

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2019, c. 5, s.1: 417-442

## Lâlezârî'nin el-Cevâhiru'l-kalemiyye Adlı Eserinin Kaside-i Nûniyye Şerh Geleneğindeki Yeri

The Importance of Lalazari's al-Cawahir al-Kalamiyya among the Commentaries  
of Kasida al-Nuniyya

**Hakan KUTLU**

Araştırma Görevlisi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi,  
İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri  
Lecturer, Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Faculty of  
Theology, Department of Basis Islamic Sciences  
İstanbul / TURKEY  
hkutlu@fsm.edu.tr

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-7145-9092](https://orcid.org/0000-0002-7145-9092)

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 07 Mayıs / May 2019

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 25 Haziran / June 2019

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2019

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Kutlu, Hakan. "Lâlezârî'nin el-Cevâhiru'l-kalemiyye Adlı Eserinin Kaside-i Nûniyye Şerh Geleneğindeki Yeri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 417-442.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz\*

Hızır Bey'in *Kaside-i Nûniyye* adıyla şöhret bulan *Cevâhiru'l-akâid* adlı manzum kelâm metnine kendisinden sonraki Osmanlı kelâm düşüncesinde şerh edilmesi suretiyle çokça itina gösterilmiştir. *Nûniyye* etrafında oluşan şerh geleneğinin kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesi, Osmanlı düşüncesinin bu uzun soluklu tecrübesine dair çok mühim veriler elde edilmesini sağlayacaktır. Yaklaşık beş yüz yıllık bir zaman dilimini içeren bu tecrübeye *Nûniyye* üzerine hem Osmanlıca hem de Arapça şerhler yazılırken, ilk şerh olan Hâyâlî'nin eseri etrafında hâşiye çalışmaları da oluşmuştur. Bu metne yazılan Arapça şerhlerin sonuncusu olma özelliğini taşıyan *el-Cevâhiru'l-kalemiyye* ise tasavvufî kimliği ile tebarüz eden Lâlezârî'nin kaleminden çıkmıştır. Bu çalışma ile Lâlezârî'nin *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*'sinin söz konusu geleneğinin içerisindeki konumunu tayin etmemiz, müellif ve eserini daha kapsamlı bir şekilde ihata etmenin beraberinde genel anlamda *Kaside-i Nûniyye* şerh geleneğinin Osmanlı kelâm düşüncesindeki yerinin daha iyi idrak edilmesine de önemli bir katkı sunacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Osmanlı Kelâmı, Nûniyye, Lâlezârî, el-Cevâhiru'l-kalemiyye.

## Abstract

*Cawahir al-'Akaid* of Hızır Bey, which is known as *Kasida al-Nuniyya*, is paid special attention in Ottoman period by writing lots of commentaries. To study the commentaries of *Nuniyya* inclusively would help to understand Ottoman kalam thought. The commentaries written in Ottoman Turkish and Arabic on *Nuniyye*, especially the commentary of Hayali and the commentaries on Hayali's commentary, has an incomparable importance to investigate Ottoman kalam thought which has continued for five centuries. One of these commentaries is *al-Cawahir al-Kalamiyya* which has been wrote in Arabic by

\* Bu makale danışmanlığını Doç. Dr. Rıdvan Özding'in üstlendiği ve yazara ait olan "Muhammed Tahir b. Muhammed el- Lâlezârî'nin el-Cevâhiru'l-kalemiyye fi testîri esrârî'n-Nûniyye el-kelâmiyye adlı eserinin tahkik ve tahlili" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak üretilmiştir. / This article wrote based on the writer's postgraduate thesis titled "Analysis and Edition Critique of Mohammad Tahir b. Mohammad al-Lalazari's al-Cawahir al-Kalamiyya fi Tastir Asrar al-Nuniyya al-Kalamiyya" which Asst. Prof. Rıdvan Özding was the thesis supervisor of the thesis.

Lalazari who is known as Sufi scholar. This article aims to find out the importance of *al-Cawahir al-Kalamiyya* in Ottoman kalam tradition, to enhance knowledge about the writer and the commentary, and finally to understand the tradition of *Kasida al-Nuniyya*'s commentaries.

**Keywords:** Kalam, Ottoman Kalam, Lalazari, al-Cawahir al-Kalamiyya

### Giriş

İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in kaleminden çıkan ve *Kaside-i Nûniyye* namıyla şöhret bulan *Cevâhiru'l-akâid*, Osmanlı kelâm geleneğinin önemli halkalarından birini temsil eder. Osmanlı-Matürîdî kelâm anlayışının vücut bulmuş hali olan bu manzum eser, beş yüz yılı bulan bir zaman dilimi içerisinde ondan fazla âlim tarafından şerh ve hâşiye gibi yazım türleri ile beslenerek güncelliğini korumuştur. Sözünü ettiğimiz kelâmî duruş açısından bir sembol niteliği taşıyan *Kaside-i Nûniyye*'nin asırlar boyunca niçin birbirinden farklı tecrübelerle medar olduğu sorusu cevaplanması gereken mühim bir sorudur. Bu soruya verilecek cevap, Osmanlı kelâm düşüncesinin seyri hakkında mühim tasavvurlara sahip olmanın önünü açmasının yanında Nûniyye etrafında oluşan ilmi geleneğin Osmanlı kelâmı içindeki konumunu da belirlememizi sağlayacaktır.

Hızır Bey'in talebesi olan Molla Hayâlî'nin (h. 875) *Kaside-i Nûniyye*'ye yazmış olduğu ilk şerh, bu geleneğin içerisinde önemli bir yeri haizdir. Bu önemi sebebiyledir ki Hayâlî'nin şerhine sırasıyla Âyinezâde, (h. 1100) Üskü-dârî (h. 1149) ve Muhammed b. Ömer el-Bağdâdî (h. 1215) tarafından hâşiye yazılmıştır. Bunun beraberinde Hayâlî'nin şerhi, ardından gelen şerhlerde müracaat edilen veyahut eleştirilen bir metin olarak aktüelliğini korumuştur. Hayâlî'nin şerhini yazmasından sonraki yaklaşık üç yüz yıllık zaman diliminde *Nûniyye* üzerine yazılmış başka bir şerh olmamıştır. İlk şerhten sonraki bu kesintinin ardından Hacı Çelebi, h. 1140-1150 tarihleri arasında *el-Fevâidü'n-nadriyye* ve *Rafdü'n-nadr* olarak isimlendirdiği iki farklı şerh yazmıştır. Hacı Çelebi'nin (h. 1160) ardından Büyük Hâfız, (h. 1154) Uryânî, (h. 1168) Dâvud-ı Karsî, (h. 1169) İbrahim b. Abdülvehhâb, (?)<sup>1</sup> Kazâbâdî (h. 1169) ve Gümülci-

<sup>1</sup> Eserinin yalnızca bir nüshasına ulaşabildiğimiz İbrahim b. Abdülvehhâb'ın doğum tarihi ve ilmi şahsiyeti ile ilgili herhangi bir bilgi elde edemedik. Ne var ki eserinde Dâvud-ı Karsî'ye çokça atıfta

nevî'nin (1202) şerhleri ile devam eden bu faaliyetler Lâlezârî'nin el-Cevâhiru'l-kalemiyye adlı eseri ile noktalanmış (h. 1204) ve Nûniyye üzerine başka bir Arapça şerh yazılmamıştır. Lâlezârî'nin şerhinden sonra Manastırlı İsmail Hakkı (1330) tarafından yazılan Osmanlıca şerhler umumi anlamda bu geleneğin son halkasını oluşturmuştur.

Söz konusu gelenek içerisinde özellikle altmış beş yıllık bir zaman diliminde Arapça şerhlerin neredeyse tamamının yazılmış olması ise özellikle üzerinde durulması gereken bir olgudur. Tesadüf olarak görülemeyecek bu hususun açığa çıkması için söz konusu şerhlerin, geleneğin ilk halkası olan Hayâlî şerhi ile birlikte değerlendirilmesi ve mukayeseye tabi tutulması gerekmektedir. Yazılan şerhlerin tamamına yakınının yer aldığı zaman dilimindeki son şerhin sahibi Lâlezârî Mehmed Tahir Efendi'nin eserinin ise hususiyetle incelenmesi, şerhlerin niçin bu aralıkta yoğunlaştığı noktasının netleşmesi için elzemdir. Bizler de bu gaye ile öncelikle bir Nûniyye şârihi olan Lâlezârî'nin ilmi şahsiyetinin belirlenmesi için hayatı ve eserlerine dair tanıtıcı bilgilere yer vereceğiz. Ardından Lâlezârî'nin Nûniyye şerhini usûl-i selâse bağlamında değerlendirerek ikinci bölümde şerhler arasında yapacağımız mukayeseye zemin oluşturmaya çalışacağız. Yapacağımız muhteva mukayesesi ile Lâlezârî'nin eserinin Nûniyye'ye üzerine yazılan Arapça şerhler içerisindeki konumu belirlenirken sözünü ettiğimiz zaman aralığının niçin Arapça şerhlerin tamamına yakınının yazıldığı bir süreç olduğu hususunun açığa kavuşmasına katkı sunulacaktır.

## 1. Lâlezârî'nin Hayatı, Eserleri ve el-Cevâhiru'l-kalemiyye

### 1.1. Hayatı ve Eserleri

Doğum tarihine dair gerek biyografi eserleri gerekse de kendi eserlerinde bir bilgiye rastlayamadığımız Lâlezârî, kendi ifadesine göre hayatının tamamını İstanbul'da geçirmiş ve oradan hiç ayrılmamıştır. Müderrislik ve kadılık vazifelerinde bulunan Lâlezârî, *el-Kıstâsu'l-müstakîm* adlı esere yazdığı şerhin girişinde son vazifesinin Eyüp kadılığı olduğu, bu vazifenin ardından Rumeilihisarı tarafına ikamet etmek üzere intikal ettiği ve İmam Gazâlî'nin bu eseri ile uzun müddet meşgul olduktan sonra ona bir şerh yazmaya karar verdi-

---

bulunmasına nazaran İbrahim b. Abdilvehhâb'ın sıralama itibari ile Dâvûd-ı Karsî'den sonra zikredilmesini uygun gördük.

ğinden bahsetmektedir. Hayatının geri kalanını *Kıstâs* şerhini yazmak ile meşgul olduğu Rumelihisarı civarında geçiren Lâlezârî 1204 tarihinde<sup>2</sup> vefat etmiştir.<sup>3</sup> Mutasavvıf bir kişiliğe de sahip olan Lâlezârî, Şâzeliyye tarikatine müntesiptir.<sup>4</sup>

Eserleri genel itibari ile risale hacmindeki çalışmalardan oluşan Lâlezârî, bunların kahir ekseriyetini *Mecmau' esrârî'l-cevâhiri'r-rûhâniyye fî matlai envâri'z-zevâhiri'r-rayhâniyye* adını verdiği bir mecmuada bir araya getirmiştir. Mecmuada yer alan risaleler, İmam Matürîdî'nin *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* adlı eserindeki bazı ibareleri, Abdülkadir Geylânî, İmam Şâzelî, İbn-i Meşş gibi tasavvuf ehline ait salavat virtlerinin şerhi ile İbn-i Arabî'ye ait bazı ibareler ve onlara İmam Birgivî'nin *İmtihânü'l-ezkiyâ* adlı eserinde yapmış olduğu itirazlara verdiği cevapları içerir.<sup>5</sup> Aynı mecmuanın içinde yer alan bu risalelerin beraberinde, mecmua tamamlandıktan sonra müellif tarafından sonuna eklendiğini tahmin ettiğimiz iki risale daha vardır ki bu risalelerin ilkinde İbn-i Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde yer alan ve “ Bu risalenin sırlarından birisi de illet harfi olan yâ harfidir” ibaresi ile başlayan “er-Risâletü'l-beşeriyye” bölümünün bir kısmı şerh edilmiştir.<sup>6</sup> Diğer risalede ise Ömer en-Nesefî'nin *el-Akâid* adlı eserinin sonunda yer alan “Beşer elçiler melek elçilerden, melek elçiler beşerin avam kısmından, beşerin avam kısmı da meleklerin avam kısmından efdaldır” ibaresi izah edilmiştir.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> *Mecmau' esrârî'l-cevâhiri'r-rûhâniyye fî matlai envâri'z-zevâhiri'r-rayhâniyye* adındaki mecmuasının girişinde Lâlezârî'nin bu tarihte vefat ettiği bilgisi yer almaktadır. Bk. *Mecmau' esrârî'l-cevâhiri'r-rûhâniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, nr. 000124.

<sup>3</sup> Lâlezârî, *Mizânü'l-mukîm fî marifeti'l-Kıstâsi'l-müstakîm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 01758, vr. 2.

<sup>4</sup> Lâlezârî'nin hayatı hakkındaki malumata dair kaynaklar için bk., Hüseyin Efendi Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmi'* (İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar, haz. Ahmet Nezih Galitekin, 255, t.s.; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç, Türkiye Bilimler Akademisi, 1/369; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, haz. Ali Aktan, Abdülkadir Yuvalı, Metin Hülâgü, 3/275; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, Mektebetü'l- Müsennâ-Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, 10/100; İsmail b. Muhammed el- Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, 2/346; İlyas Çelebi, “Lâlezârî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/lalezari> (13.06.2019).

<sup>5</sup> Eserlerin muhtevası için bk., *Mecmau' esrârî'l-cevâhiri'r-rûhâniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, nr. 000124.

<sup>6</sup> Lâlezârî, *et-Ta'likât alâ mevâzi'a' mine'l-Fütûhât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi Koleksiyonu, nr. 00124.

<sup>7</sup> Lâlezârî, *Risâle fî efdâliyyet-i rasûli'l-beşer alâ rasûli'l-melâike*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi Koleksiyonu, nr. 00124.

Bu mecmuada yer almayan diğer iki risalesinin birinde Ragıp Paşa'nın, "İbn-i Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* ve *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserleri arasında çelişkilerin bulunduğu" iddiasının reddedilmesi amacı göz önünde bulundurulmuştur.<sup>8</sup> Ancak planı da oluşturulan risale tamamlanamamıştır. Bir diğer eser ise bazı âlimlere nispet edilen salavat ibarelerinin tertip edilmiş hali iken sayfa kenarlarında Lâlezârî'ye ait bazı notlar da vardır.<sup>9</sup> Risale hacminde olan bu eserlerinin yanında Lâlezârî'nin bunlara oranla daha hacimli olan iki eseri daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki İmam Gazâlî'nin *el-Kıstâsü'l-müstakîm* adlı eserinin şerhi iken diğeri bizim de yer aldığı gelenek içerisindeki önemini tespit etmeye çalıştığımız *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*'dir.

## 1.2. el-Cevâhiru'l-kalemiyye

*Kaside-i Nûniyye*'ye yazılmış olan Arapça şerhlerin sonuncusu olan bu çalışma kemmiyet itibari ile şerhler içerisinde orta hacimli olarak konumlandırılabilir. Orta hacimli olması ile yakından irtibatlı olarak eserde hedeflenen özel gayenin gerçekleştirilmesine odaklanıldığı rahatlıkla gözlemlenebilir. Kendisinden önce yazılmış olan *Nûniyye* şerhlerini hem üslup hem de muhteva olarak tekrarlamayacağını vadeden Lâlezârî bu minvalde Gazâlî, Râzî, Sadruşşeria gibi alimlerin bazı eserleri ile beyitler arasında bağlantı olduğu iddiasını taşırken eserinin genelinde söz konusu irtibatları yakalamayı hedeflemiştir. Bu gayesinin bir neticesi olarak da eserin içerisinde beyitlere dair lugavi tahlillerden kaçınmıştır. Önceki şerhlerde isabetli bir biçimde şerh edildiğini düşündüğü bazı beyitleri hiç şerh etmeyerek okuyucuyu Hayâlî ve Uryânî şerhleri ile ilgili kelâm eserlerine yönlendirme yoluna gitmiştir. Bu hususiyetleri göz önünde bulundurulduğunda *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*'nin *Kaside-i Nûniyye* şerh geleneği içerisinde orijinal bir konumu haiz olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ana hatları ile bu özellikleri taşıyan şerh hakkında hem daha kapsamlı bir tasavvur elde edebilmek hem de şerhler arasında yapılacak muhteva mukayesesinde *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*'nin geleneğin içerisindeki yerini keskin çizgiler ile belirleyebilmek için muhtevasının da çalışmamıza usûl-i selâse çerçevesinde yansıtılması yerinde olacaktır.

<sup>8</sup> Lâlezârî, *Risâle fi def'i' itirâzi Râgıb fi-hakkı'l-Fusûs*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 03771

<sup>9</sup> Lâlezârî, *Mecmûatü's-salavât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 01392.

### 1.2.1. Ulûhiyyât

Bu başlık altında öncelikle Allah'ı (c.c.) ilâh olarak tanımak ile vâcibu'l-vücûd olarak tanınmanın birbirinden farklılığı ortaya konmuştur. Bu bağlamda Allah'ı ilah olarak bilmenin dış dünyada gerçekleştirilen gözlemler neticesinde meydana gelmesi ve eserden müessire gitmeyi gerektirmesi sebebiyle insan fitratına daha yakın olduğu; bunun aksine zorunlu varlık oluşunu bilmenin direkt olarak müessire bakmayı ve soyut kavramlardan hareket etmeyi gerektirmesi sebebiyle insan fitratına daha uzak olduğu düşünülmüştür. Lâlezârî'nin bu ayrıma gitmesinin sebebi ise isbât-ı vacip noktasında kullanılan hudûs ve imkân delillerinin arasındaki farka işaret etmek isteği olmalıdır. Zira Lâlezârî'nin de ifade ettiği üzere eserden müessire gitmek sureti ile icrâ edilen hudûs delilinde başlangıç itibari ile müşahede edilen değişimden hareket edilirken iken imkân delilinde bir mefhum olarak vücuttan yola çıkılmaktadır. Dolayısıyla hudûs delili burhân-ı innî, imkân delili ise burhân-ı limmî kapsamına girmektedir. Lâlezârî'nin bu noktada her iki delili zatları bakımından değil de yalnızca bu delillerin zati dışındaki bir öge olan "insan fitratına yakınlık" bakımından ele aldığı hususu ise gözden kaçmamalıdır.<sup>10</sup>

Aynı bağlamda zorunlu varlığın akli istidlâl marifetiyle ispat edilmesinin uygun bir metot olmadığı tarzındaki eleştirilere Lâlezârî'nin ifadesine göre kesinlik bakımından hakka'l-yakîn derecesinde bilgi meydana getiren keşf, ilme'l-yakîn derecesinde bilgi oluşturan aklî istidlâlden mertebe bakımından üstün de olsa genel geçer bir bilgi değildir. Dolayısıyla zorunlu varlığı ispat gibi bir gerekçeye hizmet etmesi söz konusu olamaz. Ancak aklî istidlâl, genel geçer bir bilgi türü olduğundan bu meydana kullanılmaya uygun olan yegâne bilgi türüdür.<sup>11</sup>

Lâlezârî'nin keşf ve istidlâl ilişkisini bu şekilde resmetmesinin genel anlamda kelâm ve tasavvuf disiplinlerinin kendisi nezdindeki konumu ile de yakın bir irtibatı vardır. Zira Lâlezârî, her ne kadar genel geçer bir bilgi olsa da ilme'l-yakîn bilgisinin hata payını bünyesinde barındırması sebebi ile fert açısından ulaşılabilecek son nokta olmaması gerektiğini düşünmüştür. O halde her fert, aklî istidlâl ile ulaştığı ilme'l-yakîn bilgisi ile yetinmeyerek hata

<sup>10</sup> Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 01214, vr. 6.

<sup>11</sup> *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 8.

payını barındırmayan hakka'l-yakîn seviyesindeki keşfi bilgide karar kılmalıdır. Bu durumda fertler arası ilişki çerçevesinde kendine yer bulan ve bu anlamda makbul olan kelâm metodu fert ile Allah arasındaki ilişki noktasında devreden çıkarken bu merhaledeki ilişki tasavvuf disiplini aracılığıyla sağlanacaktır.

Ulûhiyet başlığı altında âlemi oluşturan unsurların heyûlâ ve onların suretleri değil cevher-i fertler olduğu ortaya konmaya çalışıldığı kısımlarda<sup>12</sup> Lâlezârî'nin itiraz ettiği grup filozoflar olurken irade sıfatı, kulların fiillerinin yaratılması<sup>13</sup>, salah-aslah gibi meselelerde Mutezile mezhebi olmuştur. Tekvin sıfatı ile teklif-i mâ lâ yutâk gibi<sup>14</sup> Matürîdî-Eş'arî ihtilafının zuhur ettiği başlıklarda ise fırkaların görüşlerinin delilleri ile birlikte tartışılması, Eş'arî mezhebine reddiyede bulunulması gibi hususlar olmaksızın yalnızca Matürîdî mezhebinin görüşünün tercih edilmesi ile yetinilmiştir.

Meselelerin ele alınması esnasında kullanılan delillerin klasik kelâm eserlerinde serdedilen delillerden mahiyet itibari ile farklılaşmadığı gözlemlenirken eserin yazılma gayesi gereğince kulların fiillerinin yaratılması ve irade sıfatı başlıkları *Nihâyetü'l-ukûl* ve *Ta'dîlu'l-ulûm* ile irtibatlandırılmaya çalışılmıştır.<sup>15</sup>

## 1.2.2. Nübüvvet

<sup>12</sup> *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 6-11.

<sup>13</sup> *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 24.

<sup>14</sup> *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 15, 26.

<sup>15</sup> Lâlezârî, Râzî'nin irade sıfatını ispat için getirdiği delilinin İbn-i Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sinde İmam Eş'arî'ye yönelttiği "sahip olduğu zamanın itibarlığı mefhumunun hudûs anlayışı ile çeliştiği" eleştirisini desteklediğini düşünmektedir. İbn-i Arabî'nin eleştirisine göre İmam Eş'arî'nin ilk hâdisin var olma zamanından önce veya sonra da var olabileceğini söyleyerek meseleyi hâdisin var olma zamanı bakımından ele almak yerine mümkünlerin var olma veya yok olma ihtimallerinin eşit olduğu, bazı mümkünlerin var olup bazılarının olmayışının varlığı tayin eden birinin varlığını gerekli kılar demesi daha uygun olurdu. İbn-i Arabî'nin bu eleştirisine Lâlezârî de katılmaktadır ve iradenin taalluk ettiği bir şey olması bakımından zamanın da İmam Eş'arî'nin görüşünün aksine itibârî değil vücûdî olması gerektiğine kanaat getirmektedir. Bk. *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 20.

*Ta'dîlu'l-ulûm* ile kurulan irtibat ise bu eserde irade-i cüziyye'nin irade sıfatının bir tecellisi olarak görülmesinden hareketle aynı şekilde kulun fillerini yaratması olgusunun da tekvin sıfatının bir tecellisi olarak görülüp görülemeyeceği sorusunun Lâlezârî tarafından yöneltilmesi ile gerçekleştirilmektedir. Ardından Lâlezârî, kulun yaratma eylemini gerçekleştirmesinin imkânsızlığı vastasıyla bu ihtimali iptal etmeye çalışmaktadır. Bk. *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 24.



Başlığın girişinde nübüvvet müessesesinin gerekliliği insanların fitratında yer alan zıt unsurlar ile birlikte izah edilmeye çalışılmıştır. Tabiatı itibari ile hayra da şerre de meyledebilecek kapasitede yaratılmış olan insanın bu zıt unsurlarının arasındaki dengenin sağlanması ve hayra yönelmesinin kendi başına gerçekleşmeyeceği belirtilmiştir. Bunun bir sonucu olarak da insanın, içinde var olan hayır yönüne yönelmesi için Peygamberlerlik müessesesinin varlığı zorunlu görülmüştür. Aksi takdirde insanların içinde var olan şehvet ve heveslerinin ferdi menfaatleri doğrultusunda kendilerindeki iyilik ve hayır yönüne galip galip geleceği ve bunun fesat ve bozgunculuğa yol açacağı tespiti yapılmıştır.<sup>16</sup>

Nübüvvetin gerekliliğine dair bu izah ile yetinilirken Peygamberimiz (s.a.s.)'in nübüvvetinin akli olarak ispatı, Peygamberlerde bulunması zorunlu olan sıfatlar gibi asıl kelâmî hususlara yoğunlaşmamıştır. Buna mukabil olarak nübüvvetine dair bahislerin başından Peygamberlerin ismeti ile alakalı kısma kadarki beyitlerin yalnızca Peygamberimiz (s.a.s.)'in nübüvvetini değil onun Peygamberlerin en üstünü olduğunu ispat üzere yazılmış olduğu noktasına odaklanılmıştır. Peygamberimiz (s.a.s.)'in faziletine hasredilen kısım uzun uzadıya işlenirken, bu fazilete Peygamberimizin (s.a.s.) tüm ahlaki niteliklere sahip oluşu, mucizelerinin kuşatıcılığı ve devamlılığı hususları delil olarak getirilmiştir.<sup>17</sup> İsmet sıfatı ile ilgili beyitlerde yukarıda da belirttiğimiz üzere meselenin teorik bir zeminde değerlendirilmesinin yerine yalnızca konunun pratik bir boyutu olan nübüvvet-ismet, velâyet-hıfz ilişkisi çerçevesi göz önünde bulundurulmuştur. İbn-i Arabî'nin *Fütûhât*'inden hareketle, velilerin mahfuz oluşu ve Peygamberlerin masum oluşu arasındaki fark bağlamında velilerin mahfuz olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır.<sup>18</sup>

Miraç hadisesi bağlamında, bu hadisenin rivayetlerde anlatıldığı gibi gerçekleşmesi halinde imkân dâhilinde olmayan bir hızı gerektireceği eleştirisinde bulunan Mühendisün taifesine Kadı Beydâvî'nin tefsirinden yapılan alıntı

<sup>16</sup> *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 28.

<sup>17</sup> Lâlezârî, Peygamberimiz (s.a.s.)'in sahip olduğu ahlaki faziletlerin tamamının yalnızca hakikat-i Muhammediye'ye sahip bir zatta bulunabileceğini söylerken, Peygamberimiz (s.a.s.)'in sahip olduğu muhabbet makamı sebebiyle tüm mahlûkatın yaratılmasına sebep olduğunu da ifade etmiştir. Bk., *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 29.

<sup>18</sup> *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 35.

ile cevap verilirken<sup>19</sup> velilerin kerâmetleri noktasında<sup>20</sup> da bazı Mutezile mensuplarına itirazlarda bulunulmuştur. Yezid'e lanet okumanın hükmüne dair beyit altında, bunu caiz gören Taftâzânî'yi eleştiren Molla Ali el-Kârî'nin tenkitleri yersiz bulunarak tutum itibariyle Taftâzânî'ye muvafakat edilmiştir. <sup>21</sup>

### 1.2.3. Sem'iyât

Haşr-ı cismânînin imkânsızlığına dair filozofların getirmiş oldukları itirazların reddedilmesiyle sem'iyât bahislerine giriş yapılmış ve bu konu altında verilen cevaplar, İmam Gazâlî'nin *Mi'râcü's-sâlikîn*, *el-Maznûn bihi alâ gayri ehlih*, *Nehfu'r-ruh ve't-tesviye* ve *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserleri ile irtibatlandırılmıştır. Lâlezârî'nin eserinde en ayrıntılı biçimde işlenen konulardan olan haşr-ı cismânî hakkında; ma'dûmun iadesi imkânsızlığını gerektirmediği, diriltmenin dağılan cevherlerin bir araya getirilmesi suretiyle de gerçekleşebileceği ve diriltilecek beden yok olan beden tıpatıp aynı olmasının gerektiği neticelerine ulaşılmıştır.

Cennet ve nimetlerine dair kısım, Allah'ın her şeyi ilmiyle kuşatmış olması açısından İmam Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserindeki bazı ibareleri ile irtibatlı olarak işlenmiştir. Allah'ın ilminin kuşatıcılığı ve sonsuz olduğu bilinen Cennet nimetleri ile Allah'ın tüm malumatı hususları arasındaki teauruz giderilmeye çalışılmıştır. Bu yapılırken sonuç itibari ile malumat, Lâlezârî tarafından İmam Gazâlî'nin ibarelerinden hareketle üçe ayrılmıştır;

- Dış dünyada var olan, (sonludur)
- Levh-i mahfûz'da var olan, (sonsuzdur)
- Allah'ın zatında var olan mâlumât. (sonluluk veya sonsuzluk ile nitelenemez).<sup>22</sup>

Şefaât ile ilgili kısımda ise fırkalar arasındaki ihtilafa değinilmez iken Lâlezârî'nin mutasavvıf karakterini yansıtan bir şekilde şefaât ile Hızır Bey'in ilgili beyitte "عند رحمن" ibaresini kullanması arasında bağ kurulmuştur. Bu bağ ise şefaatin Rahmân ism-i şerifinin mazhariyeti olmaksızın gerçekleşemeyece-

<sup>19</sup> *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 36.

<sup>20</sup> *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 36.

<sup>21</sup> *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 53.

<sup>22</sup> *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 46-47.

ği hususu olmuştur. Şefaatin iki ana kısma ayrılırken, bunlardan ilkinin Peygamberi çok sevmek ve onun sünnetine bağlı olmak ile gerçekleşeceği ifade edilmiştir. Şefaatin en üst mertebesi olarak değerlendirilen bu kısmın karşısına kalbinde zerre miktarı iman olan kimsenin mazhar olacağı şefaati-uzmâ konumlandırılmıştır. Bu iki mertebeye arasında sayılamayacak kadar çok şefaati mertebesi olduğu belirtilerek bölüm içinde şefaati ayrıca kavli, fiili ve hâli olarak başka bir taksime de tabi tutulmuştur.<sup>23</sup>

Duanın fayda vermesine dair bölüm, dirilerin dirilerden ve ölülerin dirilerden dua ile, dirilerin de ölülerden ruhaniyet itibari ile istifade etmesi şeklinde üçe ayrılarak ele alınmıştır. İlk iki kısımdaki duanın Mutezile'nin hilâfına fayda vereceği ortaya konarak dirilerin ölülerden ruhaniyet bakımından istifade etmesi hususu İmam Gazâlî ve Fahrettin Râzî'nin eserleri ile irtibathı olarak şerh edilmiştir.<sup>24</sup> Hayâlî ve Büyük Hafız şerhlerinde yer almayan duanın faydası ile ilgili beytin Lâlezârî tarafından özellikle "ölülerden ruhaniyet bakımından istifade bağlamında" ayrıntılı bir şekilde işlenmesi ise şârihimizin mutasavvıf kişiliğine işaret eden dikkat çekici bir olgudur.

Sırat, hesap, mizan, kabir azabı gibi hususların aklın gerçekleşmelerini imkânsız görmediği şeyler olduğu ifade edilip bunlara naslarda geçtiği şekilde iman etmenin ve zorlama tevillerden kaçınmanın gerekliliği hatırlatılmıştır.<sup>25</sup> İmamet bahisleri ile ilgili olan son beyitler ise önceki şârihlerin çabaları yeterli görülerek şerh edilmemiştir.

## 2. el-Cevâhiru'l-kalemiyye'nin Kaside-i Nûniyye Şerh Geleneğindeki Yeri

İki başlık altında inceleyeceğimiz bu bölümde öncelikle *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*'nin yazılış gayeleri bağlamında diğer şerhler arasında nerede durduğu bu gayelerin tüm şerhlerde tespit edilmesiyle ortaya çıkacaktır. Sonrasında ise asıl ittihaz ettiğimiz Lâlezârî'nin eseri ile diğer şerhlerin içerikte farklılıkları noktalar tespit edilecektir.

<sup>23</sup> *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 47.

<sup>24</sup> *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 48-51.

<sup>25</sup> *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 44.

## 2.1. Yazılış Gayeleri Bakımından

Kaside-i Nûniyye şerhlerinin niçin kaleme alındığı sorusu eserlerin şekil ve muhtevasını belirleyen bir konumda olmuştur. Her ne kadar birincil olarak belirleyici olan husus müellifin ilmi şahsiyeti de olsa müellifin eserini yazarken taşıdığı gaye eserin hacmine direkt olarak etki etmiştir. Muhteva itibari ile Hayâlî'nin şerhinin ibarelerini kelâm sıfatına kadar aynen içeren, bazı noktalarda da çeşitli kelâm eserlerine yapılan yönlendirmelerden ibaret olan, bu sebeple de kendisine nispet edemeyeceğimiz Gümülcinevî'nin şerhini istisna edersek; Hacı Çelebi, Kâzâbâdî Ahmet Efendi gibi şârihler eserlerini ihtisar gayesi güderek yazmışlardır. Bu amaçları doğrultusunda da kasidenin beyitlerinin kısaca açıklamalarının yapılması ve beyitte yer alan kelimelerin harekelerinin tespit edilmesi<sup>26</sup> gibi gayelere hizmet etmişlerdir.

Hayâlî şerhinin, veciz ibareleri sebebiyle izah edilmeye muhtaç olan metne yönelik ilk çalışma olması aslında gaye olmak bakımından tek başına yeterlidir. Bu minvalde Hayâlî, bahsettiğimiz ihtiyaca işaret ederek metinde yer alan kapalılıkları gidermek, veciz ibarelerin taşıdığı ayrıntıları ortaya koymak üzere daha önceki eserlerde yer almamış bir üslup ile delillerini zikredeceğini eserin yazılma gayesi olarak sunmuştur.<sup>27</sup> Hayâlî'nin ilmi şahsiyeti ve ilk şerhi yazmış olması müspet veya menfi diğer şerhlerde bir şekilde kendisine atıfta bulunulmasına sebep olurken, eserinin bu minvaldeki hususiyetinin bir yansıması olmak üzere sırasıyla Ayinezâde, Üsküdârî ve Muhammed b. Ömer el-Bağdâdî Hayâlî'nin şerhine haşiye yazmıştır ki bu durum diğer şerhlerde karışımıza çıkmamaktadır.

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

<sup>26</sup> Muhammed İsmet b. İbrahim (Hacı Çelebi), *Rafdu'n-nadr alâ Akâidi'l-Hıdr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde, nr. 00125.

<sup>27</sup> Ahmed b. Musa el- Hayâlî, *Şerhu'l-Kasideti'n-Nûniyye*, thk. Abdünnasır Nâtûr Ahmed el- Milibârî, Kahire, Mektebetü Vehbe, 2008, 141-142.

Örneğin ilk şerhin yazılmasından yaklaşık üç yüz sene sonra eserini kaleme alan Hacı Çelebi, Hayâlî'nin şerhini övmesine rağmen beyitlerin lafız tahlili ve gramer izahı bakımından yeterince ele alınmamasının bir eksiklik olduğunu, kendisinin de yeni bir izah tarzı ile bu amaca hizmet edeceğini belirtmiştir.<sup>28</sup> Hacı Çelebi'nin ardından başka bir şerh de Büyük Hafız tarafından Hayâlî'nin şerhinin "yetersiz" bulunması sebebi ile yazılmıştır. Büyük Hafız, Hayâlî'nin hasımların delillerini ve muhtemel itirazlarını zikretmekle yetinip cevap vermemesinin Ehl-i Sünnet mezhebinin cevap vermede yetersiz olduğu imajı oluşturduğunu, lafız tahlili ile yeterince ilgilenmediği, Eş'ari-Matürîdî ihtilaflarına dair meselelere yeterince değinmeyerek kimi yerlerde Eş'arî mezhebine meylettğini söyleyerek metnin yazılış gayesine yeterince hizmet edemediğini düşünmüştür.<sup>29</sup>

Büyük Hafız'ın Hayâlî'nin eserine yönelik eleştirilerinin yersiz ve edebe aykırı olduğunu savunan Uryânî, bu durumun kendisini Hayâlî'nin şerhi ile uyum içerisinde olan başka bir şerh yazmaya sevk ettiğini ifade etmiştir.<sup>30</sup> Şerhi içerisinde yeri geldikçe Büyük Hafız'ın Hayâlî'ye itiraz ettiği noktalarda haksız olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Diğer şârihlerden Dâvud-ı Karsî ve İbrahim b. Abdülvehhâb ise eserlerinin girişinde kendilerini yeni bir şerh yazmaya sevk eden amilden bahsetmezken ileride geleceği üzere eserlerinde tasavvufî karakterdeki birçok kesime yönelttikleri yoğun eleştiriler ve yer yer Hayâlî'ye yapılan bazı eleştiriler şerhlerini yazmaya sevk eden bir etken olarak değerlendirilebilir.

*el-Cevâhiru'l-kalemiyye'* de ise Hızır Bey'in bazı beyitleri tasarlarken *Nihâyetü'l-ukûl*, *Ta'dîlu'l-ulûm* ve *Mişkâtü'l-envâr* gibi eserlerin muhtevasını göz önünde bulundurduğu düşünüldüğünden şerh esnasında bu irtibatların yakalanmasının amaçlandığı eserin girişinde ifade edilmiştir. Lâlezârî'nin bu hususi tavrında ise ileride şerhler arasında yapılacak muhteva mukayesesi neticesinde de görüleceği üzere genel anlamda tasavvuf özel manada da İbn-i

<sup>28</sup> Muhammed İsmet b. İbrahim, *el-Fevâidü'n-nadriyye fi halli'n-nûniyye el-Hudriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi., Laleli, vr. 2.

<sup>29</sup> Mehmed b. Hasan (Büyük Hafız), *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye*, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 002095, vr. 2.

<sup>30</sup> Osman b. Abdillâh el-Kilîsî el-Uryânî, *Hayru'l-kalâid Şerhu Cevâhiril'l-akâid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 771, vr.2.

Arabî'ye yöneltilen eleştirilerin tesirinin olduğu müşahede edilecektir. Zira kendisinden önce yazılan bazı şerhlerde kimi tasavvufî oluşumlar ve özellikle de İbn-i Arabî'nin sert bir şekilde eleştirildiği ihtilafî noktalarda Lâlezârî'nin Ehl-i Sünnet düşüncesinin sembol isimlerinden Gazâlî, Fahreddin Râzî, Sadruşşerîa gibi âlimlere yaptığı atıflar aracılığıyla meseledeki duruşunu temellendirmeye çalışması sözünü ettiğimiz hususi tavrın bir yansıması olmuştur.<sup>31</sup>

## 2.2. Muhteva Bakımından

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

### 2.2.1. Ulûhiyyât

#### 2.2.1.1. Allah'ın Zâtı ve Vahdet-i Vücûd

Allah (c.c.)'ın zâtı ve tüm mahlûkatın ihata edilmesi ile ilgili olan "O her şeyi kuşatmıştır, irfan ehline ne başkasına hulûl etmiş ne de herhangi bir şey ile ittihâd halindedir." manasını taşıyan beytin izahında şârihler arasında fikir birliği oluşmamıştır. Zira hulûl ve ittihâdın ne anlama geldiği, hangi grupların hulûl ve ittihâd kapsamına gireceği, ihatanın zâtın kendisi veya ilmüne raci olması gibi hususlardaki tercihler farklılaşmıştır.

Tüm şârihler hulûl ve itthâdın nefyi konusunda hem fikir oldukları gibi bu kapsama teslis inancını taşıyan Hıristiyanları, bazı aşırı inanç sahibi Yahudileri ve Şia'nın bazı aşırı gruplarını dâhil etmişlerdir. İhtilaf ise asıl olarak konu ile yakından irtibatlı olan vahdet-i vücûd düşüncesi ile kendilerinden sadır olan ve hulûl ile ittihâdı andıran kimi sözleri sebebiyle bazı sûfilerin de bu kapsamda değerlendirilip değerlendirilmeyeceği noktasında şekillenmiştir.

Hızır Bey'in ibarelerinin zahiren vahdet-i vücûd düşüncesine işaret ettiğini belirten Hayâlî, bu düşüncenin makbul olmayışını 'فوق طور العقل ومخالف للشرع' (Aklın idrak düzeyinin üstündedir ve şeriata aykırıdır.) ibareleri ile ifade ederken ihatadan kastın Allah'ın ilmi ile ihata etmesi olduğunu belirtmiş-

<sup>31</sup> Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 3.

tır. Ancak tasavvufi literatürde ‘fenâ fi’-t-tevhîd’ olarak adlandırılan mertebeye ulaşan birinden hulûl ve ittihâdı andıran sözlerin sadır olması durumunun da kendisi nezdinde makbul ve hak olduğunu belirterek beyitte geçen “ashâbu’l-irfân” ibaresinden bu zümrenin de kast edilmiş olabileceğini ifade etmiştir.<sup>32</sup>

Aynı istikamette düşünüp ihatayı ilme irca eden Uryânî ve Hacı Çelebi vahdet-i vücûd düşüncesi noktasında tevakkuf ederek bu düşüncenin savucuları hakkında hüküm verilirken ihtiyatlı davranmanın evla olduğuna kanaat getirmiştir. Hayâlî’de olduğu üzere bir kulun fenâ fi’-t-tevhîd mertebesine ulaşmasının mümkün ve Allah’ın kudreti dâhilinde olduğu söylenerek bu düşünce hulul ve ittihâdın dışında tutulmuştur.<sup>33</sup>

Büyük Hafız tarafından ihatanın zât ile ilişkilendirilmesinin kelâm ilmi ile alakalı bir yönünün olmadığı, ancak hulûl ve ittihâdı kail olan bazı sûfilere reddiyede bulunmak amacı ile zâtın ihatasından kelâm eserlerinde bahsedilebileceği belirtilmiştir. Hem vahdet-i vücûd düşüncesi hem de fenâ fi’-tevhîd mertebelerinin varlığını kabul etmeyerek hepsinin de şeriata aykırı olduğu kanaatine ulaşmıştır. Yine Ona göre “ashâbu’l-irfân” dan kastedilen zümre, akl-ı selim ile istidlalde bulunarak rablerine ulaşan kimseler olmalıdır.

İbrahim b. Abdülvehhâb ve Dâvûd-ı Karsî’nin ise beyit bağlamında vahdet-i vücûd felsefesine yönelttikleri eleştirinin oldukça sertleştiği göze çarpmaktadır. Zira İbrahim b. Abdülvehhâb, vahdet-i vücûd ehlinin küfrünün Yahudi veya Hıristiyanların küfründen daha tehlikeli olduğunu düşünürken insanların avam kısmının, zikir ehli olarak gözüken bu kimselerin taşıdığı itikâdî tehlikenin farkına varamayacaklarını bu hükmünün sebebi olarak zikretmiştir.<sup>34</sup> Dâvûd-ı Karsî ise vahdet-i vücûd felsefesini din dışı aşırı tasavvufî yönelimler içinde saydıktan sonra aslında Mevlevilik, Halvetilik vb. tarikatların da bu din dışı yönelimlerden neşet ettiğini ve bu yüzden onların din dışı tasavvufî gruplara muhabbet beslediklerini ifade etmiştir. Vahdet-i vücûd düşüncesi ve genel anlamda tasavvuf-tarikat ehline yönelttiği eleştirilerinin ardından söz konusu beyitte kast edilen irfan ehlinin tasavvuf ehli veya tarikat şeyhleri değil şeriata bağlı olan Ehl-i Sünnet âlimleri olduğunu belirtmiş-

<sup>32</sup> Hayâlî, *Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye*, 172-177.

<sup>33</sup> Uryânî, *Hayru’l-kalâid*, vr. 26-31, Hacı Çelebi, *el-Fevâidü’n-nadriyye*, vr. 15-19.

<sup>34</sup> İbrahim b. Abdülvehhâb, *Muhyi’l-ümme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2168, vr. 23-25.

tir. İbrahim b. Abdülvehhâb'ın değinmediği fenâ fi't-tevhîd meselesinde Hayâlî'yi eleştiren Davûd-ı Karsî, sözü edilen ve Hayâlî tarafından kabul gören bu manevi mertebenin de Allah'ın zatı ile mahlûkatın ittihâdı anlamına geldiğini düşünerek bu düşünceyi reddetmiştir.<sup>35</sup>

Zikri geçen bütün şârihlerin ihatadan kastın ilmin ihatası olduğu yönünde fikir birliği oluşturup ardından hulûl ve ittihâdın kapsamına hangi grupların girdiğini tartışmasına mukabil Lâlezârî, ihatanın ilim sıfatının kemal yönüne değil zata dayandırılması gerektiğini savunmuştur. Hızır Bey'in de metinde aynı düşünceye sahip olduğunu düşünen Lâlezârî'ye göre Hızır Bey, müteşâbih bir karakter taşıyan zâtın ihatasından maksadın ne olduğunu selef üslubuna tabi olarak tefviz etmiş olmalıdır.<sup>36</sup>

### 2.2.1.2. Zaman Mefhumu

Âlemin hâdis oluşu ve haşr-i cismanî ile ilgili bahislerde şârihler tarafından zaman mefhumuna değinilmiştir. Zaman mefhumunun tanımı yapılırken zamanın değişken olduğu belirtilerek bu mefhum Allah'tan nefyedilmiştir. Şârihlerin zamanın hâdis oluşu ortak noktasında birleşmelerinin yanında Lâlezârî'nin zaman kavramına bakışı mütekellimlerin büyük çoğunluğu ve filozoflardan farklılaşmıştır.

Lâlezârî dışındaki şârihler "Bir değişkenin başka bir değişkene ilişmesi sonucunda meydana gelen vehim ürünü bir olgudur" şeklindeki tanımı esas alarak zamanın vücûdî olmadığı ve zihnin varsayımından ibaret olduğu düşüncesini taşımışlardır. Zaman mefhumunun, Atlas gezegenin hareket miktarında ibaret olup zihnin varsayımına bağlı değil vücûdî olduğunu düşünen filozofların görüşünü ise kabul etmemişlerdir. Bununla beraber her iki izah tarzına göre de Allah'ın zamansal olamayacağı ittifak edilen bir nokta olmuştur.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Dâvud-ı Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli, nr. 402, vr. 10-12.

<sup>36</sup> Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 12.

<sup>37</sup> Zaman tanımları için bk. Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, s. 182, Büyük Hafız, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, vr. 20, Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye*, vr. 20, *Rafdu'n-nadr*, vr. 6, Kâzâbâdî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 2380, vr. 5, İbrahim b. Abdilvehhâb, *Muhyi'l-ümme.*, vr. 26, Uryânî, *Hayru'l-kalâid*, vr. 32, Davud-ı Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, vr. 13.



Filozoflar ile zamanın vücûdî oluşu paydasında buluşan Lâlezârî, savunduğu görüşü filozofların görüşünden farklı bir yerde konumlandırmıştır. Muhakkik âlimlere ve bazı sûfilere dayandığı bu görüşe göre zamanın vücûdî olması Allah'ın iradesinin var olması yönünde zamana taalluk etmesi sebebiyledir. Ancak bu, zamanın kadim olduğu sonucunu da doğurmaz. Bilakis, var olan ilk hâdis ile birlikte onun var olma zamanı da yaratılmaktadır. Mütekelimlerin cumhuru ile zamanın vücûdî veya itibarî oluşu cihetinde farklılaşan bu görüş filozofların görüşünden ise zamanın Atlas gezegeninin hareketine değil de yoktan yaratılma itibarî ile Allah'a dayandırılması bakımından ayrılmış olmaktadır.<sup>38</sup>

### 2.2.1.3. Tekvin Sıfatı

Matürîdî- Eş'arî ihtilâfının önemli tezahürlerinden biri olan bu meselede şerhlerdeki farklılaşmaların tekvin sıfatının tanımı ve ihtilâfın hangi yönünde tercihte bulunduğu noktalarında şekillendiğini gördük. Hâyâlî ve Hacı Çelebi dışında Lâlezârî de dâhil olmak üzere tüm şârihler tekvin sıfatının hakiki ve kadim bir sıfat olduğunda hemfikirdir. Buna mukabil olarak Hayâlî ve Hacı Çelebi'nin tekvin sıfatı tanımları ve tercihleri diğer şârihlerden farklılaşmıştır. Örneğin Hayâlî, tekvin sıfatını şu ibareler ile tanımlamıştır:

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

Bu durumda tekvin, aslında zatın kudretinin, mükevvenin varlığına taalluk etmesinden ibaret olup; tahlik, terzîk gibi olgular mükevvenin durumuna göre farklılaşmaktadır.<sup>39</sup>

Tekvin sıfatına dair açıklamalarını bu sözleri ile noktlayan Hayâlî'nin görüşünün Eş'arî mezhebine daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Zira Hayâlî, tekvini zatın muttasıf olduğu kudret sıfatının, mükevvenin var edilmesine yönelik taalluku olarak anlamıştır. Bu durumda tekvin, bizzat kudret gibi ha-

<sup>38</sup> *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 12.

<sup>39</sup> Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûmiyye*, 210. Hayâlî'nin şerhinde yer alan bu ibareler aynı ile Taftâzânî'nin *Şerhu'l-Mekâsîd* adlı eserinde de yer almaktadır. Sa'düddin Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Beyrut, Alemü'l-kütüb, 1998, 3/172.

kiki bir mana değil, kudret sıfatının özel bir taalluku yani itibarî bir mana olarak telakki edilmiş olmaktadır.

Aynı ibareler ile tekvin sıfatını açıklayan Hacı Çelebi ise tahkik olarak adlandırdığı bu ifadelere rağmen tekvin sıfatının kudret ve irade sıfatı gibi hakiki bir sıfat olduğunu da düşünmüştür. Bununla birlikte aslında İmam Eş'arî ve İmam Matürîdî'nin ibarelerinin zahirinden anlaşıldığına göre tekvin sıfatının kadim olduğunda müttefik olduklarını da belirtmiştir. Ona göre ihtilaf, kadim olan tekvin manası ile failin mi yoksa mefulün mü vasıflanmasının daha doğru olduğu noktasında oluşmuştur. Tekvini failin sıfatı kılan İmam Matürîdî, onun kudret ve irade gibi kadim bir mana olduğuna, mükevvenin sıfatı kılan İmam Eş'arî ise yaratılan ile yaratıcı arasında sadece kudretin olduğuna kanaat getirmiş olmaktadır.<sup>40</sup>

## 2.2.2. Nübüvvet

### 2.2.2.1. Nübüvvet- Velâyet İlişkisi

Nübüvvet ve velâyet mertebelerinin mutlak anlamda ya da sadece Peygamberimiz (s.a.s.)'in şahsında birbirilerine olan üstünlüğünün değerlendirildiği bu başlık altında şârihlerin konuyu ele alış üslupları ve tercihleri yine farklılık arz etmiştir. Peygamber olan birinin nübüvvetinin Peygamber olmayan kimsenin velâyetinden üstün olduğu ve velâyet mertebesinin mutlak olarak nübüvvet mertebesinden üstün olmadığına şârihler arasında bir fikir ayrılığı bulunmamıştır.<sup>41</sup> Fikir ayrılığının meydana geldiği husus, Peygamberimiz (s.a.s.)'in nübüvvetinin ya da velâyetinin üstünlüğü hususu olmuştur. Üstünlüğün hangi şıkta olduğu yönünde kullanılan tercihlerin ise üç farklı şekilde tezahür ettiğini söyleyebiliriz;

- Nübüvvetinin velâyetinden üstün olduğuna kanaat getirilmesi,

- Nübüvvetinin velâyetinden üstün olduğunun tercih edilen görüş olduğunun ifade edilmesi ile beraber diğer şıkkın da beyitteki ifadelerin zahirine göre muhtemel olduğunun söylenmesi,

<sup>40</sup> Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye*, vr. 38-39.

<sup>41</sup> Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 319, Büyük Hafız, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, vr. 148-150, Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye*, vr. 66-67, a. ml, *Rafdu'n-nadr*, vr. 18-19, Kâzâbâdî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, vr. 5, İbrahim b. Abdülvehhâb, *Muhyi'l-ümme*, vr. 105-106, Uryânî, *Hayru'l-kalâid*, vr. 120-121, Davud-ı Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, vr. 48-49.

- Nübüvvetinin ya da velâyetinin üstünlüğüne dair bir tercihte bulunulmayarak tevakkuf edilmesi.

Peygamberimiz (s.a.s.)'in nübüvvetinin velâyetinden üstün olduğunu düşünen Büyük Hafız konu bağlamında Peygamberimiz (s.a.s.)'in velâyetinin nübüvvetinden üstün olduğu kanaatinde olan tasavvufi çevrelere sert eleştiriler getirmiştir. Ona göre, Peygamberimiz (s.a.s.)'in velâyetinin nübüvvetinden üstün olduğunu söyleyenler takıyye gereği “süslü cümlelerin” arkasına sığınmaktadır. Zira onların kanaati velâyetin nübüvvetten mutlak manada üstün oluşu yönündedir. Ancak asıl görüşleri, üstünlüğün Peygamberin nübüvveti ve velâyetindeki cihetinde olsa dahi bu görüşün de ucu küfre varacak kadar tehlikelidir. Çünkü bu düşüncüyü dillendirenlerin gerekçesi nübüvvet makamının Peygamberimizin (s.a.s.) vefatı ile birlikte noktalandığı ancak Peygamberliğin batını konumundaki velâyetin sonlanmayarak Peygamberin ümmetindeki velilere intikal ettiği iddiasıdır. Bu iddia ise, Peygamberliğin en büyük cüzüne ümmetin diğer fertlerini ortak etmektir ki bu da apaçık bir biçimde küfür ve dalalettir.

Büyük Hafız'ın velâyetin intikali ile beraber incelediği ve eleştirdiği kavramlardan birisi de “tasarruf” ıstılahıdır. Veli kimsenin peygamberden tasarruf yetkisi aldığı iddiasına cevap veren ve İslam dininde böyle bir kavramın olmadığına bilakis onu kullananlar tarafından uydurulduğuna kanaat getiren Büyük Hafız, tasarrufun muhtemel manalarının şer'î açıdan geçersiz oluşunu ispatlamaya çalışmıştır.<sup>42</sup>

Büyük Hafız ile aynı doğrultuda düşünen İbrahim b. Abdülvehhâb ve Dâvud-ı Karsî, İbn-i Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* adlı eserinden naklettikleri şu pasaj etrafında konuyu ele almıştır:

“Ben altın kerpiç, Hz. Muhammed (s.a.s.) gümüş kerpiçtir. Altın gümüşten daha üstün olduğuna göre ben ondan daha faziletliyim. Hz. Muhammed (s.a.s.) hatemü'n-nebiyyîndir ben ise hâtemü'l-evliyayım. Velâyet de nübüvvetten daha üstün olduğuna göre ben bu durumda ondan üstünüm.”<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Büyük Hafız, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* vr. 149-150.

<sup>43</sup> Adı geçen şerhlerde nakledildiği şekli ile verdiğimiz pasaja *Fusûsu'l-hikem*'de rastlayamadık. Şârihlerin mefhum olarak nakil yapmış olabilecekleri ihtimalinin yanında bizler *Fusûsu'l-hikem*'de geçen ibarenin tercüme edilmiş haline burada yer vermeyi uygun gördük:

İbrahim b. Abdülvehhâb, söz konusu ifadelerin İbn-i Arabî gibi bir şahsiyet ile bağdaştırılamayacağını, bu sözlerin *Fusûs*'ta yer almasının hadis kitaplarında uydurma rivayetlerin yer almasına benzediğini belirtmiştir.<sup>44</sup> Bu ibareleri aynen zikreden Dâvud-ı Karsî, meseleye bu kadar iyimser yaklaşmamıştır. *Fusûs*'ta geçen bu ibarelerin apaçık küfrü ifade ettiğini belirterek sözlerin İbn-i Arabî'ye isnadı ile alakalı bir değerlendirme yapmamaktadır.

Peygamberimiz (s.a.s.)'in nübüvvetinin velâyetinden üstün oluşunun tercihe şayan olduğunu belirtmekle beraber beyitte bunun aksini savunanlara da işaret edildiği ve bu mananın da gramer açısından muhtemel olduğunu belirtenler ise Hayâlî, Uryânî, Hacı Çelebi ve Kâzâbâdî olmuştur. Meselede tevakufun gerekliliğini savunan tek şârih ise Lâlezârî olmuştur.

#### 2.2.2.2. Hz. Ebubekir'in Fazileti

Şârihlerin tamamı Hz. Ebubekir'in Peygamberlerden sonra en faziletli insan olduğunda aynı fikri paylaşmıştır. Bununla birlikte Lâlezârî ile diğer şârihlerin bu iddianın ispatında kullandıkları delillerinde üslup ve içerik bakımından farklı bir nokta dikkati çekmektedir ki bu nokta, Lâlezârî'nin diğer eserlerinde de sıkça rastladığımız tasavvufî şahsiyetini yansıtan üslubudur.

Lâlezârî'nin dışındaki şerhlerde Hz. Ebu Bekir'in faziletine işaret eden ayet, hadis ve döneminde yaşanan bazı önemli vakıalar ve başarıları delil olarak gösterilmiştir. Herkesten önce tereddütsüz bir biçimde Peygamberi tasdik etmesi ise aklî açıdan daha faziletli olduğunun delili olarak değerlendirilmiştir. Hz. Ebubekir'den önce Hz. Hatice, Hz. Ali ve Hz. Zeyd b. Harise'nin iman

---

"Peygamber (s.a.s.) Peygamberlik müessesesini kerpiçten bir duvara benzetip, kendi zatlarını da bu duvarı tamamlayan son parça olarak tanımlamıştır ve peygamber aynı temsili gördüğü rüyasında, eksik kerpiçin tek olduğunu görmelidir. Hâtemü'l-evliyâ ise Peygamberin (s.a.s.) temsil ettiği şekilde Peygamberlik makamını görür, ancak eksik kerpiçin altın ve gümüş olmak üzere iki adet olduğunu da görmelidir. Peygamberlik makamını tamamlayan bu iki kerpiç ise Hâtemü'l- evliyâ'nın ta kendisi olmalıdır. Hâtemü'l- evliyâ'nın iki kerpiç görmesindeki hikmet ise şudur; Hâtemü'l- evliyâ, hâtemü'r- rusül'e şeriatın zahirinde tabidir ki bu durum gümüş kerpiçi ifade eder. Ancak hâtemü'l- evliyâ, suret-i zâhirde hâtemü'r- rusül'den alır gözüktüğü şeyleri sırda, bizzat rasule vahyeden Melik'ten almaktadır. Ancak hâtemü'l- evliyâ, olanı olduğu gibi gördüğünden iki kerpiç görmüştür ki bu durum da altın kerpiçin durumunu temsil eder." Muhyiddin İbn-i Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, Dâru'l- Kitâbi'l-Arabî, haz. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, t.s., 63.

<sup>44</sup> Bk. İbrahim b. Abdülvehhâb, *Muhyi'l-ümme*, vr. 104- 105.

etmiş olmasının doğurduğu tearuz ise taksimın itibarleştirilmesi ile çözülmüştür.<sup>45</sup>

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

Lâlezârî bu açıklamalarının ardından Hız. Ebubekir'in faziletine dair kendi delilini sunacağını belirtmiştir. "Hani o ikisi mağaradaydı, Peygamber de arkadaşına: Üzülme Allah bizimle beraberdir"<sup>46</sup> ayetindeki bazı lafızlar çerçevesinde şekillendirdiği delilini şu şekilde açıklamıştır:

"Ayette Allah lafzı ile birlikte Peygamberin dilinden "bizim ile" anlamındaki معنا kelimesinin kullanılması Hız. Ebubekir'in faziletine işaret eder. Çünkü Hız. Ebu Bekir (r.a.), risaletin doğuşunda Peygamber sohbetinden onunla aynı meşakatlere katlanmak sureti ile istifade ederken risaletin tamamlanmasından sonra da Peygamberin yanına defnedilmek sureti ile yine ona en yakın olan ve sohbetinden en çok istifade eden sahâbi olmuştur."<sup>47</sup>

Lâlezârî tasavvufî kimliğini yansıttığı bu bölümde diğer şârihlerden, ayeten yaptığı çıkarımlar bakımından farklılaşmıştır. Diğer eserlerinde sıkça kullandığı ve itibar<sup>48</sup> adını verdiği tasavvufî üslup ile gerçekleştirdiği çıkarımlar serhini diğerlerinden bu noktada farklılaştıran yön olmuştur.

<sup>45</sup> Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* s. 320, Büyük Hafız, *Şerhu'l- Kasîdeti'n-Nûniyye* vr. 150-153, Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye*, vr. 70-71, *Rafdu'n-nadr*, vr. 23, Kâzâbâdî, *Şerhu'l- Kasîdeti'n-Nûniyye* vr. 13, İbrahim b. Abdilvehhâb, *Muhyi'l-ümmе*, vr. 105-106, Uryânî, *Hayru'l-kalâid*, vr. 12-122, Davud-ı Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* vr. 48.

<sup>46</sup> Tevbe, 40.

<sup>47</sup> Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 39.

<sup>48</sup> Lâlezârî bu üslubu şöyle tanıtmaktadır: "Muhakkik sûfilerin terminolojisinde ibret veya itibar olarak adlandırılan amelîye, lafzın zahirinden anlaşılacak manayı aşarak, yine lafzın zahirinden anlaşılacak olup asli mananın ruhuna uygun olan başka bir manaya geçiş yapmaktır. Bu eylem, kamil bir iman ve irfanın ta kendisidir. Yoksa bizim yaptığımız Bâtinî Karimatların yaptığı gibi lafzın zahirinden anlaşılmayacak uzak bir ihtimali tercih edip zahiri inkar etmek değildir." Bk. *Mecmau' esrâri'l-cevâhiri'r-rûhâniyye*, vr. 5.

### 2.2.3. Sem'iyât

#### 2.2.3.1. Duanın Faydası

Lâlezârî ile diğer şârihlerin duanın faydası meselesini ele aldıkları bu başlık altında değindikleri ve üzerinde yoğunlaştıkları hususlar farklılaşmıştır. Diğer şârihler; duanın kabul edilme şartları, duanın kaza ve kadere göre konumu, bu bağlamda duanın faydasını kabul etmeyenlere yapılan itirazlar gibi daha çok kelâmi arka planı olan tartışmalara değinmişlerdir.<sup>49</sup>

Ancak Lâlezârî'nin bizzat ifade ettiğine göre Hızır Bey'in ilgili beyitte "شاهد" lafzını kullanmasının gayesi konunun müşahede boyutuna işaret etmek isteyişidir. Meselenin başında diğer şârihlerin ele aldığını ifade ettiğimiz hususlara kısaca değinen Lâlezârî, İmam Gazâlî ve Fahreddin Râzî'den yaptığı alıntılar ile yaşayanların ölümlerinden, ölümlerin de yaşayanlardan ruhaniyet bakımından istifade etmesinin mümkün olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.

Ruhi istifade ile alakalı olarak türbe ziyaretlerinde ziyaret eden ve edilen arasında meydana gelen manevi haller, kâmil insanların ruhaniyetinin eserleri, yaşamlarında kullandıkları hususi eşyaları gibi kendileri ile bir şekilde ilgili olan her şeyde bulunabileceği ve tevessülün mahiyeti ile meşruiyetine değinerek bu minvalde kendi tecrübelerinden de bahsetmiştir.<sup>50</sup>

#### 2.2.3.2. İmanın Tanımı ve Kapsamı

Mâtürîdî geleneğine mensup olan şârihler, bu başlık altında öncelikli olarak imanın tanımında tasdik ve ikrarın beraberce iman mefhumuna dâhil olup olmayacağı noktasına eğilmişlerdir. Bu bağlamda İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen meşhur görüşte imanın tasdik ve ikrardan ibaret olduğu şerhlerin büyük çoğunluğunda ifade edilmiştir. Ancak buna rağmen İbrahim b. Abdilvehhâb ve bu görüşün daha ihtiyatlı olduğunu söyleyen Hacı Çelebi dışında şârihlerden ikrarı imanın hakikatine dâhil eden olmamıştır.<sup>51</sup> İmanın, sadece kalbin tasdikinden ibaret olduğu ifade edilirken mantık disiplininde ilmin kısımlarından biri olan mutlak anlamdaki tasdikten farklı oldu-

<sup>49</sup> Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye, Rafdu'n-nadr*, vr. 21, Kâzâbâdî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* vr. 16, İbrahim b. Abdilvehhâb, *Muhyi'l-ümmе*, vr. 130-131, Uryânî *Hayru'l-kalâid*, vr. 156-157, Davud-ı Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* vr. 60.

<sup>50</sup> Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 51.

<sup>51</sup> Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye*, vr. 79-80. İbrahim b. Abdilvehhâb, *Muhyi'l-ümmе*, vr. 131-132.

ğu da belirtilmiştir. Zira Hayâlî'nin de ifade ettiğine göre tasdik, kimi zaman bir kimsenin duvara bakıp o anda duvar olduğunu anlaması örneğinde olduğu gibi irade ve ihtiyar olmaksızın da meydana gelebilmektedir. Ancak iman hakikatini temsil eden tasdik, ihtiyar ile elde edilebilmesi mümkün olan şeylerin kalben kabulünden ibaret olmalıdır.<sup>52</sup>

Muhakkik âlimlerin birçoğunun aksine ikrarın iman hakikatine dâhil edilmemesi gerektiğini ifade eden Hayâlî ile birlikte Büyük Hafız da aynı bağlamda iman sadece kalbin tasdikinden ibaret olduğunu, bu görüşün İmam Mâtürîdî, İmam Ebû Hanîfe, Pezdevî, Serahsî ve Eş'arîlerin cumhurunun görüşü olduğunu ortaya koymuştur.<sup>53</sup>

Lâlezârî dışındaki şârihlerin iman tanım ve kapsamı yani mahiyetine dönük bir şekilde konuyu incelemesine karşın Lâlezârî iman meydana geliş şeklini göz önünde bulunarak konuya yaklaşmıştır. Zira imanı Allah'ın kulun kalbine yazması (ketb) olarak ifade eden Lâlezârî, iman araştırma ve düşünce sonucu değil Allah'ın tevfiği ve kalbinde imanı yaratması ile meydana geldiğini düşünmektedir. Dolayısıyla bu meselede Eş'arîlerin bir görüşünü benimseyen Lâlezârî, şâkinin saîd, saîdin de şâki olmasının mümkün olmadığını kanaat getirmiştir.<sup>54</sup>

## Sonuç

Çalışmamızda Lâlezârî'nin Nûniyye'ye yazılan Arapça şerhler içerisindeki nerede durduğunu belirleyebilmek için öncelikle hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdik. Ardından *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*'yi usûl-i selâse çerçevesinde incelemeye tabi tuttuk. Oluşturduğumuz bu zeminde Nûniyye şerhlerinin ulûhiyyât, nübüvvet ve semi'yyât ana başlıkları altında ihtilaf ettikleri noktaları tespit ederek analiz etmeye gayret gösterdik. Bu çalışmamız bizlere şârihlerin tasavvuf ve ehline bakış, felsefe ile ilişkili kelâm metoduna karşı geliştirilen tutum zaviyelerinden iki farklı gruba ayrıldıklarını göstermiştir. İhtilafli noktalarda tasavvuf ve ehline, özel manada İbn-i Arabî'ye karşı Ehl-i Sünnet hatta kimi yerlerde din dışı olmak gibi tepkiler ile reaksiyon gösteren Davud-ı Karsî, Büyük Hafız ve İbrahim b. Abdülvehhâb gibi âlimler ilk grubu

<sup>52</sup> Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 358-362.

<sup>53</sup> Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 361-362, Büyük Hafız, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, vr. 184-188.

<sup>54</sup> Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 51.

oluştururlar. Sahip oldukları bu tür tasavvuf eleştirisinin beraberinde Nûniyye şerh geleneğinin ilk halkası olan Hayâlî ve kelâmî üslubu da eleştiriye tabi tutulmuştur. Hayâlî'nin sürekli olarak varsayım dayalı şüpheler üretmesi sebebi ile adeta Ehl-i Sünnet'in yeterli olmadığı imajını oluşturduğu tarzındaki eleştiriler özellikle Davud-ı Karsî ve Büyük Hafız tarafından dile getirilmiştir.

Sözünü ettiğimiz tasavvuf ve ehline yönelik tavrın karşısında ihtilafli noktalarda daha teknik eleştiriler getiren ve tasavvuf ehline karşı iyimser bir yaklaşım içerisinde olduklarını ifade eden Hayâlî, Uryânî, Hacı Çelebi gibi alimler yer almaktadır. Özellikle Uryânî, eserini adeta Hayâlî'yi sert bir şekilde eleştiren ve yetersizliğini iddia eden Büyük Hafız'a cevap vermek için kaleme almıştır. Zira eserinin içerisinde Büyük Hafız'ın yapmış olduğu eleştirilere cevap vererek Hayâlî'yi müdafaaya çalışan Uryânî, Büyük Hafız'ın eleştirilerini de kimi yerlerde edebe mugayir olarak telakki etmiştir.

Bu iki grubun yanında, tasavvuf ve ehline karşı eleştirilerin oluşmuş olduğu bir ortamda şerhini yazan Lâlezârî'nin kendine has konumunu, eleştirilene karşı tutumu tayin etmiştir. Zira isim vermediği gibi bizzat müdafaaya da başvurmayan Lâlezârî, şârihler arasında ihtilafli olan ve bir kesim tarafından tasavvuf ve ehlinin Ehl-i Sünnet bazen de din dışı telakki edilebildiği yerlerde konuyu tasavvuf ehlinin üslubuna uygun bir şekilde açarak Ehl-i Sünnet'in sembol isimlerinden Gazâlî, Râzî, Sadruşşerîa gibi alimlere yaptığı atıflar ile ilişkilendirmeye çalışmıştır. Eserini yazma gayelerinin başında zikrettiği bu noktanın Lâlezârî'nin şerhini yazmaya iten ana sebep olduğu tespitini yapmamız herhalde yerinde olacaktır. Ayrıca bu gayenin bir gereği olarak Lâlezârî'nin diğer şerhlerde yeterince ele alındığını düşündüğü meseleleri ve lügavî izahları tekrarlamaması, hususi eserler ile irtibatlı olduğunu düşündüğü noktalardaki atıflar ile daha önceki şerhlerde denenmemiş bir tarzı benimsemiş olması eserini diğerleri içerisinde hem üslup hem de muhteva bakımından orijinal kılmaktadır. Eserinde okuyucuyu hususi olarak yönlendirdiği yegâne şerhlerin Hayâlî ve Uryânî şerhleri olması ise sözünü ettiğimiz diğer ayırım noktasında bir Nûniyye şârihi olarak nerede durduğuna dönük bir işaret olarak algılanmalıdır.



Tüm bunlar muvacehesinde ise Hayâlî dışındaki Arapça şerhlerin tamamının telifinin niçin altmış beş yıllık bir zaman dilimine inhisar ettiği hususu da daha net bir biçimde anlaşılabilir hale gelmiştir. Bu meyanda, yapılan muhteva mukayesesi ile şârihlerin klasik bir Matüridi metni olan *Nûniyye* etrafında ideal olan akîdevî Ehl-i Sünnet duruşunu belirleme çabası içerisinde olduğu sonucuna ulaşmamız herhalde yerinde olacaktır. İlgili beyitler çerçevesinde tasavvuf ve ehlinin keskin eleştirilere maruz kaldığını müşahede ettiğimiz şerhlerde bu ve benzeri grupların Ehl-i Sünnet hatta İslâm dinine mensubiyetleri dahi sorgulanır olmuştur. Bunun beraberinde tasavvuf ehline eleştirilerini yönelten Büyük Hafız, Dâvud-ı Karsî ve İbrahim b. Abdilvehhâb Hayâlî ve temsil ettiği kelâmî üslubu da eleştirilerinin kapsamına dahil etmiştir. Bir sûfî olan Lâlezârî'nin eserini yazarken Ehl-i Sünnet'in sembol isimlerinden olan Gazâlî, Râzî ve Sadruşşeria gibi alimlerin eserleri ile beyitler arasında bir irtibat olduğu iddiasını taşıması ise bu zeminde daha anlaşılır hale gelmiştir. Zira tam da tasavvuf ehlinin Nûniyye şerhlerinde eleştirildiği noktaları söz konusu alimler ile irtibatlandıran Lâlezârî bu tutumu ile yöneltilen eleştirilere tepkisini böylece ortaya koymakta ve aslında iddia edildiğinin aksine tasavvuf ve ehlinin söylemlerinin Ehl-i Sünnet ile uyum içerisinde olduğu kanaatini ispatlamaya çalışmaktadır.

### Kaynakça

- Ayvansarâyî. Hüseyin Efendi. *Hadîkatü'l- cevâmi'* (İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivîl Mimari Yapılar. haz. Ahmet Nezh Galitekin. t.s
- Bağdâdî. İsmail b. Muhammed. *Hediyyetü'l-ârifîn*. Beyrut. Dâru İhyâi't-Türâsî'l- Arabî. 1951.
- Bursalı. Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. M. A. Yekta Saraç. İstanbul. Türkiye Bilimler Akademisi. 2016.
- Büyük Hafız. Mehmed b. Hasan. *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*. Beyazıt Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi. nr. 03942.
- Hacı İbrahim. İbrahim b. Abdülvehhâb. *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi. Yazma Bağışlar Koleksiyonu. nr. 03713.
- Hacı Çelebi. İsmet b. İbrahim. *el-Fevâidü'n- nadriyye fi halli'n-Nûniyye el-Hidriyye*. Süleymaniye Kütüphanesi. Laleli. nr. 02830.

- Hacı Çelebi. İsmet b. İbrahim. *Rakdu'n-nadr alâ Akâidi'l-Hıdr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde. nr. 00125.
- Hayâlî. Ahmed b. Musa. *Şerhu'l- Kasîdeti'n-Nûniyye*. Kahire, Mektebetü Vehbe. 2008.
- İbn-i Arabî. Muhyiddin. *Fusûsu'l-hikem*. Beyrut, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî. haz. Ebu'l- Alâ el Afîfî. t.y.
- Kâzâbâdî. Ahmed Efendi. *Şerhu'l- Kasîdeti'n-Nûniyye*. Süleymaniye Kütüphanesi. Laleli. nr. 02380.
- Lâlezârî. Mehmed Tahir. *el-Cevâhiru'l-kalemiyye fî-testîr-i esrâri'n-nûniyye el-kelâmiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi. Esad Efendi. nr. 01214.
- Lâlezârî. Mehmed Tahir. *Mîzânü'l-mukîm fî ma'rifeti'l-Kıstâsi'l-Müstakîm*. Süleymaniye Kütüphanesi. Esad Efendi. nr. 01758.
- Lâlezârî. Mehmed Tahir. *Risâle fî defî' itirâz-ı Râgıb fî- hakkı'l-Fusûs*. Süleymaniye Kütüphanesi. Esad Efendi. nr. 03771
- Lâlezârî. Mehmed Tahir. *Mecmau' esrâri'l-cevâhiri'r- rûhâniyye fî matlai' envâri'z-zevâhiri'r-reyhâniyye*. Süleymaniye Kütüphanesi. Hafid Efendi. nr. 000124
- Lâlezârî. Mehmed Tahir. *et-Ta'likât alâ mevâzia' mine'l-Fütûhât*. Süleymaniye Kütüphanesi. Hafid Efendi. nr. 00124.
- Lâlezârî. Mehmed Tahir. *Risâle fî efdaliyyet-i rasûli'l-beşer alâ rasûli'l-melâike*, Süleymaniye Kütüphanesi. Hafid Efendi Koleksiyonu. nr. 00124.
- Lâlezârî. Mehmed Tahir. *Mecmûatü's-salavât*. Süleymaniye Kütüphanesi. Esad Efendi. nr. 01392.
- Süreyya. Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. haz. Prof. Dr. Ali Aktan- Prof. Dr. Abdülkadir Yuvalı- Yrd. Doç. Dr. Metin Hülâgü. Sebil Yayınevi. t.s.
- Teftâzânî. Sa'düddîn Ömer. *Şerhu'l-Mekâsıd*. Beyrut. Âlemü'l-kütüb. 1998.
- Uryânî, Osman b. Abdillâh. *Hayru'l- kalâid Şerhu Cevâhiri'l-Akâid*. Süleymaniye Kütüphanesi. Hamidiye Koleksiyonu. nr. 00771.