

VİZELİ KELÂMCI BİHIŞTÎ RAMAZAN EFENDİ VE KELAMÎ DÜNYASI

Mustafa AKMAN*

ÖZET

Bihîştî Ramazan Efendi Vize’de doğmuş; Çorlu’da vaizlik ve tarikat şeyhliği yapmıştır. Çok yönlülüğüyle bilinen ve bu bağlamda şâirliğiyle de ün yapmış olan Bihîştî’nin kelâmıla ilgili bilinen yegâne eseri, *Hâşiyetu'l-Hâşiyeye alâ Şerhi Akâidi'n-Neseftiyye li'l-Hayâlî* adıyla yazdığı hâşiyedir. Şerh ve hâşiyecilik dönemlerinin bütün özelliklerini taşıyan bu hâşiyeye, Osmanlı medreselerinde, Hayâlî hâşiyeleri içerisinde en rağbet göreni olmuş ve Osmanlı’nın son dönemlerine kadar Hayâlî hâşiyesi ile birlikte defalarca basılmıştır. Bu makalemizde kendisini Mâturîdî gelenek içerisinde konumlandıran Bihîştî’nin hâşiyesini ve aynı zamanda tasavvufî yönü de olan Bihîştî’nin düşünce dünyasını ve adı geçen hâşiyesinde sergilediği kelâmcılığını inceleyeceğiz.

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

BIHİSTÎ RAMAZAN EFENDİ (FROM VIZE) AND HIS THEOLOGICAL WORLD

ABSTRACT

Bihistî Ramazan Efendi was born in Vize and was a preacher and sheikh in Çorlu. Bihistî who has been famous for his sophistication and poetry accordingly is seemed to have only one work as a footnote named *Hâşiyetu'l-Hâşiyeye alâ Şerhi Akâidi'n-*

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

Nesefiyye li'l-Hayâlî (Footnote on Footnote of Commentary of Neseffy Aqaid of al-Hayaly). This footnote that bears all the features of "the explanation and footnote era" was the most demanded one among footnotes of Hayali and was printed several times together with the al-hayali footnote. In this article we will study the footnote of Bihisti who locates himself in Maturidi tradition and the world of thought of him who also had sufistic sides and we will also focus on his theology in his aforementioned footnote.

Keywords: Bihiştî Ramazan Efendi, Footnote, Commentary of Aqaid, Hayâly, Theology.

GİRİŞ

Kırklareli-Vizeli Kelâmcı Bihiştî Ramazan Efendi (v.979/1571), hayatının bir döneminden sonra Merkez Efendi'ye intisap ederek seyru sülûkünü tamamlamış ve aldığı görevle Çorlu'ya yerleşmiştir. Çok yönlülüğüyle bilinen ve bu bağlamda şâirliğiyle de ün yapmış Bihiştî, kimi tezkirelere göre tasavvufa intisap etmeden önceki devresinde çağdaşı ilim adamlarının takdirini kazanmış eser sahibi bir âlimdir. İntisaptan sonraki hayatında ise çevresi üzerinde tesirli bir mürşid, vâiz ve hatip bir şahsiyet olarak bilinmiştir.

Bihiştî'nin kelâmla ilgili temel eseri, *Hâşiyetu'l-Hâşiye alâ Şerhi Akâidi'n-Nesefiyye li'l-Hayâlî* adıyla yazdığı hâşiyedir. Kütüphane kataloglarında çeşitli isimlerle kayıtlı olan bu eser, Sadeddin Teftâzânî'nin (v.797/1395), Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseffî'nin (v.537/1142) *el-Akâid*'i üzerine yazdığı şerhe Ahmed b. Mustafa el-Hayâlî künyesiyle anılan şâir Hayâlî Bey'in¹ (v.875/1470) yazdığı hâşiyeye hâşiye olarak kaleme alınmıştır.

¹ Adil Bebek, "Hayâlî", *DİA*, İstanbul, DVY, 1998, c. 17, s. 3-5.

Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestelî'nin² (v.901/1496), *Şerhu'l-Akâid*'e yazdığı ve oldukça uzun hâşiyesinde Hayâlî'nin bazı görüşlerini eleştirmesine bir tepki olarak Bihiştî Ramazan Efendi de, *Şerhu'l-Akâid*'e değil de Hayâlî Ahmet Efendi'nin *Şerhu'l-Akâid* üzerine yapmış olduğu Hâşiyesi üzerine bir hâşiye yazmıştır.

Bu makalemizde, daha önce yayınlanan *Bihiştî Ramazan Efendi El-Vizevî Ve Kelâmdaki Yeri*, isimli makalemizde de ifade ettiğimiz gibi,³ kelâmcı kişiliği ve kelâmî görüşleri hakkında, adı geçen bu makalemizden başka henüz hiçbir çalışma yapılmamış olan Bihiştî Ramazan Efendi'nin kelâmcı yönünü, söz konusu hâşiyede sergilediği kelâmî perspektifi ve bu perspektifin backgroundunu tahlil etmeyi düşünüyoruz.

1. Bihiştî Ramazan Efendi'nin Hayatı

Osmanlı dönemi âlimlerinden Bihiştî⁴ Ramazan Efendi (v.979/1571), Kırklareli-Vize'de doğduğu⁵ için “Vizevî” nisbesiyle anıldığı gibi tahsilinden sonra Tekirdağ- Çorlu'ya yerleşip orada vâizlik yaptığından “Çorlu Vâizi” veya “Çorlulu Vâiz” olarak da tanınmıştır. Bihiştî, Hayâlî hâşiyesine yazdığı hâşiyeyi de 949/1542'de burada yani Çorlu'da yazmıştır.⁶

Tahsil için İstanbul'a giderek Molla Sinân, Merhaba Çelebi ve Şeyhülislâm Sâdî Efendi (v.946/1539) gibi âlimlerden ders okuyan

² Mevla Kastallânî diye de bilinir. Bkz. Salih Sabri Yavuz, “Kestelî”, *DİA*, Ankara, DVY, 2002, c. 25, s. 314.

³ Bkz. Mustafa Akman, “Bihiştî Ramazan Efendi El-Vizevî Ve Kelâmdaki Yeri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 10, s. 51, 2017, s. 1182.

⁴ Bihiştî ifadesini bazı yazarlar, Osmanlı geleneğinden kalma bir alışkanlıkla “Behiştî” olarak okumuştur. Biz ise, ilgili DİA maddesinin tercihini esas aldık.

⁵ Doğum ve ölüm yer ve tarihlerine ilişkin tartışmalar için bkz. Emine Yeniterzi, *Behiştî'nin Heşt Behişt Mesnevisi (inceleme- metin)*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s. 31-32; Yaşar Aydemir, *Behiştî Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,78362/behisti-divani.html>, 2017, s. 5, 18, (erişim: 04.07.2017).

⁶ Bkz. Yeniterzi, a.g.e., s. 33.

Bihîştî, Sâdî Efendi'nin vefatından sonra devrin ünlü şeyhlerinden Halvetî tarikatının Sünbülîyye koluna mensup Merkez Efendi'ye (v.959/1552) intisap ederek seyru sülûkünü onun yanında tamamlamış ve bunun üzerine kendisine hilâfet verilerek İstanbul'dan Çorlu'ya gönderilmiştir.⁷ Evlenip evlenmediği, çoluk çocuğunun olup olmadığı ve mal mülküne dair herhangi bir kayda rastlanmayan Bihîştî'nin üzerinde Merkez Efendi'nin etkisi çok büyük olmuş, öyle ki bu etkiyle adeta dünyası değişmiştir.⁸ Şâirliğiyle de ün yapmış Bihîştî'nin vefatına kadar en az otuz yıl Çorlu'da kaldığı tahmin edilmektedir. Çorluda kalmasına rağmen zaman zaman memleketi Vize'yi özlediği⁹ şiirlerinden anlaşılmaktadır.¹⁰

Bir taraftan Ahmed Paşa Camii'nde imam-hatiplik ve vâizlik yaparken diğer taraftan da zâviye halindeki evinde tasavvufî irşad faaliyetini sürdürmüş ve zâviyenin etrafında yaptırdığı hücrelerde barındırdığı talebelere de ders vermiştir.¹¹ Çorlu'da uzun yıllar bu hizmetlere devam eden Bihîştî, orada vefat etmiş ve Bihîştî Zâviyesi olarak anılan evinin bahçesine gömülmüştür. Şiirlerinde Bihîştî (Behîştî) mahlasını kullanan altı şâirden¹² birisi olan Vizeli Ramazan Bihîştî'nin babasının adı Abdu'l-Muhsin'dir. Nitekim Arapça kaynaklarda kendisinden daha çok Ramazan b. Abdu'l-Muhsin el-Vizevî şeklinde bahsedilmektedir.¹³ “Vizeli Bihîştî”, “Bihîştî-i Sâni”, “Bihîştî-i Vâiz”, “Vâiz Bihîştî”, “Bihîştî Ramazan bin Abdu'l-

⁷ Reşat Öngören, “Merkez Efendi”, *DİA*, Ankara, DVY, 2004, c. 29, s. 201; Aydemir, *Behîştî Dîvânı*, (2017), s. 11-12.

⁸ Aydemir, *Behîştî Dîvânı*, (2017), s. 7, 11.

⁹ Çorlu'yu sevdiğinden de bahsedilmektedir. Bkz. Yeniterzi, a.g.e., s. 31.

¹⁰ Şahamettin Kuzucular, “Vizeli Behîştî”, <http://www.edebiyatvesanatakademisi.com/divan-siiri-ve-sairler/vizeli-behisti-hayati-ve-eserleri-16-yy-403.aspx> 2011, (erişim: 09.06.2017).

¹¹ Muharrem Dindar, *Bihîştî Ramazan Efendi ve Cemşâh u Alemşâh (edisyon Kritik)*, YYLT, Bursa: UÜSBE, 1999, s. 26-27.

¹² Bkz. Yeniterzi, a.g.e., s. 29; Dindar, a.g.t., s. 36-37.

¹³ Selami Şimşek, “Anadolu İle Balkanlar Arasında Geçit Bölgesi Tekirdağ'da Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Süleyman Uludağ* kitabı içinde, haz. Mustafa Kara, İstanbul: Dergah Yayınları, 2008, s. 391.

Muhsin”,¹⁴ “Ramazan bin Abdu'l-Muhsin er-Rûmî” ve “Mevlâna Bihiştî” gibi adlarla da anılan¹⁵ müellif, yeni dönem yayınlarda daha çok Bihiştî Ramazan Efendi diye anılmıştır.¹⁶

Öte yandan Ramazan Efendi adıyla anılan iki Bihiştî bilinmektedir. Birisi araştırmamıza konu olan Vizeli Ramazan Efendi'dir (v.979/1571). Bu zat, Hayâlî'nin *Şerhu'l-Akâid*'e yazdığı hâşiyeye bir hâşiyeye yazmıştır. Diğeri ise doğrudan Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine hâşiyeye yazan Ramazan b. Muhammed el-Hanefî'dir (v.1025/1616).¹⁷

Bazı tezkireler ile diğerkaynakların değerlendirmelerine göre; çok yönlülüğüyle bilinen Bihiştî, tasavvufa intisap etmeden önceki devresinde çağdaşı ilim adamlarının takdirini kazanmış eser sahibi¹⁸ bir âlim; tasavvufa intisap ettikten sonraki hayatında ise ârif, kâmil, çevresi üzerinde tesirli bir mürşid, vâiz ve hatip; şâir olarak da "icâd sahibi", “murad ettiği manada hususî hayâller ortaya koyabilen”, “şairlerinde hüsn-i edâ ile nazma kâdir bir üstat” olma başarısını göstermiş, hoşsohbet, nüktedan ve zarif bir şahsiyetti. Kanûnî Sultan Süleyman (v.974/1566) devrinde yetişmiş Bihiştî'nin kendisi ve kelâmî görüşleri hakkında bilebildiğimiz kadarıyla -bizim yukarıda belirttiğimiz makalemiz dışında- henüz müstakil bir çalışma yapılmamıştır.

¹⁴ Bizim incelediğimiz dört hâşiyenin de kapağında Ramazan b. Abdu'l-Muhsin el-Vizevî, metin içerisinde ise Ramazan b. Muhsin el-Vizevî ifadesi kullanılmaktadır.

¹⁵ Yeniterzi, a.g.e., s. 30; Kuzucular, a.g.m., <http://www.edebiyatvesanatakademisi.com>; Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, (2017), s. 3.

¹⁶ Mustafa Uzun, “Bihiştî Ramazan Efendi”, *DİA*, İstanbul, DVY, 1992, c. 6, s. 145.

¹⁷ Bkz. Uzun, Bihiştî, c. 6, s. 145-146; Fatih İbiş, “Ehl-i Hak Kimdir? Nesefî Akâid Metni Üzerinden Gelişen Bir Tartışma”, Denizli: *PÜİFD*, c. II, s. 4, 2015, s. 182. Ahmet Ak, M. Uzun'un *DİA* maddesine atıf yapmasına ve bu maddede bunların karıştırıldıklarının belirtilmesine rağmen yine de bu iki Bihiştî'yi karıştırmıştır. bkz. “İmam Mâtürîdî ve Nesefî Şâirlerine Göre Peygamberlere İman”, *KSÜİFD*, c. XIII, s. 26, 2015, s. 74 (dipnot: 10).

¹⁸ Eserleri için bkz. Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, (2017), s. 62 vd.

Bihîştî, Halvetîyye'nin Cemâlîyye¹⁹ koluna bağlı Sinânîyye²⁰ tarikatına mensup bir sûfidir.²¹ Ömer el-Halvetî'ye (v.800/1397) nisbet edilen Halvetîyye, İslâm dünyasının en yaygın tarikatıdır. Halvetîyye'de zikir yapılırken mûsikiye önem verilir ve başta ney, kudüm ve def olmak üzere çeşitli musiki aletleri kullanılır. Bundan dolayı kendilerine karşı çıkan bazı alimlerin itirazlarını reddetmek için Halvetîler, devranı savunan eserler yazmışlardır. Halvetîyye'nin birçok kolu Muhyiddin İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünden etkilenmiş, bu etki Ahmediyye kolunun Mısıriyye şubesinin kurucusu Niyâzî-i Mısıri'de (v.1105/1694) en ileri dereceye ulaşmıştır. Söz konusu etkiyi yaygınlaştıran Niyâzî-i Mısıri, Halvetîyye dışında diğer birçok tarikatı da etkilemiştir.²²

Bihîştî'nin kelâmıla ilgili temel eseri, *Hâşiyetu'l-Hâşiyeye alâ Şerhi Akâidi'n-Neseftiyye li'l-Hayâlî* adıyla yazdığı hâşiyedir. Kütüphane kataloglarında çeşitli isimlerle kayıtlı olan bu eser, Sadeddin Teftâzânî'nin Ömer en-Neseffî'nin *el-Akâid*'i üzerine yazdığı şerhe Fatih Sultan Mehmed (v.886/1481) devri âlimlerinden Ahmed b.

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

²⁰ Halvetîyye'den İbrâhim Ümmî Sinan'a (v.976/1568) nisbet edilen bu tarikat, XVI. yüzyılın ortalarından itibaren Balkanlar'da da yayılmıştır. Tekkenin son şeyhi, Kurtuluş Savaşı yıllarında Ankara'da valilik yapan Yahya Galib (Kargı) Efendi'dir (v.1361/1942). A. Azmi Bilgin, "Sinânîyye", *DİA*, İstanbul, DVY, 2009, c. 37, s. 240.

(<http://www.ummisinan.com/kargiailesi/YahyaGalipKargi/YahyaGalipKargi.html> erişim: 20.06.2017)

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

²² Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *DİA*, İstanbul, DVY, 1997, c. 15, s. 393-395; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 245. İbn Arabî ve Niyâzî-i Mısıri için bkz. Mustafa Akman, *İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, İstanbul: Ekin Yayınları, 2017, s. 203, 397, 403, 546, 553-554, 560, 564-565; Ferhat Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", Çorum: *GÜÇİFD*, I/1, 2002/1, s. 108-113.

Mustafa el-Hayâlî künyesiyle anılan şâir Hayâlî Bey'in yazdığı hâşiyeye hâşiyeye²³ olarak kaleme alınmıştır.

Kınalızâde Hasan Çelebi (v.1012/1604) ve Nev'izâde Atâî'nin (v.1045/1635), "Bu esere bundan daha güzel bir hâşiyeye yazılmamıştır"²⁴ şeklindeki sözleri, devrinde yaygın olan kanaati aksettirmekte ve gördüğü rağbeti ifade etmektedir. Nitekim yeni yayınlarda sayıları elli civarında gösterilen²⁵ *Şerhu'l-Akâid* üzerine yapılmış önemli şerh, hâşiyeye ve ta'lîkler arasında Bihiştî'nin eseri de gösterilmektedir.²⁶ Eserin kütüphanelerde mevcut elyazmalarının dışında Osmanlı'nın son dönemlerinde İstanbul'da yapılmış pek çok baskısı (Hicrî 1265, 1297, 1308, 1320, 1326) bulunmaktadır. Müellifin bunun dışında adab ve edebiyat ile ilgili şu eserleri bulunmaktadır: 1. el-Aşeretü'l-Kâmile. 2. Tefsîru âyeti "yevme yeti ba'du âyâti rabbike" (Enam 6/158). 3. Divan.²⁷ 4. Cemşâh ve Âlemşâh.²⁸ 5. Heşt Bihişt.²⁹ 6. Şerh-i Manzûme-i Muamma.³⁰

²³ Bkz. Süleyman Uludağ, "Giriş" *Teftâzânî, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* içinde, 7. bsk., İstanbul: Dergah Yayınları, 2015, s. 57-58; Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi- Kişiler Görüşler Eserler*, 2. bsk., Konya: Esra Yayınları, 1998, s. 186-187.

²⁴ Uzun, *Bihiştî*, c. 6, s. 146.

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

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

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

²⁸ Dindar, a.g.t., s. 53-94; Bihiştî'nin bahsi geçen eseri (Cemşâh ve Âlemşâh) için "Cemşâh ile Âlemşâh arasındaki aşkı işleyen" (c. 6, s. 146) eser nitelemesini yapan DİA'nın Bihiştî maddesinin yazarı M. Uzun'un bu eseri incelemeye değerlendirmeye yaptığı anlaşılıyor. Zira eserin, ikisi de erkek olan bu kahramanlardan birinin başkasıyla ilgili aşkı bahsettiği anlaşılmaktadır. bkz. Dindar, a.g.t., s. 55; Aydemir, *Behiştî Divânı*, (2017), s. 67-70.

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

³⁰ M. Uzun Hâşiyetu *Âdabi Mes'ûdi* adıyla kendisine bir eserin nisbet edildiğini, ancak bunun isabetli olmadığını belirtmektedir. Uzun, *Bihiştî*, c. 6, s. 146. Ayrıca

Belirttiğimiz gibi kaynaklar, Bihiştî'nin önce ilmî kişiliğine; verdiği vaaz ve nasihatlere, bu alandaki eserlerine, sonra da edebî kişiliğine; arzu ettiği manada kendine has hayâller kurup şiir yazabildiğine ve söyleyişindeki güzelliğe işaret etmektedirler. Tezkirelerin bu değerlendirmeleri yanında, bizzat Şâir Bihiştî'nin de, şâir ve şiir hakkında değerlendirmeleri bulunmaktadır. Bu değerlendirmeler şâirin, kendi şiirini değerlendirmesi olduğu kadar, umumî bir özellik de taşımaktadır. Bihiştî'nin, şâir ve şiir hakkında değerlendirmede bulunurken belirgin biçimde kendi şiirlerini övdüğü de görülmektedir.³¹

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

Bihiştî hakkı- hukuku gözetemeyen, makam ve mevkide gözü olmayan, istiğna sahibi, yapmacılıktan uzak, samimi, tasavvuf neşvesinden gelen rind meşrep bir şahsiyet olarak bilinmiştir. Bihiştî'nin etkisinde kalan sonraki dönem şâirlerden Ahmed Ahdî b. Şemsi-i Bağdadî³³ (v.1002/1593) ise onun laubali, aşk derdinde olan, herkesin iyiliğini düşünen, gece gündüz zevk u şevk peşinde, yeme içmeden geri kalmayıp servi boylu, gümüş tenli, lale yanaklı

bkz. “Eski bir geometri problemi olan dar açının üç eşit parçaya bölünmesi meselesi üzerine çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bihiştî Ramazan Efendi (ö 979/1571), Teftâzânî'nin *Şerhu's-Şemsiyye fi'l-mantık* adlı eserini mütalaa ederken karşılaştığı bu meseleyi izah için *Risale fi tesavi'z-zevaya's-selâs* adlı bir eser kaleme aldığını belirtmektedir.” İhsan Fazlıoğlu, “Hendese (Osmanlı Dönemi)”, *DİA*, İstanbul, DVY, 1998, c. 17, s. 204.

³¹ Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, (2017), s. 33.

³² Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, (2017), s. 13, 90-91, 93-94.

³³ Bkz. Ömer Faruk Akün, “Ahdî”, *DİA*, İstanbul, DVY, 1998, c. 1, s. 509-514.

güzellerle gezip tozan, eğlence meclislerini kaçırmayan, zarif, hoş sohbet bir kişiliğe sahip olduğunu³⁴ belirtir.³⁵ Bihiştî'nin, gerek bu dünyadaki hayatında ve gerekse dünya görüşünü belirleyen tasavvufta, gurbet mühim bir yer tutar. Esasen bir mutasavvıf için dünya, gurbet yeridir. Onun için şiirinde bu haleti yansıtması gerekir.³⁶

Bihiştî gibi Rumeli'nde yaşayan şâirlerin şiirlerinde dikkat çeken bir başka özellik de Hıristiyanlık ve Hıristiyanlık kültürüdür. Osmanlı İmparatorluğunun coğrafi sınırlarının genişlemesi ile birlikte, Balkanlar imparatorluk sınırlarına dahil edilmişse de yerli halkın çoğu yerlerini terk etmemişlerdir. Müslümanlarla çoğu Hıristiyan halk ayrı mahallelerde yaşasalar da sonuçta birlikte aynı coğrafyayı paylaşmışlar ve birbirlerinden etkilenmişlerdir. Bu yüzden olsa gerek, Rumeli şâirlerinin şiirlerinde, Anadolu şâirlerine nazaran Hıristiyanlık kültürünün unsurlarına daha çok rastlanmaktadır. Evliya Çelebi'nin (v.1095/1684) verdiği bilgilere göre, Bihiştî'nin hayatının büyük bölümünü geçirdiği Çorlu'da, otuz mahallenin yarısı müslüman, diğer yarısı da Hıristiyan idi.³⁷

Başka bir ifadeyle Rumeli şâirleri, içinde buldukları coğrafyaya bağlı olarak, Hıristiyanlık ya da Hıristiyanlık kültürüne de aşina insanlardır. Bu nedenle şiirleri söz konusu kültüre ait izler barındırmaktadır. Birçoğunun tasavvufta doğrudan, bir kısmının ise dolaylı yoldan ilişkileri de olan Rumeli şâirlerinin ilişkileri, yaşantıları, ortaya koydukları ürünleri, sevgili anlayışları biraz daha

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

³⁵ “Genç yaşta devrinin bütün ilimlerini tahsil etmiş, çevresinde şair ve alim şahsiyetiyle tanınmış olan Behiştî, Sa'dî Efendinin yanında iken bir ara dünyevî zevklere ilgisi artmış, kendisini eğlencelere kaptırmıştır. Böyle bir hâldeyken anî bir kararla ilmîye mesleğini bırakıp, Halvetîliğe intisap etmiş, Şeyh Merkez Efendi'ye bağlanmıştır.” Yeniterzi, *a.g.e.*, s. 30; Kuzucular, *a.g.m.*, <http://www.edebiyatvesanatakademisi.com>.; krş. “Allah'a hamd olsun ki, yolumu şaşırılmışken bir büyük önder bana yol gösterdi. Gönlümü kin ve hileden temizledi” Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, (2017), s. 7.

³⁶ Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, (2017), s. 19, 26.

³⁷ Örneklemler için bkz. Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, (2017), s. 100.

farklı, gün kazanıp gün yiyen, pek fazla kimseye eyvallah etmeyen, rahat, sözünü sakınmayan, tekkeye veya mescide giderken, “ayak seyrine” (Bir Osmanlı dönemi deyiimi olarak içkili karma eğlenceye³⁸) de çıkan, müstağnî, mağrur, samimi şahsiyetlerdir. Bütün bunların sonucu olarak, şiirlerinde divan şiirinde pek fazla görülmeyen sevgili ile yakın ilişki, sevgilinin aşğın halinden perişan olması, sevgililerin de başkalarına âşık olması, aşğın gözyaşı dökmesinin göze ziyan kabul edilmesi, istiğna, laubalilik mahallî renklere itina gibi hususlar görülür. Sosyal hayatın şiire yansması ve halk söyleyişleri de bu çerçevede düşünülebilir.³⁹

Burada Bihîştî Ramazan Efendi'nin yaşadığı Trakya Bölgesine dair de birkaç tespit yapmakta yarar vardır. Osmanlı'nın Rûmeli'yi askerî anlamda fethetmeden çok daha önce gelen dervişler, buraları fethetmiş, halkı psikolojik olarak bu fethetme hazır hale getirmeyi başarabilmiş ve böylelikle Kırklareli,⁴⁰ Edirne⁴¹ ve Tekirdağ'ın dâhil olduğu Trakya'da çok sayıda Bektâşî dervişi ve ahî teşkilat lideri, bu verimli toprakları yurt edinmiştir.⁴²

³⁸ Bu anlamda “Galata'da Ayak Seyri” deyiimi meşhurdur. bkz. Mehmed Çavuşoğlu, *Divanlar Arasında*, 5. bsk., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016, s. 47-59.

³⁹ Detaylar için bkz. Aydemir, *Behîştî Dîvân*, (2017), s. 94.

⁴⁰ Bkz. Metin Tuncel, “Kırklareli”, *DİA*, Ankara, DVY, 2002, c. 25, s. 479-480; Selami Şimşek, “Kırklareli'de Tarikatlar ve Tekkeler”, *Tasavvuf Dergisi*, c. VIII, s. 18, 2007, s. 206.

⁴¹ Bkz. Selami Şimşek, “Edirne ve çevresinde Celvetîlik ve Celvetîler”, *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 20-22 Mayıs 2005, c. II, 2006, s. 102; Selami Şimşek, “XVIII ve XIX. Asırlarda Edirne'de Tasavvuf ve Tarikatların Genel Durumu”, *EKEV Dergisi*, c. VIII, s. 20, 2004, s. 261.

⁴² Kırklareli ve çevresi pek çok sûfi, tarikat ve tekkeye ev sahipliği yapmıştır. Bu sûfilerden büyük bir kısmının Melâmiyye-i Bayrâmiyye ve Bektâşîyye tarikatına mensup olmaları dikkatleri çekmektedir. Vize ilçesinde oldukça etkili olmuş bu kol içerisinde pek çok sûfi, bir takım taşkın tutum ve davranışları sebebiyle devletin takibatına maruz kalmış ve birçok şeyhleri de idam edilmiştir. Bu kol giderek Şîî ve Bâtînî bir karakter kazanmıştır. Burada şunu da kaydetmekte yarar vardır: Bektâşî tekkeleri faaliyetlerini, Vak'a-i Hayriyye'ye (Yeniçeriliğin kaldırılması) kadar sürdürmüştür. Zira Bektâşîlik 2 Zilhicce 1241/8 Temmuz 1826 tarihinde alınan bir kararla yasaklanmış ve babalar ve müridlerin, itikadlarını

2. Bihîştî'nin Hakkında Hâşiye Yazdığı *Akâidu'n-Nesefiyye*, Şerh ve Hâşiyesinin Değerlendirmesi

Ramazan Efendi'nin, *Hâşiyetu'l-Hâşiye alâ şerh-i Akâidi'n-Nesefiyye li'l-Hayâlî* isimli eserinde ortaya koyduğu kelâmcı duruşuna ve kelâmî görüşlerine geçmeden önce onun mensubu olduğu cem ve tahkik diğer ismiyle hâşiyecilik döneminin bariz özelliklerinin, efradını cami ve ağyarını mani (fazla detaya inmeden ve fakat önemli boyutlarını vurgulama) ilkesi çerçevesinde izah edilmesi gerekmektedir. Zira Bihîştî'nin tercihlerinin ve takındığı tavrın, ancak söz konusu arka planın anlaşılması ve bu arada seleflerinin tanınmasıyla sağlıklı biçimde anlaşılabilmesi izahtan varestedir. Çünkü Bihîştî, belirtilen dönemin perspektifinden farklı bir paradigma ortaya koymamış, daha değişik bir vizyona sahip olduğunu gösterememiştir. Aksine tam da bu dönemin/ geleneğin önemli şahsiyetlerinin paylaşımlarını genellikle onaylamaktan ibaret bir misyon yüklenmiştir. Bu itibarla onun kendilerini izlediği şahsiyetlerin kelâmî dünyalarının ortaya konulması bir anlamda yine onu daha iyi anlayıp tanımak demeye geleceği kuşkusuzdur.

Bu nedenle öncelikle müellifin hakkında hâşiye yazdığı eser ve müellifler hakkında değerlendirme yapmayı ve ondan sonra da Bihîştî'nin kendisine değinmeyi planlıyoruz. Bunlar sırasıyla Necmeddin en-Nesefî ve *Akâid* isimli eseri; Sadeddin et-Teftâzânî ve bahsi geçen akâide yazdığı şerh (*Şerhu'l-Akâid*) ve nihayet Hayâlî Efendi ve onun *Şerhu'l-Akâid*'e yazdığı *Hâşiye*'dir.

2.1. *Akâidu'n-Nesefî* ve Müellifi Necmeddin en-Nesefî

Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî, 461/1068 yılında Buhara yakınlarındaki Nesef şehrinde doğmuştur.

düzeltilinceye kadar çeşitli mahallere sürülmeleri emredilmiştir. Zira II. Mahmud (v.1255/1839), Bektâşîliğin tamamen ortadan kaldırılmasını istemiştir. Şimşek, Kırklareli'de *Tarikatlar*, s. 207-208, 210-211, 214, 216-218; Şimşek, Edirne'de *Tasavvuf*, s. 274-275. (Anlaşıldığı kadarıyla Bektâşîlik o dönemde devlete, bugünün FETÖ'sü pozisyonunda görünmüş ve üstesinden gelinmesi elzem bir hal almıştır.)

Onun çok sayıda hocadan ders aldığı ve 550 üstattan hadis naklettiği kaydedilmektedir. Karahanlılar döneminin (840-1212) önde gelen âlimlerinden biri olan Neseî çeşitli ilim dallarında eserler kaleme almıştır. Kuvvetli hâfızası, keskin zekâsı ve çok sayıda hadis ezberlemesi sebebiyle “hâfız” unvanıyla anılmıştır. Bununla beraber hadis rivâyetinde zayıf olduğu kaydedilmiş, Abdülkerîm b. Muhammed es-Semânî (v.562/1166), onun rivâyetlerinde hatalar bulunduğunu, senetlerdeki isimleri değiştirdiğini veya düşürdüğünü belirtmiştir. Hal böyleyken birçok kişinin kendisinden hadis naklettiği belirtilmektedir. Neseî 537/1142 tarihinde Semerkant'ta vefat etmiştir⁴³

Ömer Neseî'yi üne kavuşturan eserlerinin başında gelen *Akâidu'n-Neseî* adlı risâlesi,⁴⁴ bugünün ekspresyonuyla makalesi, İslam akâidini derli toplu ve öğretici bir tarzda özetlemesi ve delillerden tecrit edilmiş olmasıyla meşhur olmuştur. Neseî'nin bu akâid risalesi, Ebu'l-Muîn Neseî'nin (v.508/1115) *Tabsıratu'l-Edille* adlı eserinin bir fihristi mesabesinde. Bu durum Ebu Mansûr el-Mâturîdî'nin (v.333/944) görüşlerinin Ömer Neseî'nin *Akâid* adlı risalesinde derli toplu özetlendiğini göstermektedir.⁴⁵

Akâidu'n-Neseî hakkında yazılan pek çok şerh arasında en meşhuru Sadeddin et-Teftâzânî'nin olup bunun üzerine de birçok hâşiye kaleme alınmıştır.⁴⁶ Neseî'nin bahsi geçen bu şerhlerinde

⁴³ Ayşe Hümeýra Aslantürk, “Necmeddin Neseî”, *DİA*, İstanbul, DVY, 2006, c. 32, s. 571.

⁴⁴ Metin çevirisi için bkz. Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, 4. bsk., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017, s. 240-247.

⁴⁵ Ak, Peygamberlere İman, s. 73, 87; Ahmet Ak, “Neseî Şerhlerinde İmam Mâturîdî'nin İzleri: Peygamberlere İman Örneği”, *KS Üniversitesi*, <http://bilgelerzirvesi.org/bildiri/maturidi/Doc-Dr-Ahmet-AK.pdf>, t.y., s. 2.

⁴⁶ Aslantürk, a.g.m., c. 32, s. 571-572; M. Sait Özervarlı, “Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhteva Ve Yönelişler”, *Osmanlı'da İlm-i Kelâm (Âlimler, Eserler, Meseleler)* içinde, İstanbul: İSAR Vakfı, 2017, s. 19.

farklı görüşlere ve tartışmalara pek yer verilmez, benimsenen görüşler sadece aklî ve naklî delillerle öz ve sistematik bir şekilde açıklanır.⁴⁷

Küçük risalenin Ömer Neseî'ye nisbeti ihtilaf konusudur. Ancak risalenin şarihi Teftâzânî açısından eserin ona aidiyetinde şüphe gözükmemektedir.⁴⁸ Risalenin muhtevasında yer alan imamet bahsi, II. Abdülhamid (v.1337/1918) devrinin son zamanlarında matbu eserlerden çıkartılmıştır. Abdülhamid'in muhalifleri, ehlisünnetin halifenin Kureyşten olması gerektiği kaidesini dile getirince o da böyle bir tedbire başvurmuştur.⁴⁹

2.2. *Şerhu'l-Akâid* ve Müellifi Sadeddin et-Teftâzânî

Teftâzânî'nin (v.797/1395) kendisi ve ailesi hakkında pek fazla bir bilgi bulunmamakla birlikte dedesinin büyük bir sûfî olduğu belirtilmektedir. Milliyeti hakkında da kesin bilgi bulunmayan çok yönlü âlim Teftâzânî'nin fikhî ve kelâmî mezhebi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kendi telifâtında mezhebini açık biçimde beyan etmemesi ve daha çok Hanefî eserler üzerine şerh ve hâşiye yazması, ayrıca çalışmalarında eleştirel bir tavır takınması sebebiyle sonraki dönemlerde farklı kanaatlerin oluşmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Şehâbeddin el-Mercânî (v.1306/1889), Teftâzânî'nin Eş'arî ve Şâfiî görüşler savunduğunu, aşırı bir mezhep taassubu içinde bulunduğu halde kendi durumunu gizleyip Hanefî usulünü onların diliyle açıklamaya çalıştığını, ancak asıl amacının Hanefîlerin delillerini çürütmek olduğunu ve bu yöntemi *Şerhu'l-Akâid*'de de izlediğini ifade⁵⁰ etmektedir.⁵¹ Nitekim Teftâzânî'nin, kendisi

⁴⁷ Ak, Peygamberlere İman, s. 71.

⁴⁸ Gölcük, a.g.e., s. 186.

⁴⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Akaidü'n-Neseî", *DİA*, İstanbul, DVY, 1989, c. 2, s. 217-218; Cevdet Küçük, "Abdülhamid II", *DİA*, İstanbul, DVY, 1988, c. 1, s. 220; Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA*, İstanbul, DVY, 2011, c. 40, s. 304.

⁵⁰ Özen, a.g.m., c. 40, s. 300.

⁵¹ Krş. Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*, MÜSBE, YDT, İstanbul, 2012, s. 423.

Adudüddin el-Îcî'nin (v.756/1355) talebesi⁵² ve Eş'arî olan el-Îcî'nin de benzer bir akide metni⁵³ olmasına⁵⁴ rağmen onun Mâturîdîliğe mensup bir akide metnini şerh etmeyi tercih etmiş olması manidar bulunmuştur.⁵⁵

İslâm düşüncesinin -özellikle felsefî kelâmın- dönüm noktalarından biri olan Teftâzânî,⁵⁶ felsefeyi, dinle aynı alana hitap etmesi ve aynı sonucu hedeflemesi açısından karşılaştırır. Ona göre din ve felsefe insanın iki cihanda mutluluğu elde etmesini amaçlamaktadır⁵⁷ ve her ikisine göre de bu amaç, ancak insanın gerçekleri olduğu gibi bilmesi ve işleri gereği gibi yerine getirmesiyle mümkündür. Mamafih Teftâzânî, İbn Sînâ (v.428/1037), Fârâbî (v.338/950) ve Sühreverdî el-Maktûl (v.587/1191) gibi şahsiyetleri, bilgi, varlık ve tabiat felsefesi gibi alanlarda ve onların, bilhassa

⁵² C.A. Storey, "Sa'd al-din al-Teftâzânî", İA, Ankara: *MEBY*, 1974, c. XII/I, s. 118; Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelam Sistemi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017, s. 27.

⁵³ "İtikâdî mezheplerin tam olarak teşekkül ettiği hicri V. asırdan itibaren ehl-i sünnet âlimleri, halkı ehl-i bid'at olarak değerlendirdikleri çevrelerin, yanlış diye imledikleri inançlarından korumak için akâid problemlerini Sünnî çerçevede ele alan küçük risâleler yazmayı bir gelenek haline getirmişlerdir. el-Îcî'nin bu özellikteki el-Akâidu'l-Adudîyye'sini şerh eden Devvânî, burada kelâmın başlıca meselelerine ve akâid konularına belli bir düzen takip etmeksizin temas etmiştir." Akman, *Kelam Sistemi*, s. 11; Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî (Ahlâkî, Siyâsî, Felsefî, Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017, s. 118, 356; ayrıca bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "el-Akâidu'l-Adudîyye", *DİA*, İstanbul, DVY, 1989, c. 2, s. 216; Ramazan Altıntaş, "İslam İnançının Temel Klâsikleri: "Akâid Risâleleri"", Sivas: *Kültürümüz ve Kitap* (Sempozyum Tebliğleri 4-6.05.2007), (Haz: Ş. Tutçu - O. Kavaklıoğlu), 2007, s. 64; Zeki Değmiş, *Osmanlılarda İtikadi Mezhepler*, YYLT, Van: YYÜSBE, 2006, s. 23-24.

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

⁵⁵ Bkz. Yavuz, el-Akâidu'l-Adudîyye, c. 2, s. 216; krş. Özen, a.g.m., c. 40, s. 304-305; Gölcük, a.g.e., s. 259.

⁵⁶ "Teftâzânî, semiyat bahsini ihtiva etmediği takdirde kelâmın felsefeden neredeyse ayırt edilemez ve seçilemez hale geldiğinin altını çizdi." Kalaycı, a.g.e., s. 272.

⁵⁷ Eş'arîlik, ele aldığı konularda diyalektik metodu ve felsefeyi de kullanmasından dolayı bazı ekollerce Ehl-i Sünnet dışında olmakla eleştirilmiştir. Abdullah Ünal, "Eş'arîlikte Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014*, c. II, 2015, s. 715-716.

âlemin var oluş sürecini açıklamak üzere geliştirdikleri akıllar nazariyesini (ukul-i aşere), Allah'ın cüz'iyatı bilmediği anlayışını ve bedenî dirilişin (haşr-i cismânî) mümkün olmayacağı gibi görüşlerini⁵⁸ ve ayrıca felsefeci geçinen bir kısım mutasavvıflara nisbet ettiği bazı konularda isim vermeden Muhyiddin b. Arabî'yi (v.638/1240) de eleştirmiştir.⁵⁹

Teftâzânî, başta Orta Asya ve Osmanlı coğrafyası olmak üzere kendisinden sonraki İslam dünyasının medrese zihniyetinin doğuşuna katkısıyla tartışılmaz bir mevki elde etmiştir.⁶⁰ Vefatından kısa bir müddet sonra Anadolu'da onun eserlerinin yaygınlık kazanmaya başladığı ve Osmanlı ulemâsının ideal âlim modelini oluşturan şahsiyetlerden biri haline geldiği görülmektedir.

Akâidu'n-Nesefî'ye yapılan şerhlerin en meşhuru ve üzerinde en çok durulanı, Eş'arî mektebine mensup olduğu bilinen bir kelâmcı olan Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'idir.⁶¹ Teftâzânî, bu eserinde genelde ilahiyatta aklın gücüne ve yetkisine ağırlık veren bir metot kullanmıştır. Aklın varlıklar hakkında ulaştığı bilgilerin kesin bilgiler olduğunu belirten Teftâzânî, Mâturîdî olan Nesefî'yi zaman zaman

⁵⁸ Özen, a.g.m., c. 40, s. 300-301.

⁵⁹ Özen, a.g.m., c. 40, s. 303, 307; krş. Gölcük, a.g.e., s. 260. Ayrıca bkz. Akman, İbn-i Arabî, s. 623; Koca, a.g.m., s. 84, 98.

⁶⁰ Gölcük, a.g.e., s. 256-257.

⁶¹ Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid/ Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, haz. Süleyman Uludağ, 7. bsk., İstanbul: Dergah Yayınları, 2015, s. 79-291. Gerek Osmanlı klasik döneminde ve gerekse klasik dönem sonrası Osmanlı medreselerinde en yoğun olarak okutulan *Şerhu'l-Akâid* üzerine oldukça fazla şerh ve hâşiyeye çalışması yapılmış, bu esere olan ilgiye paralel olarak bu şerh ve hâşiyelerin de başta Hayâlî'ninki olmak üzere bir kısmı medrese ders kitapları arasına girmiş ve *Şerhu'l-Akâid*'le birlikte onların da baskıları yapılmıştır. Bu şerh üzerine yapılan en önemli hâşiyeler, Osmanlı âlimleri tarafından yapılmış, özellikle Hayâlî hâşiyesi ayrı bir ilgiye mazhar olmuş bu hâşiyeye üzerine dört yüz-beş yüz civarında hâşiyeye yazılmış dünyanın değişik bölgelerindeki medreselerde okutulmuştur. Kestelî hâşiyesi, Ramazan Efendi hâşiyesi ve Bihiştî hâşiyesi de Osmanlı âlimleri tarafından yapılmış meşhur şerh ve hâşiyeye çalışmalarından olarak baskıları yapılmış ve medrese talebesinin rağbetine mazhar olmuştur. Osman Demirci, "Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. XI, s. 1, 2013, s. 267; Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 148, 438.

tenkit ederek Eş'arîliği savunmuş, yer yer de Mâturîdî fikirleri aynen benimsemiştir.⁶² Ancak gittikçe tasavvufa daha çok yaklaşıacak⁶³ olan Sünnî Kelâm, en ileri adımını ilhâmı bilgi kaynağı olarak görmeye başlayan⁶⁴ ve Osmanlı medrese ve ilim zihniyetinin⁶⁵ mimarı olan⁶⁶ Teftâzânî ile atmış olacaktır.⁶⁷

İslam ilim ve fikir hayatında önemli bir yer tutan *Şerhu'l-Akâid*'in, itikâdî konularda ileri sürülen fikirleri özetlerken felsefî izahlar ihtiva etmesi, kısmen de olsa anlaşılmasını güçleştirmiştir. Ancak felsefeye geniş ölçüde yer veren diğer akâid kitaplarına⁶⁸ nisbetle daha kolay anlaşıldığı için Osmanlı medreseleri⁶⁹ ve Ezher'de asırlarca okutulmuş, günümüzde de İslam ülkelerinin çeşitli üniversitelerinde ve daha başka ilim çevrelerinde akâid sahasının ana kitabı olma vasfını korumuştur. Nitekim *Şerhu'l-Akâid* üzerine

⁶² Yavuz, Akaidü'n-Nesefî, c. 2, s. 219.

⁶³ Bkz. Kalaycı, a.g.e., s. 31-33, 65-66, 106-107, 218 vd. (Gazzâlî sonrası süreçte tasavvufî yaklaşım İslam toplumunun genelinde nüfuz alanını genişletmiş ve Mâturîdî-Hanefî çevre de bundan belirli ölçüde nasibini almıştır. Hanefî çevrelerde Necmeddin Ömer en-Nesefî Akâid'i ile Siracüddin el-Üşî'nin (v.575/1179) Emâli Kasîde'si, aynı yaklaşımın bir ürünü olarak kabul edilebilir. s.32, 86, 204, 246, 273).

⁶⁴ Krş. Kalaycı, a.g.e., s. 65-66, 234-238; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik / Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi* içinde, 2. bsk., Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2007, s. 25-26, 50-54.

⁶⁵ "İslâm Medeniyetinin ilmî ve felsefî varlığını oluşturan ciddi kaynak kitaplar Osmanlı eğitim-öğretiminde asla tedavüle girmemiş, kütüphanelerde bir lüks olarak nadide nüshalar halinde durmuştur. Felsefeye en yakın bildiğimiz kelâm dersinde şerh-i akâid, âkide-i İcî ve Şerhul-Mevâkîf dışına çıkılmamıştır." Hüseyin Aydın, "Osmanlılarda Felsefî Düşünce", Bursa: *UÜİFD*, c. IV, s. 4, 1992, s. 7-8.

⁶⁶ Gölcük, a.g.e., s. 257; ayrıca bkz. Koca, a.g.m., s. 76, 78, 83, 85-92, 96-98.

⁶⁷ Akman, İbn-i Arabî, s. 660.

⁶⁸ Mesela Celaleddin ed-Devvânî'nin el-İcî'nin el-Akâidu'l-Adudîyye'sine yaptığı şerh bu özelliği taşımaktadır. Devvânî, burada uzun ve derinlikli felsefî açıklamalar yapmaktadır. bkz. Akman, Kelam Sistemi, s. 34-44.

⁶⁹ Hayâlî Ahmed Efendi'nin "Hayâlî" diye meşhur olmuş Hâşiyesi ile Celâleddin ed-Devvânî'nin, "Molla Celâl" veya sadece "Celâl" olarak bilinen *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye*'si medreselerde okutulmuştur. Bkz. Demirci, *Akâid ve Kelâm*, s. 262, 264-265.

yapılan şerh, hâşiye ve ta'likler; kendisinin kaynağı olan Neseî metnine yapılan şerhlerden çok daha fazla olmuştur.⁷⁰

Şerhu'l-Akâid, Mâturîdî akâidinin şerhi olarak Hanefî ve Mâturîdî Osmanlı muhitinde oldukça rağbet görmüştür. Öyle ki Kâtip Çelebi (v.1067/1657) *Keşfu'z-zunûn*'da bunun üzerine yazılmış 50 kadar hâşiye kaydetmektedir. Bunun dışında ve K. Çelebi'den sonra da *Şerhu'l-Akâid* üzerine hâşiye yazma ve çeşitli dillere tercüme etme faaliyeti devam ettiğine göre, bu sayının çok daha büyük rakamlara ulaştığı muhakkaktır. Şunu yeniden hatırlatmakta yarar vardır: Hâşiye yazarları umumiyetle, Teftâzânî'ye uyma ve ona karşı uysal davranma ihtiyacını duymuş, *Şerhu'l-Akâid*'in müellifini red veya tenkit etme güç ve cesaretini kendilerinde bulamamışlardır. Bu uysallık ve tâbiyet ekseriya inkiyâd ve teslimiyet derecesine varmıştır. Teftâzânî'ye şerh, hâşiye ve ta'lik yazarlar, adeta mukaddes bir kitabı tefsir etme anlayışı ve uysallığı ile kendisini adım adım takip etmişlerdir. Bu nedenle de söz konusu şerh, hâşiye ve ta'liklerde pek fazla yeni ve ileri bir görüş bulmak mümkün olamamaktadır.⁷¹ K. Çelebi'nin naklettiğine göre sadece Abdullatif b. Ebu Feth Kirmânî ile Celâleddîn Suyûtî (v.911/1505) *Şerhu'l-Akâid*'i tenkit etmişler, bu kitaptaki bazı konuların Ehl-i sünnete uymadığından bahsederek, tasdik konusunu buna misâl göstermişlerdir. Çelebi ise, bu nevi tenkitleri yapanları mantık bilmemekle itham etmekte ve Teftâzânî'yi müdafaa etmektedir.⁷²

Öte yandan ne yazık ki bazı mutasavvıf, muhaddis, fıkıhçı ve müfessirler gibi kelâmcılar da tezlerini ispat sadedinde eserlerine zayıf ve hatta mevzû hadis almış,⁷³ kimi yerde ise sahih hadisleri bile

⁷⁰ Yavuz, Akaidü'n-Neseî, c. 2, s. 218-219.

⁷¹ Bkz. Uludağ, "Giriş" Teftâzânî, s. 58.

⁷² Bkz. Katib Çelebi, *Keşf-el-Zunun*, hazırlayanlar: Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, c. 2, s. 1147.

⁷³ Bkz. Mustafa Akman, "Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi", *NKÜİFD*, c. 3, s. 1, 2017, s. 75-76; Akman, *Bihîştî Ramazan Efendi*, s. 1191. Sözgelimi الْقُرْآنُ الْغَرَّانُ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرَ مَخْلُوقٍ rivayeti için bkz. <https://sunnah.one/> (güncelleme: 18.11.2017).

görmezlikten gelebilmişlerdir.⁷⁴ İşte bundan dolayı *Şerhu'l-Akâid*'deki hadislerin de ihtiyatla karşılanması gerekmektedir.⁷⁵ Nitekim *Şerhu'l-Akâid*'deki hadislerin hemen hemen hepsi âhâd haber niteliğindedir. Bu âhâd haberlerin⁷⁶ de büyük bir kısmı sahih bile değildir: Ya zayıf veya mevzûdur.⁷⁷ Teftâzânî'nin bu tutumu, doğrusu hayret edilecek bir şeydir.⁷⁸ Ondan daha çok şaşılacak olan, *Şerhu'l-Akâid*'e hâşiye ve ta'lîk yazanların bu konuda bir şey söylememiş olmaları ve uydurma olan bu rivâyetleri⁷⁹ kabullenmiş görünmeleridir. Teferruat sayılan birçok konuda çok lüzumsuz bilgiler veren hâşiye ve şerh yazarları, hadislerin sıhhati ve mevsûkiyeti gibi çok önemli ve temel konularda hiçbir şey söylememektedirler. Bu durum ise, kimilerinin “Kelâmcılar hadis bilmezler”, şeklindeki temelsiz ve kuru iddialarına kuvvet kazandırmaktadır.⁸⁰

Ayrıca *Şerhu'l-Akâid*'de sûfilerin görüşleri, kâfi derecede açık ve güçlü bir şekilde açıklanıp tenkit ve münakaşası yapılmış değildir. Keza ilhâm, kerâmet ve nasların bâtinî manaları anlatılırken meseleler yeterince netliğe kavuşturulmamıştır. İlhâm ve âyetlerin bâtinî

⁷⁴ Krş. Cağfer Karadaş, “Hadisciler, Kelâmcılar ve Sufilerin Hadis Anlayışlarına İki Örnek”, Bursa: *UÜİFD*, VI, 6, 1994, s. 263-265.

⁷⁵ Uludağ, “Giriş” Teftâzânî, s. 67.

⁷⁶ Krş. Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tebsiretü'l-Edille fi Usuli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay, Şa'ban Ali Düzgün, Ankara: DİBY, 2003, c. II, s. 411. Ayrıca bkz. Hüseyin Kahraman, “Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri”, Bursa: *UÜİFD*, c. XIV, 2005, s. 102, 104, 108.

⁷⁷ Ne yazık ki bu problem sadece Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine özgü değildir. Mesela daha başka bir çokları gibi Ekmeluddin M. el-Bâbertî'nin (v.786/1384) de konuya dair eserinde aynı handikaba düştüğünü görmek mümkündür. bkz. Abdullah Ünalın, “Bâbertî'nin Haber-i Vâhidi İtikadda Delil Olarak Kullanması - Şerhu Akîdeti't-Tahaviyye Örneği-”, Kırıkkale: *KÜİFD*, c. I, s. 2, 2016, s. 18, 35, 40. Bu konuya dair daha geniş değerlendirmeler için bkz. Yunus Vehbi Yavuz, “Kelâm Kitaplarındaki İnanç Konuları ve Kullanılan Zayıf Hadisler”, *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. I, s. 7, 1998, s. 23, 27.

⁷⁸ Bkz. Uludağ, “Giriş” Teftâzânî, s. 74-75.

⁷⁹ Bkz. Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 420.

⁸⁰ Uludağ, “Giriş” Teftâzânî, s. 73-74.

manaları konusunda Nesefî'nin takındığı tutarlı duruşa karşın Teftâzânî'de bu hususların yumuşatılması isabetli olmamıştır.⁸¹

2.3. *Hâşiye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefîyye* ve Müellifi Hayâlî Efendi

Asıl adı Şemseddin Ahmed (v.875/1470)⁸² olan müellife Hayâlî mahlasının, titiz araştırmaları ve nazik üslubu sebebiyle verildiği belirtilmektedir. Filibe'de Şehabeddin Paşa Medresesi'ne müderris tayin edilen Hayâlî Efendi, ilk eseri *Hâşiye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefîyye*'yi de burada yazmıştır. Onun, Edirne'de bulunduğu sırada Sühreverdiyye tarikatının Zeyniyye kolunun kurucusu Şeyh Zeynuddin el-Hafî'nin⁸³ (v.838/1435) halifelerinden Abdürrahîm-i Rûmî (Merzifonî) Efendi'den⁸⁴ (v.850/1446) tasavvuf dersi (sülûk) aldığı⁸⁵ hatta tasavvufta ders verecek seviyeye kadar yükseldiği kaydedilmektedir. Ancak DİA'nın Hayâlî maddesi yazarı Adil Bebek'e göre onun ne şiirlerinde ne de eserlerinde tasavvuf temasını işlediği görülmektedir. Aksine “varlık aslında tektir, çokluk bir hayâl ve seraptır, ancak hulûl ve ittihad yoktur. Çünkü varlık yurdunda Allah Teâlâ'dan başka deyyâr yoktur” şeklinde terennüm edilen ittihâd-hulûl dolayımında fikirler serdeden sufiler bağlamında ve (bizce) yarım ağızla da olsa (tabii ki eğer tevil etmemişse) eleştirilerini

⁸¹ Bkz. Uludağ, “Giriş” Teftâzânî, s. 70, 251; Akman, İbn-i Arabî, s. 622-623.

⁸² Sezgin Elmalı'ya göre vefat tarihinin 865-870/1461-1466 tarihleri arasında bir yerde olması daha muhtemel görünmektedir. Bkz. *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri (Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye Bağlamında)*, YYLT, Edirne: TÜSBE, 2016, s. 18.

⁸³ Vahdet-i vücûd, hatm-i velâyet ve firavunun imanlı öldüğü gibi konularda M. İbn Arabî'ye yönelttiği eleştirileriyle meşhur Hâfî, tasavvuf eğitiminde şeyhe kalbî bağlılığın (râbîta) ve şeyhin ruhaniyetinden yardım beklemenin (istimdat) gerekliliğini vurgulamıştır. Bkz. Reşat Öngören, “Zeynüddin el-Hâfî”, *DİA*, İstanbul, DVY, 2013, c. 44, s. 376; Reşat Öngören, “Zeyniyye”, *DİA*, İstanbul, DVY, 2013, c. 44, s. 370; Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 172-175, 189-193; Akman, İbn-i Arabî, s. 610-611.

⁸⁴ Nihat Azamat, “Abdürrahîm-i Rûmî”, *DİA*, İstanbul, DVY, 1988, c. 1, s. 293; Öngören, *Zeyniler*, s. 71-76.

⁸⁵ Öngören, *Zeyniyye*, c. 44, s. 369; Gölcük, a.g.e., s. 307.

ifade⁸⁶ etmektedir.⁸⁷ Henüz otuz üç yaşında iken vefat eden Hayâlî, *Şerhu'l-Akâid*'e yazdığı hâşiyede Teftâzânî'ye sık sık itirazlarda bulunmuştur.⁸⁸

Hızır Bey'in (v.863/1459) muîdi olarak kendini gösteren Hayâlî'nin, daha sonraları Fatih'in çok kıymet verdiği ve dönemin en etkili âlimlerinden biri haline gelecek olan Molla Hoca-zâde Muslihuddin'e (v.893/1488) bir münazarada galip gelmesi, ilmî kudretini gösterir. Bu ilmî rekabetin Hoca-zâde'yi⁸⁹ çok rahatsız ettiği, sabahlara kadar ders çalıştığı ve nihayetinde Molla Hayâlî'nin vefat haberi (33 yaşında) kendisine ulaştığında “Artık rahat bir şekilde sırtüstü yatabilirim” dediği rivâyet edilir. Bu rivâyet Molla Hayâlî'nin

⁸⁶ Bkz. Elmalî, a.g.t., s. 45, 48-49, 118. Hayâlî'nin “Sâlik öyle bir mertebeye ulaşır ki sonunda sâlikin zâtı Allah'ın zâtında sıfatları da Allah'ın sıfatlarında yok olur. Sâlik Allah'tan gayrısını görmez olur.” şeklindeki tevillerini Abdunnasîr Ahmed eş-Şâfî el-Melîbârî el-Hindî, sûfilerle tartışmadığı için eleştirir ve “Cürcânî gibi sert bir şekilde onlarla tartışmalıydı”, der. bkz. Elmalî, a.g.t., s. 49. Krş. “Teftâzânî ile Cürcânî arasında temel tartışma noktalarından belki de en önemlisi vahdet-i vücûd konusudur. Cürcânî İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine oldukça önem vermiş ve bu fikirlerin savunuculuğunu yapmışken, Teftâzânî İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine karşı reddiyeler yazmış, şeriatin zâhiri yönüne itibar ederek heteredoks anlayışlardan uzak durmaya çalışmıştır.” “Cürcânî, Nakşibendî Muhammed el-Buhârî'nin (v.791/1389) halifelerinden Hacı Alâeddin el-Attar'dan ders alarak tarikate girmiş İbnü'l-Arabî teosofisi ile Meşşâî felsefesini mezcetmiştir.” Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 60. Ayrıca bkz. Bekir Karlığa, “Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu”, *Osmanlı (Düşünce)* içinde, (ed. Güler Eren), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, c. 7, s. 33, 35.

⁸⁷ Davud el-Karsî de yazdığı şerhte: İslam inancına aykırı hulûl ve ittihâd fikirlerinin karıştığı Vücûdiye, İttihâdiye, Hulûliye ve Zuhûriye gibi bâtunî ve tasavvufî görüşleri tenkit ederek Mevlevîlik, Halvetîlik, Celvetîlik, Sa'dîye, Kadirîye ve Gülşenîye gibi tarikatların da adı geçen dört ana görüşten türemiş olduğunu ileri sürer ve Hayâlî'yi ve diğer ehl-i tasavvufu sert bir dille eleştirir (13. beytin şerhi). Ne var ki Dâvûd-i Karsî'nin bu anlamdaki değerlendirmeleri eserinin sonraki baskısında sansüre uğrayarak metinden çıkarılmıştır. Bkz. Elmalî, a.g.t., s. 15, 49; Cemil Akpınar, “Dâvûd-i Karsî”, *DİA*, İstanbul, DVY, 1994, c. 9, s. 30.

⁸⁸ Bkz. Bebek, a.g.m., c. 17, s. 3-4.

⁸⁹ Bkz. Saffet Köse, “Hoca-zâde Muslihuddin Efendi”, *DİA*, İstanbul, DVY, 1998, c. 18, s. 208.

ilmî üstünlüğünü göstermekle birlikte dönemin âlimleri arasındaki ilmî ihtirasın ve çekişmenin boyutlarını da gözler önüne sermektedir.⁹⁰

Zeynîyye tarikatına mensup Şemseddin Ahmed Hayâlî Efendi'nin Osmanlı medreselerinde en tanınmış eseri⁹¹ Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine yazdığı hâşiyedir.⁹² *Hâşiye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefîyye* isimli bu hâşiye özellikle Osmanlı medreselerinin son dönemlerinde en fazla okunan kelâm kitabı olmuştur.⁹³ Diğer bir ifadeyle Fatih devri alimlerinden Hayâlî'nin *Şerhu'l-Akâid* üzerine yazdığı bu hâşiyesi, Osmanlı medreselerinde *Şerhu'l-Akâid*'den sonra en fazla rağbet gören kelâm kitaplarından biri olmuş ve *Şerhu'l-Akâid*'le birlikte okutulmuştur. Nitekim *Kevâkib-i Seb'a*'ya göre birçok İslam ülkesinde meşhur olan bu hâşiye üzerine dört yüz, beş yüz kadar hâşiye yazılmıştır.⁹⁴

Hayâlî'nin söz konusu hâşiyesi, kelâm kitapları hiyerarşisinde Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'inden daha yüksek seviyede, orta düzeyin ise en ileri aşamasında bir kelâm kitabı olarak kabul görmüştür. *Şerhu'l-Akâid*'le birlikte okutulan Hayâlî hâşiyesi,⁹⁵ yazıldığı tarihten itibaren medrese çevrelerinde yoğun ilgi görmüş ve hatta zeki öğrencilerin imtihan edildiği bir kelâm kitabı olarak kabul edilmiştir.⁹⁶

Belirttiğimiz gibi Hayâlî, Zeynîyye Tarikatına intisap etmesine⁹⁷ rağmen tasavvufla ilgili herhangi bir eser yazmamış, medrese ilimleri içerisinde en fazla kelâm alanında eser vermiş ve Mâturîdî olmasına rağmen dönem itibarıyla Osmanlı medreselerinde

⁹⁰ Elmalı, a.g.t., s. 20-21.

⁹¹ Tamamı hâşiye veya ta'lik tarzında olan diğer 13 eseri için bkz. Elmalı, a.g.t., s. 22-25.

⁹² Elmalı, a.g.t., s. 26.

⁹³ Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 89, 131, 134, 155, 438-442.

⁹⁴ *Kevâkib-i Seb'a Risalesi*, çev. Nasuhi Ünal Karaarslan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015, s. 76 (57/a).

⁹⁵ Bkz. Yaşar Aydemir, *Behiştî Dîvânı: Bihîştî, hayatı, şahsiyeti, eserleri ve divanının tenkidli metni*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, 2000, s. 70-71; Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, (2017), s. 62-64.

⁹⁶ Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 442; Elmalı, a.g.t., s. 22.

⁹⁷ Elmalı, a.g.t., s. 21.

okutulan kelâm kitapları üzerinde çalışmalar yapmıştır. Bu kitaplardan birisi Eş'arî olan Teftâzânî'nin bir diğeri ise Şîî kelâmcısı Nasreddin et-Tûsî'nin (v.672/1273) *Tecrîdu'l-Kelâm*'ının⁹⁸ giriş bölümüne yazdığı hâşiyedir. Hayâlî, yazıldığı dönemden itibaren Osmanlı medreselerinde sürekli okunan ve Hayâlî hâşiyesi olarak şöhret bulan muhalled kelâm eserinden başka yine Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'ına *Ta'likât ala Şerhi'l-Makâsîd* adında bir eser daha yazmıştır. Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine hâşiye yazarken, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'ını sıkça kullanması Hayâlî'nin özellikle Teftâzânî'nin eserleriyle yoğun bir şekilde meşgul olduğunu göstermektedir.⁹⁹

Sezgin Elmalı'nın kanaatine göre Molla Hayâlî, Eş'arî ve Mâturîdî mezheplerini kapsayacak şekilde Ehl-i sünnet kelâm vurgusu yaparak bunlar arasında uzlaştırıcı bir tavır sergiler. Söz konusu mezhepler arasındaki ihtilafları ya gidermeye çalışır ya da üzerinde durulmayacak konular olarak görür. Eş'arî kelâm kitapları takip edilerek¹⁰⁰ te'lif edilen eser, Mâturîdî anlayışı yansıttığı gibi yer yer kişisel görüşleri de ihtiva etmektedir. Hayâlî'nin şerhi örneğinde Osmanlı medreselerinde kelâmın, Eş'arî kelâm eserleri üzerinden yürüyen bir tür Mâturîdî kelâmı olduğu, dahası Ehl-i sünnet kavramını ön plana çıkaran uzlaştırıcı bir anlayışı temsil ettiği anlaşılmaktadır. Molla Hayâlî de dönemin anlayışı gereği revaçta olan Eş'arî eserler üzerine çalışarak bu eserlere şerh ve hâşiyeler yazmıştır. O, Mâturîdî

⁹⁸ *Tecrîdu'l-Kelâm* (*Tecrîdu'l-İ'tikâd*) için bkz. Akman, *Kelam Sistemi*, s. 31-32, 213-214, 217.

⁹⁹ Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 438.

¹⁰⁰ Elmalı, a.g.t., s. 90, 92, 94. Hayâlî'nin Halîmî'ye (v.403/1012) atıfları, Devvânî'nin üslûp ve yaklaşımını çağrıştırmaktadır. Bkz. Akman, *Kelam Sistemi*, s. 209, 221. (Yalnız ne demekse artık; Halîmî için müelliflerin ikisi de "bizden" ifadesini kullanmaktadır. Halîmî'nin ise Şafîlî'ye mensup olduğu düşünülmektedir. bkz. Metin Yurdagür, Ebu Abdullah Halîmî", *DİA*, İstanbul, DVY, 1997, "c. 15, s. 340-341.

kelâm anlayışını, bu Eş'arî eserlerde Mâturîdîler'le Eş'arîler'in ihtilafli oldukları bölümleri ele alırken ortaya koymuştur.¹⁰¹

Hayâlî'nin *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* adında bir çalışması daha bulunmaktadır. Bu, Mâturîdî esaslarına göre yazılmış eserlerden Hayâlî'nin şerh ettiği -sayılır ki- yegâne eserdir. İlerleyen dönemde yani XVIII. yy.'da Hızır Bey'in bu kasidesi üzerine yazılan şerh sayısında ciddi bir artış gözlemlenmektedir. “Bu durum o dönemde felsefî Eş'arî kelâmının¹⁰² eleştirilerek yerine Mâturîdî kelâmının terviç edildiğine dair yorumların somut bir göstergesi olarak kabul edilebilir.” Bu bağlamda Davud b. Muhammed el-Karsî (v.1169/1756); Molla Hayâlî'nin felsefî tartışmalarla gereksiz yere sözü uzattığı ve kafa karıştırdığı kanaatine varmıştır. Bu eleştirilerin muhtemel sebebi değişen kelâm konseptidir. Zira Hayâlî, Eş'arî kelâm eserlerinin okutulduğu medreselerde ve bu tartışmaların olağan karşılandığı bir ilmî muhitte yetişmiştir. Dâvûd-i Karsî ise XVII. yy. sonrası kelâm anlayışının sadeleştiği ve bunun yanında Mâturîdî kelâm vurgusunun arttığı bir dönemde yaşamıştır.¹⁰³

Yöntem olarak Hayâlî, konuyu delillendirmek için naklettiği hadislerin kaynağını vermez. Kelâm ilminin metoduna uymayacak şekilde mütevâtir olmayan hadisler zikretse de bunun sebebini, rivâyetlerin çokluğunun manen tevâtürü¹⁰⁴ gerektirmesi olarak

¹⁰¹ Elmalı, a.g.t., s. I, III, 4, 26.

¹⁰² Felsefî Eş'arîlik, Devvânî'ye kadar tasavvufa mesafeli iken, onunla birlikte İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisiyle sentezlenmiştir. Devvânî sonrası süreçte Horasan bölgesinin Safevîlerin Şiileştirme politikalarına maruz kalmasıyla felsefî Eş'arîlik darbe yemiştir, Eş'arîlik yönü törpülenen bir felsefî kelâm ise Şiiğin güdümüne girmiştir. Felsefî kelâm Şiilik, spekülâtif sūfilik ve felsefe üçgeninde tesis edilmek istenen daha sonraki sentezlerin bir parçası haline gelmiştir. Kalaycı, a.g.e., s. 72.

¹⁰³ Elmalı, a.g.t., s. 26, 28-29; krş. Özervarlı, Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi, s. 37.

¹⁰⁴ “İnanç meselelerinde tevâtür derecesine ulaşmış bir hadis olmadığı halde sonradan kelâmcıların, hadisçilerin baskısı altında bazı hadisleri inanç meselelerine aldıklarına ve buna da manevî tevâtür demek zorunda kaldıklarına tanık olmaktadır. Kelâmcıların meşhur veya manen mütevâtir dedikleri bu hadisler, gerçekte hadisçilerin âhâd haber dedikleri haberlerden başkası değildir. Aynı şekilde zayıf ve uydurma hadislerin de ilk kelâmcıların kaidelerine aykırı

gösterir.¹⁰⁵ “Allah’ın hakikatının bu dünyada bilinip bilinemeyeceği” meselesinde bu konunun mâzide ve halde vicdanî olduğunu iddia etmesi kelâm ilminin metoduna uygun görünmemekte, konuyu daha ziyade kişilerin manevî dünyasına havale etmek olarak algılanmaktadır. Hayâlî’nin kelâmın temel istidlal yönteminden çıkıp kişisel keşf ve ilhâma bağlı kalarak yaptığı bu açıklamasının bir benzerini Ekmeluddîn Bâbertî’de (v.786/1384) de görmekteyiz.¹⁰⁶ Keza Hayâlî, isabetli bir şekilde hem mu’cizede meydana okumanın esas olduğunu¹⁰⁷ hem de Teftâzânî gibi davranarak meydana okumanın söz konusu olmadığı çok sayıda mu’cize örneği sunmaktadır.¹⁰⁸

Bu bağlamda Hayâlî, Teftâzânî’nin “Ehl-i Sünnet” ifadesinden Eş’arî kelâmcılarını kastediyor¹⁰⁹ olmasını eleştirir. Ona göre Eş’arîlerin Horasan, Irak, Şam ve birçok yerde yaygın olmasına karşın, Mâverâünnehir’de Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat, Mâtürîdîlerce temsil edilmiştir.¹¹⁰ Mâtürîdî kelâm ekolünün Ebu Mansûr el-Mâtürîdî’nin (v.333/944) yolundan gidenleri ifade etmekte olduğunu belirterek İmam Mâtürîdî’nin hayatına kısaca değinir. Eş’arîlerle Mâtürîdîler arasında “tekvin” ve benzeri konularda ihtilaf olduğunu

olarak sonraki kelimeler kitaplarına dâhil edildiği görülebilir.” Harun Çağlayan, “Sosyo-Kültürel Açıdan Kelâm ve Hadis İlimlerinde Epistemoloji”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, c. V, s. 1, 2016, s. 88.

¹⁰⁵ Esasen Teftâzânî’nin tavrı da aynıdır. Bkz. Kahraman, a.g.m., s. 95, 107-109.

¹⁰⁶ Elmalı, a.g.t., s. 32, 67-68, 118. Hayâlî’nin kelâmcıların cumhuruna uymadığı diğer bazı görüşleri için bkz. s. 53, 103.

¹⁰⁷ Bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 198-199, 205-210; İhsan Arslan, “Kur’ân-ı Kerim’e Göre Hz. Peygamber ve Mucize”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 10, s. 50, 2017, s. 883, 899-900.

¹⁰⁸ Elmalı, a.g.t., s. 75, 79-80, 92.

¹⁰⁹ Osman Demirci’nin -artık her nedense- bu kelimeyi seçmiş olması isabetlidir. Zira Hayâlî’nin Teftâzânî’ye nisbet ettiği metinde ifade edilmiş olarak وهم الأشاعرة denilmesine karşın Uludağ’ın verdiği metin (s. 4) ve yaptığı tercümede (s. 85) bu ifade bulunmamaktadır. Sadece bağlamdan onun Eş’arîleri kastettiği anlaşılmaktadır. Hayâlî’nin ise bu ziyadeyi neden eklediği anlaşılamamaktadır. bkz. Şemseddin Ahmed b. Musa Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâidi’n-Neseftiyye (Hayâlî ala şerhi’l-akâid)*, Kenarında: Ramazan b. Muhsin’in “*Hâşiyetu’l-Bihîştî ale’l-Hayâlî*” ile birlikte, Muslihiddin Mustafa el-Kestelî, *Hâşiyetu’l-Kestelî ala Şerhi’l-Akâid* içinde, Dersââdet: Dâru’t-tibâati’l-âmire, 1306, s. 21.

¹¹⁰ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâidi’n-Neseftiyye*, s. 21.

vurgulayan Hayâlî'nin, özellikle Mâturîdî mezhebine Ebu Hanife üzerinden değil de direkt İmam Mâturîdî üzerinden dikkat çekmesi, önemlidir. Burada Ehl-i Sünnet kelâmını sadece Eş'arî kelâm ekolünün temsil etmediği ve Mâturîdî kelâm ekolünün de farklı coğrafyalarda Sünnîliği temsil ettiğini belirtme gereği duyması, Osmanlı medreselerinde okutulan kelâm kitaplarına bakıldığında oldukça orijinal durmaktadır. Zira böylelikle Ehl-i Sünnet kelâmının Eş'arî kelâmından ibaret olmadığını altını çizmiş olmaktadır. Ancak bu tepki, hacimli bir Mâturîdî kelâm kitabı olarak kendini gösterecek düzeye varamamıştır. Mamafih Hayâlî'nin hâşiyesinde de temel referans kitapları, müteahhirûn dönemi Eş'arî kelâm kitaplarıdır.¹¹¹

Hayâlî, hâşiyesinde daha çok Tefâtânî'nin ifadelerini açıklama yoluna giderken, Mâturîdîler'in Eş'arîler'den farklı olan görüşlerine işaret etmekle yetinmiş, bu konuda tercihini belirtmediği gibi Mâturîdî görüşleri Eş'arî görüşlere karşı savunma gereği de duymamıştır. Bazen de “Mâturîdî” ifadesini kullanmaksızın “bazılarının kabul ettiği” şeklinde göndermelerde bulunmuştur.¹¹²

Şu da var ki daha sonraki dönemlerde yazılan şerhlerde genelde izaha muhtaç kelime ve ifadeleri daha genişçe açıklamak¹¹³ bir teamül halini alsa da Hayâlî'nin bu hâşiyesinde Tefâtânî'ye muhalif olduğu yerler de bulunmaktadır. Meselâ insanın fiillerinde özgür olup olmadığı tartışmasında insanın fiillerinde Allah'ın kudretinin tesirinin nasıl olduğu meselesinde birçok İslâm mezhebinin farklı görüşlerini verirken, Eş'arî görüşleri değil de İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (v.478/1085) “insan fiillerinde, kulun ve Allah'ın gücü birlikte etkilidir.” şeklindeki görüşünü tercih etmektedir. Böylelikle Hayâlî, “üstadın mezhebinin de görüşü” şeklinde verdiği ve Mâturîdî görüşe uygun olan Cüveynî'nin bu

¹¹¹ Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 439-440.

¹¹² Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 441.

¹¹³ Ahmet Ak, “Nesefî Şerhlerinde İmâm Mâturîdî'nin İzleri: Peygamberlere İman Örneği”, Eskişehir: *Uluslararası İmâm Mâturîdî Sempozyumu*, Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi 28-30 Nisan, 2014, s. 111.

görüşünü tercih ederken, esasen kendisinin de hangi kelâm ekolüne mensup olduğunu göstermiş olmaktadır.¹¹⁴

Hayâlî'nin bu hâşiyesinde en fazla tartıştığı konulardan birisi, irâde meselesidir. Irâde konusunda Eş'arî tezleri eleştiren Hayâlî, onları “cebr-i mutavassıt” olarak nitelemekte ve “üstadın mezhebi” olarak tanımladığı Mâtürîdî¹¹⁵ görüşlerini, Eş'arî görüşlere tercih etmektedir. O, “ihtiyâr”, “irâde” ve “Allah'ın fâil-i muhtâr olması” gibi meseleler bağlamında geniş açıklamalarla konuyu tartışmaya açmaktadır. Hayâlî, irâde konusunda cebre yaklaşan görüşünü kabul etmemekle beraber Mâtürîdîlerin Mu'tezile'den konuya dair farkına¹¹⁶ dikkat çekme gereği de duymaktadır.¹¹⁷

3. Bihîştî Ramazan Efendi Hâşiyesi ve Kelâmî Görüşleri

Hâşiyetu'l-Hâşiyeye alâ şerh-i Akâidi'n-Nesefiyye li'l-Hayâlî: Kütüphane kayıtlarında “Hâşiyeye alâ Hayâlî ala'l-Akâidu'n-Nesefiyye”, “Hâşiyeye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâid”, “Hâşiyeye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi't-Teftazânî”, “Hâşiyeye alâ şerhi'l-Akâid”, “Hâşiyeye alâ şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye li'l-Sadeddin et-Teftâzânî”, “Hâşiyetu'l-Bihîştî alâ'l-Hayâlî”, “Hâşiyetu'l-Hayâlî”, “Kenzu'l-Ferâid alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâid”, “Hâşiyeye-i Şerhi'l-Akâid-i Ramazan Efendi”, “Kenzu'l-Ferâid” gibi adlarla geçen eser, Teftâzânî'nin Ömer en-Nesefî'nin el-Akâid'i üzerine yazdığı şerhe Ahmed b. Mustafa el-Hayâlî künyesi ile anılan Hayâlî Ahmed Bey'in yaptığı hâşiyeye, Bihîştî'nin kaleme aldığı Hâşiyesidir.¹¹⁸

¹¹⁴ Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 441; krş. Hayâlî, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 75-77; Elmalı, a.g.t., s. 68-71.

¹¹⁵ Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 441; krş. “Metinde geçen üstad tâbiri yanlış anlaşılabilir. İmam Mâtürîdî zannedilmektedir. Ancak Hayâlî Ebû İshak el-İsferâyînî'yi kastetmektedir.” Elmalı, a.g.t., s. 70-71.

¹¹⁶ “Mu'tezile'ye karşı oluşan Sünnî kelâm anlayışı da Mu'tezile'nin metodunu devam ettirmiş, Sünnî kelâm ekolleri Mu'tezile'yi eleştirirken, aynı zamanda bu mezhebin etkisi altına girmişler; Mu'tezile bütün kelâm hareketlerinin tetikleyicisi olmuştur.” Demirci, *Akâid ve Kelâm*, s. 253.

¹¹⁷ Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 441-442.

¹¹⁸ Aydemir, *Behîştî Dîvânı*, (2017), s. 62-63.

Şerhu'l-Akâid'e yazılan hâşiyelerin en meşhurlarından biri olan Hayâlî'nin hâşiyesine başkalarından maada Şeyh Bihiştî Ramazan Efendi (v.979/1571) tarafından da 949/1542 tarihinde yeni bir hâşîye yazılmıştır. Anlaşılacağı gibi Bihiştî'nin yazdığı eser, diğer bir hâşiyenin hâşiyesidir. Mamafih Hayâlî hâşiyeleri içerisinde en rağbet göreni olmuş ve Hayâlî hâşiyesi ile beraber defalarca basılmıştır. Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i gibi Hayâlî'nin hâşiyesi üzerine de Osmanlı âlimleri birçok hâşîye yazmıştır. Yazılan bu hâşiyelerin medrese müfredatı açısından değerinin ne olduğunu bilemesek de bu hâşiyelerden en azından basılmış olanların oldukça ilgiye mazhar olduğunu anlamaktayız. Mamafih Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestelî'nin (v.901/1496), Hayâlî'ye (v.875/1470) eleştirilerini muhtevî hâşiyesinin bu yöndeki “olumsuzluklarını” bertaraf etmek amacıyla kaleme alınmış olduğu anlaşılan Bihiştî'nin söz konusu hâşiyesinin hacmi, Kestelî hâşiyesinden çok daha kısa olduğu gibi Kestelî seviyesinde bir ilgi de görememiştir.¹¹⁹ Başka bir ifadeyle Kestelî'nin *Şerhu'l-Akâid*'e yaptığı ve oldukça uzun hâşiyesinde Hayâlî'nin bazı görüşlerini eleştirmesine bir tepki olarak Bihiştî Ramazan Efendi de, *Şerhu'l-Akâid*'e değil de faziletli ve zekî¹²⁰ diye nitelediği Hayâlî Ahmet Efendi'nin *Şerhu'l-Akâid* üzerine yapmış olduğu Hâşiyesi üzerine bir hâşîye yazmıştır.¹²¹

Bihiştî hakkında, Hayâlî'nin Akâid şerhine makbul bir hâşîye yazdığı, ilim ve fazilet sahibi kimselerin yanında hüsnü kabul gördüğü ve bu esere Bihiştî'den daha güzel hâşîye yazanın olmadığı, söylenmiştir. Hatta Hayâlî hâşiyesine yazdığı bu hâşiyenin, köhne

¹¹⁹ Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 442. Not: Kestelî ile Bihiştî hâşiyeleri genellikle birlikte tabedilmişlerdir. Bizim incelediğimiz dört örnekte önce Kestelî sonra da Hayâlî ve hâmişinde Bihiştî hâşiyesi verilmektedir. Bizce bunların mukayeseli bir tez konusu olarak çalışılmasında yarar vardır.

¹²⁰ Bihiştî Ramazan Efendi, *Hâşiyetu'l-Bihiştî ale'l-Hayâlî*, Dersâadet: Dâru't-tibâati'l-âmire, 1306, s. 8.

¹²¹ Bkz. Muslihuddin Mustafa Kestelî, *Şerh-il Akaid Kesteli (Hâşiyetu'l-kestelî ala şerhi'l-akaid)*, İstanbul: Salâh Bilici Kitâbevi, 1973, s. 1. Not: Bu bilgi hâşiyenin metnindekinden (s. 2) başka yayıncının ilk sayfaya eklediği notta daha genişçe ifade edilmektedir. ayrıca bkz. Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 422-423.

Rum ve Hıta ülkelerinin üstatlarını unutturacak tarzda güzel ve çekici olduğunu belirtenler de olmuştur. Yaşar Aydemir'in tespitiyle 57'nin üzerinde yazması bulunan eserin sadece İstanbul'da 1265, 1277, 1288, 1293, 1297, 1302, 1303, 1308, 1315, 1320, 1321, 1326, 1336, 1360, 1391 yıllarında olmak üzere 17 baskısı yapılmıştır.¹²² Tezkirelerin bu eserden övgüyle bahsetmeleri, devrinin genel karakterini yansıttığı gibi, bu kadar yazması ve çok sayıda baskısının yapılmış olması; eserin sonraki dönemlerde de önemini koruduğunu göstermektedir. Nitekim *Şerhu'l-Akâid* üzerine yapılmış önemli şerh, hâşiye ve ta'likler arasında Bihiştî'nin Akâid şerhinin de adının anılması, eserin önemini ortaya koymaktadır.¹²³

Ehl-i hak nitelemesi üzerinden Hayâlî gibi bir Sünnî meşrep tarafgirliği (s. 20, 21, 26, 49, 53) yapan muhaşşî Bihiştî bu eserde, nadir rezervlerinin ve itirazlarının¹²⁴ dışında Hayâlî'yi desteklemekte

¹²² Dört ayrı baskı üzerinden yaptığım çapraz okumalarda eserlerin bir takım dizgi hatalarını muhtevi olduğunu gördüm. Bu hataların özellikle [Bihiştî Ramazan Efendi, *Hâşiye-i Bihiştî ale'l-Hayâlî*, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1321] nüshasında daha az olduğu kanaatine vardım. En fazla hatayı ise [Bihiştî (1306). *Hâşiyetu'l-Bihiştî*, Dâru't-tibâati'l-âmire.] nüshasında gözlemledim. Elbette bu, yanlış bir gözlem de olabilir. İşaret edilen son nüsha üzerinden devam edersek; bu hataların bir kısmı metin şerh (açıklama) ayırımı için konulan parantez işaretinin yanlış konulması şeklinde olmuştur. (s.11) parantez hatası (bu hata: Bihiştî Ramazan b. Muhsin, *Hâşiyetu Bihiştî Alel-Hayâlî*, İstanbul: Matbaatu'l-Âmire, 1308'de de var.) (s.26) parantez hatası (diğerlerinde doğru). (s.94, 96) parantez hatası (diğerlerinde doğru). (s.16) حيث kelimesi حيث şeklinde yazılmış. Bu hata: Bihiştî (1308). *Hâşiyetu Bihiştî*'de de var. (s.90) فعل kelimesi فعل şeklinde yazılmış. (Bu hata: Bihiştî (1308). *Hâşiyetu Bihiştî*'de de var.) (s.45) الهیولی kelimesi الهیولی şeklinde yazılmış. (s.73) قوله kelimesi فو şeklinde yazılmış. (s.80) قوله kelimesi له فو şeklinde yazılmış. Bu sayfada parantez hatası da bulunmaktadır. (s.12) مع nin م si sonraki kelimenin başında durmaktadır. Diğerlerinde böyle bir durum yok. (s.19, 70) Arapçada yapılmayan kelimeyi hecelerine ayırma işlemi uygulamıştır. Tabi bu (o dönemin matbaa tekniği ile de ilgili ama) harfler arasına konulan gereksiz boşluktan da kaynaklanmış olabilir.

¹²³ Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, (2017), s. 63-64.

¹²⁴ Misalen: النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ayetiyle ilgili olarak Hayâlî, (قوله تعالى ويوم القيامة يعرضون) demektedir. Bihiştî ise onun bu ifadesine (قوله: وقوله تع ويوم القيامة) şeklinde ilgi kurup haklı olarak (لا وجه لتغيير عبارة) değerlendirmesini yapmaktadır. Bihiştî (1306). *Hâşiyetu'l-Bihiştî*, Dâru't-tibâati'l-âmire, s. 84.

ve genellikle gerek gördüğü yerlere birer ikişer cümleyle metnin kastını tayin etmeye ve okuyucuya bir perspektif vermeye çalışmaktadır. Elbette onun düştüğü bu notlarda bazı nüansların olması ve hatta şârih Teftâzânî ve/ veya Hayâlî'nin kastını aşan veya örten ya da kaydıran emarelerin bulunması mümkündür. Ancak biz bu makalemizde, Bihîştî'nin sadece kelâmdaki yerini ve esas kelâmcı duruşunu resmetmeyi hedeflediğimiz ve daha ileri bir yelpazeden bakmayı ise başka çalışmalara bırakmayı planladığımızdan bu tür ayrıntılara girmeyi düşünmedik.

Ramazan Efendi'nin Hayâlî'yi şerh ederken istifade ettiği referans kitapları yine Eş'arî kelâmının hacimli eserleri *el-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsîd*'dir.¹²⁵ Ramazan Efendi, bu Eş'arî kelâm kitaplarına atıflar yapmakla birlikte tam bir Mâturîdî duruşa sahiptir. Nitekim Ebu'l-Muîn en-Nesefî'yi (v.508/1115) Ehl-i Sünnet'in reisi diye niteleyerek, onun *Bahru'l-Kelâm* adlı eserinden alıntılar¹²⁶ yapmaktadır. O, Ehl-i Sünnet yerine bazen Ehl-i hak¹²⁷

¹²⁵ Mevâkıf ve Makasîd (s. 10, 17, 20, 28, 29, 53, 84), Şerhu'l-Mevâkıf (s.61), Hâşiyetü ale'l-Keşşâf (s. 8, 23, 24), Sihâh (s. 6, 8, 12, 22, 40; Keşşâf (s.13), Kirmani'nin Buhârî şerhi (s.10, 88), Telvih (s.15, 66), Bidâye (s.42, 58), Şerh-i tecrid (s.46), Şerhu Metali ve Muhtaru'Sihah (s.4), Şerifuddin'in Miftahı (s.12) isimli eserlere atıf yapmakta; Eflatun, Aristoteles'in tabileri İbn Sina ve Fârâbî (s.57), Süleyman'ın veziri Asâf (s. 5), Cübbâî ve Ehl-i İtizal, Mu'tezile (s. 20, 21, 52), Cürcânî (s. 8, 23, 24), Zemahşerî (s.82) ve Hocazade'ye (s.44, 61) atıf yapmaktadır.

¹²⁶ Bihîştî (1306). Hâşiyetü'l-Bihîştî, Dâru't-tibâati'l-âmire, s. 20.

¹²⁷ Bkz. Kalaycı, a.g.e., s. 60-62, 82, 216. Hayâlî'nin Kul (Kavl) Ahmed ve Saçaklızâde hâşiyelerinde Ehl-i hak tabirinden kastın ne olduğuna, kimlere delalet ettiğine dair herhangi bir kayda rastlanmaz. Aksi yönde bir görüş beyan etmediklerinden bu iki muhaşşinin Ehl-i haktan muradın Ehl-i sünnet olduğunu belirten Hayâlî ile paralel düşündüklerini söylemek mümkündür. el-Hayâlî, Ehl-i hak ifadesinin belirli bir topluluğa mahsûs olduğunu düşünmekte ve bu topluluğun da Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olduğunu ifade etmektedir. "Dedi" fiilinden sonra gelen Ehl-i hakkın söylediği söze (مقول القول mekûlu'l-kavl) gelince Hayâlî bunun kitabın tamamına şâmil olduğunu iddia eder. Teftâzânî'de dolaylı, Kesteli ve Molla Ahmed'de doğrudan ifadesini bulan ilk yoruma göre Ehl-i hak herhangi bir özel sınıfa tahsis edilmez ve eşyanın hakikatine kâil olan herkesi içine alır. Hayâlî'nin ve Meşşâî filozofları dikkate alarak koyduğu kayıtlarla Ramazan Efendi'nin benimsediği yoruma göre Ehl-i hak, özel bir sınıfa işaret eder ve

ifadesini de kullanır. Atıf yaptığı kitaplar arasında Nûreddin Sâbûnî'nin (v.580/1184) *el-Bidâyesi*, Hocaşâde'nin (v.893/1488) *Şerhu'l-Mevâkıf Hâşiyesi* ve *Şerhu't-Tecrîd* vardır. Ramazan Efendi Hayâlî metnini açıklarken bazen düzeltmeler de yapmıştır. Meselâ Hayâlî'nin “Eş'arîlere göre” ifadesine, “Eş'arîler'in çoğunluğuna göre olması gerektiği” şeklinde müdahalede bulunur. Ramazan Efendi, bu hâşiyesinde bilgi ve varlık konuları üzerinde oldukça fazla durmasına rağmen sonraki konular üzerinde fazla yoğunlaşmamıştır.¹²⁸

İmdi Bihîştî bu eserini bir anlamda Kestelî'nin Hayâlî'ye yönelik eleştirilerine cevaben yazmış olsa da, eserin ilk sayfasında, söz konusu reddiyesini ifade ettiği bağlamda bir kez ismen zikretmenin dışında Kestelî'den hiç bahsetmez. Dolayısıyla Kestelî'nin eleştirilerinin ne tür sebeplerden ve hangi konulara ilişkin olduğunu tespit mümkün olamadığı gibi Bihîştî'nin de ifade edilen eleştirilere mukabil, kitabını yazma gerekçesi olan redlerinin neler, hangi zeminde ve kıymet-i harbiyesinin ne olduğunu öğrenme imkânına sahip olamamaktayız. Geriye bir tek şu ihtimal kalmaktadır ki o da Bihîştî'nin üslup ve deyimlerinden bir fikir edinmek. Nitekim müellif, hâşiyesinin bazı yerlerinde birilerine cevap yetiştirmeye çalıştığını ihsas eden bir takım klişe ifadeler ve argümanlar kullanmaktadır. Bu anlamda onun kullandığı: *اعتراض عليه* (s. 6), *فايك و*

kapsamında sadece Ehl-i sünnet yer alır. Bunlar içinde en dikkat çeken yorumlama biçimi Hayâlî'ninkidir. Ehl-i hakkı Ehl-i sünnete indirgeyen Hayâlî'nin tavrında savunmacı, dışlayıcı ve genellemeci bir yönelim kendisini hissettirir. Hayâlî, bir taraftan Ehl-i hakkı tahsis edip Ehl-i Sünneti ön plana çıkarırken, bir taraftan Ehl-i Sünnet dışında kalan sınıfları Ehl-i hakkın dışında bırakır ve söylenen sözü (mekûlu'l-kavl) kitabın tamamına teşmil etmek suretiyle de Ehl-i sünnetin dediklerinin tamamının hak olduğunu çıkarsar. Dolayısıyla bir taşla üç kuş vurmuş olur. Ramazan Efendi de Ehl-i hakkı Ehl-i Sünnet olarak tahsis etmesiyle Hayâlî ile birleşir; ancak Meşşâî filozoflarla ilişkileri bağlamında Ehl-i Sünneti, felsefî bir düzleme yerleştirmesiyle Hayâlî'den ayrılır. İbiş, a.g.m., s. 179-180, 182-183; Bihîştî (1306). *Hâşiyetu'l-Bihîştî*, Dâru't-tubâati'l-âmire, s. 21, 26. Aslında Bihîştî, bu “ehlisünnetçilik”ini kitabın başka yerlerinde de sergilemektedir. Bkz. s. 20, 49, 53.

¹²⁸ Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 442-443.

قيل ... الجواب, (s. 33) يقال ... والجواب (s. 7, 8, 15, 18), ادعاء (s. 74) الضلالة
ظن ... والحق, (s. 6) قيل ... أقول, (s. 17, 37) قيل ... قلنا, (s. 17, 18, 26, 28)
(s. 35) kalıp ifadeleri ile “avamın uydurmalarını bir kenara koy” ve
“hasım” ifadesinin (s. 89) Kestelî’nin itirazlarına isimsiz cevaplar
olması muhtemeldir. Keza sana bu anlatılanlar, birçok faziletli insana
kapalı kalmıştır (s. 12), şeklindeki değerlendirmesini de bu kabilden
görmek mümkün olsa gerektir. Şüphesiz bu hususu ancak iki eser
üzerinde yapılacak akademik bir çalışmayla net biçimde ortaya
koymak mümkündür.

Döneminin yazım geleneğindeki gibi birçok ifadesini "artık
böylece düşün فتأمل, anla فافهم veya tedebbür et فتدبر" (s.11, 12, 16, 20,
21 33, 36) tarzında bitirerek okuyucusunu biraz da psikolojik olarak
forma sokmaya çalışan Bihîştî, eserinde, cem ve tahkik döneminde
başka bir ifadeyle hâşiye geleneğinde eserlere işlenen önemli
hususlardan biri olarak gramer çözümlenmeleri, dilcilere atıf ve
zamirlerin merciini belirleme ile çok sayıda ibare ve kelime tahlilleri
yapmaktadır. Müellif bir yerde “Arapça selika ve zevk-i selimine
sahip olanlar bunu kaçırmaz” vurgusunu da yapmaktadır ki bu selika/
nosyon bahsi geçen dönemde, özellikle önemsenen bir hususiyetti.¹²⁹

Bu arada incelediğimiz nüshalar¹³⁰ matbu da olsalar istinsah
edildikleri elyazmaların yazım teknik özelliklerini de taşımaya devam
etmektedirler. Bu anlamda yazma eserler müstensihin işini
kolaylaştırmak için çeşitli kısaltmalar kullanmışlardır. Kullandığımız
nüshalardan [Bihîştî Ramazan Efendi (1321). *Hâşiye-i Bihîştî ale'l-
Hayâlî*, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye] hariç diğerleri bu kısaltmaları

¹²⁹ Bihîştî (1306). *Hâşiyetu'l-Bihîştî*, Dâru't-tibâati'l-âmire, s. 3-5, 9, 10, 63, 69.

¹³⁰ İncelediğimiz matbu nüshaların dördünün de sayfa numaraları, nadir bazı
sayfalarda bir iki cümle veya satır haricinde hemen hemen aynen birbirini
tutmaktadır. Keza hâşiye ve şerhler de esas metinle mutabık olduğundan konu
bazlı olarak bunlar arasında da uyum söz konusudur. Ancak bu nüshalar içerisinde
biz dizgi ve mizanpaj olarak [Bihîştî Ramazan Efendi, *Hâşiye-i Bihîştî ale'l-
Hayâlî*, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1321] nüshasını daha düzenli bulduğumuzu
belirtmeliyiz.

bolca işlemiştir. Örneğin: *تعالى* yerine *تعالى* (s.9, 47, 49, 93); *صلى الله عليه و* *رحمه الله* yerine *صلعم* (s.7, 10); *عم* yerine *عليه السلام* (s.5, 97, 98, 101); *رضي الله عنه* yerine *رضي الله عنه* (s.8, 20, 23-24, 37, 43, 64, 71, 74, 102); *حينئذ* yerine *حينئذ* (s.98, 101); *ح* yerine *ح* (s.7, 5, 9, 11, 14, 22, 25, 29, 30, 32, 41, 45, 74); *فحينئذ* yerine *فحينئذ* (s.11, 14, 18, 27, 45, 62); *ظاهر* yerine *ظ* (s.7, 12, 14, 16, 22, 32, 38); *لظ* yerine *الظاهر* (s.8, 11, 21, 47, 62); *باطل* yerine *بط* (s.17, 28, 40); *لانم* yerine *لانسلم* (s.27, 30).

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

Hayâlî, Teftâzânî'nin *البينة على المدعي واليمين على من أنكر* rivayetine tevâtür nitelemesinde bulunmasına itirazla “bu, farz-ı misal böyledir. Değilse bu ifade, mütevâtir değil meşhur bir rivayettir”, demesine mukabil; “bu değerlendirmeye gerek olmadığını” belirtiyor Bihîştî. Çünkü diyor, icma ehlinin haberi, mütevâtir hükmündedir.

Tamam, bu usûlcülere göre mütevâtir olmayabilir ama, mütevâtir sayılmasında bir beis de yoktur, (s.38) demektedir.

"Âdemi, suretinde yarattı." ifadesi¹³¹ için Bihiştî: bana öyle geliyor ki suret, cemal demektir. Bu durumda anlam şu olur: Allah Âdemi manevî cemalinin eserine bir mazhar kılmıştır. Nasıl ki onu sıfatlarına uygun yarattı. Burada özellikle yüzü korumaya işaret etmesi, bu konuda öteki organların onu bu denli temsil edememesindedir. Bu yorum güzeldir lakin kimsede böyle bir izah görmüş de değilim, (s.58) demektedir.

Bilindiği gibi Eş'arîler araz ve sair her mevcûdun görülmesini tecviz etmişler; hatta ses, tat ve kokuların bile. Dahası onlar, Çin'deki âmânın Endülüs'te uçan süvariye görmelerini de câiz görmüşlerdir, (s.73) tespitini¹³² yapan Bihiştî, tehevvür (aşırı öfke), taassup (bağnazlık) ve tekebbürden (kibir) sakınan kimseye konuların gizli kalmayacağını, (s.18) ifade ederken esasen taassup ve fetanetsizlikten (s.67) yana ikazlarını da yapmış olmaktadır. Aslında bunların Kesteli'ye yönelik subliminal dokundurmalar olması da muhtemeldir.

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

Medyen'in Şuayb'in memleketi (s.6) ve Sümenîyye'nin tenasühe inanan putperest bir fırka olduğunu (s.39-40) belirten Bihiştî,

¹³¹ Bkz. Akman, İbn-i Arabî, s. 259, 510-511; William Montgomery Watt, "Tanrı Suretinde Yaratılma: İslâm Kelâmına Dair Bir Araştırma", çev. Hüseyin Kahraman, Konya: SÜİFD, s. 21, 2006, s. 253-260.

¹³² Bu tespitin Devvânî'de karşılığı için bkz. Akman, Kelam Sistemi, s. 37, 183.

zatin sıfata nisbeti failiyet değil, kabiliyet yoluyla ve bence burada kayıt, taallukun sıhhatidir ki bu ise ikisini de kapsar (s.16) demektedir. Mukallidin ahkâmı onaylaması, ona bu hükümleri doğrudan anlamış olmayı sağlamaz. Çünkü bu ancak istidlal ile mümkündür (s.19). Bu durum cehenneme girişin, küfr ve isyanın cezası olduğunu gösterir. Bunda ümmetin icması vardır, iddiasına karşın Bihîştî, ehlişünnetin reisi Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Bahru'l-Kelâm*'da: bazı Mu'tezilî âlimlerin, "müşriklerin çocukları ebeveynleri gibi ebediyen cehennemde kalacak", dediğini nakletmektedir.¹³³ Bu ise gösteriyor ki bu konuda icma yoktur (s.20), demektedir.

"وأقول وصفه تعالى ذاته في الأزل" Ben derim ki O'nun vasfı ezelden zatıdır."¹³⁴ (s.70) diyen Bihîştî, hâşiyesi boyunca en geniş ve yoğunluklu açıklamalarını felsefî konulara dair yapmaktadır. Bu mantıkî ve felsefî izahlar (s.10, 11, 17, 19, 40, 42, 43) bağlamında mâhiyet¹³⁵ (s.23-25), hudûs, muhdes, teselsül, vücûd, hükemâ, teakup, illet (s.47, 48, 49, 50) gibi konulara değinmektedir. Her akıl sahibi araz ile sıfat arasındaki farkı bilir (s.68) diyen Bihîştî, Teftâzânî'nin genişçe yer verdiği ve Hayâlî'nin ise sadece etrafındaki tartışmalar dolayımında değindiği üç kardeş meselesine; müşriklerin çocuklarının akıbeti hakkında Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin tespiti bağlamında (s.20) değinmektedir. Fakat senarize edilen bu tartışmanın gerçekte olup olmadığına¹³⁶ dair hiçbir imal-ı fikir yapmamaktadır. Tıpkı -Hayâlî ve hatta meşhur şarihi dahil *şerhu'l-akaid*'in metni üzerinden değerlendirme yapan diğer akâid uzmanları gibi- kitap boyunca

¹³³ Akman, *Kelam Sistemi*, s. 254-255.

¹³⁴ Krş. İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, İstanbul, DVY, 2009, c. 37, s. 103-104; Akman, *Kelam Sistemi*, s. 137-138.

¹³⁵ Bir varlığın özü, onun kendisiyle o olduğu şey anlamında bir felsefe terimi olan mâhiyet hakkında: "İşrâkî tavır, tanımdaki "bi" bağlacının sebebiyet bildirdiği tezinden hareketle mahiyetin fail illetle aynı şeyi ifade ettiğini, dolayısıyla vücudun mahiyeti öncelediğini savunmuştur. (Hayâlî, s. 22-24; Bihîştî Ramazan Efendi, s. 23-249." Tahsin Görgün, "Mâhiyet", *DİA*, Ankara, DVY, 2003, c. 27, s. 337.

¹³⁶ Bkz. Akman, *Kelam Sistemi*, s. 168-169; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, s. 293; krş. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 4 (Arapça metin), s. 85 (tercümesi).

Teftâzânî'nin fikirlerini temellendirmek adına istimal ettiği rivayetlerin hiçbirini tahlil- tenkit etmediği gibi.

Bihîştî, Hayâlî'nin “kesin delillerle peygamberlerin yalancılıktan masum oldukları sabittir. Dolayısıyla yalancı olamazlar”, ifadesine ilgi kurarak bu, onun yalanı büyük günahlardan saydığını gösterir. Çünkü peygamberler cumhura göre kasten yalan söylemekten korunmuşlardır, demektedir. Kelâmcımız devamla; Haşviyye/ Haşevîler¹³⁷ bu kanaate muhaliftir. Sehven yalan söylemelerini ise ekseriyet tecviz etmiştir. Doğru olan da bunun hilafına olandır. Kasıtlı sağair, cumhura göre caiz; sehven olanının ise ittifakla caiz (s.36) olduğunu ifade etmektedir.

SONUÇ

Akâid risâleleri kısa da olsa aslında uzun kelâmî tartışmaların kristalize edilmiş versiyonları olduğundan, bu risalelere şerh yapma ihtiyacı hemen her zaman hissedilmiştir. Akâidi öğretici bir tarzda özetlemesi ve delillerden tecrit edilmiş olmasıyla meşhur olan Akâidu'n-Neseî hakkında yazılan pek çok şerh arasında en meşhuru, Sadeddin et-Teftâzânî'nin şerhidir. İslâm düşüncesinin -özellikle felsefî kelâmın- dönüm noktalarından biri olan Teftâzânî, kendisinden sonraki İslam dünyasının medrese zihniyetinin doğuşuna katkısıyla tartışılmaz bir mevki elde etmiştir. Bundan olacak ki onun şerhinin üzerine birçok hâşiye kaleme alınmıştır. Söz konusu şerhe yazılan hâşiyelerden biri de Hayâlî'nin hâşiyesidir. Hayâlî'nin belirtilen bu hâşiyesine Bihîştî Ramazan Efendi yazdığı bir hâşiye ile katkıda bulunmuştur.

Ne yazık ki kelâmcılar da tezlerini ispat sadedinde eserlerine zayıf ve hatta mevzû hadis almış, kimi yerde ise sahih hadisleri bile

¹³⁷ Bkz. Metin Yurdagür, “Haşviyye”, *DİA*, İstanbul, DVY, 1997, c. 16, s. 426-427; Ramazan Altıntaş, “Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri”, Sivas: *CÜİFD*, s. 3, 1999, s. 60-66, 94-96; Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 122-123, 255; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, s. 317-319.

görmezlikten gelebilmişlerdir. Bundan dolayı *Şerhu'l-Akâid*'deki hadislerin de ihtiyatla karşılanması gerekmektedir. *Şerhu'l-Akâid*'deki hadislerin hemen hemen hepsi âhâd haber niteliğindedir. Bu âhâd haberlerin de yarından fazlası sahih değildir: Ya zayıf veya mevzûdur. Teftâzânî'nin bu tutumu, doğrusu hayret edilecek bir şeydir. Ondan daha çok şaşılacak olan, Hayâlî ve Bihiştî dâhil *Şerhu'l-Akâid*'e hâşiye ve ta'lik yazanların bu konuda bir şey söylememiş olmaları ve uydurma olan bu rivâyetleri kabullenmiş görünmeleridir. Teferruat sayılan birçok konuda çok lüzumsuz bilgiler veren hâşiye ve şerh yazarları, hadislerin sıhhati ve mevsûkiyeti gibi çok önemli ve temel konularda hiç bir şey söylememektedirler. Keza *Şerhu'l-Akâid*'de ilhâm, velâyet, kerâmet ve nasların bâtinî manaları anlatılırken meseleler kelâm sistemine uymayacak biçimde ve genellikle muğlak bırakılmıştır. Özellikle kerâmetler bahsinde uydurma menkıbelerin anlatılması bir kelâmcının yapmaması gereken bir hatadır. Ne var ki Teftâzânî'nin kerametler bahsinde zikrettiği *Lokman-ı Serâhsî* veya *Lokman-ı Perende* diye meşhur olan, uçan birinin uydurma menkıbesi gibi hususlara dair kelâm etmemiş olmalarından ve bunun da zımnî bir kabul olmasından hareketle Hayâlî ve Bihiştî de dâhil geneli sûfîmeşrep ya da fiilen bir sûfî çevrede veyahut başında bulunan dolayısıyla da tasavvuf felsefesine meftun hale gelen şârih ve muhâşşiler kelâm sahasında kelâm ediyor olsalar da bunda bir beis görmemişlerdir. Zira kelâmcımız Bihiştî'nin de sergilediği gibi bu durum tipik sentezci bir “Osmanlı Âlimi” tipini göstermektedir. Bahsedilen ve her biri bir tarikat mensubu da olan bu âlim tipinde ise tasavvufî söylemi öncelemek bir alamet-i farika halini almıştır. Bu ise gelinen nihâî aşamada ikisi de felsefeleşen kelâmın tasavvufa teslimiyetinin işareti olsa gerektir. İşte kendisini tanıtır kelâmdaki yerini tespiti çalıştığımız Ramazan Efendi'nin kelâm açısından durduğu yer, tam da burasıdır. O, böyle bir konseptte hâşiyesini yazmış; imal-i fikir etmiştir.

Bihiştî hakkında, Hayâlî'nin akâid şerhine makbul bir hâşiye yazdığı, ilim ve fazilet sahibi kimselerin yanında hüsnü kabul gördüğü

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

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

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

İmdi Bihiştî bu eserini bir anlamda Kestelî'nin Hayâlî'ye yönelik eleştirilerine cevaben yazmış olsa da, eserin ilk sayfasında, söz konusu reddiyesini ifade ettiği bağlamda bir kez ismen zikretmenin dışında Kestelî'den hiç bahsetmez. Dolayısıyla Kestelî'nin eleştirilerinin ne tür sebeplerden ve hangi konulara ilişkin olduğunu tespit mümkün olmadığı gibi Bihiştî'nin de ifade edilen eleştirilere mukabil, kitabını yazma gerekçesi olan redlerinin neler, hangi zeminde ve kıymet-i harbiyesinin ne olduğunu öğrenme imkânına sahip olamamaktayız. Geriye bir tek şu ihtimal kalmaktadır

ki o da Bihiştî'nin üslup ve deyimlerinden bir fikir edinmek. Nitekim müellif, hâşiyesinin bazı yerlerinde birilerine cevap yetiştirmeye çalıştığını ihsas eden bir takım klişe ifadeler ve argümanlar kullanmaktadır.

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

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

KAYNAKÇA

Ak, Ahmet, “Nesefî Şerhlerinde İmâm Mâturîdî’nin İzleri: Peygamberlere İman Örneği”, Eskişehir: *Uluslararası İmâm Mâturîdî Sempozyumu*, Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi 28-30 Nisan, 2014, ss. 107-114.

Ak, Ahmet, “İmâm Mâturîdî ve Nesefî Şârihlerine Göre Peygamberlere İman”, *KSÜİFD*, c. XIII, s. 26, 2015, ss. 71-89.

Ak, Ahmet, “Nesefî Şerhlerinde İmâm Mâturîdî’nin İzleri: Peygamberlere İman Örneği”, *KS Üniversitesi*, <http://bilgelerzirvesi.org/bildiri/maturidi/Doc-Dr-Ahmet-AK.pdf>, t.y. (erişim: 16.06.2017), ss. 1-14.

Akman, Mustafa, *Celâleddin ed-Devvânî’nin Kelâm Sistemi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Akman, Mustafa, *Celâleddin ed-Devvânî (Ahlâkî, Siyâsî, Felsefî, Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Akman, Mustafa, “Bihîştî Ramazan Efendi El-Vizevî Ve Kelâmdaki Yeri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (www.sosyalarastirmalar.com), c. 10, s. 51, 2017, ss. 1181-1208.

Akman, Mustafa, *İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.

Akman, Mustafa, “Celâleddin ed-Devvânî’nin Kelâm Sistemi”, *NKÜİFD*, c. 3, s. 1, 2017, ss. 53-99.

Akpınar, Cemil, “Dâvûd-i Karsî”, *DİA*, (c. 9, s. 29-32), İstanbul: DVY, 1994.

Akün, Ömer Faruk, “Ahdî”, *DİA*, (c. 1, s. 509-514), İstanbul: DVY, 1988.

Altıntaş, Ramazan, “Haşviyye’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri”, Sivas: *CÜİFD*, s. 3, 1999, ss. 57-100.

Altıntaş, Ramazan, “İslam İnancının Temel Klâsikleri: "Akâid Risâleleri"”, Sivas: *Kültürümüz ve Kitap* (Sempozyum Tebliğleri 4-6.05.2007), (ss. 60-71) Haz: Ş. Tutçu - O. Kavaklıoğlu, 2007.

Arslan, İhsan, “Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Hz. Peygamber ve Mucize”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (www.sosyalarastirmalar.com), c. 10, s. 50, 2017, ss. 882- 903.

Aslantürk, Ayşe Hümeysra, “Necmeddin Neseî”, *DİA*, (c. 32, s. 571-573), İstanbul: DVY, 2006.

Aydemir, Yaşar, *Behiştî Dîvânı*: Bihişti, hayatı, şahsiyeti, eserleri ve divanının tenkidli metni, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, 2000.

Aydemir, Yaşar, *Behiştî Dîvânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,78362/behisti-divani.html>, 2017, (erişim: 04.07.2017).

Aydın, Hüseyin, “Osmanlılarda Felsefî Düşünce”, Bursa: *UÜİFD*, c. IV, s. 4, 1992, ss. 1-8.

Azamat, Nihat, “Abdürrahîm-i Rûmî”, *DİA*, (c. 1, s. 293), İstanbul: DVY, 1988.

Bebek, Adil, “Hayâlî”, *DİA*, (c. 17, s. 3-5), İstanbul: DVY, 1998.

Bihiştî, Ramazan b. Muhsin, *Hâşiyetu Bihiştî Ael-Hayâlî*, (Hayâlî, ala şerhi'l-akâid kenarında/ hamışinde), İstanbul: Matbaatu'l-Âmire, 1308. (Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Seyfettin Özege Salonu, Demirbaş no: 0103158, 108 sahife).

Bilgin, A. Azmi, “Sinâniyye”, *DİA*, (c. 37, s. 240-241), İstanbul: DVY, 2009.

Çağlayan, Harun, “Sosyo-Kültürel Açıdan Kelâm ve Hadis İlimlerinde Epistemoloji”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, c. V, s. 1, 2016, ss. 75-91.

Çavuşoğlu, Mehmed, *Divanlar Arasında*, 5. bsk., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016.

Çelebi, İlyas, “Sıfat”, *DİA*, (c. 37, s. 100-106), İstanbul: DVY, 2009.

Çelebi, Katib, *Keşf-el-Zunun*, hazırlayanlar: Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

Değmiş, Zeki, *Osmanlılarda İtikadi Mezhepler*, YYLT, Van: YYÜSBE, 2006.

Demirci, Osman, *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*, MÜSBE, YDT, İstanbul, 2012.

Demirci, Osman, “Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. XI, s. 1, 2013, ss. 253-269.

Dindar, Muharrem, *Bihîştî Ramazan Efendi ve Cemşâh u Alemşâh (edisyon Kritik)*, YYLT, Bursa: UÜSBE, 1999.

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

Fazlıoğlu, İhsan, “Hendese (Osmanlı Dönemi)”, *DİA*, (c. 17, s. 199-208), İstanbul: DVY, 1998.

Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi- Kişiler Görüşler Eserler*, 2. bsk., Konya: Esra Yayınları, 1998.

Görgün, Tahsin, “Mâhiyet”, *DİA*, (c. 27, s. 336-338), Ankara: DVY, 2003.

Hayâlî, Şemseddin Ahmed b. Musa, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Neseftiyye (Hayâlî ala şerhi'l-akâid)*, Kenarında: Ramazan b. Muhsin'in "*Hâşiyetu'l-Bihîştî ale'l-Hayâlî*" ile birlikte, Muslihiddin Mustafa el-Kestelî, *Hâşiyetu'l-Kestelî ala Şerhi'l-Akâid* içinde, (İSAM Kütüphanesi demirbaş no: 084467), Dersaadet: Dâru't-tıbbâati'l-âmire, 1306.

İbiş, Fatih, "Ehl-i Hak Kimdir? Neseftî Akâid Metni Üzerinden Gelişen Bir Tartışma", Denizli: *PÜİFD*, c. II, s. 4, 2015, ss. 177-184.

Kahraman, Hüseyin, "Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri", Bursa: *UÜİFD*, c. XIV, s. 1, 2005, ss. 89-110.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Karadaş, Cağfer, "Hadisciler, Kelâmcılar ve Sufilerin Hadis Anlayışlarına İki Örnek", Bursa: *UÜİFD*, c. VI, s. 6, 1994, ss. 261-265.

Karadaş, Cağfer, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, 4. bsk., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Karlığa, Bekir, "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu", *Osmanlı (Düşünce)* içinde, (ed. Güler Eren), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, c. 7, 1999, ss. 28-37.

Kestelî, Muslihuddin Mustafa, *Şerh-il Akaid Kesteli (Hâşiyetu'l-kestelî ala şerhi'l-akaid)*, İstanbul: Salâh Bilici Kitâbevi, 1973.

Kevâkib-i Seb'a Risalesi, (XVIII. asrın ortalarına kadar Türkiye'de ilim ve ilmiyeye dair bir eser), çev. Nasuhi Ünal Karaarslan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.

Koca, Ferhat, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, Çorum: *GÜÇİFD*, I/1, 2002/1, ss. 73-131.

Köse, Saffet, “Hocazâde Muslihuddin Efendi”, *DİA*, (c. 18, s. 207-209), İstanbul: DVY, 1998.

Kutlu, Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî-Giriş”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik / Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi* içinde, (ss. 17-55), 2. bsk., Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2007.

Kuzucular, Şahamettin, “Vizeli Behiştî”, <http://www.edebiyatvesanatakademisi.com/divan-siiri-ve-sairler/vizeli-behisti-hayati-ve-eserleri-16-yy-403.aspx>, 2011. (erişim: 09.06.2017).

Küçük, Cevdet, “Abdülhamid II”, *DİA*, (c. 1, s. 216-224), İstanbul: DVY, 1988.

Nesefî, Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed, *Tebisiretü'l-Edille fi Usuli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay, Şa'ban Ali Düzgün, Ankara: DİBY, 2003.

Öngören, Reşat, “Merkez Efendi”, *DİA*, (c. 29, s. 200-202), Ankara: DVY, 2004.

Öngören, Reşat, “Zeyniyye”, *DİA*, (c. 44, s. 367-371), İstanbul: DVY, 2013.

Öngören, Reşat, “Zeynüddin el-Hâfî”, *DİA*, (c. 44, s. 375-377), İstanbul: DVY, 2013.

Öngören, Reşat, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Özen, Şükrü, “Teftâzânî”, *DİA*, (c. 40, s. 299-308), İstanbul: DVY, 2011.

Özervarlı, M. Sait, “Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?”, *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler- Problemler-Teklifler, Sempozyum* (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi 2001), İstanbul: İSAM Yayınları, 2007, ss. 197-213.

Özervarlı, M. Sait, “Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhteva Ve Yönelişler”, *Osmanlı’da İlm-i Kelâm (Âlimler, Eserler, Meseleler)* içinde, İstanbul: İSAR Vakfı, 2017, ss. 3-51.

Sinanoğlu, Mustafa, “Şerh (Kelâm)”, *DİA*, (c. 38, s. 564-565), İstanbul: DVY, 2010.

Solmaz, Süleyman, *Ahdî ve Gülşen-i Şu’arâsı*, GÜSBE, YDT, Ankara, 1996.

Storey, C.A., “Sa’d al-din al-Teftâzânî”, *İA*, (c. XII/I, s. 118), Ankara: *MEBY*, 1974.

Şimşek, Selami, “XVIII ve XIX. Asırlarda Edirne’de Tasavvuf ve Tarikatların Genel Durumu”, *EKEV Dergisi*, c. VIII, s. 20, 2004, ss. 259-276.

Şimşek, Selami, “Edirne ve çevresinde Celvetîlik ve Celvetîler”, *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 20-22 Mayıs 2005, c. II, 2006, ss. 101-124.

Şimşek, Selami, “Kırklareli’de Tarikatlar ve Tekkeler”, *Tasavvuf Dergisi*, c. VIII, s. 18, 2007, ss. 205-220.

Şimşek, Selami, “Anadolu İle Balkanlar Arasında Geçit Bölgesi Tekirdağ’da Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Süleyman Uludağ kitabı* içinde, haz. Mustafa Kara, İstanbul: Dergah Yayınları, 2008, ss. 381-408.

Tayşi, Mehmet Serhan, “Cemâliyye”, *DİA*, (c. 7, s. 318), İstanbul: DVY, 1993.

Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Akâid/ Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, haz. Süleyman Uludağ, 7. bsk., İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.

Tuncel, Metin, “Kırklareli”, *DİA*, (c. 25, s. 479-481), Ankara: DVY, 2002.

Uludağ, Süleyman, “Halvetiyye”, *DİA*, (c. 15, s. 393-395), İstanbul: DVY, 1997.

Uludağ, Süleyman, “Giriş” *Teftâzânî, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* içinde, 7. bsk., İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.

Uzun, Mustafa, “Bihîştî Ramazan Efendi”, *DİA*, (c. 6, s. 145-146), İstanbul: DVY, 1992.

Ünalın, Abdullah, “Eş’arilikte Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri”, *Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arilik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014*, c. II, 2015, ss. 715-733.

Ünalın, Abdullah, “Babertî’nin Haber-i Vâhidi İtikadda Delil Olarak Kullanması -Şerhu Akâidetî’t-Tahaviyye Örneği-”, *Kırkkale: KÜİFD*, c. I, s. 2, 2016, ss. 15-44.

Watt, William Montgomery, “Tanrı Sûretinde Yaratılma: İslâm Kelâmına Dair Bir Araştırma”, çev. Hüseyin Kahraman, Konya: *SÜİFD*, s. 21, 2006, ss. 253-261.

Yavuz, Salih Sabri, “Kestelî”, *DİA*, (c. 25, s. 314), Ankara: DVY, 2002.

Yavuz, Yunus Vehbi, “Kelâm Kitaplarındaki İnanç Konuları ve Kullanılan Zayıf Hadîsler”, *Kur’an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. I, s. 7, 1998, ss. 23-36.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Akaidü’n-Nesefî”, *DİA*, (c. 2, s. 217-219), İstanbul: DVY, 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki, “el-Akâidu’l-Adudîyye”, *DİA*, (c. 2, s. 216), İstanbul: DVY, 1989.

Yeniterzi, Emine, *Behiřti'nin Heşt Behişt Mesnevisi (inceleme- metin)*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Yurdagür, Metin, *Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi*, İstanbul: Er-Tu Matbaası, 1989.

Yurdagür, Metin, "Haşviyye", *DİA*, (c. 16, s. 426-427), İstanbul: DVY, 1997.

Yurdagür, Metin, "Ebu Abdullah Halîmi", *DİA*, (c. 15, s. 340-341), İstanbul: DVY, 1997.