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 268; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s. 482-484.

Kureyş, İran ve Hindistan'ın ahlâkî ve itikâdi bozukluklarından bahseden Hayâlî, hıristiyanlar ve yahudilerin içine düştükleri sapkınlıklara da değinir. Daha sonra bütün bu inançların ve dinlerin batıl olduğunun ortaya çıktığını, sayılarının ve güçlerinin çokluğuna rağmen yenilip mağlup olduklarını söyler. Hz. Peygamber'in (SAV) bütün âlemi ilim ve irfanla aydınlattığını ifade eder. Bütün bunların O'nun (SAV) nübüvvetinden başka bir anlama gelmediğine vurgu yapar. Hayâlî, Fahreddin Râzî'nin *Metâlibü'l-Âliyye*'sinde bu görüşü tercih ettiğini söyleyerek konuyu nihayete erdirir.[381]

3.2.7. Kur'an'ın İ'câzı

Kur'an'ın, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin dolayısıyla İslam'ın hak din olduğunun en önemli dayanağı olması sebebiyle İslam dinini benimseyenlerin Kelâmullah konusunda konuşması gerektiğini söyleyen Hayâlî, Kur'an'ın i'câzı, i'câz yönü ve onun hakkındaki vehimler üzerinde durulması gerektiğine vurgu yapar.[382]

1-Kur'an'ın İ'câzı: Hz. Peygamber'in (SAV) Araplar'ın beliğ olanlarından Kur'an'a meydan okuyanları yine Kur'an'la susturduğunu, Araplar'ın en fasîh olanlarının Kur'an'a denk veya ona yakın bir şey getiremediğini ifade eden Hayâlî, onların en beliğlerinin bile Kur'an'ın en kısa suresinin bir benzerini getiremediğini belirtir.[383]

2-Kur'an'ın İ'câz Yönü: Cumhurun görüşüne göre Kur'an'ın i'câz yönü Araplar'ın fasihlerinin beceri ve belâgat bakımından üst seviyedekilerine dönüktür. Onlar Kur'an'ın belâgat ve nazmının güzelliğine şaşırıp kalırlar.[384]

Hayâlî, Kur'an'ın i'câz yönü hakkında kendisinin de kabul ettiği cumhurun görüşünü zikrettikten sonra bu konuda ileri sürülen diğer görüşleri ve bunlara karşı yapılan eleştirileri nakleder.[385]

Ku'an'ın i'câz yönü;

---

[381] Hayâlî, *Şerh*, s. 78.
[382] Hayâlî, *Şerh*, s. 82.
[383] Gös. yer.
[384] Gös. yer.
[385] Gös. yer.

a) Kur'an'ın farklı nazmıdır. Bununla matla'lar, makta'lar[386] ve fasılalar konusunda Arap nazmına muhalif şekilde kelimelerin tertibi ve birbiriyle birleşmesi kastedilir. Nitekim kâfirler bunu yapmaktan aciz kaldılar.

b) Kur'an'ın geçmiş ve geleceğe dair haberler vermesidir.

c) Kur'an'ın ilmî incelikleri ihtiva etmesi, hikmetli ve amelî bilimlere yol göstermesi ile dînî ve dünyevî maslahatları içermesidir.

d) Kur'an'ın ihtilaf ve tenakuzdan uzak olmasıdır.

e) Sarfe görüşüdür.[387]

Eleştiriler:

a) Kur'an'ın alışılmadık nazmı, bir defa işitildiğinde taklit edilebileceği iddiası ile eleştirilmiştir. Yalancı peygamber Müseylimetü'l-Kezzab'ın (ö. 12/633) saçma sözleri buna örnek olarak verilmiştir.

b) Gayptan haber veren ayetler çok azdır. O halde gayptan haber vermeyen ayetlerin mûciz olmaması gerekir ki bu icmayla batıldır. Gaybtan haber vermeyen metinler diğer semavi kitaplar ve hadislerde de bulunabilir. İttifakla bu tarz metinler mûciz değildir.

c) Felsefecilerin (Hukemâ) sözleri de ilim, hikmet ve maslahat içerebilir.

d) Belâgatçılar ve diğerlerinin sözleri de tenakuz ve ihtilaftan uzak olabilir.

e) Sarfe ile i'câz olsaydı Kur'an'ın belâgattaki özenli yapısının ve yüce mertebesinin terkedilmesi gerekirdi. Zira bu görüşe göre Kur'an mûcize değildir ve onun belâgatı aşılabilir ve benzeri getirilebilir durumdadır. Ancak bunu Allah Teâlâ

[386] Matla' derken sûrelerin başları, makta' derken sürelerin sonları kastedilmektedir.

[387] Sarfe Görüşü: Geri çevirmek, engel olmak anlamındaki **sarf** kökünden türemiş bir isimdir. Terim olarak "Arap ediplerinde belâgat yönünden Kur'an'ın benzerini meydana getirme gücü bulunduğu, fakat inkârcıların bu gücü kullanmasının Allah tarafından engellendiği" tezine dayanan bir i'câzü'l-Kur'an teorisidir. Çoğunluğun kanaatine göre sarfe teorisini ilk olarak ileri süren İbrâhim en-Nazzâm'dır (ö. 231/845). Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 271-272.

engellemiştir. Oysaki Kur'an'ın belâgatla indirilen ve muarızlarının harikuladelikte daha beliğini getiremediği bir kelâm olduğu açıktır.[388]

3- Vehimler: Cumhurun görüşüne katılarak Kur'an'ın i'câzının onun üstün belâgati olduğunu kabul eden Hayâlî, Kur'an'ın i'câzının bütün zamanlarda ve mekânlarda bilinmesine, tanınmasına, dört bir yanı aydınlatan güneş gibi olmasına rağmen bu konuda kendilerine cevap verilmeye, söz söylemeye değmeyecek şüpheler ve vehimler olduğunu söyler.[389] Her ne kadar böyle söylese de itirazları detaylı bir şekilde ele alır ve bunlara cevap verir. Dâvûd-i Karsî, bu meselede de sözü fazla uzattığı iddiasıyla Hayâlî'yi eleştirir.[390]

Hayâlî, Hızır Bey'in konuyla ilgili beyitte[391] zikrettiği "Kur'an en büyük mûcizedir" sözünün doğru olduğunu ancak "bütün insanlar zihnî güçlerini son haddine kadar harcamasına rağmen, bir sûresinin bile benzerini getirmekten aciz kalmışlardır" delillendirmesinin ise hatalı olduğunu savunur. Hızır Bey'in zikrettiği bu delilin diğer mûcizelerden farklı olmadığını, en büyük mûcize oluşunu gösteren esas şeyin Kur'an'ın üstün belâgatı olduğunu iddia eder.[392] Hayâlî'nin savunduğu Kur'an'ın üstün belâğatının sebep, Hızır Bey'in savunduğu benzerinin getirilememesinin sonuç olduğunu söyleyebiliriz.

3.2.8. Mi'rac

Hz. Muhammed'in mi'racının uykuda mı yoksa uyanıkken mi gerçekleştiği hususunda ihtilaf olduğunu söyleyen Hayâlî, Hz. Âişe (ö. 58/678) ve Hz. Muâviye'nin (ö. 60/680) rivayetlerine göre sadece ruhla, Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) rivayetine göre ise uyku halinde gerçekleştiğini söyler. Cumhurun görüşünü ise şu şekilde nakleder: "(Mi'rac) Kur'an'ın şahitliği ile uyanık halde ve bedenle Mescid-i Aksâ'ya

---

[388] Abdunnasîr el- Hindî, Hayâlî'nin sarfe görüşünü zikrettiğini ancak bu görüşü reddetmediğini söylemiştir. Bu iddia doğru değildir. Hayâlî itirazları sıralarken sarfe görüşü hakkında yapılan bu itirazı da nakletmesi yeterlidir. (Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.,* s. 118)

[389] Hayâlî, *Şerh*, s. 82.

[390] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, s. 85.

[391] و اعظم الأى قرأن لما عجزوا // عن سورة مع صرف لاذهان - *Hz. Peygamber(s.a.v)'in en büyük mucizesi Kur'an-ı Kerim'dir. Çünkü (bütün insanlar) zihnî güçlerini son haddine kadar harcamasına rağmen, bir sûresinin bile benzerini getirmekten aciz kalmışlardır (54. Beyit).*

[392] Hayâlî, *Şerh*, s. 85.

götürülmesiyle, meşhur hadislere dayanarak sonra semaya yükseltilmesiyle, haberi vahidlere dayanarak sonra cennete veya arşa veyahut âlemin sınırına götürülmesiyledir."[393]

Hayâlî, Mâlik b. Sa'saa'nın mi'racın Hatim'de yani Kâbe'de olduğuna işaret eden hadisi ile Ebu Zer'in (ö. 32/653) mi'racın Hz. Peygamber'in evinde olduğuna işaret eden hadisini bazılarının mi'racın tekerrürüyle cem ettiğini ifade eder.[394] Bu tekerrürün; ilki İbn Sa'saa'nın hadisinde haber verildiği gibi uykudayken, ikincisi Ebu Zer'in hadisinin işaret ettiği gibi uyanıkken olduğu iddia edildiği gibi bir defasında İbn Sa'saa'nın rivayetinde olduğu gibi Mekke'den semaya, bir defasında da Mekke'den Beyt-i Makdise olduğu da iddia edilmiştir. Kur'an'da zikredilen meşhur miraç budur.[395]

3.2.9. Önceki Şeriatların Neshi

Hayâlî, elli yedinci beytin[396] Hz. Muhammed'in (SAV) nübüvvetini inkâr eden ve Hz. Musa'nın şeriatının kıyamete kadar sabit kalacağını iddia eden yahudilere cevap olduğunu belirtir. "Lem yekün neshuhâ" sözü yahudilerin bu konuda dayandıkları şeyin reddine işarettir -ki o şey- Hz. Muhammed'in (SAV) nübüvvetinin sabit olması kendinden önceki şeriatları nesh etmesini gerektirir. Bu ise batıldır çünkü şâriin cehaletini veya koyduğu kanun hakkında **bedâ**sını[397] gerektirir oysa bu iki şey muhaldir. Allah Teâlâ'nın hükmü, bir maslahatı içermelidir. Bu durumda neshedilen hükümde, Allah'ın nesihle giderildiğini bilmediği bir maslahat varsa onun neshi cehaletini gerektirir ya da maslahatı bilip önce ona riayet etmeyi düşünmesi sonra hiçbir sebep olmaksızın ihmal etmesi bedâyı gerektirir.[398]

---

[393] Hayâlî, *Şerh,* s. 86.

[394] Detaylı bilgi için bkz. Aliyyü'l-kâri, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber,* s. 228.

[395] Hayâlî, *Şerh,* s. 87.

[396] و دينه ناسخ الاديان اجمعها // ولم يكن نسخها جهلا لديان - *Hz. Peygamberimizin dini diğer bütün dinleri nesheder. Onların (İslam dini tarafından) neshedilmesi, dinin bütün kurallarını koyan Allah için cehalet değildir (57. Beyit).*

[397] Bedâ: "Önceden farkına varılmayan bir şeyin sonradan ortaya çıkması; kişinin bir konuda beliren birkaç görüşten birini tercih etmesi" manalarına gelir. Terim olarak "Allah'ın belli biçimde vuku bulacağını haber verdiği bir şeyin daha sonra farklı şekilde gerçekleşmesini" ifade eder. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* s. 271-272.

[398] Hayâlî, *Şerh,* s. 88.

Allah'ın teklifinin tekvînî ve ilzâmî/teşrîî olarak ikiye ayrıldığını belirten Hayâlî nasıl ki bazı maslahatlar sebebiyle Allah'ın tekvînî iradesi değişiyorsa aynı şekilde ilzâmî iradesinin de bazı maslahatlar sebebiyle değişebileceğini ifade eder. Allah'ın tekvînî iradesindeki değişimi insanın oluşum aşmalarıyla örneklendiren Hayâlî, bu oluşumun ilk başta nutfeyken son merhale olan et giydirilmesine yani kemale ulaşıncaya kadar aşama aşama kendinden bir önceki hali neshettiğini ancak bir halinin diğerine nisbet edilemeyeceğini belirtir. Bu örnekte yaratıcının cehaletinin söz konusu olmadığı gibi şeriatların kemale ulaşıncaya kadar yani son din olan İslam dinine varıncaya kadar değişmesinde de şâriin cehaletinin söz konusu olmayacağını söyler.[399]

Hz. Musa'nın dininin nesh edilmediğini eğer nesh edilecek olsaydı bunu Hz. Musa'nın ümmetine bildireceğini ama bildirmediğini iddia edenlere Hayâlî iki şekilde cevap verir. İlki, peygamberin bunu ümmetine bildirmesi halinde o ümmeti inançları konusunda ızdırap ve endişeye götüreceği için bildirmediğidir. İkincisi, Hızır Bey'in de elli sekizinci beyitte işaret ettiği gibi[400] Hz. Musa'nın bunu ümmetine bildirdiği ancak yahudilerin bunu kıskançlıklarından dolayı gizledikleridir.[401]

3.2.10. Peygamberlerin İsmet Sıfatı

Hayâlî bu konuyu beyitlerdeki sıraya göre şerh ettiği halde biz onun bu konudaki nakillerini belli bir tasnife tabi tutarak ele alacağız.

Küfür

Hayâlî, peygamberlerden günah sâdır olabileceğini söyleyen Ezarika'nın[402] tüm günahları küfür sayması nedeniyle peygamberlerden küfrün de sâdır olabileceği görüşünde olduklarını belirtir.[403]

---

[399] Hayâlî, *Şerh*, s. 88.

[400] و ربما نص لكن ما رووا حسدا // بنسخ توراته موسى ابن عمران - *Hz. Musa bir metinle Tevrat'ın (bir bölümünün) neshedildiğini ümmetini bildirmiştir. Ama onlar kıskançlıktan ötürü böyle bir durumu açıklamamışlardır (58. Beyit).*

[401] Hayâlî, *Şerh*, s. 89.

[402] Ezârika: Ebû Râşid künyeli Nâfi' b. El-Ezrak el-Hanefî'ye (ö. 65/685) uyanlardır. Hâricîlerin sayı ve kuvvet yönünden en üstünü bu fırkadır. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 60; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 112-113.

[403] Hayâlî, *Şerh*, s. 89.

Yine Şia'nın da helak olma korkusu durumunda peygamberlerden küfrün izharının caiz olduğu görüşünü nakleder.[404] Şia'nın bu görüşünün; Nemrud ve Firavun'nun karşısında şiddetli helak olma korkuları olmasına rağmen Hz. İbrahim ve Hz. Musa'dan, küfrün sâdır olmadığı ve onların davalarını sürdürdükleri örneğiyle tenakuz halinde olduğunu söyler. Bu gibi durumlarda takiyyenin davetin bütünüyle gizlenmesine sebep olacağını çünkü takiyyeye en uygun vaktin zayıflık ve muhaliflerin çokluğu nedeniyle bizzat davet vakti olduğunu ileri sürer.[405] Burada Hayâlî'nin cumhurun görüşünden çıkan bu iki fırkayı zikrettiğini ayrıca cumhurun görüşünü belirtmeye gerek duymadığını görüyoruz.

Yalan

Cumhur, mesâlih ve dinî ahkâm konusunda peygamberlerden yalan sâdır olmasını kesin olarak imkânsız görmüştür. Böyle olmasaydı mûcizelerin delaletiyle çelişki ortaya çıkardı.[406]

Büyük Günah

1- Peygamberlikten Sonra

Haşviyye[407], peygamberlerden büyük günahların sâdır olmasını caiz görür.

Muhakkiklerin cumhuru, peygamberlerden **kasten** büyük günah sâdır olmasını imkânsız görmüştür. Bazıları bu görüşe muhalif olmuştur.[408]

Cumhur, peygamberlerden büyük günahın **yanlışlıkla veya unutarak** sâdır olmasını mümkün görmüştür. Ancak Hayâlî "Tercih edilen görüş bunun imkânsız olduğudur" der.[409] Ancak küçük bir lokma veya tane çalmak veyahut terazilerde hile

---

[404] Bu davranışa takiyye denir. Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s. 490.

[405] Hayâlî, *Şerh*, s. 89.

[406] Hayâlî, *Şerh*, s. 89.

[407] Haşviyye: Dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve tecsîme kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen ad. Bkz. Metin Yurdagür, "Haşviyye", *DİA*, C. 16, İstanbul 1997, s. 426.

[408] Bâkıllânî ve muhakkik Eş'arîler "Tebliğ dışındaki durumlarda masumiyet aklen zorunlu değildir. Çünkü mûcize buna delalet etmemektedir" derler. Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s. 490.

[409] Bu görüş İmam Râzî, Îcî, Cürcânî ve Teftâzânî gibi âlimlerin görüşüdür. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 270; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s. 494-498.

yapmak gibi bayağılık ve kötü niyet belirten herhangi bir şeyin Peygamberlerden sâdır olmasının imkânsızlığında ittifak etmişlerdir.[410]

Mu'tezile'ye göre, peygamberlerden **kasten** büyük günah sâdır olması, gönüllerden onların saygınlığının düşmesi ve insanların gözünde rütbelerinin alçalmasını gerektirir bu da peygamberlerden nefret etmeye, emirlerine kayıtsız kalmaya, onlardan sayılamayacak kadar fesadın yayılacağı düşüncesine götürür. Bu durumda kullarını ıslah etmesi için peygamberlerini günahlardan engellemesi Allah'a vacip olur.[411]

2- Peygamberlikten Önce

Cumhura göre, nübüvvetleri öncesinde onlardan büyük günahlar sâdır olması caizdir. O halde küçük günahların sâdır olması da caizdir. Buna karşın peygamberlerin nübüvvet öncesinde günah işlediğine işaret eden herhangi bir şey duyulmamıştır.[412]

Mu'tezile'ye göre, bi'setin maslahatını engelleyerek nefrete götüreceği için nübüvvet öncesinde de onlardan büyük günahların sâdır olmasını imkânsızdır.[413]

Râfizîlere[414] göre, vahiy öncesinde ve sonrasında, ister kasten ister yanlışlıkla veya unutarak olsun peygamberlerden küçük ve büyük günahların sâdır olması imkânsızdır.[415]

Cumhurun, peygamberlerden büyük günahın yanlışlıkla veya unutarak sâdır olmasını caiz gördüğünü nakleden Hayâlî'nin cumhurun bu görüşü yerine İmam Razi, Îcî, Cürcânî, Teftâzânî gibi birçok kelâmcının görüşünü tercih ettiğini yukarıda belirttik. Hayâlî bütün görüşleri zikrettikten sonra konuyu nihayete erdirmeden önce tercih ettiği bu görüşü *Şerhu'l Mevâkıf*'ta zikredilen dokuz delilden bir tanesini naklederek delillendirmiştir. Bu delil şu şekildedir:

---

[410] Hayâlî, *Şerh,* s. 90.
[411] Hayâlî, *Şerh*, s. 90; Kâdi Abdülcebbâr, *a.g.e.,* C. 2, s. 436.
[412] Hayâlî, *Şerh,* s. 90.
[413] Hayâlî, *Şerh*, s. 90;.Kâdi Abdülcebbâr, *a.g.e.,* C. 2, s. 438.
[414] Rafıza, sözlükte terk edenler, ayrılanlar gibi anlamlara gelir. Bu kelimenin terim anlamı konusunda mezhepler tarihi yazarları arasında görüş birliği yoktur. Bazen Şia ile eşanlamlı kullanılırken bazen de daha özel anlamlarda kullanılmıştır. Ancak Eş'arî ve Bağdâdî, Şia'yla eşanlamlı olarak kullanmışlardır. Bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 26; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin,* s. 48.
[415] Hayâlî, *Şerh,* s. 90.

"'Andolsun ki İblis onlar hakkındaki zannını doğru çıkardı da bir grup mümin hariç hepsi İblis'e uydular'[416] *ayetine göre eğer iblise uymayanlar peygamberlerse mesele yoktur. Eğer peygamberler değil de başkaları iseler onlar peygamberlerden daha üstün olacaklardır. Çünkü ayette 'Sizin en üstününüz en takvalı olanınızdır'*[417] *buyurulmuştur. Peygamber olmayanların peygamber olanlardan üstün olmaları icmâyla yanlıştır. Şu halde peygamberlerin İblis'e uymadıklarının ve günah işlemediklerinin kesin olduğunu söylemek zorunludur."*[418]

Hayâlî'ye göre, peygamberlerin sehven ya da unutarak büyük günah işlemelerinin ya da kasten küçük günah işlemelerinin mümkün olduğunu söyleyenlerin Kur'an'da, hadislerde ve haberlerde nakledilen kıssaları kendi görüşlerine delil olarak kullanmalarına karşı Hızır Bey'in de icmalen işaret ettiği[419] cevap şudur:

"Nakledilen şey tevatür yoluyla ulaşmışsa sadece nübüvvetten önce ya da yanlışlıkla veya unutarak işlenen küçük günahlar olduğuna hamledilir. Şayet, 'Zulüm olarak görülen ve kendisinden istiğfar edilen şey nasıl oluyor da küçük günah oluyor?' diye itiraz edilirse, 'Bu günahlar onların nezdinde öyledir ya da onlar bu şekilde nefislerini ezmek istemişlerdir' diyerek cevap veririm."[420]

Küçük Günah

Mutezile **kasten de olsa** küçük günahların onlardan sâdır olmasını caiz gördü. İmâmü'l-Haremeyn de onlara katıldı. Mutezile'den Ebu Ali el-Cübbai, ancak yanlışlık veya unutma yoluyla peygamberlerden küçük günahların sâdır olacağını söyledi.

---

[416] Sebe', 34/20.
[417] el-Hucurât, 49/13.
[418] Hayâlî, *Şerh*, s. 91.
[419] يؤل القصص الحاكى لذنبهم // بأنه قبل وحى او بنسيان - *Peygamberlerin günah işledikleri hakkında anlatılan hikayeler, (o günahlar) ya peygamberlikten önce ya da unutarak işlenmiştir şeklinde yorumlanır (61. Beyit).*
[420] Hayâlî, *Şerh*, s. 91-92.

Cumhur, küçük günahların peygamberlerden sadece yanlışlıkla ve unutarak sâdır olabileceği görüşündedir.[421] Aynı şekilde küçük bayağılıkların da unutarak veya hatayla sâdır olması caizdir.

Hayâlî büyük günahlara geçmeden önce Hızır Bey'in bu konuyla ilgili beytinde geçen **ittifak** ve **i'lân** kelimelirinin kullanılmasının lüzumuyla ilgili açıklamada bulunur.[422] İttifak kaydının hazfi ve i'lan kaydının terki peygamberlerden yaptıklarını gizleme yoluyla fıskın sâdır olabileceği vehmine götürdüğü için o iki kelimeyi zikrettiğini söyler. Yine Hızır Bey'in i'lân kaydını zikretmesiyle hem Şia'nın takiyye görüşünü hem de peygamberlerden küfrün sâdır olabileceğini savunanların görüşünü reddettiğini ifade eder.[423]

3.2.11. Peygamberlerin Meleklerden Üstün Oluşu

Mevâkıf'tan yaptığı iktibasla söze başlayan Hayâlî, peygamberlerin arzî-süflî meleklerden üstünlüğünde bir tartışma olmadığını tartışmanın semavî-ulvî melekler hakkında olduğunu söyler.[424]

Cumhurun, peygamberlerin meleklerden üstün olduğu görüşüne, Şia'nın ve din mensuplarının (Ehl-i milel) çoğunun da katıldığını nakleden Hayâlî, filozoflar, Mu'tezile, Halîmî (ö. 403/1012) ve Kâdı Ebu Bekir el-Bâkıllânî'nin ise meleklerin peygamberlerden üstünlüğünü savunduklarını söyler.[425]

Hayâlî bu konuda cumhurun görüşünü savunur ve "bize göre" diyerek deliller sıralar:

1- "Hani biz meleklere Âdem'e secde edin demiştik"[426] ayetidir.

---

[421] *Şerhu'l Mevâkıf*'ta ve *Şerhu'l-Akâid*'de cumhurun görüşü böyle değildir kasten küçük günah işlemelerini de mümkün görmüşlerdir. Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s. 492; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 270.

[422] الانبياء بريءون اتفاقا عن // كفر و كذب و عن فسقا باعلان - *Peygamberlerin açıkça küfür, yalan ve ahlâka aykırı görünen şeyleri yapmaktan uzak oldukları ittifakla sabittir (59. Beyit).*

[423] Hayâlî, *Şerh*, s. 90.

[424] Adûdiddin Îcî, *Mevâkıf,* s. 367.

[425] Hayâlî, *Şerh*, s. 92.

[426] el-Bakara, 2/34.

2- Hızır Bey'in de konuyla ilgili beyitte ilk olarak işaret ettiği gibi[427] "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti"[428] ayetidir. Bunlar meleklerin bilmediği isimlerdir. "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"[429] ayeti gereği bilen bilmeyenlerden faziletlidir. Hayâlî, Hz. Âdem'in isimleri bilme yönüyle üstünlüğünde zaten tartışma olmadığına, tartışmanın bütün yönlerden üstünlük hakkında olduğuna dikkat çekerek, kendisinin de bu delile ikna olmadığını hissettirir.[430]

3-Hızır Bey'in beyitte ikinci olarak işaret ettiği gibi "Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık"[431] ayetidir. Şerefli kılma mutlaktır. Şayet cinslerden birine söylense diğerlerinin de üstünlüğüne işaret edilmiş olur. Ancak Hayâlî "…onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık" lafzıyla, insanlardan üstün olan yaratılmışların az bir kısmının ise büyük melekler olduğunu belirtir.[432]

4-İnsanoğlu şehvet, gazap ve kemâlâtı kesbetmekten kendisini alıkoyan zaruri ihtiyaçlar gibi manilere rağmen fazilet ve kemâlâtı tahsil etmektedir. Oysa meleklerde bunların hiç biri yoktur. Kuşkusuz bu engellerle birlikte ibadet daha ihlaslı ve daha çetindir, sahibine de daha fazla sevap kazandırır. Hz. Peygamber'in (SAV) "Amellerin en üstünü, en güç olanıdır" sözü bu minvaldedir.

Ancak Hayâlî ibadetlerin ne kadar zahmetli olursa faziletinin o kadar artacağı iddiasının, avamın peygamberlerden ve meleklerden üstün olacağı anlamına gelebileceğini bunun da reddedildiğini söyleyerek cumhurun bu delilini eleştirir.[433]

Hayâlî cumhurun delillerini zikrettikten sonra Mu'tezile'nin ve filozofların bazı itirazlarını nakleder ve bunlara cevap verir. Dâvûd-i Karsî Hayâlî'nin bu itirazları

---

[427] و للنبيين رجحان على ملك // تعليم علم و تكريم يدلان - *Peygamberler meleklerden üstündürler. Zira peygamberlerin meleklere ilim öğretmeleri, meleklerin de onların önünde secde etmekle emr olunmaları bu üstünlüğe delalet eder (62. Beyit).*

[428] el-Bakara, 2/31.

[429] ez-Zümer, 39/9.

[430] Hayâlî, *Şerh*, s. 92.

[431] İsrâ, 17/70.

[432] Hayâlî, *Şerh*, s. 92-93.

[433] Hayâlî, *Şerh*, s. 93.

nakletmesi ve onlara cevap vermekle uğraşmasını konudan uzak alakasız itirazları seçmek ve bunlarla konuyu gereksiz yere uzatmak olarak değerlendirir. Hayâlî'nin bu meseleyi yakîniyyattan zannettiğini ve delillerinin burhanî-katî deliller olarak gördüğünü iddia eder.[434]

Hâlbuki Hayâlî bu meselede sözlerine son vermeden önce, güç ve kudret bakımından bir üstünlükten bahsediliyorsa açık bir şekilde meleklerin bu konuda daha üstün olduğunu ama sevabın çokluğu anlamında bir üstünlükten bahsediliyorsa bunun Allah katında olduğunu ve kesin bir şekilde bilinemeyeceğini ifade eder.[435] Hayâlî'nin bu görüşlerinin hiç de Karsî'nin dediği gibi olmadığını ve Teftâzânî'nin "Bu makamlar kesin değildir" sözüyle örtüştüğünü görüyoruz.[436]

3.2.12. Evliyanın Kerameti

Hayâlî, cumhurun ve Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin evliyaların kerametlerini kabul ettiklerini; Mu'tezile'nin çoğunluğu ve bizden Halîmî'nin buna muhalif olduklarını nakleder. Daha sonra Ashab-ı Kehf, Meryem, Âsaf[437] kıssaları gibi Kur'an'dan deliller zikreden Hayâlî; Hızır Bey'in de beyitte işaret ettiği[438] Hz. Ömer'in minberdeyken İslam ordusunun içinde bulunduğu tehlikeyi görerek sesini iki ay uzaklıktaki mesafeden Nihavend komutanı Sâriye'ye (ö. 30/650-51) duyurması haberi ile Ebü'd-Derda (ö. 32/652 [?]) ve Selman-ı Fârisî'nin (ö. 36/656 [?]) yemek kabının inlemesi rivayetlerini naklederek konuyu delillendirir.[439]

---

[434] Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, s. 94.

[435] Hayâlî, *Şerh*, s. 94.

[436] Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 3, s. 325.

[437] Âsaf b. Berahyâ: İslâmî kaynaklarda Hz. Süleyman'ın kâtibi veya veziri olduğu kaydedilen kişi. Kur'an'da geçtiği üzere; Hz. Süleyman Sebe melikesinin tahtını isteyince 'Sen gözünü açıp kapayıncaya kadar ben onu sana getirebilirim' diyen kişi olduğu rivayet edilir. (en-Neml 27/38-40).

[438] و صد سارية الفاروق عن جبل // و البعد بينهما فى القدر شهران - *Ömer el-Fârûk'un (kumandan) Sâriye'ye uzak mesafeden dağdan ayrılmasını emir vermesi, Sâriye'nin de yaklaşık iki aylık mesafeden bunu duyması (kerametlerdendir) (64. Beyit).*

[439] Hayâlî, *Şerh*, s. 95.

3.2.13. Hz. Muhammed'in Üstünlüğü

Hayâlî, Hızır Bey'in beyitte söylediği gibi[440] Hz. Muhammed'in (SAV) diğer peygamberlerden üstünlüğünün açık olduğunu belirtir. Bu üstünlüğün işaretleri şunlardır:[441]

- Hz. Muhammed (SAV) iki topluma (insan ve cin topluluklarına) gönderilmiştir ve nebiler ve resullerin sonuncusudur.

- Hz. Muhammed'in (SAV) şeriatı diğer tüm şeriatları neshetmiştir.

-Ayet ve hadislerin işaret ettiği üzere O'nun (SAV) şehadeti ve mahşerde şefaati bütün insanları şamildir.

-Hz. Muhammed'in (SAV) kendisinin üstün olduğunu belirten hadisleri kibrine işaret etmediği gibi, kendisinin Hz. Musa'ya tercih edilmemesi ve yine kendisinin Hz. Yunus'tan daha hayırlı olduğunun söylenmemesi gerektiğine işaret eden hadisleri de O'nun (SAV) tevazuundandır.

Konuyu böylece delillendiren Hayâlî, velilerin nebilerden üstün olduğu iddiasını da[442] reddeder. Nübüvvet mertebesinin velayet mertebesinden üstün olduğu görüşünde olduğu gibi Hz. Muhammed'in (SAV) nübüvvetinin de O'nun (SAV) velayetinden üstün olduğu görüşündedir.[443]

3.2.14. Dört Halifenin Üstünlüğü

Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ali'den daha faziletli olduğu hususunda önce Ehl-i sünnetin delillerini tafsilatlı bir şekilde zikreden Hayâlî, daha sonra Şia'nın Hz. Ali'nin efdaliyeti hakkındaki iddialarını ele alır.[444]

---

[440] فضل النبی جلی بل نبوته // فا قت ولایته فی قول اخوان - *Peygamberin üstünlüğü (elbette) çok açıktır. Zira kardeşlerimize (Ehl-i Sünnet'e) göre, Peygamberin nübüvvet niteliği, velinin velilik niteliğinden üstündür. (65. Beyit).*

[441] Hayâlî, *Şerh*, s. 96.

[442] Kerramiyye bazı velîleri bir kısım peygamberlerden üstün görür. Bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e*., s. 278.

[443] Hayâlî, *Şerh*, s. 96.

[444] Hayâlî, *Şerh*, s. 97-98.

Molla Hayâlî, Muhaliflerin zuhurundan önce sahabenin Hz. Ebu Bekir'in üstünlüğü üzerine icmâsı olduğunu ve bu icmânın bu konuda dayanılması gereken birinci ve en önemli delil olduğunu söyler.[445] En hayırlı dönemin icmâsı insaf sahipleri için elbette ki en açık ve en önemli delildir. [446]

Hayâlî, yine şerhettiği beyitlerle muvafık olarak Hz. Ebu Bekir'den sonra üstünlük sıralamasını Hz. Ömer sonra Hz. Osman ve sonra Hz. Ali olduğu üzerinde durmuş, konunun delillendirilmesinde "Bu ümmetin en faziletlisi Ebu Bekir, sonra Ömer, sonra Osman, sonra Ali'dir"[447] hadis-i şerifine defaatle yer vermiştir. Hadislerin dışında eser ve emarelerden de delil getirmiş ve cumhurun görüşünün de bu yönde olduğunu ifade etmiştir. Ehl-i sünnet'ten bazıları[448] Hz. Osman'ın Hz. Ali'den üstün olduğu hususunda tereddüt etmiştir. Hayâlî, meşayıhın ve onların hükümlerinin ittifakıyla Hz. Osman'ın daha üstün olduğunu belirterek bu tereddütleri izâle etmeye çalışmıştır.[449]

3.3. SEM'İYYÂT

3.3.1. Ma'dumun İadesinin Cevazı ve Haşr

İslamın inanç esaslarından biri olan öldükten sonra dirilme üzerinde bir ihtilaf olmasa da dirilişin nasıl olacağı, bedenle mi ruhla mı olacağı, bedenlerin tamamen yok olduktan sonra dirilmesinin mümkün olup olmadığı, çürüyen bedenlerden geriye yok olmayan bir cüzün kalıp kalmadığı vb. konular üzerine tartışmalar vardır. Molla Hayâlî bu sebeple öncelikle haşrolacak bedenlerin durumu ve haşrdan ne kastedildiği üzerine bir ayırımla konuya giriş yapmıştır.

Haşra konu olan cisimlerin fenasından neyin kastedildiğine dair görüşler şunlardır:[450]

---

[445] Hayâlî, *Şerh,* s. 98.
[446] Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.,* s. 121.
[447] Ebu Dâvûd, Sünne:7.
[448] Abdunnasîr el-Hindî bu kişilere Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) ve İmam Mâlik'i (ö. 179/795) örnek olarak vermiştir. Bkz. Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.,* s. 121.
[449] Hayâlî, *Şerh,* s. 99.
[450] Hayâlî, *Şerh,* s. 103.

1-Haşri inkâr edenler haşrin, mâdumun aynıyla iade edilmesiyle sabit olacağını bunun da imkânsız (mümteni) olduğunu söylediler. Bunula haşrin gerçekleşmesi için bedenlerin tamamen yok olması gerektiğini kastederler.

2-Cisimlerin fenası, cüzlerin birbirinden ayrışmasından ve bazı parçaların birbiriyle karışmasından ibarettir. Hz. İbrahim'in kıssasında olduğu gibi[451] cüzler mâdum olmasa dahi telif, hayat ve vâki olan arazların çoğu onda yok olmuştur.

Molla Hayâlî, Hızır Bey'in bu konudaki beyitlerle[452] inkârcılara nasıl cevap verdiğini ve bunu nasıl delillendirdiğini şöyle ifade eder:

"Muhakkik (Hızır Bey) cevaba şöyle işaret etti. Evvela mâdumun iadesinden kaçınmaktan men eder ve bunun delilleri üzerine konuşur. İkinci olarak bazılarının belirttiği, cisme ihtiyacı ve tevakkufu yasaklar. Çünkü Allah, aslî cüzleri herhangi bir şekilde toplar ve ruhları onlara tekrar iade eder. Hadîs-i şerifte de geçtiği gibi iade edilen cüzün (muadın) birincinin aynısı olmayışı bize zarar vermez."[453]

Hayâlî daha sonra bu konuda tevakkuf eden İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin görüşlerini nakleder:

"İmâmü'l- Haremeyn cevherlerin yok olmasının caiz olduğunu söyledi. Sonra cevherler tekrar iade edilir. Cevherler varlıklarını korurken muayyen olarak tespit edilmiş arazları tekrar o cevherde haşredilir. İkisinden birinin tayin edilmesini sağlayacak sem'î-kati delil yoktur. Bundan dolayı tevakkuf gerekmektedir. Bu da bazı muhakkiklerin katında tercih edilen görüştür."[454]

---

[451] Bu kıssa şöyledir: *"Hani İbrahim, 'Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster' demişti. (Allah ona) 'İnanmıyor musun?' deyince, 'Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için' demişti. 'Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Sana uçarak gelirler. Bil ki, şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.'"* (el-Bakara, 2/260).

[452] الحشر و البدء امكانا و تمييزا //و نفى مدخل اوقات سويان - *Aralarında ayırım ve zamanın tedahülü olmaksızın, öldükten sonra dirilme ve ilk yaratılma (Allah için) aynı şeydir (70. Beyit).*

بل لا احتياج الى قول بصحة ان // يعاد ما عدمت فى حشر ابدان - *Bedenlerin yeniden diriltilmesi için yok olan parçaların varlığına gerek yoktur (71. Beyit).*

[453] Dâvûd-i Karsî, Hızır Bey'in bu konuda zikrettiği beyitte muradının ne olduğunu göstermek için Hayâlî'nin bu açıklamasını nakleder. Bkz. Dâvûd-i Karsî, *a.g.e.*, s. 104.

[454] Hayâlî, *Şerh*, s. 104.

Hayâlî, Hızır Bey'in ilgili beyitte işaret ettiği,[455] haşri inkâr edenlerin getirdikleri delili şöyle izah eder: "Bir insan bir insanı yerse bu şekilde ondan bir parça olur. Yenen parçalar ya yiyen kimsenin bedeninde yahut yenen kimsenin bedeninde diriltilir. Hangi durum gerçekleşirse gerçekleşsin ikisinden biri aynıyla iade edilmiş olmaz." Bu delile Hızır Bey'in verdiği cevabın açıklamasını, iade edilenin (muad) ömrün başından sonuna kadar kişide var olan **aslî cüzler** olduğu vurgusuyla yapar.[456]

Bu cevaptan sonra yapılan itiraz ise şu şekildedir: "Yiyen kimsede gıdalanmayla fazlalık olan asli cüz değildir. Yiyen kimsede fazlalık olan, gıdalanılan cüzler nutfedir[457] ve başka bedene nisbetle aslî cüzlerdir." Bu itirazı ise Hayâlî; Allah Teâlâ'nın, aslî cüzleri, fazlalık olarak başka bedende cüz olmaktan koruyacağı görüşüyle cevaplandırır.[458]

Mâdumun iadesinin imkânsızlığı ve bu sebeple cismânî haşrin reddedilmesi iddiası üzerine verilen cevaplar kısaca şu şekilde özetlenebilir:

-Bedenler tamamen yok olmazlar geriye aslî cüzleri kalır. Böylece asli cüzlerden cismânî haşr mümkün olur.

-Aslî cüzler olmasa, bedenler tamamen yok olsa dahi Allah Teâlâ mâdumdan da bedenleri tekrar diriltebilir.

Hayâlî'ye göre haşri inkâr eden maddeci filozoflar hariç, haşrin nasıl gerçekleşeceğine dair üç görüş vardır:[459]

Birincisi sadece rûhânî haşrin olacağını söyleyen İslam filozoflarının görüşüdür.

---

[455] اجزاء اصلية كلا و ان اكلت // فتلك لم تك اجزاء لجسمان - *İade olunan kısımlar (hayatta iken var olan) asıl parçalardır. Bunlar yenilmiş olsa bile başka bir varlığın vücudunu oluşturmazlar (72. Beyit).*

[456] Bu itiraz ve cevaplar için bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 135; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s.562.

[457] Buradaki kasıt bir kimseyi yiyen diğer kişide yediklerinin nutfe (meni) haline gelmesidir. Zira nutfe asli cüzdür.

[458] Hayâlî, *Şerh*, s. 104.

[459] Hayâlî, *Şerh*, s. 100.

İkincisi kelâmcıların çoğunun[460] görüşü -ki bu görüş İslam filozoflarının aksidir- yani haşrin bedenle olacağıdır.

Üçüncüsü Halîmî, Gazzâlî, Debbusî (ö. 430/1039), Râgıb el-İsfehânî (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) ve pek çok sûfînin haşrin hem beden hem de ruhla birlikte olacağı görüşüdür. Hayâlî itimat edilen görüşün bu olduğunu belirtir.

Haşr konusundaki bu görüşleri zikreden Hayâlî'ye Abdunnasîr el-Hindî şöyle bir eleştiri getirmektedir:

"Hayâlî filozofların görüşünü zikrettikten sonra kelâmcıların çoğunun görüşünün bunun tam aksi olduğunu söylemesi yanlış anlamalara sebebiyet verebilir. Çünkü "filozoflar rûhânî haşri kabul edip cismânî haşri reddetmişlerdir" dedikten sonra 'ekser ulemanın görüşü bunun aksinedir' demek 'ekser ulema rûhânî haşri kabul etmeyip sadece cismânî haşri kabul ediyor' demek olur. Hâlbuki kelâmcıların çoğuna göre ruh bedenden ayrı değildir."[461]

el-Hindî'nin sözünde haklılık payı olsa da Cürcânî de *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta haşr hakkında görüşleri sıralarken cismânî dirilişi savunanlar için "Bu, düşünen nefsi reddeden kelâmcıların çoğunluğunun görüşüdür" diyor.[462] Hayâlî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan sürekli istifade ettiğini düşündüğümüzde konuyu bu şekilde nakletmesi gayet doğal görünüyor.

Haşr meselesindeki görüşleri sıralarken "itimat edilen görüş budur" diyerek hem rûhânî hem de cismânî dirilişin hak olduğu görüşüne meyleden Hayâlî, âhiret hallerini anlatmaya geçmeden önce mâdûmun iâdesi ve haşr meselesini şu şekilde hülâsa eder:

"Dağılmış ve parçaları birbirine karışmış olan cüzlerin herhangi bir şekilde bir araya getirilebilir olmasında ve onlara ruhun tekrar iade edilmesinde hiçbir şüphe yoktur. Bunun dışındakilerin batıl olduğu açıktır. Bundan dolayı muhakkik (Hızır Bey) herhangi bir itirazda bulunmadı. Bedenlerin haşredilmesi ve bununla alakalı olan

---

[460] Teftâzânî, "Müslümanların çoğunun görüşüne göre sadece cismanîdir, çünkü ruh latif bir cisimdir" der. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 3, s. 343.

[461] Abdunnasîr el-Hindî, a.g.e., s. 123-124.

[462] Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, C. 3, s. 562.

şeyler Furkan'ın bazı kısımlarında, Peygamber'in te'vil kabul etmeyen ve zarûriyyât-ı diniyyeden kabul edilen kelâmında vârit olmuştur. Sadece ruhların iadesi şeklinde tevil edilmesi inat ve kibir ile yoldan çıkma ve haddi aşmadır (cevr)."[463]

3.3.2. Bazı Ahiret Halleri: Sırat, Mizan, Hesap, Dehşetli Haller ve Havz

Hayâlî sırat, mizan, hesap, kıyamet halleri, havz gibi konuların mümkin işlerden olduğunu ve bunları sadık peygamberin haber verdiğini söylemiş, nihayetinde bu haberleri tasdik etmenin vacip olduğunu vurgulamıştır. Onun bu yaklaşımı Ehl-i sünnet âlimlerinin tavrıyla örtüşmektedir.[464]

1-Sırat: Hadis-i şerifte geçtiği üzere kılıçtan keskin, kıldan ince ve cehennemin sırtı üzerinde uzatılmış köprüdür.[465] Mu'tezile üzerinden geçmeyi mümkün görmediği için sıratı inkâr etmiştir.[466] Şayet sırat gerçek olsa onda salih müminler için azap olacağını, Kur'an'ın ise kıyamet gününde onlara bir azabın dokunmayacağını haber verdiğini, sırattan geçmenin bu habere aykırı olduğunu iddia eder.

Mu'tezile'nin bu iddiasını reddeden Hayâlî, sırattan geçmenin su üzerinde yürümek, havada uçmak gibi sıra dışı (harikulade) bir şekilde mümkin bir hadise olduğunu ifade eder. Allah Teâlâ'nın salih kullarına o geçişi kolaylaştıracağını, bazılarının onun üzerinden şimşek çakar gibi, kimisinin şiddetli bir rüzgâr gibi, kimisinin de hadiste geçtiği üzere çekirge gibi geçeceğini söyler.[467]

2-Mîzan: İki kefesi ve iki ölçeği olan, hakiki manada amellerin lisanı olan ve mekân tutmayan şeydir. Hadis-i şerifte de açıklaması bu şekilde gelmiştir. Mu'tezile'den bazı kimseler amellerin, ölçülmesi mümkün olmayan arazlar olması

---

[463] Hayâlî, *Şerh,* s. 105.
[464] Hayâlî, *Şerh,* s. 105.
[465] Müslim, İman:81.
[466] Bu ifadedeki genelleme doğru değildir. Zira Kâdi Abdülcebbâr "İkrar edilmesi ve inanılması gereken hususlardan birisi de sırattır" der. Ancak ahiret imtihan yurdu olmadığı için mü'minlerin geçerken zorluk çekeceği kıldan ince kılıçtan keskin bir köprü olmasını kabul etmeyerek sıratın yol anlamına geldiğini iddia eder. Detaylı bilgi için bkz. Kâdi Abdülcebbâr, *a.g.e.,*C. 2, s. 672-674.
[467] Hayâlî, *Şerh,* s. 105.

sebebiyle mîzanı inkâr etmiştir. Mîzanın bu manasıyla kendisinde faydalı bir şey olmayan abes bir iş olduğunu söyleyerek, asıl manasının her şeyde var olan sabit (itibari olmayan) adalet olduğunu iddia etmişlerdir.

Hayâlî bu iddianın cevabının, ölçülecek olan şeyin amellerin miktarlarının yazılı olduğu sayfalar olduğunu ifade eder. İyi işlerin nurânî cisim, kötü işlerin zulmânî cisim şekline sokulup tartılabileceğinden bahseden Hayâlî, bu hususta tartışma olduğunu da söyler.[468]

3-Hesap: Hesap, Allah'ın "Muhakkak ki Allah hesabı çabuk görendir"[469] ayeti ve Peygamber'in (SAV) "Hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekiniz" sözü ile sabittir.[470]

4-Kıyametin Dehşet Halleri: Hayâlî bunların çok sayıda olduğunu belirtir ve bazılarına ayet ve hadislerden deliller getirir. Bunlar: bekleyiş dehşeti; kitap vb. amel defterlerinin verilmesi; sorgu sualin dehşeti; ellerin, ayakların, kulağın, gözün, yerin, gecenin ve gündüzün, koruyucuların kişinin yaptıklarına şahitlik etmesi; iyilerin yüzünün ağarması, kötülerinkinin kararması; insanların şekâvet ve saadet ile çağrılmasıdır. [471]

5- Havz: Molla Hayâlî, Hz. Peygamber'in havzına gelince, onun miktarına, nasıl olduğuna Peygamber'in "Benim havzımın uzunluğu bir aylık mesafededir. Genişliği de aynıdır. Onun suyu sütten daha beyaz, kokusu miskten daha güzeldir. Onun bardakları gökteki yıldızlar gibidir. Ondan içen asla susamaz" hadisinin delalet ettiğini söyler.[472]

Konuyu bu şekilde farklı bir görüş getirmeksizin genel olarak nakillerle ele alan Hayâlî, bundan sonra kabir azabı meselesine geçer.

---

[468] Hayâlî, *Şerh,* s. 106.
[469] Âli-İmrân, 3/19.
[470] Hayâlî, *Şerh,* s. 106.
[471] Hayâlî, *Şerh,* s. 107.
[472] Hayâlî, *Şerh,* s. 107.

3.3.3. Kabir Azabı

İslam ehli, kabirde ölüye lezzeti veya acıyı tadacak kadar bir hayatın verileceği konusunda ittifak etmiş, Dırar (ö. 200/815), Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) ve müteahhir Mu'tezile ulemasının çoğu[473] ise buna muhalefet etmiştir.[474]

Molla Hayâlî bu konuda delil getirilen ayetleri ve hadisleri şöyle sıralamıştır:

"(Öyle bir) ateş ki, onlar sabah akşam ona sunulurlar. Kıyametin kopacağı günde de, 'Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun' denilecektir."[475]

"Allah yolunda öldürülenleri sakın ölüler sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında Allah'ın, lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar."[476]

"Siz cansız (henüz yok) iken sizi dirilten (dünyaya getiren) Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizleri öldürecek, sonra yine diriltecektir. En sonunda O'na döndürüleceksiniz."[477]

"Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe yahut cehennem çukurlarından bir çukurdur."[478]

"Bevlden sakınınız; çünkü kabir azabının çoğu ondandır."[479]

"İki kabrin yanından geçerken şöyle söylemiştir: Dikkat edin, bu ikisi azap edilmektedir. Hem de büyük günahtan dolayı azap edilmemektedir. Onlardan biri laf taşırdı, diğeri de bevlden sakınmazdı."[480]

---

[473] Kâdi Abdülcebbâr, Mu'tezile'den ayrılıp Cehmiyye'ye iltihak eden Dırâr b. Amr'dan başka bu konuda ümmet arasında ihtilaf olmadığını belirtmektedir. Bu da bilinenin aksine Mu'tezile'nin kabir azabını reddetmediğini gösterir. Detaylı bilgi için bkz. Kâdi Abdülcebbâr, *a.g.e.*, C. 2, s. 662.

[474] Hayâlî, *Şerh,* s. 107-108.

[475] Mü'min, 40/46.

[476] Âli İmrân, 3/169-170.

[477] el-Bakara, 2/28.

[478] Tirmizi, Kıyame:26.

[479] İbni Mace, Taharet:26.

[480] Buhari, Vudu, 56; Müslim, Taharet, 34.

Hayâlî, Hz. Peygamber'den bu konuda varid olan hadislerin tamamının tevatür seviyesine ulaştığını ifade etmiştir.[481]

Kabir azabını inkâr edenler ise şu ayeti delil getirmişlerdir: "Orada ilk ölümden başka bir ölüm tatmazlar."[482] Bu ayete göre tek bir ölüm olması gerekmektedir. Eğer kabirde diriltilirlerse iki ölüm tatmış olurlar.

Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir:

"Burada zikredilen cennet ehlinin vasfıdır ve 'orada/fîhâ' lafzındaki zamir cennete gitmektedir. Buna göre ayetin manası şudur: 'Cennetlikler cennette ölüm tatmayacaklardır.' Dolayısıyla onlara verilen nimetler dünyadakilere verilen nimetlerin ölümle kesildiği gibi kesilmeyecektir. Şu halde ayette kabir sorgusundan sonra ve cennete girmeden önce başka bir ölüm olmadığına herhangi bir delalet yoktur."

Hayâlî, yukarıdaki cevabı zikrettikten sonra Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) şöyle cevap verdiğini nakleder: "'İlk ölümden başka' sözüne gelince, önce geçen ölümün acısını daha sonra tatmak muhal olacağından bu da, ikinci ölümü imkânsıza bağlamak yoluyla onların cennette ölmeyeceklerini teyittir. Sanki şöyle denilmiştir: 'Eğer onların ilk ölümü tatması mümkün olsaydı cennette ölüm tadarlardı.' Fakat bu hiç şüphesiz mümkün değildir. Dolayısıyla onların cennette ölmesi düşünülemez."[483]

Yukarıda Hayâlî'nin haşrin hem beden hem de ruhla olacağı fikrinde olduğunu söylemiştik. Onun bu iddiasının temelinde ruh hakkındaki görüşleri yatmaktadır. Hayâlî ruhun latif bir cisim olduğunu, bedene girdiğini, daha sonra kişi öldüğünde ruhun bedenden çıkarak semaya yükseldiğini, cennetin nehirleri üzerinde uçan yeşil kuşlardan olduğunu, oranın meyvelerinden yediğini, arşın gölgesine asılmış altından kandillerde istirahat ettiklerini iddia etmektedir. Bu görüşlerini Uhud şehitleri hakkında rivayet edilen bir hadise dayandırdığını belirterek delillendirmektedir.[484]

---

[481] Hayâlî, *Şerh,* s. 108.
[482] Duhan, 44/56.
[483] Hayâlî, *Şerh,* s. 108.
[484] Hayâlî, *Şerh,* s. 109.

Hâfız er-Rûmî bu konuda Hayâlî'yi eleştirmiş ve Osman el-Kilîsî her konuda Hayâlî'yi savunmasına rağmen bu eleştiriye cevap vermemiştir.[485]

3.3.4. Ta'dil ve Tecvir-Sevap ve 'İkab

Ashaba[486] göre günah olan bir eylemin cezalandırılmasının Allah'a vacip olmayıp O'nun adaletinden olduğunu ifade eden Hayâlî, yine güzel amellerin karşılığında mükâfatlandırmasının da O'na vacip olmadığını; bunun, O'nun kullarına olan fazl-u kereminden ve ihsanından olduğunu belirtir. Çünkü O, kullarının sahibidir. Cezalandırmada ve mükâfatlandırmada iradesi ile dilediği gibi tasarruf edebilir. Ancak Allah söz verdiğinde sözünde durandır. Nitekim sözünden dönmek eksikliktir ve böyle bir sıfattan Allah'ı tenzih etmek gerekir.[487]

Mutezile meşakkatli yükümlülüklere riayet edenlerin bundan bir fayda sağlayamamasının onlara karşı bir zulüm olacağını, Allah'ın ise zalim olmaktan münezzeh olduğunu söyler. Bundan dolayı iyilik karşılığında kişiyi mükâfatlandırmasının -zararın def edilmesi sebebiyle- Allah'a vacip olduğu görüşünü savunur. Hayâlî Mu'tezile'nin delilini naklettikten sonra, bu itiraza Allah'ın fiillerinin ve hükümlerinin bir gayeye dayandığıyla cevap verileceğini belirtir.[488]

Sevap ve 'ikâbın Allah'a vacip olduğunu ileri sürenler, kıyamet gününde ödüllendirilme ve cezalandırılma babından ayet ve hadislerle delil getirirler. Sevap ve 'ikâbın Allah'a vacip olmaması durumunda ayetlerde zikredilenlerin aksinin de gerçekleşebileceğini, bunun da Allah'ın sözünden dönmüş olmasına, sözünde yalan söylemiş olmasına sebep olacağını iddia ederler.

Bu iddiaya cevap verirken itaat edenler ile isyan edenler hakkındaki ayetleri ayrı ayrı değerlendiren Hayâlî, itaat edene karşılığının verileceğini söyleyen ayetler hakkında şöyle hüküm verilmesi gerektiğini ifade eder: "Ayetlerin içeriğince amel ederiz. Allah'a iman eden ve Allah'ın mükâfatlandıracağına inananlar hakkında vuku

---

[485] Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.*, s. 128
[486] Müellif Ehl-i sünnet ulemasını kastediyor.
[487] Hayâlî, *Şerh,* s. 109-110.
[488] Hayâlî, *Şerh,* s. 110.

bulacağını söyleriz. Va'd edenin sözünden dönmesi bir eksikliktir. Allah'ın bunlardan münezzeh olması gerekir."[489]

Hayâlî, isyankâr kulun cezalandırılacağını söyleyen ayetler hakkında cumhurun görüşünün dışında bir görüş serdeder:

"O ayetlerin de muktezasınca amel ederiz ve Allah'ın cezalandırılmasını irade ettiği kişilerde bu hükmün uygulanacağını söyleriz. Allah'ın cezalandırılmasını irade buyurmadığı kimseleri o gruptan ayrı tutarız. Ayrı tutmamızın sebebi 'Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan günahları ise dilediği kimseler için bağışlar'[490] ayetindeki ahkâmın hükümsüz kalmaması içindir. Böylelikle va'd ve vaidde sözünden dönme veya mükâfatlandırma ve cezalandırmanın vacip olması lazım gelmez. Onların sözlerinden (Mu'tezilenin sözünden) va'idde sözünden dönmüş olması gibi bir durum anlaşılabilir, ancak bu görüş batıldır. Batıl olmadığı takdirde Allah'a yalancılık isnadını gerektirir. Sözü değişen (mütebeddil olan) varlık konumuna düşer. Hâlbuki ayette 'Benim katımda söz değiştirilmez'[491] demiştir. Böyle bir iddiadan kurtulmak için ayetlerin ***kâfirler hakkında*** *nazil olduğunu söylemek mümkündür.*[492]

Bu tartışmanın sonrasında, Hızır Bey'in bu konudaki beyitte[493] işaret ettiği bir inceliği Molla Hayâlî şöyle izah eder: "Kulun Allah'a taat bildiren fiilleri ne kadar çok olsa da Allah'ın kendisine vermiş olduğu nimetlerin bazısının şükrünü dahi karşılayamaz. Durum böyleyken nasıl olur da bu fiillere mükâfat vermek Allah için vacip olur?"[494]

Bütün bu anlatılanlara rağmen çoğunluk, küfrün ve şirkin mağfiret edilmesinin aklen caiz olduğunu söylerler. Bununla beraber şirk koşan veya küfre düşen kimsenin cezalandırılmasının hak olduğunu bununla birlikte cezanın

---

[489] Gös. yer.
[490] Nisâ, 4/48.
[491] Kâf, 50/29.
[492] Hayâlî, *Şerh,* s. 110.
[493] و كيف تلزمه طاعاتنا عوضا // و نعمة الوقت تربو كل شكران - *Bize vermiş olduğu bir anlık mutluluk (bile), Allah'a karşı yapacağımız bütün şükürleri aşarken, nasıl olur da yaptığımız iyi fiiller için O'ndan mükâfat bekleyebiliriz (77. Beyit).*
[494] Hayâlî, *Şerh,* s. 111.

düşürülmesinin de mümkün olduğunu savunurlar. Ancak bu görüşün imkânsızlığı ateşte ebedi kalınacağını bildiren ayetler ile sabittir.[495]

Bu en güzel şekilde yerine getiren ile son derece kötü bir şekilde yapan arasındaki farkın hikmetine muhalif olduğu için bazıları bunun aklen caiz olmasını reddetmiştir. Hayâlî bu itirazın zikredilecek cevapla zayıflatıldığını iddia eder. İkisini birbirinden ayıran hikmetin şu şekillerde olmasının mümkün olduğunu iddia eder:

"En güzel şekilde yerine getireni en başta, hiç bekletmeden cennete koyar, kötü şekilde yapanı ise biraz beklettikten sonra cennete koyar. Yahut ikisini beraber cennete koyar ancak en güzel şekilde yerine getireni diğerinin asla ulaşamayacağı bir mertebeye getirir. Yahut en güzel şekilde yerine getireni cennete koyar, diğerini ise ne cennete ne de ateşe koyar."[496]

3.3.5. Cennet ve Cehennemin Şuan Varoluşu

Ehl-i Sünnet, Ebu Ali el-Cubbâî, Ebu'l-Hüseyin el-Basri ve Mu'tezile'den Bişr b. Mu'temir cennet ve cehennemin hâlihazırda yaratılmış durumda olduğu görüşündedirler. Mu'tezile'nin çoğu ise buna muhalefet ederek ceza gününde yaratılacağını savunmuştur.[497]Hayâlî'nin açıklamalarından Ehl-i sünnetin bu konuda iki türlü delil getirdiği çıkarılır:

Birincisi Kur'an'da geçen cennet ve cehennem ayetlerindeki mâzi sîgasıdır.

İkincisi Âdem ve Havva'nın cennette bir süre kaldıktan sonra yeryüzüne nakledilmeleridir.

Birinci delil bağlamında Hayâlî'nin cennet ve cehennem hakkında zikrettiği mâzi sîgalı ayetler şunlardır;[498]

---

[495] Hayâlî, *Şerh,* s. 111.
[496] Hayâlî, *Şerh,* s. 111.
[497] Hayâlî, *Şerh,* s. 112.
[498] Hayâlî, *Şerh,* s. 113.

"…Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış…"[499], "Cennet, Allah'a karşı gelmekten sakınanlara yaklaştırılmıştır"[500], "Kâfirler için hazırlanmıştır"[501], "Cehennem de azgınlara gösterilmiştir."[502]

Müellif, Ehl-i sünnetin delillerinden sonra itirazlara ve cevaplarına da değinir**. Allah'ın şu sözü ile cennet ve cehennemin şuan varlığına itiraz edildi**: "İşte ahiret yurdu. Biz, onu yeryüzünde büyüklük taslamayan ve bozgunculuk çıkarmayanlara has kılarız."[503] Burada kullanılan kipin şu an (kıyametin koptuğu ve cennet cehennemin hazır edildiği an) olduğu söylenerek itiraz edilmiştir.[504]

Bununla birlikte **Ebu Haşim'in itirazı** ise şöyledir: Hâlihazırda yaratılmış durumda olsalardı helâke uğramaları gerekirdi; bu manada ayet vardır "Her şey yok olacaktır."[505] Ancak cennetin şu an yaratılmış olduğunu iddia eden bu görüş batıldır çünkü oradaki nimetlerin sonsuz olduğunu gösteren "Yemişi de süreklidir"[506] ayetiyle çelişir.[507]

Hayâlî, bu itirazların doğru kabul edilse bile bunun, cennetin kıyametten sonra bir lahza müddetinde -zatıyla yahut suretiyle- yok olduktan sonra tekrar var edilip yine cennet ehline verilmesiyle izah edilebileceğini söylemiştir. Eğer cennette herhangi bir şey fena bulacak olsa onun yerine bir başkası gelir. Yani nimetler sürekli yenilenir. Aynıyla kalmış olması söz konusu değildir. Bu durum Ebu Haşim'in bahsettiği bir anlık helak olma durumuyla çelişmez.[508]

Hayâlî, **ikinci delilin izahı** olarak; Âdem ile Havva'nın cennette kaldıktan sonra yeryüzüne nakledilmeleri de cennetin şu anda mahlûk olduğuna delil olduğunu

[499] Âli-İmrân, 3/133.
[500] Şuarâ, 26/90.
[501] Bakara, 2/24.
[502] Şuarâ, 26/91.
[503] Kasas, 28/83.
[504] Hayâlî, *Şerh,* s. 113.
[505] Kasas, 28/88.
[506] Ra'd, 13/35.
[507] Hayâlî, *Şerh,* s. 113.
[508] Hayâlî, *Şerh,* s. 113.

ifade eder. Cennetin şu anda yaratılmış oluşu cehennemin de şu an yaratılmış olduğuna delildir.[509]

Cennet ve cehennemin şu an mevcut olduğuna muhalefet edenler Âdem ve Havva'nın nakledilmelerini tevile tabi tutarak ikisinin yeryüzündeki bahçelerden bir tanesi olan Filistin bahçesinden çıkarıldıklarını iddia etmişlerdir**.** Teftâzânî bu tevili yapan kimseler hakkında "Müslümanların icmâsına rağmen ayrı yolu tutmak ve din ile oyun oynamak" şeklinde değerlendirmede bulunmuştur.[510]

Son olarak muhaliflerden bir kısmının görüşünün de cennet ve cehennemin felekler âleminde veya yeryüzünde veyahut başka bir âlemde olduğunu nakleden Hayâlî, bunların hepsinin batıl olduğunu vurgular.[511]

3.3.6. Cennet ve Cehennemin Ebediliği

Molla Hayâlî, Hızır Bey'in bu konudaki beytinin,[512] Cehmiyye'nin[513] söylemiş olduğu cennet nimetlerinin bitip yok olacağı, cehennem azabının kesileceği, cehennem ehli girdikten sonra cehennemin de helak olacağı görüşlerinin yanlışlığına işaret ettiğini söyler. Bu görüşün kitap ve sünnette geçenlere muhalif olan batıl bir görüş olduğunu, bu konuda herhangi bir şüphe olmadığını hatta delil getirmeye bile gerek olmadığını savunur.[514]

Bu beyitte cennet ve cehennemin ebediliğini inkâr eden ve İslam dairesi dışına çıkan başka bir gruba da cevap olduğunu belirten Hayâlî, bu grubun görüşünü cismanî olan şeylerin sonlu oluşundan hareketle temellendirmeye çalıştıkları bilgisini verir. Aynı şekilde bunlar ateşin sıcaklığının hayatın aslî unsuru olan nemliliği

---

[509] Hayâlî, *Şerh,* s. 113.
[510] Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 3, s. 358.
[511] Hayâlî, *Şerh,* s. 113.
[512] نعيمها ابدى لا زوال له // و اكلها داءم لا انه فان - *(Cennetin) nimetleri ebedî olup (asla) yok olmayacaktır. Orada yiyecekler devamlı olup hiç bitmeyecektir (80. Beyit).*
[513] Cehmiyye: Ezelî sıfatları kabul etmeme konusunda Mu'tezileye, kulların fiilleri konusunda Cebriyye uyan Cehm b. Safvan'ın (ö. 128/745-6) mensuplarıdır. O cennet ve cehennemin son bulacağını ve yok olacağını ayrıca imanın yalnızca Allah'ı bilmek olduğunu savunmuştur. Bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 156; Şehristânî, *a.g.e.,* s. 85.
[514] Hayâlî, *Şerh,* s. 114; Sâbûnî, *el-Bidâye,* s. 92-93.

nefyedeceğini iddia ettiler. Böylelikle hayatın kalıcılığı ile birlikte ateşin devamlı olmasının akla uygun ve insaflı olmaktan uzak olduğunu öne sürdüler.[515]

Hayâlî bu iddia sahiplerinin meseleyi felsefî bir tarzda delillendirmeye çalıştıklarını, bunun da Allah'ın ihtiyar ve kudret sahibi olduğunu söyleyenlerin nezdinde doğru bir tavır olmadığını belirtir. Nihayetinde Allah Teâlâ'nın kelâmı ile cevap verir:[516] "Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz."[517]

3.3.7. Büyük Günahların Affı

İmanın peygamberin getirdiği şeyleri kalp ile tasdik etmek olduğunu söyleyen Hayâlî, Kerrâmiyye'nin savunduğu şekilde sadece dil ile ikrar olmadığı gibi Hâricîlerin ve Mu'tezilenin ileri sürdükleri şekilde taat ve ibadetle beraber de olmadığını belirtir. Buradan büyük günah işleyen müminlerin affedilebileceğine geçiş yapar. Son olarak da şefaati kabul etmeyen Mu'tezileyi reddeder.

Hızır Bey'in beyitte[518] "affolunacağı umulur" diyerek işaret ettiği cumhur ulemanın affı ispat ederken izlediği yolu Hayâlî, "Allah'tan bir şeylerin umulmasının imkânından mülhemdir" diyerek izah eder.[519]

Mu'tezile bunu aklen caiz görse de sem'î deliller ile imkânsız olduğunu söylemiştir. Hatta bazıları aklen caiz oluşuna da itiraz etmiştir.[520]

---

[515] Burada kastedilen Ebu Huzeyl el-Allâf ve ona tabi olanlardır. O cennet halkının nimetleri ile cehennem halkının azabının son bulacağını ve o zaman, gerek cennet, gerek cehennem halkının, herhangi bir şeye gücü yetmeksizin hareketsiz kalacaklarını iddia eder. Detaylı bilgi için bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 88-89; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 148-149; Şehristânî, *a.g.e.*, s. 62.

[516] Hayâlî, *Şerh,* s. 114.

[517] Nisâ, 4/56.

[518] اهل الكباءر غير التاءبين لهم // رجاء عفو برغم الحاسد الشانى - *Zemmedicilerin kıskançlıklarına rağmen, tevbe etmeden ölen büyük günah sahipleri için bir af umudu vardır (81. Beyit).*

[519] Hayâlî, *Şerh,* s. 115.

[520] Hayâlî, *Şerh,* s. 115.

Mürcie[521] de Allah'ın hem küçük hem de büyük günahları affedeceği görüşündedir. Onlara göre kâfir dışında hiç kimseye ceza yoktur. Bunu delillendirirken Musa (as)'ın kavminden bahseden Kur'an ayetlerinden istifade ettiler:[522]

- "Şüphesiz bize, azabın yalanlayan ve yüz çevirenlere olacağı vahyolundu."[523]

- "Oraya her bir topluluk atıldıkça oranın bekçileri onlara, 'Size bir uyarıcı gelmemiş miydi?' diye sorarlar. Onlar da şöyle derler: 'Evet, bize bir uyarıcı gelmişti. Fakat biz onu yalanlamış ve Allah hiçbir şey indirmemiştir. Siz ancak büyük bir sapıklık içindesiniz' demiştik."[524]

- "Sizi alevler saçan ateşe karşı uyardım. O ateşe, ancak yalanlayıp yüz çeviren en bedbaht kimse girer."[525]

Hayâlî, Mürcie'nin delil olarak zikrettiği ayetleri sıraladıktan sonra cevaplarına da değinir: Birinci ayetteki azap ile müebbet olan azabın kastedildiğini, ebedi azabın da sadece kâfirler için geçerli olduğunu söyler.[526]

İkinci olarak zikredilen ayetin ateşteki kâfirin halini açıklamak için olduğunu belirtir. Manası şu şekildedir: Kâfirlerden her bir grup cehenneme atıldığında cehennem bekçisi size bir uyarıcı gelmedi mi diye sorar. Bize bir uyarıcı geldi diyerek cevap verirler ancak biz onları yalanladık ve dalâlette olduklarını söyledik. Bundan dolayı da azaba duçar olduk. Hayâlî bu durumun, Allah'ın emrinden uzaklaşarak isyan eden müminlerden bir grubun da cehenneme atılacak olması ile çelişmediğini de söyler.[527]

---

[521] Mürcie: Tehir etmek, geciktirmek ve ümit vermek manalarındaki **ircâ** kelimesinden gelir. Ameli, niyet ve inançtan sonraya bıraktıkları ve küfürle beraber taatın bir faydası bulunmadığı gibi, imanla beraber mâsiyet de zarar vermez şeklindeki sözlerinden dolayı bu isim verilmiştir. Kebîre sahibinin durumunun kıyamet gününe bırakılması gerektiğine inandıkları için de bu ismin verildiği söylenir. Bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 148; Şehristânî, *a.g.e.*, s. 129.

[522] Hayâlî, *Şerh*, s. 115.

[523] Taha, 20/48.

[524] Mülk, 67/8-9.

[525] Leyl, 92/14-16.

[526] Hayâlî, *Şerh*, s. 115.

[527] Gös. yer.

Üçüncü ayete gelince, buradaki ateşten maksadın ateşi kuvvetli (telezzâ) olan özel ateş olduğunu, kullanılan tefa'ul babının da buna delalet ettiğini veya bununla ebediliğin nefyinin kastedildiğini iddia eder. Zira ateşte ebediyet daha önce de zikredildiği üzere kâfirlere mahsustur.[528]

Müellif, büyük günahların affının naklen caiz olmadığını söyleyen Mu'tezile'nin de delil olarak zikrettiği ayetleri şöyle sıralar:

Yetimlerin malını yiyen fâsıklar hakkında inen ayet; "Kim haddi aşarak ve zulmederek bunu yaparsa, onu cehennem ateşine atacağız."[529]

"-Savaş taktiği olarak düşmanı vurmak için çekilme, ya da diğer bir birliğe katılmak durumu hariç- böyle bir günde her kim onlara arkasını dönerse mutlaka o, Allah'ın gazabına uğramış olur. Onun varacağı yer de cehennemdir. Ne kötü varılacak yerdir orası!"[530]

"Kim Allah'a ve resûlüne karşı gelirse şüphesiz onlar için, içinde ebedi kalacakları cehennem ateşi vardır."[531]

"Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir."[532]

"Fasıklık edenlere gelince, onların barınağı ateştir. Oradan her çıkmak istediklerinde, oraya döndürülürler."[533]

"Şüphesiz, günahkârlar da cehennemdedirler. Hesap ve ceza günü oraya gireceklerdir. Onlar oradan kaybolup kurtulacak da değillerdir."[534]

Mu'tezile bunlar ve benzeri olan ayetler ile büyük günah işleyenler hakkında azaba delalet eden hadisler olduğunu; Şayet bu kimseler affedilseler ve cezalandırılmaları terk edilse, azap edileceklerine dair sözden dönülmüş olacağını ve Allah Teâlâ'nın haber verdiği şeylerde de yalan ile itham olunacağını söyler. İki durum

---

[528] Gös. yer.
[529] Nisa, 4/30.
[530] Enfal, 8/16.
[531] Cinn, 72/23.
[532] Nisâ, 4/93.
[533] Secde, 32/20.
[534] İnfitâr, 82/14-16.

da Allah hakkında muhaldir. Hayâlî daha önce va'd ve va'id ayetleri konusuna değindiği için bu meselenin çözümüne tekrar değinmez.[535]

Hayâlî ashabın, bazı büyük günahların affedileceğine dair iki şekilde delil getirdiklerinden bahseder:

Birincisi, Hızır Bey'in de konuyla alakalı olan beyitte işaret ettiği gibi,[536] tevbe ile beraber bütün günahların affolunacağıdır. Mu'tezile Allah'ın affedici olduğunu kabul eder. Azabı hak etmesine rağmen günahkâr kimseyi affeden odur. Onlara göre büyük veya küçük günahlardan ancak tevbe edileni affa mazhar olur. Ancak tevbe etmeden ölen büyük günah işleyen kimse (mürtekib-i kebîre) affa mazhar olamaz. Lakin cumhur mezheplere göre büyük günahtan tevbe etmemiş kimse de affa mazhar olabilir.

İkincisi, "gufrân ayetleri tevbe ile mukayyet değildir" mısraında işaret edildiği gibi af ve mağfiret konusunda gelen ayetlerin bir kısmının mutlak olduğu, bir kısmının da genel olduğudur. Şu ayetlerde olduğu gibi; "Şüphesiz Rabbin insanların zulümlerine rağmen bağışlama sahibidir"[537], "Şüphesiz Allah bütün günahları affeder."[538]

"Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışındaki günahları, dilediği kimseler için bağışlar."[539] Bu ayetin mutlak manası ile cari olması gerekir. Çünkü ayetin hükmünü tevbe ile takyîd eden veya müstehak olan cezanın ertelendiğine dair veya suretlerini bozmak bakımından (domuz ve maymuna çevirme) önceki ümmetlere yaptıklarını terk etmesi gibi anlaşılmasına dair hiçbir delil yoktur. Affetmenin tevbe ile mukayyed olduğunu bildiren Mu'tezile'nin te'villeri batıldır. "Muhakkak ki Allah kendisine ortak koşulmasını affetmez" ayetinden mağfiretinin

---

[535] Hayâlî, *Şerh,* s. 115.

[536] اذ لا عقوبة تعفى عنده معها // و لم يقيد بها أيات غفران - *(Mutezîle'ye göre) mademki Allah'ın affı tevbenin olduğu yerde söz konusudur, aftan bahseden ayetler tevbenin dışında kalmaktadır (tevbeyi ihtiva etmemektedir) (82. Beyit).*

[537] Ra'd, 13/6.

[538] Zümer, 39/53.

[539] Nisâ, 4/116.

tevbe ile kayıtlandığı manası çıkmaz. Şirk ve onun gibi olanları kapsar. Ayrıma gitmek doğru olmaz.[540]

3.3.8. Şefaat

Hayâlî, "benim şefaatim ümmetimden büyük günahları olanlar içindir"[541] hadisi gibi şefaat konusunda varit olan hadislerin de tevbe etmeksizin mürtekib-i kebîrenin mağfirete mazhar olacağına delalet ettiğini ifade eder. Mu'tezile ise şefaatin nefyine delalet eden nasların vürûdu sebebiyle mağfireti sadece dereceleri yükseltmek adına itaatkâr kimselere ve tevbe edenlere tahsis etmiştir.[542] Mu'tezile'nin bahsettiği bu ayetlere yer veren Hayâlî, Hızır Bey'in bu konudaki beytinde[543] bu ayetlerin her zaman ve her şahsa teşmil edilmemesi gerektiğini söyleyerek Mu'tezile'ye cevap verdiğini söyler. Daha önce de ifade edildiği gibi bağışlanma tevbe ile tahsis edilemez.[544]

Resul ve nebîlerin şefaat etme hakkının olduğu hususunda ümmetin ittifak ettiğine dikkat çeken Hayâlî, daha sonra ihtilafa düşüldüğünü ve Eş'arîler'den, sadece ümmetten büyük günahları olanlar hakkında azaplarının düşmesi için şefaatin sabit olduğu görüşünü nakleder. "Hem kendinin, hem de inanmış erkek ve kadınların günahlarının bağışlanmasını dile!"[545] ayetini de delil olarak getirdiklerini söyler. Mürtekib-i kebîre mümindir, müminin günahının bağışlanmasının dilenmesi onun hakkında azabını düşürecek nitelikte olan şefaattir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi Mu'tezile, şefaatin azabın ve cezalandırmanın düşmesi için değil derecelerin yükselmesi ve sevabın artması için olduğunu söylemiştir. [546]

---

[540] Hayâlî, *Şerh,* s. 116.
[541] İbn Mace, Zühd:37.
[542] Hayâlî, *Şerh,* s. 117.
[543] و لا تخص احاديث الشفاعة ما // ليست تعم لاوقات و اعيان - *Şefaatle ilgili hadisler durumlara ve şahıslara tahsis edilmeden ve genelleştirilmeden oldukları gibi alınmalı (83. Beyit).*
[544] Hayâlî, *Şerh,* s. 117.
[545] Muhammed, 47/19.
[546] Hayâlî, *Şerh,* s. 118.

3.3.9. Duanın Fayda Vermesi

Ölüler için yapılan duaların onların kabir azabından kurtulmalarına etki etmesinin sabit olduğunu, salih müminlerden olan basiret sahibi (ulü'l-ebsâr) kimselerin faydanın bulunduğu yönünde hüküm verdiklerini zikreden Hayâlî, hayatta olanlar için yapılan duaların da belanın kaldırılması, sıkıntı ve zararın giderilmesi şeklinde faydası olduğunu ifade eder. "İnsanların çoğu bu faydayı müşahede ederler ve sabit olduğunu itiraf ederler" diyen Hayâlî, bu konu hakkında hadislerin vârit olduğunu söyler ama örnek vermez.[547]

Duanın fayda vermesinin, **aslah olana riayet etmenin Allah'a vacip olduğunu söyleyen Mu'tezile kaidesinin** batıllığını ortaya çıkardığını belirten Hayâlî, "aslah olana riayet emek vacip olsaydı duanın faydalı tesiri vacip olan hükmü değiştirmiş olurdu ki bu da batıldır" der.[548]

3.10. İsimler ve Hükümler

3.3.10.1 İmanın Hakikati

İmanın lügavî anlamı, mutlak tasdiktir. Istılahî anlamı ise Peygamber'in getirmiş olduğu zarûriyyat-ı diniyyeden olan; yaratıcının bir olduğu, namazın farz olduğu, içkinin haram olduğu gibi konuları tasdik etmektir. Cumhurun tercih ettiği meşhur olan görüş budur.[549]

Hayâlî cumhurun görüşünü zikrettikten sonra diğer görüşleri de nakleder:[550]

-Cehm b. Safvan imanı marifetullah olarak tanımlamıştır. Bazı kimseler buna Hz. Peygamber'in getirmiş olduklarını da eklediler. Fakîhlerin bir kısmından nakledilen tanım da bu şekildedir. *Şerhu'l-Makasıd*'da Eşari'nin tanımının da buna meylettiği zikredilmiştir.[551]

---

[547] Hayâlî, *Şerh,* s. 118.
[548] Gös. yer.
[549] Hayâlî, *Şerh,* s. 118-119.
[550] Hayâlî, *Şerh,* s. 119.
[551] Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. 3, s. 420.

-Kerramiyye de sadece kelime-i şehadet lafızlarının telaffuz edilmesini iman olarak tanımlamıştır.

-Ebu Hanife'den rivayet edilen ve birçok kimsenin benimsediği görüşe göre iman, dil ile ikrarın yanında Peygamber'in zarûriyyat-ı dîniyyeden getirdiklerini tasdik etmektir.

-Mu'tezile ve Hâricîler ise imanı dil ile ikrar, rükûnlarla amel ve tasdik olarak tarif etmişlerdir. Selefin çoğu, ehl-i hadis, İmam Mâlik, Şafiî ve Evzâî bu görüşü benimsemiştir. Hayâlî, bundan sonra bu görüşü benimseyenlerin amel etmeyen kimsenin durumu hakkındaki ihtilaflarına yer vermiştir:[552]

1-Mu'tezile, bu kimsenin ne mümin ne de kâfir olduğunu, konumunun el-menziletü beyne'l-menzileteyn olduğunu söyler.

2-Hâricîler ise cüzünü terk etmenin küllünü terk etmeye götürdüğü gerekçesiyle bu kimsenin kâfir olduğunu iddia eder. Onlara göre küfür ile iman arasında başka bir durak yoktur.

3-Mu'tezile ve Hâricîler'in dışında seleften kimi âlimler; amel etmeyen kimsenin mümin olduğuna, cennete gireceğine ve cehennemde ebedi kalmayacağına hükmetmiştir.

Mu'tezile ve Hâricîlerin imanın cüzü olan amelleri terk ettiği takdirde bir kimsenin mümin olduğunu nasıl söylersiniz diyerek cumhura muhalefet ettiklerini ifade eden Hayâlî, buna karşı cevap niteliğinde izahatlara devam etmiştir. İman onlarda, kişinin cennete girmesi için yeterli olacak aslı yani kalp ile tasdiki ve kurtuluşa vesile olacak kâmil imanı ifade eder. "Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir"[553] , "İşte onlar gerçek müminlerdir"[554] ayetleri de buna işaret eder. Burada tartışmanın odak noktasının iman kavramına birinci yahut ikinci manayı vermek olduğu söylenir.[555]

---

[552] Hayâlî, *Şerh,* s. 119.
[553] Enfal, 8/2.
[554] Enfal, 8/4.
[555] Hayâlî, *Şerh,* s. 119.

Bazı Mu'tezile âlimlerinin de söylediklerinden anlaşılan aslında aynı husustur. Onların "mümin değildir" cümlelerinden asıl maksat kişinin kâmil iman derecesinde olmamasıdır. O kimse kâfir değildir çünkü imanın aslı tahakkuk etmiştir. Ancak imanın aslının tahakkuk etmesi onlarda cennete girmek için kâfi değildir. Salih amel de bulunmak zorundadır ve isyan da olmamalıdır.[556]

Cumhur ulema imanın sadece kalp ile tasdik olduğuna nasların zahirlerinden bu manaya delalet edenlerle delil getirmişlerdir. Şu ayetlerde olduğu gibi:[557]

"(Allah) onların kalplerinin içine imanı yazdı…"[558]

"Kalbi imanla mutmain olmuş olduğu halde zorlanan kimse hariç…"[559]

"Ağızlarıyla iman ettik deyip, kalpleri iman etmeyenler…"[560]

"Henüz iman kalplerinize girmedi."[561]

Hayâlî cumhurun delillerini zikrettikten sonra, bu ve benzeri ayetlerin Mu'tezile ve Hâricîlerin görüşlerini batıl kıldığını vurgular ve Kur'an'ın bazı yerlerinde amelin imana atfolunarak geçmesinin, amelin imandan bir parça olmadığına delalet ettiğini belirtir. Çünkü parça (cüz) bütüne (küll) atfedilmez. [562]

Molla Hayâlî son olarak, münafığın da mümin olduğunu söyleyen Kerramiyye'nin bu görüşünün; ümmetin icmâsıyla batıl kılındığını belirtir. Bu icmâ, münafık olan kimsenin kâfir hükmünde olduğu üzerinedir.[563]

Küfrün Emareleri

Hayâlî, Hızır Bey'in bu konuyla alakalı beyitte[564] zikrettiği durumun imanı kalp ile tasdik olarak tanımlayanlara cevap olduğunu belirtir. "Kalp ile tasdik eden

---

[556] Hayâlî, *Şerh,* s. 119.
[557] Gös. yer.
[558] Mücadele, 58/22.
[559] Nahl, 16/106.
[560] Maide, 5/41.
[561] Hucurât, 49/14.
[562] Hayâlî, *Şerh,* s. 119.
[563] Gös. yer.
[564] و الشرع قدعد شد المرء زنارا // دليل جحد كتعظيم لاوثان - *Şerîate göre zünnar bağlamak veya putlara tapmak, küfür alametlerinden sayılmıştır (87. Beyit).*

kimse mümin sayılsaydı zünnar takmak gibi şeylerle kâfir olmaması gerekirdi". Buradan hâsıl olan sonuç hakkında Hayâlî "Şeriat zünnar takmak gibi **tekzib emarelerini** küfre alâmet olarak kabul etti. Bundan dolayı biz de o kimsenin küfrüne hükmettik" der.[565]

3.3.10.2. İman ve İslam Kavramları

Hayâlî, Hanefiler'in sözlerinden bazen şunun anlaşıldığını söyler: "İman ile islâm arasında ayrılığın olmamasından maksat, bu ikisinin mefhum açısından bir olmalarıdır. Zira her ikisi de iz'an ve kabulden ibarettir." Bununla ikisi arasında herhangi bir ayrılmanın olmayacağı da anlaşılır. Bu durumda Hızır Bey'in beyitte[566] söylemiş olduğu "Şeriatta ikisi için ayrı hüküm yoktur" sözünün açıklayıcı bir atıf durumunda olduğunu belirten Hayâlî, icmâ ile bu konuya tutunmanın caiz olduğunu söyler. Bu icmâ, imandan kabul edilen her şeyi yerine getiren kimsenin Müslüman kabul edilmeyişini yasaklar. Aynı kaide bunun aksi olan önerme için de geçerlidir.[567]

Hz. Peygamber (SAV) döneminde insanların iman yönünden mümin, münafık ve kâfir olarak üç kısım olduğuna değinen Hayâlî, dördüncü bir grubun olduğuna dair "Orada (Lût'un yöresinde) bulunan mü'minleri çıkardık. Zaten orada bir ev halkından başka müslüman bulamadık"[568] ayetinin delil getirilmesini çok zayıf bulmuştur.[569]

Haşviyye ve Mu'tezile'den bazı kimseler ise iman ile islâmın birbirinden farklı olduğunu söylerler. Delil olarak şu ayeti gösterdiler: "Bedeviler: 'iman ettik' dediler, de ki: İnanmadınız ama 'müslüman olduk' deyin."[570] Ahzâb sûresinin 35. ayetini de ikisinden birinin diğeri üzerine atfedildiğini söyleyerek delil gösterdiler: "Gerçekten müslüman olan (Allah'a teslim olan) erkekler ve müslüman olan kadınlar ve mü'min erkekler ve mü'min kadınlar…"[571]

---

[565] Hayâlî, *Şerh,* s. 120.

[566] و لا يغاير ايمان و اسلام // ولم يكن لهما فى الشرع حكمان - *İman ve islam kavramları birbirinden farklı değillerdir. Şeriatta onlar için (ayrı ayrı) hüküm yoktur (88. Beyit).*

[567] Hayâlî, *Şerh,* s. 120-121; Dâmâd-ı Gelenbevî, *Tuhfetü'l-Fevâid,* s. 171.

[568] Zâriyât, 51/35-36.

[569] Hayâlî, *Şerh,* s. 120.

[570] Hucurât, 49/14.

[571] Ahzâb, 33/35.

Hayâlî bu ayetlere, iman ve islamın şeriatta birbirinin aynısı olduğunu kabul edenlerin, ikisinin lügat anlamının aynı olduğunu söylemediği; atfın ise birbirinin tefsiri mahiyetinde olabileceği ve birinin diğeriyle aynı olmasına da halel getirmeyeceği açıklamasında bulunarak cevap verir.[572]

Molla Hayâlî'nin bu konuda Hızır Bey'le aynı görüşte olduğu, şeriatta "iman" ile "islam"ın aynı şeyler olduğunu savundukları açıktır.

3.3.10.3. Mukallidin imanı

Hayâlî izahata mukallidin imanı konusunda ihtilaf olduğunu belirterek başlar. Âlimlerin birçoğu ve fakîhler mukallidin imanının sahih olduğunu ve bu iman üzerine dünya ve ahirette ahkâmın terettüp ettiğini söylemişlerdir. Mütekelliminden bazıları ise bu görüşe karşı çıktılar ve kendi aralarında ihtilafa düştüler. Eş'ari mezhebinde meşhur olan görüşe göre kişinin akaidin asılları ile ilgili tüm meseleleri aklî deliller ile bina etmesi zorunludur. Ancak bu aklî delilleri tâbir etmede muktedir olması veya hasımlarla mücadele edebilmesi veya şüpheleri izale edebilmesi şart koşulmaz.[573]

Abdulkâhir el-Bağdâdî mukallidin imanı konusunda mukallidin nazar ve istidlâli terk ettiği için kâmil bir imana sahip olmadığını söyler.[574] Allah o kimseye mağfiret buyurur yahut günahı ölçüsünde onu cezalandırır ve sonra cennete yerleştirir.[575] Hayâlî, Hızır Beyin konuyla ilgili beytinde[576] de açıkça görüldüğü üzere bu görüşü tercih ettiğini belirtir.[577]

Mu'tezile'ye göre ise itikadın aklî deliller ile bina edilmesiyle beraber hasımla mücadele etmeye muktedir olması ve îrâd edilen bütün şüpheleri izale edebilecek kudrete sahip olması gereklidir. İmanın "Emn" kökünden türediğini söyleyen mülahazadan hareket eden Mu'tezile imanı, kişiyi muhalefetten, aldatılmış

---

[572] Hayâlî, *Şerh,* s. 121.
[573] Gös. yer.
[574] Hayâlî sadece Abdulkâhir el-Bağdâdî'yi zikretse de Ebû Hanîfe, Süfyan-ı Sevrî, Mâlik, Evzâî, bütün fukaha ile hadis âlimleri bu görüştedir. Detaylı bilgi için bkz. Nûreddîn es-Sâbûnî, *a.g.e.,* s.173.
[575] Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn,* Matbaatü'd-Devle, İstanbul 1928, s. 255-256.
[576] و للمقلد ايمان يثاب به // و ان يكن عاصيا فى ترك امعان/ايقان - *Her ne kadar şahsî gayreti terk edip âsi de olsa, mukallidin imanı sahihtir ve o bununla mükâfat da görebilir (89. Beyit).*
[577] Hayâlî, *Şerh,* s. 121.

olmaktan ve yalanlanmaktan emniyete alması; geçiş yapmaktan ve dönmekten alıkoyması olarak açıklamış ve bununla delil getirmiştir. Nitekim *Keşşaf* sahibi de bu şekilde açıklamıştır. Taklit yoluyla olan tasdiki kabul etsek bile bu tasdikin yalanlanmaktan ve aldatılmaktan koruyacak derecede olması gerekir ki bu -taklitle de olsa- ancak kesin itikat ile hâsıl olur.[578]

Ehl-i İslam'ın birçoğunun imanı taklîdî imandır. Hazreti Peygamber, sahabe ve onları izleyen imamlar da müminlerin taklîdî imanlarıyla yetinmişlerdir. Buna rağmen hala taklîdî iman üzerine neden tartışıldığı sorusu akıllara gelebilir. Bunun sebebi mukallidin kim olduğu hususudur. Hayâlî, daru'l-İslam'da yetişip tefekkür eden kimsenin mukallid olmadığını; dağın tepesinde yetişip yaratılış hakkında düşünmeden ve bir peygamberin geldiği haber verildiğinde hiç tefekkür etmeden tasdik eden kimse olduğunu söyler.[579]

Cumhurun görüşü, taklîdî imanın sahih olduğudur. Bu görüşe imanın tasdik dışında bir manasının olmadığı beyanı ile delil getirilir. İman, ihtiyar yolu ile istidlâl sonucunda hâsıl olan tasdiktir. Mukallit olan kimsenin imanı bu şekilde hâsıl olmamıştır ancak istidlâlden murâdın tasdike ulaşmak olduğu söylenebilir ve maksuda ulaşıldıktan sonra istidlâli elde edememiş olmasının bir zararı yoktur. Hayâlî, cumhurun bu görüşünün tartışmaya açık olduğunu ifade etmiştir.[580]

Fetret ehli konusunda, tefekkür edecek süre zarfına sahip olup da maksuda ulaşmak için hiçbir çaba sarf etmeyen ihmalkâr, inatçı, cahil kimsenin hükmünün -hiçbir mazeret kabul edilmeksizin- ateşte ebedi olarak kalmak olduğunu nakleden Hayâlî, çaba gösterip de maksuda ulaşamayan kişinin durumunun da aynı olduğunu iddia eder. Ancak bu kimselerin şeriat hükümleri hakkında mazur görülebileceğini de ilave eder. Bunların dışında dağın tepesinde yaşamış ve davetin tebliği kendisine ulaşmamış kimsenin iman veya küfürden herhangi bir şubeye girmediği müddetçe cehennem ehlinden olmadığını ifade eder. Bu kimse iman etse imanı sahih olur. Aynı şekilde küfrü kabul etse o da geçerli olur. Çünkü bir tercihte bulunması o kimsenin tefekkür için vakti olduğunun delilidir. Bundan dolayı Hayâlî, bu durumda küfrü

[578] Hayâlî, *Şerh,* s. 122.
[579] Hayâlî, *Şerh,* s. 121.
[580] Hayâlî, *Şerh,* s. 122.

seçenin de mazur görülemeyeceğini; ancak buna vakti olmadıysa mazeret kabul edileceğine işaret eder.[581]

Câhız ve Abdullah b. Hasan çaba sarf ettiği halde maksuda ulaşamayan kimsenin mazur kabul edileceği görüşündedirler. Çünkü çaba sarf eden kimseyi azaba duçar etmesi Hakîm olanın hikmetine yakışmaz. Hayâlî bu görüşün kâfirlerin ateşte ebedi olarak kalacağını bildiren nasların vürudu ve icmâya muhalif olduğu gerekçesi ile reddedildiğini belirterek bu hükmün kendisine davet ulaşmamış akıl sahibi kimseler için olduğunu söyler. Buluğa ermemiş çocuklar hakkındaki hüküm ise birçoğunun kanaatine göre babalarının hükmü üzere cari olacağı şeklindedir. Mu'tezile ise o kimselere azap edilmeyeceğini, onların cennet ehlinin hizmetçileri olduklarını söylemiştir. Buluğa ermiş gibi takdir edilerek kendisinden iman ve taat sâdır olanın cennete, isyan ve küfrün sâdır olanın cehenneme gideceğini söyleyen görüş de vardır.[582]

3.3.11. Mükelleften Teklifin Düşmesi

Bazı mutasavvıflara göre kişi seyr-i sülûkte öyle bir aşamaya gelir ki Allah Teâlâ artık ondan emri ve nehyi kaldırır. Hayâlî buna karşı çıkarak kendilerinden teklifin düşmesine insanların en layık olanlarının peygamberler olduğunu, onlardan ibadetlerin düşmesi bir yana insanların en çok ibadet edenlerinin onlar olduğunu söyler.[583]

Bununla beraber Hayâlî, teklifin düşmesinin sahih olmadığını ancak bazen mutasavvıflarda zikrullah ve tefekkür sebebiyle vecd ve istiğrak halinin hâsıl olduğunu bu sebeple bu kişilerin cezbe zamanlarında fıkıhtaki mecnun hükmüne tabi olacaklarını belirtir.[584]

---

[581] Hayâlî, *Şerh,* s. 122.
[582] Hayâlî, *Şerh,* s. 123.
[583] Gös. yer.
[584] Gös. yer.

3.3.12. Müctehidin İctihadında İsabet veya Hata Etmesi

Müctehidin yanılıp yanılamayacağı konusunda ihtilaf olduğunu ifade eden Hayâlî, ihtilafın temelde hüküm üzerine olduğunu belirtir ve konuyu bu noktadan ele alır. Eğer bir konu hakkında ictihad edilecekse dört ihtimal vardır:

1- Allah'ın konu hakkında muayyen bir hükmü yoktur.

2- Allah'ın konu hakkında muayyen bir hükmü vardır.

3- Allah'ın konu hakkında muayyen bir hükmü vardır ancak bu hükme işaret eden bir delil yoktur.

4- Allah'ın konu hakkında muayyen bir hükmü vardır ve bu hükme işaret eden bir delil vardır. Bu deliller ya katîdir ya da zannîdir.[585]

Mu'tezile ve Eş'arîler bu dört ihtimalden birinciyi savunup doğru görüşün birden fazla olabileceğini kabul ettiler. Müctehidin verdiği fetvalarda asla yanılmadığını, her söylediğinin hak olduğunu savundular.

Fakîhler ve kelâmcılar ise ikinciyi kabul ettiler ve delile ulaşma kayıtlaması olmaksızın "müctehid isabet edebilir hata da edebilir" görüşüne vardılar; isabet edene iki ecir, hata edene de yorgunluğu karşısında bir ecir vardır.

Mütekellimînin bazısı ise üçüncüye meyletti. Yani muayyen bir hükmün olduğunu ancak bu hükme işaret eden bir delilin olmadığını savundular.

Fukahanın çoğu ise dördüncüyü tercih ederek hükmün muayyen olduğunu ve bunun üzerine zannî delil olduğunu söylediler. Eğer müctehid bu zannî delili bulursa isabet eder, eğer bulamazsa hata etmiş olur. Müctehid isabet etmekle mükellef değildir. Zira delil kapalı ve karmaşık olduğundan hatalı olan mazur kabul edilir hatta ecre nail olur. Hayâlî, bu görüşün Hızır Bey'in de kabul ettiği görüş[586] olduğunu belirtmiştir.[587]

Mu'tezile savunduğu görüşe, müctehidlerin hakka ulaşmakla ve isabet etmekle mükellef olduğunu, delilin kapalı ve karışık olmasından dolayı da bu işin

---

[585] Hayâlî, *Şerh,* s. 124.

[586] كحكم داود مع فتيا سليمان // قد يخطئ المرء فى فتواه مجتهدا - *Kişi müçtehid olarak verdiği fetvada yanılabilir. Davud (a.s)'ın Süleyman (a.s)'ın verdiği karar karşısındaki durumu böyledir (92. Beyit).*

[587] Hayâlî, *Şerh,* s. 124.

onların gücü dâhilinde olmadığını belirtip; "(hüküm) teaddüd etmediğinde teklîf-i mâlâ yutâk olur, o da batıldır" diyerek delil getirmiştir.

Hayâlî buna cevaben müctehidin hakka ulaşmak ve isabet etmekle değil ancak çaba göstermek ve enerjisini oraya harcamak ile mükellef olduğu görüşüne yer verir. Böyle düşündüğümüzde teklif-i mâlâ yutâk olmaz. Cumhur buna birçok yönden delil getirmiştir. Bunlardan bir tanesi Hızır Bey'in de zikrettiği Hz. Davud ve oğlu Hz. Süleyman kıssasıdır. Her ikisi de hükümde isabet etmiş olsaydı Allah Teâlâ Süleyman'ın zikrini "Biz onun hükmünü hemen Süleyman'a bildirmiştik"[588] ayetiyle tahsis etmezdi.[589]

Hz. Süleyman ve Hz. Dâvûd'un bir mesele üzerine verdikleri farklı hükümlere dayanan bu delillendirmeyi Teftâzânî yukarıda zikrettiğimiz gibi almıştır. Ancak Molla Hayâlî bu delillendirmeye şu şekilde itiraz etmiştir:

"Bu durum peygamberlerin ictihadda bulunmalarına ve ictihadlarında hata yapabileceklerinin cevazı manasına gelir ki bu yasaktır (memnu'). Şayet kabul edilse bile mana: "Süleyman'a daha faziletli olanı öğrettik"[590] şeklinde olurdu. Nitekim ayetin devamında Hz. Süleyman ve Hz. Dâvûd kastedilerek "…Onların her birine ilim ve hikmet öğrettik" denilmesi buna işaret eder."[591]

Hayâlî bütün müctehidlerin isabet etmediği hususunda, *Şerhu'l- Akâid*'de yer alan birkaç delili daha zikreder. Bu deliller şunlardır:

-Bütün müctehidlerin isabet etmesi halinde aynı fiilin hem helal hem haram, hem sahih hem fâsid, hem vâcib hem mubah gibi birbirine ters hükümlerle muttasıf olması gerekeceğidir.

-İctihadın hata ve sevap arasında deveran ettiğini bildiren, manaca mütevatir seviyesine ulaşmış hadis ve eserlerdir.[592]

---

[588] Enbiyâ, 21/79.
[589] Hayâlî, *Şerh,* s. 124; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 314.
[590] Enbiyâ, 21/79.
[591] Hayâlî, *Şerh,* s. 124; İbrahim b. Abdülvehhab, a.g.e., vr. 138b.
[592] Hayâlî, *Şerh,* s. 124; Teftâzâni, *Şerhu'l-Akâid*, s. 314-315.

3.4. İMAMET

İmamet aslî itikat meselelerinden değildir. Buna rağmen Molla Hayâlî'nin kendisinden önceki kelâmcıların yapmadığı şekilde mukaddimeyi uzun tutması onun bu konuya ne kadar önem verdiğini göstermektedir. O bu meselenin kelâmî ve fıkhî olmak üzere iki yönü olduğunu söylemiştir.[593] Bu meselede Hayâlî Eş'ariyye tabirini kullanmış ancak bu ifadeyle Mâtürîdiyye'yi de içine alan Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'i kastetmiştir.[594]

3.4.1. İmam Seçiminin Vücûbiyeti

Bu hususta Hayâlî, Eş'ariler'in sem'î; Zeydiyye ve Mu'tezile'nin çoğunun aklî, Mu'tezile'den bazılarının ise hem sem'î hem de aklî delillerle imam seçmenin insanlara vacip olduğunu savunduklarını belirtmiştir.[595] İmamiyye ve İsmailiyye'nin başta imam seçmenin Allah'a vacip olduğu görüşünde olduklarını sonradan ihtilaf ettiklerini söyler.[596] Haricîlerin ise fitneden korunmak için imam seçmenin vacip olmadığı, aksine caiz işlerden olan bu meselenin vacip olduğunu söylemenin fitneye götüreceği görüşünde olduklarını ifade eder.

Molla Hayâlî imametin vacip olduğuna dair üç delil zikreder:

1- Peygamber Efendimiz'in (SAV) "Kim zamanın imamına uymazsa cahiliye ölümüyle ölür" hadisi şerifinin gereği olarak vaciptir.

2- Peygamberimizin vefatından sonra dinin emirlerin ikamesi için tüm zamanlarda imam seçmekten kaçınmanın yasaklanması üzerine icmâ olduğundan vaciptir.

---

[593] Hayâlî, *Şerh,* s. 126.

[594] Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.,* s. 134-135.

[595] Îcî'de bu naklî Hayâlî ile aynı şekilde yapmışken, Âmidî Mu'tezile'nin çoğunun bu meselede semî zorunluluğu savunduğunu iddia etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın *Muğnî* adlı eserinde İmam seçmenin aklî bir zorunluluk olmadığını semî bir zorunluluk olduğunu ifade etmesinden Âmidî'nin naklinin doğru Hayâlî ve Îcî'nin naklinin hatalı olduğunu anlıyoruz. Bkz. Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.,* s. 136.

[596] İhtilaf noktaları vücubiyetin nedeni hakkındadır İmamiyye imam seçmenin dinin kanunlarının değişime uğramaktan koruması için Allah'avacip olduğunu söylerken; İsmailiyye imamın kendisine ve sıfatlarına dair deliller olduğunu ancak bunu bilmekte insanların aklının yetersiz kalacağı için Allah'a vaciptir görüşündedir. Bkz. Hayâlî, *Şerh,* s. 126.

3- Hızır Bey'in de işaret ettiği gibi[597] kullar arasında çıkabilecek muhtemel kötülük ve zararları defetmek için imam seçmek vaciptir.[598]

İmamın tespiti meselesinde Molla Hayâlî bu tespitin ya Hz. Peygamber (SAV)'in ya da bir önceki imamın nassı ile olacağını ifade eder. Ehl-i sünnete göre imametin **ehl-i hal ve akd**in[599] biatıyla sabit olacağını belirtir.[600]

3.4.2. İmamın Şartları

Hayâlî bu konuda cumhurun görüşü olan üç şart sıralar:

1- Müctehid Olması: Delillerle dinin emirlerini ikame etmenin yanında akaîd konusunda şüpheleri gidermek için usul ve füru' konusunda müctehid olması gerekir.

2- Devlet İşlerinde Bilgili Olması: Savaş tedbirleri ve askerlerin tertibi konusunda görüş sahibi olması gerekir

3- Cesaretli Olması: Zulmü defedecek ve İslam topraklarını koruyup gözetecek derecede şecaat sahibi olması gerekir

Hayâlî cumhurdan bazılarının ise yukarıdaki şartları sağlamasa bile imamın erkek, âkil-bâliğ ve adil olmasını yeterli bulduklarını söyler.[601] Müellif, ihtilaf edilen şartları ise şöyle nakleder:[602]

-Haşimî Olması: Bu Şia'nın şartıdır.

-Âlim ve Masum Olması: İmamiyye'nin şartıdır.

-Mûcize Göstermesi: Gulat-ı Şia'nın şartıdır.

-İmamın Kureyş'ten Olması: Hayâlî, Eş'arîler ve Cubbaîler'e göre imamın Kureyş'ten olmasının şart olduğunu, Haricîler ve Mu'tezile'den bir gruba göre ise şart

---

[597] نصب الامام علينا واجب سمعا // لدفع مظنون اضرار و طغيان - *Muhtemel çıkabilecek kötülük ve zararları defetmek için idareci (imam) seçmek bizim üzerimize şer'an vaciptir (96. Beyit).*

[598] Hayâlî, *Şerh,* s. 126.

[599] Devlet başkanını seçme ve azletme yetkisine sahip bulunan güç, kudret, rey ve tedbir sahibi kimseler; ulemâ ve umerâ. Detaylı açıklama için bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü,* Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s. 116.

[600] Hayâlî, *Şerh,* s. 127.

[601] Gös. yer.

[602] Gös. yer.

olmadığını söylemiştir. Burada Hayâlî yine Eş'arîler'i zikretmiş fakat Mâtürîdî'leri de kastetmiştir. Eş'arîler'den Âmidî ve Cüveynî ise bu konuda müterediddir kalmıştır. Hz. Muhammed (SAV)'in kendi döneminde en güçlü kabile Kureyş'ti. Onların iddiasına göre Hz. Peygamber bu sebeple imamların Kureyş'ten olması gerektiğini söylemiştir.[603]

Bu konuda son söz olarak Hayâlî, dört halifenin efdaliyet sıralamasına değinir. Hızır Bey peygamberlerden sonra insanların en faziletlileri mevzusunda olduğu gibi ilk dört halifeyi dört beyitte sırasıyla zikretmiştir. Hayâlî de bu beyitlerin şerhinde sıralamanın Hızır Bey'in işaret ettiği gibi olduğuna dair tafsilatlı açıklamalarda bulunur. Bu sıralama Hz. Ebu Bekir sonra Hz. Ömer sonra Hz. Osman sonra Hz. Ali şeklindedir.

[603] İbn Haldun da onlarla aynı görüştedir. Bkz. Abdunnasîr el-Hindî, *a.g.e.,* s. 137.

SONUÇ

Osmanlı kelâm anlayışının kurucu şahsiyetlerinden olan Hızır Bey'in *Kasîde-i Nûniyye*'si üzerine Molla Hayâlî'nin yazdığı şerh, döneminin kelâm anlayışını yansıtması yönünden önemli bir eserdir. Medreselerde Eş'arî kelâm kitaplarının okutulduğu, bunlar üzerine şerh ve haşiye yazıldığı bir dönemde Hızır Bey'in Mâtürîdî kelâmını esas alarak böyle bir kaside yazması, Molla Hayâlî'nin birkaç eksik konu dışında kelâmın bütün konularına değinen bu eseri şerh etmesi söz konusu dönemde Mâtürîdî bir eser üzerine yapılan bir şerh çalışmasının nasıl sonuç verdiğini göstermesi açısından önemlidir.

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

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

- Mâtürîdiyye ile Eş'arîyye arasındaki Allah Teâlâ'nın kelâmının işitilip işitilemeyeceği tartışmasına Hayâlî girmemiştir. Bu durumun, onun bu konudaki tartışmayı önemsiz gördüğünün bir alameti olduğu kanaatindeyiz.

- Tekvin sıfatı tartışmasında Hayâlî İmam Eş'arî'nin "tekvin mükevvenin aynısıdır" sözünün yanlış anlaşıldığını, onun tekvin sıfatını reddetmediğini iddia ederek tevil etmeye çalışmış, Mâtürîdîler'in konu hakkındaki delillerinden birini zayıf bularak eleştirmiştir. Bu durum onun bu konudaki fikir ayrılığını basit ve önemsiz gördüğünü göstermekle birlikte taassuptan uzak bir tavır içinde olduğuna da işaret eder.

- Ru'yetullah konusunu delillendirirken aklî delillere mi yoksa naklî delillere mi dayanmak gerektiği hususunda Hayâlî, İmam Mâtürîdî'nin naklî delile dayanmanın efdal olduğu görüşünü savunur.

- Eş'arî'ler'le Mâtürîdîler arasındaki en önemli fikir ayrılıklarından biri olan kulların filleri konusunda Hayâlî, üstadın görüşü diyerek Ebû İshak el-İsferâyînî'nin Allah'ın ve kulun kudretinin beraber aynı fiille alakalanması sebebiyle fiillerin iki kudretin toplamıyla gerçekleşeceği görüşü üzerinde durmuştur. Cebr-i mutavassıt olarak tanımladığı Eş'arî görüşü eleştirmiş, üstadın mezhebi olarak tanımladığı el-İsferâyînî'nin Mâtürîdî anlayışa benzeyen görüşünü tercih etmiştir.

- Bir diğer önemli fikir ayrılığı olan hüsün ve kubuhun akılla mı yoksa şeriatla mı sabit olduğu meselesinde de müellif, bunun akılla bilinebileceğini iddia eden Mâtürîdî görüşü savunmaktadır.

- Teklifin şer'î mi yoksa aklî mi olduğu tartışmasında Molla Hayâlî, tefekkür edecek kadar bir süreye sahip olan kimsenin aklıyla iman etmeye güç yetirebileceğini, bununla yükümlü olduğunu savunarak Mâtürîdî görüşü benimesediğini gösterir.

Görüldüğü üzere Molla Hayâlî Eş'arîler ve Mâtürîdîler arasındaki fikir ayrılıklarının olduğu önemli meselelerde ekseriyetle Mâtürîdî görüşü tercih etmiş bazı ihtilaflı konularda ise fikir ayrılığını önemsiz görüp üzerinde durmamıştır. Onun bu iki ekol arasındaki ihtilaflı meselelerde takındığı bu tutum Osmanlı dönemi kelam anlayışının uzlaştırmacı yönünü ortaya koyar niteliktedir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-Cevâmi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1865.

Ahmed Cevdet, *Belağat-i Osmaniyye*, 4.Baskı, Nişan Berberyan Matbaası, İstanbul 1892.

Aliyyü'l-kâri, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, Thk.: Mervan b. Muhammed eş-Şaâr, 2. Baskı, Dâru'n-Nefâis, Dımeşk 2009.

Aytekin, Arif, *Tahâvî ve Akâid Risalesi,* Bereket Yayınları, İstanbul 2011.

el-Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usûlü'd-Dîn*, Matbaatü'd-Devle, İstanbul 1928.

el-Bağdâdî, Abdulkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* Trc.: Ethem Ruhi Fığlalı, TDV Yayınları, 7. Baskı, Ankara 2014.

el-Bağdadî, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1951.

Behçet, Mustafa, *Sünûhât-ı Vehbiyye ve Esrâr-ı Nûniyye,* Matbaa-i Edebiyye, Kahire 1318.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelâm*, İstanbul 1339-42.

Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Trc.: Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.

Dâmâd-ı Gelenbevî, Muhammed Şükrî, *Tuhfetü'l-Fevâid alâ Cevâhiri'l-Akâid,* Ali Raif Basımevi, İstanbul 1329/1911.

Dâvûd-i Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyyeti't-Tevhidiyye*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1297/1879.

Dâvûd-i Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, (Molla Hayâlî'nin Şerhi ile Birlikte), Matbaa-i Şirket-i Sahafiyye, İstanbul 1318, (Arapça).

Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Müsallîn, Mektebetü'n-Nehza, Kahire 1950.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.

el-Hayâlî, Şemseddin Ahmed b. Musa, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye,* (Kenarında Ramazan Efendi Hâşiyesi ile Birlikte), Matbaatü'l-Âmire, İstanbul 1308.

el-Hayâlî, Şemseddin Ahmed b. Musa, *Şerhu'l-Kasîdetî'n-Nûniyye,* (Dâvûd-i Karsî'nin Şerhi ile Birlikte), Matbaa-i Şirket-i Sahafiyye, İstanbul 1318.

el-Hindî, Abdunnasîr Nâtûr Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâlî alâ en-Nûniyye*, Mektebetü Vehbe, Kahire 2008.

Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, Tabhane-i Âmire, İstanbul 1862.

İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Thk.: Abdülkâdir el-Arnaûd-Mahmud el-Arnaûd, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1986.

Îcî, Adûdiddin, *Mevâkıf*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut [t.y.].

İmam Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* Trc.: Bekir Topaloğlu, 6. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul 2014.

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul 1339-41.

Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Trc: İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.

Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Müessesetü'r-Ricâle, Beyrut 1993.

Kınalızâde, Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, haz: Aysun Sungurhan Eyduran, Ankara 2009.

el-Leknevî, Abdülhay, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'i-Hanefiyye*, Matbaatü's-Saadet, Kahire 1324.

Manastırlı İsmail Hakkı, *Metâlib-i İrfâniyye ve İzâhât-ı Nûniyye*, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, İstanbul 1312.

Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik-i Nûmaniyye*, Tabhâne-i Âmire, İstanbul 1269.

Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, Haz.: Akbayar, Nuri, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.

Muhammed, Kadir Recep, *Ekmelüddîn Bâbertî*, Bayburt Üniversitesi Yayınları, Bayburt 2015.

Pakalın, M. Zeki, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983.

es-Sâbûnî, Nûreddîn, *el-Bidâye fî Usûlü'd-Dîn*, DİB Yayınları, 8. Baskı, Ankara 2000.

Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 22. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014.

Sehâvî, Şemseddin, *ed-Dav'ul-Lâmi'*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992.

Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-'Alâm*, Mihran Matbaası, İstanbul 1889.

Şehristânî, *Milel ve Nihal*, Trc: Mustafa Öz, 2. Baskı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2011.

Şevkânî, *el-Bedrü't-Tâli'*, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, Kahire 1348.

Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, Daru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

Taftâzânî, Sadeddin, *Şerhu'l-Akâid*, Trc.: Talha Hakan Alp, Yasin Yayınevi, İstanbul 2008.

Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nû'maniyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1975.

Topaloğlu, Bekir, *Emâlî Şerhi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013.

Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.

Uryânî, Osman b. Abdullah el-Kilîsî, *Hayru'l-Kalâid Şerhu Cevâhiri'l-Akâid*, Mehmed Esad Kitabhanesi, İstanbul 1301/1884.

Ziriklî, Hayrüddîn, *el-A'lâm*, 15.Baskı, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut 2002.

Yazmalar

Dâvûd-i Karsî, *Şerh-i Kasîde-i Nûniyye-i Hıdır Beğ,* Süleymaniye Ktp., Fatih Kol., No:003119, (Osmanlıca).

Hacı Çelebi, Muhammed İsmet b. İbrahim, *Şerhu alâ Kasîdeti'n-Nûniyye li Hıdır Bey,* Süleymaniye Ktp., Kasidecizade Kol., No: 00125.

Hafız er-Rûmî, Muhammed b. Hasan, *Şerhu'l-Kasideti'n-Nûniyye,* Süleymaniye Ktp., Servili Kol., No: 000181.

İsmail Mufid Efendi, *Kaside-i Nûniyye Şerhi ve Tercümesi,* Süleymaniye Ktp., Hüsnüpaşa Kol., No: 00237.

İbrahim b. Abdulvehhab, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, Süleymaniye Ktp, Yazma Bağışlar Bölümü, 002168.

Lâlezârî, Muhammed Tahir, *el-Cevâhirü'l-Kalemiyye fî Tastîri Esrâri'n-Nûniyye,* Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi Kol., No: 000141.

el-Üsküdârî, Muhammed Emin, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Kasîdeti'n-Nûniyye li'l-Hayâlî*, Süleymaniye Ktp, Kasidecizade Kol., No: 000142.

el-Üsküdârî, Mehmed Emîn, *Haşiye ala Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasideti'n-Nuniyye,* Süleymaniye Ktp, Nurosmaniye Kol., No: 002193.(Eser haşiye değil şerhtir. Gerçek adı *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye'*dir.)

Makaleler ve Bildiriler

Aydın, Mehmet, "İslam Düşüncesinde Yalancı Paradoksu ve Hocazade Bursevî'nin 'Hallu Mağlatati'l-Müsemmâti bi'l-Cezri'l-Esamm' Adlı Risalesi", *DEÜİFD,* S. 40, s. 167-213, İzmir 2014.

Çuhadar, Mustafa, "Hıdır Bey ve Kaside-i Nûniyyesi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı:1, s. 217-230, Kayseri 1987.

Koloğlu, Orhan Ş., "Osmanlı Kelâm Geleneği Çerçevesinde Molla Fenarî", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, s. 375-395, Bursa 2010.

Kutlu, Sönmez, "İlk Mürciî Metinler: İrca Kasidesi (I) ve İrca Kasidesi (II)", *AÜİFD*, C. 39, S. 1, s. 239-252, Ankara 1999.

M. Şerafeddin, "Kelâm Savaşları", *DFİFM*, S. 24, İstanbul 1932.

Yazıcıoğlu, M.Said, "Hızır Bey ve Kasîde-i Nûniyesi", *AÜİFD*, C. 26, S. 1, s. 549-588, Ankara 1984.

Yıldırım, Kadri, "Didaktik Şiirin Abbasiler Döneminde Ortaya Çıkışı ve Gelişimi Üzerine Bir İnceleme", *UÜİFD*, C. 18, S. 1, s. 171-207, Bursa 2009.

Tezler

Aslan, Ömer, Kaside-i Nûniyye'nin Tuhfetü'l-Fevâid alâ Cevâhiri'l-Akâid Adlı Şerhinin Sadeleştirilerek Ahiret Konusunun Değerlendirilmesi, (Erciyes Üniv. SBE Basılmamış YL Tezi), Kayseri 1996.

AKÇAY, Ali İhsan, *Türk Edebiyatında Manzum Akaidnameler*, (Uludağ Üniv. SBE Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 2011.

Demirci, Osman, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, (Marmara Üniv. SBE Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2012.

Yavuz, Salih Sabri, *Hızır Bey ve Kasîde-i Nûniyyesi*, (Marmara Üniv. SBE Kelâm Anabilim Dalı, Basılmamış YL Tezi), İstanbul 1986.

DİA Maddeleri

Akpınar, Cemil, "Dâvûd-i Karsî", *DİA*, C. 9, s. 29-32, İstanbul 1994.

Albayrak, Nurettin, "Nasreddin Hoca" ,*DİA*, C. 32, s. 418-420, İstanbul 2006.

Bebek, Adil, "Hayâlî", *DİA*, C. 17, s. 3-5, İstanbul 1998.

Çelebi, İlyas, "Lâlezârî", *DİA*, C. 27, s. 89-90, İstanbul 2003.

Demir, Osman, "Teselsül", *DİA*, C. 40, s. 536-538, İstanbul 2011.

Karabey, Turgut, "Tarih Düşürme" ,*DİA*, C. 40, s. 80-82, İstanbul 2011.

Kutluer, İlhan, "Zaman", *DİA*, C. 44, s. 111-114, İstanbul 2013.

Özbalıkçı, M. Reşit, "Muğnî'l-Lebîb", *DİA*, C. 30, s. 384-386, İstanbul 2005.

Özcan, Abdulkadir, "Molla Yegân" ,*DİA*, C. 30, s. 265-266, İstanbul 2005.

Özen, Şükrü, "Teftâzânî", *DİA*, C. 40, s. 299-308, İstanbul 2011.

Üzüm, İlyas, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", *DİA*, C. 16, s. 463-464, İstanbul 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Eş'ariyye", *DİA*, C. 11, s.447-455, İstanbul 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Nübüvvet", *DİA*, C. 33, s. 279-285, İstanbul 2007.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Vahdâniyyet", *DİA*, C. 42, s. 428-430, İstanbul 2012.

Yazıcıoğlu, M. Said, "Hızır Bey" ,*DİA*, C. 17, s. 413-415, İstanbul 1998.

Yazıcıoğlu, M. Said, "el-Kasîdetü'n-Nûniyye" ,*DİA*, C. 24, s. 571-572, İstanbul 2001.

Yurdagür, Metin, "Haşviyye", *DİA*, C. 16, s. 426-427, İstanbul 1997.