



Sosyal Bilimler
Enstitüsü

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**TEFSİRDE TAHKİK TAVRI:
BURSEVÎ'NİN EVÂİL TA'LÎKA'SI ÖRNEĞİ**
Doktora Tezi

ALİM HATİP

İSTANBUL 2025

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**TEFSİRDE TAHKİK TAVRI:
BURSEVÎ'NİN EVÂİL TA'LÎKA'SI ÖRNEĞİ**
Doktora Tezi

ALİM HATİP

Danışman: PROF. DR. ÖMER ÇELİK

İSTANBUL 2025

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAY BELGESİ

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Doktora Programı öğrencisi Alim Hatip tarafından yazılan “Tefsirde Tahkik Tavrı: Bursevî'nin Evâil Ta'lika'sı Örneği” adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 18/06/2025 tarih ve 2025-25/26 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 14/07/2025

Öğretim üyesi Adı Soyadı

İmzası

1. Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ömer ÇELİK	
2. Jüri Üyesi	Doç. Dr. Muhammed COŞKUN	
3. Jüri Üyesi	Doç. Dr. Harun ABACI	
4. Jüri Üyesi	Doç. Dr. Ercan ALKAN	
5. Jüri Üyesi	Doç. Dr. Enes BÜYÜK	

ÖZET

TEFSİRDE TAHKİK TAVRI: BURSEVÎ'NİN EVÂİL TA'LİKA'SI ÖRNEĞİ

Bu tezde *mezc*, *imtizâc*, *telfîk*, *tedâhül*, *tahkik* gibi nitelemelerle ifade edilen İslâmî ilimlerin müteahhir döneminde geçirdiği dönüşüm ve bu dönüşüm neticesinde kazandığı “tahkik tavrı” şeklinde nitelenen yeni formasyonun, tefsir metinlerine yansması araştırma konusu yapılmıştır. Bu araştırma, taklit-tahkik ve özgünlük tartışmalarının odağındaki dönemin hâkim yazım tarzı olan şerh, hâşiye, ta'lika, zeyl gibi yazım türlerine dahil olan İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Ta'lika 'alâ evâili Tefsîri'l-Kâdî* isimli *Envârü't-tenzîl* şerhi üzerinden yürütülmüştür. Öncelikle *dönemlendirme* meselesine dair klasik dönemden itibaren süregelen temel tartışmalar üzerinden müteahhir döneme yönelik farklı yaklaşımlar değerlendirilmiştir. Ardından yeni dönemde tümel (*küllî*) bir disipline evrilip kelimeler ve felsefeye alternatif hale gelen ve bu sebeple kendisine “tahkik ilmi” (*ilmü't-tahkîk*) ve “metafizik” (*ilm-i ilâhî*); mensuplarına “muhakkik sûfiler”; temel metafizik ilkelerine de “tahkik kaideleri” (*kavâidü't-tahkîk*) denilmeye başlanan tasavvuf ilminin müteahhir evresine odaklanılmıştır. Bu yeni dönem tasavvuf metafiziğini benimseyen Bursevî'nin, Ekberî düşüncenin bilgi anlayışı ve varlık tasavvurunu *Ta'lika* üzerinden tefsir literatürüne taşımak suretiyle söz konusu eseriyle diğer musannif, muhaşşî ve şârih müfessirlerden ayrıştığı anlaşılmıştır. İlgili bölümde tahkik ve kavram ağının kullanım keyfiyeti hususunda Ekberî düşüncenin ıstılâhî zemini ve muhakkik sûfilerin amelî-itikâdî hususlardaki müstakil yolu ele alınmıştır. İkinci bölümde *bir muhakkikin portresi* başlığıyla Bursevî'nin -tasavvufi bilgi anlayışı ve tahkik ideali doğrultusundaki metafizikçiliği anlamında- muhakkikliği değerlendirilmiştir. Ardından nüshaları, aidiyeti, isimlendirilmesi, telif sebebi ve kaynakları bakımından *Ta'lika* isimli eser tanıtılmıştır. Üçüncü bölümde *Ta'lika*'ya yansıyan Ekberî düşünce sistemi *varlık* ve *bilgi* ana başlıkları altında tasnif edilmiştir. Bu bölümde, tahkik/mezc dönemi düşünürlerinin yalnızca bir Fâtîha şerhi üzerinden dahi bilgi ve varlık anlayışlarını bütüncül bir şekilde tefsire uyarlayabilme kabiliyetlerine dikkat çekilmek istenilmiştir. Son bölümde ise *Ta'lika*'da uygulamaya dökülen Ekberî nas yorumculuğuna odaklanılmış; Bursevî'nin vahiy ve Kur'ân anlayışı, tahkik tavrı çerçevesinde tevil ve mecaza yaklaşımı, mevzu rivayetlerin yorum değeri ve beyân-irfân epistemolojilerinin mezci doğrultusunda yaptığı yorum faaliyetine dair hususlar ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tahkik, İsmâil Hakkı Bursevî, Ta'lika.

ABSTRACT

THE APPROACH OF TAḤQĪQ IN TAFSĪR: THE CASE OF BURSAWĪ'S AWĀIL TA'LĪQA

This thesis examines the transformation undergone by Islamic sciences in their later period, as expressed by terms such as mazj, imtizāj, talfīq, tadākhul, and taḥqīq, and the reflection of the new formation acquired as a result of this transformation, described as the taḥqīq attitude, in tafsīr texts. This research was conducted based on Ismāil Haqqī Bursawī's *Ta'līqa 'alā awāili Tafsīr al-Qāḍī*, a sharḥ on *Anvār al-tanzīl*. This work belongs to the dominant writing styles of the period, which were the focus of debates on taqlīd-taḥqīq, and originality, such as sharḥ, ḥāshiya, ta'līqa, and zayl. Firstly, different approaches to the later period were evaluated based on fundamental debates that have continued since the classical period regarding the issue of periodisation. Then, the focus shifted to the later stages of ṣūfism. In the new era, ṣūfism has evolved into a comprehensive discipline and become an alternative to kalām and philosophy. For this reason, ṣūfism has been called 'the science of taḥqīq' ('ilm al-taḥqīq) and 'metaphysics' (al-'ilm al-ilāhī). Its members are called 'al-ṣūfiyyūn al-Muḥaqqiqūn'. The fundamental principles of metaphysics are called 'rules of taḥqīq' (qawā'id al-taḥqīq). Bursawī, who embraced the metaphysics of the new period of ṣūfism, transferred the Akbarī understanding of knowledge and conception of existence to the literature of tafsīr through Ta'līqa. Thus, it is clear that this work distinguishes him from other muṣannif, muḥashshī and shāriḥ mufasssīrūn. The relevant section discusses the conceptual framework of Akbarī thought in terms of the use of taḥqīq and the concept network, as well as the independent path of muḥaqqiq ṣūfis in practical and doctrinal matters. In the second section, under the heading 'A Portrait of a Muḥaqqiq,' Bursawī's role as a muḥaqqiq is evaluated in terms of his metaphysical approach, which is consistent with his understanding of ṣūfī knowledge and his ideal of taḥqīq. Then, the work entitled Ta'līqa was introduced in terms of its copies, ownership, naming, reason for writing, and sources. In the third section, the Akbarī system of thought reflected in Ta'līqa is classified under the main headings of ontology and epistemology. In this section, attention is drawn to the ability of thinkers of the taḥqīq/mazj period to adapt their understanding of knowledge and existence in a holistic manner even through a single sharḥ on the Fātiḥa. The final section focuses on Akbarī's naṣ commentary as applied in Ta'līqa: Bursawī's understanding of waḥy and the Qur'ān, his approach to ta'wīl and majāz within the framework of his attitude of taḥqīq, the interpretative value of the ḥadīth on the subject, and his interpretative activities in line with the epistemologies of bayān-irfān are discussed.

Keywords: Tafsīr, Taḥqīq, Ismāil Haqqī Bursawī's, Ta'līqa.

ÖNSÖZ

*Ere tahkîke âkıbet taklîd Açılır bâb eldedir çü kilîd
Besmele oldu rahmete aklîd Der-i tahkîk budur bî taklîd
Hüdâ'dan olmasa insana ihsân Lisân lâl olur; olmaz hamd âsân
Hak'tan erişip zerrece bir mâye-i tevfk Lûtf u kereminden ide taklîdini tahkîk
(İsmâil Hakkı Bursevî)*

Varlık ve bilginin yegâne kaynağı Allah'a hamdüsenâ, O'nun (c.c.) değerli elçisi Muhammed Mustafa'ya salâtüselâm olsun. Âdem'den itibaren medeniyetin ve ilâhî değerler bütünü'nün aracısı olan peygamberler ile onların mirasçısı ve ilmin taşıyıcısı olan alimlere selâm olsun.

Bu çalışma, müellifinin, müteahhir dönem İslâmî ilimlerin hâkim yazım tarzı olan şerh-hâşiye literatürüne duyduğu ilginin mahsulüdür. Kurucu düşünürler sonrasındaki şârihler dönemini ifade eden bu evre, sistematik hale gelmiş bilgi yöntemleri ve varlık tasavvurlarının dinî ilimlerin her sahasına uygulanıp kurucu metinlerin yorum, açıklama ve muhtelif dillere aktarımına ağırlık verilen bir evredir. Dinî ilimlerin oluşumlarını tamamlayıp bu olgunluk evresine geçmesi, şerh-hâşiye literatürünün yaygınlık kazanması ile paralel ilerleyen bir süreci ifade etmektedir. Öte yandan söz konusu literatür bugün büyük oranda biliniyor olsa da yazma halde bulunup halen tam anlamıyla çağdaş araştırmalara konu olmamış parçalarının olduğu bir gerçektir. Bu noktada ilgili literatürün bilinmeyen parçalarının keşfinin, çağdaş İslâm düşüncesi araştırmalarına ne katkı sağladığı meselesi gündeme gelmektedir. Bu çalışma, bu hususa cevap teşkil etmek üzere yapılmış olup tahkik ve mezc çağı de denilen müteahhir dönemde ilimlerin mezci ile bu mezcin tefsir ilmine yansımalarının keyfiyetine odaklanmaktadır. Öncelikle bu hususlar üzerine okumalarımı derinleştirip danışmanım Prof. Dr. Ömer ÇELİK ve Doç. Dr. Harun ABACI ile yaptığım istişareler neticesinde çalışacağım konuyu “Tefsirde Tahkik Tavrı” şeklinde belirledim. Tahkik ve kavram ağına yönelik tezler ve kitaplardaki delaleti belirsiz atıflar bir tarafa bırakılacak olursa, “tahkik tavrı” nitelemesi üzerinden tefsir yazınında konuyu inceleyen ve müstakil bir çalışma alanı olduğuna işaret eden ilk çalışmanın sahibi Doç. Dr. Muhammed COŞKUN ile yaptığım istişare neticesinde çalışmanın örnekleme netleşmiş oldu: İsmâil Hakkı Bursevî'ye ait *Ta'lika 'alâ evâilî Tefsîri'l-Kādî* isimli *Envârü't-tenzîl* şerhi. Eser tespiti noktasındaki bu destek, çalışmanın tüm seyrini ve muhtevasını belirleyen bir müdahale oldu. Zira müellif vahdet-i vücûd düşüncesine mensup bir sûfî olarak tahkik ve kavram ağını bütünüyle bu düşünce sisteminin bilgi ve varlık anlayışına göre kullanmaktaydı. O süreçte henüz yazma halde olan eserin muhtelif nüshalarını bulup okumalara başladım. Müellifinin Ekberî meşrebi, müteahhir dönem tasavvuf metafiziği üzerine geniş çaplı okumalar yapmamı gerekli kıldı. Bu okumalarla paralel bir şekilde Ekberî düşüncenin sistematigiyle ilişkilendirerek uzun bir süre zarfında *Ta'lika*'yı birkaç kez okuyup notlandırımdım. Böylece tezin ilk versiyonu örnekleriyle ortaya çıkmış oldu. Daha sonra bir tasavvuf uzmanından destek almam gerektiği kanaatine varıp jürinin de yönlendirmesiyle Doç. Dr. Ercan ALKAN'a başvurdum. Tasavvufla ilgili kendisinden tezi olgunlaştıracak önemli yönlendirmeler ve okuma önerileri aldım.

Ayrıca kendisinden -dijital tez kayıt kataloglarına işlenmediği halde- *Ta'lika*'nın bir tez çalışması kapsamında tahkik edildiği bilgisini aldım. Tahkikli tezin bitmiş haline ulaşmam, tez çalışmamın son senesine denk gelse de tezimin son evresinde bu tahkikli tezden özellikle tarama gibi hususlarda istifade ettiğimi ifade etmeliyim. İsimlerini zikrettiğim kıymetli hocalarıma bu zorlu ve belirsiz süreci aşmam noktasındaki destekleri ve yönlendirmeleri için şükran borçluyum. Ayrıca tez jürisini teşrifi ve katkıları dolayısıyla -“tahkik tavrı” özelinde konuya dair bir diğer çalışmanın sahibi- Doç. Dr. Enes BÜYÜK'e, *Ta'lika*'nın PDF formatlı müellif nüshasını temin etme noktasında bana yardımcı olan Dr. Muhammet ÇOL'a, süreçte bana mental rehberlik yaparak süreci yönetme ve planlama hususunda destek olan ve tezle ilgili hususları kendisiyle istişare ettiğim kıymetli abim Dr. Mustafa HATİPOĞLU'na, tasavvufi konularda fikirlerinden ve kütüphanelerinden ziyadesiyle istifade ettiğim dostum Arş. Gör. Berat EŞGİ ve Doç. Dr. Hatice ÇUBUKÇU'ya, tezimle ilgili bazı hususları kendisiyle tartışma imkânı bulduğum ve yazma metnin bazı yerleri üzerine istişare ettiğim Prof. Dr. Sadık KILIÇ'a minnettarım.

Teşekkürlerin en önemlisi ve -ödenmesi şöyle dursun- ifadeye dökülmesi dahi en zor olanını sona bıraktım. Göz nurumuz Affan Arif'in annesi, kıymetli eşim, hayat yoldaşım Ayşe Saliha'ya yaptığı her şey için borçluluk ve şükran taşımaktayım.

Halka teşekkür etmeyen Hakk'a şükretmiş olmaz hadisi ve *lâ fâile illallâh* ilkesi mucibince bütün teşekkürlerin yine O'na (c.c.) döndüğü bilinciyle...

Alim HATİP

İstanbul, 2025

KISALTMALAR

a.s.	: Aleyhisselâm
b.	: Bin/İbn
Bk./bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
c.c.	: Celle Celâluh (Azameti yüce ve ulu olan)
Hız.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
Ktp.	: Kütüphane, Kütüphanesi
no.	: Numara
ö.	: Ölüm tarihi
sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
çev.	: Çeviren, tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri

GRAFİK, TABLO VE EKLER LİSTESİ

Tablo 1: Aklın ve Keşfin Mertebeleri (Bilgide Tavırlar Nazariyesi)	41
Tablo 2: Varlık Kitapları (Mushaflar)	144
Tablo 3: İlâhî İsimler Taksimi	155
Tablo 4: Esmâ-Eşya / Hak-Halk Mazhariyeti Silsilesi	168
Tablo 5: Bilgi Yöntemi Olması Bakımından Zikir Çeşitleri	207
Tablo 6: Tasavvufî Bilgi Süreçlerinin (Seyrüsülûk) Aşamaları	208
Tablo 7: Zikir Çeşitlerine Göre Tasavvufî Bilgi Süreçlerinin (Seyrüsülûk) Aşamaları	208
Tablo 9: Tecrübî Bilgi Kavramları	269
Tablo 10: Bilgi Yöntemi Olması Bakımından Zikir Çeşitleri	357

Ek 1: Ta'âlîka kapak 1	383
Ek 2: Ta'âlîka 1a	384
Ek 3: Ta'âlîka 2b	385
Ek 4: Ta'âlîka 211b	386
Ek 5: Ta'âlîka kapak 2	387

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
1. Tezin Konusu ve Amacı	2
2. Kaynakların Değerlendirilmesi.....	6

BİRİNCİ BÖLÜM:

DÖNEMLENDİRME VE KAVRAMSAL-TEORİK ÇERÇEVE	10
1. MÜTEAHHİR DÖNEMİN KARAKTERİSTİK YAPISI: TAHKİK	11
Müteahhir Dönem Tasavvufunda Mezc ve Taklit: Kurucu Düşünürlerden Şârihler Dönemine Süreklilik	19
2. TAHKİK VE KAVRAM KÜMESİ	25
2.1. Tahkik İdeali ve Ekberî Tahkik Kaideleri	26
2.2. Hakikat.....	29
2.3. Tahkik-Taklîd Arasında İman ve Bilgi	34
2.4. Tahkik İdealinin Aşamaları: Taalluk, Tahalluk, Tahakkuk	39
2.5. Bilgide Tavrılar Nazariyesi: Aklın ve Keşfin Mertebeleri Arasında Tahkik Tavrı	40
2.6. Tasavvufî Bilginin İmkânı Bağlamında “Tahkik Tavrı”	41
2.7. Haller ve Makamlar Literatüründe Tahkik Mertebesi	42
2.8. Tahkik Türleri, Muhakkiklik Pâyesi ve Muhakkik-Müdekkik-Ârif Arasındaki Farklar	44
2.9. Takrîr	47
3. MUHAKKİKLERİN MÜSTAKİL YOLU	48
3.1. Vahdet-i Vücûd Düşüncesinin Devraldığı Miras	48
3.2. Muhakkiklerin Mezhep Aidiyeti	49
3.2.1. İ’tikâdî Meseleler	49
3.2.2. Amelî Meseleler	53
3.2.2.1. Muhakkiklerin İctihâdî: Keşf/Tahkik	56
3.2.2.2. Telfik Meselesi	58
3.2.2.3. Furû’ ile Mükellefiyet Bakımından İnkarcıların Durumu	59
3.2.2.4. Muhakkiklerin Dinî Hükümlerde Temel İlkesi	59
3.3. Muhakkiklerin Özel Yazım Tarzı: Tasnîf-Te’lîf Farkı	61
3.4. Muhakkikler Nezdinde Özgünlük	62

İKİNCİ BÖLÜM:

BURSEVÎ VE TA’LÎKA	67
1. BİR MUHAKKİKİN PORTRESİ: İSMAİL HAKKI BURSEVÎ.....	68
1.1. Bursevî’nin Muhakkikliği (Metafizikçiliği)	68
1.2. İsimlerin Müsemma’ya Etkisi: Hakkî İsmi	69
1.3. Bursevî ve Zâhirî İlimler	70
1.3.1. Osman Fazlı’nın Eğitim İdeali ve Bursevî’nin Eğitim Hayatında Zâhirî İlimler	70
1.3.2. Bursevî’nin Zâhirî İlimlere Yaklaşımı	74
1.3.3. Bursevî’nin Zâhirî İlimlere Dair Mûellefâtı	76
1.3.4. Klasiklerin dili: Âdâbü’l-Bahs ve’l-Münâzara.....	77
1.3.5. Felsefî İlimler ve Filozoflar	81
1.4. Tasavvufî Bilgi İdeali Doğrultusunda Bursevî’nin Nâil Olduğu Manevî ve Tahkikî Nimetler	88
2. TA’LÎKA ‘ALÂ EVÂİLİ TEFSÎRİ’L-KÂDÎ [EL-BEYZÂVÎ] (ŞERHU TEFSÎRİ’L-FÂTİHA)	94
2.1. Ta’lîka’nın Nüshaları, Müellife Aidiyeti ve İsimlendirilme Meselesi.....	94
2.2. Sebeb-i Telif Verileri Işığında Ta’lîka	96
2.3. Ta’lîka’nın Temel Kaynakları.....	100
2.3.1. İbnü’l-Arabî ve Eserlerine Otosansür	100
2.3.2. Diğer Kaynaklar	103

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

VARLIK VE BİLGİ (Ta'îka'daki Varlık Tasavvuru ve Bilgi Anlayışı)	106
1. VARLIK	107
1.1. Varlık Mertebeleri (Merâtibü'l-Vücûd ve Hazerât-ı Hams)	107
1.2. A'yân-ı Sâbite ve Varlık-Mâhiyet İlişkileri	109
1.3. Hakikat-i Muhammediye	118
1.4. Varlık Keyfiyetleri Açısından Varlıklar (Vâcib, Mümkün ve Mümteni')	122
1.4.1. Muhakkiklerin Varlık Keyfiyetlerine Yaklaşımı ve Vücûb-İmkân İlişkileri	122
1.4.2. İnsan ve Tanrının Aslî Nitelikleri: Fakr ve Gınâ	130
1.4.3. Tevhîd (Tevhîd, Tehlûl Çeşitleri ve Ahadiyet-Vâhidiyet)	131
1.4.4. Mümkün Varlığın Kudreti	137
1.4.5. Alemler ve Kısımları	140
1.4.6. Mikrokozmos Analogisi	144
1.4.7. Muhakkiklerin İstılahında Mücerredât ve Melekler	148
1.4.8. Varlığın Üç İtibarı (Varlıkta İtlâk ve Takyîd)	151
1.4.9. Varlık Delilleri (İmkân, Hudûs, Vahdâniyet ve Bekâ Delilleri)	152
1.5. İlâhî İsimler ve Varlık	154
1.5.1. İlâhî İsimlerin Taksimi	154
1.5.2. Câmî' İsimler ve İsm-i A'zam (İlâhî İsimlerde Kuşatıcılık ve En Yüce İsim)	155
1.5.3. Rahmet, Rubûbiyet ve Mâlikiyetin Varlıkla İlişkileri	157
1.5.4. İsim-Müsemma ve Esmâ-Eşyâ İlişkileri	161
1.5.5. İsimlerin Sayımı ve Mertebeleri (İhsâ-i Esmâ)	168
1.6. Yaratılış	169
1.6.1. Muhakkik Sûfilerin Yaratılış Anlayışı	169
1.6.2. Yaratma Çeşitleri	172
1.6.3. İlâhî Sûret Üzere Yaratma Hususu	173
1.6.4. Yaratmada İlâhî İradenin Yeri	175
1.7. Kötülük ve Varlık	180
1.8. Harfler ve Varlık	186
2. BİLGİ	190
2.1. İlimlerin Konusu, Gayesi, Tanımları, Taksimi ve Birbirlerine Üstünlükleri	190
2.2. Bilgi Bahsiyle İlgili Başlıca Kavramlar	194
2.3. Nefs Teorisi	217
2.3.1. Rûh-Nefs-Kalb	218
2.3.2. Nefsin Kuvveleri ve Himmet İdeali Doğrultusunda Muhakkiklerin Kuvve Anlayışı	223
2.3.3. Fiile Kasd Etmenin Dereceleri: Azm, Hemm, Kasd, Hâcis, Hâtır, Hadîs-i Nefs	230
2.4. Hakikate Ulaşmada Yöntem Sorunu	230
2.4.1. Hakikate Ulaşmanın Evrensel Yöntemleri	230
2.4.2. Şeriat-Hakikat ve Zâhir-Bâtın	235
2.4.3. Hikmet ve Çeşitleri	237
2.5. Bilgide Keyfiyet Meselesi: Sübjektivite ve Kesinlik	240
2.5.1. İlmin Görelî Engelleri (Perde/Hicâb Analogisi)	241
2.5.2. Seyrüsülûk ve Seyr Çeşitleri	244
2.5.3. Fenâ-Bekâ, Gaybet-Huzûr	248
2.5.4. Bilgide Kesinlik (Yakîn) Mertebeleri: İlmi, Ayn, Hak	251
2.5.5. Bilginin Konusu Olması Bakımından Tanrı	254
2.5.5.1. Muhakkiklerin Vaz' Anlayışı: Tanrıya Bir İsim Vaz'etmenin İmkânı	259
2.5.5.2. Subjektif Tanrı Tasavvuru (İlâh-ı Mu'tekad)	261
2.6. Şahsî Tecrübelerin Bilgi Değeri	265
2.6.1. Tecrübî Bilgi Kavramları (Zevk, Lezzet, Şûrb, Aşk, Muhabbet, Üns)	265
2.6.2. Rüyaların Bilgi Değeri	270
2.6.3. Velâyet ve İlham	272
2.7. Nedensellik - Vesilecilik Tartışmaları	278
2.7.1. Ekberî Düşünce Tanrı-Alem İlişkisi: İkili İrtibat (Vech-i Âm ve Vech-i Hâs)	279
2.7.2. Bursevî'de Vesilecilik ve İkili İrtibat Tarzı	280
2.8. Nimet Olmaları Bakımından Bilgi ve Varlık	287
2.9. Nur Metaforu Üzerinden Muhakkiklerin Bilgi ve Varlık Telakkisi	289

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:

KUR'ÂN VE YORUM (Ta' lîka'daki Kur'ân Tasavvuru ve Nas Yorumculuğu)	292
1. Muhakkiklerin İstilahında Vahiyle İlgili Temel Kavramlar.....	293
2. Vahyin Mâhiyeti ve Muhakkiklerin Vahiy Telakkisi	295
3. Kur'ân	298
3.1. Tahkiki Doğuran Kur'ân Telakkisi: Mana ve Yorumda Sınırsızlık ve Kuşatıcılık	298
3.2. Kur'ân'da Tekrar Olgusuna Ekberî Yaklaşım	302
3.3. Kıraatlara Ekberî Yaklaşım	304
3.4. Besmele'nin Tahkikî Yorumu	305
3.5. Maslahat ve Kur'ân	308
4. İşâretten Tahkike Ekberî Nas Yorumculuğu ve Nas Yorumculuğunda Üç Tavr: Tefsir-Tevil-Tahkik ..	310
4.1. Muhkem-Müteşâbih	313
4.2. Kelâmî Tevilin Eleştirisi	315
4.2.1. Tahkik Kaideleri Işığında Ekberî Varlık ve Bilgi Telakkisi	316
4.2.1.1. Teşbihin Varlık Zemini: Ekberî Ontoloji	316
4.2.1.2. Tevilin Bilgi Zemini: Ekberî Epistemoloji	318
4.2.1.3. Ekberî Düşüncede Kelâmî Tevil Eleştirileri ve Tenzih ile Teşbihin Cemedilme İdeali	319
4.2.2. Bursevî'de Kelâmî Tevil Eleştirisi	323
4.2.2.1. Bursevî'de Kelâmî Tevil Eleştirisinin Teorik Boyutu	323
4.2.2.2. Ta' lîka'da Kelâmî Tevil Eleştirisi Uygulamaları	327
4.2.2.2.1. İlâhî İsim ve Sıfatların Anlaşılması	327
4.2.2.2.2. Şeriat-Tarikat-Ma'rifet-Hakikat Aşamaları Açısından Tevil ve Tefsir	329
4.2.2.2.3. Sûre İsimleri Nasıl Anlaşılmalı?	330
4.2.2.2.4. Hamd'in Mâhiyeti - İlâhî Hamd	331
4.2.2.2.5. Salâtüselâm'ın Mâhiyeti	334
4.2.2.2.6. İhsânın Tenzihî ve Tahkikî Yorumları	335
4.2.2.2.7. Allah'a Münâcâtın Mâhiyeti	336
4.2.2.2.8. İsmet Meselesine Sûfî Yaklaşım	338
4.2.2.2.9. Ruhanî Hastalıklar ve Fâtîha'nın Şifa Olması	338
4.2.2.3. Ta' lîka'da Hakikat Mecaz İkilemi	338
5. Mevzû Hadislerin Yorum Değeri.....	342
6. Beyân-İrfân Mezci Bağlamında Kur'ân Yorumunda Tahkik	345
6.1. "Allah" Lafzının Alemiyeti ve Vaz'ı.....	345
6.2. "Allah" Lafzında Marifelik-Nekrelik: İlâh-ı Mu'tekad	347
6.3. Belirlilik Takısının Ahlaki Müeyyide ile İlişkisi: Hamd Bakımından Kulların Fiilleri.....	348
6.4. İltifât Sanatının Tasavvufî/Tahkikî Yorumu	351
6.5. İştikâk Teorileri Bakımından Tasavvufî Kavramlar: Keşf, İhsân ve Meyl	353
6.6. Takdîm Te'hîr ve Hasr Üsluplarına Ekberî Yaklaşım	354
6.7. Fasıl Üslubu (Kemâl-i İnkîât - Kemâl-i İttisâl)	355
6.8. Zâit/Ziyâde Harf Meselesine Muhakkiklerin Yaklaşımı	356
6.9. Terakki Üslûbu Bakımından Tasavvufî Kavram Kullanımı	357
6.10. İzâfet Tamlaması ve Bilgide Kesinlik Mertebeleri	358
6.11. İsm-i Fâil Siygası ve Mümkün Varlığın Kudreti	359
6.12. İstişhâd Kaynaklarında Tasavvufî Etki.....	361
6.13. Bazı Edatların Ontolojik Yorumu	361
SONUÇ	363
KAYNAKÇA.....	367
EKLER	383



GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Amacı

Büyük oranda kurucu düşünürler sonrasındaki şârihler dönemine denk gelen ve *mezc*, *imtizâc*, *telfîk*, *tedâhül*, *tahkik* gibi nitelemelerle ifade edilen İslâmî ilimlerin müteahhir dönemi, sistematik hale gelmiş bilgi yöntemleri ve varlık tasavvurlarının dinî ilimlerin her sahasına uygulanıp kurucu metinlerin yorum, açıklama ve muhtelif dillere aktarımına ağırlık verilen bir evredir. Dinî ilimlerin oluşumlarını tamamlayıp bu olgunluk evresine geçmesi, şerh-hâşiye literatürünün yaygınlık kazanması ile paralel bir süreci ifade etmektedir. Bu durum, müteahhir dönemin, olumlu-olumsuz pek çok değerlendirmeye konu olmasına sebep teşkil etmiştir. Bu döneme yönelik menfî yaklaşımlar ise temelde *taklit*, *düşüncede durağanlık* ve *özgünlük* gibi sorunsallaştırmalar üzerinden bu dönemi ele almaktadırlar.

Öte yandan söz konusu literatür bugün önemli ölçüde biliniyor olsa da yazma halde bulunup halen tam anlamıyla çağdaş araştırmalara konu olmamış parçalarının olduğu bir gerçektir. Fakat bu parçaların, bugün bilinen şekliyle İslâm düşüncesine yönelik tasavvurumuzu kökten değiştirecek unsurlar olmadığı izahtan varestedir. Nitekim İslâm düşünce geleneği tüm ekol, teori ve büyük anlatıları bakımından sistematik olarak araştırmalara konu olmuş ve çağdaş ilahiyat yazınına bir şekilde dahil edilmiştir. Bu noktada ilgili literatürün bilinmeyen parçalarının keşfinin, çağdaş İslâm düşüncesi araştırmalarına ne katkı sağladığı meselesi gündeme gelmektedir. Bu çalışma, bu hususa cevap teşkil etmek üzere yapılmış olup tahkik ve mezc çağı denilen müteahhir dönemde ilimlerin mezci ile bu mezcin tefsir ilmine yansımalarının keyfiyetine odaklanmaktadır. Bu noktada özellikle son dönemde tefsir yazını dahilinde hazırlanan bazı tez ve kitaplarda tahkik ve kavram ağına atıflar yapıldığı tarafımızca görülmüş, fakat bu atıfların delaletlerinin belirsiz olduğu fark edilmiştir. Tahkik ve kavram ağının klasik literatürde farklı ilmi gelenekler içindeki derinlikli kavramsal alt yapısının dikkate alınmaksızın ve *tahkik çağı* denilen müteahhir dönemle ilişkisi kurulmaksızın söz gelimi bir müfessirin muhakkikliği veya sürdürdüğü tahkik tavrı şeklinde nitelemelerle dışarıdan bir yakıştırma şeklinde kullanılması, benim için bu konunun belirginleştirilmesinin gerekliliğini ortaya koyucu nitelikteydi. Bu sebeple bu tezde, belirli bir ilmi geleneğe mensup bir müfessirin, nas yorumculuğu faaliyeti kapsamında ortaya koyduğu tahkik tavrı, tahkik ve kavram ağı üzerinden araştırılmıştır. Bu noktada hem müteahhir dönemin tahkik karakterini yansıtmaları hem de ait olduğu ilmi geleneğin kavram kullanım hassasiyetini gözetmesi bakımından bu araştırmaya uygun bir müfessir olan İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Ta 'lîka 'alâ evâilî Tefsîri'l-Kādî* isimli *Envârü't-tenzîl* şerhi merkeze alınmıştır.

Dönemle ilgili özellikle tefsir özelinde yapılan araştırmalarından farklı olarak bu çalışmada, yöntem/bilgi ve varlık tartışmalarına daha fazla odaklanılmış; tezin genel seyri ve iskeleti bu hususlarla şekillenmiştir. Zira küllî disiplinlerin bilgi-varlık anlayışlarının ve meselelerinin (mesâil) birbiriyle yakınlaşıp giriftleşmesini de ifade eden “tahkik”in araştırma konusu yapılması bunu gerekli kılmaktadır. Bu çalışma; tahkik tavrının tefsire yansıma keyfiyetini doktora düzeyinde konu edinen, bu yansımanın

bilgi-varlık sistemleriyle uyumunu sorgulayan, meselenin özgünlük gibi uzanımları hakkında örneklemeden hareketle değerlendirmeler yapan, bunu da Türkçe literatürde henüz tam anlamıyla tanınmayan bir eser üzerinden gerçekleştirmeyi hedefleyen bir çalışma olarak diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Ayrıca çalışmada, tasavvufî nas yorumculuğunun meşruiyeti tartışmalarına girilmemesi bakımından diğer işârî tefsir araştırmalarından farklı olarak muhtevaya daha çok odaklanılabilmektedir.

İslâmî ilimlerin müteahhir dönemde geçirdiği dönüşüm ile kazandığı “tahkik tavrı” şeklinde nitelenen yeni formasyonu ifade etmek için kullanılan kavramlar tahkik ve kavram kümesini teşkil etmektedir. *Tahkik*, müteahhirûn dönemi İslâm bilimlerinin ilmî formasyonlarını ifade eden bir çatı kavramdır. Bu genel anlamıyla tahkik, yönetime gönderme yapan bir kavram olması bakımından muhtelif disiplinlerin hakikat iddialarının bir ifadesidir ve hemen her ilim dalında tahkik ve ilişkili olduğu kavram kümesinin kullanıldığı görülür. Çatı kavram olması sebebiyle *tahkik* her ilmin kendi bağlamında anlamını kazanır ve söz konusu edildiği disiplinin bilgi ve varlık anlayışı doğrultusunda kullanılır. *Taklid*’in İslami ilimlerde iki bağlamda kullanıldığı belirtilir. Birincisi Fıkıh düşüncesinde *içtihad*ın karşıtı olarak *taklid*, ikincisi felsefe ve tasavvuf gibi nazarî bilimlerde *tahkik*in karşıtı olarak taklittir. Buna göre fıkıhçılar ve hukukçular, şehâdet alanına dair doğru eyleme odaklanırken, filozoflar ve sûfiler gayb alanına dair eşyanın hakikatının doğru bilgisine odaklanırlar. İkinci gurubun terminolojisinde tahkik *eşyanın hakikatini, doğruluğunu, gerçekliğini araştırmak* anlamına gelmekte olup aynı zamanda bu hakikate yönelik doğru ve uygun insan cevabını ifade etmektedir. Bu anlamıyla tahkik, Hz. Peygamber’e atfedilen şu sözle temellendirilmeye çalışılır: “*Rabbim bize eşyayı olduğu gibi göster.*” Bu durumda tahkik, eşyayı gerçekten olduğu şekilde bilmek ve uygun şekilde hareket etmektir.¹

Kendine has bir bilgi yöntemi ve varlık tasavvuruna sahip olan tasavvuf, kelâm ve felsefe gibi küllî disiplinler içerisinde veya etkisi altında kaleme alınan eserlerde *tahkik* kavramının muhtevası o ilim dalının rengini almaktadır. Dolayısıyla bu eserlerin anlaşılması hususunda ilgili bilim dalının ilim olma açısından mümeyyiz vasıfları dikkate alınmalıdır. Bu vasıflar da o ilmin konusu, meseleleri ve ilkeleridir (*mevzû, mesâil ve mebâdi*). İlimlik keyfiyeti diğer disiplinlerden farklı olan tefsirde ise *tahkik* kavramının kullanımı farklılık arz etmektedir. Zira klasik tefsir eserleri genellikle müellifinin mezhebî ve meşrebî aidiyetlerinin -varsa- bir bilgi ve varlık anlayışı doğrultusunda sistemli bir şekilde Kur’ân tefsirinde uygulamaya dökülmesini ifade eder. Dolayısıyla ilim olma keyfiyeti diğer disiplinlerden farklı olan tefsir söz konusu olduğunda tahkik ve kavram kümesini anlamlandırma noktasında müfessirin beslendiği düşünce sistemi esas alınmak durumundadır. Zira müfessirlerin farklı düşünce sistemlerine mensup alimler olması sebebiyle muhtelif disiplinlerin mevzû, mesâil ve mebâdi açısından Kur’ân

¹ William C. Chittick, “Mevlânâ’nın Tahkik Yolu”, çev. Vahit Göktaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2008), 371-373, 380. Chittick’e göre mukallitler eşya hakkında “duydukları” şekilde konuşurlar, ancak muhakkikler bilgiyi birinci elden sunarlar. Mukallitler dışarıdan bilgi arayışında bulunurlar, ancak kendi kalplerine yerleştirmekte zorlanırlar.

tefsirine yön vermesi, müteahhir dönemde istimdâtçı bir tefsir telakkisini hâkim kılmıştır. Bu da - Bursevî'nin *Envârü't-tenzîl* ta'likası gibi-, müntesip olduğu düşünce geleneğinin tahkik tavrını tefsir literatürüne taşıyan örnekleri ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Kur'ân tefsiri kaleme almaları bakımından ortak isimleri “müfessir” olsa da bu müellifler farklı ilmî arka planlara ve paradigmalara sahip alimlerdir. Bu da tek bir müfessir portresi altında idealize edilemeyecek bir müfessirler topluluğunu akademik çalışmalarda ele alıp araştırmanın ne denli zor olduğunu gösterir. Yine de gerek tez gerekse kitap olsun güncel tefsir yazını dahilinde zaman zaman bu kavrama atıflar yapılarak herhangi bir Kur'ân tefsirinde uygulanması bakımından bir *tahkik tavrı* yahut bir müfessirin *muhakkikliği* mevzubahis edilebilmektedir. *Tahkikin* bu şekildeki kullanımında ilk göze çarpan husus, bu kavramın klasik eserlerdeki birincil ağızdan kullanımının esas alınmaksızın dışarıdan bir yakıştırma tarzında kullanılıyor olmasıdır. Bu sorun fark edilmiş olsa gerek, bazı araştırmacılar konuyla ilgili müstakil yazılar kaleme almışlardır.² Doğrudan *tefsirde tahkik tavrını* mesele edinen bu çalışmalar, ilgili konunun müstakil bir çalışma alanı olduğunu vurgulamaları ve meselenin nasıl ele alınacağı hususuna dair teklif niteliğindeki detaylı uygulamalarıyla öncü ve müspet örneklik teşkil etmektedirler. Gelinek noktada, sistematik bir düşünce geleneğine mensup muhakkik bir müfessirin, *tahkik tavrı* çerçevesinde Kur'ân yorumculuğunda ne gibi bir faaliyet üstlendiği, bu müfessirin benimsediği bilgi yöntemi ve varlık tasavvurunun karakteristiğini yansıtacak nitelikteki spesifik çalışmalarla ortaya çıkarılmayı beklemektedir.³ Bu çalışmalarda söz konusu edilecek müfessirlerin bilgi ve varlık anlayışları, doğrudan tahkik ve kavram kümesinin anlamı zeminini teşkil ettiğinden dolayı bilhassa önem arz etmektedir.

² Örnek çalışmalar için bk. Muhammed Coşkun, “Müteahhirün Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envârü't-Tenzîl Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı”, *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık - Harun Abacı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 331-355; Enes Büyük, “İdris-i Bitlisi'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesindeki Tahkik Tavrı”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* V/2 (2021), 716-746; Harun Abacı, “Tefsir Tarihinde Otorite Müfessirler”, *İslâm Düşünce Tarihinde Otorite Kavramı*, ed. Mehmet Fatih Yalçın - İbrahim Aksu (Ankara: Nobel, 2022), 279.

³ Tefsir yazınında bu gayeye en çok yaklaşan çalışma *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu: İmam Gazzâlî Örneği* isimli araştırmadır. bk. Mesut Okumuş, *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu: İmam Gazzâlî örneği* (Ankara: Ankara Okulu, 2017). Konusunda muteber olan bu araştırmadan bazı temel hususlar özelinde ayrılmaktayız. Öncelikle biz meseleyi *tahkik* ve onun kavram ağı çerçevesinde ele almayı hedeflemekteyiz. Bunun gerekçesi, gelenekteki merkezi konuları gereği söz konusu kavram ağının çalışmanın mihrini oluşturması gerektiği şeklindeki düşüncemizdir. Diğer bir husus ise dönemlendirme meselesiyle ilgilidir. Zira Gazzâlî kelâmın felsefe ile hesaplaşmasının göbeğindeki isimdir. Henüz bitmemiş bir süreç olması dönemin düşünürlerini birer geçiş dönemi düşünürü kılmaktadır. Nitekim çeşitli dönüşümler geçirdiği ilmî ve manevî hayatıyla Gazzâlî vahdet-i vücûd düşüncesini hazırlayan veya müjdeleyen bir isim olarak görülmekte ve Ekberî düşünürlerce saygıyla anılıp kendisine atıf yapılmaktadır. Buna karşın o, hakikat taliplerini dört kısımda inceleyip neticede kesin bilgiye ulaştıran yöntemin sûfîlerin müşâhede ve kalbi arındırmaya dayanan yöntemleri olduğunu kabul etse de sistematik ve tahkiki bir tasavvuf anlayışını tam olarak temsil etmemektedir. Bu, Şeyh Bedreddin Simâvî tarafından Gazzâlî'nin eserlerinin tahkik-taklit arası bir diğer ifadeyle geçiş dönemi eserleri şeklinde görülmesine sebep olmuştur. Tahkik, yeni dönem sufîlerinin bilgi yöntemlerine taklit ise fıkıh ve kelâm bilginlerinin bilgi anlayışlarına gönderme yapan kavramlardır. Bu bağlamda Kuşeyrî ve Gazzâlî gibi yazarlar, fıkıh-kelâm bilginleri ile -İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin kendileri için kullandıkları- muhakkik sûfîler arasında yer alırlar. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 58; Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği* (İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2017), 54-55.

Tefsirde bir *tahkik tavrı* veya bir müfessirin *muhakkikliği* araştırma konusu edilecekse klasik dönemdeki telakkiye uygun olarak bu çalışma *tahkik* kavramının yönetime dair çağrışım ve içerimleri göz önüne alınıp belli bir bilgi ve varlık anlayışı dahilinde yürütülmelidir. Dolasıyla araştırmaya konu olacak müfessirin mezhebî ve meşrebî aidiyetleri bu araştırmada göz önünde tutulmalıdır. Zira ilmî üslup ve yöntem bakımından tefsir diğer ilim dallarına karşın önemli bir farklılığa sahiptir. Müfessirler tefsir eserlerinde genelde başka ilim dallarının ilkelerini hazır olarak alıp kullandığından bu ilkeleri tekrardan tartışma ve üretme yoluna gitmezler. Tefsir eserlerini diğer disiplinlerin etkisine açan bu yaklaşım en temelde ilimler hiyerarşisinde küllî ilimlerin cüzî ilimlerin ilkelerini belirlediği şeklindeki kabule dayanır.⁴ Bu yaklaşımın tefsirdeki yansımalarının teknik ifadesi Fenârî’de görülür. Zira o, tefsiri müstakil bir usul ve yeterli nicelikte küllî kaidelere sahip görmemektedir. Ona göre tefsir ancak diğer ilimlerden istifade ve istimdât ile edindiği usul ve kaidelerle ilim olma vasfına erişir.⁵ *İstimdâtçı tefsir telakkisi* denilen bu yaklaşım tefsir usulü eserlerinde *müfessirin bilmesi gereken ilimler* tarzındaki başlıklar altında yapılan vurguyla da paraleldir.⁶ Başka ilim dallarında üretilen ilkelerin tefsirde tekrardan tartışma ve üretme yoluna gidilmeksizin sadece sonuçları bakımından kullanılması şeklindeki bu tutum -yazılan tefsir eseri her ne kadar mufassal ve hacimli olursa olsun- tefsirde veciz bir üslubu beraberinde getirir. Bu da en neticede hepsi birer öncül olan başka ilkelerden üretilen bu ilkelerin genelde dayandıkları nazarî arka planların göz ardı edilmesine yol açar. Bu yaklaşımın nispeten kırıldığı eserler ise şerh, hâşiye ve ta’lîka tarzı tefsirlerdir. Bu tarz eserlerde söz konusu nazarî arka planlara dair nispeten daha fazla veri bulunur. Fakat yine de tefsir ilmine has ilimlik keyfiyeti sebebiyle bahsi geçen veciz üslubun bu tarz eserlerde de devam ettiği görülür. Aynı yaklaşım tarzını takip eden Bursevî de bu istimdâtçı tefsir telakkisi doğrultusunda tefsirde vahdet-i vücûd düşüncesinin tahkik tavrını esas alarak nas yorumculuğu yapmaktadır. Bununla birlikte o, *Ta’lîka*’da nas yorumculuğu yapmakla kalmayıp müteahhir dönem tasavvufunun bilgi ve varlık anlayışının teorisine dair kapsamlı bir arka plan sunmaktadır. *Ta’lîka*’nın bu yapısından hareketle bu tez çalışmasında; bir tefsir eseri üzerinden müfessirin nas yorumculuğunda esas aldığı bilgi ve varlık anlayışını bütüncül bir şekilde ortaya konulabileceği iddiası savunulacaktır.⁷ Bu temel iddia doğrultusunda tez: - İsmâil Hakkı Bursevî’nin

⁴ İbn Sînâ *ilk felsefenin* diğer ilimlerin ilkelerini düzenleyerek temellendirdiğini düşünür. Metafiziğin (*ilm-i ilâhî*) çeşitli kısımlara ayrıldığını bu kısımlardan bazılarında tikel ilimlerin ilkelerinin incelendiğini ifade eder. Zira ona göre daha özel/alt bir ilmin ilkeleri daha üst/yüce bir ilmin meseleleridir. Bu sebeple tikel mevcutların hallerini inceleyen tikel ilimlerin ilkeleri metafizikte açıklanır. Metafizik dahilinde yürütülen bu inceleme süreci özel/alt ilimlerin konusunun ortaya çıktığı anda sona erer ve inceleme söz konusu özel ilim dahilinde sürdürülür. Ebû Ali Hüseyin b Abdillâh b Ali İbn Sina, *Kitâbu ‘ş-Şîfa : Metafizik*, ed. Muhittin Macit, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 24-26.

⁵ Şemseddin Muhammed b Hamza Molla Fenârî, *Aynü’l-a’yân : Tefsîrü’l-Fâtîha* (Dersâdet: Rıfat Bey Matbaası, 1325), 5; M. Taha Boyalık, “Molla Fenârî’nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 76.

⁶ Örnek olarak bk. Ebü’l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî Süyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmî’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebü’l-Faḍl İbrâhîm (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetu’l-Âmme li’l-Kitâb, 1394), 4/213.

⁷ Bu temel iddia doğrultusunda tezde *Ta’lîka* merkeze alınmakla birlikte, ilgili meselelerin açıklamaları ve detayları için Bursevî ve diğer Ekberî düşünürlerin eserlerinden istifade edilmiştir.

muhakkikliği ve *Ta'lika* isimli eserin tanıtımına yer verilen 2. bölüm haricinde- *dönemlendirme ve kavramsal çerçeve* (1. bölüm) - *bilgi ve varlık* (3. bölüm) - *Kur'ân ve yorum* (4. bölüm) şeklinde üç temel bölüm olarak kurgulanmıştır. İsmâil Hakkı Bursevî'nin muhakkikliği ve *Ta'lika* isimli eserin tanıtımına yer verilen 2. Bölüm ise genelden özele doğru kurgulanan akışı sağlamak adına 1. bölümden sonra konumlandırılmıştır. *Dönemlendirme* bölümünde tahkik döneminin karakteristik yapısına odaklanılmıştır. Kavramsal çerçeve bölümünde Ekberî düşünce kapsamında tahkik ve kavram kümesi hakkında temel bilgiler verilir kavramlar arası ilişkilere dikkat çekilmiştir. Bilgi ve varlık bölümünde Bursevî'nin esas aldığı Ekberî epistemoloji ve ontolojinin alt başlıklarına yer verilmiş ve bu klasik tasnif üzerinden *Ta'lika*'nin dayandığı bilgi ve varlık zemini ortaya konulmuştur. Kur'ân ve yorum bölümünde ise Ekberî düşünce sistemi doğrultusunda *Ta'lika*'da nasıl bir nas yorumculuğu yapıldığı ele alınmıştır.

2. Kaynakların Değerlendirilmesi

Bu tezin dayandığı ana kaynaklar -tezin kurgusuyla ilişkili olarak sınıflandırılmış- sekiz gruptan müteşekkildir. Bu başlık altında söz konusu sekiz gruba giren başlıca kaynaklar konularına göre zikredilerek kısaca değerlendirilecektir.

Bu kaynak gruplarından ilki *dönemlendirme ve müteahhir dönemin karakteristik yapısına dair kaynaklar*dır. İslam düşüncesinin müteahhir dönemine dair yapılan çalışmalar bu dönemin düşünce yapısındaki yaşanan değişimlere odaklanmaktadır. *Tahkik, mezc, tedâhül, telfik* gibi nitelemelerle anılan bu dönemin gerek bütüncül gerekse tek tek ilimler bazında bu süreci geçirdiği ilgili çalışmalarda ortak kanaati ifade etmekle birlikte söz konusu değişimin olumlu mu yoksa olumsuz mu olduğu hususu çalışmaların birbirlerinden ayrıştığı noktadır. Bu dönemin önemli bir kısmını teşkil eden Osmanlı dönemi ve düşüncesi ile şerh-hâşiye tarzı yazım türleri hakkındaki çalışmalar da müteahhir dönemle ilgili tartışmalara eklenen çalışmalardır. Bu konu özelinde tezde dikkate alınan temel kaynaklar ve bu kaynaklardan hareketle söz konusu hususların ve farklı yaklaşımların değerlendirmesi için “MÜTEAHHİR DÖNEMİN KARAKTERİSTİK YAPISI: TAHKİK” bölümüne bakınız.

Bu kaynak gruplarından ikincisi *tasavvufi tahkik ideali ve Ekberî tahkik kaidelerine dair kaynaklar*dır. İslam düşüncesinin müteahhir dönemde evrildiği karakteristik yapıya dair olan kaynakların bir kısmı tasavvuf ilmi özelinde meseleye yaklaşmaktadır. Bu kaynaklarda tasavvufun hakikat iddiası doğrultusunda tahkik ve kavram kümesinin anlam ağına dair detaylar bulunmaktadır. Diğer yandan bu tezde dikkate alınan bazı modern dönem tasavvuf araştırmalarına göre erken dönemini fıkıh ve kelam gibi dinî ilimlerin gölgesinde fikh-ı bâtin olarak geçiren tasavvuf müteahhir dönemde küllî/tümel bir ilme dönüşüp metafizik iddialarında daha sistematik ve ısrarcı bir noktaya gelmiştir. Bu sebeple yeni dönemde *tahkik ilmi* (ilm-i tahkik) adını alan tasavvuf ilminin mensupları kendilerine *muhakkikler* (muhakkikûn), bu ilmin temel metafizik ilkelerine de *tahkik kaideleri* (kavâidü't-tahkik)

adını vermişlerdir. Bu hususlar “Tahkik ideali ve Ekberî tahkik kaideleri” bölümünde ele alınmıştır. Bu konu özelinde tezde dikkate alınan temel kaynaklar Sadreddîn Konevî külliyyatı ile bu külliyyatın modern dönem yorumlarından birisini teşkil eden Ekrem Demirli kitaplığıdır. İlgili eserler için bk. bibliyografya.

Bu kaynak gruplarından üçüncüsü **mezc/tedâhül/tahkik çağında tefsirin ilimliği meselesini konu edinen çalışmalar**dır. İslam düşüncesinin müteahhir dönemdeki geçirdiği dönüşümün önemli bir etkisi de tefsir alanında olmuştur. Kelam ve tasavvuf gibi dinî ilimlerin klasik metafiziğe benzer iddialara sahip olarak küllî/tümel ilimlere dönüşmeleri, tefsir gibi diğer dinî ilimlerin kimlik bunalımı yaşamasına yol açmış görünmektedir. İlimler hiyerarşisinde cüzî ilimlerin ilkelerini küllî ilimlerden hazır olarak alması da tefsir eserlerini diğer disiplinlerin etkisine açan temel husustur. Bu yaklaşıma göre ilimlik keyfiyeti bakımından diğerlerinden ayrışan tefsirde tek tip bir müfessirden bahsetmenin imkânsız oluşu gibi tek tip bir tefsir eserinden de bahsetmek mümkün değildir. Zira diğer ilimlerden ve bu ilimlerin temel ilkelerinden ayrı bir nas yorumculuğundan bahsetmek mümkün değildir. *İstimdâtçı tefsir telakkisi* denilen bu yaklaşım tefsir usulü eserlerinde *müfessirin bilmesi gereken ilimler* tarzındaki başlıklar altında yapılan vurguyla da paraleldir. Bu hususlar özelinde tezde dikkate alınan başlıca klasik ve modern kaynaklar şunlardır: Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân : Tefsîrü'l-Fâtîha*, İbn Sina, *Kitâbu'ş-Şîfa : Metafizik*. Süyûtî, *el-İkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Boyalık, M. Taha. “Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili”, Büyük, Enes. *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*.

Bu kaynak gruplarından dördüncüsü **muhakkiklerin müstakil yoluna** dair verilerin edinildiği kaynaklardır. Müteahhir dönemde küllî/tümel bir ilme dönüşüp metafizik iddialarında daha sistematik ve ısrarcı bir noktaya gelen ve diğer disiplinlerden ayrışarak müstakilliğini kazanan tasavvuf ilminin felsefe, kelam ve diğer düşünce sistemleri ile dinî ilimler geleneğinden de büyük bir miras devraldığı bilinmektedir. Ayrıca bu düşünce sistemine müntesip olan sûfiler, Ekberî meşrepleri dışında amelî ve itikadî mezheplere de müntesiplerdir. Bu hususlar, tezin ana konusu bakımından bir soruşturmayı gündeme getirmiştir. Buna göre muhakkik sûfilerin felsefî, kelamî ve mezhebî bakımdan tevarüs ettikleri şeyler, onların müstakil tahkik tavırları bakımından nasıl yorumlanmalıdır? Bu hususta ağırlıkla İsmâil Hakkı Bursevî'nin külliyyatına ilaveten bazı kaynaklara başvurulmuş, Bursevî örneğinde “Muhakkiklerin Müstakil Yolu” isimli özgün bir bölüm oluşturulmuştur. Bu hususlar özelinde tezde dikkate alınan kaynaklar için *Muhakkiklerin müstakil yolu* bölümüne bakınız.

Bu kaynak gruplarından beşincisi **Bursevî'nin muhakkikliği (metafizikçiliği)** hususunda verilerin edinildiği kaynaklardır. Tezin örneklemini oluşturan eseriyle İsmâil Hakkı Bursevî'nin muhakkikliği de araştırmanın önemli bir bölümünü teşkil etmektedir. Bu bağlamda yazılan “Bir Muhakkikkin Portresi” bölümünde şu hususlar ele alınmıştır: Bursevî'nin metafizikçiliğine dair kendi ifadeleri, Osman Fazlı'nın eğitim ideali doğrultusunda şekillenen Bursevî'nin eğitim ve ilmî hayatında zâhirî ilimlerin yeri, Bursevî'nin zâhirî ilimlere yaklaşımı, felsefe ve filozoflara bakışı, Bursevî'nin

tasavvufî bilgi ideali doğrultusunda nail olduğu manevî ve tahkikî nimetler. Bu konular özelinde tezde dikkate alınan kaynaklar şunlardır: Bursevî'nin külliyyatı, Namlı, Ali. İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı Aynî, Mehmed Ali. İsmail Hakkı Bursevî.

Bu kaynak gruplarından altıncısı ***Ta'lika'daki nas yorumculuğunun temellerinin*** analizinde kullanılan yardımcı kaynaklardır. Bursevî *Ta'lika*'da Ekberî bilgi yönteminden hareketle bir nas yorumculuğu yapmaktadır. Söz konusu nas yorumculuğuna dair hususlar “KUR'ÂN VE YORUM” bölümünde muhtelif konu başlıkları altında müstakil bölümler olarak tasnif edilerek ele alınmıştır. Bu konular özelinde tezde dikkate alınan kaynaklar şunlardır: Bursevî'nin külliyyatı, Demirli, Ekrem. “Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, Nasr Hâmid, Ebû Zeyd. *Sufî Hermenötik: İbn Arabî'nin yorum felsefesi*.

Bu kaynak gruplarından yedincisi ***çağdaş tefsir yazınında doğrudan konuya dair yapılan veya “tahkik tavrı/dönemi”ne değinen çalışmalar*** olup bunların başlıcaları şunlardır: COŞKUN, Muhammed. (2019). “Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envârü't-Tenzîl Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı”; BÜYÜK, Enes. (2021). “İdrîs-i Bitlisî'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesindeki Tahkik Tavrı”; KAYA, Mesut. (2022). “Taberî Tefsiri'nin Kaynakları” (“Tahkik: Şerh, Hâşîye ve Risaleler Dönemi” bölümü); ABACI, Harun. (2022). “Tefsir Tarihinde Otorite Müfessirler” (“Tahkik Tavrı Otorite Müfessir: Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)” bölümü); AYTEP, Ahmet. (2023) “Nişabur Tefsir Çevresinde Muhakkik Bir Müfessir: Ebû'l-Hasen el-Vâhidî”; BÜYÜK, Enes. (2024). “Dönemlendirme Merkezli Tefsir Tarihi” (“Tahkik-İnceleme” bölümü); KARACA, Abdullah. (2024) “Tefsirde Dilbilimsel Tahlil ve Tenkidin Özgün Bir Örneği: Elbahru'l-Muhtâ” (“Tahkik Yöntemi ve Orijinalite” bölümü) Bunlar tefsirde tahkik tavrı meselesini yahut bir müfessirin muhakkikliğini müstakil olarak konu edinen veya tahkik tavrı/tahkik dönemine değinen başlıca çalışmalardır. Bu çalışmalar, ilgili konunun müstakil bir çalışma alanı olduğunu vurgulamaları ve meselenin nasıl ele alınacağı hususuna dair teklif niteliğindeki detaylı uygulamalarıyla öncü ve müspet örneklik teşkil etmektedirler. Geline nokta, sistematik bir düşünce geleneğine mensup muhakkik bir müfessirin, tahkik tavrı çerçevesinde Kur'ân yorumculuğunda ne gibi bir faaliyet üstlendiği, bu müfessirin benimsediği bilgi yöntemi ve varlık tasavvurunun karakteristiğini yansıtacak nitelikteki spesifik çalışmalarla ortaya çıkarılmayı beklemektedir. Bu tez çalışması bu ihtiyaca binaen konuya bir katkı olması amacıyla yapılmış olup tefsirde Ekberî-tasavvufî tahkik tavrını konu edinmiştir. Ayrıca bu çalışmanın, tasavvuf dışındaki diğer disiplinlerin tahkik tavrılarının tefsirdeki yansımaları hususunda yapılacak çalışmalara da bir örneklik teşkil etmesi hedeflenmiştir. Öte yandan bu çalışma, tahkik tavrı araştırması hususunda Ekberî tefsir literatürünün temsiliyet bakımından öne çıktığını ima etmektedir. Nitekim tahkik ve kavram ağının Ekberî düşüncedeki yeri, önemi ve geniş

kavramsal zeminine binaen bu çalışma ile, Ekberî müfessirlerin bu kavram ağını sahipleniş ve kullanım keyfiyetleri hemen her bölümde örnekler üzerinden vurgulanmıştır. Zira, *tahkik çağı* denilen müteahhir dönemde tasavvuf düşüncesinin Ekberî kanadının bilgi yöntemi ve varlık tasavvuru doğrultusunda uygulamaya dökülen nas yorumculuğunun baskın olduğu *Ta'lika*, tahkik ve kavram ağını metafizik boyutta ele almasıyla bu hususta öne çıkan bir tefsir şerhidir.

Sekizinci ve son kaynak grubu ise ***Bursevî'nin Ta'lika'sına yönelik çalışmalardır***. Coşkun, Muhammed. (2019). “Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envâru't-Tenzîl Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı”, Gölbaşı, Selahattin. (2024). “İsmail Hakkı Bursevî'nin “Ta'lika Alâ Evâili Teşîri'l-Kadî” Adlı Yazma Eserinin Tahkik ve Tahlili” (Tahlil/dirâse bölümü), Hatip, Alim - Çelik, Ömer (2024). “Tefsirde Ekberî Tahkik Kaideleri: Bursevî'de Kelâmî Te'vil Eleştirisi Örneği”, Hatip, Alim. (2024). “Beyzâvî Hâşiyelerinde Ahlak: Bursevî Örneği”.

BİRİNCİ BÖLÜM:
DÖNEMLENDİRME VE KAVRAMSAL-TEORİK ÇERÇEVE

1. MÜTEAHHİR DÖNEMİN KARAKTERİSTİK YAPISI: TAHKİK

İslam düşünce geleneği için kadim dönemden bu yana yaygın olarak yapılan ayırım *mütekaddimûn-müteahhirûn* ayırımıdır. Bu ayırım farklı düşünce sistemlerinde farklı isimler ve tarihler için kullanılır. Nitekim *mütekaddimûn-müteahhirûn* ayırımı Mu'tezile'de Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Mâturidîyye'de Ebu'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115), Eşariyye'de Gazzâlî (ö. 505/1111), Tasavvufta İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) veya Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274), Belâgatte Abdülkâhîr el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) veya Sekkâkî (ö. 626/1229), mantıkta ise İbn Sînâ (ö. 428/1037) üzerinden yapılmaktadır. Fakat genel olarak müteahhirûn döneminin Gazzâlî ile başlatılıp Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ile zirvesine ulaştığı kabul görmektedir. Buna karşın farklı ve daha detaylı dönemlendirmeler de yapılmaktadır.⁸ Çok genel olan bu ikili tasnif gidişata dair fikir verse de kadim dönemde yapılması bakımından sonraki dönemleri tam olarak ihata ve ifade etmemektedir. Zira sonraki dönemlerde İslâm

⁸ İbrahim Halil Üçer, "İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi", *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem*, 2022, 42-70. Tefsir ilmi ve literatürü özelinde yapılmış öne çıkan dönemlendirme tarzı çalışmalar ve tefsir tarihi araştırmaları için bk. Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014); Mustafa Karagöz (ed.), *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu Kayseri 23-24 Ekim 2014* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015); Mustafa Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015); Muhammed Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları: Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019); İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Bilay, 2019); Mesut Kaya, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022); Abacı, "Tefsir Tarihinde Otorite Müfessirler", 262 vd; Enes Büyük, *Dönemlendirme Merkezli Tefsir Tarihi: Başlangıç, Teşekkül, ve Sistemleşme Dönemleri* (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2024). Bursevî de *Ta'lika*'da yer yer dönemlendirme meselesine değinir. Buna göre selef kavramının zıttı olan halef öncekiler ve sonrakileri (*mütekaddimûn* ve *müteahhirûn*) ifade eder. Bu bağlamda o, selef, halef, *mütekaddimûn*, *müteahhirûn* gibi kavramları zikrederek bunları birbirinden net bir şekilde ayırt eden belirli bir başlangıç ve bitiş noktasının bulunmadığını, bu dönemlendirmelerin izafi olduğunu belirtir. Ayrıca her disiplin için farklı bir dönemlendirme yapılabileceği hususunu örneklendirme sadedinde Bursevî Hanefî fıkıhı açısından yapılan bir dönemlendirmeye değinir. Buna göre selef Ebû Hanîfe ile Muhammed b. Hasan arası, halef Muhammed b. Hasan ile Şemsüleimme el-Halvânî arası, *müteahhirûn* Şemsüleimme el-Halvânî ile İmam Hâfız Buhârî arasına tekabül etmektedir. İsmâil Hakkı Bursevî, *Ta'lika 'alâ evâilî Tefsiri'l-Kâdî*, Bursa İnebey Ktp, Genel 31, 29a. Ayrıca bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara ala metni'-âdab* (İsmailağa Yayınevi, 2019), 156. Diğer yandan Bursevî'nin *Ta'lika*'da belirttiğine göre zaman bakımından *mütekaddimûn* mukabili olan *müteahhir*, bazen üstünlük ve hak[ikat] arayışında geri kalan manasında kullanılır. Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* mukaddimesinde kullandığı "sonrakilerin en üstünleri" (efâdilü'l-müteahhirîn) ifadesinde *müteahhirûn* ile kastedilen ise Bursevî'ye göre ilk asırlardan sonra gelen Râzî, Râgıb ve Allame Cârullah (Zemahşerî) gibi bazı alimlerdir. Bursevî'ye göre bunun gerekçesi Beyzâvî'nin i'râb, letâif, me'ânî ve beyân konularıyla ilgili hususların çoğunun *el-Keşşâf*'tan, kelam konularını *el-Kebîr*'den (*Mefâtihu'l-gayb*), iştikâk ile işârât ve ibârâtın inceliklerini *Tefsîrû'r-Râgıb*'tan almasıdır. Fakat Bursevî'ye göre Beyzâvî, Râgıb'ın bazı ibarelerini özetleme hususunda aşırı vecizliğe kaçarak değiştirip bazı maksatları bozmuştur. Râgıb'tan kendisi de sık sık alıntılar yapan Bursevî'nin bu alıntıları olduğu gibi değiştirmeden aktarma hususundaki hassasiyeti Beyzâvî'ye yönelik bu eleştirisini anlamlı kılmaktadır. Bursevî'ye göre Beyzâvî'nin ibaresini kurgulama şeklinden onun kendisini de asrın üstün *müteahhirûn* zümresine dahil ettiği anlaşılmaktadır. Bk. Bursevî, *Ta'lika*, 30a. Bursevî aynı şekilde ilimlerdeki tasnif faaliyeti üzerinden *mütekaddim-müteahhir* ayırımına örnek olması sadedinde me'ânî, beyân ve bedî' ilimlerinin gelişimine de dikkat çeker. Bu bağlamda me'ânî ve beyân ilimlerinde ilk tasnifi yapanın Şeyh Abdülkahir el-Cürcânî olduğunu, bedî' ilmini bulan ve bu hususta tasnif yapanın 274 senesinde Abdulaziz b. el-Mu'tezz olduğunu belirtir. İlimlerin tedvin ve tasnif süreçleri üzerinden yapılan bu *mütekaddim-müteahhir* ayırımı temelde ilim dallarına ait literatürlerin oluşmaya başlamasını esas almaktadır. Bu yaklaşıma göre kitaplar ve tasnifler sonradan ortaya çıkmıştır. Sahabe ve tabiînin başlarında - vahiy katipliği yapan Abdullah b. Amr b. el-Âs'tan hadis yazılarına dair rivayet edilenler dışında- bunlardan hiçbirisi yoktu. Literatürün ortaya çıkmaya başlaması hicri 120 yılından sonra sahabe ve tabiînin büyüklerinin vefatı akabinde olmuştur. Hatta insanlar Kur'an hıfzından ve Kur'an üzerine tefekkürden alıkonmasın diye öncekiler hadislerin dahi yazılmasından pek hoşlanmazlardı. Nitekim cahiliye döneminde de önceleri düşüklük olarak addetmeleri sebebiyle şiirden pek hoşlanmayıp nesir ve hitabet ile yetinirlerken sonrasında iş tersine dönmüştür. İmam Ahmed, kitap tasnif edip içinde bidat ehlinin delillerini anlattı diye -her ne kadar bunu onlara ret mâhiyetinde yapsa da- Hâris el-Muhâsibî'yi hecr/terk etmiştir. Bursevî, *Ta'lika*, 30b.

düşüncesi muhtelif evreler geçirmiştir. Nitekim ikili tasnifte müteahhirûn dönemine denk gelen bu uzun zaman dilimi birbiriyle geçişlilikler gösteren farklı evreleri barındırır.⁹ Zikredilen düşünürlerin vefat tarihlerinden de anlaşıldığı üzere farklı düşünce sistemleri açısından tarihler değişmekle birlikte genellikle -Moğol istilaları ve Haçlı Seferlerinin devam ettiği- 12 ve 13. Yüzyıl, İslâm düşüncesinde müteahhirûn döneminin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Bu dönem için, klasik döneme nispetle *İkinci Klasik Dönem*, yöntemlerin sınırlarının belirlenmesi ve yeni düşünce ekollerinin ortaya çıkması bakımından *Yenilenme Dönemi*, eleştirel yöntem vurgusundan hareketle **Tahkik Çağı**, dönemin tahkik metodunu benimseyen düşünürlerine nispetle **Muhakkikler Dönemi** şeklinde isimlendirmeler kullanıldığı gibi, bu dönemi önceki dönemlerin tekrarından ibaret görüp sonraki dönemlerdeki krizlerin sebebi veya hazırlayıcısı addeden eleştirel yaklaşımlardan hareketle *Taklîd Dönemi* gibi nitelemeler de kullanılmaktadır. Söz konusu dönemin yeni akımları olarak ise Yeni Eş‘arîlik, Ekberîlik, İbn Sînâcılık ve İshrâkîlik gibi farklı ekoller öne çıkmaktadır. Bu dönemin düşünsel karakterine dair iddialar birkaç temel husus şeklinde zikredilmektedir. Bunlar klasik düşünce ekollerinin muhataplarının değişmesi, düşünce sistemleri arasındaki geçişlilikler ve ortak bir dil kullanmaya yönelik çabalar, yöntemlerin tedahül, tümellik ve küllî ilim olma iddiasına farklı disiplinlerin dahil olması ya da bazı dinî ilimlerin klasik dönemdeki tümellik nüvelerini felsefenin sağladığı imkanlarla yeniden güçlü bir şekilde ortaya koymaları, düşüncenin duraklama ve gerileme serüveninin şerh ve hâşiye literatürünün hâkim olduğu bir zeminde sürdürülmesi gibi hususlardır.¹⁰

Birbiriyle geçişlilikler gösteren farklı evreleriyle birlikte bir bütün olarak bakıldığında müteahhirûn döneminin telif tarzı bakımından ilimlerde *şerh*, *hâşiye* ve *ta'lika* türü literatürlerin

⁹ Çalışmanın sınırlarını aşacağı için sadece işaret etmekle yetinirsek; özgünlük ve taklit-tahkik tartışmaları odağında şerh ve hâşiyeler dönemi, Türklerin İslâm bilim tarihindeki yerine ve kendilerine has bir düşünceye sahip olup olmadıklarına dair siyasi-ilmî gerilimleri de ihtiva eden tartışmaların konusu olarak Osmanlı dönemi bu bağlamda zikredilebilir. Farklı coğrafyalar, farklı ilim dalları ve literatürler üzerinden meseleye yaklaşıldığında İslâm düşüncesine yönelik dönemlendirmelerin çok daha çeşitlendiği görülür. Bu hususlar için ayrıca bk. Tahsin Görgün, “Klasik Türk Düşüncesinin (Osmanlı Düşüncesinin) Temel Meseleleri ve Molla Fenârî”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) –Bildiriler–*, (2010), 177-188; Dücan Cündioğlu, *Keşf-i Kadîm* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020), 50 vd.; İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011); İsmail Kara, “Şerh ve Hâşiye Geleneği Kuşatılmadan İslâm’ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?”, *Dinî Yayınlar Kongresi*, (2011), 61-86; Ömer Mahir Alper, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 5-8; Mesut Kaya, “Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı - Ahmed el-Karamânî’nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği -”, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* XV/1 (2015), 9-31; Mesut Kaya, “Osmanlı’da Entelektüel Dinamizm ve Hâşiye Yazıcılığı-Taşköprizâde’nin Keşşâf Hâşiyesi Örneği”, *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn’a Osmanlıda İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl*, ed. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2017), 59-82; Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlı Düşünce Dünyası* (Ankara: Akçağ, 2017); Fuat Aydın vd. (ed.), *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 9-15; Tahsin Görgün, *Osmanlı Düşüncesi* (İstanbul: Tire Kitap, 2020).

¹⁰ Eşref Altaş, “‘Felsefî Kelâm’ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezec ve telfikî Tedahül Nasıl Anlamalı?”, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 35; Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî: Küllî Perspektifler Arasında”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya (İSAM Yayınları, 2017), 442 vd.; Mustakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 15 vd.

yaygınlaştığı bir devre olduğu görülür. Türker, söz konusu şerh literatürünün nasıl değerlendirileceği hususunda belli başlı ölçütlere ve teorik bir çerçeveye henüz sahip olmadığımızı belirtir. Fakat yine de o, küllî disiplinlerin ortak zeminleri üzerinden bu dönem hakkında bir değerlendirme yapma imkânı olduğunu söyler ve bu imkânı tahkik üzerinden kavramsallaştırarak ifade eder. Ona göre Fahreddîn er-Râzî sonrasında tasavvuf, kelâm ve felsefe gibi küllî (tümel) disiplinlerin konu, mesele ve gâye açısından ortak bir zeminde buluşmaları, on ikinci ve sonraki çağlarda yaşayan düşünürler hakkında bir değerlendirme yapmaya imkân vermektedir. Bilhassa muhtelif disiplinlerin meselelerinin aynı literatürde tartışılması, müteahhirûn döneminde **tahkik** kavramının öne çıkmasına sebep olmuştur. Bu dönemin ayırıştırıcı özelliği Râzî ile yöntemsel bir duruşa dönüşen **tahkik tavrının**, dönemin tüm bilgi alanlarına taşınmasıdır. Tahkik, belli bir düşünceye ulaşılan yöntemi takip ederek o düşüncenin doğruluk veya yanlışlığını delilleriyle birlikte ortaya koymaktır. Râzî sonrasında yaşayan mütekellim ve filozoflar, kendilerini kelâm ve metafiziğin meselelerini tahkik eden düşünürler olarak görürler ve herhangi bir düşünür veya eserin önemini, tahkik işlemindeki başarısına göre belirlerler. Bu noktada tahkik tavrı, herhangi bir düşünürün şahsî görüşlerinden bağımsız olarak dönemin hâkim karakterini yansıtmaktadır. Türker'e göre tahkik tavrı hususunda benzer bir tablo, Sadreddin el-Konevî (ö. 673/1274) Dâvûd el-Kayserî (ö. 751/1350) ve Molla Fenârî gibi vahdet-i vücûdçu sûfiler ile Sekkâkî'nin (ö.626/1229) belâgati bir disiplin olarak kurmasıyla başlayan müteahhirûn dönemi belâgati için de söz konusudur. Nitekim Sadeddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf'in şerh ve haşiyeleriyle Fahreddîn er-Râzî takipçilerinin tahkik tavrı, belâgat literatüründe kalıcı bir yönetime dönüşmüştür.¹¹

Kelam, felsefe ve tasavvuf gibi tümel disiplinler başta olmak üzere muhtelif disiplinler üzerinden vurgulanan bu tahkik olgusu ilimlerin birbiriyle aynîleşip eklektik ve girişik bir yapıya evrildiği anlamında bir iddiaya kaynaklık etmiştir. Bu sebeple ikili tasnifteki müteahhirûn dönemi için; *mezec*, **tahkik**, *tedâhül*, *telfik*, *telfikî tedâhül* gibi nitelemeler de kullanılmaktadır. Bu isimlendirmelerin gerekçesi ise söz konusu dönemde ilimlerin birbiriyle eklektik ve girişik bir yapıya evrilip aynîleştiği iddialarına kaynaklık eden bir çeşit bilimlerin tarihi okumasıdır. Nitekim İbn Haldûn (ö. 808/1406) bu dönemde kelamın felsefileştiğini, tasavvufun ise kelam ve felsefeyle karıştığını söyler.¹² Benzer bir tarih okumasına Taşköprizâde Ahmed (ö. 968/1561) ve Kâtib Çelebi'de (ö. 1067/1657) rastlanılmaktadır. Bu iddianın tasavvuf zaviyesinden değerlendirmesi ise Osman Fazlı Atpazarî (ö. 1102/1691) ve şeyhini takiben İsmâil Hakkı Bursevî'nin eserlerinde (ö. 1137/1725) görülür.

¹¹ Ebû'l-Hasen Ali b Muhammed b Ali Seyyid Şerîf Hanefî Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: mevâkıf şerhi (metin-çeviri)* (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 14-18 (Önsöz).

¹² Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 894-896. Ayrıca bk. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 59-60; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 60-61. Kelamın felsefileşmesi hususunu müteahhir dönemden önceye tekabül ettiğini savunan yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bk. Şamil Öçal, *İslam Düşüncesinde Hikmet Kelam ve İrfan İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 224-225.

İbn Haldûn ilimler arasındaki mezc ve tedahül olgusunu farklı aşamalara ayırarak ele almaktadır. Bu bağlamda İbn Haldûn, öncelikle felsefî ilimlerden ayrıştırılarak cevaz verilen mantık ilminin İslami ilimler alanında kullanılan yaygın bir ölçüt/miyar haline geldiğini, bu ölçütle kadim kelamcılarının kaide ve mukaddimelerinin tetkik edildiğini belirtir. Böylece önceki kelam anlayışından farklılaşan yeni dönem kelamına “müteahhirûn tarîki/kelâmî” adı verilmiştir. İbn Haldûn’un belirttiğine göre müteahhir dönemin başlarında Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi kelâmcılar felsefî meseleleri reddetmek için ele almışlar; filozofları hasım-muhâlif addetmişlerdir. Onlardan sonra gelen Beyzâvî vb. müteahhirûn kelamcılar ise aslında iki farklı ilim olan felsefe ve kelamın mevzu ve mesâilini bir sanarak mezc hususunda aşırıya kaçmışlar; bu ilimleri birbirlerinden ayırt edilemeyecek derecede karmaşık bir hale sokmuşlardır. İlimlerin müstakilliklerinden yana tavır takınarak uzun uzadıya kelam, felsefe ve tasavvuf ilimlerinin farklarına değinen ve bu dönemde ilimlerin aslî karakterlerini kaybettiklerini savunan İbn Haldûn, bu noktada Gazzâlî gibi erken müteahhir dönem kelâmcıların eserlerine müracaat etmeyi önerir.¹³ İbn Haldûn tasavvuf ilminde de benzer bir aşırılığa gidildiğini belirtmektedir. O, söz konusu aşırılığa kaçan bu dönemin sûfilerini aşırı/gulât diye nitelemekte ve onların kelâmî ve felsefî meseleleri tasavvufa katıp karıştırdıklarını savunmakta; nübüvvet, ittihâd, hulûl ve vahdet gibi konularda sûfilerin söylediklerini bu bağlamda değerlendirmektedir. Kelâm, felsefe ve tasavvufun birbirinden ayrı ve müstakil fenler olduğunu ısrarla savunan İbn Haldûn, tasavvufun müteahhir dönemde geçirdiği bu dönüşümü bir çeşit yozlaşma olarak yorumlamaktadır. Ayrıca İbn Haldûn, -her ikisini de olumsuz görmekle birlikte- tasavvufun geçirdiği bu dönüşümü kelâmın felsefileşmesinden daha anlamsız bulmaktadır. Zira ona göre bu üç ilimden (kelâm, felsefe ve tasavvuf) fen ve ilim olmaya en uzak olanı tasavvuftur. O, bu hususta sûfilerin idrâk yöntemleri ve bilgi anlayışlarının keşf ve ilhâma dayanmasını delil gösterir.¹⁴

Taşköprizâde ise ilimlerin felsefileşmesini olumlu ve olumsuz olarak iki aşamada ele almakta, Müslümanların felsefe tahsili hususunda daha muhafazakâr bir tavır takınarak birtakım şartlar koymaktadır. Bu noktada o, ilim denilen her şeye itibar edilmemesi gerektiğini belirtir ve özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları ile onların Nasîrüddîn et-Tûsî gibi takipçilerinin *sahte hikmet*lerine karşı uyarır. O, kendilerine İslâm filozofları diyen bu grubun şeriata muhalif olduğunu savunur. Hatta ona göre İslâm filozofları, Müslüman kisvesi altında gizlenmeleri sebebiyle avam için Yahudi ve Hıristiyanlardan dahi daha tehlikelilerdir. Bu sebeple Taşköprizâde, ancak belli imânî ve ilmî şartları sağlayanların felsefe tahsil etmesinin helal olacağını savunur. Bu cevaz ise yalnızca felsefeyi reddetmek için tahsil etmekten ibarettir. Taşköprizâde bir diğer şartı ise felsefe tahsilinde filozofların

¹³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 830-832. Râzî’yi felsefe muhalifi erken dönem müteahhir kelamcıları arasında zikreden İbn Haldûn, *Mukaddime*’nin ilahiyat bölümünde *el-Mebahisü’l-meşrikiyye* isimli eseriyle bu alimin mezcde aşırılığa kaçan kelamcıların başını çektiğini; ondan sonra gelen bütün kelamcıların bu yolu takip ettiklerini belirtir. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 894-895.

¹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 896.

sözlerinin İslâm ulemasının sözlerine asla karıştırılmaması (mezc) gerektiğidir. Taşköprizâde, iyiyi kötünden ayırt edemeyenlerin kalam ve felsefeyi mezcetmesinden Müslüman toplumuna büyük zararlar geldiğini belirtir ve bu kimselere örnek olarak Nasîrüddîn et-Tûsî'yi zikreder. Diğer yandan Taşköprizâde, “selef uleması” diye nitelediği Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi kelamcılarının felsefeyi reddetmek için kalam kitaplarına dahil ettiklerini (mezc), bunda ise beis olmadığını belirtir.¹⁵

Kâtib Çelebi bu dönemde felsefî bahislerin kelâm ilmine; aklî ve hikemî ilimlerin şerî ilimlere iyice karıştırıldığını belirtir. Bunun gerekçesini ise Teftâzânî'nin dilinden aktararak şöyle zikreder: “Çünkü birçok dar/sıkıntılı meseleden hikmet (felsefe) sayesinde genişliğe çıkılmıştır.” Kâtib Çelebi bu sebeple söz konusu ilimlerde behre sahibi olmayanların bu ilimleri tam olarak anlamayacaklarına dikkat çeker. Fakat onun bu tarih anlatısına göre, İslâm'ın ilk zamanlarında Müslümanlar Kur'ân ve sünnete sarılmışlar, İslâm'ın temel kaideleri iyice yerleşip kökleşmeden başka ilimlerle meşgul olmayı caiz görmemişlerdir. Tedvin sonrasında ise söz konusu tehlike geçmiş, bu sebeple Müslümanlar “eşyanın hakikatine dair olan ilimleri bilmek mühimdir” düsturuyla hareket ederek Emevîler ve Abbâsîler döneminde felsefî ilimleri tercüme yoluyla Arap diline kazandırmışlardır. Kâtib Çelebi, “*tahrîr ve tahkik semtinde hikmetle şeriatın arasını telif eden muhakkikler*” dediği kimselerin eserlerinin asırlar boyunca revaç bulup muteber kabul edildiğini söyler. Yine o, “*tahkik ehli*” diye nitelediği Gazzâlî, Râzî, Adududdin el-Îcî, bunların takipçileri olan Kadı Beyzâvî, Allame Şîrâzî, Kutbeddin Râzî, Teftâzânî, Seyyid Şerif el-Cürcânî, Celâlüddîn ed-Devvânî ve bunların talebelerinin *tahkik ve tetkik makamına* vasıl olup tek bir fenle yetinmeyen kimseler olduklarını belirtir. Kâtib Çelebi, muhtelif ilimlerle iştigal eden bu muhakkik alimlere karşın, -İslâm'ın ilk dönemlerindeki maslahata binaen uygulanan yaklaşımı, söz konusu tehlike geçmesine rağmen sürdürüp- aklî ilimleri reddeden taklitçi çevrelerin bulunduğu bahseder. Ona göre Osmanlı dönemi Sultan Süleyman (ö. 974/1566) zamanına kadar hikmet ile şeriat ilimlerini cemenen muhakkiklerin şöhret bulduğu bir devirdir. Özellikle Fatih Sultan Mehmet'in (ö. 886/1481) kurduğu Medâris-i Semâniye'de *Hâşiye-i Tecrîd* ve *Şerh-i Mevâkıf* gibi kitaplar okunsa da sonrakiler felsefiyâtın olduğu gerekçesiyle bu dersleri kaldırıp yerine *Hidâye* ve *Ekmel* gibi kitapların okunmasını uygun gördüler. Kâtib Çelebi bu sebeple ne felsefiyâtın ne de yerine konulan derslerin hakkının verilebildiğini eleştirel bir dille ifade eder.¹⁶

¹⁵ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405), 1/30-31.

¹⁶ Mustafa b. Abdullah el-Konstantîni Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk İhtilaf İçinde İtidal*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 35-37; Mustafa b. Abdullah el-Konstantîni Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. M. Şerefettin Yaltkaya - Rifat Bilge Kilisli (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1360), “İlmü'l-Hikme” 1/680. Kâtib Çelebi'nin aklî ilimlerden yana ifadeleri için bk. Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-Hakk*, 149-151. Medreselerin bozulması hususunda bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, ts.), 75 vd.; Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları (Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar)* (İstanbul: Ensar, 2007), 87.

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Kâtib Çelebi'nin ilimde benimsediği ideal ufuk, aklî olan ile şerî olanın; felsefe ile kelâmın birlikteliğidir. Onun söz konusu birliktelik hususunda yaptığı bu vurgunun bir başka/tasavvufî formu yakın tarihlerde yaşayan Osman Fazlı Atpazarî (ö. 1102/1691) tarafından dile getirilmiştir. İsmâil Hakkı Bursevî'nin de benimseyerek eserlerinde aktardığı üzere şeyhi Osman Fazlı'nın ideal kabul ettiği ilmî perspektifin zâhir-bâtın / medrese-dergâh birlikteliği üzerine kurulu olduğu anlaşılmaktadır. Zira o, *öncekilerin* ilk olarak resmî (şeklî/zâhirî) ilimleri tam olarak tahsil edene kadar medreselerde kaldıklarını, zâhirî ilimleri tamamlayıp sûrî kemale ulaşan talebelerin ise mânevî kemali tahsil için kâmil şeyhlerden birinin dergâhına gittiklerini ve nihayet *ilim ve amel, sûret ve mâna, şeriat ve hakikat* bakımından kemale erdiklerini belirtir. Fakat “*Ne dergâhta hayır kaldı ne de medresede ilim!*” diyerek kendi döneminde bu eğitim usulünün bozulduğuna dair gözlemlerini aktaran ve *zâhirî ilimlerin ihyâsı* gayesinden bahseden Osman Fazlı, halîfe seçiminde zâhirî ilimlerin aslî bir yeri olduğunu şu sözlerle belirtir: “*Resmî (şeklî/zâhirî) ilimleri öğrenmek istemeyen bir kimseyi, seyrüsülûk eğitimine kabul etmem ve kesinlikle ümmî birini halife yapmam.*”¹⁷

Gerek İbn Haldûn, Taşköprizâde ve Kâtib Çelebi'nin dile getirdikleri söz konusu bilim tarihi okumaları gerekse Osman Fazlı Atpazarî'nin zâhir-bâtın birlikteliği üzerinden yaptığı vurgular, müteahhir dönemde ilimlerin geçirdiği *imtizâc* sürecinin farklı boyutlardaki neticelerine işaret etme noktasında ortak bir tavrı ifade etmektedir. Bu isimlerden Kâtib Çelebi ile Osman Fazlı Atpazarî'nin yaptıkları vurguların ortak yönü, Müslümanların disiplinler arası bir etkileşim neticesinde ilimde belli bir zirveye ve tahkike eriştiklerini fakat sonrasında eğitim sisteminin de bozulmasıyla bu ivmeyi kaybettiklerini ifade etmeleridir. İbn Haldûn ve Taşköprizâde ise ilimler arasındaki mezc ve tedahül olgusunu farklı aşamalara ayırarak ele almışlardır. Erken dönem müteahhir yaklaşımlara müspet bakan fakat sonraki dönemlerde ilimlerin aslî karakterlerini kaybettiğini ileri süren İbn Haldûn, ileri derecede felsefileşmeyi ilimlerin müstakillikleri açısından olumsuz kabul etmekte ve eleştirmektedir. Daha tutucu bir tavır takınan Taşköprizâde Ahmed apolojetik tavrın baskın olduğu erken müteahhir dönemi makbul addedip sonraki dönemlerde kelâm ile tasavvuf disiplinlerinin ileri derecede felsefileşme süreçlerini Müslüman toplum ve dinî ilimler açısından olumsuz yorumlamıştır. Dolayısıyla bu dört farklı ismin aynı olguyu açıklamak üzere -detaylarda farklılaşsalar da- kabaca temelde iki farklı yaklaşıma ayrıldıkları anlaşılmaktadır. İlimler arasındaki etkileşimlere odaklanan bu iki ana yaklaşımın farkı ise yozlaşma ve bozulmanın hangi noktada olduğu hususunda tebarüz etmektedir. İbn Haldûn ve Taşköprizâde, dinî ilimlerin ileri derecede felsefileşmesini yozlaşma ve bozulma olarak yorumlarken

¹⁷ İsmâil Hakkı Bursevî, *Tamâmü'l-feyz fî bâbi'r-ricâl: Atpazarî Kutup Osman Efendi Menâkıbı*, çev. Ramazan Muslu - Ali Namlı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 219; Ali Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı* (İstanbul: İnsan, 2001), 38. Osman Fazlı'nın zâhirî ilimlere dair yaklaşımı, kaleme aldığı eserler ve eğitimi hakkında bk. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 9, 21, 172, 217, 219, 224, 227; Mehmed Ali Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî* (İstanbul: Büyüyen Ay, 2013), 49-50, 89. Detaylar için ayrıca bk. “Bursevî ve Zâhirî İlimler” bölümü.

Kâtib Çelebi ve Osman Fazlı Atpazarî ilimlerin nazarîleşmek suretiyle eriştiği zirveden uzaklaşmayı yozlaşma ve bozulma olarak yorumlamaktadırlar.

Klasik dönemin müteahhir evresinde gerçekleşen söz konusu mezc olgusunu olumsuz yorumlayan modern dönem düşünürleri de vardır. İslâm-Arap düşüncesi üzerine yaptığı detaylı analizlerle bilinen Câbirî bu noktada öne çıkmaktadır. Mezc olgusunu olumsuz yorumlayan Câbirî'ye göre modern dönemde yaşanan düşünce krizinin temel sebebi ilimlerin sistemsiz ve seçmeci bir tarzda iç içe geçmesiyle (*telfikî tedâhül*) meydana gelen klasik İslâm-Arap düşüncesi ve aklıdır. Bu düşünce yapısının olayları ve olguları geleneksel yorumlama tarzı her çağda kendi kendini tekrar ve taklit etmiş, bu açmaz günümüze kadar sürmüştür. Câbirî İslâm-Arap aklının temelde beyânî, burhânî ve irfânî olmak üzere üç bilgi sisteminden meydana geldiğini ve bunların her birinin kendine özgü sistem ve kuralları bulunduğunu belirtir.¹⁸ Kıyas mantığına dayanan beyân epistemolojisi İslâm-Arap aklının kurucu sistemi olup bu aklın din ve dil anlayışını belirlemiştir. Hermesçilik kaynaklı kabul ettiği irfân epistemolojisi ise ona göre İslâm-Arap geleneğinin akıl dışı yönünü veya “âtıl akl”ını teşkil etmektedir. Burhân epistemolojisi ise gelenekteki aklî/felsefî ilimlerin tesisini üstlenir. Câbirî'ye göre Beyânî yoruma ağırlık veren ve irrasyonel hermetik geleneğin etkin olduğu irfân epistemolojisinden beslenen klasik İslâm-Arap düşüncesi Kur'an ve Sünnetin içkin rasyonelliğini gölgeleyerek akli irrasyonel alana hapsetmektedir. Bu sebeple günümüzde dinî metinlerin bu akıl yoluyla değil evrensel aklın ilkeleri doğrultusunda yorumlanması gerekmektedir. Câbirî'ye göre İslâm-Arap geleneği bu üç sistem (beyân-burhân-irfân) arasındaki uzun soluklu mücadelenin tarihini ifade etmektedir. Sünnî-Abbâsî iktidarına karşı Şîî-Fars muhalefeti tarafından kendi amaçları doğrultusunda işlevsel hale getirilen irfânî epistemoloji, dayandığı keşf, ilhâm ve işrâk gibi argümanlarla bilginin denetlenebilirliğini zedeleyen gnostik-hermetik kaynaklı bir sistem ortaya çıkarmıştır.¹⁹ Buna karşı bir aksülamel olarak ise Sünnî-Abbâsî iktidarı tarafından bilgiyi denetleme işlevini yerine getirecek bir enstrüman olarak Yunan felsefe mirasından mantık ilmine dair eserler Arapça'ya tercüme ettirilmiş, netice itibarıyla burhân sistemi Arap aklına müdahil kılınmıştır. Ancak Câbirî'ye göre İbn Rüşd ve genel olarak Endülüs örneği dışında burhân sisteminin Arap aklını şekillendirme hususundaki işlevi kısıtlı kalmıştır. Câbirî'ye göre bu bir düşünce krizidir ve bu krizin en belirgin şahsiyeti Gazzâlî'dir. Netice itibarıyla Gazzâlî gibi krizi sistemleştiren düşünürlerin etkisiyle Arap akli daha ziyade beyân ile irfân sistemlerinin uzlaştığı karmaşık bir yapıya evrilmiştir. Câbirî sistemler arasındaki bu geçiş ve müdahaleleri olumsuz

¹⁸ S. Hüseyin Nasr'a göre *felsefe*, *ilahiyat* ve *hikmet* olmak üzere her medeniyette üç söylem alanı bulunur. Bunlar klasik dünyada üç tür bilme tarzını ifade eder. Bunların İslam medeniyetindeki karşılıkları *felsefe*, *kelam* ve *tasavvuf*tür. Akt. Öçal, *İslam Düşüncesinde Hikmet Kelam ve İrfan İlişkisi*, 14. Uludağ Ehl-i sünnet özelinde üç temel epistemoloji olduğunu belirtir. Bunlar *nas* ve *nakil*, *akıl* ve *istidlâl*, *keşf* ve *ilhâm* olup selefiler, kelâmcılar ve sûfilerin yaklaşımlarını ifade etmektedirler. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 9, 15.

¹⁹ Hermetik felsefe ve bilim mirasının Müslüman düşünürler üzerindeki etkiye dair detaylar için bk. Mahmud Erol Kılıç, *Hermesler Hermes: İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce* (İstanbul: Sufi Kitap, 2025), 184-219.

yorumlamakta; söz konusu etkileşimlerin doğal bir seyir içerisinde ve sistemli bir şekilde ilerlemekten ziyade bir çeşit “telfik” şeklinde cereyan ettiğini savunmaktadır.²⁰

Modern dönemde ilimler arasındaki bu etkileşim ve mezc olgusunu olumlu yorumlayan araştırmacılar da mevcuttur. Bu araştırmacılar, belli alimler üzerinden veya bir bütün olarak müteahhir dönemde kelâm, felsefe ve tasavvuf geleneklerinin birleştirilerek bir çeşit terkip oluşturulduğunu ve bu terkinin hakikat araştırması bakımından olumlu olduğunu savunmaktadırlar.²¹

İlimler arasındaki bu ilişkiler ağı esasında salt bir mezc ifade etmenin ötesinde bazen ortaklıklar ve etkileşimler şeklinde bazen de çatışmalar ve ayrışmalar şeklinde tezahür etmiştir. Söz konusu etkileşimler ve ayrışmalar en bariz şekilde ilimlerin mümeyyiz vasıflarını ifade eden *mevzû*, *mebâdî*, *mesâil* ve *gâye* üzerinden takip edilebilir.²² Nitekim bu noktada düşünce geleneklerini bilgi yöntemi bakımından tasnife tutan taksimler bulunmaktadır. Bursevî’nin de detaylıca aktardığı şu tasnif bu hususta öne çıkmaktadır. Söz konusu tasnife bakıldığında, ilimler arasındaki mezc tartışması açısından farklı düşünce geleneklerinin, müstakil karakter ve yapılarını muhafaza ettikleri görülmektedir:

“Bazı faziletli kimseler demişlerdir ki: “Nefs-i nâtika için en yüce saadet ve en yüce mertebe, sahip olduğu kemâl sıfatları ve noksanlıktan münezze olma bakımından yaratıcıyı ve ilk neşet ile ahirette O’ndan sadır olan eserleri ve fiilleri; tümüyle mebd’ ve me’âdi bilmektir. Bu bilgiye giden yol ise ikidir: İlki **nazar ve istidlâl ehlinin** yolu, diğeri ise **riyâzet ve mücâhede ehlinin** yoludur. İlk yolu tutanlardan nebilerin getirdiği dinlerden birine uyanlar **mütekellimûn** uymayanlar ise **meşşâûndur** (meşşâiler). İkinci yolu tutanlardan İslâm ahkâmına tabi olanlar şeriat ehli **sûfiler**, olmayanlar ise **işrâkî filozoflardır**.” **Muhakkikler** (erbâbü’l-hakâik) ikinci yolu tutanlardır. Allah bizi ve sizi Muhammedî mirasa sahip olup Ahmedî mirasa uyanların yoluna tevfiğ etsin!”²³

²⁰ Muhammed Coşkun, *Kur’an Yorumunda Yeni Bir Ufuk: Muhammed Âbid el-Câbirî ve Tefsir Anlayışı* (İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2016), 42-105; Muhammed Coşkun, “CÂBİRÎ, Muhammed Âbid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2020); Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Aklinin Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 333 vd, 603 vd. Mezc olgusunu irfân kaynaklı bir problem olarak okuma özelinde bu yaklaşımın çok daha yüzeysel bir okuması için bk. Remzi Demir, *Osmanlı Epistemesini Anlamak: Çatışma Kuramı* (İstanbul: Muhayyel, 2020), 35-36.

Ayrıca bazı çağdaş kelâm tarihi kitaplarında da *cem’* ve *tahkik devri* diye anılan bu döneme yönelik menfî yaklaşımlar bulunmaktadır. Bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş* (Ankara: Damla Yayınevi, 2014), 38-39. Osmanlı dönemi özelinde kelâm-felsefe ilişkisine dair ayrıca bk. Osman Demir vd. (ed.), “Osmanlı’da Kelâm-Felsefe İlişkisi”, *Osmanlı’da İlm-i Kelâm* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2022), 253-329.

²¹ Ömer Mahir Alper, “XVI. Yüzyılda Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazalar”, *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn’a Osmanlıda İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl*, ed. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2017), 15-21; Ömer Türker, “16. Yüzyılı İslâm Felsefe Geleneğine Eklemlenmek”, *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn’a Osmanlıda İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl*, ed. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2017), 27; Öçal, *İslâm Düşüncesinde Hikmet Kelâm ve İrfan İlişkisi*, 225; Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021), 20 vd. Mezc olgusunu felsefe-kelâm-tasavvuf gibi metafizik iddiaları olan küllî disiplinler arasında değil söz gelimi tefsir ile kelâm arasındaki etkileşim özelinde inceleyen bir çalışma için bk. Kaya, “Osmanlı’da Entelektüel Dinamizm ve Hâşiye Yazıcılığı-Taşkoprizâde’nin Keşşâf Hâşiyesi Örneği”, 79.

²² Bursevî eser telif ettiği alanlarda söz konusu ilim açısından bu hususların tespitine önem verir. Nitekim o, Münâzara şerhinde “*eczâü’l-ulûm*”un *mevzû’*, *mebâdî* ve *mesâil* olmak üzere üç adet olduğunu belirtir ve her birinin klasik tanımlarını zikreder. Buna göre *mevzû’*, zâtî arazları bakımından bir ilimde araştırılan şeydir. *Mebâdî*, ilmin dayandığı şeylerdir. *Mesâil* ise ilimde kanıtlanmak hedeflenen matlûblardır. Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi’l-bahs ve’l-münâzara*, 138.

²³ Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi’l-bahs ve’l-münâzara*, 108-109. Bursevî’nin aktardığı bu taksim muhtelif düşünce ekollerine müntesip çoğu düşünür tarafından benimsenip zikredilmektedir. Bu bakımdan söz konusu taksimin İslâm düşüncesinde genel kabul gören bir taksim olduğu söylenebilir. Fahreddin er-Râzî, İbnü’l-Arabî, Sadreddin Konevî, Seyyid Şerif Cürcânî ve Kâtîp

“Bu zümreler, mutlak varlığı konu edinmeleri ve en yüce mutluluğa ulaşmayı amaçlamaları bakımından ortak iken, en temelde bilgiye ulaşmada esas aldıkları yöntemle, aynı yöntemi kullananlar ise ilkeleriyle birbirinden ayrılmaktadır.”²⁴ Bu tasnif; tahkik/mezc tartışmaları bağlamında bilgi yöntemi bakımından düşünce gelenekleri arasındaki çatışma ve ayrışmayı ifade etmektedir. Nitekim ilimlerin birbirinden ayırt edilemeyecek derecede bir mezc ve telfikî tedâhüle girerek aslî karakterlerini ve iddialarını kaybettiği şeklindeki görüşü kabul etmeyip ilimlerin müstakillliğini savunan araştırmacılar mevcuttur.²⁵ Bilgi yöntemi ve bazı temel varlık tasavvurları gibi aslî karakteristik yapılarını muhafaza eden söz konusu düşünce gelenekleri arasındaki etkileşim olgusu ise yadsınamaz olup ilimlerin kendi tarihleri içerisinde evrilme süreçlerine işaret eder. Bu noktada tasavvuf özelinde bu etkileşim olgusuna özel olarak değinmek gerekmektedir.

Müteahhir Dönem Tasavvufunda Mezc ve Taklit: Kurucu Düşünürlerden Şârihler Dönemine Süreklilik

Tasavvuf ilmi açısından mezc/tahkik-taklit meselesine bakılacak olursa bu ilmin müteahhir dönemde temel ilmî karakteristiğini koruyarak bir dönüşüm geçirdiği görülür. Müteahhirün dönemi tasavvuf literatürü dahilinde veya bu literatür etkisi altında yazılmış -tefsir gibi- diğer disiplinlere dair eserlerde bu durumu görmek mümkündür. Söz konusu eserlerde tasavvuf-kelam ve tasavvuf-felsefe ilişkileri daima gündemdedir. Tasavvufun tahkik tavrını ifade eden kendine has bilgi yöntemi, varlık tasavvuru, ahlak anlayışı ve nas yorumculuğu gibi hususlarda kelam ve felsefe ile mevzû, mebâdi ve mesâil bazında girdiği tüm ilişkilerde bu durum açık bir şekilde gözlemlenmektedir. Bu etkileşimler büyük oranda tasavvufun İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî sonrası geçirdiği dönüşümle alakalıdır. Zira bu dönemde tasavvufun kurucu bir üst disipline evrilip kendini klasik metafiziğe bir alternatif olarak konumlandırma çabaları görülür. Konevî öncesinde tasavvuf ilmi açısından bu dönüşümü hazırlayan veya haber veren iki önemli kırılma noktası vardır. İlki Gazzâlî'nin tasavvuf yöntemini hakikate ulaştıran bir yöntem olarak kabul etmesidir. İkincisi ise tasavvufun Fahreddin er-Râzî tarafından İslâmî fırkalara dahil edilip sûfilerin bir ilim grubu olarak bilim tasnif kitabında zikredilmesidir.²⁶

Çelebi gibi müellifler bu taksime veya bu taksimin temelini oluşturan *nazar ve istidlâl - riyâzet ve mücâhede* şeklindeki iki ana yöneme eserlerinde dikkat çekmektedirler. Detaylar ve kaynaklar için bk. “Hakikate Ulaşmanın Evrensel Yöntemleri” bölümü.

²⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 22.

²⁵ İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 60-63; Altaş, “‘Felsefî Kelâm’ın Mahiyeti: Müteahhirün Kelâmında Mezc ve telfikî Tedahülü Nasıl Anlamalı?”, 44, 53.

²⁶ Detaylar için bk. Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 633 vd.; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 59; Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 151-152.

İslam düşüncesinde cüzî ilimlere ilkelerini sağlayan/temin eden üst disiplin anlamında küllî (tümel) ilim/metafizik²⁷ olma iddiasındaki üç temel disiplin kelim, felsefe ve tasavvuttur.²⁸ Geride Câbirî örneğinde de ifade edildiği üzere çoğu modern dönem araştırması tarihsel süreçte İslam felsefesini bu hususta büyük oranda sahneden çekilen taraf olarak görür. Gazzâlî'nin felsefeye yönelik kökten eleştirileri ile mütekaddim dönem kelamına yönelttiği yöntem bazlı eleştirilere karşın tasavvufa müspet yaklaşımı bu noktada düşünsel gidişatın yönünü göstermesi bakımından zikre değerlidir. Bu noktada İbnü'l-Arabî ve takipçilerini metafizik düşüncenin varisleri olarak gören bazı araştırmacılar nazarî düşüncenin bu kanal üzerinden devam ettiğini, İbn Sînâ'nın ürettiği pek çok kavramın yeni bir gözle yorumlandığını savunmaktadır.²⁹ Gazzâlî gibi erken müteahhir dönem alimlerinin eleştirileriyle iddiaları zayıflayan kelâm ve felsefe disiplinleri birbirleriyle girdikleri sentez sonrasında olgunluk dönemlerini geride bırakmışlardır. Osmanlı düşünce hayatını hazırlayan şartlar böyle iken esas büyük

²⁷ Küllî/tümel bilim nitelemesi metafiziği ifade eder. Klasik dönemde “metafizik” kelimesi, nazarî felsefî bilimlerin zirvesinde bulunan, mevcut olmak bakımından mevcudu veya mutlak varlığı inceleyen tümel/küllî bilimin adı olarak kullanılır. Söz gelimi teorik bilimlerden olan fizik ve matematik, metafiziğin tikel/cüzî bilimleridir. Bununla birlikte kelim ve tasavvuf bilimleri de klasik felsefî metafizik ile benzer iddialara sahiptirler. Dolayısıyla İslam düşüncesinde -bilhassa müteahhir dönemde- kelim, felsefe ve tasavvuf, mevcûd olmak bakımından mevcudu yahut mutlak varlığın hallerini inceleme ve küllî bilim olma iddiasında ortak olan bilimlerdir. Ömer Türker (ed.), *Metafizik: Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar* (İstanbul: Ketebe, 2021), 4, 6.

²⁸ Bilimler bir başka üst disiplinde tashih edilen ilkeler ve kabul edilmiş bir konu üzerinden bilimsel faaliyetlerini yürütürler. Bu noktada tikel ve tümel bilim ayrımı yapılır. Söz gelimi tikel bir bilim olan fizik cisimsel varlıkları hareket ve sükûna konu olmaları bakımından ele alır. Buna karşın tümel disiplin olan metafizik varlığı salt varlık olması bakımından ele alır. Nitekim İbn Sînâ *ilk felsefenin* diğer ilimlerin ilkelerini düzenleyerek temellendirdiğini düşünür. Metafiziğin (*ilm-i ilâhî*) çeşitli kısımlara ayrıldığını bu kısımlardan bazılarında tikel ilimlerin ilkelerinin incelendiğini ifade eder. Zira ona göre daha özel/alt bir ilmin ilkeleri daha üst/yüce bir ilmin meseleleridir. Bu sebeple tikel mevcutların hallerini inceleyen tikel ilimlerin ilkeleri metafizikte açıklanır. Metafizik dahilinde yürütülen bu inceleme süreci özel/alt ilimlerin konusunun ortaya çıktığı anda sona erer ve inceleme söz konusu özel ilim dahilinde sürdürülür. İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifa : Metafizik*, 6, 24-26. İlmi tasavvur ve tasdikten ibaret gören meşhur taksimde tasdike denk gelen kısım kendi içinde ikiye ayrılır. Bunlar *mütearife* denilen bizatihi açık tasdikler ve böyle olmayıp *kabule dayanan tasdikler*dir. Bu ikinci kısım genellikle başka bir ilimde ispat edilmişlerdir. Nitekim tasavvufta mübtedî sâliklerin kendinden önceki tahakkuk seviyesine ulaşmış âriflerden (*el-ârifü 'l-müteahakkik*) edindikleri bilgileri ve ilkeler şeklinde belirleyip ortaya koydukları mukaddimeleri kabul etmeleri bu kapsamda değerlendirilir. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî Gazzâlî, *Mustaşfâ*, çev. H.Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik, 2019), 47 vd.; Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-gayb : Tasavvuf metafiziği (çeviri-tıpkıbasım)* (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 37; Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu'l-gayb)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 18; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 75-76.

²⁹ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 392. Bâtınlılığı batıl akım sayan Gazzâlî İslam filozoflarını tutarsız kelimcileri ise yetersiz bulduğu eleştirilerinde kurtarıcı bir ilim arayışındaydı. İbnü'l-Arabî ve Konevî öncülüğünde teşekkül eden yeni tasavvuf anlayışı ise tutarlı ve yeterli bir hakikat yöntemi olarak tasavvufu İslâm düşüncesine eklemleme çabalarını ifade etmekteydi. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 11. Gazzâlî'ye göre hakikat salt nazarî yolla elde edilebilecek veya vahyin savunulmasıyla ulaşılabilecek bir şey değildir. Gazzâlî bu noktada bilgi/yöntem hususunda tasavvufa alan açar. Ona göre tasavvuf, metafizikçilerin ve kelimcilerin sağlayamadığı şeyi sağlamaktadır: Hakikate ulaşmak ancak amelî ve ahlâkî yetkinleşme sayesinde mümkündür. Ekrem Demirli, “Osmanlı Düşüncesinin Tasavvuf Kanadı Üzerine Bazı Mülâhazalar: İbnü'l-Arabî Ekolü Osmanlı Düşüncesinde Neye Karşılık Geliyordu?”, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, ts.), 29. Sûfilere göre nazar yöntemi metafizik sahada yetkin bir bilgiye ulaştıramaz. Bu sebeple burhan yöntemine dayalı felsefî metafizik eksiktir. Onlara göre kelimciler cedelî maksatlardan tam olarak arınamadıkları için metafizik alanda nazar yönteminin hakkını veren bir araştırma yapamazlar. Türker, *Metafizik*, 6. Konevî'nin ifadelerinden hareketle bazı araştırmacıların belirttiği üzere *muhakkikler*, tanrı, alem ve insan arasındaki ilişki sorununu çözmeye çalışarak, hem Müslüman filozofların hem de kelimcilerin varlık ve bilgi görüşlerinde tespit ettikleri kimi tutarsızlık ya da yetersizlikleri tashih ve ikmal etme iddiasını taşırlar. Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd Teorisi”, *Metafizik: Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, ed. Ömer Türker, İslam Düşüncesinde Teoriler (İstanbul: Ketebe, 2021), 430.

değişimin tasavvuf özelinde yaşandığı; bu ilmin bir metafiziğe evrilip yeni dönemde kelâma gerçek bir alternatif haline geldiği³⁰ ve bu dönemde tasavvufun kendisini mantık ve metafiziğin karşısında konumlandığı belirtilmektedir. Dolayısıyla tasavvuf da artık kelam ve felsefe gibi tümellik iddiasında olan bir bilimdir. Tasavvuf şerî bilimlerin nihai amacı olan tahkiki imanın veya marifetullahın ancak tasavvufi yöntemle ulaşılabilen bir hedef olduğuna vurgu yapmaktadır.³¹

Tasavvufun kurucu bir metafizik disipline dönüşme çabası, sistematik bir düşünce doğrultusunda bütüncül bir bakışla eşyânın tümü hakkında konuşabilmesini de beraberinde getirmiştir. Bu dönemde tasavvuf, konusu (Hakk'ın varlığı), meseleleri (tanrı-alem ilişkileri) ve ilkeleri (ilâhî isimler) tanımlanmış bir metafizik olarak tasavvur edilmiştir. Kendine has bilgi yöntemiyle bütün varlık silsilesini temel bir önerme -ki bu genellikle varlığın birliğini ifade eden *lâ mevcûde/fâile illallâh* tarzındaki önerme veya bu gibi önermelerin kendisine ircâ edildiği “*varlık/kendisi olmak bakımından varlık Hak'tır (Vücûd min haysü hüve hüve el-Hakku)*” şeklindeki temel ontolojik önermedir-³² doğrultusunda yorumlaması, tasavvufun küllî bir ilim olma iddia ve çabasının tezahürüdür.

Bu dönemde varlık, bilgi ve bunlara bağlı hususlar tasavvuf literatüründe daha fazla yer edinmiş, tasavvufun erken dönem klasiklerinde pek ele alınmayan çoğu mesele tasavvufla ilgili sayılmıştır. Bu sebeple yeni dönemde tasavvufun, felsefi veya kelâmî bir ton taşıdığı ileri sürülmüştür. Belirtildiği üzere bilimlerin birbirleriyle karışması anlamında kullanılan *memzûc dönem*, metafizik teriminin kullanımında birtakım belirsizlikler ortaya çıkarmıştır. Söz gelimi *tasavvuf metafiziği*, *kelam metafiziği*, *felsefî metafizik* gibi isimlendirmeler gündeme gelmiştir. Fiiliyatta her bilim grubu kendi yönteminden hareketle metafizik alanda genellikle birbirleriyle örtüşmeyen görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu sebeple fiiliyattan hareketle en azından ifade düzlemi bakımından bu tarz isimlendirmeler yapmak mümkündür. Diğer yandan bu şekilde farklı bilimlere göre metafizik alanda bir ayırma gitmeyi kabul etmeyen İbnü'l-Arabî ve Konevî gibi sufilere göre metafizik tek, gerçek ve ortak bir bilgi alanıdır. Bu alanda farklı yöntem ve yaklaşımlar bulunabilir. Bu sebeple başta Konevî olmak üzere Cendî, Fergânî, Dâvûd-i Kayserî, Molla Fenârî gibi yazarlar bu etkileşim ve benzerliğin farkında olup okuyucularını bu ilimlerle tasavvuf arasında bir ayniyet kurmamaları hususunda ikaz ederler. Müteahhir dönemde tasavvuf, tikel

³⁰ Ekrem Demirli, “Osmanlı Düşüncesinin Ufku İmtizaç Devrinin Sorunlarıyla Malul Bir Düşünce Hayatı: Kemalpaşazâde'nin Mahiyetler Risalesi ve Öteki Risaleleri Üzerine Mülâhazalar”, *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlıda İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl*, ed. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2017), 236-236; Ekrem Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya (İSAM Yayınları, 2017), 509 vd.

³¹ Türker, *Metafizik*, 4 vd.

³² Vahdet-i vücûd düşüncesinin tüm önermelerinin “Vücûd min haysü hüve hüve el-Hakku” önermesinden üretildiği belirtilmektedir. Bk. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 209, 215. Ayrıca tasavvufun bu temel ontolojik önermesiyle ilgili olarak metafiziğin konusunun tespiti hususunda Konevî ve İbn Sînâ'nın yaklaşım farkları için bk. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 95-97.; Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”, 518 vd.

bilimleri düzenleyen ve onlara ilkelerini veren felsefe ve kelam disiplinlerinin küllî ilim olma iddialarını sahiplenmiştir. Bu bağlamda Konevî -“metafizik” (ilmü mâ ba‘de’t-tabia / doğadan sonra gelen şeyin ilmi) ismini kullanmasa da- marifetullah, ilm-i ilâhî, ilm-i hakâik, *tahkik* ve *ilm-i tahkik* gibi isimlendirmeleri kullanır. Bu sebeple bazı araştırmacılar bu dönemde tasavvufun özel bir anlamda metafiziğe, sûfîlerin ise metafizikçilere dönüştüğünü belirtir. Sûfîlerin bu anlamda kendileri için kullandığı niteleme ise *muhakkikler*dir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin öncülüğünde teşekkül etmiş olan Ekberîlik ekolü, mensuplarına “muhakkikler” denilen yeni bir metafizik anlayışın temsilcilerini ifade etmektedir.³³ Konevî'nin bu yeni dönem metafiziğini ifade etmek için kullandığı isimlendirmeler hususunda farklı gerekçeler zikredilmiştir. Buna göre her isimlendirmenin kendine özgü gerekçeleri vardır. Söz gelimi mârifetullah ile İlm-i ilâhî eşanlamlıdır ki İlm-i ilâhî tanrıyı ve ilâhî olanı bilmek demektir. Bu isimlendirme bilginin öznesi değil, konusu ve hedefi bakımından yapılmıştır. Bu ilme ilm-i hakaik, (hakikatler ilmi) denilmesi, İbn Sînâ'nın metafiziği doğal ve matematiksel varlığın ilk sebepleri, sebeplerin sebebi, mebdelerin mebdesinin ilmi isimlendirmesiyle uyumludur. Bir şeyin hakikati ifadesi ise sûfîlere göre tek tek şeylerin (eşyâ) tanrının ezeli ilminde sübut halinde bulundukları durumu ifade etmektedir. Bu anlayışa göre bir şeyi bilmek gerçekte ve en nihai olarak o şeyin ezeli-ilâhî ilimde bulunuş halini bilmektir. Metafiziğin esas ve temel görevi de şeylerin tanrının ezeli ilmindeki bulunuşları hakkında bilgi vermektir. Dolayısıyla metafizik bilgi sadece Tanrı hakkında bir bilgi değil, bu bilgiyle eşyanın mâhiyet ve hakikatlerine dair nihai bilgiye ulaştıran bir bilgidir. Konevî bu ilmin mensuplarına “*muhakkikler*” der. Bu bağlamda metafiziğin başka bir adı da *tahkik ilmi*dir. Ayrıca Konevî, tahkik ilmindeki temel metafizik ilkeleri ifade etmek üzere *tahkik kaidelerinden* bahseder. Konevî'nin bu terimleri kullanırken bilgiye ulaşma yöntemini ve bilginin kesinliğini dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Zira metafiziğin, varlıklar hakkında gerçek ve kesin bilgiye ulaştıran bir yöneme sahip olduğu öngörülür.³⁴

Kendilerine muhakkikler diyen bu ekolün mensupları yeni bir metafizik anlayışı temsil etmektedirler. Bu yeni dönem tasavvufu yöntem, amaç ve temel referans çerçevesi bakımından geleneksel tasavvufa bağlı olmakla birlikte tasavvufi bilgi anlayışı doğrultusundaki şahsî tecrübeleri üzerinden bir varlık yorumu geliştirip bunu sistematik bir anlatıya dönüştürerek geleneksel tasavvufun farklılaşır. Buradan hareketle müteahhir dönem tasavvufunun İslâm bilimleri ve düşünce gelenekleri arasında tedahüllerin yaşandığı memzûc dönemin bir parçası olduğu belirtilmektedir. Bu sebeple bu dönemin tasavvufunu anlamak için, başta kelam ve felsefe olmak üzere diğer İslâm bilimlerinin gelişim süreçleriyle birlikte bütün olarak İslâm bilimlerinin olgunluk sürecini dikkate almanın gerekliliği

³³ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 55-56, 121-122, 145-146; Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sufî Kitap, 2023), 44-47, 341, 347; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 25-26. Ayrıca bk. Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2013), 53-54.

³⁴ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 147-148.

vurgulanır. Zira Fahreddin er-Râzî ve benzeri kelimcilerin kelam ve felsefe ilimlerini taşıdıkları nokta ile İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin tasavvufu taşıdıkları nokta paralellik arz eder.³⁵

Tasavvufun geçirdiği söz konusu dönüşüm, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin tarih anlayışlarında *tekâmül telakkisi* şeklinde tezahür etmiştir. Bu tasavvura göre, dönemler arasında birtakım farklılıklar bulunması gerekir. Buna göre erken dönemlerde ilk defa karşılaşılan dinî nasların anlaşılıp zahiri düzeyde dine aykırılık teşkil eden hususların bertaraf edilmesi gündemdeydi. Allah'a iman ve putlarla mücadele gibi hususların ön planda olması bu cümledendir. Söz konusu tehlikelerin ortadan kalkması sonrasında ise -Ekberî literatürdeki kullanımı doğrultusunda- *hakikat ilimlerinden* daha çok bahsedilen bir *keşif* ve *müşâhede* dönemine girildiği düşüncesi ön plana çıkmıştır.³⁶ Nitekim bu yaklaşıma göre tasavvuf bütün bilimlerin gayesini teşkil etmektedir. Bu sebeple bütün bilimlerin bu gaye etrafında yeniden bir yoruma tabi tutulması ve disiplinler arası irtibatlar kurulması suretiyle yeni dönem tasavvufu esas alınarak bütün bilimlerin kemâle ereceği öngörülür. Bu noktada *muhakkik sâfîlerin* başta metafizik -sâfîlerin daha çok kullandıkları ismiyle *tahkik ilmi-* olmak üzere bütün İslâm bilimlerinde bir tür ikmal ameliyesi yaptığı kabul edilmektedir.³⁷

Fakat Ekberî öncülerin kendi devirlerine kadar tekâmül şeklinde tasavvur ettikleri bu tarih anlayışı metafizik düşüncenin sonraki dönemlerdeki seyri hususunda geleceğe yönelik karamsar bir tarih anlayışına evrilmiştir.³⁸ Bununla birlikte Konevî'deki bu karamsar tarih anlayışı kısmî bir karamsarlık olup *marifetin kısmen de olsa bir süreklilik içinde devam edeceği umudunu* da içinde barındırmaktadır. Buradan hareketle Ekberî düşüncede şârihler dönemini bu kısmî devamlılık üzerinden kurucu

³⁵ Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, 177-178.

³⁶ Detaylar için bk. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 62-63; Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 58 vd.; Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe", 510. İbnü'l-Arabî, kendi devrini gecenin üçte birlik bölümüne benzetir. O, Hakk'ın gecenin son üçte birlik bölümünde tecelli ettiğini buna bağlı olarak da bilgi ve marifetlerin en yetkin ve kâmil olanlarının bu evrede zuhûr ettiğini belirtir. Buradan hareketle o, Muhammed ümmetinin sonundakilerin bilgi seviyesini ilk ve orta devirlerdeki kimselerden çok olduğunu savunur. Muhyiddîn Muhammed b. Alî et-Tâî el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera, 2007), 12/73.

³⁷ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 103. Demirli bu husus hakkında bir başka eserinde şunları belirtir: "*Vahdet-i vücûd, düşünce tarihinde gölgesi bulunup keşfedilemeyen "aranan teori" mesabesindedir. İbnü'l-Arabî'ye göre sofistlerin sabit ve bilinebilir hakikat bulunmadığı hakkındaki septik yaklaşımları kadar paganların teşbihçi dindarlıkları veya filozofların tanrının mutlak tenzihini esas alan soyut metafizikleri, Eş'arîlerin cevher-arazcı (ezeli) mahiyetsiz mümkünler tasavvuru, vahdet-i vücûda varamamış ve yolda olan "arayışlar" olabilir. Hiçbiri, eksiksiz ve tam tanım değil, sadece varlık betimleri kabul edilebilir. Bununla birlikte vahdet-i vücûd onları ikmal ederek kendi araçları ve kavramsal dili haline getirebilecek güce ve kapsama sahiptir. Bu durum tümelin tikeli istihdam ve istimaliyle ilgilidir.*" Demirli, "Vahdet-i Vücûd Teorisi", 453.

³⁸ Nitekim bu husus Konevî'de "çadırın dürülmesi" şeklinde ifade edilmektedir. bk. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 74; Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe", 510-512. Ayrıca bu hususa paralel vurguları Konevî'nin vasiyetnamesinde de görmek mümkündür. O, bu hususta şunları söylemektedir: "*Dostlarıma benden sonra zevkî bilgilerin sorunlu ve kapalı kısımlarına dalmamalarını tavsiye ederim. Herhangi bir teville veya yoruma sapsmadan, onların açık ve kesin olanlarıyla yetinsinler. Söz konusu olan ister benim ifadelerim ister Şeyh İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri olsun aynıdır. Bu iş benden sonra kapanmıştır. (...) Allah'a karşı hüsnü zan beslesinler ve nazari veya başka ilimlerle ilgilenmesinler. Onun yerine zikir, Kur'ân-ı Kerîm okuma, nafile zikirleri sabırla yerine getirme, zikredilen zevklerden açık ve berrak olanlarla ilgilenmelerini vasiyet ederim.*" Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, 147.

düşünürlerin zirveyi temsil ettiği tahkik dönemine eklemleyen yorumlar mevcuttur. Ayrıca geniş düzlemde Râzî sonrası İslâm bilimleri arasındaki tedahül süreci özelde ise bu sürece dahil olan Ekberî düşünce bilhassa Selçuklu ve Osmanlı dönemlerini de içine alan geniş bir etki alanına sahiptir. Her ne kadar İslâm bilim ve düşünce tarihinde “imtizaç dönemi” sayılan dönem Osmanlı’dan tarihsel olarak önceye tekabül etse de Osmanlı düşünce hayatı kurucu düşünürlerin sonrasındaki şârihler neslinin öncülüğünde şekillenmiştir. Bu dönemde Anadolu’nun düşünce ve irfân hayatı bu düşünce dönüşümlerinin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla tedahül süreci ve Ekberî düşünce üzerine yapılan çalışmalar, Selçuklu-Osmanlı araştırmalarında da belirleyici bir role sahiptir. Zira bu düşünce geleneğinde ortaya çıkan tasavvuf anlayışının en çok etkilediği mecra Selçuklu-Osmanlı dönemi düşünce hayatıdır.³⁹ Selçuklular döneminde zirvesine ulaştığı söylenen bu düşünce sistemi Osmanlı dönemindeki pek çok önemli yazar ve düşünürün de bir şekilde ilgili veya müntesip olduğu bir gelenektir. Bazı araştırmalar İbnü’l-Arabî ve Konevî ile başlayıp Selçuklu-Osmanlı dönemlerinde pek çok düşünürün önemli katkılarda bulunduğu bu süreci *tasavvufun altın çağı* olarak nitelendirmektedirler. Bu doğrultuda tasavvufun Selçuklu-Osmanlı devirlerinde olgunluk dönemine ulaşarak İslâm düşünce tarihinde belirleyici unsurlardan biri haline geldiği belirtilmektedir.⁴⁰ Fakat tüm bu etkisine karşın bu düşünce sistemi Osmanlı’da hâkim gelenek haline gelememiş; fıkıh ve kelâm düşüncelerinin Osmanlı düşüncesindeki hakimiyeti devam etmiştir. Tasavvufun bilim olma çabalarının öteki bilimler tarafından yeterince dikkate alınmamış olması, bunun bir sebebi sayılmaktadır. Nitekim bu durum, tasavvuf için yapılan *hal* veya *zevk ilmi* şeklindeki nitelemelerden de anlaşılmaktadır. Böyle bir tabloda Osmanlı düşüncesinin nazarî tasavvuftan yeteri kadar istifade edemediği hatta bu yeni dönem tasavvuf anlayışını yer yer bâtinî ve işrâkî öğretilere sapmış olarak kabul ettiği bir vakıdır.⁴¹ Bu tablo ise metafizik düşünce hususunda Konevî’nin kendisinden sonraki dönemler için öngördüğü *kısmî karamsarlık*la uyumlu görünmektedir.

Osmanlı’nın 17-18. Yüzyıllarında yaşayan İsmâil Hakkı Bursevî de söz konusu kısmî karamsarlık döneminin sûfî bir müfessiridir. İslami ilimlerin hemen her alanında Ekberî meşrebinin gerektirdiği iddialar doğrultusunda eserler yazan Bursevî’nin metinleri kendi döneminde tasavvufî tahkik tavrını temsil kabiliyeti bakımından öne çıkmaktadır. Tan’ın da belirttiği üzere Bursevî’nin eserlerinde düşünce tarihinin kesintisizliğine tanıklık edilir.⁴² Nitekim şârihler dönemine dahil olan Bursevî, eserlerinin

³⁹ Demirli, *İslam Metafizizminde Tanrı ve İnsan*, 74, 393; Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafizizmi*, 69; Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, 26-27; Demirli, “Osmanlı Düşüncesinin Tasavvuf Kanadı Üzerine Bazı Mülâhazalar”, 27. Ayrıca tarihi seyrî bakımından tasavvufun 17. ve 18. Yüzyıllarını “Muhasebe Dönemi” şeklinde nitelendiren tasavvuf tarihi araştırmalarında dahi tasavvuf düşüncesinin tarihi sürekliliğine dikkat çekilmektedir. Bk. Ercan Alkan, “Muhasebe Dönemi’nde Tasavvuf”, *İslam Düşünce Atlası (Yeni Edisyon)*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: İLEM-Konya Büyükşehir Belediyesi, 2022).

⁴⁰ Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, 124-125, 282.

⁴¹ Demirli, “Osmanlı Düşüncesinin Ufku İmtizaç Devrinin Sorunlarıyla Malul Bir Düşünce Hayatı”, 243.

⁴² İsmâil Hakkı Bursevî, *Varlığın Dili : İbn Meşîş Salavâtı ve Şerhi -Şerh-i salavât-ı İbn Meşîş-*, çev. Nedim Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 49.

önemli bir bölümünü şerh türünde kaleme almıştır. Bu metinlerde tahkik ve onun kavram ağının, Ekberî literatürdeki kullanımları esas alınarak bir şârihlik faaliyeti yapılmaktadır. Muhakkik sûfilerin elinde bir metafiziğe evrilen tasavvufun hâkim gelenek olamadığı, bilhassa kelâm ve fıkıhın gölgesinde kalıp ilmi çevreler nezdinde itikadi sorunlarla malul kabul edildiği bir ortamda; Kadızâdeliler olaylarının henüz etkisini tam olarak yitirmediği hassas bir evrede yaşayan Bursevî'nin vahdet-i vücûd düşüncesini savunmaya ve anlatmaya gayret ettiği, bu uğurda bedeller ödediği görülmektedir.⁴³ Bursevî, aynı hâkim yapının etkin olduğu tefsir geleneğinde yazdığı eserlerde de aynı gayretini sürdürür. Nitekim o, bu çalışmanın konusu olan *Ta'lika*'da Ekberîlik özelinde benimsediği irfânî epistemolojiyi, bu düşüncenin varlık tasavvuru ve nas yorumculuğunu kullanarak bir tefsir faaliyeti yapmıştır.

Mezc ve tahkik olgusu hususunda genelde tasavvufu özelde de Bursevî'nin metinlerini diğer disiplinlerden ve onların literatürlerindeki metinlerden ayırtıran ve öne çıkaran önemli bir husus tahkik ve onun kavram ağının sahipleniş keyfiyetidir. Kendilerine “*muhakkikler*”, inşa ettikleri müteahhir dönem tasavvuf metafiziğine “*ilm-i tahkik*”, bu ilmin bilgi varlık ve nas yorumculuğu hususunda dayandığı temel ilkelerine “*tahkik kaideleri*” diyen Ekberî düşünürler, tahkik ve kavram ağını pek çok temel meselede aktif olarak kullanmışlar ve zengin bir kavramsal çerçeve ortaya koymuşlardır. Sonraki başlıklarda, bu kavram ağının Ekberî literatürde hangi bağlam ve konularda ele alındığı anlatılacaktır.

2. TAHKİK VE KAVRAM KÜMESİ

“*Bir meselenin deliliyle ispat edilmesi*”⁴⁴ şeklinde tanımlanan *tahkik*, yöntem ile sonuç arasındaki ilişkiyi tesis etme çabasıdır.⁴⁵ Tahkikte temel gaye, bir düşünceye ulaştıran yöntemin takip edilerek o düşüncenin doğruluk veya yanlışlığının delilleriyle birlikte ortaya konulmasıdır.⁴⁶ -*Hak* kökünden türemesinin de ima ettiği üzere- *tahkik*, hakikat arayışında muhtelif yöntemlerin çalışma prensiplerini ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Bu anlamıyla *tahkikin* disiplinler üstü ortak bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Bu kavramın disiplinler üstü olması kullanımı açınsındandır. Dolayısıyla hakikatin bilgisine erişme gayesinde ve iddiasında olan farklı ilimlerin muhtelif yöntemleri doğrultusunda *tahkik* ve onun kavram ağının kullanıldığı görülür. Bu, söz konusu kavramların kullanıldığı disiplin açısından bir tutarlılık ve *nefsü'l-emre* mutabakat iddiası anlamına gelmektedir. Bu sebeple yöntem ile sonuç ilişkisine odaklanıp tutarlılık ve mutabakat soruşturması yapmak anlamındaki *tahkik*, ilgili bilimin yöntemine bağlı kalmayı gerektirmektedir. Zira bir düşüncenin veya önermenin doğruluk veya

⁴³ Detaylar için bk. “İbnü'l-Arabî ve Eserlerine Otosansür” bölümü.

⁴⁴ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Hanefî Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403), “tahkik”, 53; Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid Tehânevî, *Keşşâfü usulâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc, ed. Refik el-Acem (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), “tahkik”, 1/392.

⁴⁵ Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer, “Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkik”, *İslam Düşünce Atlası: Yenilenme Dönemi*, 2022, III/820.

⁴⁶ Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce*, 120.

yanlışığının ispatında esas alınan temel ölçüt, hakikat iddiasındaki muhtelif düşünce sistemlerinde birbirlerinden farklı epistemolojik kabulleri ifade eden temel ilkeleri gündeme getirmektedir. Bu da her düşünce sisteminde tahkik farklı bir yolu olduğu anlamına gelmektedir. Örneğin söz konusu tasavvuf ilmi olduğunda *tahkik* faaliyetinin esas alacağı yöntem *mücâhede*, *müşâhede* ve *keşf* gibi tasavvufi yöntemler olmaktadır.⁴⁷ Tezin örneklemini olan *Ta'lika*'da Ekberî düşünceye mensup muhakkik sûfîlerin bilgi anlayışları ve varlık tasavvuru esas alındığı için bu bölümde tahkik ve kavram ağının Ekberî düşünürlerin eserlerindeki uzanım ve bağlamlarına odaklanılmıştır.

2.1. Tahkik İdeali ve Ekberî Tahkik Kaideleri

*Tahkik*in sözü edilen manada kullanımı özellikle müteahhirûn dönemiyle birlikte yaygınlaşmıştır. Bu durum kurucu bir metafizik disipline dönüşümü bağlamında tasavvufun tarihî serencamında gözlemlenebilmektedir. Nitekim Demirli'nin de belirttiği üzere erken dönem sûfîlerinde *işâret* kavramı hâkim fıkıh ve kelâm düşüncesinin tepkisini çekmeyecek *bağlayıcı olmayan ikincil tasavvufî yorumları* ifade eden, nispeten iddiasız bir isimlendirmeydi. Bu sebeple tasavvuf fıkıhın gölgesinde olacağını garanti edercesine *fikh-ı bâtın* şeklinde nitelenmekteydi. Fakat müteahhir dönem tasavvuf literatüründe *işâret*, yerini *tahkik* kavramına bırakmıştır. Bu dönemde sûfîler için *tahkik*, her şeyin hakikatini tespit etmek ve tam olarak öğrenmek anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla *tahkik* müteahhir dönem sûfîlerinin bilgi anlayışına *taklîd* ise kelâm-fıkıh alimlerinin bilgi anlayışlarına gönderme yapan terimlerdir. Gerek Kur'an'ın tefsiri ve te'vili gerekse de bir rüyanın tabiri olsun her şeyin yorumlanması bu yöntem dahilinde telakki edilmektedir.⁴⁸ Tasavvufu *işâret* kavramının içerdiği çekimserlikten alıp, kendi yöntemi olan müstakil bir ilim anlayışına dönüştüren İbnü'l-Arabî ve takipçileri olmuştur. Onlar

⁴⁷ Nitekim müteahhir dönemin muhakkik sûfîlerine göre gayba dair hususlarda bilgi sahibi olmak, duyu ve fikir kayıtlarından kurtulup ilâhî isim ve sıfatların tecellilerini müşâhede etmekle mümkündür. Yoksa öncüller düzenleyip şüpheler serdederek bu hususlarda bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Nitekim “Allah'tan korkun O size öğretir” buyurulmaktadır. Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 11.

⁴⁸ Ekrem Demirli, “Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi” 40 (2013), 121-142; Ercan Alkan, “Abdullah Bosnevî'nin Nas Yorumculuğu: Hal'u'n-Na'leyn fi'l-Vüsûl ilâ Hazreti'l-Cem'ayn Örneği -Metin, Tercüme, Değerlendirme-”, *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018), 530; Ercan Alkan, “Osman Fazlı Atpazarî'nin Nas Yorumculuğu: el-Lâ'ihâtü'l-berkıyyât Üzerine Bir Değerlendirme”, *Sürgün Bir Şeyhe Armağan: Atpazarî Kutup Osman*, ed. İsmail Güleç vd. (İstanbul: Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Yayınları, 2019), 95. “Tasavvuf ancak bir “rüya” kadar gerçeklik taşıyabilecek bu hayatın çeşitli aşamalarında “rüya olmayan” bir gerçekliği veya bu genel ve büyük rüyanın “tabirini” bulmamıza yardımcı olmayı hedefler. Bu anlamıyla tasavvufî yöntem, “*tahkik*” adını kazanır. *Tahkik*, hayatın her alanında ve aşamasında gerçeklik ile insan arasında girebilecek yanılsamaları ortadan kaldırmak, Konevî'nin çokça kullandığı ana bir kavram olarak nefsü'l-emr, “kendinde şey” hakkında bilgi edinmesini engelleyecek perdelerin aşılması demektir. (...) insanın başkasını *taklîd* ederek edindiği bilgiler, kanaatler, inançlar gerçek ile kendi arasında birer engel haline gelebilir ve bütün bunlar bir vehim ve kuruntudan ibaret olabilir. En nihayet, insanın “vardır” dediği her şey bir gerçekliğe sahip olmayabilir. Bunun en önemli yönü ise “ben” dediğimiz şeyin öncelikli olarak bir vehim ya da “rüya” haline gelmesidir.” Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 331.

tasavvufu geçmişte talip olduğu fıkıh-ı bâtin alanından metafizik alana taşıyarak diğer bilimler için düzenleyici ilkeler belirleme iddiasında olan küllî bir ilim anlayışı ortaya koymaya gayret etmişlerdir.⁴⁹

Tasavvuf ilminin dönüşümüne paralel olarak anlama ve yorumlama faaliyetlerindeki sûfî iddiaları taşıyan kavramların bu dönüşümü hayli dikkat çekicidir. Zira müstakil ve kurucu bir ilim olarak metafiziğe evrilme sürecinde tasavvuf, kendi bilgi ve varlık anlayışı doğrultusunda *hakikat* iddiasında daha ısrarcı bir tavra sahip olurken bu iddiasını *tahkik* ve onun kavram ağı ile ifade etmiştir. Söz gelimi *tahkik* ile bağlantılı olan *hak*, *hakikat*, *muhakkikûn*⁵⁰, *muhakkik sûfîler*, *tahakkuk*, *ehl-i hak*, *mezheb-i ehli'l-hak/hakâik* vb. kullanımlar müteahhir dönem tasavvuf dilinin başat kavramlarıdır. Nitekim geride detaylıca belirtildiği üzere kelâm ve felsefede yaşanan *memzûc* dönemin bir benzeri İbnü'l-Arabî sonrası müteahhir dönem tasavvufunda yaşanmıştır.⁵¹ Bu yeni dönemde tasavvuf, kelâm ve felsefeye yaklaşılarak nazarî bir tarza evrilmiş, diğer disiplinlerde olduğu gibi tasavvuf için de ilim olmanın gerekleri hususundaki tartışmalar olgunlaşıp sonuçlarını vermiştir. İbnü'l-Arabî'nin öncülük ettiği bu dönemin yeni tasavvuf anlayışı Sadrüddîn Konevî'nin eserleriyle sistemsel ifadesine kavuşmuştur.

Bu bağlamda Konevî tasavvuf ilmi için *müşahede ve iyân*'ı *hakikate ulaştıran yetkin bir yöntem* olarak savunmuş, bir ilim olarak tesis edilen bu yeni dönem tasavvufunun kaidelerini derli toplu bir şekilde ifade etmiştir.⁵² ***Tahkik kaideleri*** denilen bu ilkeler tıpkı felsefede mantığın, dilbilimlerinde nahvin, şiirde aruzun işlevine benzer şekilde tasavvufî bilgiler ve sûfîlerin görüşleri için bir miyar ve ölçü arayışını ifade etmekteydi. Mevzû, mesâil ve mebâdisi tespit edilen bu ilme artık metafizik (*ilm-i ilahî*) denilmekteydi. *Marifetullah*, *ilm-i hakâik*, ***tahkik*** ve ***ilm-i tahkik*** gibi isimlendirmeler de bu ilim için kullanılan başlıca adlandırmalardandır.⁵³ Nitekim Konevî bu ilmin mensuplarına *muhakkikler* demektedir. Ona göre *muhakkikler* metafiziğin mensuplarıdır.⁵⁴ Metafiziğin bir diğer ismini ***tahkik ilmi*** şeklinde ifade etmesi ve *tahkik kaidelerinden* bahsetmesi, onun *tahkik* terimini kullanımında [*doğru*] *bilgiye ulaşma yöntemini ve bilginin kesinliğini dikkate aldığını* göstermektedir. Bu bakımdan *tahkik kendinde gerçekliğe* atıf yapan bir terimdir ve dolayısıyla Konevî için eşyanın kendinde bulunduğu

⁴⁹ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 388.

⁵⁰ Konevî'ye göre “**muhakkik**” ile başkaları arasındaki fark, muhakkikin eşyayı kesin bir bilgiyle bilmesi ve başkalarının aksine bunun ispatına muttali olmasıdır. Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri : İ'câzü'l-beyân fî te'vîli ümmi'l-Kur'ân*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 106.

⁵¹ Detaylar için bk. “DÖNEMLENDİRME VE MÜTEAHHİR DÖNEMİN KARAKTERİSTİK YAPISI: TAHKİK” bölümü.

⁵² Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 14, 22-27.

⁵³ Bursevî, İbnü'l-Arabî'nin, kendi zamanından kıyamete kadar gelecek olan havâss-ı evliyânın tahkik ilmine (*ilm-i ilâhî*) intisaplarını gerçekleştirdiğini (***tahkik***) belirtir ve bunu “nefh” kavramıyla ifade eder. İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'l-envâr : Tasavvufî Meseleler*, çev. Naim Avan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 59.

⁵⁴ Bu niteleme tasavvufun metafizik bir ilme evrildiği müteahhir dönemde hakikat iddialarına paralel olarak sûfîler için kullanılmıştır. Fakat *-tahkik* kavramının en genel kullanımına binaen- *muhakkik* nitelemesinin tasavvufa özgü olmadığı hatta bizzat Konevî tarafından sûfîler dışında bazı hikmet (felsefe) ehli filozoflar için de kullanıldığı; bu bağlamda onun muhakkik filozoflar ile mütefalsif filozofları birbirinden ayırt ettiği göz önünde tutulmalıdır. Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasirüddin et-Tûsî arasında mektuplaşmalar : el-Müraselât* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 199; Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 30; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 126-127.

durumdaki bilgisine yani *nefsü'l-emre* muttali olmak hedefini ifade etmektedir.⁵⁵ Dolayısıyla temelde *bir şeyin hakikatini araştırmak* manasına gelen tahkik, Konevî'nin terminolojisinde daha özel bir anlama evrilmiştir. Buna göre *tahkik*, kendilerini *muhakkikler* şeklinde nitelendiren kâmil sûfîlerin ulaştıkları nihai bilgiler ve bu bilgilere ulaştıran ilme verilen bir isimdir.⁵⁶

Sûfîlerin görüşleri için bir miyar ve ölçü arayışını ifade eden bu ilkelere sahip olan tahkik ilmi, sahih ilhâm ile batıl ilhâm, ilhâm ve keşf türleri gibi hususları doğru değerlendirmeye imkân tanır. Bu sebeple tahkik kaideleri, bu yeni dönem tasavvufunun üst ve düzenleyici bir bilim olma anlamında metafizik yönünü ifade etmektedir. Dolayısıyla metafizik, tüm tasavvufî bilgileri, keşifleri, ilhâmları ve müşâhedeleri değerlendirip tashih eden ilim olduğu gibi metafizik yapan muhakkik de bütün sûfîleri ve onların bilgilerini değerlendirebilecek konumdaki kişidir. Konevî'nin tasavvufa yüklediği bu metafiziksel misyon ve yetki, İbn Sînâ'nın metafizik telakkisinin bir yansımasıdır.⁵⁷ Konevî, bu konuya hasrettiği *Miftâhu'l-gayb* isimli eserinde metafiziğin ana ilkelerinden bahsetmektedir ki bu eserin Osmanlı ve Fars topraklarında tasavvuf metafiziği (*sufi metaphysics*) alanında okunan en yaygın eser olup şerhlere konu olduğu belirtilmektedir.⁵⁸ Konevî her biri pek çok delile ve tartışmaya dayanan onlarca delili özetleyerek “sahih akıl, sarîh keşif ve selim fitrat” tarafından kabul edilmiş bu ilkeleri on kaide olarak sıralar. Bu kaideler, Ekberî düşünce sistemine göre metafizik bilginin genel kabullerini ifade etmektedir. Metafizik/tahkik ilminin miyar (ölçüt) ve kuralları sayılan bu on kaideyi Konevî *tahkik kaideleri* şeklinde isimlendirmektedir. Bunlar varlık ve bilgi görüşünün ana çerçevesini belirleyen kurallardır. Gerek Konevî gerekse -Bursevî'nin de dahil olduğu- Ekberî geleneğin mensupları genellikle meseleleri bu kaideler doğrultusunda ele alırlar.⁵⁹

Konevî'nin “**tahkik kaideleri**” şeklinde isimlendirdiği öncüller, *tahkik ilmini* benimseyen *muhakkik sûfîlerin* görüşlerinin *nefsü'l-emre* mutabakatının ölçüsünü ifade etmektedir. Konevî tahkik kaidelerinde olduğu gibi her ilmin kendi sistematiği içinde üretilen kaideleri olduğunu düşünür. Onun belirttiğine göre her gurubun, doğruluğunda uzlaşıya varıp benimsediği usul ve öncülleri vardır. Söz konusu usul ve öncüller, onların başvurdukları mizanlardır. Bu usul ve öncüller o gruba mensup bir **muhakkik** tarafından tam olarak kabul edildiğinde, o kişi bunlardan geçerli kıyaslar ve yetkin deliller oluşturabilir.⁶⁰ Konevî'nin bu minvaldeki ifadeleri, müdevven bir ilim olmanın gerektirdiği üzere

⁵⁵ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 27, 62-64, 83-84, 109; Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, 96, 112, 205; Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 146,148; Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”, 514, 518. Tahkik kaideleri hususunda ayrıca bk. Betül Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 326-365.

⁵⁶ Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 33.

⁵⁷ Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, 112-113.

⁵⁸ Richard Todd, *The Sufi Doctrine of Man Sadr al-Dîn al-Qûnawî's Metaphysical Anthropology* (Leiden (Boston): Brill, 2014), 31 vd. 174.

⁵⁹ Kaideler için bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 14, 22-27.

⁶⁰ Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 40.

müteahhir dönem tasavvufunun kendi bilgi ve varlık anlayışına has temel ilkelere sahip olması gerektiği şeklindeki düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla muhakkik sûfilerin mensup olduğu tahkik ilmi için vazedilmeye çalışılan söz konusu tahkik kaideleri, tasavvufun müteahhir dönemde küllî ve kurucu bir metafizik disipline dönüşme çabalarının sistemsel ifadesidir. Konevî'nin *Miftâhü'l-gayb* isimli eserinin giriş kısmında topluca zikrettiği söz konusu kaideler şu şekildedir:

1. **Bir şey kendisinden farklı ve ona zıt bir ürün meydana getirmez.** (Bir şeyin kendisine zıt ve ondan farklı bir ürünü meydana getirmeyişi, hiçbir şartın bulunmaması durumunda ve **muhakkiklerin** bildiği özel bir vecih itibarıyla.)
2. **Herhangi bir şeyden bütünüyle kendisine benzeyen bir şey meydana gelemez.** (Aksi halde varlık bir hakikatte ve bir mertebede aynı tarzda iki defa ortaya çıkmış ve meydana gelmiş olurdu. Bu ise meydana gelmiş bir şeyi tekrar meydana getirmek demektir (tahsîlü'l-hâsıl/totoloji).)
3. **Çokluğun ve çok olanın varlığına sebep olan şey kendisi olmak bakımından bulunduğu haldedir.**
4. **Herhangi bir hakikate mazhar olan bir şeyin o şeye mazhar olması cihetinden zuhur edici olması veya kendi zatıyla veya başka bir şeyde zuhur etmesi mümkün değildir.**
5. **Bir şey zıt ve farklı olduğu yönden kendisinden başka bir şey vasıtasıyla bilinemez.** Birlik ve çokluktan birisi ötekiyle bilindiğinde bunun sebebi birbirlerini içermiş olmalarıdır. Çünkü ikisini birleştiren bir özellik vardır. Kesin bilgiye (**fî tavri't-tahkîk**) göre bu durum kaçınılmazdır.”
6. **Hiçbir müessir aralarında bir nispet ve bağın bulunmadığı başka bir şeye tesir edemez.**
7. **Herhangi bir şey müteessir olmaksızın müessir olamaz.**
8. **Bir şeyin sadece varlığı cihetinden tesiri olamaz; gizli başka bir şeyin onun varlığına bitişmesi gerekir.** (Bütün mertebeler, makul şeylerdir onların kendiliklerinde varlığı yoktur. Mertebeler aralarında müşterek genel varlık ile boyanmazdan önce mümkünlerin hakikatleri gibi sadece bilgede vardır. (...) Bütün tesirlerin kaynağı olan alemi yaratan ilahi tesirin kaynağı ise daha sonra belirtilecek olan mümkünlerin hakikatlerine bitişen ve varlıkta hükmü zuhur eden ilahi muhabbet amilidir [hubb-i ezeli / kenz-i mahfî].)
9. Keşif ve müşahadeyle idrak edilmiş kesin bilgi kaidelerinden birisi de şudur -ki hükmü başka önemli meselelerin çeşitli kısımlarına nüfuz ettiği için bu kaide çok önemlidir-: Cihetlerin kuşatamadığı ve bütün mekanlarda zuhur edebilen herhangi bir şey, kendisiyle zuhur etmiş veya zuhuru arızı veya kendi dışından bir şarta veya şartlara bağlı olmuş, sonra bu zuhur kendi zatından kaynaklanmayan bir sıfatın veya çeşitli sıfatların ona izafe edilmesini gerektirmişse, söz konusu **sıfatların hepsinin mutlak anlamda ondan nefyi, kendisinden uzaklaştırılması ve inkar edilmesi gerekmediği gibi mutlak anlamda ispat ve ona izafe edilmeleri de gerekmez. Bunlar bir veya çeşitli şartlarla onun için ispat veya aynı şartlarla ondan nefyedirler.** Her iki durumda da bunlar ona aittir ve her iki durum ve takdire göre bunlar tamlık özelliğidir. Bu özelliklerin tamlık vasfı olmalarının sebebi mutlak münezzehliği ve basitliğinin yanı sıra kuşatıcı kemali, ihata ve genişliğinin üstünlüğüdür. **Böyle özelliklerle nitelenirken de kendisiyle nitelenmiş başka birisiyle kıyaslanamaz. (...) Bu öyle bir kaidedir ki, onu bilip sırrına eren insan, zayıf akıllara göre teşbih vehmi veren ayet ve rivayetlerin sırrını öğrenir, bunlardan kastedilen manayı anlar, tevil ve teşbih çıkmazına düşmekten kurtulur. Bu kaideyi öğrenen insan hakkıyla tenzih etmekle birlikte gerçeği zikredilen tarzda müşahade eder ve melekî ruhların nasıl bedene girebildiklerinin sırrını öğrenir.**⁶¹

2.2. Hakikat

Tahkik ve kavram kümesinin en temel mefhumlarından biri olan hakikat, bilginin imkânı bağlamında sofist bilgi anlayışına karşı çeşitli düşünce sistemleri tarafından tarih boyunca kullanılan ve temellendirilmeye çalışılan temel bir kavram olmuştur. Nitekim düşünce tarihi boyunca genel eğilim - her şeyin ölçüsünü insan kabul eden sofistlerin aksine- zaman ve mekanla sınırlı olmayan ve kişilere göre değişmeyen hakikatin/doğrunun aranması şeklinde cereyan etmiştir. Ekberî düşünce de bu

⁶¹ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 22-27. İlk iki kaide ile birlikte son kaidenin muhakkiklerin nas yorumculuğu doğrultusunda değerlendirmesi için bk. “Kelâmî Tevilin Eleştirisi” bölümü.

cümleden olup bu düşünce sisteminin mensupları hakikat kavramına özel bir ihtimam göstermişlerdir. Öyle ki bu düşünce sistemini tasavvufun erken dönemlerinden beri süregelen fenâ doktrininin ötesine taşıyarak vahdet-i vücûd felsefesi haline gelmesini sağlayan *a'yân-ı sâbite* düşüncesi, Ekberî hakikat telakkisinin özel bir ifadesidir. Zira Ekberî düşüncede Hakk'ın haricindeki şeylerin hakikati, o şeylerin *Hakk'ın ilminde ezeli ve ebedi olarak bir tek süreçte malum oluşunun suretinin taayyününden* ibarettir.⁶² Daha yalın bir ifadeyle söylenecek olursa bir şeyin hakikati, o şeyin ilâhî ilimdeki varlık formunu ifade eder. Fakat bu varlık formu *sübût* kavramıyla ifade edilen; varlık ile yokluk arsasında bulunan ara bir varlık formudur.⁶³ Dolayısıyla Ekberî bilgi ideali açısından bir şeyin hakikatini bilmek, o şeyi ilâhî ilimdeki haliyle bilmek anlamına gelmektedir. Bu ise bilme eyleminin, *a'yân-ı sâbiteyi* bilmek demek olduğu anlamına gelir. Vahdet-i vücûd ekolünde bu, *kemâle ermek* manasında **tahakkuk** kavramıyla da ifade edilmiştir. Eşyânın hakikatleri hususundaki Ekberî düşünenin bu yaklaşımından hareketle vahdet-i vücûd ekolünün mensuplarının **tahkik ehli** şeklinde isimlendirildiği belirtilmektedir.⁶⁴

Müteahhir dönemde sûfilerin *hakikat* kelimesini ve buna bağlı olarak *ehl-i hak/hakikat/tahkik* gibi nitelemeleri metafizik kabulleri doğrultusunda daha sık ve ısrarlı bir şekilde kullanmaları, diğer bilimlerle çatışmalarını artırmıştır. Zira sûfilerin yükledikleri anlam bakımından bu kavram, tasavvufun diğer bilimlerin ortaya koydukları din anlayışlarına muhalefetini ifade etmektedir. Sufiler *gerçek/hakiki/tahkiki iman, dindarlık, ihlas ve imanın hakikati* gibi kavramları kullandıklarında içinde bulundukları tasavvufî tahkik tavrı, yaygın dindarlığa eleştiri olarak algılanmıştır.⁶⁵

Bu düşünce sistemini benimseyen Bursevî de eserlerinde sıklıkla hakikat kavramına bu arka planıyla başvurur. Dolayısıyla *tahkikin* kavram kümesine dahil olan *hakikat*, Bursevî'nin düşünce dünyasında, Ekberî düşüncenin bilgi ve varlık anlayışıyla irtibatlı bir kavramdır. Bursevî'nin *Ta'lika*'da yaptığı hakikat tanımının arka planında vahdet-i vücûd düşüncesinin varlık tasavvuru bulunur. Ona göre hakikat, *varlığın üzerine mebni olduğu sâbit sırlar ve vâki niteliklerdir*. Bursevî'nin bu tanımındaki varlığın üzerine mebni olduğu sâbit sırlar (*esrâr-ı sâbite*) Ekberî düşüncedeki *a'yân-ı sâbite* nazariyesine işaret etmektedir.⁶⁶ Nitekim Bursevî diğer eserlerinde de hakikat kavramını *a'yân-ı sâbite* ve ilâhî isimlerle irtibatlı olarak açıklar. Buna göre o, *Nesefî Akâidi*'nin şu cümleyle başladığını hatırlatır: “*Eşyânın hakikatleri sabittir ve onları bilmek mümkündür*” (hakâikü'l-eşyâ sâbitetün ve'l-ilmu bihâ mütehakkikun). Bursevî batına muttali olamayan alimlerin burada her nesneye ilmin taalluk

⁶² Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *İlahi Nefhalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 179. *Halkın hakikati* bu şekilde ifade edilirken, *Hakk'ın hakikati* “ilim, malum ve alimi birleştirecek tarzda, kendisi ile kendi taakkulünde taayyünü itibarıyla kendisini bilmesinin sureti” şeklinde ifade edilmektedir. bk. Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücud ve Esasları : en-Nusûs fî tahkiki tavrî'l-mahsûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 71-72.

⁶³ Detaylar için bk. “A'yân-ı Sâbite ve Varlık-Mâhiyet İlişkileri” bölümü

⁶⁴ Demirli, “Vahdet-i Vücud Teorisi”, 441, 445.

⁶⁵ Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine* (İstanbul: Sufi Kitap, 2023), 95.

⁶⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 13b.

etmeyeceğini savunduğunu belirtir. Dolayısıyla onlara göre burada kastedilen, fert fert bütün eşyanın bilinmesi değil, fertler topluluğu olarak (cins) eşyanın hakikatlerinin bilinmesidir. Bursevî buna karşı çıkarak eşyanın hakikatlerini sadece bir kişinin dahi bilmesini, -bütün fertlerinin bilinmesini teorik olarak doğrulaması bakımından- yeterli görür. Buna göre veliler arasından kemal sahibi olanlar keşf yoluyla doğrudan tüm hakikatleri bilmiş ve bu bilinç düzeyine erişemeyenlere pek çok ilmi öğretmişlerdir. Ayrıca Bursevî, eşyanın hakikatlerine ilmin taalluk etmemesi halinde eşyanın hakikatlerinin boş ve mantıksız olmaları durumunun söz konusu olacağını belirtir ki bu Allah'ın mutlak hikmetiyle bağdaşmaz. Diğer yandan Bursevî eşyanın hakikatlerinin önemine binaen şu hadisi hatırlatır: “Allah'ım! Bize eşyâyı olduğu gibi göster!”⁶⁷ Bununla birlikte Bursevî, eşyanın hakikatlerine (hakâikü'l-eşyâ) muttali olan kimseleri “hakikat erbabı” (*erbâbü'l-hakâik*) şeklinde niteler. O'na göre bu kimseler, kendilerine ilâhî ilham ve rabbânî vehb verilen kimselerdir. Buradan hareketle o, hakikatler ilminin (*ilmü'l-hakâik*) ilm-i vehbî olarak da adlandırıldığını belirtir.⁶⁸ Aynı şekilde Bursevî'nin bu hususta *Ta'lika*'da belirttiğine göre **muḥakkik** Allah'ı tanıyıp (ma'rifet) O'nun bilgisinden mâsivanın bilgisine intikal eden kimsedir. Allah'ı tanımanın yolu ise (*tarîkü'l-ma'rifeti billâh*), tecelliler ilminden geçmektedir. Nazar ilmi ise bunun aşağısındadır. Nazarın aşağısında ilâhî bir ilim bulunmaz. Olsa olsa bu aşamada avâm için olan akaid bulunur.⁶⁹

Bursevî *a'yân-ı sâbiteyi* “Allah'ın ilminde sabit olan *a'yânı ma'dûme*” şeklinde niteler.⁷⁰ Dolayısıyla “eşyanın hakikatleri sabittir” önermesi onun kullanımlarında Ekberî düşüncenin *a'yân-ı sâbite* nazariyesiyle anlam kazanmaktadır. Bir başka ifadeyle bu düşünce sisteminde *a'yân-ı sâbite* eşyanın hakikatlerine karşılık gelmektedir ve “eşyanın hakikatleri sabittir” demek *a'yân-ı sâbite* nazariyesini ikrar etmek demektir.

Meselenin ilâhî isimlerle ilişkisi işin bir diğer boyutudur. Nitekim Bursevî'ye göre eşya aslında, müsemmaya delâlet eden hakiki isimlerdir. Eşyanın bildiğimiz lafzî isimleri ise mecazî isimlerdir ve aslında “isimlerin isimleri” (*esmâü'l-esmâ*) demektir.⁷¹ Bu sebeple Bursevî'ye göre “Allah Adem'e isimleri öğretti” ayetinde geçen isimler aslında sadece söylenegelen soyut ve lafzî isimleri ifade etmez. Bilakis burada isimlerden maksat hem o isimlerin kendileri hem müsemmalar hem de hakikatlerin

⁶⁷ Bursevî, *Varlığın dili*, 98-100.

⁶⁸ Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, 108.

⁶⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 145b.

⁷⁰ İsmâil Hakkı Bursevî, *İmanın Şubeleri: Şerh-i şuabü'l-imân*, çev. Mustafa Selim Orhanzade (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2020), 59. Eşyanın hakikatlerinin levh-i mahfûz ve ümmü'l-kitâb kavramlarıyla irtibatlı olarak değerlendirilmesi için ayrıca bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, ed. Sami Erdem (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 388.

⁷¹ İsmâil Hakkı Bursevî, *Tevhid ve Sırlar Denizi: Tuhfe-i Bahriyye* (İstanbul: Ketebe, 2018), 147; İsmâil Hakkı Bursevî, *Seyr ü Sülûk: Üç Tuhfe* (İstanbul: İnsan, 2016), 265; İsmâil Hakkı Bursevî, *Kesin Delil -Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa-*, çev. Mustafa Özsaray (İstanbul: İnsan, 2022), 83.

bütünüdür. Zira Bursevî'nin de altını çizdiği üzere sûfiler nezdinde *isim*, “taayyün” anlamında kullanılır ve dolayısıyla bir bilgi seviyesinin ötesinde varlık düzeyinde bir içerime de sahiptir.⁷²

Bursevî'nin düşünce dünyasında hakikat mefhumu, keşif ve kerâmet kavramlarıyla da ilişkilidir. Nitekim Bursevî, olağanüstü (*hârikü'l-'âde*) olayları dört kısımda ele alır: 1-Mu'cize (nebî) 2-Kerâmet (velî) 3-Ma'ûne (avâm) 4-İstidrâc (mütellih/ilahlık taslayan). Bursevî kerâmeti ise 2.1-kevnî/süflî (avâm) ve 2.2-ilmî/ulvî (havâs) şeklinde ikiye ayırır.⁷³ Bursevî'ye göre kerâmetin ilmî olanı makbuldür. Ayrıca velâyet mertebesinin alametlerinden birisi de ilmî kerâmet ile hakikate ermektir (*tahakkuk*). Bursevî ilmî kerâmetin, ilâhî zât ve sıfata müteallik olan küllî ilimler olduğunu belirtir. Nitekim ehlullah nezdinde muteber olan şey ilâhî zat, sıfat ve fiillerin hakikatlerini keşfetmek, fenâ ve bekâ hallerini tadıp tecrîd ve tefrîd mertebelerine ulaşmaktır. Bursevî bu hususları ifade eden *ilmî kerâmet* tabirinin, *ilm-i ilâhîye* -bir diğer ismiyle *ilm-i tahkike*- karşılık geldiğini söylemektedir.⁷⁴ Bu bağlamda Bursevî, *hakikatlerin* de iki çeşit olduğunu belirterek kerâmet ve keşifleri iki kısma ayırır. İlki *ilâhî hakikatler*dir ki bunlar zat, isimler ve sıfatlara dairdir. Diğeri ise *kevnî hakikatler*dir ki bu; kalem-i a'lâ, levh-i mahfûz ve son tabakaya kadar olan tüm mevcudata dairdir. Bursevî kendisine manada ilhâm ve ilkâ olunan bir salavattan söz eder ve bu özel lütfun, söz konusu hakikatlerin her iki türüne de müştemil olduğunu belirtir.⁷⁵ Bursevî, benimsediği bu ilmî kerâmet-kevnî kerâmet ayırımında ilmî kerâmet mertebesinin “eşyânın hakikatleri nasılsalar öylece bilme”yi ifade eden bir bilinç düzeyi olduğunu belirtir.⁷⁶ Bursevî'nin bu ifadesindeki *eşyânın hakikatleri* vurgusu, marifetullah gayesi doğrultusunda bir bilgi edinim sürecini ifade etmektedir. Nitekim o, ilmî-kevnî hakikatler ayırımını yapıp ilmî hakikatler dediği metafizik aleme dair hususlar lehinde bir kerâmet ve keşif idealizesi yapmaktadır. Bu da tasavvuf düşüncesinde zaman zaman Allah-mâsivâ ayırımı üzerinden de vurgulanan marifetullah idealini ifade etmektedir. Nitekim Bursevî, kevnî kerâmet ve hakikatlere karşı ilmî kerâmet ve hakikatlerin önemine değindiği bir bağlamda bu hususların ardından şu ifadeleri serdetmektedir:

*Kâr-ı pür-sûd isterisen aşkı gör
Gayrı bir kâre dahî etme heves
(...)
Hakkiyâ netsin, gerek dünyâda sen
Mâsivâ-yı Hakkı ko Allah bes⁷⁷*

Bursevî'nin düşünce dünyasında *hak*, *ilmin* ötesindeki bir mertebeyi ifade etmektedir. Nitekim o hakka aşına olmak için perdenin kalkması şartından söz eder. Zira perde arkasından bakmak suretiyle hasıl olan aşinalık nakıstır. Bursevî bu mertebeye *hak* ve *ayn* değil *ilim* ve *şuur* denildiğini belirtir.

⁷² Bursevî, *Varlığın dili*, 97.

⁷³ Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, 105; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 50-52.

⁷⁴ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 599; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 50-52; İsmâil Hakkı Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi: Tuhfe-i Recebiyye* (İstanbul: Sufi Kitap, 2023), 128, 250-251; Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 122.

⁷⁵ “Allâhümme salli alâ seyyidînâ Muhammedi'l-müştemili ale'l-hakâik” Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 228.

⁷⁶ Bursevî, *Varlığın dili*, 103.

⁷⁷ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 128-129.

Bursevî'ye göre bu bilinç seviyesi, *hak* ve *ayn*ın aksine kapıdan bakmak veya kapının dışarısında kalmak gibidir.⁷⁸ Nitekim Bursevî bir başka eserinde bu hususta “*varlık (vücûd) iklimine taşradan bakma, belki içeri dahil ol!*” denildiğini belirtir. Zira ona göre dışarıdan bakmak detay ve inceliklere muttali olmaya engeldir. Bu sebeple dışarıdan bakan varlığın hakikatlerine ve inceliklerine eremez. Bursevî'ye göre nesneyi teşhis etmede kişinin burhan veya basîretinde *iyâna* sahip olması gerekir. Bursevî, bu bilince erişen kimse daire-i umûmdan çıkıp halka-i husûsa dahil olduğunu belirterek hakikate erme yolunda seçkinci bir tavır benimser. Nitekim bu hususta o, halkın *taklîd* ile kanaat ettiğini; *tahkike* ermeye rağbet göstermediklerini söyler. Halbuki bir nesnenin ismini bilmek, müsemmasını ve hakikatini bilmenin yerini tutamaz. Nitekim bal demekle ağız tatlanmaz.⁷⁹

*Hakâikten nice dem urursun kim tıfl-ı ebcedsin
Ne bilir sûret içinde kalanlar sırr-ı ma'nâyı⁸⁰*

Bursevî katmanlı bir hakikat anlayışı benimser. Nitekim o hakikat kavramını -çeşitli eserlerine *Ehl-i sünnetin dört mertebesi* veya *merâtib-i erbaa* dediği- şu dörtlü kavram grubuyla birlikte özel bir hiyerarşi içinde telakki eder: *şerîat*, *tarikat*, *ma'rîfet* ve *hakikat*.⁸¹ Muhakkik sûfilerin varlık tasavvurunda hakikat kavramının başka uzanımları da mevcuttur. Nitekim aslında bir tevhîd felsefesini ifade eden ve bu doğrultuda tevhîd çeşitlerini ifade etmek üzere katmanlı bir kavram ağı kullanan vahdet-i vücûd düşüncesinde hakikat kavramı tevhîdin kavram ağıyla irtibatlı telakki edilir.⁸² Bu bağlamda Bursevî'nin de belirttiği üzere zat mertebesine *zat-ı ahadiyye* denilirken sıfat mertebesine *zat-ı vâhidiyye* denilir.⁸³ Dolayısıyla teklik (*ahadiyet*) zata, birlik (*vâhidiyet*) ise sıfatlara dairdir. İlâhî taayyünün ilk mertebesi olan *ahadiyet mertebesi*, bütün hakikatleri kendinde bulunduran ve bütün çoklukların kendisinde yokluğa erdiği zattır. Bursevî bu sebeple *ahadiyet* için hakikatler hakikati (*hakikatü'l-hakâik*), cem mertebesi (*hazret-i cem'*) ve varlık mertebesi (*hazret-i vücûd*) gibi isimlendirmelerin de kullanıldığını belirtir. Ayrıca her çoklukta bir teklik vardır.⁸⁴

Bursevî *hak* kavramını da varlık tasavvuru doğrultusunda anlamlandırmaktadır. Bu bağlamda o, eşyâyı hikmetinin gerektirdiği üzere var edene (*mûcid/icâd*)⁸⁵ *Hakk* denildiğini bu sebeple Yüce Allah için “*O Hakk'tır*” denildiğini belirtir.⁸⁶ Dolayısıyla *el-Hakk*, hikmetinin gereği olarak eşyâyı var eden

⁷⁸ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 53.

⁷⁹ İsmâil Hakkı Bursevî, *Kâbe ve İnsan: Tuhfe-i Atâiyye* (İstanbul: İnsan, 2020), 82.

⁸⁰ Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 154.

⁸¹ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 270; Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 152, 154; Bursevî, *Varlığın dili*, 103; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 97-98.

⁸² Tevhîd çeşitleri için bk. “Tevhîd” bölümü.

⁸³ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 227.

⁸⁴ Bursevî, *Varlığın dili*, 150. Bütün hakikatleri kendinde toplayan bu mertebe için Konevî şunları söylemektedir: “*Bil ki, bilinen ve nitelendirilerek isimlendirilen mertebelerin ilki cem' ve vücûd mertebesidir. Bazı muhakkikler o mertebeyi hakikatler hakikati, ahadiyet-i cem' makamı, cem' makamı diye de ifade etmişlerdir. (...) En açık keşifte (fi't-tahkiki'l-evdah) bu mertebe, ahadiyet-i cem' mertebesi diye de isimlendirilen (...) ilâhî mertebedir.*” Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 48, 55.

⁸⁵ Yaratma türleri arasındaki anlam farkları için bk. “Yaratılış” bölümü

⁸⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 159b.

manasındadır. Hakk'ın bir diğer anlamı ise bâtılın zıttı olan şeydir.⁸⁷ Dolayısıyla Hakk, Allah'ın isimlerinden olması bakımından muhakkik sûfiler nezdinde ayrı bir öneme sahiptir. Bursevî bu ismin kullanımı hususunda Beyzâvî'yi bu açıdan eleştirir. Buna göre Beyzâvî'nin, kulun ibadet mefhumuna yaklaşımı hususunda “*Hakk ile kendi arasında yüce bir bağ...*” şeklinde bir ifade kullanması üzerine Bursevî, söz konusu ismin yalın halde kullanılmasına karşı çıkarak şunları söylemektedir: “*Hakk, Allah'ın zâtî isimlerinden birisidir. Nitekim sûfilerin muhakkikleri de bu görüştedir. Burada musannife (Beyzâvî) düşen, makamın da gerektirdiği üzere izâfî isimler arasından bu ismin bedelini de zikretmesiydi. Fakat O (Beyzâvî) nerede tahkik nerede! Muvaffakiyet yalnızca Allah'tandır.*”⁸⁸

2.3. Tahkik-Taklîd Arasında İman ve Bilgi

İman ile bilgi mefhumları temelde farklı olsalar da İslâm düşüncesinde zaman zaman aynı, yakın veya ilişkili kavramlar olarak kullanılmışlardır. İman, gaybı konu edinmesi⁸⁹ bakımından aslında taklittir. Zira imanda peygamberden edinilen bilgi (haber) esas alındığı için peygamberi taklit etmek söz konusudur. Daha sonra alimler *taklitten tahkike intikal* etmekten söz etseler dahi imanın esası taklittir ve aslında bilgi ile aynı çerçevede değerlendirilmez. Fakat iman her zaman ve herkes için gayba iman olarak mı kalır yoksa imanda bir değişim olur mu? Bu mesele *imanın bilgiye; taklidin tahkike dönüşmesi* sorunudur ve alimler bu husus üzerinde durmuşlardır.⁹⁰ Nitekim söz gelimi imanda artma veya eksilme olup olmadığı, bu artış veya eksilişin nasıl yorumlanacağı gibi hususlar bu cümledendir. Benzer şekilde imanda tahkik, taklitten tahkike intikal ederek imanın farklı bir seviyeye ulaştırılması hususu da bu bağlamda ele alınan ve pek çok düşünür tarafından değinilen hususlardandır. Bu hususların ele alındığı bağlamlarda iman ile bilgi mefhumlarının iç içe geçtiği ve tahkik kavramı çerçevesinde birlikte yorumlandığı görülür. Bursevî de eserlerinde bu konuyla ilgili pek çok değerlendirme yapmaktadır.

Bursevî imanın dereceleri olduğunu düşünür ve eserlerinde çeşitli hiyerarşik tasnifler yaparak bu hususu anlatır. Onun yaptığı bir tasnife göre iman ve imanda erişilen dereceler, beşerî takat nispetinde elde edilen ilim ve ma'rifetlere bağlıdır. Söz konusu tasnifte üç aşama vardır ve bunların üstünlük sıralaması sondan ilke doğru şöyledir: 1. *akâid*, 2. *ilm-i nazar ve istidlâl*, 3. *ilm-i billâhi keşf*.⁹¹ Bir başka yerde ise Bursevî bu sıralamayı şöyle zikreder: 1. *İtikâd ve taklîd*, 2. *Nazar ve istidlâl*, 3. *Keşf ve 'iyân*, 4. *Meşhûdun sırrına vüsûl*.⁹² Onun yaptığı bir diğer tasnife göre ise iman *taklîdî tevhîd*, *aklî burhân* ve *'iyânî tevhîd* şeklinde üç aşamalıdır.⁹³ Bursevî, bu tasnife göre insanların başlangıç hallerinin *taklîd*

⁸⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 177b.

⁸⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 159b.

⁸⁹ Bakara 2/3

⁹⁰ Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, 29-30. Taklidi ve tahkiki bilgi hususunda bk. William C. Chittick, *Sûfinin Aşk Yolculuğu: Mevlânâ'nın Manevi Öğretisi*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Litera, 2021), 168-181 ("Taklidi ve Tahkiki Bilgi" bölümü).

⁹¹ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 188-189.

⁹² Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 290.

⁹³ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 408.

olduğunu, İslâm coğrafyasında doğup yetişenlerin çoğunluğunun da ebeveynlerine veya belde halkına tâbi oldukları için *mukallid* olduklarını belirtir. Bu bağlamda Bursevî, “başkasının sözünü delil aramaksızın kabul eden kimse” şeklinde tanımladığı mukallidin imanının sahih olduğunu kabul etmekle birlikte nazar ve istidlali terk ettiği için günahkâr olduğunu belirtir. Bursevî, Hanefîler ve Zâhirîlerin de bu görüşte olduğunu fakat kelimcilerin çoğunun usûl ve itikatta taklîdi geçerli kabul etmeyip yalnızca furû‘da ve ameliyyâtta geçerli saydıklarını hatırlatır. Bursevî mukallidin tanımında kullandığı delilden kastın ise mantık ilminin delili değil, eserden müessire götüren istidlal çeşidi olduğunu belirtir. Bu temel seviyedeki istidlal türünün müminlerin genelinde bulunduğunu söyler. Öyle ki bir ağacı görüp “Sübhanallâh” demek bu istidlale örnektir. Dolayısıyla bu tarz bir istidlâl için mantık kaideleri (kâide-i mîzâniyye) doğrultusunda büyük ve küçük (suğrâ ve kübrâ) öncülleri dikkate alıp mukaddimler terkip etmek gerekmez. Bu sebeple Bursevî, zikredilen tarzda eserden müessire intikal etmenin de **tahkik** kapsamına girdiğini dolayısıyla mukallidlerin çoğunluğunun imanında **muhakkik** olduğunu belirtir.⁹⁴ Bursevî bir başka eserinde bu durumu “kişinin **taklîdinde tahkikin** bulunması” şeklinde niteler.⁹⁵ Aynı hususu *Ta’lîka*’da detaylıca değerlendiren Bursevî buradaki istidlalin eserden müessire; yapılandırılmış (masnû‘) yapana (sânî‘) intikal etmek anlamında olduğunu belirtir. Bu da herhangi bir tarzda olabilir. Bu sebeple bu istidlal çeşidinde *suğrâ* ve *kübrâ* gibi mantık kavramlarına ihtiyaç olmayıp *ehl-i ma’kûl*ün kaidelerine göre bilgi üretimi yapmak için mukaddimler tertip etmek gerekmez. Dolayısıyla çocuk ve kadın da dahil olmak üzere herkes bu tarz istidlalleri kurabilir. Bursevî bu hususla ilgili *Faslu’l-hitâb* isimli eserde şöyle geçtiğini aktarır: “Müslüman bir ülkede doğup büyüyen, Allah’ın eserlerini görüp “Sübhanallah” diyerek Allah’ı tesbih eden bir kimse artık taklit sınırından çıkmış demektir.” Bursevî buradan hareketle her asırdaki çoğu insanın taklit sınırından çıkmış olduğunu belirtir. Zira onlar “genel anlamda” istidlal ehli sayılırlar. Bursevî bazılarının da Müslüman ülkede doğup gökler ve yerin yaratılması üzerine tefekkür edenlerin taklit sınırından hariç oldukları hususunda ihtilaf olmadığını belirttiklerini aktarır. Zira böyle kimseler nazar ve istidlal ehlidirler. İhtilaf, dağların tepelerinde büyüüp gökler ve yerin yaratılışı üzerine düşünmeyen kimseler hakkındadır. Zira bu kimseler her ne kadar Allah’a herhangi bir hususta şükretmeseler de -bir elçiye uymadıkları için- iman bakımından olmasa da ilim bakımından tevhit fitratı üzere öldükleri halde ateşten kurtulur orada ebedi kalmazlar.⁹⁶

⁹⁴ Bursevî, *Şerh-i şuaibü’l-imân*, 39; Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 289; Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 94; İsmâil Hakkı Bursevî, *İman Hakikatleri: Tuhfe-i Halîliyye* (İstanbul: Ketebe, 2019), 172; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 181, 239; İsmâil Hakkı Bursevî, *Tuhfe-i İsmâiliyye: Müminlere Armağan* (İstanbul: Hacegan, 2010), 13 vd.

⁹⁵ “Ve ba’zı ümmiler vardır ki her şeyiüh imân ve i’tikâdda ulemâya gâliblerdir ki **taklîdlerinde tahkikleri vardır** edille-i nazariyyeden bî-behre iseler dahî mutlak şevâhidden mahrûm değillerdir. Zirâ delil fi’l-hakika eserden müessire intikâldır. Yoksa tertîb-i mukaddemâttan hâsıl olan ma’nâ değildir. Ve illâ zenberler ve acûzlar ve kullar ve câriyeler taklîd-i mahzla âsem olmak lâzım gelir. Pes onlar delil-i örfî ile me’mûr değillerdir.” Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 92-93.

⁹⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 146b.

Bursevî, mukallidin imanının geçerliliğini *taklîd-i sahîh* şeklinde ifade etmektedir. Onun bazı ifadelerinden, döneminde yaşadığı insanların çoğunu mukallid derecesinde dahi görmediği anlaşılmaktadır. Nitekim şu ifadeler bunu göstermektedir: “*İlm-i hâl yok, ya hakikat nerede kaldı! Ve taklîd-i sahîh yok iken tahkik neden buldu! Henüz mürid olmayan şeyh oldu. Kanî geceleri tamamen ihyâ edip yine [de] taksirden âh u feryâd eyleyenler ve kanî gündüzleri sâim olup [halen] bir kârda bulunmadık diye ağlayanlar!*”⁹⁷ Ayrıca o, bu bağlamda İbnü’l-Arabî’nin şu sözlerine yer verir:

“Şöyle ki: Asıl iman, Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrattır.⁹⁸ Bu, insanların misak alırken Allah'ın birliği hakkındaki tanıklıklarıdır. Doğan herkes bu misak üzere doğar. Fakat nisyan ile bu cisimle (beden) tabiat mertebesinde boy gösterdiğinde daha önce Rabbi karşısında bulunduğu durumu bilememiş ve (verdiği sözü) unutmuştur. Kendisine nazârî araştırma imkânı veren bir hale ulaştığından artık yaratıcısının vahdaniyetini gösteren deliller hakkında teorik araştırmalara ihtiyaç duyar. Bu dereceye ulaşmadığında ise bu kişinin hükmü ana babasının hükmüyle aynıdır. Ebeveyni mümin iseler, Allah'ın birliği hakkındaki inancı **taklit** yoluyla onlardan alır. Ebeveyni başka bir din üzere ise, onlara katılır.”⁹⁹

Bursevî isim vermese de yukardaki ifadelerin sahibi olan İbnü’l-Arabî’nin taklit ile kastının farklı olduğunu belirtir. Ona göre bu ifadelerdeki taklit, en ufak bir şüpheyile zail olan sıradan avamın taklidi olmayıp cezmî (kesin) taklittir. Bursevî en ufak bir şüpheyile zail olan sıradan taklit ile delillerle tevhide ulaşmaya çalışanların durumunun aynı olduğunu ileri sürer. Zira her ikisinde de bir şüphe ortaya çıktığında ayakların kaymayacağına garanti yoktur. Dolayısıyla her iki durumdaki kimseler için de korkudur. Bu hususta Bursevî Fahrettin er-Râzî hakkında aktarılan meşhur bir olayı hatırlatır: Otuz sene sonra bir delili geçersiz çıkınca Râzî diğer delillerinin de geçersiz olmasından korkarak ağlamaya başlamış. Böylece bir süre sonra avamın itikadı üzere inanma noktasına gelmiş ve “*Kocakarı imanı üzere olun*” sözünde de işaret edildiği üzere teslim olmuş. Bursevî bu imanının herhangi bir araştırmaya olmaksızın toplumun genelinin üzere olduğu köklü din anlayışı olduğunu belirtir.¹⁰⁰

Bursevî *Envârü't-Tenzîl* mukaddimesindeki “...her kim ‘kalb’e sahipse yahut tanıklık ederek [bunlara] kulak verirse iki cihanda övgüye ve bahtiyarlığa mazhar olur.” ifadesini açıklarken kulak veren kişinin Kur’ân’ın manalarını anlamak ve mucebince amel etmek için zihniyle hâzır olup kulaklarıyla duyduklarına kalbiyle tanıklık ettiğini belirtir. Bursevî böyle kişilerin şu ayette anlatılan kimselerin zıttı olduklarını söyler: “*Onların kulaklarında bir sağırlık vardır, Kur’an onlara kapalıdır. (Sanki) onlara çok uzaktan sesleniliyor*”¹⁰¹ Bursevî’ye göre burada *i’tikâdî-taklîdî-cezmî* imana sahip kimselere işaret edilmektedir.¹⁰² Zira bu kimselerin Hakk’ı tanıyacak bir kalpleri olmadığı için tecelli ve şühûd yoluyla tevhidi ve imanı [bizzat] **tahkik** edemeseler bile en azından Hz. Peygamber’i ve onun

⁹⁷ Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 112.

⁹⁸ Ayrıca bk. Rûm 30/30

⁹⁹ Bursevî, *Ta’lîka*, 18a-18b; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/131.

¹⁰⁰ Bursevî, *Ta’lîka*, 18a-18b. Râzî ile ilgili husus için bk. Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 92; Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 95-96.

¹⁰¹ Fussilet 41/44

¹⁰² Söz konusu ayette aslında kafirlerden bahsedilmekle birlikte Bursevî ilgili kısmı bir başka kesim için kullanmıştır. Bu noktada Bursevî’nin sûfî seçkincilik yaklaşımıyla ayeti anlamlandırıldığı görülmektedir. Zira o, bu ayetteki inanmayanları doğrudan müşrikler olarak değil de izafî bir yaklaşımla “tasavvufî gerçekliklere inanmayanlar”, yahut “tahkiki-yakini bilgi mertebesine ermeyen; derecesi düşük tasavvuf ve tahkik kafiri kimseler” olarak anlamlandırmaktadır.

varislerini duyacak kulakları vardır. Dolayısıyla kendilerine Hak'tan verilen haberler hususunda herhangi bir delil aramaksızın onları **taklit** ederler. İşittiklerini hayâl mertebesine (*hazreti'l-hayâl*) getirmeye çalışırlar (*ictihâd*). Her ne kadar kalp mertebesinde 'iyânî tecelliler ile feyizlenemeseler bile hayâl mertebesinde onların *misâli tecelliler* ile feyizlenmeleri umulur. Bu açıklama Bursevî'nin kalbe sahip kişiyi tahkik ehli, tanıklık ederek kulak veren kimseyi ise taklit ehli addettiğini göstermektedir. Öte yandan o, "her kim 'kalb'e sahipse yahut tanıklık ederek kulak verirse..." ifadesindeki "ev" (yahut) edatının işlevi üzerinden "kalbe sahip olan kimse" ile "tanıklık ederek kulak veren kimse"yi aynı kişi sayanları eleştirir. Zira onun deyimiyile söylenecek olursa "**tahkik ile taklit asla bir araya gelmez!**"¹⁰³

Bursevî tahkik ve taklit ehli müminler için öngörülen iki cihan saadeti hususunda açıklamalar yaparak konuyu derinleştirmektedir. Buna göre şekâvetin zıttı olan saadet, hayra erişmesi için insana sağlanan ilâhî bir yardım anlamına gelir. Nitekim *mûsa 'ade*, yardım manasına gelmektedir. Kendisinden yardım alınan uzuv manasındaki *sâ'id* ise ikil formu olan *sâ'ideyn* şekliye kuşun iki kanadı için kullanılır. Bu iki kanat vurgusu önemlidir. Zira Bursevî iman ve ilim yahut amelî ve nazarî kemal hususlarını anlatmak için bu analogiyi kullanmaktadır. Ona göre Beyzâvî her ne kadar kalp sahibi kimse ile kulak veren kimseyi mahmûdiyet ve mes'ûdiyet hususlarında bir arada zikretse de bunların dereceleri birbirinden farklıdır. Zira iman saadetlerin aslı olsa da insanî kemal ancak ilimle olur. Bursevî bu noktada muhtemel bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için ilimden maksadının ahiret ilmi olduğunu belirtir. Nitekim ayette şöyle buyurulmaktadır: "De ki: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu!"¹⁰⁴ Bursevî aksi takdirde aklî kanunlarda uzmanlaşan şekilci alimlerin (*ehlü'r-rüsûm*) sahabe ve tabîinden daha faziletli olması gerektiğini belirtir. "Ona nezdimizden (*min ledunnâ*) bir ilim öğretmiştik"¹⁰⁵ ayetinden anlaşılan/çıkarılan *ilm-i billah* da Bursevî'ye göre böyle olup; zatın, isimlerin ve sıfatların hakikatleriyle ilişkili olan *ledünnî ilim*dir. Ma'lûmu (c.c) bilinenlerin en yücesi olan bu ilim ilimlerin en yücesidir. Kalbin diğer kuvvelere ve organlara üstünlüğü de buradan bilinir.¹⁰⁶

Bursevî Hanefilerin cumhurunun, Mu'tezile'nin ve ehl-i hadîsten bazılarının İslâm ve iman kavramlarını hakikatte aynı anlamda kabul ettiklerini belirtir. Bu yaklaşıma göre iman ağacın kökünü İslâm ise dallarını ifade etmekte fakat bunlar nihayetinde bir bütün olarak aynı ağacı oluşturmaktadırlar. Bursevî Fâtiha suresinin yedinci ayetinin tefsirinde mümin ve müslim kelimelerini birbirinin yerine kullanan Beyzâvî'nin de bu görüşte olduğunu belirtir. Daha sonra Bursevî iman ve İslâm kavramları arasındaki anlam ilişkisine yönelik farklı dilbilimsel yaklaşımları ayetlerden örneklerle *terâdüf*, *tehâlûf* ve *tedâhül* görüşleri şeklinde aktarır.¹⁰⁷ Daha sonra Bursevî, İbnü'l-Arabî'nin şu sözlerine yer verir:

¹⁰³ Bursevî, *Ta'lika*, 17a-17b.

¹⁰⁴ Zümer 39/9

¹⁰⁵ Kehf 18/65

¹⁰⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 17b-18a.

¹⁰⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 181a-181b.

“İman beş kısımdır: Taklid imanı, bilgi (ilim) imanı, görme (ayn) imanı, hak imanı, hakikat imanı. Taklit avama, bilgi delil sahiplerine, görme müşâhede sahiplerine, hak âriflere, hakikat ise [işin kaynağına] vakıf olanlara aittir. İmanın altıncı kısmı olan hakikatin hakikati ise asaleten ve varis olarak gönderilmiş bilginlere aittir. Bunun açıklanması yasaklandı, dolayısıyla izah edilmesi imkansızdır.¹⁰⁸ (...) Kalp avama, kalbin sırrı delil sahiplerine, ruh müşâhede sahiplerine, ruhun sırrı ariflere, sırrın sırrı ise vakıf olanlara aittir. En büyük sır ise kiskanılan ve gizlenenlere (Hakk'ın eminleri) aittir.”¹⁰⁹

Bursevî mürşidin gerekliliği hususunu da tahkiki iman ile ilişkilendirerek açıklamaya çalışır. Bu bağlamda o, “*O’na [yaklaşmaya] vesîle arayın*”¹¹⁰ ayetine atıf yaparak şeyhin gerekliliğini vurgular ve bu hususu **taklîd** ve **tahkik** kavramlarıyla ilişkilendirir, kelamcılar ile sûfîlerin yaklaşım farklarını detaylıca değerlendirir.¹¹¹

Bursevî bilgiyi tahkikî ve taklîdî bilgi olmak üzere hiyerarşik olarak ikiye ayırır. Bursevî’ye göre taklîdî ilim, tahkik ile sağlamlaşmamış ve zahiri ile batını birbirine mutabık hale gelmemiş bilgi tarzını ifade eder. Ona göre bütün şüphe, zan ve bilgisizlikler; yakînî hakikatler ve ilimlerin kaynağı olan ilâhî feyz ile ortadan kalkar. Birçok mukallid, hakikati araştırma iddiasında olup taklîd ehli nezdinde itibar sahibi olsa da kemal erbabı nezdinde dünya ve ahirette durumları aşikardır.¹¹²

Bursevî’ye göre varlığın (*vücûd*) hakikatleri ve inceliklerini elde etmek için umûmî daireden çıkıp daha özel bir halkaya dahil olmak gerekmektedir. Ne var ki Bursevî, bu hususta halkın çoğunun **taklid** ile yetinip **tahkike** ermeye rağbet etmediğini belirtir. Bursevî, taklid ile tahkikin farkını isim-müsemma ilişkisi ve tatma tecrübesi üzerinden anlatmaya çalışır. Buna göre bir nesnenin ismini bilmek müsemmasını ve hakikatini bilmenin yerini tutamaz. Benzer şekilde bal demekle ağız tatlı olmaz veya yemeğin kokusunu içine çekmesi kişiyi doyurmaz. Nitekim Bursevî, bununla ilgili şöyle bir ifade kullanır: “*Bu sofradan yiyip tadına varmayan ma’rifete eremez. Bilmediği şeye karşı düşman olan ve böyle devam eden kişi şekilci ve taklitçi birisidir.*”¹¹³

*Bal demekle tatlı olmaz çûn dihân
Yürü ânu tatmaya sa’y et hemân*¹¹⁴

Bursevî, amelsiz ma’rifetin mümkün olmadığı gerçeğini de bu bağlamda değerlendirir. O, kendi zamanındaki bazı tasavvuf çevrelerini bu hususta eleştirerek maksatlarının sadece “*bazı ıstılâhları zabt edip ebnâ-i cins ile mükâlemeye izhâr-ı ma’rifet*” etmek olduğunu belirtir. Bursevî’ye göre bu gibi kimselerin ma’rifetleri tahkike değil taklîde karşılık gelmekte, üstelik zaptlarında da çokça hata

¹⁰⁸ Ekberî literatürde pek çok hususta belli bir noktaya kadar açıklama yapıp bunun ötesinin ifşâsının yasaklandığı belirtilir. Söz konusu İbnü’l-Arabî alıntısında da görülen bu tutum -diğer Ekberî düşünürlerde olduğu gibi- Bursevî’nin eserlerinde de sıklıkla karşılaşılan bir tutumdur. Bu, bazı bilgilere yalnızca en seçkin zümrenin sahip olduğu ve olabileceği şeklindeki bir kabule dayanır ve Ekberî bilgi anlayışının doğal sonucudur. Fakat *bildiğini gizleyenin ağzına ahirette ateşten bir gem vurulacağını* ifade eden hadis, zahirde bu seçkinci yaklaşımla çelişkili görünür. Buna dikkat çeken Bursevî ilgili hadis bağlamında sûfîlerin söz konusu seçkinci yaklaşımını açıklamaya çalışır. bk. Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 96.

¹⁰⁹ Bursevî, *Ta’lîka*, 181b; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/335.

¹¹⁰ Mâide 5/35. Bursevî bu ayeti ikili irtibat teorisi doğrultusunda yorumlayışı için bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 214-215.

¹¹¹ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 76-77. Detaylar için bk. “Bursevî’de Vesilecilik ve İkili İrtibat Tarzı” bölümü.

¹¹² Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 215.

¹¹³ Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 82-83; Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 410.

¹¹⁴ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 61.

bulunmaktadır. Amel olmaksızın ma‘rifetin bulunması durumu ise gafletin kemâlinden kaynaklanır. Bursevî bu durumu ma‘rifet içinde cehalet; yakaza halinde gaflet şeklinde niteler.¹¹⁵ Bursevî bu eleştirilerinin hemen devamında Şam’da bir “mülhid-i ekber”in¹¹⁶ kendi zannınca bazı eserler yazıp bunlarla iftihar ettiğini anlatır. Kendisi de bu kişinin bir risalesine bakıp hiç beğenmediğini söyler ve bu hususu şu şekilde şiire döker:

*Şu kim zu‘munca Hak söyler velâkin Hak’tan a‘mâdır
Hemân bir lafzı bî-ma‘nâ ve ismi bî-müsemmâdır
Ne bilsin çeşm-i zulmette kalanlar sûre-i nuru
Ne anlar câhil olan sırr-ı ismi kim muammâdır¹¹⁷*

Bursevî iki hususun oldukça derin ve zor olduğunu belirtir: kader sırrı ve vahdet-i vücûdu zevkle idrak etmek. Bu noktada Bursevî, vahdet-i vücûdun idrakinin zevkle ifade edilmesine dikkat çeker ve bu olmaksızın yalnızca ezberden konuşmak, mahallinden okumak ya da **taklitle** vahdet-i vücûd risalesi yazmak gibi girişimlerin söz konusu idrak seviyesine ulaşmak için yeterli olmayacağını belirtir.¹¹⁸ Nitekim Bursevî, vahdet-i vücûd düşüncesinde olanların çoğunun sarîh ilim ve açık bir keşifle bu düşüncüyü doğrulama seviyesine ulaşamayıp yalnızca “kavl ve itikat” düzeyinde bu düşüncüyü benimsediklerini belirtir. Bu sebeple ona göre çoğu mutasavvıf, keşif ilimlerindeki kusurları sebebiyle ilhâda düşmüş, söz gelimi cebr-i mutlak görüşünü benimsemişlerdir. Bursevî’ye göre bu kimseler **taklit** yüzünden ilhâda düşmüşlerdir. **Muhakkiklerde** ise bu gibi durumlar söz konusu olmaz.¹¹⁹

*Eyle erbâb-ı kulûbü tasdik
Olasın halk içinde tâ siddik
Ere tahkike âkıbet taklîd
Açılır bâb eldedir çü kilîd¹²⁰*

2.4. Tahkik İdealinin Aşamaları: Taalluk, Tahalluk, Tahakkuk

Bursevî, tahkik yolunun aşamalarını ifade ederken Ekberî literatüre uygun olarak *taalluk*, *tahalluk* ve *tahakkuk* kavramlarını kullanır. Buna göre o, **tahkik** yolunun başlangıcının **taalluk** (alakalanma), ortasının **tahalluk** (ahlaklanma), sonunun ise **tahakkuk** (tahkik ideali doğrultusunda hakikate erme) olduğunu belirtir. Bursevî’ye göre, son aşama olan tahakkuk Allah’ın varlık için koyduğu bir kaideyi ifade etmektedir. Bu kaideye göre ideal olan, hakikat yolcusunun (sâlik), hakikatleri sadece akıl ve duyular yoluyla değil keşfen idrak edip velâyet ile **tahakkuk** bulmasıdır.¹²¹ Bursevî, tahakkuk gayesiyle velâyet mertebesine vâsıl olmanın yolunun ise *fenâfillah* olduğunu belirtir. Bu ise kişinin kendi zat, sıfat ve fiillerini Hakk’ın zat, sıfat ve fiillerinde yok etmesidir (*ifnâ*). Bursevî bu aşamanın “taalluk aşamasını

¹¹⁵ Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 82-83.

¹¹⁶ Namlı bu kişinin Abdülganî en-Nâblusî (ö. 1143/1731) olduğu görüşündedir. Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 95-99.

¹¹⁷ Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 83.

¹¹⁸ Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 43-44.

¹¹⁹ Aynî, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 218-221.

¹²⁰ Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 159.

¹²¹ Bursevî, *Varlığın dili*, 91, 138.

terk etmek” (*terk-i taalluk*) şeklinde isimlendirildiğini belirtir ki *taalluk* ve *taaşşuk* nefsin sıfatlarıdır. Bunun bir diğer ismi ise tasavvufun özünü ifade eden nefis tezkiyesidir (*tezkiye-i nefis*).¹²²

Bursevî bu ideale ulaşanların hiçbir hususta sebeplere ve vesilelere nazar etmediğini belirtir. Zira feyiz sebeplerden değil sebeplerin sebebinden (c.c) hâsıl olur. Aynı şekilde lütuf ve kahır namına ne varsa hepsi bu doğrultuda telakki edilir. Bu sebeple Bursevî, nebî ve velîlerin Hak’tan yine Hakk’a sığındıklarını; tüm durumlarını O’na arz ettiklerini söyler. Bursevî, kişinin *taalluk*, *tahalluk*, *tahakkuk* aşamalarını bütünüyle kat edip *ehl-i tahkik* olmayı başaramazsa da en azından *ehl-i tahalluk* olması gerektiğini ve/veya *muhakkikleri taklîd etmek* gerektiğini belirtir. O, *ehl-i tahalluk*un zâhirle, *ehl-i tahakkuk*un ise bâtınla amel eden kimselere denildiğini belirtir. Taalluk ise amelin ilmine mübaşeretir.¹²³ Bursevî bir başka yerde ise *taalluku*, ilk olarak ilâhî isimlerle alakalanarak vâridât talep etmek şeklinde açıklar. Bundan sonra gelen *tahalluk* ise zâhirle amel etmeyi ifade etmektedir. Son aşama olan *tahakkuk* ise bâtınla amel etmektir. Bursevî’ye göre bu üç mertebe gerçekleşmedikçe insan ilâhî isimlere sahip olup hilafet payesini hak edemez.¹²⁴

2.5. Bilgide Tavırlar Nazariyesi: Aklın ve Keşfin Mertebeleri Arasında Tahkik Tavrı

Sözlükte hâl, sınır, aşama, kademe gibi anlamlara gelen *tavr*, müstakil bir kavram olmasa da Bursevî’nin kavram dünyasında tasavvuf düşüncesindeki ideal bilgi yöntemini ve bu yöntem açısından diğer bilgi yöntemlerine yaklaşımı ifade etmek için kullanılan yardımcı bir mefhûmdur. Nitekim Bursevî’ye göre Allah, sıfatlarıyla tecelli etmesi bakımından idrâk edilse de zatı bakımından idrâk edilemez. Bu bağlamda Bursevî, ilâhî zatın, “*mertebe-i akldan ve tavr-ı keşfden hâric*” olduğunu belirtir.¹²⁵ Bu bağlamda bilginin temel iki yöntemi olan *akıl* ve *keşf* için Bursevî’nin öngördüğü bir mertebeler ve tavırlar hiyerarşisi mevcuttur. Bu yaklaşıma göre her iki bilgi yolunun da muhtelif dereceleri vardır ve Bursevî’nin tavr şeklinde isimlendirdiği bu mertebeler, iki bilgi yolunun sağladığı bilgilerin epistemolojik değerine dair bir hiyerarşiyi ifade etmektedir. Bu bağlamda Bursevî, klasik ayırma riayet ederek akılı ikiye ayırmaktadır: *akl-ı me’âş* - *akl-ı me’âd*. Daha sonra bu iki akıl çeşidinin detaylı açıklamalarını yapıp her biri için yedişer mertebe (*tavr*) zikretmektedir.¹²⁶

Akıl türü	Akl-ı me’âş	Akl-ı me’âd
Yönü	Şehâdet-Sadr	Gayb-Fuâd
Kullanıcılar	Şairler ve hatipler (hutebâ-ı tağut)	Nebîler ve Velîler
Kullanım alanı	Şehâdet	Gayb

¹²² Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 102.

¹²³ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 87; Bursevî, *Kitabü’l-envar*, 157.

¹²⁴ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 257.

¹²⁵ İsmâil Hakkı Bursevî, *Mesnevî Şerhi: Ruhü’l-Mesnevî* (İstanbul: İnsan, 2017), 1066.

¹²⁶ Bursevî, *Ruhu’l-Mesnevî*, 1018.

Baskın unsurlar	Zulmâniyet nefsânîyet ve küduret	Ruhâniyet ve letâfet
1. tavırdâ hâsıl olan bilgi	Zan	İlm-i sâfî (vasıtalı-vasıtasız iki şekilde)
2. tavırdâ hâsıl olan bilgi	Zan (ilk tavr ile aynı)	bi-tariki'l-viddân zevk
3. tavırdâ hâsıl olan bilgi	Şek	Ma'rifetullâh
4. tavırdâ hâsıl olan bilgi	Hayâl	Mükâşefât-ı âsâriyye
5. tavırdâ hâsıl olan bilgi	Tahmîn	Müşâhedât-ı ef'âliyye
6. tavırdâ hâsıl olan bilgi	Hâtır-ı nefsânî	Yakîn bi-tariki't-tecelliyâtı's-sıfâtiyye
7. tavırdâ hâsıl olan bilgi	Hâcis-i şeytânî	Yakîn bi-tariki't-tecelliyâtı'z-zâtiyye

Tablo 1: Aklın ve Keşfin Mertebeleri (Bilgide Tavrılar Nazariyesi)

Bursevî akl-ı me'âdın *tavrlarında* fikrin müdahalesinin olmadığını söyler. Buna göre bu aklın *tavırlarıyla* elde edilen *vâridâtın* hepsi gayb aleminden edinilir. Bu sebeple Bursevî, nebiler ve veliler arasında ihtilaf olmadığını, hatta yer yer ibare düzeyinde dahi ittifaklar olduğunu belirtir. Akl-ı me'âşın *tavrlarıyla* elde edilen bilgiler ise böyle değildir. Bursevî, ehl-i nazarın kendi içinde ihtilaf ve cedele çok düşmesini bu hususa bağlar.¹²⁷

Tavr mefhûmu *akl-ı me'âd* açısından tasavvufi bilginin imkanını ifade etmekteyken *akl-ı me'âş* açısından sınır ve imkansızlık ifade etmektedir. Nitekim Bursevî ilimlerin zâhire ilişkin olan kısmının *şeriat ve ahkam ilmi* (ilm-i şerâi'-i ahkâm), bâtına ilişkin olan kısmına ise *marifet ve hakikatler ilmi* (ilm-i ma'ârif-i hakâik) denildiğini belirtir. O, ikinci kısma *ilm-i ilâhî*, *illm-i ledünnî* ve *ilm-i tasavvuf* da denildiğini söyler. Bursevî'ye göre bu kısmın aslında diğerine muhalefeti yoktur. Fakat o, “fakîhlerin deccalleri” (*decâcile-i fukahâ*) ve “muhaddislerin firavunları” (*ferâ'ine-i muhaddisîn*) dediği, tasavvufa cephe almış birtakım alimlerin şekli ilimlere (*ulûm-i resmiyye*) itimat edip akıl sınırının (*tavr-ı akl*) ötesinde bir iş olmadığını savunduklarını belirtir.¹²⁸

2.6. Tasavvufi Bilginin İmkânı Bağlamında “Tahkik Tavrı”

Tasavvuf düşüncesinin varlık tasavvurunda sıklıkla vurgulanan *insanın ilâhî tabiatı* tanrı-insan arasında bir teşbihi ifade etmekle birlikte tasavvufî bilgi anlayışı bakımından önem arz etmekte ve muhakkik sufilerin bilgi anlayışının temelini teşkil etmektedir. Bir diğer ifadeyle muhakkiklerin tahkik yöntemi doğrultusundaki bilgi ideali, söz konusu teşbih zemininde ele alınmaktadır. Zira Demirli'nin de belirttiği üzere insanın tanrıyı bilmesini mümkün kılan şey insan ile tanrı arasındaki benzerliktir. Bunun meşhur ifadesi ise *insanın tanrının sureti üzere yaratılmasıdır*. İnsan sahip olduğu bu ilâhî yönü sayesinde metafizik yapabilmektedir.¹²⁹ Nitekim Konevî bu hususu şu ilkeyle ifade etmektedir: “*Tikel-*

¹²⁷ Bursevî, *Ruhu'l-Mesnevî*, 1018.

¹²⁸ Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 86.

¹²⁹ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 412.

fikir gücünün kendisi gibi tikellerin dışındaki şeyleri idrak etmesi mümkün değildir. Bunun sebebi **Muhakkiklerin** ve selim akıl sahiplerinin ittifak ettiği şu **kaidedir**: hakikati itibariyle Bir şey ondan farklı başka bir şeyi idrak edemez”¹³⁰ Bu, Konevî’nin *Miftâhü’l-gayb*’de sıraladığı **tahkik kaidelerinden** altıncısı olan şu ilkeye karşılık gelmektedir: “Bir şey zıt ve farklı olduğu yünden, kendisinden başka bir şey vasıtasıyla bilinemez.”¹³¹ Konevî bu ilkeyi zikrettikten sonra tanrı-alem / birlik-çokluk ilişkileri bağlamında şu ifadeleri kullanır: “Birlik ve çokluktan birisi ötekiyle bilindiğinde bunun sebebi birbirlerini içermiş olmalarıdır. Çünkü ikisini birleştiren bir özellikleri vardır. Kesin bilgiye (**fi tavrî’t-tahkik**) göre bu durum kaçınılmazdır.”¹³² Dolayısıyla Konevî’ye göre bilginin imkânı, tasavvufî varlık anlayışının zeminini teşkil eden -insanın ilâhî tabiatı anlamındaki- teşbihe dayanır. O, insanın ilâhî tabiatı anlamındaki teşbih olgusu üzerinden öngördüğü bu bilgi idealini kavramsallaştırırken bilgide tasavvufî kesinliği ifade eden **tahkik tavrına** atıf yaparak konuyu anlatmaktadır.

2.7. Haller ve Makamlar Literatüründe Tahkik Mertebesi

Hakikat yolcusunun (sâlik) seyrüsülûk sırasında katetmesi gereken mertebeler, ilgili literatürde¹³³ genellikle on bölüm ve her bölümde on mertebe olmak üzere yüzlü bir tasnifle ele alınır. Tek’in de belirttiği üzere *yakaza* ile başlayıp *tevhîd* ile son bulan bu yüz mertebenin her birisi de kendi içinde üçlü bir derecelendirmeye tabi tutulur. İlk derece tasavvufî yolun başındakilere, ikinci derece sâliklere, üçüncü derece ise **muhakkik sûfilere** tahsis edilmiştir.¹³⁴ Tasavvufa yeni girenlere *mübtedi/mürîd*, bu yolun sonundakilere *müntehi/murâd*, bu ikisi arasındakilere ise *mutavassıt/sâlik* denilir. Herevî on bölüme ayırdığı yüz mertebeden ilk onunu bidâyet ehline, son onunu da nihâyet ehline ayırmıştır. Buna göre *yakaza*, *tövbe*, *muhâsebe*, *inâbe*, *tefekür*, *tezekkür*, *i’tisâm*, *fırâr*, *riyâzet* ve *semâ* mübtediler için; *ma’rifet*, *fenâ*, *bekâ*, **tahkik**, *telbîs*, *vücûd*, *tecrîd*, *tefrîd*, *cem*’ ve *tevhîd* mertebeleri de müntehiler içindir. Bu ikisi arasında kalan seksen mertebe ise mutavassıtlara aittir.¹³⁵ Dolayısıyla **tahkik**, yüz tasavvufî mertebenin müntehiler için olan son on nihayet mertebesinden birisi olması bakımından müstakil olarak ele alınmaktadır. Buna göre tasavvufî mertebelere dair literatürde **tahkik**, öncelikle tecelli yoluyla varlık bulmuş alemin ilâhî isimlere mazhar olduğunu bilmek ve bu mazhariyet aynasında Hakk’ı müşâhede etmek suretiyle vahdet-i vücûd düşüncesinin “*lâ mevcûde illallah*” şeklindeki temel ilke ve önermesine

¹³⁰ Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 57.

¹³¹ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 23.

¹³² Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 23.

¹³³ Hâce Abdullah el-Herevî’nin (ö. 481/1089) *Şad Meydân* ve *Menâzilü’s-sâ’irîn* adlı eserleri ile *Menâzil* üzerine yazılan şerh ve hâşîye tarzı eserlerden oluşan haller ve makamlar / tasavvufî mertebeler literatürü. Ayrıca Kâşânî’nin *İstulâhâtü’s-Sûfiyye*’si gibi tasavvuf ıstılahlarına hasredilmiş bazı eserler de bu literatüre dahil addedilebilir. Zira belirtildiği üzere Kâşânî’nin *İstulâhâtü’s-Sûfiyye*’sinin ikinci bölümü *Menâzil*’deki yüz mertebeden birinin on tecellisinin gösterildiği ve menzil sayısının bine çıkarıldığı bir sınıflandırmadan ibarettir. bk. Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler: Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği* (İstanbul: Ketebe, 2024), 23.

¹³⁴ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 20.

¹³⁵ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 39.

erişmektir. Yine buradan hareketle tahkik, tasarrufların bütünüyle Allah’a ait olduğunu idrak ederek kişinin “*lâ fâile illallah*” bilincine ulaşmasıdır. Fakat bu bilince ulaşmanın yolunun farz ve nâfile ibadetlerden geçtiği vurgusu tahkik yolunda önemli bir noktayı ifade etmektedir. Zira bu mertebenin kişiye kazandırdığı vahdet-i vücûtu varlık tasavvurunun; teklîfin kalkması, hulûl ve ittihâd gibi zanlar doğrultusunda yorumlanmaması için yapılan açıklamalar, ilgili literatür müelliflerinin ehemmiyet verdiği bir husustur. Nitekim ilgili literatürde bulunan tahkikle ilgili açıklamaları bir araya getiren Tek bu mertebenin şöyle açıklandığını aktarır:

“**Tahkik**, ilâhî isimlerin sûretleri olan âlemde Hakk’ı müşâhede etmek ve O’nun varlığını tek hakikat olarak bilmektir. Böyle bir keşfe sahip olan **tahkik ehli** ne halk ile Hak’tan ayrı kalır ne de Hak ile Hak’tan uzaklaşır. Yani Hak’la meşguliyeti onu halktan uzaklaştırmadığı gibi Hak’tan perdelenmesine de sebep olmaz. Âlemi Hakk’ın sûreti, Hakk’ı da âlemin hüviyeti gibi görür ve böylece Hak ile Hak’ta ve Hak için tasarruf eder. Herevî’ye göre bu durum, sâlikin fenâdan sonra ulaştığı beka mertebesinde Hak vasıtasıyla elde etmiş olduğu şeylerin özünü oluşturmaktadır. İbnü’l-Arabî içinde hiçbir şüphe barındırmaksızın tasarrufların bütünüyle Allah’a ait olduğunun idrak edildiği **tahkik mertebesine** farz ve nâfile ibadetleri hakkıyla yerine getirmeden ulaşamayacağı kanaatindedir. Kırımı de bu hususa işaret ederek ehl-i fena ve ehl-i beka olan erbâb-ı hakikatin emir ve yasaklarda en ufak bir gevşeklik göstermediklerini, teklîfin kalkması, hulûl ve ittihâd gibi zanlara kapılmadıklarını vurgular. Herevî’ye göre **tahkikin üç derecesi** vardır. Birincisi, sâlikin ilminin Hakk’ın ilmine karışmaması; ikincisi, şühûdunun O’nun şühûduna ters düşmemesi; üçüncüsü de resminin Hakk’ın ezeli oluşuna dâhil olmamasıdır. Şârihlere göre üç derecenin hareket noktası şudur; fenâ mertebesine ulaşmadan önce sâlik, ilmini ve şühûdunu kendine nispet ederken, bu makâmda Hakk’ın varlığında fenâ bulduğu için kendine ait hiçbir şey görmeyip elde ettiklerini bütünüyle Hakk’a nispet eder; hâdis olan varlığının Hakk’ın kıdeminin kokusunu dahi almadığını idrâk ederek kendine varlık anlamı yüklemeksizin ezelden beri sadece O’nun varlığının bulunduğunu müşâhede eder. Ancak Tilimsânî, burada Hak ile kul arasında herhangi bir mezc hâlinin olmadığına da işaret etmektedir. Ona göre bu husus, sûfilerin “Allah vardır, fakat O’nunla birlikte hiçbir şey yoktur. Ve şimdi de öyledir” sözüne benzemektedir. Böylece sâlik **tahkik mertebesinde** Hak’la birlikte hiçbir şeyin var olmadığını müşâhede ettiğinde her türlü ikiliğin ortadan kalktığını; delillerin, ibârelerin ve işâretlerin hükmünün kalmadığını anlamış olur.”¹³⁶

Herevî tahkiki açıklarken şöyle bir ifade kullanır: “**tahkik**, *senin Hak’tan sonra Hak’la sonra da Hak’ta elde ettiğin şeyin özüdür. Bunlar tahkikin üç derecesinin isimleridir.*”¹³⁷ Tilimsânî’nin bu sözün şerhi sadedinde belirttiğine göre **tahkik**, [seyrüsülûk sürecinde] ulaşılan şeylerin **tahakkuk** etmesidir. Yine Herevî’nin “*bu [tahkik] merteb[si]nde deliller düşmüş, ibârelerin hükmü kalmamış, işâretler de yok olmuştur*” şeklindeki ifadesi vahdet-i vücûd düşüncesinin varlık tasavvurunun epistemolojik bir sonucudur. Nitekim Tilimsânî’nin de belirttiğine göre, Hak’la birlikte hiçbir şeyin var olmadığı müşâhede edildiğinde artık şâhid, meşhûd, delil, ibâre, yorum, yorumlayan, işâret, işâret eden ve edilenlerin bir hükmü kalmamaktadır. “*Zira muhakkik, Hak’tan başkasını görmez.*”¹³⁸

Müstakil bir nihâyet mertebesi olan tahkik ve onunla ilişkili olarak muhakkiklik payesi, diğer mertebelerin anlatımında da kendilerine atfı yapılan kavramlar olup mertebeler arası ilişkilerde

¹³⁶ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 357-358. Tahkik mertebesi için ayrıca bk. Ebû İsmâil Abdullâh b. Muhammed el-Ensârî Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak: Menâzilü’s-Sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2022), 81-82; Ebû’r-Rebî’ Afîfüddîn Süleymân b. Şemsiddîn Alî el-Kûmî Tilimsânî, *Tasavvufta Haller ve Makamlar: Menâzilü’s-Sâirîn Şerhi*, çev. Abdurrezzak Tek (İstanbul: Erkam Yayınları, 2024), 427-428; Kemâlüddîn Abdurrezzâk b. Ebi’l-Ganâim Muhammed Kâşânî, *Sûfilerin Kavramları: İstîlâhâtü’s-Sûfiyye*, çev. Abdurrezzak Tek (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2024), 342-343; Ebû İsmâil Abdullâh b. Muhammed el-Ensârî Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak - ‘İlelü’l-Makâmât*, çev. Abdurrezzak Tek (İstanbul: Nizamiye Akademî, 2022), 156-157.

¹³⁷ Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn*, 81-82.

¹³⁸ Tilimsânî, *Menâzilü’s-Sâirîn Şerhi*, 427-428.

kendilerine anlam yüklenen aracı mafhumlardır. Söz gelimi başlangıç mertebeleri denilen ilk on mertebeden birisi olan *tefekür* “*aklın ilâhî hakikatleri idrak edebilmek için gayret sarf etmesi*” şeklinde açıklanır. Bu gayretin neticesi ise tefekkür sahibinin aklının aciz olduğunu anlayıp keşfe ve şer‘î ilimlere sarılmasıdır. Sâlik tevhîdin hakikatine akılla ulaşamayacağını idrak ettiğinde ledün ilminden nasiplenmek için O’na yönelir. Veya avâmın yaptığı gibi taklîdî olarak ikrâr, tasdîk ve îmân etmekle yetinerek inkârdan kurtulmuş olur.¹³⁹ Dolayısıyla -ilk on başlangıç mertebesinde biri olan- tefekkür mertebesinde aklın acizliği bilincine ulaştıktan sonra kişinin önünde iki yol açılacağı öngörülür: Avâmın yaptığı gibi *taklîd* ile inkârdan kurtulmak veya havâssın yaptığı gibi *tahkik* ile tevhîdin hakikatine erişmek.

Bursevî de seyrüsülûk ve mürşid-i kâmilin gerekliliği bağlamında eserlerinde tahkik mertebesine atıflarda bulunur. Buna göre kâmil idrak sahibi kimselere mukarenet ile söz konusu süreçlere giren hakikat yolcusu (sâlik), bulunduğu hale göre tenzîl veya *tahkik ehli* olur. Tenzîl mübtedî sâlikin, tahkik ise muntahi sâlikin payesidir. Bursevî bu payelerin mukayesesi bağlamında aklî kuvve ile keşfî kuvveye atıf yapar ve bu iki kuvveyi bu payelerle ilişkilendirir.¹⁴⁰

2.8. Tahkik Türleri, Muhakkiklik Pâyesi ve Muhakkik-Müdekkik-Ârif Arasındaki Farklar

Ekberî düşüncede muhakkik terimi eşyayı hakikati üzere diğer bir ifadeyle ne ise o olduğu şekliyle (mâhiyet) bilen kimse için kullanılır.¹⁴¹ Zira geride de belirtildiği üzere Ekberî düşüncede bir şeyi bilmek onun mâhiyetini yani tanrının ezelî ilmindeki halini bilmek anlamına gelir. Bu da *a’yân-ı sâbite* ve *yaratılmamış isti’dâtlar* kavramlarını gündeme getirmektedir. Bu sebeple Bursevî, eşyanın hakikatlerine muttali olamayan şekilci alimlerin *tahkik mertebesine* ulaşamayıp taklid dairesinde kaldıklarını belirtir ve bu gibi kimselerin *muhakkikler*le kıyaslanamayacağını belirtir.¹⁴²

Bursevî hayatının çeşitli aşamalarında ikamet ettiği İstanbul’un faziletinden bahsederken buranın *muhakkiklere* mesken olduğundan bahseder. Onun açıklamalarına göre İstanbul, saltanatın merkezi olması hasebiyle bütün beldelerin ahvalini bünyesinde barındırmasının yanı sıra, sülûkünü tamamlayıp fenâ ve bekâ bularak cemiyet-i kübrâya ermiş *muhakkiklere* ev sahipliği yapmaktadır. Bursevî bu

¹³⁹ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 62-63.

¹⁴⁰ Bursevî, *Ruhu’l-Mesnevî*, 954-955.

¹⁴¹ Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 35, 48. Chittick, İslami ilimlerde *taklidin* iki bağlamda tartışıldığını belirtir. Birincisi Fıkıh düşüncesinde *icthadın* karşısı olarak *taklid*, ikincisi ise felsefe ve tasavvuf gibi nazarî bilimlerde *tahkik*in karşısı olarak taklittir. Buna göre fıkıhçılar ve hukukçular, şehâdet alanına dair doğru eyleme odaklanırken, filozoflar ve sûfiler gayb alanına dair eşyanın hakikatinin doğru bilgisine odaklanırlar. İkinci gurubun terminolojisinde tahkik *eşyanın hakikatini, doğruluğunu, gerçekliğini araştırmak* anlamına gelmekte olup aynı zamanda bu hakikate yönelik doğru ve uygun insan cevabını ifade etmektedir. Bu anlamıyla tahkik, Hz. Peygamber’e atfedilen şu sözle temellendirilmeye çalışılır: “*Rabbim bize eşyayı olduğu gibi göster.*” Bu durumda tahkik, eşyayı gerçekten olduğu şekilde bilmek ve uygun şekilde hareket etmektir. Chittick, “Mevlânâ’nın Tahkik Yolu”, 371-373, 380.

¹⁴² Bursevî, *Ruhu’l-Mesnevî*, 873.

kimselerin isimlerini zikretmez, aksine bunların halka meçhul olduğunu belirtmekle yetinir. Bunu da nübüvvetin ism-i zâhire, velâyetin ise ism-i bâtına ilişik olmasıyla gerekçelendirir. Zira velîlerin aksine peygamberler, teblîğ gayesi doğrultusunda davetlerini açıktan yapıp kendilerini halka bildirirler.¹⁴³ Bursevî, mutlak manada muhakkiklik payesinin ise *velâyet mertebesini* ifade ettiğini düşünür. Nitekim o, bunu şu şekilde ifade etmektedir: “*Ey ârif! Bu ma‘na-yı latîfî ve bu tevcih-i şerîfî zabt idüp amel eyle ve nazar kıl ki bu ümmetde olan verese ya‘nî ulemâ-ı muhakkikîn, -ki havâss-ı ümmet ve evliyâ-yı milletdir- enbiyâya bedeldir; ya‘nî anların vükelâsıdır.*”¹⁴⁴

Bu araştırmanın çoğu bölümünde görüleceği üzere Bursevî, *Ta‘lîka*’da ve diğer eserlerinde *muhakkik* veya *muhakkikler* dediğinde başta İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevî olmak üzere Ekberî yolun öncülerini kastetmektedir. Bursevî *muhakkik* dışında bu isimleri *ehl-i tahkîk*, *ehl-i hak/hakâik*, *bazı büyükler* gibi nitelemelerle anmaktadır. Bursevî’nin bunlar dışında muhakkiklikle nitelediği kimselerden birisi de şeyhi ve senedi Seyyid Fazlı İlâhî’dir (Osman Fazlı Atpazarî). Nitekim ilâhî isimlere mazhar olmaları bakımından muhtelif beldelerin kıymetine değindiği bir bağlamda Bursevî, Kıbrıs’ın “el-Muhîr” ismine mazhar olduğunu zira bu beldeyi Şam denizi olan Hatmü’l-evliyâ’nın feyzinin kuşattığını belirtir. Bunu da *muhakkiklerden* addettiği Magosa kalesinde medfûn bulunan Seyyid Fazlı İlâhî ile ilişkilendirir. Bursevî, Seyyid Fazlı İlâhî’nin Sadreddin Konevî’den sonra benzeri olmayan bir muhakkik olduğunu savunur ve bu hususa gerekçe olarak şeyhinin *Tecelliyât-ı berkiyye* isimli eseriyle Konevî’nin Fâtîha tefsiri üzerine yazdığı şerhi zikreder. Ona göre bu eserler şeyhinin küllî zevklere sahip oluşu ve ihatasının genişliği hususlarında önemli göstergelerdir.¹⁴⁵

Bursevî’nin muhakkiklik payesi hususunda benimsediği bu kavramsal arka plan *Ta‘lîka*’ya ve Beyzâvî eleştirilerine yansımıştır. Nitekim Beyzâvî’nin “Muhakkiklerin en üstünü” (*emâsilü’l-muhakkikîn*) ifadesini açıklarken Bursevî tahkik ve muhakkik kavramlarına değinir. Ona göre *emsel*, üstün (*efdal*) anlamındadır. Beyzâvî’nin bu ifadesi hakka en yakın yolu ifade etmektedir. Muhakkiklerin en üstünleri ise en iyi yolu tutup *ehl-i hakka* en çok benzeyenlerdir. Bursevî’ye göre *muhakkik*, “iddiayı delille ispat etmeye güç yetiren.” anlamındadır. *Müdekkik* ise “bir delili bir başka delille ispat etmeye güç yetiren.” anlamına gelmektedir.¹⁴⁶ *Tahkik*le kastedilen de “eşyanın hakikatine nazar ve istidlalle erişmektir.” Bursevî tahkikin bu mertebesinden daha üstün bir başka tahkik çeşidi olduğunu söyler. Bu da “bir şeyin kendiliğindeki durumuna keşf ve tecelli yolu ile erişmek”tir.¹⁴⁷ Buna göre eşyanın hakikatine keşf ve tecelli yoluyla erişmek manasındaki tahkik, nazar ve istidlalle erişmek anlamındaki

¹⁴³ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 287.

¹⁴⁴ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 279.

¹⁴⁵ Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 234. Konevî’nin kullanımlarında muhakkik, sadece tasavvufa özgü değil bütün bilimlerde ve özellikle metafizikte derinleşenlerin ortak adını ifade etmektedir. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 112-114.

¹⁴⁶ Bursevî’nin *Ta‘lîka*’da zikrettiği bu tanım için ayrıca bk. Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi’l-bahs ve’l-münâzara*, 172.

¹⁴⁷ “الوصول إلى ما الأمر عليه في نفسه من طريق الكشف والتجني”

tahkikten üstündür. Fakat Bursevî musannifin (Beyzâvî) burada ilk anlamdaki tahkiki kastettiğini belirtir.¹⁴⁸ Zira Bursevî'ye göre onların (Beyzâvî ve örnek aldığı öncüler) istinbat ettikleri şeyler ancak zevahirden yani ibarelerin hakikatlerinden ve ilk medlûllerden ibarettir. Bursevî'nin deyimiyile “*bu [nazarî ve istidlâlî tahkik] nere, ilâhî hakikatler[e dair keşf ve tecelli yolunu ifade eden tahkik] nere!*”¹⁴⁹ Bursevî ayrıca Beyzâvî'nin sem'î hakikatleri (rivayetle gelen bilgileri) mütekaddimîne, istinbat edilen nükteleri ve incelikleri de müteahhirîne nispet ettiğine dikkat çeker. Zira [Beyzâvî'ye göre] mütekaddimîn nakil ve rivayet ehlidir, diğerleri (müteahhirîn) ise rey ve dirayet ehlidir.¹⁵⁰

Bursevî'nin *muhakkik* kavramıyla birlikte ele aldığı bir diğer kavram *ârif*tir. O, *Ta'lika*'da bu iki kavram arasındaki farklılıklara değinir. Bu bağlamda Bursevî *muhib* ve *mahbûb* nitelikleriyle ilişkilendirdiği *muhakkik* ve *ârif* kavramları arasında bir çeşit hiyerarşi kurmaktadır. Buradan hareketle o, ilgili kavramlara, söz gelimi belâ ve musibetlere karşı seçkin duruşu da içeren bir kimlik telakkisiyle yaklaşmaktadır. Bursevî, Hz. Peygamber için kullanılan habîbullah nitelemesinin anlam ihtimalleri üzerinden *muhib* ve *mahbûb* (seven ve sevilen) kavramları arasındaki farka değinir. Ona göre habîbullah nitelemesindeki habîb, mahbûb (sevilen) anlamındadır. Zira mahbûb, *murâda* denk gelmektedir ve bu paye herhangi elemi tatmayıp hiçbir şeyle azap görmeyen anlamındadır. Muhib ise *mürîde* denk gelmektedir. Bu ise muhabbet davasında/sevdiği şey uğrunda elem tadan anlamındadır. Bursevî bu noktada Ekberî düşünceden hareketle yapılacak muhtemel bir itirazı gündeme getirip bu itirazı yukarıdaki kavram çiftleri arasında öngördüğü anlam ilişkisi üzerinden cevaplamaya çalışır. Söz konusu itiraza göre “*muhammikiyyetler nezdinde sahihtir ki ârif bal ve helva yerken muhammikiyyet-i kebîr acı yemiş yer.*”¹⁵¹ Dolayısıyla Bursevî'nin mahbûb ile muhib arasında kurduğu üstünlük, *elem tatmama* üzerinden kurgulanmışken, İbnü'l-Arabî'den alınan bu ifadede muhammikiyyet-i kebîr ile arif arasındaki üstünlük, *elem tatma* üzerinden kurgulanmıştır. Bu sebeple Bursevî, atfı yaptığı bu ifade ile kendi açıklamaları arasında bir çelişki görülebileceği ihtimalini bizzat kendisi gündeme getirmektedir. O, buna cevap verirken *elem* denilen şeyin mâhiyetine dikkat çeker. Bu bağlamda o, muhibbin eleminin hakikatte de elem olmasına karşın mahbubun eleminin hakikatte elem olmadığını ileri sürer. O ayrıca, hakikatte ödül olarak kabul ettiği belâ ve musibetleri hiyerarşik olarak sınıflandırarak sûfî seçkincilik anlayışıyla uyumlu halde sunmaya gayret eder. Söz konusu tasnife göre belâlar temelde üç aşamalıdır. İlki belânın kula acilen verilmesidir. Bursevî buna örnek olarak Hz. Yûsuf'un “*Efendinin yanında benden bahset.*”¹⁵² sözü

¹⁴⁸ Bu tahkik çeşidiyle ilgili için bk. Mustakim Arıcı, “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021), 194 vd.; Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce*, 120 vd.; Altaş, “Fahreddin er-Râzî: Külli Perspektifler Arasında”, 442 vd.

¹⁴⁹ “وَأَيْنَ هُوَ مِنَ الْحَقَائِقِ الْإِلَهِيَّةِ” şeklindeki bu ifade bağlamdan hareketle “*Beyzâvî nere ilâhî hakikatler[e erişmek] nere!*” şeklinde de anlamlandırılabilir.

¹⁵⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 30b.

¹⁵¹ Bursevî, *Ta'lika*, 160b. İlgili ifade için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/160. Muhakkikler hakkındaki bu söz ve değerlendirmesi için bk. Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 64.

¹⁵² Yusuf 12/42

sebebiyle yedi seneye ilaveten beş sene daha zindanda kalmasını örnek verir. Diğer bir belâ çeşidi ise gizli olanın açığa çıkarılarak belâyâ uğrayan kişinin Rabb'ine olan yakınlığını gösteren derecesinin yaratılmışlara aşikâr edilmesidir. Bursevî buna örnek olarak Hz. Eyyûb hakkındaki şu ayeti örnek verir: “Gerçekten biz onu sıkıntılara karşı sabırlı bulduk. O ne güzel bir kuldu; doğrusu tam bir teslimiyet ve samimiyetle sürekli Allah’a yönelir dururdu.”¹⁵³ Diğer bir belâ çeşidi ise kerâmettir. Bursevî buna, hiçbir hata yapmamasına rağmen Hz. Yahyâ’nın başına gelenleri örnek verir. Nitekim Hz. Yahyâ, lime lime doğranmasına rağmen başına gelen korkunç belâları asla dert etmedi ve bunlardan hiçbir sıkıntı ve elem çekmedi. Üstelik İsrailoğullarının taşkınlara başını bizzat kendi uzatmıştır.¹⁵⁴ Dolayısıyla Bursevî için muhakiklik pâyesi, içinde belâ ve musibetlere karşı seçkin bir duruş içeren bir kimliktir; üstün ve seçkin şahısların başına gelen belâlar bu kimselerin eriştikleri muhakiklik pâyesi kapsamında yorumlanır.

2.9. Takrîr

Takrîr Bursevî’nin zaman zaman tahkike yakın anlamda kullandığı bir kavramdır. Bursevî takrîr lafzını *Ta’lika*’da yalnızca kullanmakla kalmayıp lügat ve ıstılah anlamlarına dair açıklamalar da yapmaktadır. Buna göre soğuk manasına gelen *el-kurr* kökünden türemesi bakımından takrir, sabitlik ve durgunluk anlamlarını içermektedir. Zira tıpkı sıcaklığın hareketi gerektirdiği gibi soğukluk da sükûnu gerektirir. Diğer yandan Bursevî Arapçada takririn doğrulama (tahkik) ve tesbît manalarını ifade etmek için kullanıldığını belirtir. Nitekim “*Ama o gün de müminler kâfirlere gülecek, koltuklarına yerleşip “Kâfirler yaptıklarının cezasını buldular mı?” diye etrafa bakacaklar.*”¹⁵⁵ ayetinde bu durum söz konusudur. Böylece muhatap bildiği şeyi ikrar etmeye sevk edilmektedir.¹⁵⁶

Takrîr aynı zamanda bir münâzara terimidir. Nitekim Bursevî münâzara şerhinde buna değinmektedir. Buna göre tartışmanın taraflarından *müstedil/muallil*, *mâni’/sâilin* yaptığı taksime itirazlar getirince *mâni’/sâil tahrîru’l-murâd* denilen bir yöntem ile cevap vermeye çalışır. Bursevî bu *tahrîr* faaliyetinin *ta’yîn*, *takrîr* ve *tefsîr* olmak üzere üç kısım olduğunu belirtir. *Ta’yîn* iddianın, *takrîr* sözlerin/görüşlerin, *tefsîr* ise iddiayı ifade ederken kullanılan lafızların açıklanması anlamına gelir.¹⁵⁷

Konevî’nin düşünce dünyasında ise *takrîr*, kâmil veliler ve ***muhakkiklerin*** yöntemidir. Bu bağlamda o, sûfîlerin sübjektiflikle nitelenip kanıtlama hususunda eleştirilen tahkikî yöntemlerini savunurken kadim filozoflarının yöntemlerine gönderme yapar ve bu yöntemle sûfîlerin yöntemleri

¹⁵³ Sâd 38/44

¹⁵⁴ Bursevî, *Ta’lika*, 160b-161a.

¹⁵⁵ Mutaaffîfîn 83/34-36

¹⁵⁶ Bursevî, *Ta’lika*, 22a. Bursevî’nin bu iki kavramı (tahkik ve takrîr) birlikte kullandığı bir bağlam için bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 178. Ayrıca Bursevî’nin hakikat-i Muhammediyye düşüncesi bağlamında önce “tahkik” sonra da “takrîr” yaptığı bir bağlam için bk. Bursevî, *Kitabü’l-envar*, 155-156. Bursevî bazı eserlerinde “takrîr” yoluyla anlattığını belirttiği manaların zevkle idrâk edilmesinin imkanından bahseder. Örnek için bk. Bursevî, *Esmâi’l-Hüsna Şerhi*, 166-167.

¹⁵⁷ Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi’l-bahs ve’l-münâzara*, 146. Ayrıca bk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, *Risâletü’l-âdâb fi âdâbi’l-bahs ve’l-münâzara: Tartışma Usûlü* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 62.

arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Nitekim onun belirttiği üzere Aristoteles, cedeli bir kanıtlama yöntemi olarak kabul etmeyip takrîr/anlatma üslubunu benimsemiştir. O, hakikatleri öğrencilerine anlatıyor, öğrenciden herhangi bir itiraz geldiğinde onu ikna etmek ve kanıtlar sunmak için uğraşmıyor; sorunu iç dünyasında çözmeye teşvik ediyordu. Konevî Aristoteles sonrasında ortaya çıkan yöntemi ise eleştirerek Aristoteles öncesi filozofların benimsediği takrîr yöntemini savunur. Ona göre kâmil veliler ve **muḥakkikler** gibi peygamberlerin de uyguladıkları yöntem budur. Nitekim peygamberler de aldıkları vahyi tebliğ etmekle görevlidirler ve söyledikleri her şeyi kanıtlamaya uğraşmazlar.¹⁵⁸

3. MUḤAKKİKLERİN MÜSTAKİL YOLU

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin terminolojisinde kendilerine *muḥakkikler* denilen bir zümrenin var olduğu, bu zümrenin kendine has bir bilgi ve varlık anlayışına sahip olduğu üzerinde durulmuştu. Bu durum, söz konusu edilen anlamıyla *tahkik yolunun* diğer mezhep, meşrep ve düşünce sistemleriyle ilişkisini gündeme getirmektedir. Bu, söz konusu ilişkinin iki açıdan irdelenmesini gerektirmektedir. İlki disiplinler arası irtibat ve etkileşim bakımından, ikincisi de benimsenen düşünce sistemlerinin şahısların dini yaşamındaki ilmî ve amelî tezahürleri bakımından bir sorgulamayı ifade eder. Başka bir ifadeyle söylenecek olursa ilki vahdet-i vücûd düşüncesinin diğer düşünce sistemlerinden tevarüs ettiklerinin kullanımındaki özgünlüğün niteliğini ifade ederken, ikincisi söz gelimi Ekberî tahkik yolunun takipçisi bir alimin aynı zamanda farklı fikhî ve itikadî mezheplere aidiyetinin nasıl açıklanacağı konusunu ifade eder. Bu bölümde bu hususlar ele alınacaktır.

3.1. Vahdet-i Vücûd Düşüncesinin Devraldığı Miras

Vahdet-i vücûd düşüncesinin birçok farklı düşünce sisteminden devraldığı mirası kendi hakikat iddiası doğrultusunda dönüştürüp sisteminin bir parçası haline getirdiği kabul edilir. Nitekim bu düşünce sistemini müstakil bir ekol kılan budur. Bu bağlamda vahdet-i vücûd düşüncesinin habercisi niteliğindeki fenâ, nûr-i Muhammedî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin elest denilen mîsâk anlayışı kapsamında ruhların dünya hayatı öncesinde Allah'ı Rab olarak kabul ettikleri düşüncesi, -a 'yân-ı sâbite şeklindeki kavramsal ifadesi daha sonra yapılmakla birlikte- eşyânın hakikatlerinin tanrının ilminde bulunduğu iddiası, velâyet, veliliğin hatmî, İbn Kasî'nin isimler teorisi, Hallâc-ı Mansûr'un insanın mâhiyeti teorisi ve alemin ontolojik süreksizliği gibi hususlar tasavvuf içi mirasa dahil olarak zikredilir.¹⁵⁹ Vahdet-i vücûd düşüncesinin kendilerinden beslendiği selefi gelenek, -Eş'arîlerin cevher ve arazlar teorisi başta olmak üzere- kelam geleneğinin Sünnî ve Mu'tezilî kanatları, felsefi geleneğin Meşşâî ve İşrâkî kanatlarına ilaveten İhvân-ı Safâ gibi hermetik unsurlarda görülen bazı hususlar ise tasavvuf dışı mirasa

¹⁵⁸ Bk. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 41-45; Demirli, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, 96-97.

¹⁵⁹ Fakat diğer yandan a 'yân-ı sâbite, İbn Sînâ'nın imkân ve ezeli mâhiyetler teorisi ile Mu'tezilî düşüncedeki ma'dûmun şeyliği gibi düşüncelerle de irtibatlandırılmaktadır. Bk. "A'yân-ı Sâbite ve Varlık-Mâhiyet İlişkileri" bölümü.

örnek olarak zikredilir. Bu bağlamda Vahdet-i vücûd düşüncesinin alem tasavvurunda önemli bir yer tutan misâl alemleri kavramı ve sudûr kozmolojisi; varlık, yokluk, illet, ma‘lûl, mâhiyet gibi umûr-i âimme bahisleri; yine felsefî gelenek üzerinden devralınan Antik Yunan kökenli felekiyyât, tabîiyyât, akıllar ve ahlât teorileri, İslâm filozoflarının nefis ve ahlak teorileri ve mikro-makrokozmos analogisi bu etkileşimin en açık bir şekilde görüldüğü hususlardır. Ayrıca sudûr nazariyesi kapsamında birden bir çıkar ilkesi, tanrının Mutlak Varlık olarak kabul edilmesi, tabiat içerisindeki süreklilik ve ilişkiler, müvelledât-ı selâse, göksel varlıklarla yer arasındaki irtibat gibi hususlar zorunlu nedensellik fikrinden soyutlanıp vesileci bir bağlamda yorumlanarak Ekberî düşüncede muhafaza edilen vurgulardır.¹⁶⁰ Vahdet-i vücûd düşüncesi bütün bu düşünsel birikimi tevârüs etmekle kalmayıp bu mirası dönüştürmüş; kendi tahkik tavrının unsurları haline getirmiştir.

3.2. Muhakkiklerin Mezhep Aidiyeti

İbnü'l-Arabî öncesinde sûfiler teknik anlamıyla mezhep sayılmasa bile fırka veya tâife şeklinde nitelendirilebilecek bir grubu teşkil etmekteydiler. Zira mezhep nitelemesi daha ziyade itikadi ve ameli mezhepler için kullanılmaktaydı. Sûfilerin belli bir zümreyi teşkil etmesi, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî tarafından hakikate ulaştırıcı yöntemlere sahip gruplar arasında sayılmalarıyla da perçinlenmişti. Fakat bu zümre için isimlendirme problemi hep var olagelmıştır. İbnü'l-Arabî ve Konevî sonrasına tekabül eden müteahhir dönemde Ekberî düşünürlerin benimsedikleri yeni bilim anlayışı ise tasavvuf şeklinde adlandırılmayacak nitelikte bir kompleksliğe sahipti. Bu sebeple bu dönemin yazarları kendilerini daha ziyade “*muhakkikler*” şeklinde isimlendirmişlerdir.¹⁶¹ İtikadi, ameli ve ahlaki konularda diğer mezheplerin sistematiklerini tam olarak benimsemeyen bu muhakkik sûfiler, müstakil bir mezhep olarak zikredilmeseler de kendi bilgi ve varlık anlayışları doğrultusunda bir düşünsel ve dinî yaşantı sistemi takip ederler. Bu bölümde Bursevî'nin eserlerinden hareketle Ekberî düşünceye mensup muhakkik sûfilerin dinî meselelerde benimsediği müstakil yolun detaylarına yer verilecektir.

3.2.1. İ'tikadî Meseleler

Bursevî'nin bazı ifadeleri, diğer fikhî ve itikadî mezheplerden ayrı olan *ehl-i hakâik* dediği zümreye has müstakil bir mezhep veya meşreb telakkisine sahip olduğunu göstermektedir. Söz gelimi o, imanın tanımı ve kapsamı hususunda -Ebû Hanîfe ve Şemsüleimme (Serahsî) de dahil olmak üzere- fukahâ, muhaddisler ve kelimcilerin cumhurunun; *muhakkikler*le ihtilaf içerisinde olduğunu belirtir. *Ehl-i Sünnet'in reisi* diye nitelediği Mâtürîdî'nin de muhakkiklerle aynı görüşü benimsediğini, bu sebeple Ehl-i sünnetin -bu konu özelinde- erbâb-ı hakâik mezhebine muvafık olduğunu belirtir. Buna

¹⁶⁰ Muhammed Bedirhan, “Vahdet-i Vücûd Ekolü”, *Metafizik: Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, ed. Ömer Türker, İslam Düşüncesinde Teoriler (İstanbul: Ketebe, 2021), 152; Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 85-86; Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 74.

¹⁶¹ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 112-114.

göre Bursevî'nin zikrettiği ilk grup nezdinde dil ile ikrâr, imanın hakikatinin bir rûknüdür. Muhakkiklerin çoğunluğu ve Mâtürîdî'ye göre ise dil ile ikrâr, dinî hükümlerin icrası için *lazım şart* olup *rûkûn* değildir. Dolayısıyla muhakkikler nezdinde iman kalp ile tasdikten ibarettir. Bursevî'nin açıklamalarına göre *ikrâra* vurgu yapan ilk gruba karşın Muhakkikler daha çok *ihsâna* vurgu yapmaktadırlar. Öyle ki Bursevî'ye göre ihsân, İslâm'ın şartı ve kaydı olup onsuz yapılan ameller hayvanların amellerinden farksızdır.¹⁶² İman hususunda muhakkiklerin diğerlerinden farklılaştığı bir diğer husus ise imanda artma ve eksilme meselesidir. Bursevî bu hususta kelimelerdeki yaklaşımlara değindikten sonra tasavvuftaki seyrüsülûk nazariyesi bakımından imanda artma olabileceği; hatta olması gerektiği doğrultusunda detaylı açıklamalar yapar. O, bu hususta birbirinden net bir şekilde ayırmadığı ilim ve iman, ömür boyunca kat edilen makam ve mertebelere göre artması gereken hususlar olarak kabul eder. Buna, *seyr ilallâh*ın ve ilâhî sıfatların tecellilerinin nihayetsiz olmasını gerekçe olarak zikrederek tasavvufî düşüncedeki hareket noktalarını da belirtmiş olur.¹⁶³ Ayrıca Bursevî'nin “Hakk’a imanı” tanımlama tarzı da Ekberî düşünce doğrultusunda şekillenmiştir ve muhakkik sûfîlerin iman telakkisini yansıtmaktadır. Nitekim o şöyle söyler: “*Hakk’a iman onun varlığını (vücûd), vahdet-i vücûdunu, kıdem ve bekasını, havâdise muhâlefetini, bi-nefsihî kıyâmını vesâir sıfât-ı kemâliyyesini tasdik edip zât-sıfât-ef’âlinde şerîk ve nazîri olmadığını iz’an ve kabuldür.*”¹⁶⁴

Bursevî'nin eserlerinde bu ayırımı ve seçkin tavrı tanrının sıfatları gibi temel bir konuda dahi görmek mümkündür. Bu bağlamda Bursevî Ehl-i sünnetin yaratıcının sıfatları hakkında “*ne aynıdır ne de gayrıdır.*” dediğini nakleder. Fakat bu yaklaşım ona göre sıfatlar hakkında bütün tabloyu ifade etmemektedir. Bu sebeple Bursevî muhakkik sûfîler nezdinde isim-müsemma ilişkisi hususundaki hükmün; isimlerin zat, sıfatlar ve fiillere göre tasnif edilmesine bağlı olarak farklılaştığını anlatır ve bu anlatımını *tahkik* diye niteler. Buna göre zata ait isimler müsemmanın aynıdır. Bu isimlerin alemle ilişkisi yoktur. Sıfatlara ait isimler mutlak birliğin hakikati (*hakikat-i ahadiyet*) bakımından aynı, sûrî çokluk (*sûret-i vâhidiyet*) bakımından gayrıdır. Fiillere ait isimler ise (sıfatlara ait isimler gibi) alemle ilişkisi olan isimlerdir. Bursevî kelimcilerin sözünü ettiği isimlerin zatî isimler değil sıfatlara ait isimler olduğunu belirtir. Ona göre kelimciler zata ait isimlerin hakikatinden haberdar değillerdir. Zira bu gibi hakikatleri olduğu gibi müşahade etmek (*şühûd-i tâm*) velilerin kemal sahiplerine mahsustur.¹⁶⁵

Bursevî mezhep aidiyeti hususunu tahkik-taklit kavramları üzerinden açıklamaya çalışır. Onun vahdet-i vücûd savunusu yaptığı bir yerde bunu görmek mümkündür. Bursevî Ekberî düşüncede varlığın birliği iddiasını özetleyici motto ifadelerden olan “*evde ev sahibinden başkası yoktur.*” sözünü herkesin

¹⁶² Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 64; Bursevî, *Tuhfe-i Halîliyye*, 170-171; Bursevî, *Şerh-i şuaabü'l-imân*, 34-35, 187.

¹⁶³ Bu açıklamalar ve artan-artmayan iman çeşitleri için bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 331, 407; Bursevî, *Tuhfe-i Halîliyye*, 166; Bursevî, *Şerh-i şuaabü'l-imân*, 44.

¹⁶⁴ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 343.

¹⁶⁵ Bursevî, *Varlığın dili*, 166-167, 228-229.

anlamadığını belirtip sufilerin mezhebinin vücutçuların mezhebiyle karıştırıldığından yakındır. Bu hususu reddetme kabilinden o, mükâşif, müşâhid, mu‘âyin, **muhakkik** ve vâcid olan sufilerin batıl bir mezhebi takip ve taklit etmekten beri olduğunu söyler. Muhakkik sufiler hakkında bu tarz iddialar öne sürenlerin bizzat kendilerinin bir mezhep mukallidi olduğunu savunur. Ayrıca her taifede kâmil ve nâkıs; dahil ve hariç; *muhakkik* ve *mukallit* kimselerin bulunduğunu belirtir.¹⁶⁶

Bursevî'ye göre muhakkikleri diğer düşünce sistemlerinden ayırıştıran temel özellikleri, hakikatin bilgisine erişme hususunda benimsedikleri yöntemin türü ve bir şeriatla müntesip olmalarıdır. Nitekim geride değinildiği üzere Bursevî, nefis-i nâtika için en yüce saadet ve mertebenin yaratıcıyı bilmek olduğunu belirtir. Bu da O'nun kemal sıfatlarını bilip noksanlıklardan tenzih etmek; başlangıçta ve ahirette O'ndan sadır olan eser ve fiilleri bilmek suretiyle olmalıdır. Bütün bunlar mebbe' ve me'âdî bilmek kabilindendir. Bu hususta kendinden önce yapılan ve farklı çevrelerce zikredilen bir tasnifi benimseyen Bursevî, bu bilgiye ulaşmanın iki temel yöntemi olduğunu belirtir: birincisi *nazar ve istidlâl ehlinin yolu*, ikincisi ise *riyâzet ve mücâhede ehlinin yoludur*. İlk yolu tutanlar herhangi bir nebinin dinine müntesipseler *Mütekellimûn*, değilseler *Meşşâûn* diye isimlendirilirler. İkinci yolun salikleri ise şeriatlarında İslâm ahkâmına muvafakat gösterirlerse *sûfiyye-i müteşerri'ûn* (şeriat ehli sufiler), aksi takdirde *Hükemâ-yı İşrâkiyyûn* (İşrâkî filozoflar) sınıfına girerler. Bursevî hakikat erbabı (*erbâbü'l-hakâik*) dediği muhakkik sufilerin bu tabloda ikinci yolu tutanlar olduğunu belirtir.¹⁶⁷

Bursevî *Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat* zümresi dışındaki yetmiş iki fırkanın bidat ehli olduğunu ve bu yetmiş iki sayısının başka pek çok alt bölümü bulunduğunu belirtir. Aynı şekilde o, mutasavvıfların da on iki fırka olduğunu bunların on birinin bidat ehli, birinin Ehl-i sünnet olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda **muhakkik sufileri** bidat ehli sayanlara şiddetle karşı çıkar.¹⁶⁸ Bursevî'nin bazı ifadelerinde ise Ehl-i Sünnet ismini ve payesini muhakkikler lehine sahiplendiği görülür. Geride muhakkikler ile Ehl-i Sünneti ayırıştırdığına dair veriler ele alınmıştı. Burada ise kendi zümresini ayırıştırdığı bu ismi kullanması çelişki gibi görünse de onun bu minvaldeki ifadelerini muhakkik sâfil zümresinin hakikat iddiası doğrultusunda anlamlandırmak gerekmektedir. Buna göre tabiri caizse o, asıl sünnet ehlinin kendi zümresi olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla bu, ismin ve payenin sahiplenilmesi

¹⁶⁶ İsmâil Hakkı Bursevî, *Eyyühe'l-bülbül: Kalbe Gelenler*, çev. Fakirullah Yıldız vd. (İstanbul: Sufi Kitap, 2024), 54-55. Bursevî'nin eserlerinde değindiği üzere bu söz üzerinden vahdet-i vücûd eleştirisi yapan kişi İcî'dir. Bursevî, onun “*evde ev sahibinden başkası yoktur*” sözünü benimseyenleri Hristiyanlara dahil ettiğini belirtir ve bu sebeple onu haddi aşmakla itham eder. Bursevî, **muhakkik sâfil**lerin her birinin bu itikatta olup söz konusu sözü söyleyegeldiklerini belirtir. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 509; İsmâil Hakkı Bursevî, *Müjdelere Gelen Elçi: Mecû'î-beşîr li-eclî't-tebşîr*, çev. Fakirullah Yıldız vd. (İstanbul: Sufi Kitap, 2023), 68. Bursevî bu ve benzeri vesilelerle eserlerinde sık sık vahdet-i vücûd savunusu yapmaktadır. Bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 509, 516, 564; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 20, 93; Bursevî, *Kitabü'l-hucceti'l-bâliğa*, 127-128; Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 112; Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 107; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 174; Bursevî, *Müjdelere Gelen Elçi*, 68, 71.

¹⁶⁷ Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, 108-109. Bilgiye ulaşma yöntemi bakımından yapılan bu taksimin detayları için bk. “Hakikate Ulaşmanın Evrensel Yöntemleri” bölümü.

¹⁶⁸ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 563; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 167.

kabilindendir. Bu bağlamda çeşitli eserlerinde “*Ehl-i sünnetin dört mertebesi*” dediği *şeriat, tarikat, marifet, hakikat* dörtlüsüne değinir. O, Ehl-i sünnetin yalnızca şeriatın zahirine göre telakki edilemeyeceğini, marifet ve hakikat mertebelerine itibar etmeyen Ehl-i sünnet kapsamında kabul edilemeyeceğini ileri sürer.¹⁶⁹ *Şeriat* fetva ve ruhsat, *tarikat* ise takva ve azimet ifade etmektedir. Bu sebeple tarikat ehli ahkam ve şeriata ilaveten bazı adap ve *hâlin incelikleriyle* de emrolunmuştur. Dolayısıyla şeriat avâm, tarikat havâs, hakikat ise havâssu’l-havâs içindir.¹⁷⁰ Bursevî bazı eserlerinde İbnü’l-Arabî, Sadreddin el-Konevî, Gazzâlî, Mevlânâ Camî, Molla Fenârî gibi kimselerin kıyamet günü Ehl-i sünnetin sancaktarlığını yapacaklarını ileri sürer.¹⁷¹ Bursevî’nin Ehl-i sünnet ismi ve payesini muhakkik sufiler lehine sahiplendiğini gösteren bir başka veri ise onun şu şiiridir:

*Hakkıla ilm-i ledünnî anlaram
Bu ledün ehlini sünnî anlaram
İns oldur Hakkıla üns eyleye
Mâ adâsını cümle cinnî anlaram*

Bursevî bu şiirin şerhini yaparken “Sünnî”nin manasının ledünnî ilim ehli olup o ilme itikat eden kimse olduğunu belirtir ve bundan gayrısının bidat ehli olduğunu ileri sürer. Ledünnî ilim nebilerin elçilerin ve mukarreb velilerin ilmidir. Bursevî bunların dışında bir de onların itikatlarını doğrulayıp hakiki mezheplerini taklit eden kimselerin bulunduğunu belirtir. Fakat bidat ehlinin bu kesime göre daha fazla olduğunu söyler. Bursevî cari anlamından soyutlayıp muhakkik sufilere ait kıldığı bu anlamıyla Ehl-i sünnetin karar kılınacak yegâne mahal olduğunu ifade eder.¹⁷²

Bursevî Ehl-i sünnet ve’l-cemaate ittibâyı imanın şubelerinden biri sayar. Fakat burada şöyle bir incelikten bahseder: Söz ve davranışta cumhura muhalefet edilmemelidir. Zira zahiri işlerde cumhura muhalefet büyük bir hatadır. Manevi işlerde cumhura muhalefet etmek ise sadık kişi olmanın işaretidir. Buradan hareketle Bursevî dini işlerde avama verilen ruhsatla amel etmemenin takva ifade edip bunun kişiye manen terakki sağladığını belirtir. Ona göre tabii ve zahiri işlerde kişinin cumhura muhalefet etmesi terakkisine engel olur. O, “*sevâd-ı a‘zama tabi olunuz!*” hadisini de bu bağlamda değerlendirir. O ayrıca kırk kişiye erişen bir çoğunluğun örfen velî hükmünde olduğunu savunur.¹⁷³ Dolayısıyla Bursevî’nin Ehl-i sünnet vurgusunda meşrebinin getirdiği bir havas damarının etkinliği açıkça görülür.

Muhakkikleri diğer gruplardan ayırtıran hususlardan birisi de *Îlâhî kelama* yaklaşımlarıdır. Nitekim Bursevî *Ta‘lîka*’da ilâhî kelamın mâhiyetine yönelik farklı yaklaşımlar açısından *Kelamullah*’ın anlam katmanlarına değinir. Buna göre lügatte kelam, ifade ettiği şeyden ibarettir. (Yani kelam, bir şey ifade eden anlamlı söz demektir.) Fukahâ nezdinde özel bir nazımla dizilmiş harfler ve

¹⁶⁹ Bursevî, *Kitâbü’l-hucceti’l-bâliğa*, 100.

¹⁷⁰ Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 210.

¹⁷¹ Bursevî, *Kitâbü’l-hucceti’l-bâliğa*, 155.

¹⁷² Bursevî, *Eyyühe’l-bülbül*, 90-91.

¹⁷³ Bursevî, *Şerh-i şuaübü’l-imân*, 153.

kesik seslerden ibarettir. Mütakellimûnun ıstılahında suskunluk ve dilsizliğin olmamasından ibarettir. Muhakkiklerin (*ehl-i hakâik*) ıstılahında ise kelam, nefsinde bulunanı muhataba ulaştırıp aşikâr etmeye dönük/ilintili iradesine tâbi bir kuvvetle mütakellimin muhatapta tesiridir. Hakk’a mensup olan kelam ilâhî tecellidir. Bu ilâhî tecelli ise *rahmânî nefes* olan ve tüm mertebelerle hakikatlerin taayyün menzili olan ‘amâdaki ilminin hazretinden/mertebesinden ve gaybından gelir. Bu ilâhî tecellinin zuhûru ise *mevtûn*lara ve dillere göre olur. Dolayısıyla söz gelimi Arapça, Süryanice veya başka bir elbiseye bürünür.¹⁷⁴ Bursevî bir başka eserinde ise kelam sıfatına inanmayı imanın şubelerinden sayar. Ona göre kelam ilâhî bir sıfattır. Bu sıfatın nefes-i rahmânî kaynaklı olması ise boğaz, dil, damak, cümleler, harfler ve seslerle olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla ilâhî kelamın kaynağı nefes-i rahmânî denilen ilâhî bir tecellidir.¹⁷⁵

Muhakkiklerin mezheb aidiyetiyle ilişkilendirilebilecek bir diğer husus sübjektif tanrı tasavvurudur (*ilâh-ı mu‘tekad*). Zira bu bağlamda Ekberî literatürde ârifin özel bir inanç biçimiyle kendini kayıtlı kılmaması gerektiği belirtilir. Fakat buradan hareketle insân-ı kâmilin mezhepsiz veya inançsız olduğu vehmine düşülmemesi gerektiği vurgulanır. İnsân-ı kâmilin mezhebi ve itikadının Allah’ın muradı ve hakikate karşılık geldiği belirtilir. Buna göre onun mezhebi mecâzî bir itikat değildir. Nitekim *Kamû kayd-ı mezhebden berî ol / Kamû reh-revlerin ser-defteri ol*¹⁷⁶ diyen Bursevî, kendini bir inançla kayıtlamayan ârif kimsenin halkla ilişkilerinde izhar ettiği mezheb ve inancı açısından münâfık olup olmadığı hususunu tartışmaktadır.¹⁷⁷

3.2.2. Amelî Meseleler

Bursevî, İmam Mâtürîdî’nin bir konu hakkındaki görüşüne değinirken, ilgili konuda ehl-i hakâikin de görüşünün -bu konu özelinde- ona muvafık olduğunu belirterek bu zümreyi ayrı bir şekilde konumlandırmaktadır.¹⁷⁸ Bursevî bir başka eserinde akîka kurbanının hükmü hususunda Ebû Hanîfe, İmam Şafîi ve Ahmed b. Hanbel’in görüşlerini aktarır bunlardan Ahmed b. Hanbel’in görüşünün erbâb-ı hakâikin mezhebine uygun olduğunu belirtir.¹⁷⁹ Bir başka yerde ise seferde iftar edip etmeme hususunda şeriatın zahirine göre oruç tutmanın faziletli olduğunu, batınına göre tutmamanın faziletli olduğunu belirtir. Fakat yine de hakikat erbabı için bu gibi hususlarda mutlak bir hükmün bulunmayıp herkesin kendi keşfine göre amel edeceğini belirtir. Ayrıca güneşin batışının akabindeki şeriat ehlinin iftar vaktinden farklı olarak hakikat ehlinin iftar vaktinin akşam namazının selamından sonra olduğunu

¹⁷⁴ Bursevî, *Ta’lîk*, 57a-57b.

¹⁷⁵ Bursevî, *Şerh-i şuabü’l-imân*, 63. Bu hususun detayları için ayrıca bk. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 120-121, 193.

¹⁷⁶ “Bütün mezhep kayıtlarından beri ol! Yolda olanların hepsinin en önde gidene ol!”

¹⁷⁷ Detaylar için bk. Muhyiddîn Muhammed b. Alî et-Tâî el-Hâtîmî İbnü’l-Arabî, *Özün Özü: Arifler Allah’ı Nasıl Bilir?*, çev. İsmâil Hakkı Bursevî (İstanbul: Hayy Kitap, 2023), 52-53.

¹⁷⁸ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 173.

¹⁷⁹ Bursevî, *Tuhfe-i Halîliyye*, 193.

belirtir. Zira o, hakikatte gece vaktinin akşam namazından sonra girdiğini ifade eder.¹⁸⁰ Bursevî benzer ayırımı pek çok farklı fikhî, itikadî ve ahlakî hükümlerde tekrar ederek muhakkiklerin müstakil mezhebini sıklıkla vurgulamaktadır. Bu tavır fikhî, itikadî ve ahlakî hükümlerde seçkincilik düşüncesi üzerinden muhakkiklerin diğer mezhep ve meşreplerden ayrışması anlamına gelir.¹⁸¹

Muhakkiklerin meşrebini klasik fıkıh mezheplerinin tavrından ayıran bir örnek de nezr (adak) hususuna yaklaşımlarıdır. Fıkıh düşüncesinde nezr ahkamına dair önemli bir birikim mevcuttur. Fakat Bursevî nezrin cimrilere yakışan bir davranış olduğunu belirterek bu hususta hâkim fikhî yaklaşımlardan temelde ayrışır. Ona göre kişi vefa sıfatıyla temkîn bulduğu zaman nezretmeden dahi kurban eder. Bursevî bu durumdaki kimselerin harekete geçmeleri için hatırlarına “kurban” gelmesinin yeterli olduğunu, bunu dile döküp dökmemelerinin bir şeyi değiştirmediğini belirtir. Diğer yandan kurban etmenin de aşamaları vardır ki kişinin nefis ve tabiatını da kurban etmesi bu yaklaşımda insanın önüne konulan tasavvufî bir ufuktur.¹⁸²

Muhakkiklerin fıkıh düşüncesinden ayrıştıkları bir diğer husus devamlı oruç (savm-ı dehr / savm-ı visâl) meselesidir. Bursevî bu bağlamda dört çeşit marifet bulunduğunu, bunları elde etmenin de özel yolları olduğunu belirtir. Buna göre *ma‘rifetullah* susmakla, *ma‘rifet-i dünya* halkın ezasından etkilenmemekle, *ma‘rifet-i nefis* geceleri uyumamakla, *ma‘rifet-i şeytân* ise vücutta bulunan fazla kandan kurtulmak yahut çoğaltmaktan kaçınmakla elde edilir. Bursevî bu katmanlı marifet ideali doğrultusunda ***muhakkik sûfilerin*** savm-ı dehr ile meşgul olduklarını belirtir. O, fıkıh düşüncesinde savm-ı dehrin mekruh kabul edilmesini ise kategorik olarak nitelendirerek bunu her zümre için geçerli görmez. Nitekim o, nefisle mücâhede neyi iktizâ ederse onu yapmanın evlâ olduğunu belirtir. Bu sebeple erbabına savm-ı visâlin serbest olduğunu savunur. Bu husustaki nehyi ise “şefkat” ile açıklar. Bursevî bu gibi hususlardaki ayrışmayı ***ehl-i tahkik***, ***ehl-i tahakkuk*** ve ***ehl-i tahalluk*** gibi nitelemeler üzerinden açıklar ve ehl-i tahkik olmayı ideal bir ufuk olarak telakki eder.¹⁸³

Bursevî’nin mezhep telakkisine dair bir başka husus onun mezhep imamları ve şeyhlik makamına yaklaşımıdır. Bu bağlamda Bursevî İmam Eş‘arî’yi “*Şâfî ashâbından Ehl-i sünnet ve’l-cemaatin imami*” şeklinde nitelerken İmam Mâtürîdî’yi “*Ashâbımız olan Hanefîyye’den ehl-i hakkın imami*” şeklinde niteler.¹⁸⁴ Burada üzerinde durulması gereken bir diğer husus da Bursevî’nin bazı fikhî mezhep imamlarını veli kabul etmesidir. Bu bağlamda o, *Ta’lîka*’da Hz. Peygamber’in ilâhî yardımıyla yayılmış bir kandil olduğunu belirtir. Bu ilâhî yardım da kulları Allah’a davet ederken kullandığı vahiy nurudur.

¹⁸⁰ Bursevî, *Şerh-i şuabü’l-imân*, 221-222.

¹⁸¹ Başka örnekler için bk. Bursevî, *Tuhfe-i Halîliyye*, 212,213,218; Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 182; Bursevî, *Şerh-i şuabü’l-imân*, 228.

¹⁸² Bursevî, *Tuhfe-i Halîliyye*, 197.

¹⁸³ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 86-87.

¹⁸⁴ Bursevî, *Ta’lîka*, 78a.

Benzer şekilde Allah Ebû Hanîfe'ye de kulları Allah'a irşad ederken kullandığı ilham nuruyla desteklemiştir. Bursevî bunu ancak marifet ehlinin bildiğini ileri sürer.¹⁸⁵ O halde Bursevî'nin bazen Ebû Hanîfe'nin görüşlerini savunması onun fikhî kimliğinden değil söz konusu tasavvufî kimliğinden ileri geliyor olsa gerektir. Buradan Bursevî'nin muhakkikler zümresi lehine Ebû Hanîfe'yi sahiplendiği anlaşılmaktadır. Diğer yandan Bursevî *Ta'lika*'da şeyhin yaygın ve özel anlamlarını açıklar. Yaygın anlamına göre şeyh, yaşı ilerleyen kimseler için kullanılır. Bu da elli-elli bir yaşından ömrün sonuna veya seksen yaşına kadarki dönemi ifade eder. Ardından düşkünlük dönemi (*herim*) gelir. Yaşlılığın son evresine ulaşan kimse için kullanılan bu evre, hadiste kendisinden Allah'a sığınılan yaşıdır. Bursevî kendi istilahlarında ise şeyhin ilmi, tecrübesi ve marifetleri çok olan kimseler için kullanıldığını belirtip “*kavmi arasında şeyh, ümmeti arasında nebî gibidir.*” sözünü bu bağlamda anlamlandırır. Bursevî, **muhakkik sûfiler** nezdinde ise şeyhin, şeyhlik ehliyetine ulaşınca dek hakikat yolcusu (sâlik) müridin yetişmesi, sülûkü ve keşfi için ihtiyaç duyduğu her şeyi kendinde toplayan kimseleri ifade ettiğini belirtir. Bursevî kendi zamanında ise mürid dahi olamayacak kimselerin şeyhlik davasına düştüklerini söyler.¹⁸⁶

Bursevî yakın kullanımlar olan *re'y*, *mezheb* ve *kavl*'in aralarında bazı anlam farkları olduğuna *Ta'lika*'da dikkat çeker. Buna göre *re'y*, bir fikrin sebep olduğu neticedir ve *-rü'yetin* göze, *rü'yânın* da uykuya mahsus olması gibi- kalbe mahsustur. Nitekim *re'y*'in, ittifak veya ihtilaf edilen bir hususta nazar ve içtihadattan elde edilen itikat olduğu söylenmiştir. *Mezheb* ise ihtilaf edilen hususta bir içtihadî itikadı ifade eder. *Kavl* ise *re'y* ve *mezheb*den daha umumi anlamdadır. Nitekim “*bu Ebû Hanîfe'nin kavlidir.*” denildiğinde onun *re'y*i veya *mezhebi* kastedilebilir.¹⁸⁷

Bursevî *tahkik meşrebi* şeklinde bir niteleme kullanır. Nitekim o, muhakkikler zümresinin diğer pek çok hususta olduğu gibi özel ibadet ritüelleri ve tarzları özelinde öteki zümrelerden ayrıştığı bir konu olan salavât çeşitlerine değindiği bir bağlamda bu nitelemeye başvurur. Buna göre salavât çeşitleri *salavât-ı menkûle* ve *salavât-ı keşfiyye* şeklinde iki kısımdır. Bursevî her asırda **tahkik meşrebine** sahip olan kimselerin, zevk ve feyiz halleri hasebince bu tür salâtlarla mülhem olduklarını belirtir.¹⁸⁸

Amellerin uhrevî neticelerinin nasıl değerlendirileceği hususu muhakkiklerin meşrebini kelim ve fıkıh ağırlıklı zahiri yaklaşımlardan ayıran hususlardandır. Bursevî'nin belirttiği üzere hakiki anlamda kul olan, efendisine ücret karşılığında hizmet etmez; iman ve itaat nefsü'l-emirde müstahsen olduğundan kişinin zaten mümin ve itaatkâr olması gerekir. Bu sebeple Bursevî'ye göre cennet ümidi ve cehennem

¹⁸⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 55a.

¹⁸⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 77b-78a.

¹⁸⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 77b.

¹⁸⁸ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 201.

korkusuyla mümin ve itaatkâr olanın durumuna itibar edilmez. Buradan hareketle o, cennet ve cehennemi yaratmasa dahi hak mabut olması hasebiyle Allah'ın ibadete müstahak olduğunu belirtir.¹⁸⁹

Bursevî, iflâs-ı hakîkî dairesine girmek üzere bazı ariflerin mâlî ve bedenî ibadetlerinde kendi nefisleri için hiçbir hak sahipliği gütmeyip hepsini başkalarına hibe ettiklerini belirtir. Hatta bu kimseler kendi mecâzî varlıklarından dahi tümüyle sıyrılıp varlığı Hakk'a terk ederler. Bursevî infâkın hakikatinin bu olduğunu belirtir. Nitekim zenginlerin infâkı malı cepten çıkartmak iken fakirlerin infâkı ağyârı kalpten çıkartmaktır. Diğer yandan Bursevî'nin de belirttiği üzere vaaz, tedris, imâmet, hitâbet, ta'lim, gazâ, kitâbet-i Kur'ân, fıkıh vb. dinle ilgili tüm amellerde karşılık olarak ücret almak aslında yasaktır. Zira normalde bunların ücreti sevap olup ahirette alınır. Fakat bu takdirde dünyada bu gibi görevlerin âtıl kalma tehlikesi ortaya çıkar. Zira insanların çoğu, karşılığında ücret olmayınca bunlara değil dünyaya çalışırlar. Bursevî bu sebeple niyette ihlâsın önemini vurgular ve bu gibi işler karşılığında alınan nesneleri sadaka ve hediye olarak alınmasını salık verir. Aksi takdirde kişinin ahirette kınanan müflis (müflis-i mezmûm) olacağını belirtir. Övülen müflis (müflis-i memdûh) ise ameli Hak için işler ve ücret beklentisinde olmaz. Bu bağlamda Bursevî, velilerden ücreti başkasına hibe edip kendisi ilâhî fazla itimat eden bir gruba “müflisûn” denildiğini belirtir.¹⁹⁰

3.2.2.1. Muhakkiklerin İctihâdı: Keşf/Tahkik

Bazı hususlarda muhakkikler (*hakikat erbabı*) için mutlak bir hükmün bulunmayıp onların kendi keşfine göre amel ettiklerini belirtmesi,¹⁹¹ Bursevî'nin fikhî meselelerde keşif yöntemini şeriattaki içtihat müessesesine benzer konumda telakki ettiğini göstermektedir. Nitekim Bursevî'nin fıkıh düşüncesine yaklaşımı hususunda *Ta'lika*'da dikkat çeken hususlardan biri de icmâ' müessesesinin ve müçtehitlik payesinin seçkinci yorumunda görülmektedir. Buna göre Bursevî icmâ'nın, “*şer'î bir hüküm ve dinî bir iş hususunda bir asırda Muhammed (a.s) ümmetinden müçtehitlerin ittifakı*.” şeklindeki klasik tanımını yapıp daha sonra Teftâzânî'den¹⁹² şu alıntıyı yapmaktadır: “*Buradaki ittifak; itikad, söz yahut fîl hususunda iştirak anlamındadır. [İcmâ'yı yapacak olanlar] “müçtehitler” ile kayıtlanmıştır. Zira avâmın ittifakına itibar edilmez.*”¹⁹³ Bu gibi ifadeler fıkıh ve tasavvuf düşüncesinin tabiatları gereği seçkinci tavırda benzerlik taşıdıklarını göstermektedir. Dolayısıyla tasavvufî bilgi yöntemini ifade eden

¹⁸⁹ Bursevî, *Tuhfe-i Haliliyye*, 175. Bu noktada Bursevî, Kur'ân ve hadislerde cennet için yarışın mealindeki ifadelerden hareketle yapılan bir itirazı hatırlatıp cevaplandırmaya çalışır.

¹⁹⁰ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 220, 601; Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 139.

¹⁹¹ Bursevî, *Şerh-i şuaubü'l-imân*, 221.

¹⁹² Bursevî *Ta'lika* ve diğer eserlerinde Teftâzânî'ye atıflar yapmaktadır. O, ilmi hususlarda dikkate alıp bazen muvafakat bazen de muhalefet ettiği Teftâzânî'nin otoritesini teslim eder. Fakat etik noktada onu kusurlu bulduğu bir husus mevcuttur. Buna göre o, Teftâzânî'nin Timur'la ilişkilerinin ilmi hayatına etki ettiğini düşünüp devlet ricalinin hatırı için görüşler beyan ettiğini belirtir. Net olmasa da her ikisine de Şiilik ithâmlarını hatırlatacak imalarda bulunur. bk. Bursevî, *Tuhfe-i Haliliyye*, 246-247.

¹⁹³ Bursevî, *Ta'lika*, 59b; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *et-Telvîh ale't-tavzih li-metni't-tenkih fî usûli'l-fikh* (Mısır: Matbaatü Muhammed Ali Sabih, 1377), 2/82.

keşf anlayışını, fikhî *icthâd* anlayışına benzer bir konumda telakki eden Bursevî'nin içtihat ve icmâ' gibi bir konuda bu alıntıyı yapması her iki düşünce sisteminin ortak olduğu seçkinci tavır açısından düşünüldüğünde anlamlı olmaktadır. Fakat tasavvuf düşüncesindeki seçkinciliğin daha net olduğu söylenebilir. Nitekim fıkıhta icmâ müessesesi bağlamında kendisine atıfta bulunulan bir hadis üzerinden Bursevî'nin yaptığı değerlendirmeler, tasavvufi seçkinciliği yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir. Ona göre "müminlerin güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir." hadisinde geçen "mü'min"den kasıt; esnaf, asker ve benzeri ***mukallid avam***dan bir kimse değildir. Ona göre burada kasıt ferd-i mutlak, ***muhakkik***, ilmi ve aynı cem' etmiş kimsedir. Bu gibi kimseler nefsinin tedbir ve tasarrufundan fâni olup Hakk'ın nüfûz eden (sârî) hüviyeti ve takdiriyle bekâya ermişlerdir. Dolayısıyla konuştuğu, sustuğu, koyduğu veya kaldırdığı zaman bütün bu fiilleri Allah ile yapar. Nitekim Allah'ın gölgesi yani insân-ı kâmile tecellî eden hakikat-i câmianın yeryüzündeki gölgesinden söz veya fiil gibi bir şey sâdir olduğunda insanlar onu aralarında kanun yerine koyup yasa gibi görürler ve ona riayet ederler.¹⁹⁴

Bursevî'nin esas aldığı *icthâd* tanımı da tasavvufi bilgi yöntemini ifade edecek şekilde kurgulanmıştır. Nitekim o, bu hususta şunları söylemektedir: "*Ve ol ma'nâya -ki ulemâ-i rûsûm icthâd derler- ulemâ-i hakikat (muhakkikler) yanlarında vahiy ve ilhâm ve nüzûl derler. Zîrâ icthâd fî'l-hakika ilhâmın nüzûlünü teheyü eden esbâb-ı tahsile derler.*"¹⁹⁵ Bursevî, hükme ulaşma yöntemi için vahiy, ilhâm ve nüzûl gibi kavramları kullanırken fıkıh bilginlerinin *icthâd* dediği şeyin kendi benimsediği tasavvufi bilgi anlayışında *ilhâmı* hazırlayan sebepleri tahsil etmeye karşılık geldiğini belirtmektedir. Dolayısıyla fıkıh bilginleri nezdinde hükme/bilgiye ulaşma yöntemi sayılan *icthâd*ın yerini Bursevî'nin düşünce sisteminde tasavvufi bilgi yöntemi alırken, *icthâd* kavramı riyâzet ve mücâhede gibi bilgi öncesi bilgiyi hazırlayan süreçlerdeki beşerî çabalar için kullanılmaktadır.

Bursevî'nin -hadisten mülhem olarak- *kalbin fetvası* ifadesini eserlerinde kullandığı görülür. Ona göre müftünün fetvası zahir ve halktan gelirken, kalbin fetvası batın ve Hakk'tan gelmektedir ve ikincisi daha sağlamdır. Bursevî'ye göre müftünün fetvasında tereddütten hali olmak mümkün değildir. Zira hiçbir insan nisyan ve sehvdan kurtulamaz. Bursevî bu noktada *huzûrî bilginin husûlî bilgiye* karşı üstünlüğü üzerinden tasavvuf içi bir gerekçelendirme yapar. O, fetva konusunda *ilhâmın* avâm nezdinde hüccet olmasa da havâss için hüccet olduğunu açıkça belirtip tasavvufi bilgi yöntemini fikhî hususlarda belirleyici bir otorite olarak içtihad müessesesi yerine ikame ettiğini göstermektedir.¹⁹⁶

Bursevî'nin sûfî keşfi fikhî içtihâda tercih etmesinin temelinde, bir bilgi kaynağı olmaları bakımından *keşf* ile *akıl* arasında kurduğu hiyerarşi yer alır. Zira Bursevî'ye göre aklın ince bir perde ardından mütalaa etmeye çalıştığı şeyleri, mükâşif arada perde olmaksızın doğrudan mütalaa eder. Bu

¹⁹⁴ Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 37.

¹⁹⁵ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 145.

¹⁹⁶ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 493-494.

sebeple keşf, akıldan üstündür. Bu doğrultuda Bursevî keşfi şöyle tanımlamaktadır: “*keşf, mükâşif ile matlûb arasındaki perdenin kalkmasıdır.*”¹⁹⁷ Bu hususta Bursevî, Allah’ın varlık için koyduğu bir kaideden söz eder. Bu kaideye göre ideal olan, hakikat yolcusunun (sâlik), hakikatleri sadece akıl ve duyular yoluyla değil keşfen idrak edip velâyet ile **tahakkuk** bulmasıdır.¹⁹⁸ Bursevî bu noktada *bâtın müctehid* kavramsallaştırmasına başvurur ve Regaib, Berat ve Kadir gibi bazı özel gecelerde yapılan ibadetlerle ilgili tartışmalar üzerinden aklın rehberliğinde hareket eden zâhir müctehitler ile keşfin rehberliğinde yürüyen bâtın müctehitleri karşılıklı konumlandırır.¹⁹⁹

Bursevî’nin içtihat anlayışı üzerinden sûfilerle mukayese ettiği bir diğer grup hadisçilerdir. Nitekim Bursevî hadis tespitinde hadisçilerle sûfileri *icthâh* kavramı üzerinden karşılaştırır. Ona göre hadisçiler zahir müctehitlerdir ve aklın rehberliğinde hareket ederler. Aklın yanılabilirliği müsellemler olmakla birlikte zahir müctehitler genelde hataya düşmezler. Bâtın müctehitleri ise daima isabetli olan kâmil keşfin rehberliğinde yürürler. Bursevî bu zümrenin, görüşlerinde keşfe dayanıp Allah’tan vasıtasız olarak aldıklarını savunur.²⁰⁰ Bursevî’nin benimsediği bu sûfî içtihat anlayışı, onun bazı dualarına da yansımıştır. Nitekim onun şu ifadeleri bu hususta dikkat çekici detaylar barındırmaktadır:

“Allahım! Senden **tahkik** yolunda ismet, tevfiğ ve **icthâh** istiyoruz. Şühûd mertebelerinin en yücesine ulaşmayı, vücûd sırrının mârifet dairesine girmeyi, esmâ ve erbabına göre mazharlarına nazar etmeyi, müsebbib ve esbâbıyla her eşyâda senin tevhidini diliyoruz. Şüphesiz sen dilediğini saptırır, dilediğini hidâyete erdirirsin. Bilinç (sahv) hâlinde de kendinden geçme hâlinde de iş senin elindedir.”²⁰¹

3.2.2.2. Telfik Meselesi

Bursevî’nin “halt-ı mezâhib” dediği telfike dair düşünceleri de onun mezhep anlayışına dair önemli veriler teşkil eder. Bu bağlamda Bursevî’nin de aktardığı üzere bir mezhebe göre amel edenin başkasının mezhebiyle amel etmesi caiz görülmemektedir. Zira aksi halde kişi fasık olur. Fakat Hanefî kadısı Şafî mezhebine göre fetva ile amele hükmetmiş ise bu mezheplerin karıştırılması anlamına gelmez. Ayrıca bu telfik karşıtı duruşu destekleyen ifadelerine karşın Bursevî, keşf ve ilâhî emir neticesinde hasıl olan bazı istisnalardan bahseder. O, söz gelimi Şeyh Vefâ’nın Hanefî mezhebine müntesip olmasına karşın cemaatle namaz kıldırıldığı sırada besmeleyi Şafîiler gibi açıktan okuması içtihadını keşf ve ilâhî emir kaynaklı olmakla açıklar. Bu hususta Bursevî, dört imamdan sonra içtihat olup olmadığı sorusuna karşılık her asrın müctehidi ve müceddidi olduğunu, ilham sahibi olan velilerin içtihatla amel edebileceklerini belirterek cevap verir. Zira ona göre keşif ehli kimseler bu yolla hakikate ulaşmaya kadir olduklarından içtihat yapmaya ehliyetlidirler.²⁰² O, bir mezhebe bağlananın bu mezhebe uymasının gerekli olduğunu ve telfik yapmasının caiz olmadığını belirtir. Bu hususta sufilere değinmesi

¹⁹⁷ Bursevî, *Ta’lîk*, 11a. Ayrıca bk. Bursevî, *Kitabü’l-envar*, 58.

¹⁹⁸ Bursevî, *Varlığın dili*, 91.

¹⁹⁹ İsmâil Hakkı Bursevî, *Namazın Hakikati: Ecvibetü’l-Hakkıyye* (İstanbul: H Yayınları, 2022), 55.

²⁰⁰ Bursevî, *Ecvibetü’l-Hakkıyye*, 55. Detaylar için bk. “Mevzû Hadislerin Yorum Değeri” bölümü.

²⁰¹ Bursevî, *Tamâmü’l-feyz*, 117.

²⁰² Bursevî, *Kitabü’l-hucceti’l-bâliğa*, 113.

dikkat çekicidir. Bursevî ehlullahtan hiç kimsenin -kendi mezhebinde bazı içtihatların *hakâike* muhalif olmasına rağmen- telfik yapmadığını ileri sürer. Öyle ki Şeyh İbnü'l-Arabî dahi söz gelimi namazda elleri bağlamak suretiyle Maliki mezhebine aykırı davranmamıştır. Bursevî için bu tavır anlamlıdır zira ona göre elleri bağlamak salmaktan daha doğru olmasına rağmen İbnü'l-Arabî mezhebine muhalefet etmemiştir.²⁰³ Dolayısıyla Bursevî'nin prensip olarak telfiki kabul etmemekle birlikte bu hususta keşif ve ilhâma belli bir istisnai alan tanıdığı anlaşılmaktadır.

3.2.2.3. Furû' İle Mükellefiyet Bakımından İnkarcıların Durumu

Bursevî'nin belirttiği üzere muhakkikler ile şekilci alimlerin (*ulemâ-i rüsûm*) birbirinden ayrıştığı bir diğer husus, inkarcıların furû' ile mükellef olup olmadıkları meselesidir. Bursevî bu hususta şekilci alimlere göre inkarcıların furû'-i İslâm'a muhatap olmadığını belirtir. Zira *asla* göre *fer*'in sonra olduğu gibi ameller de imandan sonradır. Söz gelimi Hanefilere göre şirk ehli, furû'dan olan zekâtı vermekle memur değildir. Furû', *usûl* üzerine bina edilmiş olup müşrikte *asl* olan "iman" bulunmamaktadır. Nitekim Kur'ân'da şöyle buyurulmaktadır: "*Allah'a ortak koşanların vay hâline! Onlar zekâtı vermezler.*"²⁰⁴ Dolayısıyla furû' ile mükellef olmak için öncelikle imanda tasdik ve ikrâr şarttır. Ayrıca inkârcı kimse iman ettikten sonra bu ibadetleri kaza etmesi gerekmez. Bursevî bu yaklaşımı zahir yaklaşım olmakla niteler. Buna karşın zahir ulemadan bir fırka ile *muhakkiklerin* (*ulemâ-i hakâik*) tamamı, küffârın furû' ile muhatap olduğu görüşündelerdir. Öte yandan inkarcının imansızlık karşılığında azap göreceği gibi ihmal ettiği amellere karşılık da azap görüp görmeyeceği ihtilaflıdır. Hanefiler, inkarcının amelleri terk ettiği için ayriyeten azap görmeyeceğini, yalnızca iman bakımından azap göreceğini kabul ederler. Şâfiiler ise mümin, kâfir, münâfık bütün insanların ameli hükümlerle de mükellef olduğunu bu sebeple sorgu-suale tabi olduğunu kabul ederler. Bursevî detaylıca anlattığı bu yaklaşım farkları hususunda -gerek Şâfiilerden gerekse diğer mezheplerden olsun- *muhakkiklerin* (*erbâbü'l-hakâik*) bu son görüşü benimsediklerini belirtir. Amelde Hanefî olan Bursevî'nin bu ifadeleri dikkat çekicidir ve mezhep aidiyeti noktasında onun muhakkiklik meşrebini Hanefilik aidiyetinin önünde tuttuğunu göstermektedir. Nitekim bu meseleyi açıkladıktan sonra o, bu gibi hususlarda kendi mezhebine muhalefet etmekte bir beis olmadığını, bunun telfik anlamına gelmediğini söyler.²⁰⁵

3.2.2.4. Muhakkiklerin Dinî Hükümlerde Temel İlkesi

"*Hasenâtü'l-ebrâr seyiyâtü'l-mukarrebîn*" (ebrâr zümresinin iyilikleri, mukarrebîn zümresinin kötülükleri mesabesindedir) sözü muhakkiklere nispet edilen meşhur bir ilkedir. Muhakkikler amelî, itikâdî ve ahlâkî hükümler konusunda bu ilke doğrultusunda hareket ederler. Nitekim Necmüddîn et-

²⁰³ Bursevî, *Tuhfe-i Halîliyye*, 222.

²⁰⁴ Fussilet 41/6-7

²⁰⁵ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 410; Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 208; Bursevî, *Şerh-i şuabü'l-imân*, 217-218.

Tûfî bu ilkeyi “*Ehl-i tarikten olan **muhakkikler***” dediği zümreye nispet etmektedir. O, muhakkiklere nispet ettiği bu ihtiyât ilkesi doğrultusunda Allah’a yakın olan ârifin, başkası için hasenât kabîlinden olan şeyleri kendisi için seyyiât addettiğini ve bu sebeple bütün bunlara tövbeli olduğunu belirtir.²⁰⁶ İbn Acîbe, kulluk ve ibadetlerde *riyânın* inceliklerine değindiği bir bağlamda **muhakkiklerin** riyâ hususunda gaflet addettiği şeyleri sayar ve bu ilkeye atıf yapar. O, ibadet hususunda uzuvların, kalplerin ve sırların hep beraber dahil olduğu bir süreç doğrultusunda ideal kulluk gayesine gelinceye kadar kulluk derecelerini bu ilkeye göre değerlendirir.²⁰⁷ Bu ilke ismet problemi için de farklı çevrelerden pek çok düşünürün başvurmak durumunda kaldığı bir ilkedir. Nitekim vahdet-i vücûd düşüncesine menfî yaklaşımıyla bilinen Ali el-Kârî’nin ismet problemi bağlamında bu ilkeye başvurması ve yine bu kazıyye ile aynı minvalde olduğunu belirttiği erken dönem isimlerinden Rabiâtü’l-Adeviyye’nin şu sözüne atıf yapması dikkat çekicidir: “*İstiğfârımız dahi istiğfara muhtaçtır.*”²⁰⁸

Bursevî, Ebû Sa‘îd el-Harrâz’a nispet ettiği bu “*hasenâtü’l-ebrâr seyyiâtü’l-mukarrebîn*” ilkesine çeşitli eserlerinde sıkça başvurur. Nitekim o, bu ilke gereğince mekrûh fiillerin de yerine göre azar ve kınamaya sebep olduğunu belirtir. Buna göre avam haramlardan, havas şüpheli şeylerden, ehassü’l-havas ise mübahlar ve bazı helallerden uzak durur.²⁰⁹ Nitekim Bursevî başka eserlerinde, mübahlardan aşırı yararlananların duadan mahrum bırakılacağını belirtir. Bu noktada o, uzletin bedenle ve kalple yapılan çeşitlerini zikreder. Buna göre kişi, gerektiğinde iç konuşmalarını dahi terk etmelidir ki bu, bedenle uzlete karşılık gelir. Kalple uzlet ise varlıkları hatırına dahi getirmeme idealidir ki Bursevî buna “*muhakkiklerin ve müntehilerin uzleti*” der.²¹⁰ Bu ilke ayrıca geride değinilen Bursevî’nin “*Ehl-i sünnetin dört mertebesi*” dediği *şeriat*, *tarikât*, *marifet* ve *hakikat* dörtlüsüyle de alakalıdır. Dolayısıyla *şeriatın* fetva ve ruhsat, *tarikâtın* ise takva ve azimet ifade etmesi, bu sebeple de *tarikât* ehlinin ahkam ve *şeriat*a ilaveten bazı adap, *hâlin incelikleri* ve nafilelerle emrolunması²¹¹ bu ilkeyle birlikte telakki edilir.²¹² Bursevî’nin şu ifadeleri de bu hususu açıklamaktadır:

“**Muhakkik sûflerin yolu, takvâ ve azîmet yoludur.** Azîmet ehline göre müstehaplar vâcipler gibidir. Vâcipler ise farzlar gibidir. Bunun mânası şudur: Azîmet ehli, müstehaplara avamın ihtimamından daha fazla önem verir. Meselâ tenzihen mekrûh, onlara göre tahrîmen mekrûh gibidir. Tahrîmen mekrûh da kesin haram gibidir. Bunun anlamı da şudur: Azîmet ehli tenzihî mekrûhu işlememe konusunda avamdan daha hassas/titiz davranır ve bunlardan kaçınır. Bu sebeple “Muhakkik sûfinin mekrûh vakti yoktur.” sözünün yanlışlığı da

²⁰⁶ Ebû’r-Rebî‘ Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî el-Hanbelî Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye ile’l-mebâhişi’l-uşûliyye*, thk. Muhammed Hasen İsmail (Beyrut: Dâru Kütübi’l-İlmiyye, 1426), 456. Bu ilkenin i’tikâdî bir bağlamda vahdet-i vücûdun mutlak vahdet bilinci meselesi bağlamında kullanımına örnek için bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 861.

²⁰⁷ Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd fi tefsîri’l-Kur’ânî’l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî (Kahire: Hasen Abbas Zekî, 1419), 3/312.

²⁰⁸ Ebû’l-Hasen Nûrüddîn b. Sultân Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Şerhu’ş-Şifâ* (Beyrut: Daru Kütübi’l-İlmiyye, 1421), 2/192.

²⁰⁹ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 296, 366.

²¹⁰ Bursevî, *Kitâbü’l-hucceti’l-bâliğa*, 162.

²¹¹ Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 210.

²¹² Ayrıca bk. Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 98.

bilinmiş oldu. Dalâletten, kötü amellerden, akîdenin bozulmasından, düşünce karışıklığından Allah’a sığınırız. Helâl helâldir, haram da haramdır. Bunlar ister nebî olsun ister velî, şahıslara göre değişmez.”²¹³

“Mürîd mezhebi olmayandır!” sözü de bu bağlamda muhakkiklerin mezhep telakkisini yansıtan bir sûfî özdeyişidir. Bursevî bu sözün iki şekilde anlaşılabilceğini belirtir. Bunlardan konuyla alakalı olan anlamlandırmaya göre mürîd azimetkâr olup en zor görüşle ve en sağlam mezheple amel eder. Bu da ihtiyat yolunu seçtiği anlamına gelir. Zira velayet rütbesi, zor işlerle amel etmeye dayalıdır. Söz gelimi Şafîi mezhebinde iki yol haricinde bedenden çıkan şeyler abdesti bozmazken Hanefî mezhebinde bozmaktadır. Bursevî bu hususta Hanefî mezhebini tercih etmek gerektiğini savunur.²¹⁴

3.3. Muhakkiklerin Özel Yazım Tarzı: Tasnîf-Te’lîf Farkı

Bursevî *Tâcü’l-mesâdır* adlı eserde “*Tasnîf eşyanın birbirinden ayırt edilmesidir ve kitap tasnifi de bu kabildendir.*”²¹⁵ denildiğini *Ta’lîka*’da aktarır. Tasnîfin yaygın ve zahiri anlamını ifade eden bu tanımdan sonra o, daha özel anlamda bir tasnîf anlayışına değinir. Bu hususta *bazı büyükler* dediği kimselerden şöyle bir bilgi işittiğini belirtir: “*Tasnîf te’lîften daha hususidir. Zira telifte başkalarının sözleri de karışık olabilir. Tasnîf ise bunun aksidir. Nitekim muhakkiklerin (erbâbü’l-hakâik) kalbî keşifler ile ilişkili şeylerden olan tasnîfleri böyledir.*”²¹⁶

Beyzâvî uzunca bir süre tefsir alanında bir kitap *tasnîf* etmeyi planlamakla birlikte sermayesinin azlığının kendisini bunu hayata geçirmekten engellediğini söyler. Tasnîf faaliyetinin muhakkikler nezdindeki özel anlamını esas alan Bursevî, Beyzâvî’nin öne sürdüğü bu mazereti *a’yân-ı sâbite* teorisiyle irtibatlandırarak Ekberî bir yorumlamaya tabi tutar. Buna göre Beyzâvî’nin *sermayesinin azlığıyla* kastettiği şey, arzuladığı şeyin yüceliği ve zorluğuna nispetle *isti’dâdının* noksanlığı ve ilminin azlığıdır. Bursevî onun, bu itirafıyla nefsin yerip kendini *musanniflerin mertebelerine* layık görmediğini söyler ve sonra şu duayı yapar: “*Kadrini bilip haddini aşmayanlara Allah rahmetiyle muamele etsin!*”²¹⁷

Müteahhir dönem tasavvufunun (*ilm-i tahkik*) önemli eserlerinden olan Konevî’nin *Î’câzü’l-beyân* isimli Fâtîha tefsiri üzerine Osman Fazlı’nın yazdığı *Mir’âtü’l-Esrârî’l-İrfân* adlı hâşiye, Bursevî’ye göre muhakiklerin tasnîf tarzıyla kaleme alınmış bir kitaptır. Bursevî, şeyhi bu eseri çözüp hâşiye üslûbu üzere şerh edene dek bu esere dört yüz yıl dokunulmadığını belirtir. Ayrıca o, şeyhi Osman Fazlı’nın bu kitap için kendisine şöyle söylediğini aktarır:

“Sadreddin Konevî’nin Fatiha Tefsiri çok hacimli olmasına rağmen dört ay içinde ona hâşiye yazdım. Bu esnada bana hiçbir bıkkınlık gelmedi. Mâna ve hakikatler gece gündüz durmadan ardı sıra kalbime doğuyordu. **Bu bir te’lîf değil tasnîftir. Yani içinde ne bir katıp katıştırma ne de başkasına ait bir sözden nakil vardır.**

²¹³ Bursevî, *Tamâmü’l-feyz*, 217.

²¹⁴ Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 96-97.

²¹⁵ Ebû Ca’fer Ahmed b. Ali Beyhakî, *Tâcü’l-Masâdır*, thk. Doktor Hâdi Alimzade (Tahran, 1390), “Tasnîf”.

²¹⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 27a-27b. Benzer açıklamalar için bk. Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 287. Bursevî ayrıca Cürcânî’ye göre tertîbden daha umumî anlamda olan te’lîfin “birden fazla şeyi tek isimle ifade edecek hale getirmek” manasına geldiğini belirtir. Bursevî, *Ta’lîka*, 75a; Cürcânî, *et-Ta’rifât*, “teellûf ve telif” 50.

²¹⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 33a.

Bilakis o, sadece ve sadece bir ilham ve feyiz mahsûlüdür. Önsözünü nasr/zafer dualarını kapsayacak şekilde yaptım, zira bu dualar o kitabı yazmaya başladığım zaman gazveye/cihada çıkmaya yönelik güçlü istek sebebiyle Rûhulkudûs tarafından kalbime ilkâ edilen ilk şeydi.²¹⁸

Konevî de *Miftâhu'l-Gayb* başta olmak üzere pek çok eserinde olduğu gibi söz konusu şerhin odağındaki Fâtiha tefsirinde aynı yazım tarzını esas almıştır. Nitekim *Î'câzü'l-beyân* tefsirine bakıldığında muhakkiklerin tasnîf üslûbunun detaylarına dair bazı veriler görülmektedir. Konevî'ye göre bu üslûbun başlıca özellikleri şunlardır: İma, işâret, gizleme ve ifşâ dillerini özlü bir şekilde bir arada kullanmak -ki Konevî bunun Kur'ân'da uygulanan bir üslup olduğunu belirtir.- Diğer müfessir ve müfekkirlere görüşlerini esere dahil etmeyip yalnızca ilâhî-zâtî hibelerle yetinmek.²¹⁹

Muhakkik sûfilerin benimsediği tasnîf üslûbu Ekberî bilgi anlayışının bir gereği ve neticesidir. Zira Konevî'nin belirttiği üzere sahih ma'rifet sahibi **muhakkik**, zevke dayalı bir ilmi ancak ilâhî bir izin ile izhâr ve ifşâ eder. Muhakkiklerin bu tarz ilimleri açıklamaları, kendi çaba ve gayretlerine bağlı değildir. Bu tarz hususlara riayet edilen ilimlere “hakiki ilimler” diyen Konevî, bu şartları taşımayan bilgilerin muhakkiklerin büyükleri tarafından “ilim” addedilmediğini belirtir. Aynı şekilde bu tarz ilimlerin erbâbı da âlim sayılmaz. Söz konusu hakiki ilimlerle iştigal eden muhakkikler, eşyayı, onların mâhiyetlerinde oldukları gibi ve Hakk'ın onları bildiği tarzda idrak eden kimselerdir. Konevî'ye göre hakiki ilimler dışındaki ilimler ancak bazı insanların şahsî terim, inanç, zan, tahayyül ve zevklerini ifade eder.²²⁰ Dolayısıyla Muhakkiklerin özel yazım tarzı olan *tasnîf*, Ekberî düşüncenin bilgi anlayışı ve hakikat tasavvuru doğrultusunda bilginin dolaşımını sağlayan eserler meydana getirmenin yöntemidir.

3.4. Muhakkikler Nezdinde Özgünlük

Tezde farklı vesilelerle belirtildiği üzere müteahhir dönemde tümel (külli) bir disipline evrilip kelim ve felsefeye alternatif hale gelen ve bu sebeple kendisine “tahkik ilmi” (*ilmü't-tahkîk*) ve “metafizik” (*ilm-i ilâhî*); mensuplarına “muhakkik sûfiler”; temel metafizik ilkelerine de “tahkik kaideleri” (*kavâidü't-tahkîk*) denilen yeni bir tasavvuf anlayışı gelişmiştir. Dolayısıyla klasik ve külli bir ilim olup, metafizik alana yönelik sahip olduğu iddiaları kendi sistematiği içinde üretmesi ve bunların sağlamasını yapmaya başlaması bakımından yeni dönem tasavvufunun özellikle fıkıh ve kelim gibi dinî ilimlerin gölgesinden çıkıp kendisine özgü bir konum elde etmesi önemli bir kırılmayı ifade etmektedir. Tasavvuf ilminin geçirdiği bu dönüşüm sürecinde vahdet-i vücûd düşüncesinin birçok farklı düşünce sisteminden devraldığı mirası kendi hakikat iddiası doğrultusunda dönüştürüp sisteminin bir parçası haline getirdiği geride örnekleriyle ifade edilmişti. Dolayısıyla vahdet-i vücûd düşüncesi kendini önceleyen düşünsel birikimi tevârüs etmekle kalmayıp bu mirası dönüştürmüş, kendi tahkik tavrının

²¹⁸ Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 213.

²¹⁹ Konevî başkalarının görüşlerini almama prensibinden bazı hususları istisna eder. Bunlar; dil bilgisinin icap ettirdiği bazı detaylar, lafızlar ile bu lafızların kalıpları, zarflar ve bu zarfların içerdiği manalar arasındaki “irtibat” yönünden çağrıştırdığı şeylerdir. Bk. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 32.

²²⁰ Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 103-104.

unsurları haline getirerek kümülatif bir süreç dahilinde özgün yönünü ortaya koymuştur. Kurucu düşünürler sonrası şârihler dönemi ise sistematik hale gelmiş bilgi yöntemi ve varlık tasavvurunun dinî ilimlerin her sahasına uygulanıp kurucu metinlerin yorum, açıklama ve muhtelif dillere aktarımına ağırlık verilen bir evredir. Özelde tasavvuf genelde ise tüm dinî ilimlerin oluşumlarını tamamlayıp bu olgunluk evresine geçmesi, müteahhir dönemin, birbirine zıt olumlu-olumsuz pek çok değerlendirmeye konu olmasına sebep teşkil etmiştir. Bu döneme yönelik menfî yaklaşımlar ise temelde *taklit*, *düşüncede durağanlık* ve *özgünlük* gibi sorunsallaştırmalar üzerinden meseleyi ele almaktadırlar.²²¹

Fakat Ekberî düşünce ve bu düşünceyi benimseyen İsmâil Hakkı Bursevî üzerinden meseleye bakıldığında bu sorunsallaştırmaların dönemin anlayışını yansıtmaktan uzak olduğu görülmektedir. Diğer bir ifadeyle Ekberî literatür ve Bursevî'nin eserlerinde, şârihler dönemi ilim anlayışı *taklit*, *düşüncede durağanlık* ve *özgünlük* gibi kavramlar üzerinden okunmamaktadır. Hatta *taklit* ve *düşüncede durağanlık* diye eleştiri konusu edilen şeyin Bursevî nezdinde *tahkik* ta kendisi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Bursevî'nin, tasavvufun metafizik alandaki hakikat iddialarını klasik felsefî metafiziğe karşı konumlandırıp onun gerçek hikmet (felsefe) olduğunu savunduğu bir bağlamda *özgünlük* meselesine de değindiği görülür. Bu bağlamda Bursevî *hikmeti* iki kısımda değerlendirir: Filozofların akla ve araştırmaya dayalı hikmeti (*hikmet-i bahsiyye*) ile hükemâ-i ilâhîye dediği muhakkiklerin keşfe ve zevke dayalı hikmeti (*hikmet-i zevkiyye*). O, bunlardan ilkinin çoğunlukla batıl olduğunu; ikincisinin ise tamamıyla gerçeğe mutabık olduğunu savunur. Bursevî, ilk hikmet yolunu tutanların, bazı muhakkiklere (erbâb-ı hakikat) dair risaleler yazıp onları tekfir ettiklerini söyler. Bu hususta Aristoteles'in yolunu takip ettiklerini belirttiği Fârâbî ve İbn Sînâ'nın merdud olduğunu ileri sürer. O, araştırmaya dayalı hikmet yolunu tutan bu kesime karşı konumlandığı muhakkiklere şu isimleri örnek olarak zikreder: Cüneyd-i Bağdâdî, Bayezid-i Bistâmî, Sehl-i Tüsterî, Şeyh-i Ekber, Ferzendî ve Konevî. Bursevî bu kesimdeki alimlerin birbirlerine aykırı olmadıklarını hatta ibare düzeyinde dahi müttefik olduklarını söyler. Zira bunlar [bilgi ve varlık anlayışları bakımından] edindikleri her şeyi tek bir kaynaktan (*mebde-i vâhid*) edinmişlerdir.²²² Diğer yandan Bursevî, Hacı Bayram Velî ve Yunus Emre gibi kimselerin ise ilimler ve aklî kanunlardan hisselerinin az olmasına karşın hükemâ-i ilâhiyeden olduklarını belirtir.²²³

Bursevî'nin muhakkikler arasında tam bir tutarlılık ve ittifak olduğunu ifade ederken vurguladığı ibare düzeyinde dahi birlik olgusu özgünlük-taklit meselesi bakımından önemlidir. Bursevî bu vurguyu başka bağlamlarda da yapar ve muhakkikler arasındaki bu ittifakı bir övünç meselesi olarak ele alır.

²²¹ Detaylar ve ilgili tartışmaların yapıldığı başlıca literatür için bk. "DÖNEMLENDİRME VE MÜTEAHHİR DÖNEMİN KARAKTERİSTİK YAPISI: TAHKİK" bölümü.

²²² Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 70-71.

²²³ İsmâil Hakkı Bursevî, *Şerh-i Rümuzât-ı Hacı Bayram Velî: Çalab'ım Bir Şâr Yaratmış -Hacı Bayram Velî Harekleri'ne Ait Mânası Gizli Sözlerin Şerhi-* (İstanbul: Büyüyen Ay, 2022), 22.

Nitekim ilgili bölümde detaylıca ele alındığı üzere²²⁴ Bursevî, tasavvufî bilgi anlayışı doğrultusunda bilginin temel iki yöntemi olan *akıl* ve *keşf* için mertebeler ve tavırlar hiyerarşisini benimser. Bu yaklaşıma göre Bursevî, klasik ayırma riayet ederek akli ikiye ayırmaktadır: *akl-ı me‘âş* - *akl-ı me‘âd*. Bursevî akl-ı me‘âdın *tavırlarında* fikrin müdahalesinin olmadığını söyler. Buna göre bu aklın *tavırlarıyla* elde edilen *vâridâtın* hepsi gayb aleminden edinilir. Bu sebeple Bursevî, nebiler ve velîler arasında ihtilaf olmadığını, hatta yer yer ibare düzeyinde dahi ittifaklar olduğunu belirtir. Akl-ı me‘âşın *tavırlarıyla* elde edilen bigiler ise böyle değildir. Bursevî, ehl-i nazarın kendi içinde ihtilaf ve cedele çok düşmesini bu hususa bağlar.²²⁵

Bursevî'nin bu ifadeleri tahkik/mezc dönemi bağlamında tartışılan özgünlük meselesiyle ilgili dikkat çekici vurgular barındırmaktadır. Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Ekberî düşüncenin hakikat iddiaları bakımından meseleye bakıldığında, bu düşünceye mensup alimlerin özgünlük arayışı gibi bir gayeleri olmadığı görülmektedir. Zira vahdet-i vücûd düşüncesinin epistemolojisi ve ontolojisi gereği varlık ve bilginin yegâne kaynağı Hak'tır. İdeal bilgi anlayışının ulaştırdığı hakikat ise aslına mutabık bir şekilde aynı ve bir olmalıdır. Bu aynı zamanda bu düşünce sisteminin kendi kendini doğrulama tarzını ifade eder. Dolayısıyla tersten bir okumayla *muḥakkikler nezdinde özgünlük, bir olan hakikatten uzak ve tutarsız olmak anlamına gelmektedir*. Bu düşünce sisteminin kendi sistematiği bakımından metafizik alandaki iddialarının birbirini tasdik etmesi ve hep aynı temel önermeyi doğrulamaları gerekmektedir. Zira bu yeni dönemde tasavvufun kendine has bilgi yöntemiyle bütün varlık silsilesini temel bir önerme -ki bu genellikle varlığın birliğini ifade eden *lâ mevcûde/fâile illallah* tarzındaki önerme veya bu ve bu gibi önermelerin kendisine ircâ edildiği “*varlık olmak bakımından varlık Hak'tır/ kendisi olmak bakımından varlık Hak'tır (Vücûd min haysü hüve hüve el-Hakku)*” şeklindeki temel ontolojik önermedir-²²⁶ doğrultusunda yorumlaması, küllî bir ilim olma iddia ve çabasının tezahürüdür. Dolayısıyla temel ilkelere aykırı özgün, yeni ve türedi şeyler bu düşünce sisteminde kendine yer bulamamaktadır. Aslında bu tutum Ekberîlik gibi klasik dönemin pek çok sistematik düşünce geleneğindeki yerleşik hâkim anlayışı temsil etmektedir. Nitekim müteahhir dönemde muhtelif düşünce sistemleri için mevzubahis edilen “tahkik tavrı”, özgünlük ve türedilik değil bir düşünce geleneğine eklenmeyi gerektirmiştir. Zira müteahhir dönemin tahkik tavrı hakkında değerlendirmeler yapan

²²⁴ Bk. “Bilgide Tavırlar Nazariyesi: Aklın ve Keşfin Mertebeleri Arasında Tahkik Tavrı” bölümü.

²²⁵ Bursevî, *Ruhu'l-Mesnevî*, 1018.

²²⁶ Vahdet-i vücûd düşüncesinin tüm önermelerinin “Vücûd min haysü hüve hüve el-Hakku” önermesinden üretildiği belirtilmektedir. Bk. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 209, 215. Ayrıca tasavvufun bu temel ontolojik önermesiyle ilgili olarak metafiziğin konusunun tespiti hususunda Konevî ve İbn Sînâ'nın yaklaşım farkları için bk. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 95-97.; Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”, 518 vd.

ilgili çalışmalarda da belirtildiği üzere tahkik tavrı, bir yandan herhangi bir düşünürünün şahsî görüşlerinden bağımsız olarak dönemin hâkim karakterini yansıtmaktadır.”²²⁷

Diğer yandan bu ekolün öncüleri ve onların takipçilerinin bazı ifade veya görüşlerinde özgünlük lehine imalar olduğu ilk bakışta zannedilebilir olsa da gerideki değerlendirmelere aykırı bir durum olmadığı anlaşılır. Nitekim Tasavvufun müteahhir dönemde geçirdiği dönüşümün İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin tarih anlayışlarında *tekâmül telakkisi*²²⁸ şeklinde tezahür etmesi, her asrın yeni şeylere gebe olduğu şeklinde yorumlanabilir. Fakat bu tarih okuması hakikatin değiştiği anlamına gelmemektedir. Aksine bu tarih anlatısının, değişimin hakikatte değil hakikate farklı düzeylerde muhatap olan dönemlerdeki toplulukların idrak seviyelerinde olduğu anlaşılabilir.

Benzer şekilde Bursevî'nin *Ta'lika* ve diğer eserlerinde atıfta bulunduğu “*Öncekiler sonrakilere [yapılacak] nice şeyler bırakmıştır*”²²⁹ ifadesi de ilk bakışta her asrın yeni şeylere gebe olduğu manasında özgünlük lehinde anlaşılabilir. Fakat bu ifade için de değişim ve ilerlemenin hakikatte değil hakikate farklı düzeylerde muhatap olan dönemlerdeki toplulukların idrak seviyelerinde olduğu şeklindeki gerideki değerlendirme yapılabilir. Ayrıca Bursevî'nin bu ifadeyi kullandığı bağlamlara bakıldığında daha farklı yorumlanma ihtimalleri de gündeme gelir. Nitekim Bursevî bir eserinde bu söze nas yorumculuğunun imkanları bağlamında atıf yaparak Kur'ân ve hadislerden yapılacak istinbâtlarda sınır olmadığını belirtir. Zira ilâhî tecelliler nihayetsiz olup bu sebeple keşf ile hasıl olan istihrâcların da sınırı yoktur.²³⁰ Dolayısıyla bu ifade onun nas yorumculuğundaki yaklaşımını özetler niteliktedir. İstinbâtlar ve istihrâclarda sınır olmaması ise en temelde tek bir hakikat merciinden kaynaklanmaktadır ve istinbâtların birbirlerini tekzip veya iptal etmesi söz konusu değildir. Yani eski bir şeyin yenisiyle değişimi söz konusu olmayıp tek bir hakikat kaynağından gelen sınırsız tecellilerin keşf yöntemiyle edinilmesi öngörülmektedir. Dolayısıyla bu ifadede, değişmeyen hakikat ve bu hakikatin bilgisini elde etmede geçerli tek bir yöntemdeki ısrar sürmekte, böylece düşüncenin sistematığı bakımından tutarlılık iddiasına halel gelmemektedir. Ayrıca Bursevî'nin tercüme ettiği *Lübbü'l-lüb* (özün özü) kitabında İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği şu söz de bu hususla aynı bağlamda yorumlanabilir:

*İbâratünâ şettâ ve hüsnüke vâhidun Ve küllün ilâ zâke'l-cemâli yuşîru*²³¹
(Sözlerimiz muhtelif olsa da tektir güzelliğin Hepsî aynı güzelliği anlatır dillerimizin)

Benzer şekilde ilâhî tecelliler nihayetsiz olması bağlamında özgünlük meselesiyle irtibatlı görünen hususlardan birisi de Bursevî'nin, esas alıp eserlerinde sıklıkla atıf yaptığı “*varlıkta/tecellide tekrar yoktur*” ilkesidir. O, Ekberî düşüncenin varlık tasavvurundaki temel ilkelerden biri olan bu ilkeye

²²⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 14-18. Ayrıca bk. Mahmud Erol Kılıç, *Geleneğin Peşinde: Bir Din Felsefesi Olarak Tasavvuf* (İstanbul: Sufî Kitap, 2024), 58-63.

²²⁸ Bk. “Müteahhir Dönem Tasavvufunda Mezc ve Taklit: Kurucu Düşünürlerden Şârihler Dönemine Süreklilik” bölümü.

²²⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 2b; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 73.

²³⁰ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 73.

²³¹ İbnü'l-Arabî, *Özün Özü*, 77.

Ta'lika'da da doğrudan atıf yapmaktadır. Buradan hareketle o, söz gelimi Kur'an'daki lafzî tekrarların mana bakımından mutlaka bir nüans içerdiğini savunur.²³² Bursevî'nin bu ilkeye dair başka eserlerinde yaptığı açıklamaların detaylarına bakıldığında ise meselenin daha çok Ekberî varlık tasavvuruyla ilgili olup burada ele alındığı şekliyle özgünlüğü tam olarak ifade etmediği anlaşılmaktadır. Nitekim bu hususta Bursevî şunları söylemektedir:

“Tecellide tekerrür yokdur. Zîrâ Allâh Teâlâ Vâsî'dir. Ve tekerrür olsa dahi fâyide-i zâyide ile tekerrür eder. (...) tecellî tekerrür etse dahi lâ-büdd bir vaz'-ı cedîd ve ma'nâ-yı bedî'i müstemil olmakla sûret-i tekerrürden bîrûn olur. (...) tecellide tekerrür olmaz ve olsa sûret-i uhrâda olur. (...) Ve tecelliyât-i ilâhiyyede dahi gerçi tekerrür olur, velâkin Kur'an'da olan âyât-i mütekerrire gibidir ki **zâhiren mütekerrire ve hakikatde makâmına göre ma'nâ-yı cedîdi müstemildir.**”²³³ “Demişlerdir ki vücûdda bir nesnede tekerrür yokdur. Suverde zahir olan emsalinde vehm tehayyül eder ki ol emsal mâ mazânın aynı ola. Velakin ol suvere emsal demek vehme göredir. Hakikate göre ise ne a'yânı ve ne emsalidir. Zira emsal menkûledir ki gayr-ı makûledir. Ve vücûdda mesel takdiri üzerine min külli vech meseliyyet yokdur. Ve şeyin misli aynı değildir. Nitekim bir şecereden her sene hasıl olan berk ve bâr mâ mazânın mislidir, aynı değildir.”²³⁴

Gerideki başlıkta müstakil olarak ele alınan “muhakkiklerin özel yazım tarzı” hususunda Konevî Osman Fazlı ve Bursevî'nin ifadeleri de ilk bakışta özgünlük lehine yorumlanabilecek hususlardandır. Nitekim Bursevî *Ta'lika*'da şöyle demektedir: “*Tasnîf te'lîften daha hususidir. Zira telifte başkalarının sözleri de karışık olabilir. Tasnîf ise bunun aksidir. Nitekim muhakkiklerin (erbâbü'l-hakâik) kalbî keşifler ile ilişkili şeylerden olan tasnîfleri böyledir.*”²³⁵ Fakat muhakkiklerin söz konusu telif tarzı da yine tasavvufî bilgi ideali doğrultusunda tek bir kaynaktan keşf yöntemiyle elde edilen bilgilerin bu kaynak dışındaki yollarla elde edilen verilere karıştırılmadan yazıya dökülmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu, özgünlükten ziyade hakikatin bilgisindeki ısrar ve bu alanda elde edilen tahkikî bilginin muhafaza edilerek sunulmasıyla ilgilidir.

²³² Bursevî, *Ta'lika*, 179a.

²³³ İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netice Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*, ed. Ali Namlı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 65, 439, 186, 1001.

²³⁴ Bursevî, *Ruhu'l-Mesnevî*, 977.

²³⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 27a-27b. Benzer açıklamalar için bk. Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 287. Bursevî ayrıca Cürcânî'ye göre tertîbden daha umumî anlamda olan te'lîfin “birden fazla şeyi tek isimle ifade edecek hale getirmek” manasına geldiğini belirtir. Bursevî, *Ta'lika*, 75a; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, “teellûf ve telif” 50.

**İKİNCİ BÖLÜM:
BURSEVÎ VE TA'LÎKA**

1. BİR MUHAKKİKİN PORTRESİ: İSMÂİL HAKKİ BURSEVÎ

İsmâil Hakkî Bursevî'nin eğitim, halifelik ve telif hayatı gerek müstakil biyografik çalışmalarda gerekse ona dair yapılan muhtelif tezlerde bölüm olarak tekraren yazılmış, Bursevî'nin biyografisi detaylı bir şekilde ortaya konulmuştur.²³⁶ Söz konusu araştırmalardan farklı olarak bu bölümde yalnızca Bursevî'nin -Ekberî literatürde kullanıldığı anlamıyla- muhakkikliği ele alınacak, *bir muhakkikin portresi* ortaya konulacaktır. Ekberî düşünceye mensup muhakkik sûfilerin bilgi ve varlık düşüncesi doğrultusunda tahkik ve kavram kümesini sistematik bir şekilde kullanan Bursevî'nin muhakkikliğine dair eserlerinde pek çok veri bulunmaktadır. Bu veriler ana hatlarıyla şu dört başlık altında toplanılabilir: Bursevî'nin metafizikçiliği anlamında muhakkikliğine dair vârid kaynaklı beyanları, mezc/tahkik karakterinin baskın olduğu müteahhir dönemin bir sûfisi olarak zâhirî ilimlere karşı tutumu ve eğitim geçmişi, isim-müsemma ilişkileri çerçevesinde Hakkî isminin hayatına etkileri, nâil olduğu manevî nimetler ve kerâmetler.

1.1. Bursevî'nin Muhakkikliği (Metafizikçiliği)

Bazı biyografi yazarları tarafından “muhakkiklerin önderi ve müdekkiklerin örneği” (*kıdvetü'l-muhakkikîn ve üsvetü'l-müdekkikîn*) şeklinde nitelenen²³⁷ İsmâil Hakkî, Celvetî tarikatında yetişmiştir. O, bu yolun “Hakkîlik” şeklinde nitelenen bir kolunun da kendisine nispet edildiği Ekberî meşrepli sûfî bir müfessirdir.²³⁸ Tahkik ve onun kavram ağına dahil olan muhakkiklik payesinin Ekberî düşüncedeki kullanımını benimseyen ve hemen her meselede bu kavram ağını kullanan Bursevî, kendisini de muhakkik sûfiler zümresine dahil görmektedir. Nitekim o, bir gece gelen vâridde kendisine [muhakkik/metafizikçi anlamında] “*Feylesûf-i dehr*” isminin verildiğini belirtir. O, bu ismin *hakîm-i zamân* ve *hakîm-i ilâhî* manalarına geldiğini belirtir ve -pek çok vesileyle tekrar ettiği üzere- hikmetin “*eşyâyı mâhiyetleri üzere tanımak*” (ma‘rifetü'l-eşyâ alâ mâ hiye aleyh) şeklindeki tanımını zikreder. Bursevî bu hikmete “hikmet-i zevkiyye” denildiğini belirterek tasavvufun küllî ilim olma ve klasik metafiziğin yerini alma iddiasını hatırlatır.²³⁹ Zira ilgili bölümlerde belirtildiği üzere Ekberî düşüncenin bilgi anlayışına göre bir şeyin hakikatini ve mâhiyetini bilmek (hikmet), o şeyin ilâhî ilimde bulunuş halini (sübût) bilmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Ekberî literatürde *tahkik ilmi* denilen

²³⁶ İsmâil Hakkî Bursevî'nin hayatına dair temel çalışmalar için bk. Namılı, *İsmâil Hakkî Bursevî*, 2001; Aynî, *İsmail Hakkî Bursevî*; Hüseyin Vassaf, *Kemal-name-i İsmail Hakkî: (Bursevî Biyografisi)* (Bursa: Arasta Yayınları, 2000); Ertuğrul Seyhan, *Büyük Mutasavvıf İsmail Hakkî Bursevî: (Hayatı, İlmi Eser ve Şiirlerinden Seçmeler)* (Bursa: Mehmet Ali Deniz Kültür Vakfı Yayınları, 1995); Ali Namılı vd., “İsmâil Hakkî Bursevî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001).

²³⁷ Vassaf, *Kemal-name-i İsmail Hakkî*, 8.

²³⁸ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, ed. Nuri Akbayan, çev. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 825; Muallim Nâci, *Esâmî* (İstanbul: Maarif Nezareti, 1308), 58-59; Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 18. Yüzyıl* (İstanbul: İnsan, 2021), 441 vd.; Selami Şimşek, *Anadolu'da Kurulmuş Bir Tarikat: Celvetîlik* (İstanbul: Ketebe, 2020), 53, 74, 76, 310, 447, 503, 515; Selami Şimşek, *Celvetîlik Metinleri* (İstanbul: Ketebe, 2021), 169 vd.; Hasan Kâmil Yılmaz, “Celvetiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1993); Ekrem Işın, “Celvetîlik”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı - Tarih Vakfı, 1995 1993), 2/2/395.

²³⁹ Bursevî, *Kitâbü'n-Netice*, 74 vd.

metafiziğin esas ve temel görevi, şeylerin (eşyâ) tanrının ilmindeki bulunuşları hakkında bilgi vermektir. Bu da metafizik bilginin sadece tanrı hakkında bir bilgi değil, bu bilginin sonucunda eşyanın mâhiyet ve hakikatlerine dair nihai bilgiye ulaştıran bir bilgi olduğu anlamına gelir.²⁴⁰ Dolayısıyla Bursevî, bir vâridden hareketle kendisine verildiğini belirttiği bu ismi ve hakîmlik payesini sahiplenip bu doğrultuda açıklayarak kendi muhakkikliğini ikrar etmektedir.

Diğer yandan Bursevî'nin bazı şiirlerinde tasavvufî bilgi ideali bağlamında aşırı mütevazı ifadeler kullandığı görülür. Bunların, onun muhakkikliğini ifade eden diğer deliller ışığında tevazuda mübalağa kabilinden edebî bağlamda anlaşılması gerekmektedir. Bu tarz ifadelere şu dizeler örnek verilebilir:

*Ne İsmâil Hakkı'yem, ne bir sâhib-i terakkîyem
Ne bir ehl-i telakkîyem, ne âyinem mücellâdır*²⁴¹

*Reh-i tahkîk içinde âh ben bir bî-ser u pâyam
Gulâm-ı kemterînem cümle ednâlardan ednâyam*²⁴²
(Ah! ben tahkik yolunda bir başsız ayağım; senin aciz kölenim, bütün aşâğılardan aşâğıyım)

1.2. İsimlerin Müsemmâya Etkisi: Hakkî İsmi

İsimlerin müsemmalar üzerinde tesire sahip olduğu kabulü, muhakkik sûfilerin isim-müsemmâ telakkisi açısından Ekberî varlık tasavvurunda önemli bir yere sahiptir. Nitekim çocuğa isim belirlemenin önemi hususunda yapılan vurgular bu arka plandan beslenir. Bursevî'nin eserlerinde de bununla ilgili vurguları yer yer görmek mümkündür.²⁴³ Bu arka plandan hareketle Bursevî, eserlerinde zaman zaman kendi ismi üzerine açıklamalar yapar. Nitekim onun açıklamalarına göre İsmâil onun halk arasında vaz edilen ismidir. Bursevî bu ismi dışında Abdullah, Abdulkadir ve Abdülhay gibi vaz-ı ilâhî ile belirlenmiş pek çok ismi olduğunu belirtir. Bursevî bu isim çeşitlerine *ism-i halkî* ve *ism-i Hakkî* der. Bursevî, “Hakkı” isminin de vaz-ı ilâhî ile belirlenen isimlerinden olduğunu belirtir. O, ilâhî vaz ile belirlenen isim ve lakapların değişme kabul etmediğini belirtir. Zira varlık anlayışının bir uzantısı olarak Bursevî'nin benimsediği *isim-müsemmâ ayniyeti* gereği ismin değişmesi, müsemmanın da değişmesine sebep olur ki Bursevî bundan kaçınılması gerektiğini vurgular.²⁴⁴

Bursevî isimlerin müsemmada etkileri olduğunu düşünür ve buna kendinden örnekler verir. Zira “*isimler ve künyeler gökten inmiştir.*”²⁴⁵ Bursevî'nin belirttiğine göre yirmi üç yaşlarındayken piri Seyyid Fazlî İlâhî (Osman Fazlî Atpazarî) tarafından Rumeli beldelerinden Üsküp'e halife tayin edilmiş ve burada türlü sıkıntılar çekmiştir. Bursevî burada çektiği meşakkatlerin isminden kaynaklandığını belirtir. Şöyle ki, Bursevî sahip olduğu *Hakkı* ismi gereği hakikatleri dillendirmekten geri durmayan bir

²⁴⁰ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 147-148. Bk. “DÖNEMLENDİRME” bölümü.

²⁴¹ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 160.

²⁴² Kübra Eryılmaz, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Gazellerinin Redif Kelimeler Bağlamında İncelenmesi* (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 40.

²⁴³ Bk. Bursevî, *Müjdelilerle Gelen Elçi*, 61-62; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 160-161; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 264.

²⁴⁴ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 160-161; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 264.

²⁴⁵ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 262.

karaktere sahiptir. Zira onun belirttiği üzere hakk, sâbitlik manasını içerir ve bu mana ile isimlenenler doğru (hak) olan ne ise onun üzerine sâbitkadem olurlar. Bursevî de bu ismin gerektirdiği sır üzerine tehdit etmekten dahi çekinmediği Üsküp halkını son derece tahrik edip kendine pek çok düşman edindiğini belirtir. Bunun neticesinde sultana kadar giden şikayetler ve Bursevî'nin katlinin istenmesi dahi söz konusu olmuştur. Bursevî bu sebeplerle daha sonra Üsküp'ten ayrılıp Bursa'ya gitmekle emrolunduğunu belirtir. Fakat o, ayrıldığı Üsküp'ün daha sonra düşmanlar tarafından istila edilip yıkıldığını ve halkının türlü belalara duçar olduğunu belirterek haklılığını vurgulamaktan geri durmaz. Bu hususta o, maksadı “hak” olanların bu tarz belalardan kurtuluş müjdesine nail olduklarını belirtir.²⁴⁶

Bursevî'nin isminden hareketle vurguladığı bu karakteristik yapısı muhatap olduğu her kesimle ilişkilerinde belirleyici olmuştur. Nitekim Aynî'nin de belirttiği üzere Bursevî eserlerinde hem devlet ricaline hem de zamanın uleması ve mukallit meşâyih'e karşı pek çok tariz ve öğütlerde bulunmaktan geri durmamıştır. Aynî'nin deyişiyle “İsmâil Hakkı, eğrilere karşı sanki doğru ve keskin bir kılıç gibi idi.” Bu sebeple de beğenmediği ve haksız gördüğü işleri diline dolamaktan çekinmezdi.²⁴⁷

1.3. Bursevî ve Zâhirî İlimler

İlimlerin birbiriyle aynîleşip eklektik ve girişik bir yapıya evrildiği iddiası doğrultusunda - *tedâhül*, *telfik* ve *mezc* şeklinde de nitelenen- *tahkik döneminin* önemli araştırma başlıklarından birisi zâhir-bâtın ilişkileridir. Bu bağlamda ehl-i zâhir ve ehl-i bâtın çevrelerin birbirlerine yaklaşım ve eleştirileri ile zâhir ve bâtın karakterli ilim ve tavırların imtizâcı gibi meseleler gündeme gelmektedir. Bursevî'nin ilmî hayatına ve eserlerine bakıldığında bu hususlara dair çok fazla veri bulunduğu görülür. Nitekim mezc/tahkik karakterinin baskın olduğu müteahhir dönemin bir sūfisi olarak Bursevî'nin zâhirî ilimlere karşı tutumu ve eğitim geçmişi bu noktada önem arz etmektedir. Bu verilerden hareketle meseleye bakıldığında Bursevî'nin zâhirî ilimlere yaklaşımı mutlak olumsuz veya olumlu bir tabloyla anlatılamayacak nitelikte olup çok boyutlu bir yapı arz etmektedir. Bu noktada Bursevî'nin zâhirî ilimlerle ilişkisi hususunda temelde üç veri alanına sahibiz. İlki onun hayatında geçirdiği eğitim süreçleri içerisinde zâhirî ilimlerin yeridir. İkincisi onun telif hayatında zâhirî ilimlerin literatürüne dahil olarak ortaya koyduğu eserlerdir. Üçüncüsü ise başta tasavvufî ve ahlâkî eserleri olmak üzere zâhirî ilimlere dair olumlu-olumsuz kritikler serdettiği telifâtının muhtevasıdır.

1.3.1. Osman Fazlı'nın Eğitim İdeali ve Bursevî'nin Eğitim Hayatında Zâhirî İlimler

Bursevî'nin eğitim hayatına bakıldığında bütün evrelerde Osman Fazlı'nın etkisi olduğu görülür. Zira aşağıda detaylıca görüleceği üzere Bursevî'nin erken eğitim hayatının zâhirî ilimlerle şekillenmiş

²⁴⁶ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 104; İsmâil Hakkı Bursevî, *Hiz. Hüseyin Risâlesi: Risâle-i Hüseyiniyye* (İstanbul: Büyüyen Ay, 2020), 81.

²⁴⁷ Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, 31.

olması Osman Fazlı'nın halifelerinin vesilesiyle olmuştur. Daha sonrasında ise Bursevî İstanbul'a gelerek Osman Fazlı'nın muhtelif ders halkalarına dahil olup doğrudan ondan ders okuma imkânı yakalamıştır. Bu eğitimin muhtevasına bakıldığında zâhirî ilimlerin oldukça geniş yer tuttuğu göze çarpmaktadır. Bursevî'nin eğitim ve sonrasında ilmî hayatını şekillendirecek olan bu yönlendirmeler ve dersler, Şeyhi Osman Fazlı'nın idealindeki özel bir eğitim projesi niteliğindedir. Zira Bursevî'nin şeyhinden aktardığı bazı sözlerden anlaşıldığına göre Osman Fazlı, yaşadığı dönemde cari olan eğitim tarzını beğenmiyordu. Onun idealindeki eğitim tarzı, medrese ve tekkelerin birbirini tamamlayıcı unsurlar olduğu bir süreçti. Nitekim o, bu hususta şunları ifade etmektedir:

“Öncekilerin uyguladıkları usûl, talebelerin resmî (zâhirî) ilim tahsilini tamamlayınca kadar medreselerde kalmaları şeklindeydi. Zâhirî ilimleri tamamlayıp sûrî kemale ulaşan talebelerden Allah'ın talebinde muvaffak kıldıkları, manevî kemali tahsil için kâmil ve faziletli şeyhlerden birinin dergâhına gider, böylece ilim ve amel, sûret ve mâna, şeriat ve hakikat bakımından kendi nefsinin [bir mürşidin gözetiminde] kemale erdirirdi. O dergâhlarda zâhirî ilim öğretilmezdi. Aynı şekilde medreselerde de bâtinî ilimler müzâkere edilmezdi. Onlar: “Her makamın bir sözü ve her sözün de bir eri vardır.” ilkesi ile amel ediyorlardı. Zira dergâh ehli, ilim ve tahsil ehliydi, [başka] ders almaya ve ilim öğrenmeye ihtiyaçları yoktu. Fakat durum bugün cehâlete dönüşmüştür. **Ne dergâhta hayır kaldı ne de medresede ilim. (...) İşte bu nedenle Allah Teâlâ önce beni zâhirî ilmi ihyâ etmek suretiyle bu dini ihyâ etmek için harekete geçirdi. O nedenle önce resmî (zâhirî) ilimleri öğrenmek istemeyen bir kimseyi, seyrüsülûk eğitimine kabul etmem ve kesinlikle ümmî birini de halife yapmam.** Ancak ona ilm-i hâli tam ve kâmil bir şekilde talim edip meleke hâsıl olduktan ve hiç olmazsa Türkçe yazılmış kitaplardan çıkarsama (istihraç) kabiliyeti ortaya çıktıktan sonra hilâfet veririm. Çünkü maksat ilimdir; ilim ise birdir, lügât ve lisanların değişmesiyle değişmez.”²⁴⁸

Fakat Bursevî'nin bazı ifadelerinden anlaşıldığına göre Osman Fazlı'nın yakındığı bu bozulma, o asra özgü değildir. Nitekim Bursevî kendi döneminden yaklaşık beş asır öncesi için şöyle söyler:

“et-Te'vilâtü'n-Necmiyye'de şöyle denilir: “Bizim içinde bulunduğumuz şu zamanda iş o hâle gelmiştir ki kendisi hiç müridlik yapmamış biri kalkıp mürşidlik iddiasında bulunuyor. Hatta cahillik ve sapkınlıkları sebebiyle yine cahil ve sapıklara sırf isim ve şöhretlerinin yaygınlaşması, müridlerini arttırma hırsıyla şeyhlik icâzeti veriyorlar. Şeyhliği veraset yoluyla aldıkları vakit bu büyük ve şâni yüce işi, çocuk oyuncağına ve şeytanın maskarasına çevirmiş oldular. Ne zaman onlardan biri vefat etse -ister büyük ister küçük olsun- oğlunu posta oturtup ondan hırka giyerler, onunla teberrek edip onu şeyhlik makamına getirirler. Bu gerçekten yaygın bir musibettir. Belki de böyle bir tarikat çoktan tükenmiş ve eserleri de gizlenmiştir. Allah onların durumunu en iyi bilendir.” Bu sözleri söyleyenle ilgili ben (İsmâil Hakkı) derim ki: Allah onu ve bizi en güzel şekilde mükâfatlandırsın. Onun yüzlerce yıl önce yaptığı bu değerlendirmeye [her şeyi açıklamaya] yeterlidir. Eğer bu zamanda bizden böyle bir söz sâdır olsaydı, bâtinîlerindeki hastalıklar sebebiyle fudul kimseler dilleriyle bizi cerh edip incitir; [etrafta] hased ve şer ateşi tutuşurdu. Zamanın kadınları da bize karşı yapabildikleri her türlü ahlâksızlığı yapardı. Dikkat et; Şeyh [Necmeddîn-i Kübrâ] (Allah ona rahmet eylesin) bu sözleri kendi zamanı için söyledi. Zamanımıza gelince, o günden bugüne çok zaman geçti, [umutlar bitti], takat tükendi; **havâs ve avam arasında ne tahkik ne de taklid ehli kaldı.**”²⁴⁹

Osman Fazlı'nın bu eğitim ideali ve bu ideal doğrultusunda halifeleri üzerinden uygulamaya geçirdiği projesi -diğer pek çok halifesinde olduğu gibi- Bursevî'nin hayatına küçük yaşlardan itibaren tesir etmiştir. Nitekim Bursevî'nin zâhirî ilimlerle ilk karşılaşması eğitim hayatının erken dönemlerine denk gelmektedir. Bursevî yedi yaşına geldiğinde annesini kaybettiğini ve kendisine büyükannesinin bakmaya başladığını belirtir. O, hayatının yedi-on bir yaşlarını kapsayan bu devresinde Şeyhi Osman Fazlı'nın kasabaya (Aydos) gönderdiği “Şeyh Ahmed” adlı bir halifeden sarf ilmine dair kitaplar okuduğunu belirtir. Bursevî yine Osman Fazlı'nın yetiştirdiği halifelerden Şeyh Seyyid Abdülbâki'nin

²⁴⁸ Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 219; Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 38. Osman Fazlı'nın zâhirî ilimlere dair eserleri, eğitimi ve yaklaşımı hakkında bk. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 9, 21, 172, 217, 219, 224, 227; Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, 49-50, 89.

²⁴⁹ Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 131-132.

bu dönemde babası ve büyükannesini ikna ederek eğitim için kendisini Edirne'ye götürdüğünden bahseder. Bursevî, eğitimi için Edirne'ye gittiği on bir yaşı (1074/1664) öncesinde -çok küçük yaşlarda- Kur'ân okumayı öğrendiğini, "bazı ilimlerden" tahsil ettiğini, hat (yazı) bildiğini ve yazısının okunaklı olduğunu belirtir. Bizzat anlattığına göre Bursevî, Edirne'de Şeyh Seyyid Abdülbâki'nin yanında yedi yıl kalmış, bu süreçte ondan sarf ve nahiv okumuştur. İbnü'l-Hâcib'in sarfa dair *eş-Şâfiye* ve nahve dair *el-Kâfiye*'sini baştan sona ezberlemiştir. Mantık ilminden tamamını ezberlediği muhtelif risaleler okumuştur. Fıkıh'tan İbrahim el-Halebî'nin *el-Mültekâ*'sını, kelâmdan *Şerhu Ramazan* ve *Hayâlî Çelebi Hâşiyesi* ile birlikte Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ini, fenn-i âdâba dair bazı risâleleri, meânî ve beyândan es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulûm*'unu, fıkıh usulünden İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ını, diğer ilimlerden birçok risâleyi ve Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'inin ilk üçte birini okumuştur. Yine kendi belirttiği üzere Şeyhi Osman Fazlı'nın bir başka halifesinden fıkıh ve kelama dair muhtelif eserler okumuştur. Küçük yaşlarda öğrendiği hatta (yazı) Bursevî'nin ilgi ve becerisi hep devam etmiş, ilerleyen yaşlarda meşhur Hâfız Osman'dan meşk etmek suretiyle bu yeteneğini daha da geliştirmiştir. Bu bağlamda o, eserlerinin çoğunu bizzat kendi hattıyla yazdığını belirtir.²⁵⁰

Bursevî yirmi yaşında (1083/1672) Edirne'den, Şeyhi Osman Fazlı'nın İstanbul Fatih Atpazarı'ndaki hankahına gidip bey'at ve evrâd aldıktan sonra da zâhirî ilimleri okumaya devam etmiştir. Bursevî'nin anlattığına göre Osman Fazlı onu, o sıralar fenn-i âdâb okuttuğu öğrencilerin arasına dahil eder. Bursevî şeyhinden bu ilmi, kelâmî ve iki defa ferâiz ilmini okuyup daha sonra *el-Mutavvel*'i okuduğunu belirtir ki o süreçte şeyhinin bu eser üzerine bir hâşiye hazırladığından bahseder. Bursevî okuduğu derslerden sonra şeyhinin anlattıklarını yazmayı adet edinmiştir. Sadrüşşerîa'nın fıkıh usulüyle ilgili *et-Tenkîh* (*Tenkîhu'l-usûl*) adlı eseri ve bu eser üzerine yazdığı *et-Tavzîh* (*et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-Tenkîh*) isimli şerh, Teftâzânî'nin bu şerh üzerine kaleme aldığı *et-Telvîh* adlı hâşiye Bursevî'nin Şeyhinden okuduğu eserlerdir. Bursevî bu eserlerin anlaşılmasının oldukça zor olduğunu belirtir ve şeyhinin *et-Tenkîh* üzerine bir hâşiye yazdığını söyler. Bursevî kurrâ Mehmed Efendi'den Tecvîd ilmini başka bazı hocalardan da Farsça okuduğunu belirtir. Şerhleriyle birlikte Hâfız'ın *Dîvân*'ı; Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Bostân ve Gülistân*'ı, Mevlânâ Câmî'nin *Bahâristân*'ı, İbn Kemâl'in *Nigâristân*'ı Mevlânâ'nın *Mesnevî* ve *Fîhi mâ fîh*'i, Vâiz Hüseyin el-Kâşîfî'nin tefsirini, Zahîr el-Fâryâbî'nin, Hakîm el-Enverî'nin, Kemâl-i Hucendî'nin ve Molla Câmî'nin divanları ve bunlardan başka pek çok diğer manzum ve mensur eserler onun mütalaa ettiğini belirttiği edebî eserlerdir.²⁵¹ Namlı'nın da belirttiği üzere Bursevî'nin Edirne'deki tahsîlinde zâhirî ilimler ağırlıktadır. İstanbul'da ise başlarda zâhirî ve bâtinî eğitimin bir arada gittiği, son zamanlarda manevî eğitimin ağırlık kazandığı anlaşılmaktadır.²⁵²

²⁵⁰ Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 378-379; Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 36-37. Bursevî hat sanatına dair ilgisi ve eğitimiyle ilgili bk. "Ta'lika'nın Nüshaları, Müellife Aidiyeti ve İsimlendirilme Meselesi" bölümü.

²⁵¹ Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 379-380; Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 38-39.

²⁵² Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 40.

Bursevî, Şeyhi Osman Fazlı'nın kendisini Üsküp'e gönderirken dileyenlere zâhirî ilimlere dair dersler vermesini tavsiye ettiğini belirtir. Bu tavsiye doğrultusunda Bursevî çeşitli ilimlere dair dersler verdiğini, büyük bir topluluğun bu derslerini takip ettiğini, özellikle de tecvid ilminden çok sayıda öğrencisi olduğunu söyler. O, bu dersler vesilesiyle *Mukaddimetü'l-Cezerî* üzerine o ana kadar müsvedde hâlinde kalmış bir ta'lîka hazırladığından ayrıca *Nuhbetü'l-Letâif* adını verdiği bir kitap kaleme aldığından bahseder.²⁵³ Fakat Bursevî, Şeyhinin daha önce ders vermesini tavsiye etmesine karşın Bursa'ya gittikten sonra kendisini ders vermekten menederek şöyle dediğini aktarır: “*Ders ile meşgul oldukça Hakk'ı idrakten uzaklaşırsın.*” Bursevî bu iki farklı tutumu değerlendirir. Onun değerlendirmelerinden anlaşıldığı kadarıyla, ders verip vermeme durumu şartlara ve sâlikin bulunduğu hal ve makama göre değişiklik gösterebilir.²⁵⁴

Bursevî, yaşadığı dönemde cari olan eğitim tarzını beğenmeyen, zâhirî ilimleri öğrenmeyen kişileri seyrüsülûk eğitimine kabul etmeyip ümmî birini halife tayin etmeyen Osman Fazlı'nın yaklaşımını benimsemiştir. Nitekim o, şeyhinin bu yaklaşımından mülhem olarak şöyle söylemektedir:

“Meşâyihın şartı ilimdir. Ve illâ câhil olan şeyh olmaz! (...) Şeyhin akli sâirden idrâkde ziyadedir ki akl-ı meâddir. Ve ulûm-i zâhire de sâir ulûmdan akvâdır. Ve şeyhin rûhu ma'rifetullahda ekmeldir. Onun için gayriler dahî ol hususda ona mürâcaât ederler. Ve şeyhin sırrı kat'-ı alâkada gayrılardan akvâdır. Onun için tâlib-i tecerrüd olanlar ona mülâzemet eylerler. İşte bu ma'nâ gerçek şeyhe göredir.”²⁵⁵

Osman Fazlı'nın geride sayılan zâhirî ilimlere dair okuttuğu kitaplar ve bu kitaplar üzerine kaleme aldığı şerhler ve hâşiyelerin telif gâyetleriyle ilgili Bursevî'nin bir başka beyanı daha vardır. Onun şeyhinden aktardığına göre Osman Fazlı İstanbul'u kendine vatan edinince bazı müridler ondan Şeyh-i Ekber'e ait *Füsûs*'u okumaya başladılar. Fakat bu durum halk arasında duyulup yayılınca bazı çevreler bunu yadırgayan ve yaftalayan sözler ettiler. Osman Fazlı, bu dedikoduyu duyunca kendisine şöyle denildiğini belirtmiştir: “*Sana ceddinin yolundan gitmek düşer; o yol örtme ve gizleme yoludur, açık etme ve ifşâ yolu değildir.*” Bunun üzerine Osman Fazlı şöyle söylemiştir:

“Tasavvuf hakkında söylenenleri arkama attım ve onu tamamen unuttum. Ayrıca imkân ölçüsünde; resmî (zâhirî) ilimlerle meşgul olmak, tedavüldeki ilimleri ve bilinen (ilmî) kanunları/kuralları yoğun bir şekilde takrîr etmek ve yazmak, öncekinden daha fazla ibadet ve muâmelata ağırlık vermekle kendi hâlimi ve bana tâbi olanların hâllerini gizledim. (...) Bu zamanda en güvenli yol budur; çünkü bir gelini başkalarının nazarı değmesin diye abâ ile örtmek, onu ipekle süslemekten daha evlâdır. Bir de deve, tavuk pazarında satılmaz.”²⁵⁶

Bursevî, Şeyhini ziyaret amacıyla üç ay süreyle Edirne'de kaldığı zamanlarda Şeyhiyle özel *Füsûsü'l-hikem* okumaları yapmıştır. Şeyhin emriyle bu okumalar sırasında kapılar kapatılır, işitmesi uygun olmayan kimselerin bu dersleri duyması engellenirdi. Bu hususta Osman Fazlı, Bursevî'ye şöyle söylemiştir: “*Bu tür şeyleri sadece sana ifşâ ediyoruz. Senin itikat ve yakînin kemale; kalbin ve fuâdın da itminana erdiği için bunları sadece sana anlatıyoruz. Bu konuda bizim mahallemizden olmayan ve*

²⁵³ Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 390; Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 43.

²⁵⁴ Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 413; Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 53.

²⁵⁵ Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 86, 128.

²⁵⁶ Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 217.

*bizde olanı kabul etmeyenle konuşamayız. İnsanların çoğu ve hatta zamanımızdaki sûfîlerin ve tarikat ehlinin büyük bir kısmı, hakikat sırlarından perdelidirler.”*²⁵⁷ Özetle Bursevî, Şeyhi Osman Fazlı’nın bu eserleri Ekberî meşrebini ve İbnü’l-Arabî okumalarını gizli tutmak için yazdığını belirtir. Nitekim onun şeyhinden aktardığı şu ifadeler de bu hususa dairdir:

“Demişlerdir ki: “Her ne tenezzül çekilirse ekseri nâ-mahreme keşf-i râz ve feth-i bâb etmekten çekilir.” Pes bu bâbı seddedip sır-ı nebevî üzerine seyr etmek gerektir. Hatta şeyhim Seyyid Fazlî-i İlâhî kudde sırüh evâil-i hâlinde İstanbul’da Füsûsü’l-Hikem müzâkere edip erbâb-ı inkâra aks edecek “Emîr Şeyh Şeyh-i Ekberli mi imiş!?” dedikleri mesmûları oldukta ol gece hitâb-ı gaybîden: “Ceddin yolunu tut ki setr yoludur” deyü vârid olacak setr-i hâl için ol hâli müzâkere-i ulûm-i sâireye tebdîl edip âsâr-ı kesîre te’lîf ve tasnif eylemişdir: Şerh-i Mutavvel ve Şerh-i Muhtasar ve Şerh-i Tenkîh ve Tavzîh ve Telvîh ve emsâli gibi. Ve bu makûle perdelere “kıbâb-ı izzet” derler ki ehlullah onlarla muhtecib olurlar. Nitekim hadîs-i kutsîde gelir: “Kubbelerimin altında nice velilerim vardır ki onları benden başkası bilmez.”²⁵⁸

“Ve sohbet-i peygamberden müstefâd olan iki ilimdir ki biri ilm-i ahkâm ve biri dahî ilm-i ledünnîdir. Çünkü ilm-i ahkâmın neşrine ulemâ-i zâhir mütekeffil oldular, ilm-i ledünnî ifâdesi hisse-i ulemâ-i bâtın olmak üzere kaldı. Eğerçi bu âsârda medâris ve hankâhın ahvâli muhtell ve müşevveş oldu ve ulûm-i aklıyye ve nakliyyeden behrever olan meşâyihın ba’zıları umûm u husus ehline tedris edip bu tarîk ile dahî setr-i hâl eylediler ki kıbâb-ı izzet u celâl nev’indendir. Nitekim seyid-i tâife Cüneyd-i Bağdâdî (k.s.) mezheb-i Leys üzerine fetvâ ile tesettür eyledi. (...) Ve şeyhim seyidü’l-aktâb Seyyid Fazlî İlâhî’ye dahî (k.s.) “Ceddin yolunu tut ki setr yoludur” diye hitâb-ı gaybî vâki olmakla İstanbul’da on beş yirmi sene kadar tedris ve te’lîfe istigâl-ı tām gösterip bâb-ı tasavvufu havâssından gayriye fethetmedi. Ve evâhir-i ömründe âlem-i intizamdan hâric olup ricâl-i devletten ba’zı ashâb-ı i’râz zuhûr etmekle bir yerde murâd üzere karar olmadıklarından nâşi ba’zı ulûm-i garîbe kimyâ ve emsâli gibi kendileri ile bile intikâl eyledi.”²⁵⁹

1.3.2. Bursevî’nin Zâhirî İlimlere Yaklaşımı

Bursevî, zâhirî ilimler hususunda yer yer değerlendirmelerde bulunur. Nitekim o, Ekberî geleneğin Kur’ân telakkisine uygun olarak Kur’ân’ın zâhir ve bâtın yönlerinin olduğunu kabul eder. Ona göre Kur’ân’ın zahiri ulemânın tefsir ettiği şeye delâlet ederken, batını -Kur’ân ve sünnete muvafık olmak şartıyla- *muhakkiklerin* (ehlü’l-tahkîk) tahkik ettiği şeye delâlet eder.²⁶⁰ Bursevî Kur’ân’ın zâhire ilişik ilimlerine *ilm-i şerâi-i ahkâm*, bâtına ilişik olan ilimlerine ise *ilm-i maârif-i hakâik* denildiğini belirtir. O, *ilm-i ilâhî*, *ledünnî*, *tasavvuf* da denilen ikinci grup ilimlerin zâhir ilimlere muhalif olmadığını vurgular. Yine de ikisini uzlaştıramayan tasavvuf düşmanlarının bulunduğunu söyleyen Bursevî, bazı fakih ve muhaddislerin şeklî ilimlere itimat edip aklın sınırlarının ötesini kabul etmediklerini belirtir.²⁶¹ Bursevî’nin Kur’ân ve şeriatın zâhirine yönelik eserlerinde önemli vurgular bulunur. Bursevî’nin zâhir vurgusu ve savunusu, özellikle hurûfilik ve ibâhîlik eleştiriler serdettiği bağlamlarda yoğunlaşır.²⁶²

²⁵⁷ Bursevî, *Tamâmü’l-feyz*, 238-239, 420-421; Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 50. Osmanlı döneminde İbnü’l-Arabî ve *Füsûsü’l-hikem* hakkında konuşmanın, kendisine toplumsal krizlerin eşlik ettiği teorik ve pratik tartışmalara hedef olmak anlamına geldiği belirtilmektedir. Bu bağlamda Osmanlı döneminde yapılan tartışmalarda kitabın ismine nispetle “*Füsûsîler*” diye tekfir olunan bir zümreden söz edilmektedir. bk. Ercan Alkan, “Osmanlı Dönemi Füsûsü’l-hikem Şerh Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 211.

²⁵⁸ Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 130.

²⁵⁹ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 107-108.

²⁶⁰ Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi’l-bahs ve’l-münâzara*, 108.

²⁶¹ Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 86.

²⁶² Örnek için bk. Bursevî, *Kitâbü’l-hucceti’l-bâliğa*, 54-55. Konevî’nin bu hususla ilgili şu sözleri de dikkat çekicidir: “*Bil ki, bu asılların içerdikleri zararlardan dolayı ifşa edilmesi imkânsız birtakım ekleri vardır. Gerçi burada ifade edilenlerin bir kısmı da korunması gereken hususlardandır. Fakat esaslarını öğrenip ayağı tahkik makamlarına basmadan önce bu eklere muttali olanın birtakım zararlara maruz kalmasından korkarız. Bu zararlara misal olarak insanın himmetinin Hakk’a*

Bursevî'ye göre ilm-i zâhir nefsü'l-emrde kendi mertebesi bakımından kemâl ifade etmektedir ve onunla amil olan kimse de *kâmil*dir. Aynı şekilde ilm-i bâtın da kendi rütbesinde kemâl ifade eder fakat onunla amil olan *ekmel*dir. Bursevî ilm-i bâtının bu *ekmeliyetinin* ilm-i zâhir ile sağlandığını belirtir. Zira ârif kimse, âbid olmadıkça ârif olamaz. İlm-i hâl bilgisi ise ittifakla farzdır. Bu sebeple Bursevî, ilm-i hâl bilgisinin sülûke nazaran öncelikli olduğunu, bunun dikkate alınmadığı takdirde mefsedetin maslahatı geçeceğini belirtir.²⁶³

Bursevî'nin benimsediği tasavvufi bilgi anlayışında *sâlih amellerin bilgi doğurması* ilkesi *zâhirin bâtın* için önemine işaret eder. Nitekim Bursevî'nin de belirttiği üzere *müşâhedeler, mücâhedeler miktarıncadır*. Zira ona göre “Allah, bildiğiyle amel edeni bilmediği şeyin bilgisine varis kılar.”²⁶⁴ hadisi doğrultusunda şerî amellere riayet edenler ilm-i ilâhî ve ledünnîyi elde edebilirler.²⁶⁵ Bu doğrultuda o, ders görerek elde edilen *kesbî ilim* ile âmil olanın *vehbî ilim* olan verâset ilmine nâil olacağını belirtir. Diğer yandan geride belirtildiği üzere Bursevî bilgiyi *tahkikî* ve *taklîdî* bilgi olmak üzere hiyerarşik olarak ikiye ayırır. Bursevî'ye göre taklîdî ilim, *tahkik* ile sağlamlaşmamış ve *zâhiri* ile *bâtını* birbirine mutabık hale gelmemiş bilgi tarzını ifade eder.²⁶⁶ Öte yandan Bursevî nebevî mirâsın faydalı ilim olduğunu belirtir. Bu ise ona göre zâhir ve bâtın amelle birlikte olmalıdır. Müminin zâhirî şariat bâtını ise hakikat üzere olması gerekir. Bursevî ancak bu takdirde kişiye “âlim” denilebileceğini belirtir.²⁶⁷

Bursevî hakikatin iki yönü olarak kabul ettiği zâhir ve bâtını itidal üzere cemetmenin gereğinden bahseder. Ona göre kemâl ehli olmak bununla mümkündür. Aksi takdirde o, kişinin aşırı uçlar olan zâhirilik veya bâtınîliğe meyledeceğini belirtir. Bursevî, insanın rûh ve cisimden müteşekkıl ikili doğasını da zâhir ve bâtının cemi ideali hususunda delil kabul eder. Zira insana rûh ve cisim verilmesi her ikisinin de sırrını elde etmenin gerekliliğini göstermektedir.²⁶⁸

Zînet-ârâdır belâgat çehre-i güftârıma
Bu fesâhat hâssa-i şân-ı zebânımdır benim
Mündericdir defterimde zâhir u bâtın kamu
Elde hâmem dilde billûr tercümanımdır benim²⁶⁹

yönelmekten ve kulluktan geri kalmasını verebiliriz. Hatta insan bazen bunları bütünüyle terk edebilir. Bazen varlık mertebelerine hürmeti gönlünden bütünüyle silinebilir ve artık mertebelerin hükümlerinin hiçbirisinden etkilenmez. Böyle biri varlığa birlik gözüyle bakar. Mertebe ve hükümlerini ayırt etme gözüyle bakmaz. Varlık mertebeleri hakkında üstünlük ve öncelik ile hüküm vermez. Çünkü özel yönü bilir ve eşya arasında üstünlüğü gerekli kılan çeşitliliği ve ayrımı gerekli kılan temyizi görmez. Eşya hakkında tarif, betimleme, cins ve fasıl hükümleri böyle bir kişiden düşer. Çünkü böyle hükümlerin zati-gerçek durumlar değil, itibari nispetler olduğunu düşünür.” Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 90.

²⁶³ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 133.

²⁶⁴ Ebû Abdullah Haris b Esed Muhâsibî, *Risâletü'l-müstersîdîn* (Haleb : Mektebü'l-Matbuatı'l-İslamiyye, 1391), 100; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, 1983), 1/71, 3/13, 3/23. Bu hadisile ilgili Bursevî'nin yorumları için ayrıca bk. Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 173; Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 54-55; Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 129; Bursevî, *Eyyühe'l-bülbül*, 92.

²⁶⁵ Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 129; Bursevî, *Eyyühe'l-bülbül*, 70, 76, 92.

²⁶⁶ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 127, 215.

²⁶⁷ Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 135.

²⁶⁸ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 197-198.

²⁶⁹ Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 61.

Bursevî, ilm-i hendese, hesap ve mantık gibi ilimler de dahil olmak üzere ne kadar ilim çeşidi varsa hepsinin Hakk'a delâlet ettiklerini belirtmektedir. Onun açıklamalarına göre sûfîlerin bu gibi ilim erbabına yönelik eleştirileri ise onların bu husustan gafil olmaları sebebiyledir. Zira bu tarz eleştiriye muhatap olan ilim erbabı, salt şekli (resim) düzeyde kaldıkları için söz konusu ilimlerin Hakk'a delaletleri hususunda sûfîlerin öngördükleri bilinç seviyesine ulaşamamaktadırlar.²⁷⁰

Bursevî'nin zâhir ilimlere yaklaşımının arka planında ise onun, daha genel çerçevede zâhir-bâtın ikilisi arasında olması gerektiğini düşündüğü bir ilişki vardır. Onun ideal kabul ettiği bu ilişkide zâhir-bâtın ikilisi arasında bâtın lehine bir hiyerarşi bulunmakla birlikte bunların her ikisini de muhafaza edip gereklerine riayet etmek vurgusu göz çarpar. Zira her şeyden evvel bunların her ikisi de birer ilâhî isme işaret etmektedir. Nitekim Bursevî'ye göre asıl maksat, bâtını kötü sıfatlardan arındırıp güzel sıfatlarla süslemektir; zâhirin tezyini ve ona bir şeyler ilâve etmek değil. Fakat Allah ehli ve onlara tâbi olanlar ism-i zâhiri ism-i bâtına işaret ve ayna kılmak istediler. Öyle ki bidâyet ehli için bu itibarla bereket hâsıl olur. Bu sûret-i bedîa ile nihayet ehli için de tahalluk ve **tahakkuk** eserleri ortaya çıkar. Böylece onlar, tarikat libasını, zâhir ve bâtın ile amel ederek ve bütün mertebelere riayet ettiler. Çünkü **sûretin mâna ile tatbiki ve şekil yoluyla mânânın tahkiki, Allah ehlinin yoludur**. Bursevî'ye göre onlar her makam ve mertebeden en bol nasibi alan kimselerdir. Bu noktada o, yaya yürümek yerine, iki kanadıyla uçup gitmeyi yeğler ve mâna ve özün koruyucusu olan şekil ve kabuğu reddetmekten Allah'a sığınır.²⁷¹

1.3.3. Bursevî'nin Zâhirî İlimlere Dair Müellefâtı

Bursevî'nin zâhirî ilimlere dair eserleri, bütün külliyyâtı içerisinde önemli bir yer tutar. Bursevî bazı eserlerinde o zamana kadar yazdığı eserlerin sayısı, isimleri ve hangi ilim alanına dair olduğu gibi hususlarda bilgiler verir. Nitekim o, bir eserinde kendi yıldızının feleğin yazıcısı (*kâtibü'l-felek*) denilen 'utârid olduğunu, bu sebeple *Allah'ın onu yazmakla müptela ettiğini* belirtir ve o zamana kadar yazdığı eserlerinin yüzden fazla olduğunu söyleyerek başlıcalarının isimlerini zikreder.²⁷² Bir başka eserinde ise Bursevî o ana kadar yazdığı eserleri üç ilim türüne göre tasnif ederek şu alanlara ayırır: *aklî ilimler*, *naklî ilimler* ve *keşfî ilimler*.²⁷³ Bursevî'nin eserlerini *aklî*, *naklî* ve *keşfî* şeklinde tasnif etmesi, onun eğitim hayatı ve ilim anlayışını yansıtmaktadır. Bir başka eserinde ise Bursevî eserlerini iki kısma ayırır: *ahkâm-şerâi* ve *maârif-hikem-hakâik*.²⁷⁴ Bursevî'nin kendi eserlerine dair yaptığı bu tasnif, zâhir ve bâtının her ikisini de dikkate alan bir ilim ve telif telakkisine sahip olduğunu göstermektedir. Fakat bu

²⁷⁰ İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'l-hitâb*, ts., 36.

²⁷¹ Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 102.

²⁷² Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 84-85. Namlı, Bursevî'nin eserlerinin sayısı hususunda farklı araştırmalarda zikredilen muhtelif sayıları değerlendirip -kayıp eserler dahil olmak üzere- 120/130 civarında eser olduğu sonucuna varır. Mecmualarda bir arada bulunan birden fazla eserin nasıl değerlendirileceği, aynı esere müellifin koyduğu farklı isimler, kütüphane kayıtlarına geçen farklı isimlendirmeler bu sayıyı farklılaştıran temel sebeplerdir. bk. Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 161 vd.

²⁷³ Bursevî, *Kitâbü'l-envâr*, 162.

²⁷⁴ Bursevî, *Tuhfe-i Halîliyye*, 160.

noktada onun zâhirî ilimlerde yazdığı eserlerde sūfî-Ekberî damarı bir şekilde dahil ettiği açıkça görülür. Onun yazdığı eserlerin sayısı yüzü geçmekle birlikte zâhirî ilimlere dair kaleme aldığı eserlerin başlıcaları şunlardır:

- Mantık-Münâzara: Şerhu Risâle fi âdâbi'l-münâzara li-Taşköprizâde
- Dilbilim, Lügat, Etimoloji: Kitâbü'l-Furûk, Risâle et-Tehaccî fi hurûfi't-teheccî, Risâle-i Hakâik-i Hurûf-i Teheccî, Mecmûa (Arapça, Farsça ve Türkçe bazı kelimelerin etimolojisi üzerine)
- Tefsir-Kıraat: Mecmûatü âyâtî'l-müntehabe (a ve b), Mecmûatü't-tefâsîr, Levâ'ih tete'allak bi-ba'di'l-âyat ve'l-ehâdis, Mecî'ü'l-beşîr li-eclî't-tebşîr (ayet tefsiri), Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân, Tefsiru Âmene'r-Rasûlü (Arapça), Tefsir-i Âmene'r-Rasûlü (Türkçe), Kelimetün zâbbe ammâ yeridü 'alâ metni dâbbe / Şerhu "Vemâ besse fihimâ min dâbbe", Şerhu "Yâ eyyühe'n-nâsü'budü Rebbekum", Tefsiru Süreti'z-Zelzele, Tefsiru süreti'l-'Aşr, Risâle (Beyzâvî tefsiri ve İsmüddin haşiyesine dair kapalı yerlerin açıklamaları), **Ta'lika 'alâ evâilî Tefsiri'l-Kâdi (Şerhu Tefsiri'l-Fâtîha)**, Şerh 'alâ tefsiri cüz'î'l-ahîr li'l-Kâdi'l-Beyzâvî, Fâtîha Tefsiri (Kitâbü'l-Fazl ve'n-nevâl içinde), Tefsir-i Süreti'l-Fâtîha, Kitâbü'l-Mir'ât li-hakâ'iki ba'di'l-ehâdis ve'l-âyat, Şerhu Mukaddimetü'l-Cezerî
- Hadîs: Şerhu'l-Hadîsi'l-erba'in, Şerhu'l-hadîs "el-Mü'minu mir'âtü'l-mü'min", Şerhu Nuhbeti'l-fiker, Şerhu'l-Erbâine hadîsen (Nevevî'nin kırk hadîsinin tercüme ve şerhi)
- Fıkıh-İlmihal, Kelam-Akaid: Şerhu Fıkhi'l-Keydânî, Ecvibetü'l-Hakkıyye an es'ileti's-Seyh Abdurrahmân, Tuhfe-i İsmâiliyye, Tuhfe-i Halîliyye, Risâletü'l-Câmia li-mesâilî'n-nâfia, Şerhu'l-kebâir (Rumûzü'l-künûz), Kitâbü'n-Necât, Risâle-i Mesâilî'l-fikhiyye, Kitâbü'l-Fazl ve'n-nevâl, Şerhu Şuabi'l-îmân
- Siyasetname-Nasihatname: Sülûkü'l-mülûk (Tuhfe-i Aliyye), Tuhfe-i Hasekiyye
- Tarih: Şerh-i Târih-i İbn-i Kemâl

1.3.4. Klasiklerin dili: Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara

Tahkik kavramının belli bir ilmî geleneğe hasredilmemiş disiplinler üstü anlamına göre özellikle Timurlu Fars ve sonraki Osmanlı geleneğinde *âdâbü'l-bahs* ilmine yönelik yoğun ilginin *tahkik ideali* ile bağlantılı olduğunu belirtilmektedir.²⁷⁵ Nitekim *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara* ve *İlm-i vaz* gibi yeni disiplinleri sistematik olarak ortaya çıkaran saikin müteahhir dönemde ilimlerin birbirleriyle girdiği etkileşimler neticesinde baş gösteren yöntem arayışları olduğu ifade edilmektedir.²⁷⁶ Bu dönemin eserlerinde önceki fikirler *tenkit*, *tahkik* ve *ta'li* edilmiş, bu fikirler arasında çıkan ihtilafların mukayese ve muhakemesi yapılmış, adâbü'l-bahs prensipleri ve münazara tekniklerine dikkat edilerek deliller gözden geçirilmiştir.²⁷⁷ Dolayısıyla *âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara* ilminin ihdas edilerek müteahhir dönemde yoğun bir şekilde revaç görmesi, dönemin şerh, hâşiye ve ta'lika ağırlıklı hâkim telif geleneğinin bir gerekliliği olarak okunabilir. Zira bir ana metin esas alınarak o metnin iddia ve delillerinin tahkik ve tetkik edilmesi, belli bir sistem dahilinde yürütülmesi gereken sistematik ve eleştirel sorgulamayı gerektiren bir faaliyettir. Bu sebeple kurucu klasik metinleri anlama, yorumlama ve kritiğe tabi tutma amacıyla telif edilen şerh, hâşiye ve ta'lika türü eserlerin ait olduğu ilmî disiplinin ıstılâhî zemini ve -Arapça, Farsça gibi- genel telif dili haricinde içkin bir münâzara dilinin de kural ve kaidelerine uygun bir şekilde telif edildikleri göz önünde tutulmalıdır. Mezc olgusu bağlamında müteahhir dönemde ilimlerin birbirleriyle girdikleri etkileşimler ve yakınlaşmalar neticesinde böylesi bir ortak mantık-münâzara dilini takip etme hususunda sessiz ve doğal bir konsensüs ortaya çıkmıştır.

²⁷⁵ Khaled Rouayheb, 17. Yüzyılda İslam Entelektüel Tarihi: Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Mağrip'te İlmî Akımlar, çev. Zahit Atçıl (İstanbul: Klasik Yayınları, 2023), 71 vd.

²⁷⁶ Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce*, 5.

²⁷⁷ Kaya, "Osmanlı'da Entelektüel Dinamizm ve Hâşiye Yazıcılığı-Taşköprizâde'nin Keşşâf Hâşiyesi Örneği", 64.

Dolayısıyla mantık temelli münâzara kaideleri, bu yeni dönemde kelam, tasavvuf ve felsefe gibi farklı ilimler arasında müşterek olarak riayet edilen klasiklerin ortak dilini ifade etmektedir. Müteahhir dönem eserlerinde iç tutarlılığı temin etmesi öngörülen, mantık temelli bu içkin münâzara diline riayet etmek *sorunsal/eleştirel inceleme* şeklinde de nitelenmektedir.

İlgili araştırmalarda da belirtildiği üzere Fahreddîn er-Râzî'yle birlikte düşünürler, tasavvuf, kelâm ve felsefenin meselelerini aynı eserlerde incelemeye başlayınca görüşlerin doğruluk değeri, delillerin gücü ve yöntemin sonuçları garanti edip etmediği gibi hususları ayrıntılı bir şekilde araştırmaya koyulmuşlardır. Bu doğrultuda onlar bir görüşü delilleriyle kavramaya tahkik, delilleri de delilleriyle kavramaya ise tedkik adını vermişlerdir. Nitekim on üçüncü yüzyıl ve sonrasında yazılan kitaplarda karşılaşılan *ehl-i tahkîk* ve *ehl-i tedkîk* ifadeleri, önde gelen düşünürlerin metinlerinde görülen güçlü eleştirel düşüncüyü ifade eder. Tahkik, Râzî ve sonrasında yaşayan düşünürlerin bilimsel incelemelerini ifade eden temel bir tavır haline gelince bir tür eleştirel düşüncenin oluşumunu da beraberinde getirmiştir. Eleştirel okuma; tarihsel, sorunsal ve formel olarak nitelenen üç tür incelemeyi ihtiva eder. Bunlardan *sorunsal inceleme* tutarlılığının sorgulanması olup tutarlılık da ya delillerin bizzat sonuçları gerektirmesinde ya da görüşlerin temel kabullerle uyumlu olmasında aranır. Bu incelemenin de iki adımda yürütüldüğü belirtilmektedir. İlk olarak, önermelerin parçalarının anlamları belirginleştirilerek muhtemel bir lafzî mugalatanın önü kesilir. İkinci adımda ise orta terimin konumu belirginleştirilerek kıyastaki nispetin değeri takdir edilir. Böylece hem bir görüşün dayandığı tümel ilkeler belirlenerek tümel ilkelerden o görüşe ulaşıp ulaşılamayacağı hem de kıyasın mantikî değeri sorgulamaya tabi tutulur. Sorunsal inceleme, Râzî sonrası düşünürlerin iddialı oldukları bir alandır. Bununla birlikte genel anlamıyla tahkik kavramında içerilen *tedkik* işlevinin öne çıktığı bu incelemede Konevî, Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Molla Fenârî, Dâvud Kayserî, Hayalî, Kemal Paşazâde, Taşköprülüzâde, İsmâüddin el-İsferâînî, Siyalkûtî ve Gelenbevî gibi bazı düşünürlerin öne çıktığı belirtilmektedir. Sorunsal incelemenin tasavvuftaki ilk klasiğinin ise İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'si -ki bu eser *Ta'likâ*'nın bir numaralı kaynağıdır- olduğu söylenir. *Fütûhât* başta olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin önemli özelliklerinden biri, ele aldığı bir meselede ileri sürülen görüşlerin doğruluklarını tayin eden açıklamalar yapmasıdır. İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde sürdürdüğü bu yöntemin, onun takipçilerine bütünü temsil etme kabiliyeti kazandırdığı belirtilmektedir.²⁷⁸

Kendisi de bir *âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara* şârihi olan Bursevî,²⁷⁹ klasik yazım geleneği doğrultusunda eserlerinde mantık ve münâzara dilinin gereklerine önemli ölçüde riayet etmiştir.

²⁷⁸ Türker - Üçer, “Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkik”. Tahkik ve eleştirel okuma için ayrıca bk. Türker, “16. Yüzyılı İslâm Felsefe Geleneğine Eklemlmek”.

²⁷⁹ Bursevî, Köprülü'de bulunduğu sırada Taşköprüzâde'nin (ö. 963/1556) münâzara ve mübâhase âdâbına dair risâlesini şerhetmiştir. Bursevî, bu şerhin İstanbul, Bursa ve diğer yerlerde istifade edilen, muteber ve tedâvülde olan bir eser olduğunu

Özellikle onun şerh, hâşiye ve ta'lika tarzında kaleme aldığı eserlerinde bu dilin etkisi daha fazla görülmektedir. Zira şârihin asıl metin yazarı (musannif) ile girdiği tartışmalar mantık ve münâzara dilinin kullanımını doğal olarak gerektirmektedir. Bu bağlamda Bursevî'nin eserlerine bakıldığında, *taksîm*, *tanım* ve *önerme* gibi temel mantık ve münâzara bahislerinde ilgili disiplinin literatüründeki uzlaş zeminlerinden mümkün mertebe istifade ettiği görülür. Fakat bu noktada onun, meselelere ve tartışmalara yaklaşımında temel hareket noktası olan sûfî-Ekberî meşrebi yanında oldukça statik ve zâhirî üsluba sahip mantık ve münâzara dilinden de istifade etmesi bizatihi dikkat çekici bir durumdur. Bu husus *mezc*, *tahkik*, *tedâhül*, *telfik*, *telfikî tedâhül* gibi nitelemelere konu olan müteahhir dönem İslâm düşüncesinin dönüşüm serüveniyle ve zâhir-bâtın imtizâcıyla uyumlu olarak okunabilir. Fakat yine de nihai noktada onun sûfî düşüncesi temel bir gaye olarak merkezde tutup -mantık ve münâzara dili de dahil- müteahhir dönemin tüm nazarî kazanımlarını bu temel gaye doğrultusunda istihdâm ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu münâzara şerhinde Bursevî'nin Ekberî tavrını yoğun bir şekilde yansıttığı görülür. Bu doğrultuda o, münâzara gibi zâhirî bir ilim için yazdığı eserinde *Fûsûsü'l-Hikem* şerhlerine atıf yapabilmektedir. Yine o, bu eserinde *vech-i hâs* kavramı üzerinden tanrı ile insan arasındaki ikili irtibat tarzı, tasavvufun *kurb-i nevâfil* ideali, *velâyet* düşüncesi ve olağanüstü olayların tasnifi gibi hususlara yer verebilmektedir.²⁸⁰ Bu bakımdan kargaşayı ve belirsiz bir eklektizmi çağrıştıran *mezc*, *tedâhül* ve *telfik* gibi nitelemelerden ziyâde hakikat iddiasında ısrarı ve netliği temsil eden *tahkik* nitelemesi, Ekberî düşünce ve Bursevî özelinde bu dönem için daha uygun düşmektedir.

Bursevî'nin şerh, hâşiye ve ta'lika tarzında kaleme aldığı eserlerinde mantık ve münâzara dilini kullanması tesadüfi ve bilinçsiz değildir. Zira geride de değinildiği üzere Bursevî, bir *âdâbü'l-bahs* ve *'l-münâzara* şârihidir. Söz gelimi *âdâbü'l-bahs* ve *'l-münâzara* ilminde önermelerin doğruluklarının sorgulaması süreçlerinde kullanılan temel münâzara kurallarından *men* ' , *nakz* ve *mu'âraza* Bursevî'nin -bu araştırmanın konusu olan *Ta'lika* başta olmak üzere- eserlerinde bilinçli bir şekilde kullandığı yöntemlerdendir. Nitekim o, münâzara şerhinde *men* 'i “delil talep etme”, *nakz*ı “delili bertaraf/iptal etme”, *mu'ârazayı* ise “medlûlü bertaraf/iptal etme” şeklinde açıklar. *Mu'ârazanın* ise üç çeşidinden bahseder: Tam tersi ile *mu'âraza* (*mu'âraza bi'l-kalb*), misliyle *mu'âraza* (*mu'âraza bi'l-misl*) ve gayr ile *mu'âraza* (*mu'âraza bi'l-gayr*). Örneğin bunlar içerisinde tam tersi ile *mu'âraza* (*mu'âraza bi'l-kalb*) yöntemi, aynı delil ile tam tersi bir medlûle ulaşmayı diğer bir ifadeyle tam tersi bir iddiada bulunmayı ifade etmektedir.²⁸¹ *Nakz* yöntemi kapsamında tartışmanın tarafları (sâil ve muallil) arasında kullanılan delil bertaraf etme yöntemlerinden birisi *nefyî istikrâ eleştirisidir*. Taşköprizâde ve Bursevî'nin de ifade ettikleri üzere bu eleştiri tarzı şu şekilde formalize edilmiştir: “*sâilin bilgi*

belirtir. bk. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 397; Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 47. Ayrıca o, Şeyhi Osman Fazlı'nın da “*Fethu'l-bâb ale'r-Risâleti'l-Adudiyye*” isminde bu alana dair bir eseri olduğundan bahseder. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 224.

²⁸⁰ Detaylar için bk. Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve 'l-münâzara*, 83, 97, 102, 103, 105, 108.

²⁸¹ Bunlar ve daha fazla teknik detay için bk. Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve 'l-münâzara*, 160-161, 191-194.

eksikliği/bilgisizliği, [bu bilgisizliğe konu olan] şeyin vakiada da olmamasını (*ademuhû fi'l-vâki'*) gerektirmez.” Bursevî vakiada nice sâbit olan malumların bulunduğunu fakat bunlara bazı kimselerin bilgilerinin taalluk etmediğini belirtir. Dolayısıyla söz konusu sâbit şey, onu bilmeyen için meçhûl olur. Fakat cehl, sübûta münâfi değildir.²⁸²

Bu bağlamda Bursevî *Ta'lika*'da tedkîk ve tahkik ideali doğrultusunda bazı nakz uygulamaları sergilemektedir. Nitekim besmelenin Fâtiha'ya dahil olup olmaması hususunda Ebû Hanîfe'nin görüşünü tespit etme bağlamında Bursevî'nin bu yöntemi kullandığı görülür. Beyzâvî besmelenin Fâtiha ve bütün surelere dahil olduğunu savunur ve bu görüşü benimseyen ve benimsemeyen ulemadan örnekler zikreder. Ebû Hanîfe'ye geldiğinde ise onun bu konuda kesin bir şey söylememesine karşın onun besmeleyi Fâtiha'dan saymadığının zannedildiğini belirtir. Bursevî'ye göre Beyzâvî bu sözleriyle, Ebû Hanîfe'nin, besmelenin namazda cehrî okunmayışından hareketle sureye dahil olmadığı doğrultusundaki görüşüne işaret etmektedir. Bursevî Beyzâvî'nin bu gerekçelendirmesinin nefyî istikrâ (*istikrâ-i nefyî*) türünden bir akıl yürütme olduğunu ve bunun makbul bir yöntem olmadığını belirtir. Zira bir şeyin bulunamaması, o şeyin olmadığı anlamına gelmez. (*ademü'l-viddân lâ yedullü alâ ademi'l-vücûd*). Nitekim nassın bulunmadığı durumlarda fetva makamının ichtihad etmemesi gerektiği söylenir. Zira “Eğer bilmiyorsanız bilgi sahibi olanlara sorun.”²⁸³ buyurulmuştur.²⁸⁴

Bursevî'nin nefyî istikrâ yöntemine dikkat çektiği bir başka yer ise *el-ism* kelimesinin açıklamasıdır. Beyzâvî, Basrahlılara göre *ism*in sık kullanım sebebiyle sonu hazfedilip baş kısmının sâkin kılınan bir kelime olduğunu, Arapların harekeli harfle başlama adetine sahip olmaları sebebiyle de başına vasıl hemzesi getirildiğini belirtir. Bursevî bu açıklamada Beyzâvî'nin “[Arapların sakinle başlamasının] imkânsız olması sebebiyle” demeyip özellikle *adet* vurgusu yaptığını ileri sürer. Ona göre Beyzâvî'nin bu ifadeyi özellikle seçmesi, sakinle başlamanın aslında mümkün olduğuna işaret etmektedir. Bursevî sakinle başlamayı imkânsız görenlerin ise [*nefyî*] *istikrâ* ile ihticâc ettiklerini belirtir. Fakat ona göre bu yalnızca [Araplar arasında] sakinle başlamanın vaki olmadığını (‘*ademü'l-vukû'*) gösterir. Sakinle hiç başlanılmamış olması ise sakinle başlamanın imkânsız olmasını gerektirmez (‘*ademü'l-vukû' lâ yestelzimu'l-imtinâ'*). Bursevî bu doğrultuda acem dillerinde sakinle başlamanın reddedilen bir uygulama olmadığını belirtip örnekler verir ve İbn-i Cinnî'nin bu doğrultudaki görüşüne atıf yapar.²⁸⁵

²⁸² Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, 185.

²⁸³ Nahl 16/43

²⁸⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 55b.

²⁸⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 71a-71b.

1.3.5. Felsefî İlimler ve Filozoflar

Vahdet-i vücûd düşüncesinin tevarüs ettiği düşünsel birikim bağlamında değinildiği üzere misâl alemi, sudûr kozmolojisi; varlık, yokluk, illet, ma'lûl, mâhiyet gibi umûr-i âmme bahisleri; Antik Yunan kökenli felekiyyât, tabîiyyât, akıllar ve ahlât teorileri, İslâm filozoflarının nefis ve ahlak teorileri ve mikro-makrokozmos analojisi, ayrıca sudûr nazariyesi kapsamında -zorunlu nedensellik fikrinden soyutlanıp vesileci bir bağlamda yorumlanan- birden bir çıkar ilkesi, tanrının Mutlak Varlık olarak kabul edilmesi, tabiat içerisindeki süreklilik ve ilişkiler, müvelledât-ı selâse, göksel varlıklarla yer arasındaki irtibat gibi hususlar Ekberî düşünceye dönüştürülerek alınan felsefî mirası ifade etmektedir.²⁸⁶ Vahdet-i vücûd düşünürleri bütün bu düşünsel birikimi dönüştürerek kendi tahkik tavırlarının unsurları haline getirmişlerdir. Bu öncü muhakkik sûfîleri takip eden Bursevî'nin eserlerinde de bu etkileşimin izlerini görmek mümkündür. Zikredilen etkileşim noktaları bu çalışmanın muhtelif bölümlerinde gerek müstakil başlıklarla gerekse başka konular dahilinde detaylıca ele alındığı için zikredilmekle yetinilecek, burada ise bunlar dışında kalan bazı spesifik hususlara odaklanılacaktır. Ayrıca Bursevî'nin muhtelif eserlerinde filozoflar ve felsefî ilimlere yönelik değerlendirmeleri ele alınacaktır.

Nefs teorisi bölümünde detaylarıyla ele alındığı üzere Bursevî *Ta'lika* ve diğer eserlerinde Ekberî düşüncenin bilgi ve varlık anlayışıyla uyumlu bir nefis anlayışı benimseyip bu hususta -daha çok sûfî metinler üzerinden dolaylı olarak olsa da- İslâm felsefesindeki nefis teorisinin kavram ağından ve muhtevâsından istifade etmektedir. Bu noktada Bursevî İslâm felsefesi geleneğinden istifade etmenin itikadi bir problem teşkil etmediğini vurgulamaktadır. Nitekim Bursevî *Ta'lika*'da nefsin kuvveleriyle ilgili açıklamalar yaptığı bir bağlamda iç duyuların, ilgili bağlamda anlattığı şekilde telakki edilmesinin dinin asıllarına (*usûlüddîn*) herhangi bir aykırılık teşkil etmediğini belirtir. O'na göre kelimcilerin bunları inkâr etmesinin sebebi filozoflarla irade ve yaratılış hususundaki ihtilaflarıdır. Bu bağlamda o, filozofların fâil-i muhtâr anlayışını nefyetme hususundaki hezeyanları ve “*birden ancak bir çıkar*” minvalindeki sözleri sebebiyle kelimcilerin bunlara olumsuz yaklaştığını belirtir. Yoksa *Ta'lika*'da zikrettiği tarzda bu kavramların kelimciler açısından sorun teşkil etmediğini vurgular.²⁸⁷

Bursevî'nin İslâm felsefesi geleneğinden istifade etmenin itikadi bir problem teşkil etmediğini belirttiği bir diğer husus akıllar nazariyesidir (el-ukûlü'l-aşere). Nitekim Bursevî bazı eserlerinde filozofların ıstılahındaki on akıl/akıllar (ukûl-i aşere) nazariyesine dair daha detaylı bilgi vererek akl kavramını açıklamakta ve bu hususta muhakkiklerin filozofları takip ettiğini belirtmektedir. Zira ona göre -kadîm olduklarını söylemedikçe- mücerred varlıkları kabul etmekte İslâm'a hâlel getirecek bir şey

²⁸⁶ Bedirhan, “Vahdet-i Vücûd Ekolü”, 152; Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 85-86; Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 74.

²⁸⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 166a. Filozofların nedenselci sudûr anlayışı doğrultusunda kullandıkları “*Birden ancak bir çıkar*” sözünün Ekberî eleştirisi ve vesileci sudûr anlayışı doğrultusunda tadil edilerek nokta-çevre metaforu üzerinden anlatımı için bk. “Muhakkik Sûfîlerin Yaratılış Anlayışı” bölümü.

yoktur.²⁸⁸ Bu bağlamda kendisi de İslâm felsefesi geleneğinden istifade eden Bursevî, aklı hem bilgi hem de varlık bakımından yüklendiği anlamlar üzerinden kritik eder. Nitekim felsefî sudûr sisteminde yaratma bakımından tanrı-alem ilişkisini açıklamak için kullanılan akıllar nazariyesini (el-ukûlü'l-aşere) hatırlatan “Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır” rivayeti Bursevî'nin bu bağlamda atıfta bulunduğu bir rivayettir.²⁸⁹ Fakat takip ettiği Ekberî öncüler gibi Bursevî de bu kadim felsefî mirası kendi tasavvufî bilgi anlayışı lehinde yorumlayarak kullanmaktadır. Nitekim söz konusu rivayet üzerinden Bursevî, aklın yaratılmışlığı ve hâdis olması hususlarına dikkat çekip aklın dahi böyle bir konumda olduğu şartlarda diğer varlıkların ve nihayetinde bütün bir alemin kıdem-hudûs bakımından derecesinin takdir edilebilirliğini konu edinir.²⁹⁰ Aynı şekilde akıllar nazariyesinde faal akla tekabül eden Cebrâil Bursevî'nin ifadesiyle “akl-ı mahz” olduğu halde miraç gecesi *sidretü'l-müntehâ*dan öteye geçememiştir. Buradan hareketle Bursevî, aklın yetersizliği sebebiyle matluba ulaşmak için *zevkî hikmet yolunu* tutanların takip edilmesini salık verir.²⁹¹ Bursevî tarih boyunca peygamberlerin gönderildiği gerçeğinin de aklın her şeyi idrak etmekte yeterli olmadığını gösterdiğini belirtir.²⁹²

Bursevî filozoflara ve felsefî ilimlere matuf olumlu-olumsuz değerlendirmelerde bulunur. Nitekim Bursevî, zengin olsa dahi ilim talibine zekât verilebileceğini ifade eden fetvayı yorumlarken burada maksadın yararlı ilimler olduğu kanaatini paylaştığını belirtir. Yararlı ilim ise ona göre nebilerin ve velilerin ilimleridir. Diğer yandan o, birtakım faydaları olsa dahi felsefî ve aklî ilimleri öğrenenlere “ilim talibi” denilmeyeceğini savunur. Fakat o, yararlı ilimleri öğrenme yolunda vesile olmaları bakımından nahiv ve meani gibi ilimleri bu noktada ayrı tutar.²⁹³

Bursevî tefsir, hadis, kelim, fıkıh ve usûl-i fıkıh gibi dinî ilimlerin cennete ulaştıran ilimler olduğunu belirtir. Ona göre lûgat, sarf, nahiv, vb. Arabî ilimler de bu hususta şerî ilimlerle aynı hükmü alırlar. Zira bu ilimler şerî ilimleri tahsil etmeye vesiledir. Bursevî mantık gibi felsefî ilimleri ise bu kısımdan hariç tutar.²⁹⁴ Bursevî, *Şerhu şu'abi'l-îmân* adlı eserinde şeriat ahkâmını ve dini hükümleri öğrenmeyi imanın şubelerinden biri olarak zikreder. Ona göre mümine gereken öncelikle ilmi hal bilgisidir fakat ameli hükümleri tafsilatlarıyla öğrenmesi faziletlidir. Diğer ilimler şayet dini hükümlere

²⁸⁸ Detaylar için bk. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 121 vd; İsmâil Hakkı Bursevî, *Kelimeler Arasındaki Farklar: Kitâbü'l-furûq*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 209-210.

²⁸⁹ Yaratma olgusunu açıklamak üzere Meşşâî filozofların tanrı ile alem arasına maddi olmayan araçlar koymak üzere kullandığı kozmolojik akıllar nazariyesi (el-ukûlü'l-aşere) hakkında bk. “Akıl” bölümü.

²⁹⁰ Bursevî, *Şerh-i şuaabü'l-îmân*, 84.

²⁹¹ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 72.

²⁹² Bursevî, *Şerh-i şuaabü'l-îmân*, 78.

²⁹³ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 178. Bursevî'nin felsefî ilimlere yaklaşımı, genel ilim telakkisinin bir uzantısıdır. Onun dinî ve dinî olmayan ilimlere yaklaşımı için bk. “İlimlerin Konusu, Gayesi, Tanımları, Taksimi ve Birbirlerine Üstünlükleri” bölümü.

²⁹⁴ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 580.

dair ilimlere vesile iseler makbul, aksi takdirde merdutlardır ki Bursevî felsefî ilimleri bu kısımdan addeder. O, kişiyi dalalete sevk eden şeylerden kaçınmanın evla hatta vacip olduğunu belirtir.²⁹⁵

Bursevî ilimleri *bidat* kavramı altında değerlendirir. Bidatlerin övülen ve yerilen çeşitleri vardır. Bursevî *kısır felsefî ilimleri* ikinci kısımda ele alır.²⁹⁶ Başka bir eserinde ise bidatleri beş temel kısımda ele alır. Buna göre bidat temelde beş adet olup ilki vâcip olan bidatları ifade eder. Bursevî nahiv, usûl-i fıkıh ve ilm-i kelâmı bu kısma örnek olarak zikreder ve şeriatı muhafaza için bunların farz-ı kifâye olduğunu belirtir. Diğer yandan Bursevî, şekilci alimlerin (*ulemâ-i rûsûm*), Nasîruddîn-i Tûsî'nin *Tecrîd*'ini (*Tecrîdû'l-i 'tikâd*) şerh ederek meşhur ettiklerini belirtir. Halbuki Bursevî'ye göre onların yapması gereken şerh etmek değil bu kitabı yakmak ve bu suretle fikir çatışmasına kapı açmamak idi. Böylece bu kitap Ehl-i sünnetin nazarından düşmüş olurdu. Zira ona göre bu şerh faaliyeti söz konusu kitabı tezyif etmekten ziyade terviç etmeye yaramıştır. Bursevî bu sebeple pek çok öğrencinin bu kitabı okuyup akidelerini muhafaza edemediklerini söyler ve bu sebeplerden ötürü kelim ilminde fazla derinleşmenin menedildiğini belirtir. Bursevî'ye göre bidatlerin bir kısmı ise mendûb olan bidatlerdir. Bursevî bu kısma, hicri yüz yılından sonra ortaya çıktığını belirttiği kitap tasnifi faaliyetini örnek verir. Bir diğer örnek ise önceleri var olmayan tasavvuf ilminin incelikli mevzularıdır (*dekâik-i tasavvuf*).²⁹⁷

Bursevî felsefî ilimlerin hükmünün, bunları öğrenenin durumuna göre değişeceğini söyler. Söz gelimi kimya ilmini bilen iyi niyetli kişi bunu sahih bir keşf ile veya bir bilenden öğrense bu ilme sarf ettiği mal israf olmaz. Zira bu kimse yaptığı ve ürettiği ürünlerle halkı aldatmaz. Bursevî bunu *kimyâ-ı sahîh* olarak niteler ve şu ayetin buna işaret ettiğini ileri sürer: “*İnsanların süs eşyası veya faydalı bir âlet yapmak için ateşte erittikleri madenlerin üzerinde de buna benzer köpük meydana gelir.*”²⁹⁸ Diğer yandan o, İbn Sînâ'nın, istihâlenin imkansızlığı hususunda kimyâ ilminin hakikatine eremeyip inkâr ettiğini ileri sürer. Ona göre bu ilmin zevkini ancak ***muhakkik sâfîler*** bilirler.²⁹⁹

Bursevî nebilere tabi olmayan filozofların, onların ilimlerinin ve mücâhedelerinin makbul olmadığını belirtir. Zira onlar akıl yolundan bir “semt-i mahsûs” tutmuş, çektikleri mücâhede ile kendilerini yok yere yormuşlardır.³⁰⁰ Bu bağlamda Bursevî filozoflar ve ruhbanların keşiflerinden söz eder, onların keşiflerine ve idraklerine itibar edilmeyeceğini savunur. Zira ona göre bu kesimlerin keşif ve idrakleri, mutlak ve Hakk'a yakın bir mertebeden değil, mukayyet ve Hak'tan uzak mertebelerden

²⁹⁵ Bursevî, *Şerh-i şuabü'l-imân*, 194-195.

²⁹⁶ Bursevî, *Eyyühe'l-bülbül*, 91.

²⁹⁷ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 508-509.

²⁹⁸ Rad 13/17

²⁹⁹ Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 79. Bursevî İbn Sînâ'yı cehaletle itham ettiği bu konuda şunları söyler: “*Bu ilmin hakikatine vâsıl olmayan onu inkâr etmiştir. Ebû Ali Sînâ gibi. [Bu ise] “Kişi bilmediğinin düşmandır” makulesindendir. Zira nühâsın evsâfî kemâ yenbağî tathîr olursa sabğî bâkî kalır ve ebedi mütegayyir olmaz. Ve buna tebdîl-i vasîf derler, tebdîl-i zât demezler. Zira istihâle mümteni'dir. Ve bu mananın zevkini sâfiyye-i muhakkikîn bilir. Zira kendi nefislerinde tatmışlardır.*”

³⁰⁰ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 122.

elde edilmiştir. Bursevî'ye göre ilâhî marifetlere ancak takvâ, amel-i sâlih ve sülûk-i sahîh üzere olan **muhakkikler** erişebilir. Mukallitler ise bu gayeye erişemezler. Bu sebeple yalnızca muhakkiklerin keşifleri sahihtir. Riyâzet, filozoflar nezdinde *tasfiye-i mahal* iken **muhakkikler** nezdinde *tahsîn-i ahlâk* içindir. Filozoflar ve ruhbanlarda bazı haller zuhûr etse de Bursevî bunların makbul olmadığını belirtir. Bursevî bunların riyâzetlerinin semeresi olmadığını; olsa da bunların önemli şeyler olmadığını söyler. Zira onlar riyâzetleriyle ancak feleklerin bazı hareketlerini işitmişler ve bazı hal zevklerine erişmişlerdir. Bursevî Eflâtûn-i İlâhî'yi bu tür filozoflardan sayar. Nitekim Bursevî'ye göre nebilere tabi olmayan ilk hakîmler ve kadîm filozoflar (*hükemâ-i evvelîn* ve *felâsife-i mütekaddimîn*), riyâzetleri fayda vermediği için ma'rifetullâha erememişler böylece hem kendileri sapmış hem de başkalarını saptırmışlardır. O, bu riyâzetlerde fikir ve nazar yollarının baskın kaldığını, bu sebeple de marifetlerinin nakıs olup duyular aleminin ötesine geçemediklerini belirtir. Dolayısıyla bu kesimlerin elde ettikleri ancak akledilirler/ma'kûlât alanıyla sınırlıdır. Müşâhedât alanı ise yalnızca mümin ve sâlik olanların erdiği bir hazza konu olur. Allah'ın zat ve sıfatları ise hakikatte ma'kûlâtan değildir. Bu sebeple Bursevî, bu hususlarda caiz olan ve olmayan hususların künhüyle bilinmesinin *sahih keşfe* bağlı olduğunu belirtir. Bursevî, bu noktada aklî manayı esas alan Mu'tezile ve filozofların ilâhî sıfatları nefyettiklerini hatırlatır.³⁰¹ Ayrıca Bursevî, bu düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

Biz hitâb-ı gaybdan aldık ulûmu Hakkıyâ Râh-ı tahkike kadem basmaz meğer kim etkiyâ

Bursevî akılla yetinip nebilerin şariatlarına tabi olmayan filozofların hakikate vâsıl olamayacaklarını belirtir ve onları hakikat iddiasında olanlar (müdde'î)³⁰² şeklinde niteler. Hakikat iddiasında olan (müdde'î) ise ona göre mukallittir. Bursevî hakikatte mukallit olduğunu savunduğu filozofları **muhakkiklerin** karşısında konumlandırır. Ona göre muhakkiklerin bazı emareleri vardır ve **tahkik erbabı** bunları bilir. Bu bağlamda muhakkikliğin en önemli işareti söz, fiil ve ahvalde şeriata uymaktır. Bu bağlamda “*Hakikat Kabe'sine bir rehber istersen yol Kaybetmiş mukallidin peşinden gitme!*” diyen Bursevî, mukallidin hakikate ulaştırmayacağını belirtir³⁰³ ve şu şiiri zikreder:

فقل لمن يدعي في العلم فلسفة ... حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

(Bilgi hususunda felsefe davasında bulunan kimseye de ki: Bir şeyi hıfzettin ama birçok şeyi de kaçırdın!)³⁰⁴

Bursevî bazı eserlerinde hikmeti iki kısımda değerlendirir. İlki araştırmaya dayalı hikmettir (*hikmet-i bahsiyye*). Bursevî, eşyanın hakikatine dair söz konusu araştırmayı filozofların akıl ile

³⁰¹ Bursevî, *Varlığın dili*, 89; İhsan Kara, *Tasavvuf İstılâhları Literatürü ve Seyyid Mustafa Râsim Efendi'nin İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil'i* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 161, 324, 346, 357, 363, 531; Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 154; Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 182; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 151; Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 187.

³⁰² Bursevî, Hakîm et-Tirmizî'nin *müdde'î* ile **muhakkiki** birbirinden ayırt etmek için -cevaplarını açıklamaksızın- 157 soru tahrîr ettiğini ve bu soruların İbnü'l-Arabî tarafından *Fütûhât*'ta açıklandığını belirtir. İlyas Efendi, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitabu's-silsileti'l-celvetiyye'si* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 80-81.

³⁰³ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 77.

³⁰⁴ İsmâil Hakkı Bursevî, *Mümin Müminin Aynasıdır* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2024), 38.

yürüttüğünü belirtir. Söz gelimi onlar insan hakikatini *hayvân-ı nâlık*, atın hakikatini *hayvan-ı sâhil*, aslanın hakikatini de *hayvân-ı müfteris* şeklinde tayin edip irili ufaklı tüm ecrâmı tarif etmişlerdir. Bursevî, bu hususların detaylarının araştırmaya dayalı felsefe kitapları dediği eserlerde bulunduğunu belirtir. O, bu bilgilerin bazısının doğru olsa da çoğunlukla batıl olduğunu ileri sürer. İkinci hikmet çeşidi ise zevke dayalı hikmettir (*hikmet-i zevkiyye*). Bursevî'nin *hükemâ-i ilâhiyye* dediği muhakkiklere nispet ettiği bu hikmet çeşidi, [ilâhî] zat ve sıfatın hakikatlerine müteallik olan *keşf* yoluyla malum olur. Bursevî bu hikmet çeşidinin tamamıyla gerçeğe mutabık olduğunu savunur. Bursevî, ilk hikmet çeşidi bağlamında aklın alanına (*tavr-ı akl*)³⁰⁵ girmeyen hususların akıl ile idrak edilemeyeceğini belirtir ve bu yolu tutanların, bazı muhakkiklere (erbâb-ı hakikat) dair risaleler yazıp onları tekfir ettiklerini söyler. Bu hususta Aristoteles'in yolunu takip ettiklerini belirttiği Fârâbî ve İbn Sînâ'nın merdud olduğunu ileri sürer. O, *hükemâ-i ilâhiyye* dediği muhakkikleri, araştırmaya dayalı hikmet yolunu tutan bu kesime karşı konumlandırır. Bursevî *hükemâ-i ilâhiyye*ye şu isimleri örnek olarak zikreder: Cüneyd-i Bağdâdî, Bayezid-i Bistâmî, Sehl-i Tüsterî, Şeyh-i Ekber, Ferzendî ve Konevî. Bursevî bu kesimdeki alimlerin birbirlerine aykırı olmadıklarını hatta ibare düzeyinde dahi müttefik olduklarını söyler. Zira bunlar [bilgi ve varlık anlayışları bakımından] edindikleri her şeyi tek bir kaynaktan (*mebde-i vâhid*) edinmişlerdir.³⁰⁶ Diğer yandan Bursevî, Hacı Bayram Velî ve Yunus Emre gibi kimselerin ise ilimler ve aklî kanunlardan hisselerinin az olmasına karşın hükemâ-i ilâhiyyeden olduklarını belirtir.³⁰⁷

Bursevî *Ta'lika*'da zaman zaman filozoflara doğrudan atıflar yapar. Bu atıfların kimisi teknik nitelikte atıflardan ibaret olup yalnızca bazı kavramların tanımlarını içerir. Örneğin Beyzâvî'nin kullandığı *mikdâr* kelimesinin “bir şeyin ulaştığı sınırı (*meblağ*) ifade edip filozofların (*hükemâ*) terminolojisinde boy, genişlik ve derinlik bakımından boyutundan ibaret olduğu”nu belirtir.³⁰⁸ Bazen de filozoflara doğrudan atıf yapmaksızın onların terminolojilerini kullanır. Örneğin *azîm* kelimesini açıklarken felsefede *kategoriler* bölümünde ele alınan *nicelik* (*el-kemm / el-kemiyet*) konusunda istifade etmektedir. Buna göre Bursevî *azîm* kelimesinin muttasıl cüzlerde (*eczâ-i muttasıl*) kullanılırken *kesîr* kelimesinin *munfasıllarda* kullanıldığını belirtir. Fakat *azîm* bazen *munfasıllarda* da kullanılabilir. Örneğin [“çok asker” yerine] büyük ordu (*ceyş^{un} azim^{un}*), [“çok mal” yerine] büyük mal (*mâl^{un} azîm^{un}*) denilmektedir ki burada *azîm* (büyük), *kesîr* (çok) anlamına gelir.³⁰⁹

Beyzâvî, yazıda (*el-hatt*) *isim* kelimesinin başında bulunan *elif* harfinin besmelede yazılmayıp buna ivaz olarak *bâ* harfinin uzatıldığını belirtir. Bursevî bu vesileyle *hattın* sözlük ve ıstılah anlamlarına

³⁰⁵ Bu bağlamda Bursevî, akıl karşısında kalbi konumlandırır ve ikinci grubu “kalb ehli” şeklinde niteler. Eşyanın hakikatlerini olduğu gibi bilmek (hikmet) hususunda kalbin rolü üzerine değerlendirmeler için bk. Bursevî, *Eyyühe'l-bülbül*, 33-34; Bursevî, *Şerh-i Rümuzât-ı Hacı Bayram Velî*, 22.

³⁰⁶ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 70-71.

³⁰⁷ Bursevî, *Şerh-i Rümuzât-ı Hacı Bayram Velî*, 22.

³⁰⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 23b.

³⁰⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 23b.

değinin ardından filozoflara (*hükemâ*) göre örfî manasını *Ta'lika*'da aktarmaktadır. Buna göre *hatt* kalem veya başka bir şeyle yazmak demektir. İstilahta ise lafzı, onun müsemmalarını ifade eden hece harflerinin şekilleriyle (*resm*) tasvir etmektir. Filozoflara (*hükemâ*) göre ise *hatt*, uzunluk (*tûl*) bakımından bölünme kabul edip araz ve derinlik bakımından kabul etmeyen şey olup nihayeti (en küçük yapı birimi) noktadır.³¹⁰

Bursevî *Ta'lika*'da kulluk-ma'bûdiyyet ilişkisini açıklarken felsefî literatürde kategoriler bahsinde işlenen görelilik (*izâfet*) arazından istifade eder. Buna göre o, kulun vasıtaları ortadan kaldırıp öncelikle bizzat mabudunu dikkate alması, böylece ibadet gibi tüm hallerini ve hatta kendi varlığını dahi dikkate almaksızın yalnızca tanrıyla arasındaki özel bağa odaklanması gerektiği hususunu anlattığı bir bağlamda, görelilik (*izâfet*) ilişkisi üzerinden meseleyi daha anlaşılır kılmaya çalışır. Bu bağlamda Bursevî, ma'bûdiyyet sırrının tıpkı ulûhiyet vb. kavramlarda olduğu gibi görelilik (*izâfet*) niteliklerden olduğunu belirtir. Dolayısıyla hâdis varlık ve kadîm varlık birbirlerine izâfet bağıyla bağlıdır. Bursevî'nin belirttiği üzere normal şartlarda yalın varlık için ise herhangi bir bağ söz konusu değildir. Ona göre söz gelimi insan, insan olması bakımından dış dünyada bulunan bir varlıktır ve çocuğu olmadığı takdirde bu varlık halinde babalık ilişkisinden yoksundur. Şayet olsaydı babalık niteliğini ona bu çocuk sağlamış olacaktı. Bursevî aynı şekilde Allah'ın da zatı ve varlığı bakımından alemlerden müstağni olduğunu belirterek söz konusu istiğnayı bu bağlamda anlamlandırmaktadır. Fakat diğer yandan O; ilâh, Rab ve mabud olması bakımından kendisine hem varlık hem de takdir bakımından me'lûh, merbûb ve kul “talep” etmektedir. Buradan hareketle Bursevî, söz konusu talebin tanrının yalın varlığı bakımından değil; ilâhlık, rubûbiyet ve ma'bûdiyyeti bakımından olduğunu vurgular. Bursevî, insanlar arasındaki görelilik ilişkilerine ise şunları örnek olarak zikreder: baba oğul arasındaki boylamsal alt üst ilişkisi ve kardeşler ile amcalar arasındaki enlemsel yan ilişkiler veya filan filanın şu bakımdan yakınıdır gibi ilişkiler.³¹¹ Kulluk-ma'bûdiyyet ilişkisini görelilik (*izâfet*) kavramı üzerinden bu şekilde açıklayan Bursevî daha sonra meselenin varlık boyutuna dair önemli imaları olan şu şiire atıf yapar:

“O olmasaydı ve biz olmasaydık, olmazdı olan.”³¹²

Bursevî, Sehl et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) bu hususla ilgili olarak şöyle söylediğini aktarır: “*Rubûbiyetin bir sırrı vardır; eğer ortaya çıkarsa rubûbiyet batıl olur.*” Zira Bursevî'nin gerekçelendirmesine göre, izafetle nitelenen taraflar için izafet, bu görelilik ilişkisinin aynıyla devam etmesi

³¹⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 80a.

³¹¹ Bursevî, *Ta'lika*, 159a-159b.

³¹² Muhyiddin Muhammed b. Ali et-Tâi el-Hâtimi İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Mustafa Tahralı - vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/911; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 12/248.

demektir. Bu devamlılık ise ancak görelî ilişkinin varlığıyla mümkündür. Dolayısıyla bu görelî ilişkisi, izafetle nitelenen taraflar için rızık niteliğinde olup onların gıdaları ve bekaları da bununla kaimdir.³¹³

Bursevî vahyin mahiyeti ve inzali bağlamında tanrıya hareket nispet edilip edilemeyeceği hususunda bazı filozofların tekfir edildiğine değinmektedir. Bursevî'nin *Ta'lika*'daki açıklamalarına göre Kelâm Yüce Allah'ın zatıyla kaim ilahi bir sıfattır Dolayısıyla bu ilahi sıfat için hareket ve nüzûl söz konusu olamaz. Bu sıfat O'ndan (c.c) ayrılarak bizatihi -ki bu imkansızdır- yahut ayrılmaksızın O'nun (c.c) zatıyla birlikte hareket edemez. Zira Yüce Allah için hareketin söz konusu olması imkansızdır. Bu sebeple yüce yaratıcı hakkında hareket ve sükûn içerikli bazı sözler ettikleri için Eflâtûn gibi felsefenin seçkin şahsiyetlerini (*esâtîne 'l-hikmet*) tekfir etmişlerdir. Bu hassasiyet doğrultusunda tevile giderek Kur'ân'ın değil onu ulaştıran meleğin indiğini belirtmişlerdir.³¹⁴ Bursevî Mesnevî şerhinde ise Pisagor ve Sokrat'ı da Eflatun ile birlikte zikrederek vahyin mahiyeti hususunda **muḥakkik sūfîlere** karşı konumlandırmaktadır.³¹⁵ Öte yandan Bursevî “Eflâtûn-ı ilâhî” diyerek belli bir önem atfettiği Platon'un bazı manevi halleri tattığını (zevk-i ahvâl), fakat sülûk bakımından şeriata tabi olmadığından ilmine itibar edilmediğini belirtir. Hatta o, bu sebeple hakikat önderleri muḥakkiklerin (*rüesâ-i hakikat*) bütün hükemâ ve felâsifenin merdud olduğunu kabul ettiklerini belirtir.³¹⁶

Bursevî, ay üstü alemin ay altı aleme tesirini kabul eden bir varlık tasavvuruna sahip olması bakımından -pek çok sūfide görüldüğü üzere- klasik felsefenin etkilerini taşımaktadır. Nitekim o, *Ta'lika*'da çocukların dört yıl dört aylık olduklarında feleğin yazıcısı (*kâtibü 'l-felek*) olan 'utârid'in terbiyesi altına girdiklerini ileri sürer. Buradan hareketle o, bu yaşa geldiklerinde çocukların eğitime başlanması gerektiğini belirtir. Bursevî diğer eserlerinde bu hususla ilgili başka detaylar da verir. Buna göre 'utârid denilen kâtibü'l-felek, ikinci çarhın yıldızıdır. Bursevî kendi yıldızının da 'utârid olduğunu, bu sebeple Allah'ın onu yazmakla müptela ettiğini belirtir ve o zamana kadar yazdığı eserlerinin yüzden fazla olduğunu söyleyerek bazılarının isimlerini zikreder.³¹⁷ Aynî'nin belirttiği üzere müneccimlerin Utârid dediği Mercure (Merkür), kadim Yunan mitolojisinde gökte her biri ilah olduğu düşünülen diğer yıldızların yazıcısı ve habercisi olan ilahtır. Eski müneccimler Utârid'in uluhiyetini reddedip kâtipliğini kabul etmişlerdir. Aynî, Bursevî'nin de eski hey'et kitaplarında gördüğü malumatı benimseyip kendi yıldızının Utârid olduğunu hesapladığını belirtir. Nitekim Arapların kadim geleneklerden edindiği astroloji İslâm düşünce tarihinde varlığını korumuştur. Hatta Osmanlı döneminde devlet teşkilatında müneccimbaşılık olduğu bilinmektedir. Aynî, Bursevî'ye çok da uzak olmayan bir dönemde yaşayan

³¹³ Bursevî, *Ta'lika*, 159b. Görelî ilişkinin dinî düşüncedeki kavramları açıklama noktasında tasavvufî açıdan kullanımına bir başka örnek olarak izâfî mefhumlar olan mafîret-günah ikilisinin yorumu için bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 451.

³¹⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 3b. Bu yorum tarzının detayları için bk. Muhyiddin Mehmed Kocavî Şeyhzâde, *Hâşiye Muhyiddin Şeyhzâde alâ Tefsîri 'l-Kâdi el-Beyzâvî*, thk. Muhammed Abdulkadir (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/8-9.

³¹⁵ Bursevî, *Ruhu'l-Mesnevî*, 149.

³¹⁶ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 284.

³¹⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 210a; Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 84-85.

Kepler'in düşünce dünyasından hareketle aralarında bir kıyaslamaya giderek Bursevî'nin astroloji hususundaki bu kabulünün yadsınmaması gereken bir tutum olduğunu savunur.³¹⁸

1.4. Tasavvufî Bilgi İdeali Doğrultusunda Bursevî'nin Nâil Olduğu Manevî ve Tahkikî Nimetler

Kişinin nail olduğu manevi nimetlerin açığa vurulup vurulmayacağı hususu, kerâmetler bağlamında üzerinde durulan bir husustur. Nitekim Bursevî de kişinin nail olduğu manevi nimetleri açığa vurup vurmaması hususunda bazı değerlendirmelerde bulunur. O, insan dışındaki varlıkların konuşması ve bu konuşmaların duyulması hususuna değindiği bir bağlamda bu konuya açıklık getirir. Bursevî *başlangıç halinde* iken bazı varlıklardan işittiği sözleri ve şahsî tecrübelerini aktardıktan sonra bu tarz hususların bazı makamlarda açığa vurulmasının yasaklanmadığını belirtir. Zira bu gibi durumlar kevnî keşiflerdendir ve arifin bunun ötesinde bambaşka halleri de vardır. Kevnî keşiflerden olan melek, cin, kabir ve vicdanın keşfine ise itibar edilmez. Çünkü makul olan, ilim ve ilâhî keşiftir ki arifleri farklı kılan nokta burasıdır. Bursevî bu kısma *ilmî kerâmet* denildiğini belirtir.³¹⁹ Bu bağlamda o, hakikatlerin iki çeşit olduğunu belirterek kerâmet ve keşifleri iki kısma ayırır. İlki *ilâhî hakikatler*dir ki bunlar zat, isimler ve sıfatlara dairdir. Diğeri ise *kevnî hakikatler*dir ki kalem-i a'lâ, levh-i mahfûz ve son tabakaya kadar olan tüm mevcudata dairdir. Bursevî kendisine manada ilhâm ve ilkâ olunan bir salavattan söz eder ve bu özel lütfun, söz konusu hakikatlerin her iki türüne de müştemil olduğunu belirtir.³²⁰ Bu bağlamda o, çeşitli eserlerinde tasavvufî bilgi ideali doğrultusunda nail olduğu manevi nimetlerden bahseder. Tan'ın da dediği gibi Bursevî eserlerinde sıklıkla rüyalarını anlatır, manevî tecrübelerinden örnekler verir, sözünü ettiği konu ve kavramların bizatihi içinde olduğunu muhatabına hissettirir.³²¹

Bursevî'nin nail olduğunu ileri sürdüğü manevi nimetlerden birisi eserlerinin bazılarını yazmasına sebep olan ilâhî işaretlerdir.³²² İlâhî işaretler, Bursevî'yi yalnızca eser telif etmeye yönlendirmekle kalmayıp zaman zaman eserlerin isimlerini dahi dayandırdığı beşer ötesi bir kaynak olmuştur. Nitekim Bursevî, *Ta'lika* ve diğer pek çok eserinin yazımında veya isimlendirilmesi hususunda bu kaynağa referansta bulunur.³²³ Söz gelimi o, "*Eyyühe'l-bülbül*" isimli risalesinin girişinde bu eserin ismini bizzat mahlukatın yaratıcısının isimlendirmiş olduğunu iddia eder.³²⁴ Bursevî bu hususa *Ta'lika*'da da değinir. Nitekim Beyzâvî yazımını henüz tamamlamadan evvel tefsirinin ismini

³¹⁸ Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, 113-116. Ayrıca bk. *Nokta Sembolizmi: Noktatü'l-beyân Risâlesi* (İstanbul: İnsan, 2020), 112.

³¹⁹ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 134-135; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 277. Bursevî keşiflerin (küşûf) beş çeşit olduğunu söyler: *keşf-i zamîr, keşf-i kubûr, keşf-i melek, keşf-i cinn, keşf-i ilâhî*. Bursevî bunların en üstününün *keşf-i ilâhî* olduğunu söyler ki bu Allah'ın zat, sıfat ve fiillerine dairdir. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 490.

³²⁰ "*Allahümme salli ala seyyidînâ Muhammedi'l-müştemilî ale'l-hakâik*" Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 228.

³²¹ Bursevî, *Varlığın dili*, 48. Nedim Tan, "İsmail Hakkı Bursevî", *İslam Düşünce Atlası (Yeni Edisyon)*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: İLEM-Konya Büyükşehir Belediyesi, 2022).

³²² Bu iddialardan bazıları için bk. Bursevî, *Tuhfe-i Halîliyye*, 230.

³²³ Bk. "Sebeb-i Telif Verileri Işığında Ta'lika" ve "Rüyaların Bilgi Değeri" bölümleri.

³²⁴ Bursevî, *Eyyühe'l-bülbül*, 27.

“*Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*” şeklinde isimlendirmeye niyetlendiğini mukaddimede belirtmektedir. Bursevî buradan hareketle bu dîbâcenin kitabın tamamlanmasından önce yazıldığını söyler. Halbuki isim koyma, müsemmanın varlığına mebnidir. Söz gelimi isim çocuk doğduktan sonra konulur. Fakat Bursevî bazen ismin müsemmanın varlığından önce gelebildiğini söyler. Tıpkı rüyada (*fi'l-misâli'l-mukayyed*) Allah'ın tarifiyle yahut uyanırken (*fi'l-yakaza*) sarîh ilhamla kesinleştirilmiş durumlar gibi. Bu noktada Bursevî, *-Ta'lika*'dan çok daha önce yazıp tamamladığı- mufasssal üç büyük cilt olarak tavsif ettiği *Rûhu'l-beyân* isimli tefsirinin kendisine Allah tarafından vadedildiğini ileri sürer. Bu tefsirin her bir cüzünün başına söz konusu ismi de içeren bir dîbâce koyduğunu hatırlatır. Hatta bu tefsirin vahiy müddeti süresinde tamamlandığı zikreder.³²⁵ Bu tür iddialar Bursevî'nin düşünce dünyasına uygun bir şekilde yorumlanacak olursa iki ihtimalden söz edilebilir. Ya *vech-i hâs* gereği doğrudan Hakk'tan alınan bir bilgi söz konusudur, ya da *lâ fâile illallah* prensibi gereği her fiilin Allah'a nispet edilip kul tarafından sahiplenilmeyişi söz konusudur.

Bursevî'nin nail olduğu manevi nimetlerden birisi de eşyanın tesbihine muttali olmasıdır ki bu muhakkiklerin bir özelliğidir. Bu bağlamda o, *Ta'lika*'da ibadetin iki çeşit olduğunu belirtir. İlki zorunlu ibadettir ve şu ayet bunu ifade etmektedir: “*O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur.*”³²⁶ Diğeri ise ihtiyârî ibadettir. Nutuk sahipleri için olan bu ibadet türü “*Rabbimize kulluk edin.*”³²⁷ ayetinde emredilen ibadettir.³²⁸ Bursevî isim zikretmeden Râgıb'tan aktardığı bu açıklamayı zâhir lisanıyla yapılmış bir açıklama şeklinde niteleyip buna mukabil olarak muhakkiklerin ibadet anlayışına geçer ve ***muhakkiklerin*** şöyle dediklerini belirtir: “*Eşyanın ibadeti zâtî ibadettir. İnsanın ibadeti ise tıpkı cinler ve meleklerinki gibi hem zâtî hem de teklîf ibadettir.*”³²⁹ Bursevî teoride kabul ettiği bu vasfı pratikte tecrübe ettiğini belirtir. Nitekim o, *Ta'lika*'da bu hususu muhakkiklerin yaklaşımı üzerinden detaylıca anlatır ve kendi tecrübeleri üzerinden söz konusu muhakkikler zümresine dahil olduğuna işaret eder.³³⁰

Bursevî'nin isim-müsemma ilişkileri ve ismin müsemmadaki etkileri bağlamında anlattığı bir tecrübesi de bu cümledendir. Buna göre Medine'de bir murâkabesinde gördüğü üzere misal aleminde yaşanan bir kargaşa sebebiyle gayb aleminde manevi bir teftiş yapılmıştır. Söz konusu teftişte “*herkesin ismi yerinde midir!*” diye hitap edilip herkes endişeyle titremeye başladığında Bursevî kendi ismini bir defterde görüp büyük bir sürûr yaşadığını belirterek şevkle hamd eder. Bursevî bu murakabesinin hemen ardından her asırda bir tane olan kutbun (kutb-i vücûd) niteliklerine değinir. Buna göre kutb-i vücûdun halka bakan ismi (ism-i kevnî) ne olursa olsun Hakk'a bakan ismi (ism-i ilâhî) Abdullah'tır. Zira o,

³²⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 34b-35a.

³²⁶ İsrâ 17/44

³²⁷ Bakara 2/21

³²⁸ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan ed-Davudi (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), "a-b-d" 542.

³²⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 153b.

³³⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 110a-110b. Detaylar için ayrıca bk. “Hamd'in Mâhiyeti” bölümü.

Hakk'ın *ilâhiyet*, *ulûhiyet* ve *ulûheti* hususlarında ibadet ve kulluğun hakikatiyle ile kaim olup *tahakkuk* etmiştir (**mütehakkik**). Bursevî, isimlerin Hakk ile kul arasındaki özel bağı sağlayan irtibat imkanları olduğunu düşünür. Nitekim Bursevî'ye göre mümin kişi halka bakan isme (ism-i kevnî) takılmayıp Hakk'a bakan ismi (ism-i ilâhî) ile Hakk'la irtibat kurmalıdır ki böylece dünya ve ahirette itibarlı olabilsin.³³¹ Bursevî bu şahsi murâkabesi akabinde hemen **mütehakkik kutbun** niteliklerine değinir. Bursevî'nin kevnî ve ilâhî isimler ayrımı üzerinden kula yüklediği bu misyon ve ufuk, **tahakkuk idealini** ifade etmektedir. Şahsî murâkabesinde kendisi adına gördüğünü belirttiği hususlar da söz konusu tahakkuk ideali doğrultusunda belli bir yol aldığına dair birinci ağızdan ikrarlardır. Bu hususta Bursevî'nin zikrettiği şu şiir meseleye dair bazı ipuçları içermektedir:

*Simurg-i Kâfa uğradım aldım haberleri
Gördüm verâ-i Kâf'ta bisyâr eserleri
Aktâb hizmetinde güzer etti demlerim
Ednâya oldu onların a'lâ nazarları
Pâk olsa n'ola âyinem üstâd elindedir
Sâfî olan derûn çeker mi kederleri
Bir kaldı; gitti ikiliğim anla sırrımı
Râh-ı Hüdâ'da eyledim üç-dört seferleri
Kâne erince çektiğini hiç bilir misin?
Zinhâr verme bilmeze Hakkı güherleri³³²*

Bursevî'nin ricâlû'l-gayb zümresine dahil olduğuna ve kutbiyet payesine eriştiğine dair başka eserlerinde daha sarîh ifadeler mevcuttur. Nitekim ilk kez Namlı'nın dikkat çektiği üzere Bursevî 1115 (1703/1704) yılında üç ay şiddetli bir hastalık geçirmiş, o sıralarda kendisine bazı sırlar inkişâf etmiştir. O, hüznün ve imtihanların yüceliğinin farkına varmış ve bu konulara dair *Kitâbü'ş-Şecv* adlı risalesini kaleme almıştır. Bursevî bu hastalık sürecinde Allah'ın kendisini bazı havâs kullar zümresine dahil ettiğini belirtir. Ricâlden ve aktâbdan üç kimse kendisine gelerek ellerini öpmüşler ve “*Allah mertebeni mübârek kalsın, bu makam sana hayırlı olsun!*” diyerek kendilerinin bu makamın reisleri olduklarını şimdi ise Bursevî'nin riyâseti altında olduklarına işaret etmişlerdir.³³³ Üç Muharrem 1120 (1708) yılında ise Bursevî “saltanat-ı kübrâ” ile şereflendiğini belirtir. Kendisine saltanat hil'atı getirilip insanlara onun saltanat ve cülûsü bildirilmiştir. Bunun üzerine insanlar onu tebrik etmişler kendisine biat etmişlerdir. Dokuz Muharrem günü ise bir vâridde kendisine “*Kutbü'l-vakt*” denilmiştir. Bursevî bunun *kutbü'l-irşâd* anlamına geldiğini belirtir. Bunun ötesinde ise her asırda tek kişiye ait olan *Kutbü'l-vücûd* payesi vardır. İlki ilmî tecelli sonrası aynî tecellinin hakikatine ermeye bağlı iken ikincisi hakkî tecelliye ulaşmaya bağlıdır.³³⁴ Sekiz Ramazan 1126 (1714) gecesi Tekirdağ'da Mehmed Serdar Efendi'nin hanesinde Bursevî'ye *saltanat-ı kübrâ*, *hilâfet-i uzmâ* ve *imamet-i müslâ* sırrı zuhur etmiştir. On altı

³³¹ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 616-617. Bursevî, Şeyhi Osman Fazlı'nın ömrünün sonlarına doğru kutupluk mertebesine ulaştığını belirtir. Bursevî, *Eyyühe'l-bülbül*, 32.

³³² Bursevî, *Esmâ'ül-Hüsna Şerhi*, 81.

³³³ İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'ş-Şecv*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 789, 13a; Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 84.

³³⁴ Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 86.

Ramazan 1126 (1714) gecesı ise Bursevî büyük bir kalabalığın önünde *evtâd-ı erbaanın* tayin edildiğini görür. Kendisine verilen kâğıtta ise şunlar yazmaktadır: “*Allah seni rûkn-i yemânî-i cenûbîye seçti. Bundan sonra rûkn-i hacrî mertebesinden başka mertebe kalmadı ki o mertebe-i gavsıyyettir. Bu ise ayne’l-yakîn mertebesinde hilâfet mertebesinden sonraki mutlak mertebedir.*” Namlı bu ifadeleri Bursevî’nin evtâd-ı erbaadan olduğuna işaret sayar.³³⁵ Ayrıca Namlı, bazı vâridlerdeki tarihler üzerinden yaptığı çıkarımlardan hareketle Bursevî’nin Şam’da da kutbiyet payesine nail olduğunu belirtir.³³⁶

Bursevî’nin nail olduğu manevi nimetleri anlatırken başvurduğu kavramlardan birisi *nefhtir*. Nitekim Bursevî, birkaç kâmil kişinin vesilesiyle *rahmânî nefesle nefholunduğunu* belirtir ve bunları topluca zikreder. Bunların ilki 1081 (1670) senesinde İstanbul’da şeyhi Osman Fazlı Atpazarî’den *Mutavvel* okurken Bursevî’ye mana aleminde şeyhi tarafından Fatiha suresinin karından ayağa dek nefh edilmesidir. Diğer Rum diyarından Üsküp’te ikamet ederken Hatmü’l-evliyâ (İbnü’l-Arabî) tarafından ağzına ruh nefh ettiğini belirttiği hadisedir. Bu vesileyle bazı kıyafetleri giymek, asaya yaslanmak, diz üstü durmak ve tütün içmek gibi hususlardan menedildiğini belirtir. Bir diğer nefh olayı ise Bursa’da medfûn olan Celvetiyye büyüklerinden Üftade’nin Bursevî’yi fenâ tarikine irşad etmesidir. Yine bir diğeri Celvetiyye büyüklerinden Üsküdar’da fenâ makamında kendini gizleyen Hüdâyî’nin Bursevî’ye bekâ yolunu işaret etmesidir. Diğer ise Abdulkadir Geylânî’nin Mekke’de haremde Bursevî’ye zahir olup ilâhî isimlerde terakki vermesidir. Bir diğeri Şam sınırlarında Cebele isimli bir kasabada medfûn olan İbrahim b. Ethem’in Bursevî’yi zühde yönlendirmesidir. Bir diğeri de Kabe’de seher vaktinde görüşüp hayır duasını aldığı Hızır’dır. Bursevî zamanın müddeilerinin inkâr edeceğini belirterek bu duanın içeriğinden bahsetmez fakat Hatmü’l-evliyâ’nın (İbnü’l-Arabî) *Fütûhât-ı Mekkiyye*’sinden özel bir bab olduğunu belirtmekle yetinir. Ardından Bursevî kendine has üslubuyla bunu şöyle ifade eder:

*Çok mu gördün bir fakirin dânesi harman ola Kalbinin her köşesi esrâra bir mahzen ola*³³⁷

Bursevî “*yaş ve kuru ne varsa, hepsi apaçık bir kitaptadır.*”³³⁸ ayeti doğrultusunda Kur’ân’da her şeyin bulunduğunu ve gönül erbabının buna muttali olduğunu savunur. Kendisi de dünyadaki tüm hareketi, yediği, içtiği, giydiği, çevresindeki insanların uhrevi durumlarına dair işaretleri, hastalıkları, çocuklarının ölümünü ve kendi ahvaline dair diğer nice durumların hepsini Kur’ân’da bulduğunu ileri sürer. Bursevî bu hususları Kur’ân’da bulmasını *gaybî hitap*, *vârid* ve *ilhâm* gibi kavramlarla açıklar. O, bu yolla bilgi edinmenin kendisi açısından sağlam bir delil niteliğinde olduğunu belirtip bu zevki tatmayanlara bu hususların olağandışı geleceğini söyler.³³⁹

³³⁵ Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 90.

³³⁶ Bursevî’nin kutbiyete nail olduğuna işaret eden şiir ve vâridleri için bk. Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 101-103.

³³⁷ Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 71.

³³⁸ Enam 6/59

³³⁹ Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 108.

Bursevî kendisinin, *vahdet sırrı* dediği bilinç düzeyine eriştiğini ifade eder. Onun belirttiğine göre zahirde görünen bütün hareket ve fiiller tek bir işin tesiri altındadır. İç görüşü açık olan keşif ehli, bâtına bakıp tevhidi gözlemlerken iç görüşü perdeli olanlar çokluğa ve sebeplere takılıp kalırlar. Sebebe takılan sebebin yaratıcısını, fiillere takılan faili göremez. Fakat Bursevî *vahdet sırrı* dediği bu bilinç düzeyine bir su çarkının işleyişi üzerinden ulaştığını anlatır. Buna göre çarkın içindeki tüm düzenek ve dişliler farklı tarz ve yönde hareket etmelerine karşın aynı hedef doğrultusunda çalışıp tek bir fiili ortaya çıkarırlar.³⁴⁰ Bu noktada Bursevî'nin vahdet sırrına erişenleri iç görü ve keşif gibi tasavvufi bilgi tarzına ait mefhumlarla anlatmasına karşın kendisinin sebepler manzumesi üzerinden yaptığı bir temsil ve akıl yürütme ile bu bilince eriştiğini belirtmesi dikkat çekicidir. Üstelik bunu, kendisinden varlık zulmetinin kalktığını belirttiği Şam'daki ikametinden (1129/1717-1132/1720) sonra (1133/1721) yazdığı bir eserinde (*Kitâbü Hücceti'l-bâliğa*) söylemesi önemlidir. Bu bağlamda o, daha önce varlık zulmetiyle perdelenmiş olduğunu fakat daha sonra Şam'a geldiğinde Hz. Peygamber'in şefaati ve Hatmü'l-evliyâ'nın (İbnü'l-Arabî) himmetiyle bu perdelerin kalktığını ileri sürer.³⁴¹ Bu sebeple Bursevî'nin *vahdet sırrı* dediği bilinç düzeyine su çarkının işleyişi üzerinden ulaşması, söz konusu eserin yazımı ve daha öncesinde Şam'da kendisinden varlık perdesinin kalkması olaylarından önce olsa gerektir.

Bursevî tarîkat ricalinin kâinatı dolaşmakla (seyr-i ekvân)³⁴² müptela olduklarını belirtir. O, bu özel seyr çeşidinin kendisi için de vaki olduğunu ve yeryüzünü bütünüyle devrettiğini ileri sürer. Anlattığına göre o, uğradığı her bölgede bir âdem çeşidi görüp yemeklerinden yemiştir. Her şehirde elinde Mushaf bulunan ve bunu okuyan Şeyh-i Ekber (İbnü'l-Arabî) suretinde birini görmüştür. Bursevî bir başka eserinde bu seyrin misal aleminde gerçekleştiğini belirtir. Yer üstündeki şehirlerin dışında yer altında da pek çok şehrin olduğunu ve kendisinin oralara halife kılındığından bahseder. Yine Bursevî Hızır ile birkaç kez mülaki olduğunu ondan nefes ve dua aldığını söyler. Birçok sıkıntılı işte ondan yardım gördüğünü belirtir. Hatta daha da ileri giderek her ne işe azmettiyse hepsinde ilâhî işaretler, nebevî izin, Hızır'ın rehberliği ve Şeyh-i Ekber'in remzini yol gösterici olarak bulduğunu belirtir. Bu hususları ayrı ayrı zikretmekle birlikte Bursevî, hepsinin ilâhî lütuf ile vaki olduğunu vurgular.³⁴³

Bursevî bir eserinde Hızır'la karşılaşmalarından birisini detaylıca anlatır. Bursevî Şam hacılarıyla (1111/1700 tarihinde gittiği) ilk haccından dönerken Ulâ denilen yerin yakınlarında Arap eşkıyalarının yol kesmesi sonucunda bir çatışma yaşadığını belirtir. Bu esnada gayb tarafından emrolunduğunu belirterek kalabalıktan ve ağırlıklarından kurtulup bir yöne doğru takati kesilinceye kadar gider ve bir yerde yıkılır kalır. Bu yalnızlığı esnasında kendisine gaybî bir hitapla “İbrahim b. Ethem'in duasını oku ta ki korunasın!” denildiğini belirtir. O, takatsizlikten dili dönmeyene dek bu duayı okuyup ardından

³⁴⁰ Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 112.

³⁴¹ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 40-41.

³⁴² *Seyr-i ekvân* ve hiyerarşide ondan üstün olan *seyr-i vâcib* şeklindeki seyr çeşitleri için bk. Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 35-36.

³⁴³ Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 131; Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 126.

kalbinden geçirerek etrafına üflediğini ve böylece oradan geçen eşkıyaların gözüne görünmediğini söyler. Bursevî, saatler süren yalnızlığın ardından hayatından ümit kestiği anda yanına “*seni kaldırıp hacılara yetiştirmek için geldim*” diyen bir zatın geldiğini ve gaybdan kendisine bu zatın Hızır olduğunun söylendiğini ileri sürer.³⁴⁴

Bursevî bir eserinde, Şam’da ikamet ederken 1129/1717 senesinde bir gece misal aleminde gördüğü hususlara değinir. Söz konusu rüyada bir daire ortasında oturup maiyeti ile yemek yiyen bir kimse sultanın askerleri tarafından muhafaza edilmektedir. Bursevî bu tabloya bakıp “*Bu ne haldir?*” diye sorunca “*Bu daireye hile vadisi derler. Ortada oturan kişi Şam’ın bazı işlerini idare eden çok hileci ve şeytan biridir. Biz bu daireyi muhafaza ederiz ki dertli biri gelip bu hilecinin tuzağına düşmesin!*” denilir. Bursevî bu misal aleminde muttali olduğu kimseyi tanıdığını fakat şerlerinden Allah’a sığınarak ismini aşıkâr etmeyeceğini belirtmekle birlikte “*Şam valisi bu kişiyi bilse katlederdi*” der ve şu şiiri söyler: “(...) *Kimi amber satar zu‘mınca kendin / Velî tartılsa tutmaz kıymet-i tîn*” Bursevî bu hususlardan sonra müftü ile şeyhin, fetvâ ile takvânın, şeriat ile hakikatin farklarına değinir. Daha sonra şüpheli şeyleri, kesin olarak bilen **muḥakkik** alime bırakmanın gereğinden söz eder ve o devirde sultanın/yöneticinin şeyhsiz olduğunu, yanındakilerin ancak hoca derecesinde olduğunu belirtir.³⁴⁵

Bursevî’ye göre kadir gecesinin hangi güne denk geldiğini fark etmek havas zümresinden olan kimselere mahsustur. Bu gece Ramazan’ın son on gününün tek gecelerinden birisindedir. Bursevî kendisinin Mekke’de ve başka şehirlerde yirmi bir, yirmi yedi ve yirmi dokuzuncu gecelerde olmak üzere birkaç defa bu geceye denk geldiğini belirterek kendisinin de söz konusu seçkinler zümresinden olduğunu ima eder. Fakat bunu anlatırken kendisini “*kabiliyeti az*” (*kalîlü’l-isti’dât*) şeklinde nitelemesi bu geceye muttali oluşunun birkaç kez ile sınırlı olmasından ileri gelmektedir.³⁴⁶

*Gelsin beri şol nükte-i Kur’ân’ı bilenler
Gelsin beri şol hikmet-i Lokmân’ı bilenler
Bu nefis ve âfâkın, abes bilme vücûdun
Vardır ol nefsinin ve Rahmân’ı bilenler
Bilmezlere söz düştü bu mecliste aceptir
Dem-beste olup söylemedi ânu bilenler
Olsa taaccüb-i vâsıl ser-menzil-i **tahkik**
Hakkı gibi iş bu yolu erkânı bilenler*³⁴⁷

³⁴⁴ Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 51,53.

³⁴⁵ Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 237-238.

³⁴⁶ İsmâil Hakkı Bursevî, *İhtiyârât: Seçkin Varlıklar* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2023), 34. Bursevî’nin bazı keşifleri, ilhamları ve müşahede ettiği bazı başka olaylar için bk. Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 84, 121, 217; Bursevî, *Şerh-i şuaabü’l-imân*, 224; Bursevî, *Müjdelerle Gelen Elçi*, 52.

³⁴⁷ Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 147.

2. TA‘LİKA ‘ALÂ EVÂİLİ TEFSİRİ‘L-KÂDÎ [EL-BEYZÂVÎ] (ŞERHU TEFSİRİ‘L-FÂTİHA)

Ta‘lika ‘alâ evâili Tefsiri‘l-Kâdî, Bursevî’nin *Envârü’t-tenzîl* üzerine kaleme aldığı iki eserden ilkidir. Bibliyografya bilgisi veren bazı kaynaklarda *Ta‘lika*’nın Fâtiha suresi kısmı üzerine³⁴⁸ veya Fâtiha suresi ile Bakara suresinin son ayetleri üzerine yazıldığı belirtilse de³⁴⁹ eser gerçekte ana metnin mukaddime ve Fâtiha suresi kısımlarının şerhini ihtiva etmektedir. Ana metnin kısalığına karşın, -satır sayısı ve hat/yazı stili farklarına binaen- 214 ila 299 varak arasında değişen farklı yazma nüshalarından anlaşıldığı üzere *Ta‘lika*, bir Fâtiha suresi tefsiri için hacimli sayılabilecek bir eserdir.

2.1. Ta‘lika’nın Nüshaları, Müellife Aidiyeti ve İsimlendirilme Meselesi

Ta‘lika ‘alâ evâili Tefsiri‘l-Kâdî isimli eserin Bursevî’ye aidiyeti hususunda pek çok delil mevcuttur. Nitekim Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi’nde bulunan müellif nüshasında³⁵⁰ eserin bizzat müellifin eliyle yazıldığını belirten bir kayıt bulunmaktadır.³⁵¹ Hat sanatıyla ilgilenen ve Meşhur Hâfız Osman’dan hat meşk eden³⁵² müellif, diğer pek çok eserinde olduğu gibi *Ta‘lika*’yı bizzat açık bir hat ile telif etmiştir.³⁵³ Müellifin hemen her eserinde cari olan üslup ve usulünü Arapça kaleme aldığı eserlerinden olan *Ta‘lika*’da aynen sürdürmesi eserin aidiyeti hususunda metin içi delillerden biridir. Nitekim müellifin; *Ta‘lika*’da kendi diğer eserlerine atıf yapma tarzı, şahsi görüşlerini ve tercihlerini serdedeceği zaman “ve yekulu‘l-fakîr” şeklinde söze girmesi, kelimelerin ve kavramların Farsça karşılıklarını da zikredip Mevlânâ ve Hâfız-ı Şîrâzî gibi ediplerin Farsça beyitlerine yer vermesi, Ekberî düşüncenin bilgi yöntemi ve varlık tasavvuru doğrultusunda Kelam ve Felsefe eleştirileri yapması gibi tasarruflarında bu husus görülmektedir. Eserin müellife aidiyeti hususunda dikkate alınabilecek bir diğer veri kaynağı ise müellifin otobiyografik eserleri ile şahsi müellefatına dair bilgiler verdiği eserleridir. *Ta‘lika*’dan (1127) yaklaşık altı yıl sonra (1133) tamamladığı bir eserinde müellif, yüzden fazla eser yazdığını belirterek bunların kırk bir tanesinin ismini zikreder ve bunlar içerisinde *Ta‘lika*’yı “*Şerhu tefsiri‘l-Fâtiha*” ismiyle anar.³⁵⁴ Vefatından yaklaşık sekiz ay önce (1137) tamamladığı bir diğer eserinde de aynı şekilde yüzden fazla eserinin olduğunu tekrar edip bunlardan on

³⁴⁸ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Leiden: E. J. Brill, 1937), 1/741.

³⁴⁹ Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 189.

³⁵⁰ İsmâil Hakkı Bursevî, *Ta‘lika ‘alâ evâili Tefsiri‘l-Beyzâvî*, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp, Genel 31.

³⁵¹ Bursevî, *Ta‘lika*, 1a, 2b.

³⁵² Bursevî, *Tamâmü‘l-feyz*, 378-379; Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 36-37. Bursevî hat sanatına dair ilgisi ve eğitimiyle ilgili detaylı bilgiler verir ve bu sanatın tarihî serencamı ve tecelli düşüncesi bakımından değerlendirmesini sūfiyâne bir üslupla anlamaktadır. Bk. Bursevî, *Tamâmü‘l-feyz*, 380-381. Bursevî ve başka Celvetî mensuplarının önemli bir kısmının hüsn-i hat sanatına olan ilgileri çalışmalara konu olmuştur. Bk. Şimşek, *Anadolu‘da Kurulmuş Bir Tarikat: Celvetîlik*, 512 vd.

³⁵³ Eserin tahkik ve tahlili üzerine tez hazırlayan Gölbaşı, başlıca Bursevî araştırmacılarından olan Ali Namlı ve Murat Yurtsever’in de şifahi teyitleri doğrultusunda, *Ta‘lika*’nın, müellifin diğer eserleriyle yazı/hat bakımından uyumlu olduğu yönünde kanaat bildirmektedir. Bk. Selahattin Gölbaşı, *İsmail Hakkı Bursevî’nin “Ta‘lika Alâ Evâili Tefsiri‘l-Kadî” Adlı Yazma Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 130.

³⁵⁴ İsmâil Hakkı Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 1537, 20b; Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 84, 85. Ayvansarâyî de bu ismi esas almaktadır bk. Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadikatü‘l-cevâmi‘* (İstanbul, 1281), 2/206.

altısının ismini zikrederken söz konusu ismiyle *Ta'lika*'ya atıfta bulunur.³⁵⁵ Müellifin, mukaddimesinde *Ta'lika 'alâ evâili Tefsîri'l-Kādî* şeklinde isimlendirdiği eserini,³⁵⁶ yazımından yıllar sonra *Şerhu tefsîri'l-Fâtîha* şeklinde anması eserin isimlendirilmesi hususunda önemli bir veri teşkil etmektedir. Üstelik pek çok biyografi yazarı da eseri bu isimle anmakta³⁵⁷ bazıları da her iki ismi aynı eser için birlikte zikretmektedir.³⁵⁸ Bu noktada müellifin yazım sonrasındaki süreçte eserini şerh formatına dönüştürecek eklemeler yaptığı veya ta'lika, şerh ve haşiye gibi yazım türlerini birbirlerinin yerine kullandığı düşünülebilir. Fakat onun bilinen eserlerinde tercih ettiği isimlendirmelere bakıldığında haşiye kullanımına hiç yer vermediği, ta'lika nitelemesini ise yalnızca bu eseri için kullandığı görülmektedir. Buna karşın onun pek çok eserinde ısrarla şerh isimlendirmesini tercih ettiği görülmektedir. Diğer yandan eserin süreç içinde ta'likadan şerh formuna dönüştüğünü gösterecek verilere sahip değiliz. Zira eserin eldeki müellif nüshası dışında müellife ait herhangi bir nüsha veya müsvedde bulunmamaktadır. Ayrıca müellif nüshasındaki *minhuvât* ve *sah* formundaki eklemelerin de böyle bir iddiayı destekleyecek nicelikte olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla eserin isimlendirilmesi hususunda müellifin, başta *Ta'lika* nitelemesini seçse de sonrasında -ana metin üzerine yazdığı açıklama ve tenkit tarzındaki eserlerinde tercih ettiği- *şerh* isimlendirmesinde karar kıldığı anlaşılmaktadır.

Müellife ait bu iki isimlendirmeye ("*Ta'lika 'alâ evâili Tefsîri'l-Kādî*" ve "*Şerhu tefsîri'l-Fâtîha*") karşın daha az önemli olan farklı isimlendirmeler ise müellif nüshası ve ikincil nüshaların kütüphane kayıtlarındaki isimlerinde görülmektedir. Bunlar ufak farklılıklarla şu şekildedir: *Ta'likât alâ Evâ'ili Tefsîri'l-Kādî*,³⁵⁹ *Ta'lika alâ Evâili Tefsîri'l-Beyzâvî*,³⁶⁰ *Ta'lika alâ Tefsîri Sûreti'l-Fâtîha min Tefsîri'l-Beyzâvî*.³⁶¹ *Şerhu Fâtîhati'l-Kitâb (Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl li'l-Beyzâvî)*.³⁶² Bunların

³⁵⁵ İsmâil Hakkı Bursevî, *Silsilenâme-i Celvetiyye*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şeriyeye, 1040, 82a.

³⁵⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 2b.

³⁵⁷ Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, 2/206; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l -'ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âşârü'l-muşannifîn* (İstanbul: Vekâletü'l-Ma'ârif, 1901), 1/219-220; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 2/714; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l -müfessirîn min şadri'l-İslâm hatte'l- 'aşri'l-hâzır* (Beyrüt: Müessesetü Nüveyhiz, 1409), 1/89.

³⁵⁸ Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 189. Eseri "Ta'lik" nitelemesiyle zikreden biyografik ve bibliyografik çalışmalar için bk. Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 1/121; İshak Doğan, *Osmanlı Müfessirleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 145; Şükrü Maden, *Tefsirde Hâsiye Geleneği ve Seyhâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 370. Eseri "Hâşiye" nitelemesiyle zikreden biyografik ve bibliyografik çalışmalar için bk. Abdullah Muhammed Habeşi, *Câmi'uş-şurûh ve'l-havâşî* (Beyrüt: Dârü'l-Minhâc, 1439), 1/490; Şükrü Maden, *Tefsirde Hâsiye Geleneği ve Hâsiyetü Muhyiddîn Seyhâde 'alâ Tefsîri'l-Kādî el-Beyzâvî Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 351. Eser, yazma eserlere dair bir başka bibliyografik kaynaktaki önce "hâşiye" şeklinde nitelendirilerek "*Ta'lik alâ evâili Tefsîri'l-Beyzâvî*" adıyla sonra bir başka yerde "*Şerhu Fâtîhati'l-Kitâb (Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl li'l-Beyzâvî)*" şeklinde anılmaktadır. Bk. Heyet, *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtûl: ulûmü'l-Kur'ân: mahtûtâtü't-tefsîr ve ulûmuhu* (Amman: el-Mecmaü'l-Meleki li-Buhusi'l-Hadarati'l-İslâmiyye (Müessesetü Al-i'l-Beyt), 1989), 1/331, 2/750.

³⁵⁹ İsmâil Hakkı Bursevî, *Ta'lika 'alâ evâili Tefsîri'l-Beyzâvî*, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp, Genel 31.

³⁶⁰ İsmâil Hakkı Bursevî, *Ta'lika 'alâ Evâili Tefsîri'l-Beyzâvî*, Atıf Efendi Yazma Eser Ktp, 82.

³⁶¹ İsmâil Hakkı Bursevî, *Ta'lika 'alâ Tefsîri Sureti'l-Fâtîha min Tefsîri'l-Beyzâvî*, Nûru Osmaniye Yazma Eser Ktp, 145.

³⁶² Heyet, *el-Fihrisü's-şâmil*, 2/750.

haricinde eserin bir nüshası da müellifin *Envârü't-tenzîl*'in son cüzü üzerine yazdığı bir başka eserin ismiyle sehven “*Ta'lika ale'l-Cüzi'l-ahîr min Tefsîri'l-Beyzâvî*” şeklinde kütüphane kayıtlarına geçmiştir.³⁶³ İsmi yanlışlıkla *Ta'lika* için kullanılan ve müellif nüshası *Şerh alâ Tefsîri'l-Cüz'i'l-ahîr li'l-Kādî*³⁶⁴ ismiyle kayıtlı olan bu eser ise, Bursevî'nin *Envârü't-tenzîl* üzerine yazdığı ikinci şerh olup *Ta'lika*'dan sonra yazılmıştır. Bazı yazma eser bibliyografyalarında verilen bilgilere göre *Ta'lika*'nın Türkiye kütüphanelerindeki yazma nüshaları dışında Suudi Arabistan, Suriye ve Amerika gibi ülkelerdeki muhtelif kütüphanelerde nüshaları bulunmaktadır.³⁶⁵

2.2. Sebeb-i Telif Verileri Işığında Ta'lika

Ta'lika'nın telif sebebi hususunda muhtelif veriler bulunmaktadır. Eserin açık ve örtük yazma nedenlerini teşkil eden bu verilere hem *Ta'lika*'nın muhtevasında hem de Bursevî'nin diğer eserlerinde rastlanılmaktadır. Nitekim Bursevî, *Ta'lika*'yı henüz Bursa'da iken yazmayı planladığını fakat bu gayesine Tekirdağ'da ulaşabildiğini belirtir:

“Bu ta'lika (Ta'lika alâ evâilî tefsîri'-l Kādî) hususunda başıma gelen durum da istihâre kapsamındadır. Zira Bursa beldesinde bazı öğrenciler benden bu kitabı (Envârü't-tenzîl) okumaya başladıklarında bu ta'likayı [yazmayı] planladım. Fakat bana Hakk tarafından “Bu iş ikinci defadadır!” denildi ve ben çok şaşırdım. Zira ömür [böylesi bir] dersin ikincisini kaldıramaz. Ta ki ders[te] En'âm suresine kadar gelince avâmın dilinde “Tekür dağı” diye meşhur olan Rodosçuk beldesine (Tekirdağ) hicret etmek hususunda ilâhî işaret vaki oldu ve Allah vadini burada gerçekleştirdi. Her hayrın [vaktinden] önce gerçekleşmesi gerekmez, aksine yüce ilâhî hikmetin gerektirdiği doğrultuda tehiri evlâ olan hayırlar vardır.”³⁶⁶

Namlı'nın tespitiye göre Bursevî, Bursa'da ikamet ederken *Sebzî [Efendi]'nin evi* (dâru Sebzî) diye bilinen mahallede inşâ ettirdiği mescitte bir grup talebeye her gün öğleden sonra Beyzâvî tefsiri okutmaktaydı.³⁶⁷ Bursevî'nin yaklaşık yirmi dokuz sene süren birinci Bursa ikameti (1096-1126/1685-1714) sürecinde başka vesilelerle bu tefsiri okutup okutmadığı bilinmemektedir. Fakat söz konusu mescitte Beyzâvî tefsiri okuttuğunu ifade ettiği *Mecmû'atü'l-hutab ve'l-vâridât* isimli eserin, müellifin 1118-1125 tarihleri arasındaki bazı yazılarını içerdiği bilgisi³⁶⁸ göz önünde tutulacak olursa, Bursevî'nin *Ta'lika*'yı yazmaya niyetlendiği tefsir derslerinin bahsi geçen mescitte gerçekleştirilen ders halkaları olduğu söylenebilir. Zira eserle ilgili verilen bu tarihler, Bursevî'nin *Ta'lika*'yı kaleme aldığı Tekirdağ'a gitmeden önceki birinci Bursa ikametinin son senelerine denk gelmektedir. Nitekim müellif *Ta'lika*'nın tamamlanma tarihini de 1127 olarak belirtmektedir.³⁶⁹

³⁶³ İsmâil Hakkı Bursevî, *Ta'lika 'ale'l-Cüzi'l-Ahîr min Tefsîri'l-Beyzâvî*, Ragıp Paşa Yazma Eser Ktp, 196.

³⁶⁴ İsmâil Hakkı Bursevî, *Şerh alâ Tefsîri'l-Cüz'i'l-Ahîr li'l-Kādî*, Bursa İnebey Ktp, Genel 28-30.

³⁶⁵ Heyet, *el-Fihrisü's-şâmil*, 2/750; Heyet, *Hizânetü't-türâs: Fihriüsü mahtûât* (Riyâd: Merkezü'l-Melik Fayşal, ts.), 34/623, 90/623.

³⁶⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 33b-34a.

³⁶⁷ Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 89; İsmâil Hakkı Bursevî, *Mecmû'atü'l-hutab ve'l-vâridât*, Bursa İnebey Yazma Eser Ktp. Genel, 85, 246b.

³⁶⁸ Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 188.

³⁶⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 211b.

Bir tefsir dersi halkası vesilesiyle planlanmasından hareketle eserin başlangıçta bir ders notu şeklinde tasarlandığı düşünülebilir. Nitekim müellif hâtime kısmında şöyle bir ifade kullanmaktadır: “*Bu, Fâtiha suresi tefsiri üzerine yaptığım notlandırmanın (ta ‘lîk) sonudur.*” (hâzâ âhiru mâ allaktuhû alâ tefsîr-i sûreti’l-Fâtiha)³⁷⁰ Fakat ana metnin kısalığına karşın *Ta ‘lîka*’nın hacimli yapısı, muhtevasının zenginliği ve müellifinin açıklamalarla yetinmeyip sık sık musannife (Beyzâvî) eleştiriler serdetmesi sebebiyle eser, ta ‘lîka türünü aşan bir nitelik arz etmektedir. Bu bağlamda müellifin ilerleyen yıllarda bu eseri “şerh” şeklinde nitelemesi anlam kazanmaktadır.

İslam düşünce geleneğinde genellikle yazılı eserlerin mukaddime ve hâtime bölümleri de sebebi telifi dair önemli ipuçları sunan veriler barındırır. Bu bağlamda Bursevî eserlere besmele ve hamdele ile başlamanın inceliklerinden bahsederken “*tazim ve saygı doğrultusunda güzel şeylerle vasfetmek*” şeklinde tanımladığı *hamdîn*, ***muhakkikler*** nezdinde kemal sıfatlarını izhâr etmek anlamına geldiğini belirtir. Ona göre bu gaye besmeleyle de gerçekleşir zira “Allah” ismi tüm güzel sıfatları bünyesinde barındırır. Bursevî, Müeyyidüddin el-Cendî’nin *Füsûs Şerhi*’ndeki açıklamalara atıfla senâ ve hamd kavramlarını açıklar. Buna göre senâ şayet selbî bir husus ifade ediyorsa buna tesbîh denilir. Sübûtî bir husus ifade ediyor ise buna tahmîd denilir. Dolayısıyla subbûh, kuddûs, tayyib, tâhir, alî, subhânallah vb. tenzihler tesbihtir tahmîd değildir.³⁷¹ Yazılı İslâm literatürü mukaddimelerinde bulunan hamdele/tahmîd kısmına genelde maksat ve muhtevaya işaret edecek tarzda dikkat çekici güzel bir üslupla başlanır ve bu üsluba *berâ ‘at-i istihlâl* denilir. Bursevî’nin de belirttiği üzere sözlük manası “*üstün bir girizgâh yapmak*” olan *berâ ‘at-i istihlâl*’in ıstılâhî manası “*başlangıcın [eserdeki] maksada uygun olması*”dır. Bursevî’ye göre gerçekte (fi’t-tahkik) söz konusu başlangıcı üstün kılan şey, başlangıcın ana maksada uygun şekilde yapılmasıdır.³⁷² Dolayısıyla *berâ ‘at-i istihlâl* sanatını gözeterek kurgulanan girizgahlar genelde eserin ana iddiası ve yaklaşım tarzına dair mesajlar içerir ve bu bölümde hamd edilen tanrı belli bir tasavvur dahilinde sunulur. Tezcan’ın da dediği gibi “*...yazarlar tahmîd bölümünü, eserlerindeki iddiayı muayyen bir tanrı tahayyülünün desteği ile takviye ederek okurlarına tesir etmek, onları, bir anlamda, iddialarını kabul etmeye hazırlamak üzere kullanırlar.*”³⁷³ Bursevî de mutad olan bu yazım tarzına uygun olarak *Ta ‘lîka*’ya şöyle bir mukaddimeyle başlamaktadır:

“Hamd, varlık kitâbını esmâsının eserleriyle doldurup taşıran Allah’adır. Salât ve selâm, O’nun yer ve göğünün sakinleri arasından seçtiği elçisine, onun ashabına, Allah’ın remzini ve imasını anlaması için sadrını açtığı kimselerden onlara tabi olanlara olsun. Bu [eser], Kādî [Beyzâvî] tefsirinin baş kısımları üzerine bir ta ‘lîkadır. (Ta ‘lîka alâ evâilî tefsiri’-l Kādî) Şeyh İsmâil Hakkî el-Fakîr’in kaleminden sâdır olmuştur. Allah onu tecelli parıltıları ve terakkî ile şereflendirsın. Nitekim bazı büyükler şöyle demiştir: “Öncekiler sonrakilere [yapılacak]

³⁷⁰ Bursevî, *Ta ‘lîka*, 211b.

³⁷¹ Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi ‘l-bahs ve ‘l-münâzara*, 83.

³⁷² Bursevî, *Ta ‘lîka*, 25b; Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi ‘l-bahs ve ‘l-münâzara*, 121; Bursevî, *Kitâbü ‘l-furûq*, 100.

³⁷³ Baki Tezcan, “Tanrı’nın Farklı Yüzleri: Tahmîd’de Berâ ‘at-i İstihlâl İle Kurulan Savlar ve Çoğulculuk”, *Sebeb-i Telif: Osmanlı Literatüründe Açık ve Örtük Yazma Nedenleri*, ed. Mustakim Arıcı - Sami Arslan (İstanbul: Ketebe, 2024), 55.

nice şeyler bırakmışlardır.” Bu şayet rıza üzere olursa ne âlâ, aksi takdirde ezâyı terk etmek gerekir. Hâli islâh edip sonucu bahtiyar kılmak Yüce Allah’tandır.”³⁷⁴

Bu mukaddimenin açık ve örtük mesajlarını anlamak için Ekberî düşüncenin varlık anlayışına dair bazı temel hususlar göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bağlamda Bursevî tahkik ehlinin alem ve Kur’ân arasında benzerlikler telakki ettiğini düşünmekte ve bunu şöyle ifade etmektedir: “...*ehl-i tahkîk âleme mushaf-ı kebîr (büyük mushaf/varlık kitabı) demişlerdir. Tilâvet-i hâl ile Hakk’ı tilâvet ederler. Tilâvet-i kavli ile Kur’ân tilâvet olduğu gibi. Pes âyât iki oldu ki biri âyât-ı tekvîniyye ve fîliyye ve bir âyât-ı Kur’âniyye ve kavliyyedir. İkisi de Hak’dır.*”³⁷⁵ Bununla birlikte genellikle bir Kur’ân tefsirinde odağın tenzîlî kitap olan Kur’ân olması beklenir. Fakat *Ta’lîka*’nın yukarıda alıntılanan mukaddimesinde Bursevî’nin tekvînî kitap olan alem ve onun varlık süreçleri hususunda tanrıyla ilişkisine dair bir vurguyla başladığı görülmektedir. *Berâ’at-i istihlâl* sanatı gereği eserin içeriğiyle uyumlu olan bu giriş müellifin benimsediği Ekberî tahkik tavrının yansımasıdır. Nitekim bu ifadeleriyle Bursevî hem varlık tasavvurunu hem de bilgi anlayışını henüz *Ta’lîka*’nın en başında aşikâr etmiştir. Varlık aleminin ilâhî isimlerin eserlerinden ibaret olduğu vurgusu Ekberî düşüncedeki esmâ-eşyâ/alem ilişkisi temasının tefsire taşınmış halidir.³⁷⁶ Zira Bursevî’nin başka eserlerinde belirttiği üzere eşyâ, esmâ-i ilâhîyye ile kaimdir, esmâ ise eşyânın taayyünâtıdır. Dolayısıyla eşyâya nazar eden esmâya nazar eder. Eşyâ esmâ-i ilâhîyye ile “devr” eder. Zira eşyânın varlıkları “*min haysü hüve ademdir.*”³⁷⁷ Ayrıca bu, -İslam filozofları ve mu‘tezilî bilginlerin genel düşüncesine karşı- ilâhî niteliklere sahip bir tanrının aleme tecelliler yoluyla müdahil olması anlamına gelir. Bu sebeple söz konusu vurgular tanrı alem ilişkileri hususunda Ekberî düşüncenin iddiasını temsil etmektedir.

Diğer yandan bu mukaddimede Bursevî ilâhî ima ve remizleri anlamaları için sadırları açılan kimseleri salâtüselâma dahil ederek benimsediği tasavvufî bilgi tarzına işaret etmektedir. Varlık tasavvurunda olduğu gibi bu vurgu da *Ta’lîka*’nın içeriğinde hâkim yöntem olarak benimsenen bilgi/yöntem tarzıyla uyum arz etmektedir. Nitekim devamında tasavvufî bilgi anlayışının öngörüsü doğrultusunda -eser telif etmek gibi- rıza üzere ihlasla yapılan *amellerin bilgi doğuracağını* kabul etmekte, bu vesileyle önce *tecelli* sonra da *terakki* talep etmektedir. Tecelli talebi Ekberî düşüncede *müşâhede tecellisi*³⁷⁸ denilen bilgi yöntemini ifade eder. Dolayısıyla Bursevî ameller neticesinde hasıl olan müşâhedeyle manevî mertebelerde yükselmeyi ummaktadır.

Bursevî’nin mukaddimede atıfta bulunduğu “*Öncekiler sonrakilere [yapılacak] nice şeyler bırakmıştır.*”³⁷⁹ ifadesi ise onun nas yorumculuğundaki yaklaşımını özetler niteliktedir. Nitekim Bursevî

³⁷⁴ Bursevî, *Ta’lîka*, 2b.

³⁷⁵ Bursevî, *Ruhu’l-Mesnevî*, 213.

³⁷⁶ Esmâ-eşyâ ilişkisi için bk. “İlâhî İsimler ve Varlık” bölümü.

³⁷⁷ Bursevî, *Kitabü’l-envar*, 61,66,105.

³⁷⁸ Tecelli kavramı ve tecelli çeşitleri için bk. “Bilgi Bahsiyle İlgili Başlıca Kavramlar (Tecelli ve Keşf)” bölümü.

³⁷⁹ Bursevî, *Ta’lîka*, 2b.

bir başka eserinde bu söze atıf yaparak Kur'ân ve hadislerden yapılacak istinbâtlarda sınır olmadığını belirtir. Zira ilâhî tecelliler nihayetsiz olup bu sebeple keşf ile hasıl olan istihrâcların da sınırı yoktur.³⁸⁰

Bursevî, hicri 1127 senesinde Rodosçuk'ta (Tekirdağ) tamamladığını belirttiği³⁸¹ *Ta'lika*'nın hâtıme kısmında şu ifadeyi kullanır: “*Bu [kısım]; Arapça kaideleri, tefsir fâideleri, marifetin incelikleri, zat ve sıfatın hakikatleri hususlarında [Beyzâvî'nin] Fatiha suresi tefsiri üzerine düştüğüm notların ('allaktuhu) sonudur.*” Bursevî, şerh ve metin sahibi olan zahir ve batın ehli alimlerin bu belirttiği hususlara rağbet ettiğini belirtir.³⁸² Bu hâtımeden anlaşıldığına göre *Ta'lika* hem zâhir hem de bâtın ehli çevrelerin ilgi alanlarını hedef alarak tasarlanmış bir şerhtir.

Ta'lika'nın uzak telif sebebi olarak yorumlanacak bir husus da şeyhinin ona yaptığı duadır. Nitekim Bursevî'nin belirttiğine göre, şeyhi ve senedi Osman Fazlı Atpazarî Sadreddin Konevî'nin Fâtiha Tefsirini şerh ettikten sonra yazdığı şerhi kendisine verip: “*al şunu, otuz altı yıllık mahsûlümdür, Allah Teâlâ sana bundan ziyadesin ihsân eyleye!*” diye dua etmiştir.³⁸³ Bu duanın Bursevî'nin telif hayatındaki karşılığının ne olduğuna bakıldığında çeşitli ihtimaller ortaya çıkmaktadır. Şayet bu duada kasıt Fâtiha suresi özelinde bir tefsir şerhi yazmak ise söz konusu duanın Bursevî'nin telif hayatındaki karşılığı *Ta'lika* olmalıdır. Zira eserleri arasında bu payeye uygun tek aday *Ta'lika*'dır. Fakat kasıt şerh-telif fark etmeksizin mutlak manada bir Fâtiha suresi tefsiri yazmak ise duanın neticesi müellifin *Ta'lika* dışındaki Fâtiha tefsirlerinden herhangi biri olabilir. Fakat kasıt Sadreddin Konevî'nin Fâtiha Tefsiri üzerine bir şerh yazmak ise Bursevî'nin böyle bir eseri bulunmamaktadır. Diğer yandan kasıt Fâtiha suresiyle kayıtlanamaksızın müstakil bir Kur'ân tefsiri yazmak ise bu duanın Bursevî'nin telif hayatındaki karşılığının yirmi bir yılda yazılan *Rûhu'l-beyân* tefsiri olduğu düşünülebilir. Zira bu ihtimal söz konusu olduğunda Osman Fazlı Atpazarî'nin duasında geçen “ziyade” kaydının otuz altı yıla nazaran yirmi bir yıl gibi daha kısa sürede daha hacimli bir eser telif etme muvaffakiyetine karşılık geldiği ilk bakışta söylenebilir. Fakat Bursevî, şeyhinin *Mir'âtü Esrâri'l-İrfân* adlı bu eseri kaleme aldığı günlerde İstanbul'da yüz yirmi gün boyunca ortadan kaybolup bu süre zarfında *Fâtiha Tefsiri*'ni şerh ettiğini belirtir. Yine o, bu eserin dört ayda yazıldığı bilgisini bizzat şeyhinin ağzından duyduğu şekliyle tekerrüren aktarır.³⁸⁴ Bu bilgi göz önüne alındığına Osman Fazlı'nın eseri için kullandığı “*otuz altı yıllık mahsûlümdür*” şeklindeki ifade eserin telif süresini değil; kendisinin şeyhlik süresi, ilmî hayatı veya söz konusu eserle tanışmasından itibaren hâşiye yazana kadarki geçen süreyi ifade ediyor olabilir. Dolayısıyla eserlerin yazım süresi üzerinden Osman Fazlı'nın Bursevî'ye ettiği duanın neticesinin

³⁸⁰ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 73.

³⁸¹ Bursevî, *Ta'lika*, 211b.

³⁸² Bursevî, *Ta'lika*, 211b.

³⁸³ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 330-331; Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 214, 490.

³⁸⁴ Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 213, 534.

Rûhu'l-beyân olduğunu söylemek zor görünmektedir. Bu sebeple söz konusu duanın Bursevî'nin telif hayatındaki karşılığı olmaya aday bir eser varsa bu eserin *Ta'lika* olması muhtemeldir.

2.3. Ta'lika'nın Temel Kaynakları

Bursevî *Ta'lika*'nın telifinde geniş bir kaynak ağından yararlanmışır. Onun kaynak kullanım tarzı tek düze olmayıp alıntı yapılan kaynak/kişiye ve konuya göre değişiklik arz etmektedir. Bu sebeple *Ta'lika*'nın kaynaklarını bazı temel tasnifler yaparak ortaya koymak, bu kaynakların *Ta'lika* için önemi ve ilişkiler ağının görülmesi açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda Bursevî'nin *Ta'lika*'daki kaynak kullanım tarzına bakıldığında doğrudan-dolaylı alıntılar, açık-örtük referanslar, çerçevesi belli-belirsiz aktarımlar yaptığı görülmektedir. -Örneklerine ilerleyen satırlarda değinileceği üzere- *doğrudan alıntılar* kaynak eserin bizzat kendisinden yapılan alıntıları, *dolaylı alıntılar* ise ana kaynağın bir şerhinden veya başka bir eserden yapılan dolaylı aktarımları ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle dolaylı alıntılar, kaynak eserin ikincil bir eser üzerinden alınması anlamına gelmektedir. *Açık referanslar* alıntı yapılan kaynağın veya müellifinin isminin açıkça zikredildiği alıntılar, *örtük referanslar* ise bu bilgilerin gizli tutulduğu alıntılama tarzını ifade etmektedir. Örtük referanslarda Bursevî'nin en sık kullandığı referans cümleleri şunlardır: “kâle ba'du'l-muhakkikîn”, “kâle'l-muhakkikûn”, “ellezî aleyhi ehlü't-tahkik”, “inde'l-muhakkikîn”, “inde's-sûfiyyeti'l-l-muhakkikîn”, “ve-aleyhi'l-muhakkikûne mine's-sûfiyye”, “ve'l-muhakkikûn alâ enne...”, “alâ enne'l-muhakkikûne kâlû”, “fe-inne'l-muhakkikûne kâlû/alâ enne”, “ve-emmâ el-muhakkikûne fe-yekûlûn”, “sahha inde'l-muhakkikîn”, “kâle ba'du'l-ekâbir”, “kâle ba'du'l-kibâr”, “kâle ba'du'l-küberâ”, “an ba'di'l-ekâbir”, “ashâbü'l-hakâik”, “ehlü'l-hakâik”, “erbâbü'l-hakâik”, “kâle ba'du'l-üdebâ”, “kâle ba'du'l-üdebâü'l-'urefâ”, “ba'du'l-fukahâ/nuhât/usûliyyûn/hanefiyye”, “kâle ba'du'l-muhâşşîn”, “fî ba'di'l-havâşî/fetâvâ” “zehebe/kâle ba'du'l-ulemâ”, “kâle ba'du'l-ârifîn”, “kâle ba'du'l-hükemâ”, “kâle ba'du'l-fudalâ”. *Çerçevesi belli aktarımlar* “intehâ” (alıntı bitti), “ilâ hünâ ibâratü/bi-ibâratî fülân”, “ilâ hünâ bi-ibâratihî”, “ilâ hünâ mültekatün min kelâmi fülân” şeklinde sınırları net olarak belirtilen aktarımlardır. *Çerçevesi belirsiz aktarımlar* bu tarz ifadeler kullanılmaksızın sonlandırılan aktarımlardır. Buraya kadarki alıntı ve referanslar dışında bir de Bursevî'nin alıntı yaptığı kaynak veya kişiye açık veya örtük herhangi bir referans vermediği alıntılar mevcuttur. *Sahiplenici alıntılar* denilebilecek bu tarz alıntılarda ilgili söz/görüş/ifadenin, aktarana ait zannedilme ihtimali yüksektir. *Ta'lika*'da her birinin pek çok örneğine rastlanılan bütün bu aktarım ve alıntı çeşitlerinin tespit ve değerlendirmeleri birbirinden farklı olup bunlar müellifin telif üslubunu teşkil etmektedir.

2.3.1. İbnü'l-Arabî ve Eserlerine Otosansür

Doğrudan-dolaylı alıntılar, açık-örtük referanslar, çerçevesi belli-belirsiz aktarımlar ve sahiplenici alıntılar olmak üzere *Ta'lika* için yaptığımız bu yedi çeşitten oluşan taksim, *Ta'lika*'nın

beslendiği kaynakların kullanım keyfiyetine dair önemli bilgiler verir. Nitekim *Ta'lika*'nın referanslarında en çok dikkat çeken husus, örtük referansların kahir ekseriyetini teşkil eden İbnü'l-Arabî atıflarıdır. Bursevî, yer yer Konevî'ye açık atıflar yapmakla birlikte İbnü'l-Arabî ve eserlerine neredeyse hiç açık atıf yapmamaktadır. Halbuki dayandığı bilgi ve varlık anlayışı ve doğrudan uzun/kısa alıntılar içermesi hasebiyle *Ta'lika*'nın açık ara en önemli kaynağı İbnü'l-Arabî ve bilhassa onun *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sidir.³⁸⁵ Bursevî, İbnü'l-Arabî'den yaptığı kısa alıntılarda genelde atıf yapmazken uzun alıntılarda “bazı büyükler/muhakkikler/ehl-i hakaik/ehl-i tahkik şöyle demiştir” tarzında geride zikredilen örtük referans cümleleriyle yetinmektedir. *Ta'lika*'da uygulanan bu sistematik otosansürün tek istisnası vardır ve Bursevî yalnızca bu yerde *Fütûhât-ı Mekkiyye* kitabına ismen atıf yapmaktadır. Bu atfın içeriğine bakıldığında Bursevî'nin, besmelenin Kur'âniyeti hususunda İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'deki bir sözünü aktarıp bu sözün Şâfiî ve Hanefî mezheplerinin görüşlerine aykırılık teşkil etmediğini vurguladığı görülür. Dolayısıyla söz konusu atıf zahirî içerikli olup hâkim yaklaşımların tepkisini çekecek mahiyette değil aksine onları destekleyici tarzdadır.³⁸⁶

İbnü'l-Arabî'nin örtük referans ile belirtilen bir diğer eseri *Füsûsü'l-hikem* ise *Ta'lika*'da daha nadir kullanılan bir kaynaktır. Bursevî bu esere çok müracaat etmemekle birlikte ettiği yerlerde şerhleri üzerinden dolaylı alıntılarla müracaat etmekte fakat ne İbnü'l-Arabî'nin ne de şârihin ismini zikretmektedir. Hem dolaylı alıntı hem de örtük referans tarzının birlikte görüldüğü bu yerlerden birinde Bursevî, “ba'du'l-küberâ” diye referans vererek Abdurrahmân el-Câmî'nin (ö. 898/1492) *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'i üzerinden *Füsûs*'u kullanmıştır.³⁸⁷ Dolayısıyla bu atıfta Bursevî'nin bazı büyüklerden kastı İbnü'l-Arabî ve şârihi Abdurrahmân el-Câmî'dir. Zira söz konusu alıntıda İbnü'l-Arabî'nin ibareleri dışında Abdurrahmân el-Câmî'nin şerh cümleleri de doğrudan *Ta'lika*'ya alınmıştır.

Yararlandığı kaynaklardan edindiği verileri ve yaptığı uzun alıntıları genelde belirtmeyi ve alıntı yaptığı kaynaklara açık atıf yapmayı adet edinmesine karşın Bursevî'nin İbnü'l-Arabî ve eserlerine karşı bu tutumu dikkat çekicidir. Bursevî'nin hayatına bakıldığında bu hususu yorumlamaya imkân verecek birtakım hususların bulunduğu görülmektedir. Nitekim geride detaylıca anlatıldığı üzere gerek Osman Fazlı gerekse de Bursevî daha önce muhatap oldukları birtakım tepkiler ve yaftalamalar sebebiyle *Füsûsü'l-hikem* okumalarını gizli yapmak durumunda kalmışlardır.³⁸⁸

Bursevî 1126 (1714) senesinde Bursa'dan Tekirdağ'a gitmiş *Ta'lika*'yı 1127 (1715) yılında burada tamamlamıştır. 1129 (1717) yılında Bursa'ya dönüp aynı yıl oradan da ayrılıp üç yıl ikamet edeceği Şam'a gitmiştir.³⁸⁹ Bursevî'nin -daha önce Bursa'da olduğu gibi- Şam'da da tefsir dersleri

³⁸⁵ Bu esere *Ta'lika*'da yapılan atıfların önemli bölümünün içeriği, bu araştırmanın muhtelif bölümlerinde değerlendirilmiştir.

³⁸⁶ Bk. Bursevî, *Ta'lika*, 58b.

³⁸⁷ Örnek için bk. Bursevî, *Ta'lika*, 17a.

³⁸⁸ Detaylar için bk. “Bursevî ve Zâhirî İlimler” bölümü.

³⁸⁹ Tarih tespitleri için bk. Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 89-104, 113.

verdiği bilinmektedir. Bu dersleri Beyzâvî ta'likası, bazı sûre ve ayet tefsirleri ve müstakil bir tefsir sahibi sûfî bir müfessir sıfatıyla vermekteydi. Bursevî, Şam'da verdiği tefsir derslerinde meclisin genelinin tasavvuf muhalifi kimselerden müteşekkil olması sebebiyle bu sözlerin sahibini açık etmediğini belirtir. Bursevî tefsir derslerinde izlediği bu yöntem sayesinde meclisteki tasavvuf muhalifi kimselerin söylenen sözleri beğenip hüsn-i kabul ile karşıladıklarını şu sözlerle anlatır:

“Bu fakîr Şâm'da mukîm olduğum eyyâmda tedrîs-i tefsîr esnâsında ba'zı kelimât-ı kibâr îrâd eder ve mazmûnunu hüsn-i terbiye ile söyledim ve kâilini tasrîh etmezdim. Zîrâ bilirdim ki mecliste fi'l-cümle tâîn bulunur. Bu cihetden takrîrimi kabûl ederler ve semt-i ikrâra giderler ve tahsîn dahi eylerlerdi.”³⁹⁰

Dolayısıyla gerek söz konusu derslerde gerekse *Ta'lika* vb. bazı eserlerinde tasavvuf büyüklerinin ismini gizli tutması, Bursevî'nin zâhirî çevrelere yönelik eğitimde izlediği bir yöntemdir. 1132/1720 yılında gittiği Üsküdar'da 1134/1722 tarihinden itibaren Ahmediye Camii'nde Cuma vaizi olarak görev yaptığı sıralarda vahdet-i vücûda dair hususlardan bahsettiği; “lâ ilâhe illâ ene” gibi İslâm akidesine aykırı sözler sarfettiği iddiasıyla Bursevî hakkında takibat açılmışsa da pek çok kişinin şahitliğiyle suçlamanın asılsız olduğu anlaşılmıştır. Çoğu biyografi yazarı bu tarz bir olayın ardından Bursevî'nin - *Ta'lika*'yı yazdığı- Tekirdağ'a sürüldüğünü daha sonra affedilip İstanbul'a veya Bursa'ya döndüğünü söylerler.³⁹¹ Fakat Ali Namlı bunu doğru bulmayarak Bursevî'nin bu olayın ardından 1135'te (1723) kendi isteğiyle İstanbul'dan ayrılıp Bursa'ya döndüğünü; son yıllarını irşâd ve telif faaliyetleriyle geçirdiğini belirtir. Her hâlükârda Bursevî'nin Üsküdar'dan ayrılışı, vahdet-i vücûd muhalifi kimselerin aleyhindeki faaliyetlerinden kaynaklanmıştır. Bursevî, “inkâr ehli” dediği muhalifleri tarafından yaşadığı bu sıkıntılarla müptela olmasının, sırları kabiliyetsiz kimselere izhâr etmesinden ileri geldiğini belirtir. Bu sebeple o, sırları gizlemek ve bilmeyenlere ifşâ etmemek gerektiğinden bahseder.³⁹²

Bursevî, en temel kaynağı olan İbnü'l-Arabî'nin ismi ve eserlerini bazı eser ve sohbetlerinde aşîkâr etmeme hususundaki bu ketum tutumunun arka planına işaret eden bazı tarihi bilgiler verir. Onun bazı eserlerinde belirttiğine göre, tarihi kayıtlarda sâhib-i kavânîn (Kânûnî) Sultan Süleyman zamanında yanlış anlaşılıp inkâr edilmesin diye *Füsûsü'l-hikem* ve *Muhammediye* kitaplarının okunması yasaklanmıştır. Böyle bir ortamda dönemin şeyhülislamı Çivizâde, *Risâle-i küfriye* adında Şeyh-i Ekber'i tekfir eden bir risâle yazmıştır. Fakat Sultan Süleyman velileri, kerâmeti, makam sahibi sûfilere sözleri ve ilimlerinin maksatlarını bilen birisi olduğundan şeyhülislama şu rubaiyi yazıp göndermiştir:

³⁹⁰ İsmâil Hakkı Bursevî, *Müteferrikât-ı Şeyh Hakkî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1667, 112a; Esma Koçhan, *İsmâil Hakkı Bursevî'nin Müteferrikât-ı Şeyh Hakkî Adlı Eseri -I* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 207.

³⁹¹ Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, 2/208; Muallim Nâci, *Esâmî*, 59; Vassaf, *Kemal-name-i İsmail Hakkî*, 15; Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, 109-110; Mehmed Ali Aynî, “İsmâil Hakkî'ya Dair Bir Tedkik Hülâsası”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (Ağustos 1928), 109; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*, 2/713; Süleyman Ateş, *İşâri Tefsîr Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 243; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002), 1/313.

³⁹² Detaylar için bk. Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 2001, 106-111.

Âşıka ta'n eylemezdi müftü-i bisyâr-ı fen
Ger fûnûn-ı aşkdan bilseydi bir mikdâr fen
Şeyhülislamın diyen bir tıfl-ı ebced-hân olur
Mekteb-i aşkıdan ol yâr edicek ızhâr-ı fen³⁹³

Bursevî'nin yaşadığı dönemin (1653/1725) Kadızâdeliler hareketinin etkisinin devam ettiği bir dönem olduğu da hatırdâ tutulmalıdır. Nitekim dönemin tartışmalarının mahsulü olan *Mîzânü'l-hak* isimli eserde Kâtib Çelebi'nin tartıştığı konu başlıklarının hemen hepsinin Bursevî'nin eserlerinde de tartışıldığı görülmektedir. Özellikle aklî ve riyâzî ilimlerin tahsîli, Hızır, teğanni, tütün, Firavunun imanı, İbnü'l-Arabî'nin imanı, bidat tartışmaları ve özellikle Regâib, Berât ve Kadir gibi özel gecelerde yapılan ibadetler, eşyânın tesbîhinin hâl ile mi kâl ile mi olduğu gibi hususlar Bursevî'nin eserlerinde sıklıkla değindiği meselelerdir.³⁹⁴

Vahdet-i vücûd ve Mevlevîlik başta olmak üzere Osmanlı döneminde tasavvufî cereyanların odakta olduğu bu tartışmalar gerek ilmî mecrâlar üzerinden yürütülerek gerekse de devlet refleksinin harekete geçmesiyle siyâsî ve toplumsal boyutta etkiler ortaya çıkaracak kadar dönemin gündemini meşgul etmiştir. Bütün bu arka plan Bursevî'nin yaşadığı dönemin hassasiyetlerini ve tartışma ortamını göstermekte; onun *Ta'lika* gibi bazı eserlerinde -çokça kullanmasına karşın- İbnü'l-Arabî ismi ve müellefatını ısrarla gizlemesini açıklamaya yardımcı olmaktadır.

2.3.2. Diğer Kaynaklar

Bursevî'nin *Ta'lika*'da en sık başvurduğu isimlerden birisi **Sadreddîn Konevî**'dir. Onun özellikle *İ'câzü'l-beyân fî te'vîli ümmi'l-Kur'ân* isimli Fâtîha tefsiri *Ta'lika*'nın ana kaynaklarından. Bursevî bu eser üzerinden Konevî'ye gerek açık gerekse örtük atıflar yapar. Bazen de hiç eser ve isim zikretmeksizin bu eserden sahiplenici uzun alıntılar yapar.³⁹⁵ Konevî'nin *en-Nusûs fî tahkîki tavri'l-mahsûs* adlı eseri de *Ta'lika*'da nadiren atıf yapılan bir eserdir. Bu araştırmanın muhtelif bölümlerinde pek çok örneğine değinildiği üzere *Ta'lika*'da zikredilmese de Konevî'nin diğer eserleri *Ta'lika* özelinde Bursevî'nin benimsediği ve değindiği görüşlerin fikrî zeminini oluşturmaktadır. *İ'câzü'l-beyân*, Konevî'nin tüm görüşlerini içermesi ve en detaylı eseri olması bakımından tek başına kaynaklık

³⁹³ Bursevî, *Ruhu'l-Mesnevî*, 1092; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 99. Aynî'nin belirttiğine göre *Füsûsü'l-hikem*'de tepki çeken bazı beyitler Kânûnî'den önce Yavuz Sultan Selim zamanında gündeme gelmiş, Sultan'ın isteği üzerine bu hususların incelenip cevaplanması için Mekkeli Şeyh *el-Cânibü'l-garbî* isimli bir müdafaaname yazmıştır. Fakat söz konusu müdafaaname ulemayı tatmin etmemiş, Kânûnî zamanında Çivizâde *Füsûsü'l-hikem*'in okunmasını yasaklatmıştır. Bu yasaklar pek de karşılık bulmamıştır. III. Ahmed zamanında saray ricâlerinden Şeyh-i Ekberi sevenlerden Vesim Ağa, *Füsûsü'l-hikem*'deki anlayamadığı beyitlerin Bursevî'den kendisine açıklamasını rica etmiştir. Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, 234-235. İsmâil Hakkı'nın bu talebe karşılık yazdığı risâle için bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Şerh-i Ebyât-ı Fusûsu'l-Hikem*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1474. Ayrıca bk. Mehmet Ali Ünal - Osman Cengiz, "Osmanlı Selefiligi İddiası: Çivizâde ve Birgivi Üzerine Bir Tetkik", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 461-504.

³⁹⁴ Bu hususlar için bk. Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk*; Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, 2001, 24-25. Ayrıca bk. Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, 252-253; Ali Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Osmanlı'da Felsefe ve Aklî Düşünce*, ed. Bayram Ali Çetinkaya - Ahmet Hamdi Furat (İstanbul: İnsan, 2015), 928.

³⁹⁵ Örnek için karşılaştırmalı bk. Bursevî, *Ta'lika*, 191a-191b-192a; Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 447-450, 459.

sağlayabilse de bu araştırmada fikrî irtibatların tespiti ve *Ta'lika*'nın şerhe muhtaç kısımlarının açıklanması ihtiyacı doğrultusunda Konevî'nin diğer eserleri üzerinden de bazı ilişkilendirmelerde bulunulmuştur. Bu, *alıntı ve atfa konu olmayan hususlarda fikrî kaynaklık olgusu* özelinde *Ta'lika*'nın kaynak ağının daha net bir şekilde ortaya konulması amacına matuftur.

Ta'lika'ya muhtelif eserleriyle kaynaklık etmesi bakımından öne çıkan isimlerden birisi de **Gazzâlî**'dir. *Ta'lika*'da onun *Kimyâ*³⁹⁶, *İhyâ* ve *el-Mustasfâ*³⁹⁷ isimli eserlerinden alıntılar mevcuttur. Onun eserlerinden Bursevî'nin *Ta'lika*'da en sık kullandığı kaynak ise *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ* isimli eserdir. Bu çalışmanın ilgili bölümlerinde bu alıntılar değerlendirilmiştir.

Ta'lika'nın **müstakil tefsir literatüründeki başlıca temel kaynakları** ise Molla Fenârî'nin *'Aynü'l-a'yân*'ı, Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*'i, Ömer en-Nesefî'nin *et-Teyisr fî ('ilmi)'t-tefsîr*'i, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*¹ ve Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihü'l-gayb*'ıdır. Alıntı sıklığına göre *Ta'lika*'da en çok başvurulmuş beş kaynak bu şekilde olmakla birlikte bu eserler içinden Molla Fenârî'nin *'Aynü'l-a'yân*'ı ile Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'inin daha çok öne çıktığı söylenebilir. Zira *Ta'lika*'da Ömer en-Nesefî'nin *et-Teyisr*'ine yapılan atıfların ve alıntılarının önemli kısmı *dolaylı atıf* olup doğrudan eserin kendisinden değil Molla Fenârî'nin *'Aynü'l-a'yân*'ından alınmıştır.³⁹⁸ Dolayısıyla *et-Teyisr*'in *'Aynü'l-a'yân* üzerinden alımlandığı anlaşılmaktadır. Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'inin önemi ise *Ta'lika*'da *el-Keşşâf* ve *Mefâtihü'l-gayb*'a nazaran daha fazla dikkate alınmış olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim bu esere yapılan atıflar ve alıntılar nitelik bakımından diğer iki esere yapılanlardan çok daha fazla öne çıkmaktadır.

Ta'lika'nın **şerh-hâşiye türü tefsir literatüründeki başlıca temel kaynakları** ise Şeyhzâde'nin *Hâşiye alâ Envârî't-tenzîl ve esrârî't-te'vîl*'i, Molla Hüsrev'in *Hâşiye alâ Envârî't-tenzîl li'l-Beyzâvî*'si, İsmâüddîn el-İsferâyînî'nin *Hâşiye alâ Envârî't-tenzîl*'idir. Bunlar *Ta'lika*'da sıklıkla müracaat edilen şerh-hâşiye türü tefsir eserlerdir. Bunların dışında çok daha az ve nadir yararlanılan tefsir şerh-hâşiyeleri ise şunlardır: Cürcânî'nin *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*'si, Suyûtî'nin *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*¹, Sâdî Çelebi'nin *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî'si (el-Fevâ'idü'l-behiyye)*, Şehâbeddin el-Hafâcî'nin *İnâyetü'l-Kādî ve kifâyetü'r-Râzî*'si, Teftâzânî'nin *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*¹, Çâperdî'nin *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*¹ ve Muhlis b. Abdillâh ed-Dihlevî'nin (v. 764/1363), *Keşfü'l-Keşşâf*¹.

Ta'lika'nın **lûgat ve ıstılâh bilgisi hususunda temel kaynakları** Râgıb *el-İsfahânî*'nin *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*'ı, Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-muhît*'i, Cürcânî'nin *et-Ta'rîfât*¹ Ahmed b. Ali el-Beyhakî'nin (ö. 544/1150) *Tâcü'l-mesâdir*¹ıdır. Bursevî *Ta'lika*'da bu kaynaklara atıflı veya atıfsız olmak üzere çok sık başvurmuştur. Bu kaynaklar dışında daha az veya nadiren başvurduğu dil

³⁹⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 5a.

³⁹⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 54a-54b.

³⁹⁸ Atıfların ne kadarının bu şekilde olduğu müstakil olarak incelenmelidir.

ağırlıklı kaynaklar ise Zemahşerî'nin şu eserleridir: *Esâsü'l-belâga*, *el-Ünmûzec fî'n-nahv*, *el-Mufasssal*, *el-Kıstâs fî ilmi'l-'arûz*, *el-Fâ'ik fî garîbi'l-hadîs*.

Ta'lika'da *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* ve *Kitâbü'l-fürûk* gibi kendi eserlerinden de atıflı ve atıfsız olarak istifade eden Bursevî'nin daha az atıf yaptığı diğer eserler içerisinde şunlar da - *Ta'lika* için temel kaynak olmamakla birlikte- zikredilmeye değerdir: Beyhakî'nin *Şu'abü'l-îmân*'ı, Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin (ö. 560/1165) *Aynü'l-me'ânî fî tefsîri's-seb'i'l-mesânî*'si, Ramazan Efendi'nin *Şerhü Ramazân Efendî 'alâ şerhi's-Sa'd 'ale'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*'si, Teftâzânî'nin *et-Telvîh ala't-tevzîh*'i.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
VARLIK VE BİLGİ
(Ta'îka'daki Varlık Tasavvuru ve Bilgi Anlayışı)

1. VARLIK

1.1. Varlık Mertebeleri (Merâtibü'l-Vücûd ve Hazerât-ı Hams)

Varlık araştırması yapan disiplinlerde varlık çeşitli mertebeler şeklinde tasavvur edilmektedir. Bu hususta varlık mertebelerine dair yapılan taksimleri -detaylar bir kenara bırakıldığı takdirde- temelde iki şekilde zikretmemiz mümkündür: *Zâhirî/şeklî varlık mertebeleri*, *hakikî varlık mertebeleri*. Bursevî eserlerinde her iki taksim çeşidine de atıflar yapar. Nitekim Bursevî klasik zâhirî yaklaşıma uygun olarak varlık mertebelerini bir eserinde şu şekilde zikreder: 1. Hâricî varlık (vücûd fi'l-hâric) 2. Zihnî varlık (vücûd fi'z-zihn) 3. Yazıda varlık (vücûd fi'l-kitâbe) 4. İbârede (ifâdede/dilde) varlık.³⁹⁹ *Ta'lika*'daki açıklamalara göre zihnî varlık, kuvve-i âkile ile kâim olması itibariyle *bilgidir* ('ilm). Kendi olmak bakımından nefsi itibariyle *bilinendir* (*ma'lûm*). Dolayısıyla ilim ve malum zatlari itibariyle bir olup itibarî olarak birbirlerinden farklıdır.⁴⁰⁰ Bursevî'nin *Ta'lika*'da isim-müsemma ilişkileri bağlamında Gazzâlî'yi referans vererek belirttiği üzere insana hariçte (fi'l-a'yân) var olması hasebiyle -ki bu aslı hakikî varlıktır- uyuyan, uyanık, canlı, ölü, yürüyen ve oturan gibi özellikler atfedilir. Zihinde var olması bakımından -ki bu ilmî tasavvurî varlıktır- mübtedâ ve haber, âm ve hâs, cüz'î ve küllî, kaziye[nin parçası oluş] gibi özellikler izafe edilir. Dilde varlığı bakımından -ki bu lafzî delilî varlıktır- Arapça, Acemce ve Türkçe, az veya çok harfli, isim, fiil veya harf ve benzeri niteliklere sahip olur. Bu [dildeki] varlık, asırlara, milletlere ve yöresel adetlere göre farklılık arz eder. Hariçteki ve zihindeki varlıklar ise asırlara ve milletlere göre asla değişmez."⁴⁰¹

Tasavvuf düşüncesinde ise varlığın küllî mertebeleri, -altılı ve yedili taksimler de yapılmakla birlikte- genelde beş aslî mertebe şeklinde tasnif edilir. *Hazerât-ı hams* şeklinde kavramsallaştırılan bu beş varlık mertebesi⁴⁰² genellikle: *mutlak gayb*, *ceberût*, *melekût*, *mutlak şehâdet*, *insân-ı kâmil*. şeklinde zikredilir.⁴⁰³ Bursevî'nin, eserlerinde bu tasavvufî varlık mertebelerine sıklıkla atıf yaptığı görülür. Bursevî'nin açıklamalarına göre *nâsût* görünür dünya alemini, *melekût* gayb alemini, *ceberût* ilâhî isim ve sıfatlar alemini, *lâhût* ise Hakk'ın zatını ifade etmektedir.⁴⁰⁴ Bursevî melekler ve ruhların, *melekût*

³⁹⁹ Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, 127. Zâhirî varlık mertebelerinin besmele üzerinde uygulaması için bk. "Besmele'nin Tahkikî Yorumu" bölümü. Zâhirî varlık mertebeleri hakkında ayrıca bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 68; Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 184.

⁴⁰⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 143b.

⁴⁰¹ Bursevî, *Ta'lika*, 75b; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî Gazzâlî, *En Güzel İsimler: el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâilâhi'l-hüsnâ*, çev. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Ketebe, 2022), 27.

⁴⁰² İbnü'l-Arabî, Hakk'ın isim ve sıfatlarının mazharı olması sebebiyle alemlerin sonsuz olduğunu söyler. Fakat yine de aleme külli olarak on sekiz; cüzî olarak da on sekiz bin alem denildiğini belirtir. O ayrıca on sekiz bin alemin beş aslı varlık mertebesi (hazerât-ı hams) tarafından cemedildiğini söylemektedir. İbnü'l-Arabî, *Özün Özü*, 35 vd.

⁴⁰³ Bursevî'nin de dikkat çektiği üzere İbnü'l-Arabî, bu varlık mertebelerinin her biri için *muhakkikler* tarafından kullanılan başka pek çok isimlendirme olduğunu belirtir. Söz konusu isimlendirmeler için bk. İbnü'l-Arabî, *Özün Özü*, 36 vd. Dâvûd-i Kayserî bu mertebeleri şu isimlerle zikreder: *A'yân-ı sâbite âlemi*, *ceberût âlemi*, *melekût âlemi*, *mülk âlemi*, *insân-ı kâmil*. Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 84.

⁴⁰⁴ Bursevî, *Varlığın dili*, 170.

alemi kapsamında olduğunu belirtir. Ayrıca latîf veya kesîf hiçbir cismin bulunmadığı mücerred özlere ifade eden mücerred varlıklar (*mücerredât*) alemine de “ceberût” denilir.⁴⁰⁵

Hazerât-ı hams ile ilgili hususlara *Ta'likâ*'da da yeri geldikçe değinilmiştir. Nitekim Beyzâvî'nin “...onlara mülk ve melekûtun gizleri ile ceberûtün kutsallığının sırları tecelli etsin diye...” şeklindeki ibaresi bağlamında Bursevî sûfî varlık anlayışının başat kavramları olan *mülk*, *melekût* ve *ceberût* alemlerine değinmektedir. Bursevî bu gibi kavramların kullanımında ***muhakkiklerin*** (*ehl-i hakâik*) istilâhına riayet edilmesi gerektiğini vurgular. Buna göre saltanat, istilâ, tasarruf ve emrin nüfûzu anlamına gelen *mülk* ile burada kastedilen şey bir kralın hakimiyeti altındaki bölge anlamındaki memlekettir. Bu da arştan yerin altına kadarki cesetler alemini (*âlemü'l-ecsâd*) ifade etmektedir ki [sûfî terminolojisinde] buna *mutlak şehâdet alemi* denilmektedir. *Melekût* ise *mülkten* daha mübalağalı olup çok yüce ve kapsamlı bir mülkü ifade eder. Bundan kasıt ise ruhlar ve nefisler alemidir (*âlemü'l-ervâh ve 'n-nüfûs*). Bu da *izâfî gayb âlemi*dir. Zira mutlak gayb, ‘alem ve esmâ alemi olup bu alem şehâdet aleminden daha geniştir ve şehâdet aleminin aksine kâmil letâfet alemindendir. Bu sebeple ne kadar geniş olursa olsun dünyanın en dar ve kesif alem olduğu söylenir. Ehlullah nezdinde kişi ancak kendisine melekût alemi aşikâr olduktan sonra velâyet dairesine dahil olabilir. Bu da gökler ile yerin hakikatleri ve sırlarıdır. Nitekim “*İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösterdik.*”⁴⁰⁶ buyurulmuştur.⁴⁰⁷

Bursevî, Beyzâvî'nin, ibaresini kurgularken kullandığı *mülk*, *melekût* ve *ceberût* kavramlarını izafet terkipleriyle birlikte isabetli bir şekilde yerleştirdiğini belirtmektedir. Zira *ceberût*, *mülk* ve *melekût*tan daha kutsaldır. Onun açıklamasına göre *ceberût*, [ilahi] isimler ve sıfatlar alemi olup *melekût* aleminden üstündür. Öte yandan Bursevî, zât alemi de denilen *lâhût alemine* ilimler ve keşiflerin ilişemediğini belirtir. Nitekim “*Bil ki, Allah'tan başka ilah yoktur.*”⁴⁰⁸ ayetinde [ilahi zat değil], sıfatların kaynağı olan ulûhiyet mertebesi bilginin (*el-ilm*) konusu edilmiştir. Zira sıfatların ötesinde ne bir isim ne de tanım (*resm*) bulunur. Bu sebeple Bursevî ilahî zatı araştırma konusu yapanları Gazzâlî'nin hatalı bulduğunu hatırlatır.⁴⁰⁹ Beyzâvî'nin kutsiyeti ceberûta izafe etmesi Bursevî'ye göre

⁴⁰⁵ Bursevî, *Varlığın dili*, 119-124, 200-202. Mücerred varlıklar (*mücerredât*) hakkında bk. “Muhakkiklerin İstilahında Mücerredât ve Melekler” bölümü.

⁴⁰⁶ En'âm 6/75

⁴⁰⁷ Bursevî, *Ta'likâ*, 14a-14b.

⁴⁰⁸ Muhammed 47/19

⁴⁰⁹ Bursevî bir başka eserinde bu husus doğrultusunda şunları ifade etmektedir: “*Ulûhiyet mertebesinin mâ fevki idrâkten bi'l-küllîye hâricdir. Zîrâ zâtı bahttır. Ol mertebede ism ü sıfât ü hükm ü resm mülâhaza olunmaz. Hâzâ hüve't-tahkik.*” Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 70. Bursevî bir başka eserinde ise bu mertebenin *zât alemi* olduğunu, bu sebeple mutlak meçhul kategorisine girdiğini belirtir. Bursevî, “ilm-i ilâhî” isimlendirilmesini de bu hususa bağlar. Buna göre ilm-i zâtî yerine ilm-i ilâhî denilmesi zata ilmin taalluk etmemesinden kaynaklanır. Sıfâtî tecelliler ise böyle değildir. Kemâl erbabı Hakk'ı daima sıfat âyinesinde izleyebilir. Bu noktada Bursevî ulûhiyetin üç itibarı olduğunu belirtir: *ilâhiyet*, *ulûhiyet*, *ulûhet*. Bunlardan ilki fiillere, ikincisi sıfatlara, üçüncüsü ise zata dairdir. Bursevî'ye göre bu üç sırta tahakkuk eden kimse (***mütehakkik***) hakiki kul (abd-i hakîkî) olur. Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 241-242. Bursevî'ye göre, *Envârü't-tenzil*'in bazı ibareleri bu hassasiyet (ilâhî zâtın araştırma konusu yapmamak gerektiği) gözetilerek kurgulanmıştır. bk. Bursevî, *Ta'likâ*, 146a.

ceberûtun *ehl-i taallukun* erişiminden (*mülâmese*) uzak ve nezih olmasını ifade etmektedir.⁴¹⁰ Dolayısıyla Bursevî'nin *mülk*, *melekût*, *ceberût*, *lâhût* şeklinde sıraladığı alem hiyerarşisi, *insân-ı kâmil* ile sûfî terminolojide *hazerât-ı hams* denilen varlık telakkisinin tefsire yansımaları ifade etmektedir.

Bu noktada Bursevî muhtemel bir itirazı cevaplandırmaktadır. Bu itiraza göre “*Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir.*”⁴¹¹ ayeti taallukât kirlerinden temizlenenlerin (*mutahhirîn*) hüviyyete dokunabildiklerine işaret etmektedir. Bursevî bu itiraza Ekberî düşüncenin varlık anlayışından hareketle şöyle cevap vermektedir: “*Tıpkı hakikat-i Muhammediyye'nin kevnî taayyünlerin ilki olduğu gibi Hüviyyet de ilâhî taayyünlerin ilkidir. Bunun sırrına ise tecerrüd bakımından değil taayyün bakımından vâsıl olunur. Bu sebeple Allah, “Allah alemlerden ganîdir/müstağnidir”⁴¹² buyurmuştur.*”⁴¹³

Bursevî'nin *Ta'lika*'da belirttiğine göre bazıları *lâhût* ve *nâsûtun* aslen Hristiyanlara ait kullanımlar olduğunu kabul ederler. *Alem-i lâhûtun*, *alem-i nâsûtun* mukabili olduğunu belirten Bursevî, *lâhûtun* [varlık mertebelerinden] ilk taayyünle taayyün eden mutlak-gaybî-zâtî-ahadî mertebe (*hazret*) için kullanıldığını; *nâsûtun* ise misâlî-nâsûtî mertebe (*hazret*) olan mülk alemi için kullanıldığını belirtir. Bu mertebe, ilki *arş* olan basit cisimler ve his aleminin kendisiyle hasıl olduğu misâlî-arşî hareketin başlangıcıdır/ilkesidir (*mebde*). O, bu hareketin sûrî ve hissî bir hareket olduğunu vurgular. Dolayısıyla duyular alemi (alem-i his) ve cisimler söz konusu hareket ile meydana gelmişlerdir. Bursevî bazılarının ise *nâsûtı beşer alemi* olarak kabul ettiğini söyler. Bu kabule göre *nâsût* kavramının beşer alemi için kullanılması, beşer aleminin arşî döngünün sonlandığı bileşik yapının sonu olması itibariyledir.⁴¹⁴

1.2. A'yân-ı Sâbite ve Varlık-Mâhiyet İlişkileri

A'yân-ı sâbite birlik-çokluk, yaratma ve tanrı-alem ilişkilerine dair metafizik sorunları aşmayı amaçlayan bir vahdet-i vücûd teorisidir. Vahdet-i vücûdun bütüncül bir öğretiye dönüşmesinde büyük payı olduğu belirtilen *a'yân-ı sâbite*, gerek kavram gerekse muhteva bakımından pek çok felsefî ve dinî düşünce sisteminden etkiler ve izler taşır.⁴¹⁵ Bu yönüyle *a'yân-ı sâbite* şeklinde ifade edilen söz konusu Ekberî teori, müteahhir dönemin mezc ve tahkik karakterine uygun eklektik ve çok boyutlu bir düşünce ürünü olup metafiziğin bazı kadim problemlerine yönelik tasavvuf düşüncesinin cevaplarının hülâsasını ifade etmektedir. Konevî *muhakkiklerin*⁴¹⁶ ıstılahında “ayn-ı sâbite” denilen şeyin, filozof ve kelamcılar

⁴¹⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 14b.

⁴¹¹ Vâkıa 56/79

⁴¹² Âl-i İmrân 3/97

⁴¹³ Bursevî, *Ta'lika*, 15a.

⁴¹⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 87a. Aynı hususlar için ayrıca bk. Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 49.

⁴¹⁵ Ercan Alkan, “A'yân-ı Sâbite Teorisi”, *Metafizik: Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, ed. Ömer Türker, İslam Düşüncesinde Teoriler (İstanbul: Ketebe, 2021), 761, 769, 771.

⁴¹⁶ Tahkik yöntemi ve dolayısıyla muhakkiklik payesi Ekberî düşüncede a'yân-ı sâbite nazariyesiyle sıkı sıkıya irtibatlı kavramlardır. Zira Ekberî düşüncede *muhakkik* terimi *eşyayı hakikati üzere diğer bir ifadeyle ne ise o olduğu şekliyle (mâhiyet) bilen* kimse için kullanılır. Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 35, 48. Nitekim Konevî'nin belirttiği üzere zevke dayalı hakiki ilimlerle iştigal eden sahih ma'rifet sahibi *muhakkikler*, eşyayı, onların mâhiyetlerinde oldukları gibi ve Hakk'ın onları

tarafından *mâhiyet*, *malum-madum* veya *şey-i sâbit* diye isimlendirilen şeye karşılık geldiğini belirtir.⁴¹⁷ Onun belirttiği üzere her varlığın hakikati,⁴¹⁸ *ezelî olarak rabbinin bilgisindeki taayyününün nispetidir*. Bir diğer ifadeyle a'yân-ı sâbite, eşyanın harici varlık kazanmadan önce tanrının ilminde bilgi formundaki varlık durumlarını ifade eden ezeli hakikatlerine karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Ekberî bilgi ideali açısından bir şeyin hakikatini bilmek, o şeyi ilâhî ilimdeki haliyle bilmek anlamına gelmektedir. Bu ise bilme eyleminin, a'yân-ı sâbiteyi bilmek demek olduğu anlamına gelir. Vahdet-i vücûd ekolünde bu, *kemâle ermek* manasında “*tahakkuk*” kavramıyla da ifade edilmiştir. Eşyanın hakikatleri hususundaki Ekberî düşünenin bu yaklaşımından hareketle vahdet-i vücûd ekolünün mensuplarının “*tahkik ehli*” şeklinde isimlendirildiği belirtilmektedir. Ayrıca muhakkiklere göre hakikatler, malum olmaları ve Hakk'ın ezeli bilgisinde taayyün etmeleri itibarıyla “yaratılmış” şeklinde nitelenemezler. Konevî keşif sahipleri (muhakkik sûfiler) haricinde akılcıların muhakkik olanlarının da hakikatlerin yaratılmış olduğunu benimsemediklerine dikkat çeker.⁴¹⁹ Mümkün varlıkların hakikatlerinin -bir diğer ifadeyle mâhiyetlerinin- yaratılmış olup olmadığı hususu kelim, felsefe ve tasavvuf düşünceleri arasında ihtilaflıdır. Kelamcılar genellikle taaddüd'l-kudemâ hassasiyeti sebebiyle tanrı dışındaki her şeyin yaratılmış olduğunu kabul ederler. Mâhiyetlerin yaratılmış olmaması onlar için tanrının yaratmasının sınırlanması anlamına gelmektedir. Filozoflar içinse mâhiyetlerin ezeli ve yaratılmamış olmaları bir zorunluluk ifade etmektedir. Aksi takdirde alemdeki çokluk ve kötülük gibi olguları açıklamak mümkün değildir. Buna göre zorunlu varlık olarak tanrı yaratılmamış mâhiyetlere ilâşerek onları imkân halinden çıkartıp var eder. Sûfilerin bu noktada bazı farklılıklar olmakla birlikte filozoflara daha yakın durduğu görülür. Yine de onları bu iki grubun dışında değerlendirmek gerekmektedir. Onlara göre mâhiyetler yaratılmış olmamakla birlikte herhangi bir varlık sahibi de değildirler. Aksi halde mâhiyetler zorunlu varlıkla (vâcibü'l-vücûd) aynı olurdu. Bu sebeple mümkünlerin mâhiyetlerinin *sübût* ile ifade edilen ara bir varlık formları vardır.⁴²⁰

Hakikatlerde/mâhiyetlerde değişme ve başkalaşma olmadığı muhakkik sûfilerin görüş birliğine vardıkları bir ilkedir. Tanrıdan çıkan şey sadece varlık tecellisi olup bütün mümkünler arasında ortaktır.

bildiği tarzda idrak eden kimselerdir. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 103-104. Bu bağlamda Bursevî, eşyanın hakikatlerine muttali olamayan şekilci alimlerin *tahkik* mertebesine ulaşamayıp *taklid* dairesinde kaldıklarını belirtir ve bu gibi kimselerin *muhakkiklerle* kıyaslanamayacağını belirtir. Bursevî, *Ruhu'l-Mesnevî*, 873.

⁴¹⁷ Konuyla ilgili araştırmalarda *ayn-ı sâbitenin Platoncu ideler, mâhiyet, malum-madum* veya *şey-i sâbit* gibi benzer/yakın kavramlardan farklarına dair değerlendirmeler yapılmaktadır. bk. Alkan, “A'yân-ı Sâbite Teorisi”, 769 vd.

⁴¹⁸ “Bir şeyin hakikati” ifadesi sûfiler bakımından tek tek şeylerin Tanrının ezeli ilminde sübut halinde bulundukları durumdur. Bir şeyi bilmek gerçekte ilahi ilimde bulunuş halini bilmektir. Bu da metafiziğin esas görevidir. Dolayısıyla metafizik, hem Tanrı hakkında bir bilgi hem de bu bilginin sonucunda eşyanın mâhiyet ve hakikatlerine dair nihai bilgiye ulaştırır. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 147-148.

⁴¹⁹ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 30; Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, 69-70; Konevî, *İlahi Nefhalar*, 179; Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 70; Konevî, *Vahdet-i Vücud ve Esasları*, 97-98; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 250-251, 389; Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, 219; Demirli, “Vahdet-i Vücud Teorisi”, 441, 445; Alkan, “A'yân-ı Sâbite Teorisi”, 762.

⁴²⁰ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 232-235; Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 58-59; Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, 219-222; Alkan, “A'yân-ı Sâbite Teorisi”, 765.

Mümkün varlıklar arasındaki farklar ise onların *yaratılmamış isti'dât*larından kaynaklanır. Aynı şekilde mümkünlerde görülen eksiklikler ve olumsuz şeylerin de kaynağı yaratılmamış mâhiyetlerdir. Bu düşüncede mümkünlerin *mâhiyetleri; kâbiliyet, isti'dât, hakikat, mâhiyet* gibi farklı şekillerde ifade edilir.⁴²¹ Hakikatlerde değişme ve başkalaşma olmadığı ***muḥakkik sūfîlerin*** görüş birliğine vardıkları bir ilke olması tahkik idealinin öngördüğü bilgi süreçleri bakımından da önemli bir vurgudur. Zira muḥakkiklerin kesin bilgiye erişmeleri bilginin hakikatinde bir değişiklik olduğu anlamına gelmeyip yalnızca bilkuvve olanın bilfiil hale gelmesini ifade etmektedir. Nitekim Konevî bu hususu şöyle açıklamaktadır: “***Muḥakkik ile başkaları arasındaki fark, bilkuvve olanın bilfiil hale gelmesi veya eşyayı kesin bir bilgiyle bilmesi ve başkalarının aksine onun ispatına muttali olmasıdır. Yoksa Hakk'ın sırları yayılmıştır, hükmü varlıklarda sirayet etmiş ve ortaya çıkmıştır. Fakat marifet, öğrenme, ihata ve huzur ile insanlar arasında farklılık gerçekleşir.***”⁴²² Ayrıca Tanrıdan çıkan ilk şeyin *varlık tecellisi* olması Ekberî düşüncenin vesileci sudûr anlayışının da önemli bir parçasıdır. Zira “Vesileci sudur” teorisi, felsefî sudûr sistemindeki “bir” den silsile halinde ortaya çıkıp göksel mertebelerden yeryüzüne ve nihayet süfli katmanlara dek ulaşan yaratılış zincirindeki zaruri nedenselliğin kırılmasıyla ulaşılan bir yaratılış düşüncesidir. Konevî sudûr sistemindeki “bir” den çıkan ilk şeyin *ilk akıl* değil de *varlık tecellisi* olduğunu kabul etmiş ve bu varlık tecellisini bütün varlıklara yaymıştır. Bu itibarla *varlık tecellisi*, vahdet-i vücudun alem tasavvurundaki merkezi bir kavram olmaktadır. Zira bu kavram, varlıkların nedensel bir zincir halinde birbirini var ettiği düşüncesinin yerini alarak her şeyin doğrudan “bir” ile irtibatını temin etmektedir. Nedenselci sudur teorisinde sebepler neticelerini içerirken, vesileci sudur anlayışında sebeplerin bu özelliği ortadan kalkar, varlık tecellisi sebepleri işlevsel kılar.⁴²³

Mümkün varlıkların yaratılmamış mâhiyetlerini zorunlu varlıktan (vâcibü'l-vücûd) ayırt etmek için kullanılan *sübût*, Ekberî düşünürlerin ıstılahında varlık ile yokluk arasında bulunan ara bir varlık formunu ifade etmektedir. Bu kavramsallaştırma, “yaratılmamış”ın “mevcûd” veya “ma'dûm” olmak zorunda olmadığı; *var* ile *yok* dışında da bir çeşit varlık formunda olabileceği şeklinde bir kabulden hareket etmektedir. Bu da bilinen anlamıyla varlık ve yokluk (*vücûd* ve *'adem*) mefhumlarından ayrı bir varlık aşamasını ifade etmektedir ve eşyanın bilgi formundaki varlık tarzları, varlık ile yokluk arasında *sübût* denilen bir varlık aşaması şekline tasavvur edilmektedir. Bu noktada Ekberî düşünürlerin *imkân* kavramı ile yakın anlamda kullandıkları *sübût*, a'yân-ı sâbitenin yalnızca tanrının onları bilmesi anlamında bir gerçekliğe ve varlık formuna sahip olduklarını ifade etme hususunda işlevsel olmuştur. İlgili çalışmalarda da belirtildiği üzere İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin düşüncesinde merkezi bir konuma sahip olan a'yân-ı sâbite (sabit hakikatler) kavramı, “eşyanın hakikati nedir?” sorusuna verilen yanıtla

⁴²¹ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 232-235; Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 58-59; Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, 219-222.

⁴²² Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 106.

⁴²³ Demirli, “Vahdet-i Vücûd Teorisi”, 444.

ortaya çıkar. Sûfîler için bir şeyin hakikati, ilahi ilimdeki halidir. Bu anlamda her şey bir ayna yani hakikate sahiptir. Metafizik bu anlamıyla ilm-i hakâik, yani hakikatler ilmi diye isimlendirilir. Metafizikçi sûfî, **muḥakkik**, yani eşyanın hakikatini tasavvufî yöntemle idrak etmek isteyen insan, tasavvufî yöntemin kendisi ise **tahkik** diye adlandırılır. Öte yandan dikkate değer kavramlardan birisi suver-i ilmiye, yani ilmî suretlerdir. Burada suret veya çoğulu olan suver (suretler) hakikat anlamında kullanılır ve ilahi ilimde sabit hakikatler demektir.⁴²⁴

Muḥakkik sûfîlerin bu kavramsallaştırmaları Bursevî'nin de benimseyip eserlerinde kullandığı; sıklıkla referans gösterip bilgi ve varlık anlayışını bina ettiği zemindir. Nitekim onun *Ta'lika* ve diğer eserlerindeki pek çok değerlendirmesi bu bağlamda anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda o, *Ta'lika*'da bir şeyin 'aynının, o şeyin zatı ve aslını ifade ettiğini belirtilir.⁴²⁵ Bursevî bir şeyin aslı ve kendisini ifade eden 'ayn kavramını vahdet bilgisine erişmek ideali doğrultusunda kullanır. Nitekim o, İbn Meşîş'in şu ibaresinde 'ayn lafzını kullanmasına dikkat çeker: “Beni vahdet denizinin 'aynına gark et! Ki böylece vahdetten başka hiçbir şey görmeyeyim, duymayayım, bulmamayım ve hissetmeyeyim!” Cismın ötesinde madde ve cisimle ilgisi bulunmayan sırasıyla *ruh*, *sır* ve 'ayn mertebelerinin bulunduğunu belirten Bursevî, hakikat yolcusunun bu 'ayn mertebesine varmadıkça vahdetin hakikatine eremeyeceğini belirtir.⁴²⁶ Bursevî, *Ta'lika*'da *isbâtın izâlenin* zıttı olduğunu ve -diğer birçok anlamına ilaveten- bu kavramın bazen yokluktan varlığa çıkma durumu için kullanıldığını belirtir.⁴²⁷ Bu açıklama Bursevî'nin, cari anlamları dışında bu kelimeyi ontolojik bir kavram olarak da tasavvur ettiğini göstermektedir. O ayrıca *sübûnun*, hareketin zıttı manasında *sükûn* anlamına geldiğini belirtir. Söz gelimi bıçak, aynı kökten gelen *sikkîn* ile isimlendirilmiştir. Zira kesilen [canlı] şeyin hareketini ortadan kaldırır. Yine aynı kökten *sekîne* kelimesi de nefsin sükûnet bulup kendisiyle rahatladığı şey için kullanılır.⁴²⁸ Buna göre onun sübûtu açıklarken yaptığı, *yokluktan bir çeşit varlık seviyesine çıkmak* ve *hareketsizlik-donukluk (sükûn) niteliği taşımak* şeklindeki vurgular, söz konusu Ekberî varlık anlayışını yansıtmaktadır.

Bursevî Ekberî gelenekten tevârüs ettiği 'ayn-ı sâbite kavramını eserlerinde sık kullanır. Nitekim o, “O'nun emri, bir şeyi dileyince ona sadece “Ol!” demektir. O da hemen oluverir.”⁴²⁹ ayetindeki “şey”i bu bağlamda yorumlar. Buna göre ayetteki “şey”, var olmayan (ma'dûm) anlamındadır. Fakat bu yokluk Bursevî'ye göre mutlak bir yokluk değildir. Nitekim o, 'ayn-ı sâbitenin *hâricî* ve *aynî* bir varlığı olmasa da ilmî bir varlığı olduğunu belirtir. Bu sebeple o, 'ayn-ı sâbitenin bir açıdan mevcûd bir açıdan da ma'dûm olduğunu söyler. Bursevî'ye göre bu şeyin ayette belirtilen “kûn/ol!” hitabını hakiki manada

⁴²⁴ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 399. Ayrıca bk. Alkan, “A'yân-ı Sâbite Teorisi”, 766.

⁴²⁵ 'Aynın zat için kullanımının, *boyunun köle* için kullanılması gibi olduğunu belirten Bursevî, bu isimlendirmenin mecaz (mecâz-ı mürsel) kabilinden olduğuna işaret etmektedir. Bursevî, *Ta'lika*, 133b.

⁴²⁶ Bursevî, *Varlığın dili*, 153.

⁴²⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 60b.

⁴²⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 71a.

⁴²⁹ Yâsîn 36/82

işitebilmesi de buna dayanmaktadır. Bursevî *muhakkiklerin* (ehl-i hakikat) ve bazı zâhir ehlinin bu görüşte olduklarını belirtir. Buna göre sâbit aynlar (a'yân-ı sâbite) ilim aleminde iken ilâhî hitabı işitip 'ayn alemine çıkıp hâricî alemde var olmuşlardır. Buradan hareketle Bursevî *eşyanın, tanrının ilminde olan malumatlar olduğunu* belirtir. O, “*Ben gizli bir hazine idim.*” şeklindeki kutsî hadisi de bu husus doğrultusunda yorumlar. Buna göre Hakk, isim ve sıfatlar hazinesini ortaya çıkarmış, böylece hakikatler ve mâhiyetler varlıkla (vücûd) buluşmuşlardır. Bursevî varlık bulan mâhiyet ve hakikatlerin yokluk karanlığından kurtulduğunu belirtir. Bununla birlikte zuhûr etmeyen nice tecelliler de “varlık kokusu” dahi koklamamıştır ki Bursevî bu kısma imkansızlar (*mümteni 'ât*) der.⁴³⁰

Bursevî *Envârü't-tenzîl* ibareleriyle bağlantılı olarak bu hususları şerh faaliyetinde işlevsel kılmaya çalışır. Nitekim Beyzâvî besmelenin takdirinin “*bismillâhi ekra 'u*” (Allah'ın adıyla okuyorum) şeklinde olduğunu belirtir. Ona göre *ekra 'u* fiilinin amel ettiği *bismillâhın* bu ifadede öne geçmesi yerinde ve uygun olup varlığa da (*el-vücûd*) muvafıktır. Bursevî Beyzâvî'nin bundan kastının hâricî varlık ve nefsü'l-emr olduğunu belirtir. Varlık ise v-c-d fiilinin meçhul formundan mastardır ve bir şeyin a'yânda varlığını (*kevn*) gösterir. Bu anlamda “*var olmak (vücûd), mevcûdun 'aynında zuhur etmesidir.*” derler. Vahdet-i vücûd düşüncesinden hareketle Bursevî, *vücûd* ise *sübût* kavramları arasında fark olduğunu belirtir. Buna göre *sübûtun* aksine *vücûdda* tam bir zuhûr hali vardır. Bursevî bu ayırım sebebiyle (Ekberî düşüncede) a'yân-ı sâbite ve *mevcûdât-ı hâriciyye* kavramlarını kullanıldığını belirtir. Varlığın (*vücûd*), mâhiyet ve zâta zait olmadığına da buradan hareketle bilindiğini dile ifade eder. Dolayısıyla zât, ancak aşikâr ve gizli (*zuhûr ve hafâ*) olduğu haller bakımından çeşitliliğe konu olur.⁴³¹

Bursevî'ye göre iman ve küfür de dahil her şey 'ayn-ı sabitedeki hükümlere göredir. Fakat Bursevî, burada ilâhî bir cebrin olmadığını özellikle belirtir. Zira ona göre kullar yaratılmamış isti'dâtları⁴³² doğrultusunda küfür ve sapkınlığa yönlenirken Allah bu yönelmeyi yaratıcılık cihetinden engellememektedir. Kesb kavramına atıfla yaratmada cebir olmadığını vurgulayıp “*ilim ma'lûma tâbidir.*” ilkesini bu hususla ilişkilendirerek açıklayan Bursevî'nin eserlerinde bir çeşit Ekberî-Eş'arî uzlaşısı görülür.⁴³³ Bursevî'nin bu ilke ile paralel kullandığı bir başka önerme ise “*gelecek geçmişin ta kendisidir / ebed ezelin âyinesidir*” şeklindeki sözdür.⁴³⁴ Aynı minvalde kullanılan bir diğer söz ise “*ebed, ezel sırrıyla birdir*” sözüdür.⁴³⁵ Sünnî kalamında kaderle ilgili tartışmalarda sıklıkla kullanılan

⁴³⁰ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 144-145; Bursevî, *Şerh-i şuabü'l-imân*, 55, 64.

⁴³¹ Bursevî, *Ta'lika*, 65a.

⁴³² A'yân-ı sâbite ve isti'dâtların yaratılmamış ve sâbit olduğu Ekberî literatür ve Bursevî'nin eserlerinde sık vurgulanır. Nitekim o, *muhakkiklerin* tamamına göre isti'dâtların yaratılmamış olduğu belirtilir. Zira mâhiyetlerin yaratılmamış olmaları sebebiyle mâhiyetlere dair isti'dât, kabiliyet ve diğer bütün haller de yaratılmamış olması gerekir. İbnü'l-Arabî, *Özün Özü*, 70. Bursevî ayrıca a'yân-ı sâbitenin nefsü'l-emrde yok hükmünde (ma'dûm) olduğunu ileri sürer. Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 137.

⁴³³ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 141.

⁴³⁴ Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 148; Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 590.

⁴³⁵ Bursevî, *Müjdelerle Gelen Elçi*, 39.

“*ilim ma'lûma tâbidir*” önermesi Bursevî'nin eserlerinde -Ekberî literatürdeki kullanımına uygun şekilde- a'yân-ı sâbite nazariyesiyle ilişkilendirilir ve “*kader sırrı*” şeklinde nitelendirilir. Zira ezelde tanrının ilminde sabit olan *eşyanın ezeli bilgi formundaki hakikatlerini* ifade etmesi⁴³⁶ bakımından bu nazariye, ilmin malumla ilişkisinin ezeldaki keyfiyetine dair imalar içerir. Böylece kulların fiilleri, cebir ve dolayısıyla da mükellefiyet ve ahlâkî müeyyide gibi hususlarda önemli sonuçlar doğurur. Şöyle ki Ekberî düşüncenin *lâ fâile ilallah* ilkesi doğrultusunda bütün fiillerin ilâhî isimlerin gereği olması kulun özgür olmadığı vehmine sebep olmaktadır. Bu hususun aslında cebir ifade etmediğini belirten Bursevî, bu problemin çözümünün (*tahkik*) temelde şu iki ana ilke üzerinden yapıldığını belirtir: 1-*mâhiyetler (a'yân-ı sâbite) yaratılmış değildir*, 2-*ilim ma'lûma tâbidir*. Bursevî'ye göre bu iki ilke anlaşıldığında kader sırrı da bilinir.⁴³⁷ Bu bağlamda Konevî *ilim ma'lûma tâbidir* ilkesini şu şekilde açıklar: “*Hakk'ın ilminin herhangi bir maluma taalluku, o malum kendinde ne olarak bilinmekteyse ona tâbidir.*” Dolayısıyla ilâhî ilim, eşyanın *kendinde neliğine* (mâhiyet) tâbidir ve bu da Ekberî düşüncedeki a'yân-ı sâbite nazariyesini ifade etmektedir.⁴³⁸ Bu nazârî arka plandan hareketle Bursevî şöyle söyler: “*Sırr-ı kader herkesin ayn-ı sabitesinin muktezasıdır ve herkes mukteza-yı ayn-ı sâbitesini ne ise lisan-ı istidatla Hakk'tan onu talep etmiştir.*”⁴³⁹ Bursevî a'yân-ı sâbite nazariyesini *kader sırrı* olarak niteleyince doğal olarak kazâ kavramını da yine bu nazariyenin diliyle tanımlamaktadır. Nitekim o, kazânın ıstılâhî açıdan tanımının şöyle olduğunu belirtir: “*kazâ, harici ahvali bakımından olduğu hal üzere mevcudatın a'yânında söz konusu olan, ezelde ve ebedde [belli] küllî-ilâhî bir hükümdür.*”⁴⁴⁰

İsti'dât lisanı Bursevî'nin a'yân-ı sâbite nazariyesi kapsamında sık kullandığı kavramlardandır.⁴⁴¹ Buna göre herkes sahip olduğu isti'dât lisanı ile Hakk'tan ne istediye Hakk kabiliyetlerin gerektirdiği üzere hükmetmiş kimin cennete kimin cehenneme gideceğini kesinleştirmiştir. Buradan hareketle Bursevî *nefsü'l-emr* açısından kabiliyetleri “*musahhih-i teklîf*” şeklinde niteleyerek mükellefiyet hususundaki belirleyiciliklerini vurgular. Bu noktada o, küfür üzere öleceği ilâhî bilgide malum olanlara teklifin abes olmayıp aksine bu teklifin ve mükellefiyet yükünün bizzat mükellef olan kimselerin ‘ayn-ı sâbitelerinin gereği olduğunu belirtir. Saadet ve şekâvet olgularının levh-i ezelde ilâhî kalem ile, levh-

⁴³⁶ Bursevî'nin de belirttiği üzere bilfiil ve bilkuvv olarak ne kadar mevcut varsa hepsi Hakk'ın ilminde tafsilatlı olarak görülür. Çünkü bu ilâhî ilim mertebesinde her mevcudun bir ayn-ı sâbitesine vardır. Hakk'ın ilmi sonsuz şeyleri kapsar. Dolayısıyla sonsuz olan vücûd, sonsuz olan malumata, takdir olunanlara ve irade edilenlere taalluk etmiştir. Allah bilir ki eşya sonsuzdur. Bu sebeple Allah'ın ilmi sonsuz eşyayı kapsar demek kafidir. Ne suretle bilir diye sormak ise velilerin havass olanlarının ilmi kapsamına girer. Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 90. Yokluk ('adem), harici 'ayna göre varlığın (vücûd) olmamasıdır. Hariçte var olmayan söz konusu “yok/'adem”, Allah'ın ilminde sabittir. Bursevî bu yokluğa “ilim formunda bulunan sabit 'aynlar” (a'yân-ı sâbite-i ilmiyye) denildiğini belirtir. Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 40.

⁴³⁷ Detaylar için bk. İbnü'l-Arabî, *Özün Özü*, 68-72.

⁴³⁸ Bk. Konevî, *Vahdet-i Vücud ve Esasları*, 17.

⁴³⁹ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 201.

⁴⁴⁰ Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, 85.

⁴⁴¹ *İsti'dât lisanı*, Ekberî literatürde sıklıkla kullanılan bir kavramdır. Konevî'nin metinlerinde bu kavram, *muhakkiklik* payesi ve *tahkik* kavramıyla ilişkili olarak kullanılır. Bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 108-111.

i ebedde ise meleğin kalemiyle değişmeyecek şekilde yazıldığını belirtir. Ona göre bu husus, ezellerin ezeline bulunan ‘aynların (a’yân), saadet veya şekavete zaten ezelde elverişli olmasından kaynaklanmaktadır. Bursevî *isti’dât lisanı* kavramını “*ilim ma’lûma tâbidir*” ilkesi doğrultusunda yorumlayarak söz gelimi bir kimsenin isti’dât lisanı ile ezelde bir şeyi talep etmemesi durumunda ebedde söz konusu şeyin harici varlık düzleminde (‘ayn-ı hâricî) meydana gelmesinin imkansız olduğunu belirtir. Hâricî düzlemdeki zuhûrâtın malumun hallerine göre cereyan ettiğini belirten Bursevî ilâhî adaleti Hakk’ın “muktezâ-i isti’dât” doğrultusunda fiil işlemesiyle gerekçelendirir.⁴⁴² Bursevî *Ta’lîka*’da da kişinin nihai akıbeti hususunda muhtemel neticeleri *a’yân-ı sâbite* düşüncesinden beslenen bir ezeliyet anlayışıyla yorumlamaktadır. Söz gelimi kişinin akıbeti iyi ise bu *ebedin ezele nazır olması* sebebiyledir. Ezelde olan şeyin ebedde zuhur etmesi gerekir. Bu durumdaki kişinin [dünyada çektiği sıkıntılar anlamında] bedbahtlıkları (*şekâvet*) arızı olup en nihayetinde ezeli-zâtî saadete kavuşur. Durum bunun tersi şeklinde de olabilir.⁴⁴³ Bursevî sebep olduğu sonuçlar üzerindeki etkisini anlatmak için isti’dâdı ana rahmine benzetir. Buna göre ana rahminde olan ceninin varlığı belli bir kemal seviyesine ermedikçe hayvânî rûh ortaya çıkmaz. Benzer şekilde *isti’dâd rahminde* bulunan *marifet* ve *hakikat* de *şeriat* ve *tarikâtın* kemale ermesine bağlı olarak ortaya çıkabilir.⁴⁴⁴ Dolayısıyla Bursevî’ye göre kişilerin marifet ve hakikat mertebelerinden elde edeceği payeler ezelde yaratılmamış isti’dâtlar bakımından belli ise de yine de meydana gelmeleri şeriat ve tarikat ahkâmına riayet etmeye bağlıdır.

Bursevî benimsediği Ekberî varlık tasavvuru doğrultusunda esma-eşya ilişkisi bakımından a’yân-ı sâbiteyi ilâhî isimlerle de irtibatlandırır. Ona göre a’yân-ı sâbite aynı zamanda ilâhî isimlerin suretlerini ifade etmektedir. Dolayısıyla mevcudatın hakikatleri aslında ilâhî isimlerin gölgeleri ve bir nevi yansımaları mesabesindedir. Bursevî bu gölge veya yansımalar, bunların sahibi olan hakiki varlığa *seyr* ve *terakki* etmenin gerekliliğini vurgulayarak a’yân-ı sâbite nazariyesinin epistemik yönüne dikkat çeker. Böylece ona göre hayâl yerini ‘ayna ve hakikate bırakır.⁴⁴⁵

Ekberî düşüncede a’yân-ı sâbite, eşyanın harici varlık kazanmadan önce tanrının ilminde bilgi formundaki varlık durumlarını ifade eden ezeli hakikatlere karşılık geldiği için tanrının ilmi üzerine söylenen her söz bir şekilde a’yân-ı sâbite nazariyesiyle irtibatlıdır. Bursevî de tanrının ilmine yer yer değinir. Bu bağlamda Bursevî’nin de belirttiği üzere Hakk’ın ilmi, cehalet halinden veya herhangi bir tefekkür faaliyetinden sonra hasıl olan bir bilgi değildir. Bu sebeple Bursevî, Allah’ın ilminin zatı gibi kadim olduğunu belirtir. Dolayısıyla ilim sıfatı O’nun zatıyla kaim bir manadır. Zira O’nun ilminin başlangıcı akledilebilir değildir. Bununla birlikte Hakk’ın ilmine “hâdis” demek taalluku bakımındandır.

⁴⁴² Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 245, 247, 248, 382, 604; Bursevî, *Şerh-i Rûmuzât-ı Hacı Bayram Velî*, 47; Bursevî, *Kitabü’l-envar*, 84; Bursevî, *Kitabü’l-hucceti’l-bâliğa*, 130.

⁴⁴³ Bursevî, *Ta’lîka*, 23a.

⁴⁴⁴ Bursevî, *Kitabü’l-envar*, 24.

⁴⁴⁵ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 590.

Bursevî bu noktada “...ta ki cihad edenleri bileyim”⁴⁴⁶ ayetini zikreder. Bursevî’ye göre bilfiil ve bilkuvve tüm mevcutlar Hakk’ın ilminde tafsilatıyla bulunur. Bunun anlamı Hakk’ın ilim sıfatının küllî-cüzi tüm bilinen şeylere taalluk ettiği, hiçbir zerrenin O’nun ilmi dışında olmadığı gerçeğidir. Zira her mevcudun *ayn-ı sâbites*i vardır. Bursevî bu noktada ilmî ve ‘aynî düzlemleri birbirinde ayırt ederek Hakk’ın ilminin taalluku hususunda bu ayrımın gözetilmesi gerektiğine dikkat çeker. Bursevî Hakk’ın dışındaki varlıkların ilmine ise “şuur” denildiğini belirtir. Zira şuur perde arkasından bilmek demektir.⁴⁴⁷

Envârü’t-tenzîl mukaddimesinde Allah’ın *tehaddiyye karşılık verecek kimseyi bulamadığı* şeklindeki ibare bağlamında Bursevî muhtemel bir yanlış anlamayı bertaraf etmek için tanrının ilim sıfatı üzerine birtakım değerlendirmeler yapmıştır. Bu hususta Şeyhzâde’nin değerlendirmesini takip eden Bursevî, tahaddiye karşılık Kur’ân’ın bir benzerini getirmeye kadir birinin bulunamaması, *nefsü’l-emrde* böyle birinin yokluğundan kinaye olduğunu ifade eder. Zira şayet böyle biri olsaydı gaybı ve şehadeti bilen Allah onu zaten bulurdu.⁴⁴⁸ Bursevî’ye göre Kur’ân’da bu doğrultuda başka ayetler de mevcuttur. Nitekim bunun bir benzeri de şu ayettir: “Onlara şöyle de: “Göklerde ve yerde Allah’ın bilmediği bir şeyi O’na bildirmeye mi kalkışıyorsunuz?”⁴⁴⁹ Bu ayetteki bildirimin konusu ilahlık hususunda Allah’a ortak olan varlık veya varlıklardır. Ne var ki böyle bir varlık yoktur. Dolayısıyla da böyle bir şeye ilim sıfatı taalluk etmez. Aynı şekilde şu ayet te böyledir: “Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar.”⁴⁵⁰ Bursevî’ye göre bu, şirki görmezden gelmez anlamındadır. Zira zaten ilahlık hususunda Allah’a ortak bir varlık ne *aynen* ne de *ilmen* mevcuttur. Böylesi sözde ilahların varlıkları ancak müşriklerin vehimlerine göredir.⁴⁵¹

Varlık-mâhiyet ayrımı vahdet-i vücûd düşüncesinin varlığa dair önermeleri için önemli bir zemin teşkil eder. Zira belirtildiği üzere tanrı mutlak anlamda bir ve basit olduğu için *tanrı vardır* önermesi, zorunlu olarak *tanrı el-Vücûd’dur* önermesine dönüşmektedir.⁴⁵² Buna karşın mümkün varlıklarda varlık ve mâhiyet birbirinin aynı olmadığı için benzer bir hükme varılamaz. Bursevî’nin metinlerinde de varlık-mâhiyet ilişkilerine dair bu doğrultuda açıklamalar görmek mümkündür. Nitekim o, mutlak varlık – mevhûm varlık ayrımı yaparken mümkinâtın/mâsivânın mâhiyetlerinin ârizî olduğuna dikkat çeker. Mutlak varlık olan Hak asla yokluğu kabul etmez. Mutlak varlık nitelemesi de Hakk (c.c.) için varlık-mâhiyet ayrımı ve dolayısıyla mâhiyetin ârizîliğinin söz konusu olmadığını ifade eden bir nitelemedir. Nitekim Bursevî mâhiyetlerin üç kısım olduğunu söyler: 1. *Vâcibü’l-vücûd* -ki bu [ayrı bir

⁴⁴⁶ Muhammed 47/31

⁴⁴⁷ Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 89-90; Bursevî, *Şerh-i şuabü’l-imân*, 55.

⁴⁴⁸ İlgili değerlendirme için bk. Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde*, 1/11.

⁴⁴⁹ Yûnus 10/18

⁴⁵⁰ Nisâ 4/48

⁴⁵¹ Bursevî, *Ta’lîka*, 8a.

⁴⁵² Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, 416. Ayrıca bk. Demirli, “İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”, 522 vd.

mâhiyet söz konusu olmayan] salt varlıktır (vücûd-i baht)- 2. *Mümteniü'l-vücûd*. Bu salt yokluktur (adem-i mahz). 3. *Mümkinü'l-vücûd*. Bu, varlık ve mâhiyetten mürekkeptir. Zira mümkün varlığın mâhiyeti, varlığı üzerine ârızdır.⁴⁵³ Bu bağlamda Bursevî, *Rahmânî nefes*in mümkünlerin mâhiyetleri üzerine yayılmasını beşerî nefesin lafız ve harfler üzerine yayılışına benzetir.⁴⁵⁴ Konevî'nin anlatımına göre er-Rahmân isminin nuru boşlukta bilinen mümkünlerin (mümkün mâhiyetlerin) üzerine yayılır ve çoğalıp taayyün etme süreçleri başlar. Rahmân'ın bu tecellisi **tahkik ehline** göre “nefes” diye isimlendirilir. Varlıklar Hakk'ın kelimeleridir, bu itibarla onların aslı Nefes-i Rahmân'dır. Onlar kün (ol) emriyle zuhur etmişlerdir. Harfler ve kelimeler önce mahreç mertebelerindeki nefesin duraklarına göre çoğalır, ardından bilgi ve zihindeki terkibe, sonra duyudaki terkibe göre çoğalır. Sayfa, ondaki yazı, nefes ve ses, genel varlık nurunun zikredilen Nefes-i Rahmânî ile yayılmasının benzeridir. Var olan, başka bir ifadeyle varlığa giren malumların suretleri bu nefes-i Rahmân'da taayyün etmiştir. Yazmak ve söylemek, yaratmak ve izhar etmenin benzeridir. Yaratma ise ya taayyünleri kün (ol) ile zuhur eden nefes-i Rahmânî vasıtasıyla ya da Yüce Kalem vasıtasıyla gerçekleşir.⁴⁵⁵

Benimsediği Ekberî düşünce doğrultusunda Bursevî varlığın (vücûd) bir tane olduğunu onun da Hakk'ın varlığı olduğunu belirtir. Mümkün mâhiyetler üzerine vâki olan şey ise bu sûretin yalnızca gölgesidir, kendisi ve hakikati değildir. Bursevî bu hususu anlatmak için Ekberî literatürdeki aynanın yansıtma özelliği ve güneş ışınları gibi metaforlara başvurur. Bu doğrultuda o, aynada yansıyan sûretin ve güneş ışınlarının kişinin ve güneşin kendisi olmadığı gibi mümkün varlıkların da aslında mevcut olmayıp ma'dûm olduğunu belirtir. Aynı şekilde o, güneş ışınlarının muhtelif yerlere yayılması ile güneşin bölünmediği gibi varlığın da görünürde farklı şubelere ayrılmasının, hakiki varlığın (vücûd) bölünmesi anlamına gelmediğini söyleyerek hakikî ve imkânî varlığı birbirinden ayırır.⁴⁵⁶

Varlık-mâhiyet ilişkilerine dair değerlendirmelere *Ta'lika*'da da rastlanılmaktadır. Nitekim Beyzâvî, *Rahmân* isminin nimetlendirme fiiliyle ilişkisini açıklarken nimetler dediği varlıklara ilişkin keyfiyetleri ayrı ayrı ifade etmektedir. Bursevî ise aralarında *varlık* ve *mâhiyetin* de bulunduğu bu keyfiyetleri alternatif isimleriyle vurgulayarak görünür hale getirir. Beyzâvî'ye göre Allah'tan başkasının vasıflanamadığı er-Rahmân ismi, içerdği üstün mübalağa sebebiyle nimet vermede en yüksek payeyi ifade etmektedir. Son derece üstün bir merhameti temsil eden bu isim, “hakiki nimet

⁴⁵³ Bursevî, *Eyyühe'l-bülbül*, 74, 85; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 94. Nitekim Bursevî'nin belirttiği üzere müşâhede ve mu'âyene sahipleri mâsivâyı hakikatte nefy ederken itibarî olarak ispat ederler ve “*mâsivâ Hakk'ın gölgesidir*” derler. Zira mümkün mâhiyetler üzerine vaki olan varlık, varlığın kendisi ve hakikati değil ancak onun gölgesi ve suretidir. Bir nesnenin sureti ise onun aynı olmaz. Bursevî, *Ruhu'l-Mesnevî*, 160; Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 448-449; İsmâil Hakkı Bursevî, *Kenz-i mahfi : Gizli Hazine* (İstanbul: Rahmet Yayınları, 1967), 176 vd. Ayrıca bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitabü'l-İzziyyi'l-Âdemiyye*, Süleymaniye Âtîf Efendi, 1420, 165a; Faruk Duran, *İsmail Hakkî Bursevî'nin Kitâb-ı 'İzzü'l-Ademiyy Adlı Eseri (İnceleme-Metin)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 212.

⁴⁵⁴ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 130-131.

⁴⁵⁵ Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, 56, 134-135.

⁴⁵⁶ Bursevî, *Müjdelere Gelen Elçi*, 69.

verici”ye delâlet etmektedir. Başkası bu payeye sahip olamaz, zira Allah’tan başka nimet vericiler bu hususta muhtelif beklentilerde olurlar. Dolayısıyla onlar nimet vermede vasıta mesabesinde dirler. Nimetin mâhiyeti (*zât*), varlığı (*vücûd*), nimet vermek için gereken kudret, nimete sebep olan etken, bundan yararlanabilmek, yararlanmak için gereken kuvveler ve diğer hususlar ancak Allah’ın yaratması dahilindedir. Bunlara O’ndan başkasının kudreti yetmez. Bursevî, Beyzâvî’nin bu açıklamalarında geçen *zâtın*, nimetlerin *mâhiyetleri* ve *hakikatleri* olduğunu belirtir. Nimetlerin varlığının (*vücûd*) ise bu mâhiyetlere arız olduğunu söyler.⁴⁵⁷ Öte yandan Bursevî, tanrı için varlığın mâhiyete zait olmadığını çeşitli vesilelerle belirtir. Nitekim onun açıklamalarına göre Allah’ın isim ve sıfatlarıyla *zuhûr* etmesi bakımından *vücûdu*, gizli bir hazine (*kenz-i mahfî*) olması bakımından da *zâtı* vardır. Varlığı bu şekilde açıklayan Bursevî Ekberî düşünceye uygun bir şekilde tanrı için varlığın *zâta* zait olmadığını; [Görünen] farklılıkların ise *zuhûr* ve *butûndan* kaynaklandığını belirtir.⁴⁵⁸ Bu doğrultuda Bursevî, ilâhî *zâtın*, ancak aşikâr ve gizli (*zuhûr* ve *hafâ*) olduğu haller bakımından çeşitliliğe konu olduğunu söyler.⁴⁵⁹

1.3. Hakikat-i Muhammediye

Sûfiler Hz. Peygamber ile ilgili konuları, ontolojik açıdan *Hakikat-i Muhammediye*, epistemolojik açıdan *sünnet*, ahlâkî açıdan *sîret* olmak üzere üç boyutta ele almışlardır. Bunlarla ilgili çeşitli meseleler üzerinde durmuşlar, O’nu (a.s.) bütün alemin varlık sebebi şeklinde telakki etmişlerdir. Dolayısıyla Hz. Peygamber sadece Allah’ın elçisi ve bir ahlak modeli değil bunun yanı sıra ontolojik bir ilke ve prensibi ifade etmektedir. Nitekim bu yaklaşımda O’nun hakikati; alemin aslı, illeti ve yaratıcı prensibi olarak yorumlanır. Bu sebeple O’nun zaman üstü kişiliği ve hakikati, varlığın gayesi oluşu sufilere temel konularından birini teşkil etmektedir.⁴⁶⁰ Ekberî düşüncede tanrı-alem ilişkisi birlik-çokluk sorunu şeklinde ele alınır. Zira mutlak bir olan tanrının alemi var etmesi, O’nun sırf *zât* olması bakımından gerçekleşmez. Alemin var edilmesi için ilâhî *zâta* mahsus birtakım nitelikler bulunmalıdır. Bu noktada niteliklerin çokluğu ile ilâhî *zâtın* birliği arasındaki zıtlığın giderilmesi gündeme gelmektedir. Mümkün varlıkların tanrının bilgisinde görece bir çokluğa sahip olarak bir çeşit varlık formunda bulunmalarını ifade eden *a’yân-ı sâbite* düşüncesinde olduğu gibi *Hakikat-i Muhammediyye* teorisi de bu noktada Ekberî düşünürlerin birlik çokluk sorununu izah ettikleri bir zemini teşkil etmiştir. Nitekim “Bir’den bir çıkar” prensibi gereği Konevî, tanrıdan doğrudan mümkün varlıkların değil de onlara ilişip var edecek veya varlıklarını devam ettirecek varlık tecellisinin (*tecelli-i vücûdî*) çıktığını kabul eder. Zira varlık tecellisi, var etmek üzere ma‘dûmlara; varlıklarını devam ettirmek üzere mevcûdlara ilişir. Bu noktada

⁴⁵⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 12b.

⁴⁵⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 19b.

⁴⁵⁹ Bursevî, *Ta’lîka*, 65a.

⁴⁶⁰ Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafizik*, 237; Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, 141; Abdurrezzak Tek, “Hakikat-i Muhammediyye Teorisi”, *Metafizik: Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, ed. Ömer Türker, İslam Düşüncesinde Teoriler (İstanbul: Ketebe, 2021), 2/848.

hem bu ilk tecellinin hem de ilk tecellinin yansıdığı ilk şeyin Muhammedî hakikat olduğu kabul edilir ki bu hakikat, diğer tüm hakikatlerden önceliklidir. Dolayısıyla bu düşünce sistemine göre Bir'den ilk çıkan varlık tecellisi ve var olan ilk şey hakikat-i Muhammediyye'dir. Diğer yandan bu ontolojik ilke, Bir'den ilk çıkan şeyi *akl-ı evvel* şeklinde niteleyen filozofların *ilk akıl* ilkesine karşılık gelmektedir.⁴⁶¹

Hakikat-i Muhammediye düşüncesinin bu arka planı Bursevî'nin benimseyip eserlerinde işlediği bir temadır. Nitekim Bursevî'ye göre ilâhî tayyünün başlangıcı *zatî hüviyyet*, sonu ise *kelâm*dır. Kevnî taayyünün başlangıcı ise -bütün ruhların babası (ebu'l-ervâh) olan- *Muhammedî ruh*, sonu *insanın* var edilmesidir. O, buradan hareketle tüm kâinatın taayyününün başlangıcı ve kaynağının Hz. Peygamber olduğunu belirtir. Bursevî'ye göre ihtiva ettiği her şeyle birlikte varlık alemi, Hz. Peygamber'in zatından doğup yayılmıştır. Hz. Peygamber'in ise biri ruhani diğeri cismani olmak üzere iki tarafı vardır. Ruhani tarafıyla yaratılış bakımından her şeyden önce gelir. Bursevî bu hususta şu hadise atıf yapar: “*Allah'ın ilk yarattığı şey benim ruhumdur.*” Bu sebeple peygamberler, veliler ve diğerlerinin ruhları tamamıyla Muhammedî ruhtan sonra gelirler. Bursevî bu hususta “*Adem su ile çamur arasında iken (yani ilim ile ayn arasında iken) ben nebi idim*” hadisine atıfta bulunur ve bu hadisi alem-i ibdâ'dan/öteden beri Hz. Peygamber'in bilfiil nübüvvete sahip olduğuna işaret sayar. Bursevî, hadiste bahsi geçen nübüvvetin daimî bir hakikat olduğunu söyler. Bilinen yaygın anlamıyla peygamberlik ise beşerî şartların oluşması çerçevesinde ilâhî murad doğrultusunda belli bir vakte bağlıdır. Bu anlamıyla Hz. Peygamber'in nübüvveti diğerlerinden sonradır. Bursevî bu hususta şu hadisi zikreder: “*Biz [zaman bakımından] sonra olup [hakikat ve mertebe bakımından] önce olanlarız.*” Ayrıca Bursevî “*Ben Allah'tanım, müminler de benim ruhumun feyzindendir*” hadisini zikreder. Diğer tüm peygamberlerden önce Hz. Peygamber'in nübüvvet sahibi olması ve söz konusu alemde mümin ruhlarının bulunmasından hareketle o, “fitrî iman” kavramına atıf yapar. Zira o alemde henüz şerî iman bulunmasa da fitrî bir iman vardı.⁴⁶²

Diğer yandan Bursevî, Muhammedî ruhu, *heyûlâ* da denilen cisimlerin ilk maddesi ve ortaya çıkması bakımından varlığın temel unsuru sayılan *cism-i küllî* ile ilişkilendirir.⁴⁶³ Bunun anlamı ise Hz. Peygamber'in hem suret hem de mana bakımından bu aleme dair bütün sırları kendinde topladığı ve hakikatlerine kaynak olduğu inancıdır. Ayrıca o, Allah'ın zatı, sıfatları, isimleri ve fiillerinin de zuhuruna kaynak olup bütün mükemmelliğin yansıdığı bir ayna veya mazhar olmuştur. Bursevî açısından bunun neticesi, herkesin bu sırlar ve hakikatlere Hz. Peygamber sayesinde erişmesi; bunları O'nun (a.s.) güzelliğinin aynasında görmeleridir.⁴⁶⁴ Nitekim Bursevî bunu şöyle ifade etmektedir:

⁴⁶¹ Tek, “Hakikat-i Muhammediyye Teorisi”, 2/849, 854.

⁴⁶² Bursevî, *Varlığın dili*, 75-76; Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 180-181; Bursevî, *Tuhfe-i Halîliyye*, 165; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 67; Bursevî, *Risâle-i Hüseyniyye*, 86.

⁴⁶³ Tabiat mertebesi denilen varlık aşaması Nefes-i Rahmânî aynasında ortaya çıkar, bu da *muhakkiklerin* “tümel heyûlâ” dediği ilk hebâ'da gerçekleşir. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 70. Ayrıca bk. Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 83.

⁴⁶⁴ Bursevî, *Varlığın dili*, 77-78; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 95; Bursevî, *Müjdelilerle Gelen Elçi*, 36.

*Kim görürdü cemâl-i esrârı
Gelmeydi Muhammed-i Arabî
O vücûd-i şerîftir hakkâ
“Küntü kenz”in zuhûrunun sebebi⁴⁶⁵*

Bursevî'nin belirttiği üzere Hz. Peygamber'in Allah'ın zatı, sıfatları, isimleri ve fiillerinin de zuhuruna kaynak olup bütün mükemmelliğin yansıdığı bir ayna veya mazhar olması Ekberî düşüncenin varlık tasavvurundaki esma-eşya irtibatıyla ilişkilidir. Zira Ekberî düşüncenin varlık tasavvurundaki esma-eşya irtibatı açısından meseleye yaklaşıldığında görülür ki Muhammedî hakikat tüm ilâhî isimlerin mazharı olması bakımından aslında tüm hakikatleri de kendinde toplayan bir kaynaktır. Üstelik Bursevî'nin açıklamalarına göre Hz. Peygamber, ism-i a'zamın mazharıdır. İsm-i a'zam da diğer bütün isimleri kendinde topladığından Muhammedî hakikat tüm hakikatleri kendinde topluyor demektir.⁴⁶⁶ Bu sebeple Bursevî hakikat-i Muhammediyye düşüncesini *ilâhî suret üzere yaratılma* meselesi zemininde açıklamaya çalışır. Nitekim ona göre ilâhî suret üzere yaratılma hususu mertebeli bir yapı arz etmektedir. Bu bağlamda Bursevî, Hz. Peygamber'in diğer bütün ilâhî isimleri ihtiva eden ism-i a'zamın hakikati üzere zuhûr ettiğini dolayısıyla alemler içerisinde en yüce alem olan Hakikat-i Muhammediyye'nin Hakk'a delâlet eden en üstün delil olduğunu belirtir.⁴⁶⁷

Bursevî Muhammedî hakikati varlık ile ilâhî feyiz arasındaki irtibat için yegâne vasıta kabul eder. Ona göre -İbn Meşîş'in deyimiyle- “*vasıta olmasa, varlığı vasıtanın varlığına bağlı olan (mevsût) yok olup giderdi.*” Bursevî, irili ufaklı her şeyin Muhammedî hakikat'ten bir hissesi olduğunu söyler. Söz konusu şeyler bu irtibat yoluyla hakikate bağlanıp varlık kazanabilmişlerdir. Var olmak, bu irtibata bağlıdır. Zira varlığın sürekliliği, kesintisizce ulaşan feyize ve art arda gelen tecellilere bağlıdır. Bursevî bu irtibatın ancak Muhammedî hakikat aracılığıyla gerçekleştiğini savunur. Bunun gerekçelendirirken de Ekberî düşüncenin *isti'dât* kavramına atıf yapar. Şöyle ki her nesne varlık feyzini bizzat ve doğrudan Hakk'tan almaya kabiliyetli değildir. Aksi takdirde peygamberlerin gönderilmesine gerek kalmazdı.⁴⁶⁸

Bursevî'nin açıklamalarına göre *Muhammed* lafzı Hz. Peygamber'in cisimler alemindeki ayn-ı hâricisi bakımından ismidir. *Mahmûd* ismi O'nun (a.s) tüm söz, fiil ve haller bakımından değişen mertebesini ve övülmüşlüğüne belirten ismi olup şefaat makamını ifade etmektedir. *Ahmed* ise ruhlar alemindeki varlığı bakımından ismidir. Nitekim Tevrat, İncil ve diğer ilâhî suhufta Hz. Peygamber bu isimle zikredilmiştir. Bursevî, Hz. Peygamber'in Ahmed ismi bakımından akl-ı evvel mertebesinde çokça hamd etmesi sebebiyle tüm nebi ve velilerin ruhlarını altında toplandığı hamd sancağına (*livaü'l-hamd*) sahip olduğunu belirtir.⁴⁶⁹ Diğer yandan Bursevî eski ümmetler nezdinde Hz. Peygamber'in

⁴⁶⁵ Bursevî, *Varlığın dili*, 78.

⁴⁶⁶ Bursevî, *Varlığın dili*, 162.

⁴⁶⁷ Bursevî, *Varlığın dili*, 131-132.

⁴⁶⁸ Bursevî, *Varlığın dili*, 125-126.

⁴⁶⁹ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 171; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 22; Bursevî, *İhtiyârât*, 70-71.

“Ahmed” olduğunu belirtir. Nitekim Hz. İsa, Hz. Peygamber’i bu isimle müjdelemiştir.⁴⁷⁰ Sonrakiler için ise Hz. Peygamber “Muhammed”dir. Zira onlar kendisinden vasıtasız bir şekilde feyz almış, onun yüce ahlakının maddi şekilde zuhûru sebebiyle onu övmüşlerdir.⁴⁷¹ Bu arka planıyla birlikte *Hakikat-i Muhammediye* Bursevî’nin *Ta’lîka*’da yeri geldikçe işlediği bir konudur. Nitekim Beyzâvî’nin “*Hamd, alemlere uyarıcı olsun diye kuluna Furkan’ı indiren Allah’adır.*” cümlesinde Bursevî, “âlemîn” lafzının “nezîr^{an}” lafzına müteallik olduğunu fakat fasılaya riayet etmek için öne geçirildiğini ifade eder. Âlem ise bir şeye aynıyla delâlet eden anlamında işaret (‘alem) manasındadır ve elif işbâ⁴⁷² içindir. Fakat bunun en üstün alemi ifade eden *Hakikat-i Muhammediye* için olduğu da söylenmiştir. Zira [ilâhî] zata delâlet hususunda Muhammedî hakikatten daha kapsamlı, üstün ve yüce bir işaret yoktur.⁴⁷³

Bursevî’nin açıklamalarına göre cüzî ruhların aksine küllî ruhlar bedenlerinden (eşbâh) uzun zaman önce yaratılmışlardır. Zira cüzî ruhlar bedenlerin (eşbâh) tesviyesinden ve cesetlerin tadilinden sonra yaratılmışlardır. Bu sebeple Hz. Peygamber “*Allah’ın yarattığı ilk şey benim ruhumdur.*”, “*Âdem su ile çamur arasındayken ben nebiydim.*” demiştir. Bursevî bu hadisi “*Allah onun ruhunu her şeyden önce yaratmıştır*” şeklinde anlamlandırır. Zira O (a.s.), *akıl* ve *kalem-i a’lâ*dır. Bursevî bu şekilde hakikat-i Muhammediye düşüncesine bağladığı konuyu velayet düşüncesiyle de ilişkilendirir. Bu doğrultuda o, bir yaratma ilkesi olarak tasavvur ettiği Muhammedî ruhtan ilk olarak kâmilin ruhlarının yaratıldığını belirtir. Ruhlar alemi denilen bu aşamada Muhammedî ruh, “Ahmed” ismiyle bu kâmil ruhlara nebî olarak bilfiil gönderilmiştir. O’nun (a.s.) cisimler aleminde “Muhammed” ismiyle kırk yaşında bilfiil nebi olması ise bu ilk nebiliğinden sonraya tekabül etmektedir. Bursevî şöyle diyen İbn Abdüsselâm’ın hataya düştüğünü, nübüvvet müessesesinin yüceliği ve Hz. Peygamber’in yüce makamı hususunda cehalet içinde olduğunu savunur: “*Anası onu doğurmadan önce Hz. Peygamber yok idi. Dolayısıyla onun diğer nebilerden önce mevcut olması [ilâhî] takdîr manasındadır.*”⁴⁷⁴

Beyzâvî âlemin, kendisiyle [başka] bir şeyin bilindiği şey için kullanılan bir isim olduğunu, bununla birlikte daha ziyade kendisiyle yüce Allah’ın bilindiği şeyler için yaygın olarak kullanılır hale geldiğini belirtir. Bu da O’ndan başka şeyleri (*mâsivâ*) ifade etmektedir. Bu bağlamda Bursevî, bu lafzın, kendi türleri ve fertleri arasında müşterek bir manayı ifade eden dolayısıyla da her cins için kullanılan bir lafız olduğunu söyler. Diğer yandan *alem* fertleri küllî olup, mümkün varlıkların cins, nevi ve bireylerini yani Allah haricindeki şeyleri (*mâsivâ*) içerir. Bunların her birinin varlığı tanrının varlığına delâlet eder. Zira eserin, müessire delâlet etmesi gerekir. Bursevî İbnü’l-Arabî’nin *âlem* hakkındaki şu sözlerine yer verir: “*En yüce âlem, hakikat-i Muhammediyedir.*” Zira *âlem* lafzındaki elif işbâ’ için olup

⁴⁷⁰ bk. Saf 61/6

⁴⁷¹ Bursevî, *Ecvibetü’l-Hakkiyye*, 30.

⁴⁷² Beytin ilk iki mısrasının sonlarının dolgu amacıyla uzatılması.

⁴⁷³ Bursevî, *Ta’lîka*, 5a.

⁴⁷⁴ Bursevî, *Ta’lîka*, 184b.

'alem (işaret), zâta aynıyla delâlet eden şeydir. Zâta delâlet eden şeyler içinde ise hakikat-i Muhammediye'den -ki onun feleği hayâttır- daha layık, kapsamlı ve yüce bir şey yoktur.'⁴⁷⁵

1.4. Varlık Keyfiyetleri Açısından Varlıklar (Vâcib, Mümkün ve Mümteni')

Varlığın birliği anlamına gelen vahdet-i vücûd düşüncesindeki temel iddia, *varlık* (vücûd) kavramının filozofların yaptığı *zorunlu-mümkün* veya kelamcılarının yaptığı *cevher-araz* gibi kısımlara ayrılmadan tek bir olgu halinde kendinde hakikat olarak anlaşılabilirliği. Bu sebeple varlığın birliği temel önermesi üzerine kurulu olan Ekberî düşüncede varlık, mümkün-zorunlu kısımlarına ayrılmadan önce kendinde bir hakikat olarak ele alınır. Zorunlu ve mümkün ise kendinde bir hakikat ifade eden varlığın iki kutbu şeklinde tasavvur edilip Hak ile halk birbirine izafet ilişkisiyle bağlı kabul edilir. Buna göre varlık, bölünmez ve parçalanmaz "bir"dir ve *mutlak varlık* denilen bu bir, Hak'tır. Alemde görünen çokluk ise bu mutlak varlığın (Hakk) tecellilerinden ibarettir. Tecelli yoluyla bir çeşit varlık kazanan bu mevcutlar, Hakk'ın sahip olduğu anlamda gerçek bir varlığa sahip olmadıklarından ötürü varlık kavramını ancak mecazen taşırlar.⁴⁷⁶ Bu bölümde zorunlu, mümkün ve mümteni varlık tarzları ele alınacak, *Ta'lika* başta olmak üzere Bursevî'nin eserlerinde nasıl işlendiği üzerinde durulacaktır.

1.4.1. Muhakkiklerin Varlık Keyfiyetlerine Yaklaşımı ve Vücûb-İmkân İlişkileri

Benimsediği Ekberî düşünce doğrultusunda Bursevî, varlıkta çokluk vehminin şirk olduğunu belirtir. O, varlıkta çokluk vehmini *vücûd-i vâcib* ve *vücûd-i mümkün* şeklinde iki ayrı varlığı kabul etmek şeklinde açıklar. Ona göre mümkün varlık, kendi olması bakımından (min haysü hüve hüve) yoktur (ma'dum) ve onu var kabul etmek cehalettir. Buradan hareketle Bursevî mümkünâta varlık nispet etmenin *varlık günahı* (zenb-i vücûd) olduğunu söyler. Onun ifadesiyle söylenirse "*kesret-i tecelliyâtan asl-ı vücûd-i vâhide taaddüd gelmez. Ve taaddüd demek vehimdir. Bu makûle tevehhüme, sûfiyye-i muhakkikîn zenb-i vücûd derler.*" Zira muhakkikler (ehl-i hakikat) nezdinde varlık (vücûd) birdir. Mümkün varlığın nazar-ı itibara alınması ancak emir ve nehye dolayısıyla teklife muhatap olması bakımındadır. Bu sebeple Bursevî, mümkün varlıktan, ancak vâcib varlığa vesile olması bakımından söz edilmesi hususunda ısrar eder. Zira mümkün varlık, vâcib varlığın varlık vermesiyle var olmuştur.⁴⁷⁷

Bursevî'ye göre, *imkân* mefhumunu ancak *muhakkik sûfiler* hakkıyla anlamlandırabilirler. Bu doğrultuda o, *imkânî mâhiyetin vücûbî mâhiyete* mukabil olduğunu belirtir. Halbuki yok (ma'dûm) hükmünde olan mümkün varlıklar aslında mevcudun mukabili olamazlar. Dolayısıyla Bursevî'ye göre bu mukabiliyet, zaafın kuvvete veya aczin kudrete mukabiliyeti gibidir. Bursevî söz konusu zaafın ve

⁴⁷⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 123b; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/348.

⁴⁷⁶ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, 107; Demirli, "Vahdet-i Vücûd Teorisi", 426, 430.

⁴⁷⁷ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 610; Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 64; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 74, 155; Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 81, 102-103; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 20.

dolayısıyla imkânın mâhiyetinin ancak kâmil veliler tarafından müşahede edilebildiğini savunur.⁴⁷⁸ O, mümkün varlıkların yok hükmünde olması hususunda aslında zahir ve batın ulemanın ittifak halinde olduğunu belirtir. **Muhakkiklerin** (erbâb-ı hakâik) bu husustaki farkları ise mümkünâtın “bi hasebi’l-asl hâlâ ma’dûmât” olduğunu benimsemeleridir. Bunun anlamı, nefsü’l-emrde müstakil varlığa sahip olmayan mümkün varlıkların mevcudiyetlerinin, varlık feyzine nail olmaları bakımından olmasıdır.⁴⁷⁹

Bursevî’ye göre iyilerin (*ebrâr*) makamı, Allah’a yakın olanların (*mukarrabîn*) makamından aşağıdadır. Zira ebrâr nezdinde varlık (vücûd) ikidir: Vâcib ve mümkün. *Mukarrabîn* nezdinde ise mümkün varlıklar yoktur. Makamların en aşağısı ise *ashâb-ı şimâli*dir. Bu makamdakiler varlığın çokluğu (kesret-i vücûd) görüşünü benimsemişlerdir.⁴⁸⁰ Bursevî’ye göre Zât’ın vahdetini bilmeyenler, mümkün varlığı ispat edip kesrette hayret içinde kalmışlardır. Oysaki ağacın aslının çekirdek olması gibi alemin de aslı Hakk’tır. Bursevî’ye göre mümkün varlıkların ortaya çıkış keyfiyeti ilimle bilinemez. Filozoflar ve mütekellimler ise bu hususta akıl yolunu seçip birtakım sözler söylemişlerdir. Bursevî bu gibi konular hakkında bilgi edinmek hususunda, salt ilmin yeterli olmayacağını; tatmayanın bilemeyeceğini savunur. Ona göre yalnızca kitap ve risalelerden bilgi edinmeye çalışmak yeterli olmayıp bilfiil sülûk etmek gerekmektedir. Böylece Hakk’ın kalamı bizzat Hakk’tan işitilebilir.⁴⁸¹

Bursevî’nin açıklamalarına göre kulun hakikati *imkân*, Rabbin hakikati *vücûbdur* ve imkân vücûba dönüşmez. Bu sebeple kul, kendine perde olan mecazi varlığından kurtulup küllî bir fenâ haline ermelidir. Bursevî “O’nun zâtı dışında her şey yok olacaktır.”⁴⁸² ve “Yeryüzündeki her şey fânidir.”⁴⁸³ ayetlerini bu bağlamda yorumlar. Bütün eşya mümkün olduğundan yok olucudur. Ona göre bu manayı anlamak için ilim yeterli olmadığından, masivadan alakayı kopartarak hakikati bilfiil müşâhede etmek gerekir.⁴⁸⁴ Öte yandan o, imkân mertebesini umumî olarak Rahmân’ın zatının aynası olarak telakki eder. Fakat bu ayna her zaman işlevini görmez. O, bunu taayyün kavramı üzerinden açıklamaya çalışır. Buna göre taayyün perdesi, imkân aynasında Rahmân’ın zatının görülmesine engel teşkil etmektedir.⁴⁸⁵

Bursevî *Ta’lîka*’da varlık keyfiyetlerine dair açıklamalar yapar. Nitekim varlık kokusu almamış olanlara mümteni’ât (imkansızlar) denildiğini belirten Bursevî⁴⁸⁶ *imtinâ*’yı, *hâricî varlığın yokluğunu zâtın zarurî olarak gerektirmesi*⁴⁸⁷ şeklinde tanımlar. *Envârü’l-tenzîl* mukaddimesinde Beyzâvî’nin Allah’a “Ey varlığı zorunlu olan!” şeklinde hitap etmesi Bursevî’yi varlığa dair açıklamalar yapmaya

⁴⁷⁸ Bursevî, *Kitabü’l-envar*, 30; Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 106; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 101.

⁴⁷⁹ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 233.

⁴⁸⁰ Bursevî, *Kitâbü’l-hucceti’l-bâliğa*, 101.

⁴⁸¹ Bursevî, *Kitâbü’l-hucceti’l-bâliğa*, 161.

⁴⁸² Kasas 28/88

⁴⁸³ Rahmân 55/26

⁴⁸⁴ Bursevî, *Kitâbü’l-hucceti’l-bâliğa*, 127-128.

⁴⁸⁵ Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 106.

⁴⁸⁶ Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 145.

⁴⁸⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 198a; Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 36.

sevk etmiştir. Ekberî düşüncenin varlık tasavvuru doğrultusunda yapılan bu açıklamalara göre *vâcibü'l-vücûd* terkindeki *vücûb sübût* anlamına gelirken, *vücûd* da *zuhûr* anlamına gelmektedir ve “şey var ol[arak bulun]du” (vucide’ş-şey) sözündeki fiilin mastar formudur. Var olmak (*vücûd*), kızan kişide renk değişmesi gibi durumları ifade etmekle birlikte Allah için de söz konusudur. Allah’ın isim ve sıfatlarıyla *zuhûr* etmesi bakımından *vücûdu*, gizli bir hazine (*kenz-i mahfi*) olması bakımından da *zâtı* vardır. Varlığı bu şekilde açıklayan Bursevî Ekberî düşünceye uygun bir şekilde tanrı için varlığın *zâta* zait olmadığını belirtir. [Görünen] farklılıklar ise *zuhûr* ve *butûndan* kaynaklanmaktadır.⁴⁸⁸

Vâcibü'l-vücûd, varlığı başkasından olmayıp bizzat kendi zatından olandır. Dolayısıyla yokluğu imkansızdır ve varlığında hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. *Vücûb*, zati bir sıfat olup mümkün varlığın bundan hiçbir payı yoktur. Fakat her asırda *vâcibü'l-vücûd*un bir gölgesi olur ki bu *kutuptur*. Gerek en yüce sultan (*es-sultânü'l-a‘zam*) gibi *zahir kutup* olsun gerekse de en yüce gavs (*el-gavsü'l-a‘zam*) gibi *batın kutup* olsun aynıdır. Alem gibi zâtı gereği mümkün varlıklar ise (*el-mümkin bi’z-zât*) zâtı gereği varlık veya yokluğu gerektirmez. Mümkün varlığın var olmasının gereği, -kâdir-i muhtârın iradesi gibi- kendi dışında bir illettir. Bir varlık ancak zâtı dışında bir sebep dolayısıyla *vâcib* (*vâcib li-gayrihi*) ise yokluğu imkânsız olur. Soyut akıllar (*el-‘ukûlû'l-mücerrede*) ve kutsî nefisler böyle olup tanrının daimiyetiyle daimdirler.⁴⁸⁹ Zâtı gereği imkansız varlık ise (*el-mümteni‘ bi’z-zât*) zâtı itibariyle yokluğu gereken varlıktır. Allah’ın bir ortağı olması böyle olup, ilâhî kudret bu gibi varlıklara taalluk etmez. Zira taalluk etse bu zaten mümkün varlık olurdu. Buradan hareketle Bursevî tanrının kendi nefsi aleyhine bir kudret ile muttasıf olmadığını belirtir. Zira aksi takdirde hem kâdir hem makdûr olması gerekir. Dolayısıyla tanrının kudreti mahlukata yöneliktir. Bu noktada Bursevî Celâlüddîn ed-Devvânî’nin (ö. 908/1502) *Şerhu'l-Heyâkil* adlı eserinde bu hususu şu şekilde açıkladığını belirtir: “*Muhâl, kâdirin kudreti altına girmez. Fakat bundan dolayı kâdirde bir noksanlık olması gerekmez. Aksine noksanlık kudretin taallukuna elverişli olamayan muhâl*⁴⁹⁰ *varlıktadır.*” Bursevî tüm bu değerlendirmelerin neticesinde *vâcib*, *mümkün*, *muhâl* ve *mümteni‘* gibi varlık tarzlarının mutlak varlıktan ayrılmayacağını belirtir.⁴⁹¹

Beyzâvî *âlem* kavramının açıklaması sadedinde -*mâsivâ* diye isimlendirdiği- Allah’ın dışında olup O’na delâlet eden şeylerin cevher ve arazlardan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda o,

⁴⁸⁸ Bursevî, *Ta‘lîka*, 19b.

⁴⁸⁹ Bursevî, *Ta‘lîka*, 19b.

⁴⁹⁰ Kudret ve teklîf meseleleriyle bağlantılı olan *muhâl-i* Bursevî üç kısımda ele alır: *muhâl-i aklî*, *muhâl-i âdî*, *muhâl-i ârizî*. Bunlardan *muhâl-i aklî* / *mümteni‘ li-zâtihî*, vukuu ve teklifi caiz olmayan muhaldir. Kadîmin yokluğu buna örnektir. *Muhâl-i âdî*, teklifi caiz olan muhaldir. *Muhâl-i ârizî*, ilâhî haberle gelen arızı bir emirle muhal olandır. Bunun örneği ise Ebû Cehil’in imanidir. Bursevî bu muhal çeşidi hususunda Mu‘tezile ve Eş‘arîlerin ihtilaf ettiklerini hatırlatıp Eş‘arîlere yakın durur. Buna göre bir şeyin câiz olması onun vukuunu gerektirmez. O, bu hususta sûfilerin yaklaşım tarzını da aktarır. Buna göre imanı mümkün olmayan kimselerin imanla teklif olunmaları, ayn-ı sâbitelerinin muktezası olduğu içindir. Bu noktada Bursevî *emr-i teklîfî* - *emr-i irâdî* ayırımına başvurup söz konusu hususun emr-i teklîfî kısmına girdiğini belirtir. İman etmeyeceği bilinen Ebû Cehil’e iman teklif edilmesi de aynı şekilde onun ayn-ı sabitesinin gereğidir. Bursevî, *Kitâbü'l-huccei'l-bâliğa*, 130-131.

⁴⁹¹ Bursevî, *Ta‘lîka*, 19b.

varlıkların haddi zatında ya bir başkasına muhtaç olan ya da muhtaç olmayan şeklinde ikiye ayrıldığını bu sebeple temelde *vâcibü'l-vücûd* ve *mümkünü'l-vücûd* olmak üzere iki farklı varlık tarzı bulunduğunu belirtir. Bunlardan başkasına muhtaç olmayan Hak, muhtaç olan mümkün varlıktır. Mümkün varlıkların kendi başına kaim olanları *cevher* ve *zât*, kendi başına kaim olamayıp bir mahalle muhtaç olanları ise *araz* ve *sıfattır*. Arazlar cevherlerle kaimdir. Bursevî bu kısımların her biri için felsefî ve kelâmî kitaplarda zikredilmiş daha fazla kısım bulunduğunu belirterek cevher ve araz hususunda açıklamalara devam eder. Buna göre mevcûdâtın ilk zuhûr edeni cevher, arazların ilk zuhûr edeni ise harekettir. Bursevî Allah'ın, hareketler içerisinde dosdoğru olan hareketi (*el-hareketü'l-müstekîme*) seçtiğini zira bu hareketin dosdoğru yol (*sırât-ı müstakîm*) üzere olan hareket olduğunu belirtir. Ona göre Allah bu doğru yol üzere olan doğru hareketi insana mahsus kılmıştır; kıyamet günü mesut kimseler bununla haşrolunurken mücrimler ters-yüz olmuş bir şekilde haşrolunurlar. Bursevî 'arazın kararlılığa (*sebât*) sahip olmadığını söyleyip bu sebeple dünyanın da sürekliliğe sahip olmadığı gerçeğine dikkat çekmek üzere “*Dünya [yalnızca] halihazırdaki geçici şeydir ('araz^{um} hâzir^{um}).*” denildiğini belirtir.⁴⁹²

Geride değinildiği üzere Beyzâvî besmelenin takdirinin “*bismillâhi ekra'u*” (Allah'ın adıyla okuyorum/okurum) şeklinde olduğunu belirtmektedir. Ona göre *ekra'u* fiilinin amel ettiği *bismillâhın* bu ifadede öne geçmesi “varlığa” (*el-vücûd*) muvafıktır. Dolayısıyla O'nun (c.c) ismi okuma eyleminden önceliklidir. Bursevî Beyzâvî'nin bundan kastının hâricî varlık ve nefsü'l-emr olduğunu belirtir. Ayrıca söz konusu önceliğin varlık bakımından bir öncelik olduğunun altını çizer. Zira “*Allah*” isminin müsemması, tüm mümkün varlıklardan mukaddemdir. Dolayısıyla Yüce Allah *kadîm* ve *li-zâtihi vâcib varlık*, O'nun dışındakiler ise *hâdis* ve *mümkün li-zâtihi varlıklardır*. Bizatihi öncelikli olan varlık, öncelikli olarak zikredilmeyi hak eder. Bursevî'ye göre bunda [muhakkiklerin] şu sözlerinin sırrı vardır: “*Her ne gördüysem ardında Allah'ı gördüm.*” Bursevî bunun gerekçesini ise şöyle açıklar:

“...bu böyledir. Zira mahlûktan Hâlık'a intikâl burhân-ı inne (innî), tersi ise burhân-ı limedir (limmî) ki bu [ikincisi] en şereflişidir. Çünkü “kendisi olmak bakımından” mahlûktan [başlayan] intikâl, ancak Hâlık'ın var olduğuna veya sıfatlarından herhangi birine yönelik olabilir. Fakat Hâlık'tan [mahlûka doğru] olursa, mahlûkun hakikatine ve kühüne [intikâl etmek] mümkün olur. Böylelikle mahlûkun -mahlûk olması bakımından- tam olarak bilmek de mümkün olur. Aksi takdirde insân-ı kâmil bilinmeyen bir meçhûl ve örtüsü kalkmayan bir giz olur. Aynı şekilde ismullâh da şer'an mukaddemdir.”⁴⁹³

Bursevî'nin varlık ve varlık tarzları hususunda ele aldığı bir diğer konu tanrı için *vâcibü'l-vücûd*, isminin kullanılıp kullanılamayacağı tartışmasıdır. *Vâcibü'l-vücûd* Kur'ân ve sünnette geçmemektedir. İlâhi isimler hususunda tevkifiliği şart koşanlar bu ismin Allah için kullanımına cevaz vermemektedirler. Bu şartı koşmayıp mananın sıhhatini şart koşanlar ise terkinin manasını dikkate alırlar. Zira vâcib *sâbit* manasında olup *subût*, *vücûdun* müradifidir. Dolayısıyla bu terkip nihayetinde *mevcûdu'l-vücûd* manasına gelir. Bursevî iki tarafın da birtakım hassasiyetler göstermesine karşın her iki şartı da

⁴⁹² Bursevî, *Ta'lika*, 124b.

⁴⁹³ Bursevî, *Ta'lika*, 65b.

koşmayanlar açısından ortada bir problem olmadığını düşünür. Bu sebeple bu gibi kimselerin açıklama yapmaya ihtiyaç duymadığını belirtir. Bütün bunlara ilaveten Bursevî bu hususun aslında tartışma mahalli olmadığını ifade ederek “*ıstılahta nizâ‘ olmaz*” kaidesine atıf yapıp en neticede mananın “*ey varlığı zorunlu olan Allah*” şeklinde olduğunu söyler.⁴⁹⁴ Bursevî, *vâcib li-zâtıhi* kullanımındaki *vâcib* nitelemesinin, [tanrının varlığı hususunda] vasıtaları[n dahli ihtimalini] bertaraf etmek (*ihtirâz*) için kullanıldığını belirtir.⁴⁹⁵ Bursevî, Fâtiha suresinde zikredilen sıfatlarıyla Allah’ın, diğer hakikatler ve mâhiyetleri ifade eden zâtlardan ayrıştığını belirtir. O ayrıca bu hususu, “*O’nun misli gibi bir şey yoktur.*”⁴⁹⁶ ayetine atıfla destekleyerek Allah’ın, zâtı ve sıfatlarında diğerlerinden ayrıştığını söyler.⁴⁹⁷

Mümkün varlığın imkân ve vücûb hükümleri arasındaki değişken tavrı, vücûb imkân ilişkileri bağlamında Bursevî’nin değindiği bir husustur. Nitekim Bursevî *Envârü’t-tenzîl* mukaddimesindeki “*...her kim kafasını kaldırıp ona bakmaz ve kandilini söndürmeye kalkışrsa kınanmış bir şekilde yaşar ve ateşe atılır.*” ifadesindeki kandili Ekberî düşüncenin *a‘yân-ı sâbite* teorisindeki *isti‘dâd* kavramıyla açıklamaktadır. Buna göre söz konusu kandil *isti‘dâd* nuru ve aslî fitrat ışığıdır. Bu ışığı söndürme girişimi de *isti‘dâd* ve aslî fitrat nurunun eserlerini tabiatın karanlıklarıyla etkisiz kılmak anlamındadır. Bursevî’ye göre burada kalp sahibi olanlar (tahkik ehli) ile kulak veren kimselerin (taklit ehli) aydınlatıcı bir kandile sahip olduğu hususuna işaret vardır. Bu da söz konusu kesimlerde *vücûb hükmünün imkân hükmüne; ruh hallerinin de beden haline baskın gelmesi* hususundaki derecelerine göredir. Bu bağlamda o, İbnü’l-Arabî’nin ifadeleri üzerinden meseleyi fitrat hususu ile ilişkilendirerek açıklamaktadır.⁴⁹⁸

Vâcib-Mümkün İlişkisinin Şeri Boyutu: Teklîf

Bursevî teklîf müessesesi ve mükellefiyet ilişkilerine yaklaşımda seçkinci-sûfî bir tarz benimser. Bu bağlamda o, *teklîf*, “*külfet ve meşakkat olarak içindekini dayatmak (ilzâm)*” şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁹⁹ Ayrıca o, ibadetlerin tabiatları gereği içerdikleri külfet ve meşakkat sebebiyle *tekâlîf* şeklinde isimlendirildiğini belirtir. Buna karşın, tabiatından sıyrılabilen kimselerin ibadetlerde zevkler ve tecelliler bulacağını ileri sürerek takîler (*etkiyâ*) için isteksizlik ve tekellûf gibi şeylerin olmadığını savunarak Hz. Peygamber’in şu sözüne atıf yapar: “*Ben ve ümmetimin takîleri tekellüften beriyiz.*”⁵⁰⁰

Ta‘lika’da teklîf müessesesi ve mükellefiyet ilişkilerine dair pek çok tartışma konusu yer almaktadır. Nitekim Beyzâvî’nin “*Hamd, alemlere uyarıcı olsun diye kuluna Furkan’ı indiren*

⁴⁹⁴ Bursevî, *Ta‘lika*, 19b-20a.

⁴⁹⁵ Bursevî, *Ta‘lika*, 124b.

⁴⁹⁶ Şûrâ 42/11

⁴⁹⁷ Bursevî, *Ta‘lika*, 143b.

⁴⁹⁸ Bursevî, *Ta‘lika*, 18a-18b; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/131. İlgili *Fütûhât* alıntısı için ayrıca bk. “Tahkik-Taklid Arasında İman ve Bilgi” bölümü.

⁴⁹⁹ Bursevî, *Ta‘lika*, 155a.

⁵⁰⁰ Bursevî, *Ta‘lika*, 155b.

Allah'adır.” cümlesinde alemlerden kastın tüm varlıklar değil sadece insanlar ve cinler olduğunu ifade eden Bursevî şu ayeti delil getirmektedir: “*Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden (...) sizi uyaran elçiler gelmedi mi?*”⁵⁰¹ Bursevî *alemlerden* istisna ettiği diğer varlıkların varlık keyfiyetlerine dair açıklamalar yaparak görüşünü gerekçelendirmektedir. Bu bağlamda meleklerin zaten nurdan yaratılmış olup tabiatlarının itaat etmek üzere tasarlandığını belirtir. Nitekim Bursevî’nin *Ta’lika*’nın bir başka yerinde belirttiğine göre melekler için karşılık (cezâ) ve kesb gibi hususlar yoktur. Onlar kendi makamlarında sabit yaratıklar olup sınırlarını aşamaz, başka makamları elde edemezler. Fikrî ve istidlâlî olmayan bilgiler hususunda ziyadesiyle üstün olsalar da durum böyledir. Zira insan neşetinin aksine onların neşeti kendilerine bu imkânı sağlayamaz. Çünkü melekler hayâlî bir tabiata sahip değildirler. Diğer yandan ister ârizî-hissî hayat sahibi hayvanlar olsun isterse de felekler, tabiatlar, unsurlar, madenler ve bitkiler gibi manevî/soyut-zâtî hayat sahibi varlıklar olsun fark etmeksizin insan ve cin dışında diğer varlıklar Allah’ı zaten hamdiyle tespih etmektedirler. İnsan ise karanlık topraktan yaratılmış olup tabiatında celâlî isimlerin ahkâmının *isti’dâdı* bulunmaktadır. “*Cinleri yalın ateşten yarattı.*”⁵⁰² ayetinde de belirtildiği üzere cinler ise ateşten yaratılmışlardır ve nefislerinde büyüklenme ve yüz çevirme bulunmaktadır.⁵⁰³

Söz konusu varlıkları varlık keyfiyetleri açısından birbirinden ayırıştırması Bursevî’nin varlık tasavvurunu yansıtmaya ilaveten tanrı-alem ilişkisine dair önemli bir hususu daha gündeme getirmektedir ki bu da teklif müessesesi ve mükellefiyet ilişkileridir. Bu bağlamda ibare her ne kadar genel olsa da Bursevî Hz. Peygamber’in yalnızca insanlar ve cinleri uyarmak üzere gönderildiğini belirtir. Bu, nefislerde içkin olan karanlık heyetlerin, küfrün ve masiyetlerin akıbetine karşı bir uyarıdır. Fakat Hz. Peygamber’in tüm varlıklara gönderildiği de ileri sürülmüştür. Bursevî’ye göre bu olsa olsa Hz. Peygamber’i tanıtmaya ve müjdeleme kabilinden bir irsâl olup hakiki bir irsâlî ifade etmemektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in “*Ben tüm yaratılmışlara gönderildim*” sözü ile “*Âlemlere uyarıcı olsun diye kuluna Furkân’ı indiren Allah aşkındır, cömerttir.*”⁵⁰⁴ ayeti tahsis edilmiş umumî ifadelerdir ve bunlarda kastedilen yalnızca insan ve cinlerdir.⁵⁰⁵ Buna karşın “*Meleklerden biri, “Tanrı O değil, benim!” diyecek olsa, biz onu da cehennemle cezalandırırız.*”⁵⁰⁶ ayeti delil getirilerek Kur’ân’da nübüvvet lisanıyla doğrudan uyarılmaları sebebiyle Hz. Peygamber’in meleklerle de gönderildiği ileri sürülmüştür. Bu, meleklerin de teklife muhatap oldukları anlamına gelir. Bursevî buna *imkân ve cavâzın bir şeyin bilfiil vuku bulmasını gerektirmediği* deliliyle cevap verir ve bu delil doğrultusunda Eş’arî’nin, bilfiil vaki olmasa da günahsızlara azap edilmesini mümkün gördüğünü hatırlatır. Dolayısıyla Bursevî’ye göre meleklerin ayette bu şekilde uyarılmaları küçük/önemsizin (müşrikler) büyük/önemli

⁵⁰¹ En’âm 6/130

⁵⁰² Rahmân 55/15

⁵⁰³ Bursevî, *Ta’lika*, 5b, 190a.

⁵⁰⁴ Furkan 25/1

⁵⁰⁵ Bursevî, *Ta’lika*, 5b.

⁵⁰⁶ Enbiyâ 21/29

ile (melekler) korkutulması tarzındadır ve aslında müşriklere yönelik bir uyarı ifade eder. Nitekim “...Melekler Allah’ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmez ve kendilerine emredileni yerine getirirler...”⁵⁰⁷ ayeti de bunu desteklemektedir. Aksi vaki olursa Allah’ın haberi vakıa ile tutarsız olur ki Allah bundan münezzehtir. Bu sebeple Bursevî Hârût ve Mârût’un isyan ettikleri yahut inkara düştükleri görüşünde olanların aslında verdiği haber hususunda Allah’ı yalanladıklarını iddia eder. Böyle bir yaklaşım ona göre Kur’ân’ı doğru tefsir etmekten çok uzaktır.⁵⁰⁸

Öte yandan meleklerin ödüllendirileceği hususundaki bazı iddialar onların tekliften muaf olma durumlarında şaibe yaratmaktadır. Bu sebeple Bursevî meleklerin mükellefiyeti tartışmasındaki bu hususa yönelik muhakkiklerin görüşü doğrultusunda açıklama yapmaktadır. Bu bağlamda bazılarına göre her ne kadar keyfiyeti bilinmese de melekler durumlarına uygun bir tarzda ödüllendirilirler. Fakat bu, insanların ödüllendirilmesi gibi olmayıp ruhani bir tarzıdır. Nitekim *muhakkiklere* (ehl-i hakikat) göre melekler için sevap yoktur. Zira hissî nimetlerden müstağni olmaları sebebiyle onların sevabı müminlere verilir. Dolayısıyla da onlara Allah’a yakınlıkları nispetince sadece ruhani nimetler kalır.⁵⁰⁹

Bursevî’nin teklif meselesi bağlamında *Ta’lika*’da ele aldığı hususlardan birisi varlığın illeti bakımından kulluk olgusudur. Buna göre teklif müessesesi için kulluğun varlık illetini teşkil eden bazı hususların olması gerekmektedir ki bunlar teşvik ve tehdittir. Bu bağlamda Beyzâvî Fâtiha suresinin kapsamını açıklarken, *ilâhî emir ve nehiylerle kulluk etme* hususu ile *va’d* ve *va’idin beyanını* bu surenin içerdiği konular arasında zikreder. Bursevî söz konusu beyanın bir sırrı olduğunu belirtip bunu açıklamaya çalışır. Buna göre emri yerine getirmek için bir teşvik, nehiyden kaçınmak için de bir engel gerekir ki bunlar *va’d* ve *va’iddir*. Bursevî *va’d* ve *va’idin* olmaması durumunda tembelliğin baş gösterip kulluk olgusunun ortadan kalkacağını ileri sürer. Bursevî bunun sebebinin ise “*Kullukta teşvik ve tehdit (bâis/va’d ve zâcir/va’id), eşyanın varlığının illeti mesabesindedir.*” şeklinde açıklar.⁵¹⁰

Teklif konusunun bir uzantısı olarak insan ve cinlerin *tebyîne* muhtap olma keyfiyetleri *Envârü’t-tenzîl* şârihleri arasında tartışma konusu olmuştur. Şehâbeddin Hafâcî (ö. 1069/1659), Beyzâvî’nin “*İnsanlara kendilerine indirilenleri açıkladı...*” ibaresindeki “*nâs*” lafzını insan ve cinlerle tefsir etmenin musannifin maksadına uygun düşmediğini ileri sürer. Zira bu ifadedeki asıl maksat bizzat insanlardır. Cinler ise ancak asıl maksat olan insanlara tabi olarak bu manaya dahil edilebilirler.⁵¹¹ Bursevî bu açıklamayı isim vermeksizin aktarıp eleştirir. Ona göre Beyzâvî’nin ibaresini bu şekilde sınırlamak metnin asıl meramını ihlal etmektedir. Zira Kuran, *sekaleyni* erkek ve dişileriyle toptan

⁵⁰⁷ Tahrîm 66/6

⁵⁰⁸ Bursevî, *Ta’lika*, 5b.

⁵⁰⁹ Bursevî, *Ta’lika*, 6a.

⁵¹⁰ Bursevî, *Ta’lika*, 41b.

⁵¹¹ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer Hafâcî, *Hâşiyetü’ş-Şihab ala Tefsir’l-Beyzâvî - İnayetü’l-Kadi ve kifayetü’r-Razi - Hâşiyeye ala Tefsiri’l-Beyzâvî* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 1/8.

kemale erdirmek için inmiştir. Nitekim bu, “*âlemîn*” lafzıyla ilgili yapılan açıklamalarla uyumludur. Dişilerin erkekler zümresine dahil edildiği gibi cinler de insanlar zümresine dahil edilmiştir.⁵¹²

Tanrı-alem ilişkisinin şeri boyutunu ifade eden teklif müessesesi ve mükellefiyet ilişkileriyle alakalı olarak *Ta’lîka*’ya yansıyan bir diğer husus da Allah’ın, güç yetiremeyeceği bir şeyle kulunu yükümlü tutması (*teklîf-i mâ lâ yutâk*) meselesidir. Beyzâvî kulun istitâat ile vasıflanıp fiili gerçekleştirebilmesi için gerekli olan dört husus sayar. Bunlar iktidâr, tasavvur, alet ve maddedir. Bunlar bir araya geldiğinde kişi istitâat ile vasıflanıp bilfiil mükellef kılınır. Bursevî bu açıklamalardaki sıralamaya dikkat çeker. Buna göre bu ifadelerde teklifin sıhhati, söz konusu dört hususun bir araya gelmesinden sonra zikredilmiştir. Dolayısıyla bu ifadelere göre teklif bu dört hususa bağlıdır. Bursevî bunun, Mâtüridiyye ve Mu’tezile gibi *teklîf-i mâ lâ yutâk* düşüncesini caiz görmeyenler için doğru ve geçerli olduğunu belirtir. Halbuki Beyzâvî Eş’arîdir. Bu sebeple Bursevî musannifin bu ifadelerinin mezhebiyle uyumlu olması için açıklama yapma ihtiyacı hissetmiş ve şöyle demiştir:

“...Bunu (teklîf-i mâ lâ yutâk) caiz görenlerin mezhebine gelince, [ibaredeki] “bilfiil” ile kuvveye karşılık gelen şeyin kastedilmesi gerekmektedir, yoksa sadır olan eser anlamındaki fiile karşılık gelen şey değil. Zira Eş’arîler, acize teklifin mümkün olduğunu söylese de bunun bilfiil vuku bulduğunu söylemezler. Dolayısıyla da bu dört hususun bir araya gelmesine bağlı olarak bilfiil teklifin vukuunun sıhhatini kendi mezheplerine göre ileri sürmeleri sahih olur. Üstelik bu yalnızca o[nlar] için böyle değildir. Zira sebepler ve aletlerin selameti manasındaki istitâat, bilfiil teklifin gerçekleşmesinin dayanağıdır ki bu da bizimle onlar arasında ittifaklı bir husustur...”⁵¹³

Teklif hususu bağlamında emir ve nehye muhatap olup olmama açısından Bursevî meleklerin farklı sınıflara ayrıldığını kabul etmektedir. Nitekim Beyzâvî *mâlik* vasfını, “*emre muhatap olanlar zümresi üzerinde emir ve nehy hususunda tasarruf sahibi olan*” şeklinde açıklamaktadır. Bursevî ise söz konusu emre muhatap olanlar zümresini, “*emir ve nehyin ilişip bu emir ve nehiylere boyun eğebilen kimseler*” şeklinde açıklar ve bunun da umumi manada akıl sahiplerini ifade ettiğini söyler. Dolayısıyla Beyzâvî bu ifadelerinde yalnızca emre muhatap olanları (*me’mûrîn*) zikretmekle yetinse de Bursevî, nehyedilenlerin de (*menhiyyûn*) buna dahil olduğunu belirtir. Veya Beyzâvî, emir ve taatin üstünlüğüne binaen yalnızca emre muhatap olanları zikretmiştir. Bursevî, bu sebeple Hz. Peygamber’i semâvî bir melek gibi kabul eden bazı tefsir ehlinin, Kur’ân’daki her emrin bizzat ve öncelikle nebevî mertebeye, her nehyin de O’nun (a.s) ümmetine yönelik olduğunu ileri sürdüklerini söyler. Bu noktada Bursevî, ***muhakkiklerin*** tüm semavî melekleri şehvetten yoksun soyut akıllar olarak kabul ettiklerini belirtir. Dolayısıyla insanlar ve semaya yükselemeyen yeryüzü meleklerinin aksine semavî melekler zatları gereği itaatkardırlar. Hem emre uymanın hem de nehyden kaçınmanın sevabını alabilen insanlar, cinler ve yeryüzü meleklerinin aksine, semâvî melekler için nehy söz konusu olmadığı gibi nehy vesilesiyle ibadet [sevabı] da yoktur. Zira nehyedilen şeylerden uzak durmanın ecri onlar için söz konusu değildir.

⁵¹² Bursevî, *Ta’lîka*, 10a.

⁵¹³ Bursevî, *Ta’lîka*, 155a.

“Allah’ın buyurduğuna karşı gelmeyip kendilerine emredileni yerine getirirler.”⁵¹⁴ ayetinde belirtildiği üzere nurdan yaratılmaları sebebiyle tüm melekler isyandan kaçınıp emirleri yerine getirseler de bunlar içerisinde yeryüzü melekleri yakının hükmüne tabi olup insan ve cinler gibi nehye muhatap olurlar.⁵¹⁵

1.4.2. İnsan ve Tanrının Aslî Nitelikleri: Fakr ve Gınâ

Ekberî düşüncede zorunluluk ve imkân kavramları yerine bazen fakr ve gınâ ikilisi kullanılır. Nitekim araştırmacılar da bu terimlerin birbirlerinin manasını yaklaşık olarak karşıladığını belirtmektedirler. Zira imkân, kendisi bakımından varlığı ve yokluğu eşit olan demektir. Bu sebeple imkân, tercih edene (müreccih) muhtaç olmayı gerektirir. Buradan hareketle Ekberî düşüncede imkân, bir tür fakirlik ve ihtiyaç durumunu ifade edecek şekilde kullanılmıştır. *Fakr* dışında *hayâl*, *gölge*, *serap*, *vehim*, *berzâh*, *sübût*, *ziyâ*, *beyaz inci*, ve *karanlık* gibi kavramlar da imkân ile yakın ve ilişkili olarak Ekberî düşüncede kullanılan ifadelerdir.⁵¹⁶

Ekberî düşüncenin varlık tasavvuru bağlamında anlam kazanan fakr ve gınâ kavramlarının bu kullanımına Bursevî’nin eserlerinde de rastlanılmaktadır. Nitekim o, *Ta’lîka*’da kulun zatı gereği hak ettiği niteliğin *fakr* olduğunu, ma’bûdun hak ettiği niteliğin ise *gınâ* olduğunu belirtir. Zira kul, aslında hiçbir gınâya sahip olamayıp daima muhtaç durumdadır. Daima gani olan Allah için ise katiyen hiçbir fakr söz konusu olmaz. Allah’ın gani kıldığı varlıklar zatları gereği değil başkası aracılığıyla ganidirler (*ganiyy^{um} bi’l-gayr*). Bursevî’ye göre cehalet ve ilim de böyledir. Yani kul zatı gereği cehli hak ederken ma’bûd ilmi hak etmektedir.⁵¹⁷ Bursevî tanrı ve kulun zatî nitelikleri olan fakr ve gınâ mefhumlarından hareketle yaratılmışlardan herhangi bir şey talep etmenin anlamsız olduğunu düşünür. Zira mahlûk, kendi olması bakımından (*min haysü hüve*) ihtiyaç sahibidir ve fakirden bir şey talep edilmez. Bu sebeple o, insanların kapısını aşındırarak (*devr-i ebvâb*) talepkâr olmayı bu incelikten gafil olanların niteliği sayar ve Hakk’a kendi esmasıyla teveccüh etmek gerektiğini belirtir. Ayrıca insan zengin dahi olsa bu onun aslî niteliği olan fakrı değiştirmez. Zira izâfî zenginlik zâtî fakrı ortadan kaldırmaz.⁵¹⁸

Bursevî Hakk’a muhtaçlık durumunu ifade eden fakr mefhumunu, ilâhî isimlerle irtibatlı telakki eder. Nitekim fakr ve iftikârdan maksat ona göre bütün isimleri bakımından Hakk’a intisaptır. Bu da kâmil manada ancak Hz. Peygamber’de gerçekleşmiştir. Zira hakikat-i Muhammediyye düşüncesi gereği O (a.s.), bütün ilâhî isimleri ihata eden ism-i a’zama mazhardır. Bursevî, Hz. Peygamber’in dünyada saltanatı kabul etmemesini bu bağlamda değerlendirir. Zira O (a.s.), zatî fakr durumunun bilincinde olarak yaşam sürmüştür.⁵¹⁹ Öte yandan bu husus aynı zamanda insanın ahlâkî yönüyle de

⁵¹⁴ Tahrîm 66/6

⁵¹⁵ Bursevî, *Ta’lîka*, 134a.

⁵¹⁶ Detaylar için bk. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 222-226, 278; Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafiziği*, 88, 96, 105.

⁵¹⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 157a. Benzer minvaldeki değerlendirmeler için ayrıca bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 471.

⁵¹⁸ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 65; Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 381.

⁵¹⁹ Bursevî, *Varlığın dili*, 104; Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 53; Bursevî, *Tuhfe-i Halîliyye*, 232.

ilgilidir. Bu bağlamda Bursevî aslî niteliği olan *fakr*ın bilincinde olmayan kibir sahibi kimselerde riyâset sevdası olduğunu belirtir. Riyâset ise kulluk ve tevazu ile bir arada bulunmaz. Zira mütekebbir olmak Hakk’a aittir. Bursevî bu noktada *el-Mütekebbir* ismine atıfla meseleyi ilâhî isimlerle ilişkilendirir.⁵²⁰

Zâtî zillet, insanın aslî niteliği olan *fakr*ın ilişkili olduğu kavramlardan birisi olup Bursevî’nin başvurduğu kullanımlardandır. Nitekim Beyzâvî’nin “*Hamd, kuluna Furkan’ı indiren Allah’adır.*” cümlesinde kulun Allah’a izafe edilmesi Bursevî’ye göre teşrif ve tahsis ifade eder ve mana bilinen bir kula işaret eder. Bu kul O’nun hüviyet sırrıyla nitelenen, kayıtlardan azade ve başkasına [kölelikten] hür bir kuldur. Kulluk insanın en şerefli sıfatıdır. Bunun gerekçesi ise insanın aslî durumunun keyfiyetiyle ilişkilidir. Bursevî’ye göre insanın aslî niteliği *zâtî zillet*; Rabb’in aslî niteliği ise *zâtî izzettir*. Dolayısıyla biri kulun diğeryse Rabb’in sıfatı olması sebebiyle *fakr* ve *ğınâ* arasında bir üstünlük çekişmesi söz konusu olmaz. Bu sebeple Bursevî’ye göre Beyzâvî’nin bu ibaresi “*Mesîh (Îsâ) Allah’ın oğludur.*”⁵²¹ diyen hristiyanlara ret mâhiyetinde olup elçinin ancak kul olabileceğini tenbih eder niteliktedir.⁵²²

*Fakr*ın ilişkili olduğu kavramlardan birisi de sevgidir. *Sevgi*, *Ta’lîka*’da insan fitratıyla ve muhtaçlıkla ilgili el alınan hususlardandır. Bursevî *hubb* ve *mehabbet*i nefsin kendisiyle kemale erişeceği bir şeye meyli şeklinde tanımlamaktadır. Buna insanların çoğunun müptela olduğu *tabûi hubb* da denilmektedir. Mal sevgisi de bu meyil alanına giren hususların başında gelmektedir. Hatta Bursevî mal sevgisinin *cehennem*in *yedi kapısına nazır yedi zemmedilmiş huydan* birisi saymaktadır. Bursevî mal sevgisinden kurtulmanın çok şerefli bir paye olmasına karşın bunu isteyenlerin çok az olduğunu ifade etmektedir. Bunun sebebini de insan fitratının yapısıyla açıklamaktadır. Şöyle ki para, kıyafet, silah ve hayvan gibi ademoğlunun maslahatı için yaratılan *mal*, insan tabiatının *meylettiği* ve ihtiyaç anı için biriktirip düşkünlük zamanda kullandığı şeydir -ki Bursevî *mâl* ve *meyl* kelimeleri arasındaki iştikak ilişkisi olduğunu düşünür.- Nefislerin mala meyletmesi, Allah’ın malda kendisiyle hacet gidericilik özelliğini yaratmasından ileri gelmektedir. İnsanın hamuru hacet ile yoğurulmuş olduğundan bizatihi muhtaç varlıktır (*fakîr^{um} bi’z-zât*). Bu sebeple de doğal olarak mala meyleder hatta onsuz yapamaz. Bu noktada *rezîlet*lerde ısrarcı olan ve faziletleri elde etmekten yüz çeviren bir nefisten Allah’a sığınılmalıdır. Tezkiye olmaksızın bu kapılar kapanmaz.⁵²³

1.4.3. Tevhîd (Tevhîd, Tehlîl Çeşitleri ve Ahadiyet-Vâhidiyet)

Ekberî düşüncenin tevhit ideali doğrultusunda tanrı hakkında kullanılan *birlik* kavramının keyfiyeti ve tüm anlam ilişkileri bu düşüncenin takipçileri için daima önem arz etmiştir. Bu sebeple

⁵²⁰ Bursevî, *Şerh-i şuabü’l-imân*, 254.

⁵²¹ Tevbe 9/30

⁵²² Bursevî, *Ta’lîka*, 4b.

⁵²³ Bursevî, *Ta’lîka*, 102a-102b. “Meyl” ile ilgili değerlendirmeler için bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 292; Bursevî, *Şerh-i şuabü’l-imân*, 241; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 228.

Ekberî düşüncede *tanrının birliğini* ifade etme şekli bizatihi üzerinde durulan bir husus olmuştur. Zira bu düşünce sisteminin en temel önermesi *varlığın birliğini* ifade eden *lâ mevcûde/fâile illallah* şeklindeki önermedir. Dolayısıyla bütün sistemini bir tevhit felsefesi üzerine kurgulayan vahdet-i vücûd düşüncesinin, bu hususu ifade eden kavramların kapsamları ve anlam ilişkileri üzerine diğer düşünce sistemlerinden daha fazla eğilmesi tabiidir. Bu bağlamda Ekberî düşüncede *tevhîd*, *tecrîd*, *tefrîd* gibi tevhîdin hiyerarşik kavram ağı, tevhîdî ifade etmek üzere kullanılan “*lâ mevcûde illallah*” formundaki meşhur tehlîl örnekleri ve bunlar arasındaki hiyerarşi, *ahadiyet* ve *vâhidiyet* şeklinde ifade edilen farklı birlik çeşitleri gibi hususlar bu bölümde ele alınacaktır.

Ekberî düşüncenin tevhîd ideali doğrultusunda Bursevî, tevhîd çeşitlerine ikili-üçlü tasniflerle değinir. Nitekim o, *lâ ilahe illallah* sözünün *lâ ma'bûde illallah* anlamına geldiğini bunun ise *sûrî tevhîd* olduğunu belirtir. *Hakiki tevhîd* ise *lâ mevcûde illallah* sözüne karşılık gelmektedir. Bursevî bunlara *kavlî* ve *fiilî tevhîd* de demektedir.⁵²⁴ Bursevî, hakikî tevhîdî ifade eden *lâ mevcûde illallah* sözünün *temahhuz* mertebesine karşılık geldiğini belirtir.⁵²⁵ Öte yandan o, *tevhîd-i ef'âl* ideali doğrultusunda her fâilin fiilinde asıl müessirin Hakk olduğunu vurgular.⁵²⁶ Bu ise *lâ fâile illallah* şeklindeki sözde ifadesini bulan tevhîd anlayışıdır. Bursevî bu tehlîl çeşitlerinden hareketle tevhîdin avâm ve havâs mertebeleri olduğunu savunur. Bu doğrultuda ona göre *lâ ilahe illallah* ve *lâ ma'bûde illallah* sözü avâmın,⁵²⁷ *lâ maksûde illallah* sözü havâssın, *lâ mevcûde illallah* sözü ise ehasuu'l-havâssın⁵²⁸ tevhidini ifade etmektedir.⁵²⁹ Bursevî kişinin *lâ maksûde illallah* aşamasında dahi varlık günahından (şirk-i vücûd) tamamen kurtulamadığını belirtir. Zira bu aşamadaki kişi mümkün ve vâcib gibi varlıkları ispat ederek çokluk vehmini tam manasıyla aşamaz. Mâsivâyı tümüyle nefyetmek, *lâ mevcûde illallah* aşamasında mümkündür. Fakat Bursevî, şekilci alimlerin aklının bu aşamayı idrak edemeyip bu hususta ***muhakkik sâfilere*** karıştıklarını belirtir.⁵³⁰ Ayrıca Bursevî, vahdet-i vücûd düşüncesinin *lâ mevcûde illallah*

⁵²⁴ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 172, 290, 469; Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 106.

⁵²⁵ Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 128. Bursevî'nin açıklamalarına göre *temahhuz*, tayyünât hükmünden tamamen hâriç olma -bir diğer ifade ile fenâ bulma- halidir. O, çeşitli ibadetler üzerinden bu hale erme sürecini eserlerinde işler. Nitekim sûfî infâk anlayışına değindiği bir bağlamda kişinin malını infâk ettikten sonra nefsinin de mal hükmünde görüp infâka konu ettiğini bunun da mücâhedeye karşılık geldiğini belirtir. Kişi mücâhede ile nefisinden fenâ bulduğu bu süreç neticesinde ***muhakkik sâfilere*** “temahhuz makamı” dedikleri mertebeye erişir. Kişi bu seviyede tüm mâsivâyı ve bilhassa nefsinin iltifatından kurtulur. Ârifler temahhuz mertebesine eriştiklerinde yalnızca ayn-ı vâhidin müşâhadesine dalıp mâsivâyı ve nefislerini dikkate almazlar. Bursevî bu sebeple onların “*lâ mevcûde illallah*” (Allah'tan başka varlık yoktur) dediklerini belirtir ve temahhuz mertebesi bağlamında şu ayete atıf yapar: “*Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.*” (Fetih 48/10) *Teşhik* ise Bursevî'nin açıklamalarına göre Hak-halk; vücûb-ımkân; fiil-infial arasında tereddüt anlamına gelir. O, bu mertebe için şu ayete atıfta bulunur: “*Atığında sen atmadın, Allah attı.*” (Enfâl 8/17) Detaylar için bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 178; Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 128; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 195.

⁵²⁶ Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 117. *Tevhîd-i ef'âl*, *tevhîd-i sîfât* ve *tevhîd-i zât* şeklindeki üçlü tevhid tasnifi için bk. Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 238; Bursevî, *Şerh-i şuaübü'l-imân*, 243. Ayrıca bk. Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 163.

⁵²⁷ Bursevî'nin *lâ ilahe illallah* sözünü avâma nispet etmesi tümüyle pejoratif bir tavır değildir. Nitekim o, bu sözün fazileti ve ahiretteki kurtarıcı rolünün yüceliği hususunda uzun uzadıya değerlendirmeler yapar. bk. Bursevî, *Şerh-i şuaübü'l-imân*, 99.

⁵²⁸ Bursevî bir başka eserinde *lâ mevcûde illallah* sözünü tevhîdin havâs mertebesi kabul eder. Bursevî, *Varlığın dili*, 152-153.

⁵²⁹ Bursevî, *Şerh-i şuaübü'l-imân*, 53-54.

⁵³⁰ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 228-231.

sözünden çıkarsandığını belirtir.⁵³¹ Bunun anlamı, tevhîdin son aşamasında bulunan ehassu'l-havâs dediği muhakkik sûfilerden kastının vahdet-i vücûd düşüncesini benimseyen sûfiler olduğudur.

Bursevî'ye göre tevhîd bilincindeki bu aşamalar, kişilerin teklik karşısında çokluğu nasıl telakki ettikleriyle ilgilidir. Vahdet-i vücûd düşüncesi bakımından çokluğun aslında bir vehimden ibaret olduğu kabulü ise bu noktada Bursevî'nin tevhîd aşamalarını açıkladığı zemini teşkil eder. Buradan hareketle Bursevî, -Ekberî düşünceye uygun olarak- *tevhîd*in ötesinde *tecrîd* ve *tefrîd* şeklinde isimlendirilen aşamaların olduğunu belirtir. Bursevî tasavvuf düşüncesinde önem atfedilen *müferritler* hadisini de bu bağlamda yorumlar. Buna göre tefrîd ehli tecrîd ehlini, onlar da tevhîd ehlini [vahdet bilinci hususunda ulaştıkları mertebe bakımından] geride bırakmışlardır. Aynı şekilde *mukarrebûn* ve *ebrâr* zümreleri arasındaki farklardan birisi de Bursevî'ye göre yine bu tevhîd bilincidir.⁵³²

*Vesile olmasaydı ehl-i tevhîd
Bilinmezdi nedir esrâr-ı tefrîd
Eriş tahkîke olma ehl-i taklîd
Yürü var ehl-i tevhîdin yolun tut*⁵³³

Bursevî'nin tasavvufi seçkincilik yaklaşımıyla benimsediği bu tevhîd hiyerarşisi, “*en faziletli zikir lâ ilâhe illallahtır*” hadisiyle çelişkili görünmektedir. Bu hususa dikkat çeken Bursevî, söz konusu fazileti yorumlayarak ortada bir çelişki olmadığını göstermeye çalışır. Nitekim ona göre söz konusu fazilet, *lâ ilâhe illallah* şeklindeki tehlîl forumunun aynı anda hem nefy hem de ispat diyalektiğini bir arada bulundurmasından kaynaklanmaktadır. Bu form, bütün *selbî ve sübûtî sıfatları* dolayısıyla da *lâ taayyün ve taayyün alemlerini* kuşatmaktadır. Bu da Bursevî'ye göre söz konusu tehlîl forumunun *tenzîh* ve *tahmîd* hususunda işlevsel olduğunu göstermektedir.⁵³⁴

*Cân u dilden diyelim lâ ma'bûde illallah
İşkla söyleyelim lâ maksûde illallah
Şevâhidi çokdurur; cemâli açıkdurur
Hakk'dan gayrı yokdurur lâ mevcûde illallah
Nazar iden her yana; delîl istemez ana
Gözün açıp baksana lâ meşhûde illallah
Hâlık-ı heyâkildir; revân-ı âb u gildir
Mahbûb-ı cân ü dildir lâ mevcûde illallah
İrdi andan tecelli; virdi halka teselli
İtdi ihsân-ı küllî lâ mahmûde illallah
Her kim vahdete irer; Hakkı kesreti dürer
Herkes ana yüz sürer lâ mescûde illallah*⁵³⁵

Ta'lika'da varlıkla ilgili değinilen hususlardan birisi de vâcib varlığın bir keyfiyeti olması bakımından tevhid çeşitleri meselesidir. Bu bağlamda Bursevî tevhidin sözlük ve terim anlamlarını aktarır: Tevhid sözlükte “*bir şeyin tek olduğuna hükmedip onu bir olarak bilmek*”tir. İstilahta ise “*biricik zatı (zât-ı ahadiyye), vehimler ile zihinlerin tüm tahayyüllerinden ve anlayışların tüm tasavvurlarından*

⁵³¹ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 236.

⁵³² Bursevî, *Varlığın dili*, 152-153.

⁵³³ Murat Yurtsever, *İsmâil Hakkî Dîvânı (İnceleme-Metin)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1990), 672.

⁵³⁴ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 124.

⁵³⁵ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 139-140.

soyutlamak.” anlamındadır. Buna ilaveten Bursevî sûfî bir yaklaşımla tevhidin; “*ufukların ve nefislerin (âfâk ve enfûs) mazharlarında Hakk’ın nurunun zuhûr etmesi*” manasına da geldiğini belirtir. Bursevî tevhidin ötesinde başka aşamalar olduğunu düşünür. Buna göre o, tevhidi ufukların mûlahazasından alıkoymanın *tecrîd*, nefislerle alakalı hususlardan alıkoymanın ise *tefrîd* olduğunu belirtir.⁵³⁶

*Yâ Rab Yâ Allah Hû, sensin seni tevhîd eden
Eşyâ lisânındır kamu, sensin seni tevhîd eden
Eşyâ sanin esmâ senin, suret senin mana senin
A'lâ senin ednâ senin, sensin seni tevhîd eden
Zulmet idi nur oldu hep, sır idi suret buldu hep
Hû ile alem doldu hep, sensin seni tevhîd eden
Bir kenz-i mahfî idi bu, zahir olup hoş verdi bû
Her dilden edip vird-i hû, sensin seni tevhîd eden
Hakkı'ya nefh ettin seni, ruh eyledin sâfî teni
Sende edip ifnâ beni, sensin seni tevhid eden*⁵³⁷

Beyzâvî'nin, “ârif kimsenin başkalarına karşı yalnızca Allah’tan yardım dilediğini” belirtirken “*gayrihi*” ifadesini kullanarak mâsivâyâ varlık atfetmesi, Bursevî’nin tevhid hususunda onu küçümseyen ifadelerle eleştirmesine sebep olmuştur:

“Mâsivallâh, türleriyle birlikte ehl-i hicâb için “ağyâr” olmasına karşın ehl-i keşf için böyle değildir. Bu hususta tevhîd, tecrîd ve tefrîd mertebeleri gibi bazı mertebeler vardır. Allah, hakikî bir şekilde O’na yönelen kimsenin her mertebede yanında olur. Fenâ, bekâ ve likâyâ erişme sırrının gerektirdiği üzere hiçbir şey bu kimseyi O’ndan alıkoyamaz. Dolayısıyla bu makamda musannifin (Beyzâvî) akıl ve resm yoluyla ulaştığı ilminin meblağı bu kadardır! Fakat başkaları (ehl-i keşf) için [besmeledeki] üç ismin (Allâh, Rahmân, Rahîm) özellikle zikredilmesi ve sıralanışı hususunda [akıl ve resm dışında] ma’rifet yoluyla işaretler mevcuttur.”⁵³⁸

Ekberî düşüncede *ahad-vâhid* ve *ahadiyet-vâhidiyet* ikilileri, genelde varlık özelde ise tanrının birliği⁵³⁹ ile ilgili hususları açıklamak üzere kullanılan kavramlardır. İbnü'l-Arabî yorumcuları ahadiyet-vahidiyyet kavramları arasında ayırma giderler. Ahadiyet, *tam basitlik* (her yönden bileşikliğin ortadan kalktığı durum) ve mutlak birlik diye karşılandığında birliğin basitlik olma ihtimali öne çıkmaktadır. İlâhi nitelikleri kabul edenler için buradaki birlik, sıfatların ve isimlerin henüz ortaya çıkmadığı salt birlik halidir. Nitekim İbnü'l-Arabî ve takipçileri böyle bir birliği *la-taayyün mertebesi* sayıp “mutlak bilinmezlik” ve “hüviyet” diye tabir ederler.⁵⁴⁰ Bursevî de eserlerinde varlıkla ilgili anlatılarında sıklıkla bu kavramlara başvurur, bazen de doğrudan bu kavramların kendilerine dair açıklamalar yapar.

Bursevî’ye göre *Hakk’ın vahdeti*, kesretin mukabili olan vahdet değildir. Zira böylesi bir vahdet, mahlukatın çokluğuna yani mukayyet bir şeye mukabil olması hasebiyle kendisi de mahluk ve mukayyet olan bir vahdettir. Dolayısıyla Bursevî’ye göre asıl vahdet, bu vahdetin de ilkesi olan daha aslî bir vahdet olmalıdır ki bu da şirkin tamamen nefyedilmesini sağlayan vahdettir. Bursevî bu noktada ıstılah

⁵³⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 89b.

⁵³⁷ Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 115.

⁵³⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 107b-108a. Bursevî Beyzâvî hakkında kullandığı “*ilminin meblağı bu kadardır*” şeklindeki ifadeyi şekilci alimler (ulemâ-i rûsûm) dediği kesim için başka eserlerinde de kullanmaktadır. Nitekim bir eserinde muhaddis Nevevî için bu minvaldeki ifadelerle yaptığı sert eleştiriler için bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 258-259.

⁵³⁹ İlâhî zat, yalnızca kendisi üzerine zaid olan sıfatlardan mücerret olması bakımından “ahadiyet” ve “amâ” diye adlandırılırken kemal sıfatlarının tamamıyla vasıflanması itibarıyla “vâhidiyet” diye adlandırılır. Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 45.

⁵⁴⁰ Demirli, “Vahdet-i Vücûd Teorisi”, 435.

kullanımına dair bazı uyarılar yapar. Buna göre o, ıstılah kullanımı hususunda bilgi sahibi olmayan ve meşâyihin ıstılahlarına vakıf olmayan kimseleri cehalet ve boş konuşmayla itham eder. Üstelik ona göre velilerin avam sınıfından olanlar dahi ıstılah kullanımında bilgisiz olmaları sebebiyle **muḥakkik** olanlar hakkında bazen iftira boyutunda ileri geri konuşabilmektelerdir. Nitekim Bursevî buna örnek olarak Alâüddevle-i Simnânî'nin “vücûd-i mutlak” kavramının kullanımı ve “sübḥâne men azhara'l-eşyâ ve hüve 'aynühâ” (onların aynı olduğu halde eşyâyı izhâr eden [Zât] ne münezzehtir!) sözü hakkında Şeyh-i Ekber'i hatalı bulmasını zikreder. Bursevî, Simnânî'nin söz konusu ibaredeki *izhâr* detayına dikkat etmediğini zira basîret sahibi olmadığını belirterek Şeyh-i Ekber'i savunur.⁵⁴¹

Bursevî, *ahad*ın *vâhid* gibi olduğunu fakat farklı mertebelere delâlet ettiklerini belirtir. Söz gelimi “Allah” ve “er-Rahmân” bir olsalar da bu iki mertebe (ahadiyet ve vahidiyet) bakımından bazı farklılıklara sahiplerdir. Zaman zaman birbiri yerine kullanılsalar da *ahad* nefiyde *vâhid* ise isbâtta kullanılır. *Ahad* zatında ortağı olmayan, *vâhid* ise sıfatında ortağı olmayan anlamındadır. Nitekim zat mertebesine *zat-ı ahadiyye* denilirken sıfat mertebesine *zat-ı vâhidiyye* denilir.⁵⁴² Dolayısıyla teklik (*ahadiyet*) zata, birlik (*vâhidiyet*) ise sıfatlara dairdir. İlâhî taayyünün ilk mertebesi olan *ahadiyet mertebesi*, bütün hakikatleri kendinde bulunduran ve bütün çoklukların kendisinde yokluğa erdiği zattır. Bursevî bu sebeple *ahadiyete* hakikatler hakikati (*hakikatü'l-hakâik*), cem mertebesi (*hazret-i cem*) ve varlık mertebesi (*hazret-i vücûd*) gibi isimlendirmelerin de kullanıldığını belirtir. Ayrıca her çoklukta bir teklik vardır.⁵⁴³ Fakat Bursevî bir başka eserinde ilâhî mertebeleri üç adet olmak üzere *ahadiyet mertebesi*, *vâhidiyet mertebesi* ve *cem* mertebesi şeklinde zikreder. Buna göre *cem* mertebesi, ahadiyet ve vâhidiyet mertebelerinin arasını birleştiren mertebedir. *Ahadiyet mertebesi* ilâhî emrin ilk vârid olup zuhur ettiği mertebedir. Sonraki aşamayı ifade eden *vâhidiyet mertebesi* ise ahadiyet mertebesinde vârid olan emirlerin taksim olunduğu mertebedir. *Cem* mertebesi ise tedbir mertebesidir. Bursevî Ekberî düşünceinin varlık tasavvuruna dair bu soyut kavramsal yapıyı çekirdek-meyve-ağaç temsili üzerinden anlatmaya çalışır. Buna göre çekirdek ahadiyeti bakımından bölümlere ayrılmaz. Toprağa gömüldüğünde ise ondan ilk olarak iki yaprak sudur eder. Bunlardan biri zata diğeri ise sıfata delâlet eder ki buna vâhidiyet denir.⁵⁴⁴ Bursevî *Ta'lika*'da ise Allah'ın, başlangıç ve nihayetin sebebi olması anlamında *mubdi* ve *mu'îd* olduğunu belirtir. Dolayısıyla *Mebde-i evvel* Allah'tır. O'nun mebde olması tamamen izafî olup biricikliğine (*ahadiyet*) mebnidir. Zira *ahadî zât*, *vâhidî* mertebeden (*el-hazretü'l-vâhidiyye*) öncedir. *Vâhidî* mertebe taayyünât aşamalarının başladığı kaynağı ifade eder. Bu, tıpkı çekirdeğin -dallar ve yaprakların kaynağı olan- ağacın *mebdei* olması gibidir. *Nihayet* ise aynı zamanda

⁵⁴¹ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 53-54.

⁵⁴² Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 227. Ayrıca bk. Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 186.

⁵⁴³ Bursevî, *Varlığın dili*, 150.

⁵⁴⁴ Bursevî daha sonra -varlık anlatısını temsilen- bu yapının gelişip bir ağaç olana kadarki aşamalarına değinir. Bk. Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 245-246.

başlangıç olan çekirdeğin kendisidir. Bursevî, Allah'ın mebde olmasını izafilikle nitelemesini ise O'nun başlangıcı olmayan *evvel* ve nihayeti olmayan *âhir* olmasıyla açıklar.⁵⁴⁵

Bursevî, her şeyin birliğinin (*ahadiyet*), o şeyi var eden tanrının birliğine (*ahadiyet*) delâlet ettiğini zira tıpkı hayat sıfatının sirayet etmesi gibi ahadiyetin de eşyâya sirayet ettiğini belirtir. Dolayısıyla ona göre eşyayı tanıyan (*ma'rifet*) esmâyı, esmâyı tanıyan da müsemmâyı tanır. Nitekim bu sebeple varit olduğu üzere: “*kendini tanıyan rabbini tanır.*” Böylece kişi, bizzat kendinde isimleri ve sıfatlarıyla tecelli eden rabbini tanıyacaktır.⁵⁴⁶ Öte yandan ilâhî Zât ve sıfatların *ahadiyet* ve *vâhidiyet* mertebeleri kavramlarına referansla açıklanması, Ekberî düşüncenin Ehl-i sünnet kelamcılarıyla bazı itikadi hususlarda ayrışmalarını beraberinde getirmektedir. Nitekim Bursevî, Ehl-i sünnetin yaratıcının sıfatları hakkında söylediği “*ne aynıdır ne de gayrıdır.*” ilkesinin, sıfatlar hakkında bütün tabloyu ifade etmediğini belirtirerek muhakkik sûflerin isim-müsemma ilişkisi hususundaki yaklaşımını açıklar.⁵⁴⁷

Tanrının birliğini ifade etmek üzere kullanılan ahadiyet ve vâhidiyet kavramları aynı zamanda tenzih ve teşbih olguları için de önem arz etmektedir. Zira Dâvûd-i Kayserî'nin de belirttiği üzere ilâhî zat, yalnızca kendisi üzerine zaid olan sıfatlardan mücerret olması bakımından “ahadiyet” ve “amâ” diye adlandırılırken kemal sıfatlarının tamamıyla vasıflanması itibarıyla “vâhidiyet” diye adlandırılır.⁵⁴⁸ Bu sebeple lâ taayyün aşamasına karşılık gelen ahadiyet tanrının tenzihî bilgisini, vâhidiyet ise tanrının teşbihî bilgisini ifade etmektedir.⁵⁴⁹ Bu hususun tasavvufî bilgi anlayışındaki uzantısı ise tanrının bilgiye konu olup olmaması meselesidir.⁵⁵⁰ Bu bağlamda Beyzâvî bir yaklaşıma göre *Allah* lafzının gizlenmek ve yücelerek [gözlerden] kaybolmak manasında *lâhe-yelîhu-layh^{en}-lâh^{en}* kökünden geldiğini belirtir. Zira Yüce Allah gözlerin idrakine kapalıdır (*mahcûb*). Bunun üzerine Bursevî tanrının bilgiye konu olup olmadığı hususunda değerlendirme yapar. Ona göre tanrının bilgiye konu olup olmadığı hususu varlık mertebelerine itibarla anlaşılabilir bir husustur. Bu sebeple o, tanrının idrak edilemezliğini vurgulayan bu ifadelerin, varlık mertebelerinden ilk taayyünle taayyün eden mutlak-gaybî-zâtî-ahadî mertebe (*hazret*) olan *lâhûta* nazaran yapıldığını söyler. Nitekim Kur'ân'da şöyle buyrulur: “*Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder.*”⁵⁵¹ Ayette geçen *idrâki* bir şeyin nihai noktasına ulaşmak şeklinde açıklayan Bursevî *el-Bâtın* isminin de bu hususa işaret ettiğini belirtir. O ayrıca Hz. Ebû Bekir'in Allah'a şöyle hitap ettiğini aktarır: “*Ey ma'rifetinin gayesi, O'nu bilmekten âciz olduğunu anlamak olan...!*” Bursevî bu sözü anlamlı bularak şöyle gerekçelendirmektedir: “[O'nu tanımanın (*ma'rifet*) zirvesi,

⁵⁴⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 39a-39b. Ayrıca *ahadiyet* mertebesinin *hazret-i cem'* ve *hakikatü'l-hakâik* gibi diğer isimlendirmeleri hakkında Bursevî, Ekberî düşüncedeki *mazhariyet silsilesine* dair *Ta'lika*'da detaylı açıklamalar yapmaktadır. Bk. Bursevî, *Ta'lika*, 168b. Mazhariyet silsilesi için bk. “İsim-Müsemma ve Esmâ-Eşyâ İlişkileri” bölümü.

⁵⁴⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 125a.

⁵⁴⁷ Bursevî, *Varlığın dili*, 166-167, 228-229. Detaylar için bk. “İlâhî İsimlerin Taksimi” bölümü.

⁵⁴⁸ Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 45.

⁵⁴⁹ Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 61.

⁵⁵⁰ Detaylar için bk. “Bilginin Konusu Olması Bakımından Tanrı” bölümü.

⁵⁵¹ En'âm 6/103 Bursevî bu ayetteki zamirin hüviyet mertebesine râci olduğunu söyler. Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 84.

kişinin bu ma'rifetten aciz olduğunu idrak etmesidir.] Zira ma'rifetin gayesi/zirvesi, eşyayı ve melekûtunu bilmektir. Yüce Allah ise onların mücididir ve onlardan herhangi bir şeye asla benzemez.”⁵⁵²

Ekberî literatürde olduğu gibi Bursevî ahadiyet ve vâhidiyet mertebelerini nokta ve harflere atıfla birtakım benzetmeler dahilinde de anlatmaktadır. Nitekim Bursevî, noktanın *vahdet* olduğunu, hatta noktadan başka hiçbir şeyin olmadığını zira her çizginin üç, beş veya yedi noktadan ibaret olup nihayetinin nokta olduğunu belirtir. Fakat ona göre perdeli kimseler bu bilinçten yoksunlardır.⁵⁵³

1.4.4. Mümkün Varlığın Kudreti

Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* mukaddimesinin başında belirttiği *tehaddiyye karşılık verecek kimsenin (kadîr) bulunamadığı* hususu bağlamında Bursevî zorunlu ve mümkün varlık türleri için kudretin mâhiyetini tartışmaya açmaktadır. Buna göre söz gelimi mümkün varlıklardan olan insanın kudreti *kendisiyle fiil işlenebilen bir heyettir*. Allah'ın kudreti ise kendisinden aczin nefyedilmesini ifade eder. Nitekim kâdir, kudreti miktarınca fiil gerçekleştirebilir. Bu da *meşîetinin* gerektirdiği kadarıyla fiili ifade eder. Zahir yaklaşımı bu şekilde özetleyen Bursevî isim vermeksizin İbnü'l-Arabî'nin kudret anlayışını özetleyen şu ifadelerine *Ta'lika*'da atıfta bulunur:

“Aslında mümkün varlıkların bir kudreti yoktur. Mümkün varlık yalnızca ilâhî emrin/etkinin ilişkisini kabul edebilir. Kesb ise mümkün varlığın iradesinin başka bir fiile değil bizzat o fiile ilişmesidir. (Yani kesb, fiili işlemek yahut var etmek değil, yalnızca fiiller arasında hangi fiilin işleneceğini seçmek anlamındadır.) Bu taalluk esnasında ilâhî kudret (iktidâr) hemen o fiili var eder. İşte bu da mümkün varlık için “kesb” diye isimlendirilir.”⁵⁵⁴

İbnü'l-Arabî'nin kudrete bu şekilde vurgu yapması onun tanrı ve dolayısıyla varlık tasavvurundan ileri gelmektedir. Nitekim o, bu ifadelerin öncesinde *ulûhiyetin tüm varlıkları var etmeye yönelen şey olduğunu* belirterek varlığın kaynağına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla varlıklar üzerine konuşmak doğal olarak *ulûhiyeti* gündeme getirir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin de belirttiği üzere güç yetirilen ve kahredilen (*makdûr ve makhûr*) olmaksızın güç yetiren ve kahreden (*kâdir ve kâhir*) olması imkansızdır (*muhâl*). Bu hususları konumuzla ilişkili kılan asıl nokta ise İbnü'l-Arabî'nin devamındaki şu ifadesidir: “*Ulûhiyetin yegâne ve kendine has en özel niteliği kâdir olmasıdır. Zira mümkün varlıkların kudreti aslında yoktur...*”⁵⁵⁵ Vahdet-i vücûd düşüncesinde kudretin bu şekilde ele alınmasının arka planında ise *muhakkiklerin cebr anlayışı* bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî yukarıdaki açıklamalar bağlamında bu hususu şöyle açıklamaktadır:

“**Muhakkik[ler]**e göre cebr geçerli değildir. Çünkü cebr, kulun fiil işleyebilmesinin geçerliliğiyle bağdaşmaz. Cebr, direnmesi söz konusu iken mümkün varlığı bir fiili işlemeye zorlamaktır. Cansız varlık (cemâd) ise

⁵⁵² Bursevî, *Ta'lika*, 87a.

⁵⁵³ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 173. Detaylar için bk. “Harfler ve Varlık” bölümü.

⁵⁵⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 7b; Muhyiddîn Muhammed b. Alî et-Tâî el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420), 1/70; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/107. Bursevî bu pasajı *ehlü'l-hakâike* nispet eder. Bursevî, *Ta'lika*, 183b. Ayrıca bk. Muhyiddîn Muhammed b. Alî et-Tâî el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, “Marifet Kitabı”, çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş, *Vesilecilik: İslam Düşüncesinden Seçme Metinler*, ed. Nazif Muhtaroglu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2023), 148.

⁵⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/70; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/69-107.

zorlanamaz. Zira [zaten] kendisinden bir fiil sadır olması veya olağan bir akla sahip olması tasavvur edilemez. Dolayısıyla mümkün varlık cebre uğramış (mecbûr) değildir. Çünkü kendisinden bir takım eserler meydana çıksa da onun için bir fiil ve tahakkuk etmiş bir akıl düşünülemez.”⁵⁵⁶

Bu mülahazalardan anlaşıldığı üzere Bursevî Ekberî kudret anlayışını benimsemekte ve bunu tefsire taşımaktadır. Buna göre Eş‘arî gelenekte sıklıkla işlenen kesb düşüncesi Ekberî gelenekte vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde yeniden yorumlanmıştır. Şöyle ki Bilindiği üzere Eş‘arî düşüncede *ilahî kudret* ağırlıklı bir ton hakimdir. Bu vurgu vahdet-i vücûd düşüncesindeki başat prensiplerden “*lâ fâile/kâdire ilallâh*” prensibiyle uyum arz etmektedir. Nitekim geride de görüldüğü üzere bu ilke doğrultusunda Ekberî düşüncede kudret tanrıya has kılınıp mümkün varlıklardan tamamen nefyedilmektedir. Dolayısıyla Eş‘arîlerin ilâhî kudret temelli anlayışları Ekberî düşüncenin bu yaklaşımına uygun olduğu için, kudretin kaynağının yeganeliği hususunda kesb teorisine vahdet-i vücûd rengi verilerek Ekberî kudret yorumu kesb teorisiyle mezc edilmektedir.

Diğer yandan Bursevî mümkün varlıklardan kudreti tamamen nefyeden bu Ekberî kudret anlayışına karşın muhtemel bir dilbilimsel itirazı gündeme getirip cevaplandırarak *Ta‘lîka*’da meseleyi derinleştirmektedir. Bu itiraza göre Beyzâvî’nin ifadesinde nefyedilen “*el-kadîr*” ismi kâmil/tam kudret sahibi anlamına gelmektedir. Bu sebeple kudretin kemalinin nefyedilmesi, mümkün varlıklarda bu sıfatın temel seviyede var olmasını ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla mümkün varlıklarda temel seviyede de olsa bir kudretin var olduğu kabul edilmelidir. Bursevî bu itiraza cevap sadedinde burada *kadîrin kadîr* manasında kullanıldığını, fa‘îl sigasının da mutlak olarak mübalağayı gerektirmediğini ifade eder.⁵⁵⁷ Böylelikle o, “*lâ fâile/kâdire ilallâh*” prensibi doğrultusunda mümkün varlıklarda aslında kudretin bulunmadığı şeklindeki Ekberî düşüncedeki ısrarını sürdürmektedir.

Diğer yandan mümkün varlıkların kudretlerinin keyfiyeti hususundaki bu itiraz doğrudan tehaddî bağlamında Kur‘ân’ın i‘câzına yönelik bir itirazı ifade etmektedir. Zira Coşkun’un da belirttiği üzere: “*Beyzâvî fe-lem yecid bihi kadîr^{an} ifadesini kullandığında sanki, “Allah Arapların dil konusunda en usta olanlarına meydan okuduğu halde onlar içerisinde buna bütünüyle [!] güç yetirecek ölçüde kudret sahibi biri çıkmadı.” şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır ki bu da, mef’hûm-i muhâlifî açısından düşünüldüğü zaman Kur‘ân’ın meydan okumasına cevap verme konusunda belirli ölçüde kudrete sahip kimselerin çıkmış olduğunu düşündürmektedir.*”⁵⁵⁸ Bunun geçersizliğini detaylı dilbilimsel açıklamalarla⁵⁵⁹ ortaya koymaya çalışan Bursevî’ye göre en neticede bu itiraz geçerli olsa dahi yine de Kur‘ân’ın i‘câzı hususunda bir problem teşkil etmez. Zira itiraz doğrultusunda kudretin sadece kemali

⁵⁵⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü l-Mekkiyye*, 1/70; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/107.

⁵⁵⁷ Bursevî, *Ta‘lîka*, 8a.

⁵⁵⁸ Coşkun, “Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envârü’t-Tenzîl Hâşiyelerinde Tahkîk Tavrı”, 339.

⁵⁵⁹ Bursevî’nin yaptığı dilbilimsel analizlerin detaylı değerlendirmesi için bk. Coşkun, “Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envârü’t-Tenzîl Hâşiyelerinde Tahkîk Tavrı”, 339-340.

nefyedilince geriye alelade bir kudret kalır. Bu kudretle de tehaddiye yönelik muaraza yapılamaz. Çünkü fesahat ve belagatta son sınıra ulaşmış bir kelim, eksik kudretin mu‘ârazasına konu olmaz.⁵⁶⁰

Bursevî, muhakkiklerin cebr anlayışına dayanan bu Ekberî kudret telakkisini *Ta'lika*'da başka bağlamlarda da kullanır. Geride değinildiği üzere Beyzâvî'ye göre Allah'tan başkasının vasıflanamadığı er-Rahmân ismi, içerdiği üstün mübalağa sebebiyle nimet vermede en yüksek payeyi ifade etmektedir. Son derece üstün bir merhameti temsil eden bu isim, “hakiki nimet verici”ye delâlet etmektedir. Başkası bu payeye sahip olamaz, zira Allah'tan başka nimet vericiler bu hususta muhtelif beklentilerde olurlar. Dolayısıyla da onlar aslında nimet verme hususunda vasıta mesabesinde dirler. Nimetin mâhiyeti (*zât*), varlığı (*vücûd*), nimet vermek için gereken kudret, nimete sebep olan etken, bundan yararlanabilmek, yararlanmak için gereken kuvveler ve diğer bütün hususlar ancak Allah'ın yaratması dahilindeki hususlardır. Dolayısıyla bunların hiçbirine O'ndan başka kimsenin kudreti yetmez. Bu ifadelerin açıklaması sadedinde Bursevî, her ne kadar hakiki anlamda bir etkileri olmasa da hak edenlere nimetlerin ulaştırılmasının ancak Allah'ın kudreti dahilinde olduğunu belirtir. Kulların bu hususta hakiki anlamda bir etkilerinin olmadığı bağlamında o, Allah'ın kulda yarattığı kazanılmış bir kudretten (*kudret-i kâsibe*) bahseder. Geride atıfta bulunduğu “*Aslında mümkün varlıkların bir kudreti yoktur. Mümkün varlık yalnızca ilahi emrin/etkinin ilişkisini kabul edebilir...*” şeklinde başlayan *Fütûhât* pasajına⁵⁶¹ tekrar atıfta bulunur.⁵⁶² Ardından Gazzâlî'nin kudreti şu şekilde tanımladığını belirtir: “*Kudret, irâde ve ilmin uyumuna göre vaki olacak şekilde bu iki sıfatın takdiriyle mukadder olan bir şeyin kendisiyle vücûda geldiği manadan ibarettir.*”⁵⁶³ Ayrıca *kudret* kelimesinin *el-kadr* (miktar) kökünden türemesinin gerekçesini, *kâdirin*, fiilini *meşietinin* gerektirdiği miktarda gerçekleştirebilmesiyle açıklamaktadır.⁵⁶⁴ Mümkün varlıkların kudreti bağlamında ele alınan Beyzâvî'nin yukarıdaki ifadeleri, Bursevî'ye göre Mu'tezile mezhebine yönelik bir tariz ifade etmektedir. Zira Beyzâvî'nin bu ifadelerinde O'ndan (c.c) gayrısının kudretini nefyedip yaratmayı (*halk*) yalnızca Allah'a has kılma söz konusudur.⁵⁶⁵

Bursevî “*Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*”⁵⁶⁶ ayetini yorumlarken kulların fiilleri ve kesb hususunda Ömer en-Nesefî'den⁵⁶⁷ Ehl-i sünnetin görüşünü şu şekilde aktarmaktadır:

“[Yardım talebi ve ibadetin Allaha tahsisini ifade eden] bu iki ifadenin bir arada zikredilmesi Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinin görüşünü doğrulamaktadır (**tahkik**). Zira burada fiilin kuldan tevfiğin ise Allah'tan olduğu

⁵⁶⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 8a.

⁵⁶¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/70; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/107.

⁵⁶² Bursevî, *Ta'lika*, 102b.

⁵⁶³ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî Gazzâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsna*, thk. Bessâm Abdulvehhâb el-Câbî (Kıbrıs: el-Caffân ve'l-Câbî, 1407), 134; Gazzâlî, *En Güzel İsimler*, 155.

⁵⁶⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 102b-103a.

⁵⁶⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 103b.

⁵⁶⁶ Fâtiha 1/5

⁵⁶⁷ Bursevî yer yer alıntı yaptığı *Teyisîr* sahibi Ömer en-Nesefî'den eserlerinde övgüyle bahseder. Nitekim o, cinler gibi insan dışı varlıklarla irtibat hususunda Ömer en-Nesefî'yi Muhammediyye yazarı Yazıcıoğlu Mehmed Efendi (ö. 855/1451) ile bir arada zikreder. Bursevî, *Esmâ'ü'l-Hüsna Şerhi*, 154.

vurgusu söz konusudur. Dolayısıyla burada “ancak sana kulluk ederiz” kısmıyla, kuldan fiili nefyeden Cebriye’ye, “yalnız senden yardım dileriz” kısmıyla da Allah’tan tevfik ve yaratmayı nefyeden Mu’tezile’ye reddiye vardır. (Ehl-i sünnet ve’l-cemâat ise “Kul fiil sahibidir, fiilini seçer. Allah da bu fiili yaratır ve irade eder.” der. Âyet işte bu görüşün bütününe delâlet eder. İmam Mâtürîdî şöyle demiştir: (...) “yalnız senden yardım dileriz” âyetinde Mu’tezile’nin görüşünün iptali söz konusudur.) Zira onlara göre yardım dilemek söz konusu olmaz. Çünkü bu yardım, insanın mükellef kılındığı şey hususunda olacaktır. Oysa bu şey onlara göre zaten kula verilmiştir. Nitekim [onlara göre] kulun mükellef olduğu şeyleri yapması için gerekli olan hususlardan herhangi biri verilmemiş [Allah katında kalmış] ise o zaman onun mükellef olması câiz olmaz. Bu durumda zaten verilmiş olanı istemek, verileni gizlemek demektir ki bu da nankörlüktür. Sanki bu durumda âyet kula Allah’ın nimetini gizlemesini, nankörlük etmesini ve inat olsun diye O’ndan bunu yine istemesini emretmiş olmaktadır ki Allah hakkında böyle bir düşünce küfürdür. Sonra kulun istediği şey ya Allah katında vardır ve tamamını vermemiştir ya da O’nun katında yoktur ki bu durumda da onu istemek Allah ile alay etmektir, (çünkü bir başkasından onda bulunmadığını bildiği bir şeyi isteyen kimse onunla alay etmiştir...) Allah hakkındaki bilgisi (ilim) böyle olan kimsenin öncelikle [doğru düzgün] Müslüman olması icap eder.”⁵⁶⁸

Beyzâvî, “*Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*”⁵⁶⁹ ayetindeki yardım talebini (*isti’âne*) kendi içinde taksim etmektedir. Bu taksime göre yardım talebi (*isti’âne*), zarurî ve zarurî olmayan şeklinde temelde iki kısımdır. Beyzâvî zarurî olan yardım talebinin şu dört çeşitten ibaret olduğunu belirtir: 1-Failin kudreti (*iktidâr*), 2-Failin tasavvuru, 3-Alet, 4-Madde. Bunlar bir araya geldiğinde kişi istitâat ile vasıflanır ve bilfiil mükellef kılınması mümkün olur. Bursevî, birinci madde kapsamında mümkün varlıklara kudret verilmesi hususunda *iktidâr* kavramının kelâm ehlinin ıstılahındaki *kudretten* geldiğini belirtir ve bu hususta marangoz örneğini zikreder. Buna göre bir marangoz koltuk yapmaya girişmeden önce bu sanatı bilmez ve buna kudret sahibi olmazsa, bu fiilin ondan sadır olması mümkün olmaz. Bursevî bu noktada iradenin üzerinde etki sahibi olarak nitelediği *kudretin istitâattan* farklı olduğunu belirtir. Zira istitâat, tüm sebepler ve aletlerin sağlam olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla fiilin meydana gelmesini sağlayan istitâat, ancak geride sayılan dört zorunlu hususun -ki iktidâr bunlardan yalnızca bir tanesidir- bir araya gelmesiyle meydana gelir.⁵⁷⁰

Bursevî üstünlüğü (*fazîlet*) “iki şeyden birinin diğerine olan fazlalığı” şeklinde tanımlar.⁵⁷¹ Ona göre üstünlük iki şekilde olur. İlki *cevherî-zâtî üstünlük*tür. Nübüvvet, saltanat ve insanın diğer yaratıklara üstünlüğü gibi hususlar bu kısma girer. Bu üstünlük çeşidinde kesb yoktur. İkincisi ise *arazî üstünlük*tür. Bu kısımda kesb etkindir. Velâyet, vezirlik ve rızık gibi hususlar bu kısma girer.⁵⁷²

1.4.5. Alemler ve Kısımları

Beyzâvî *âlemin*, kendisiyle [başka] bir şeyin bilindiği şey için kullanılan bir isim olduğunu, bununla birlikte daha ziyade kendisiyle yüce Allah’ın bilindiği şeyler için yaygın olarak kullanılır hale geldiğini belirtir. Bu da O’ndan başka şeyleri (*mâsivâ*) ifade etmektedir. Bu bağlamda Bursevî, bu lafzın, kendi türleri ve fertleri arasında müşterek bir manayı ifade eden dolayısıyla da her cins için kullanılan

⁵⁶⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 143a; Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî Nesefî, *et-Teyisîr fî’t-tefsîr : Ömer Nesefî tefsiri (inceleme-eleştirmeli metin-çeviri)*., çev. Muhammed Coşkun (İstanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 228-230.

⁵⁶⁹ Fâtîha 1/5

⁵⁷⁰ Bursevî, *Ta’lîka*, 154a-154b.

⁵⁷¹ Tanım için ayrıca bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, “Fadl”, 639.

⁵⁷² Bursevî, *Ta’lîka*, 30a.

bir lafız olduğunu belirtir. Nitekim felekler alemi (*âlemü'l-eflâk*), unsurlar alemi (*âlemü'l-'anâsır*), bitkiler alemi (*âlemü'n-nebât*), canlılar/hayvanlar alemi (*âlemü'l-hayavân*) vb. kullanımlar bu tarzdaki topluluklar için kullanılan terkiplerdir. Bursevî, “*âlem tüm cüzleriyle muhdestir.*” sözünün de aynı şekilde olduğunu belirtir. Ona göre [yalın haliyle] *alem* mefhumu, kendisi olmak/mâhiyeti bakımından ne ise onu ifade etmektedir. Bu da bu haliyle *alemin*, altında cins olarak bulunan herhangi bir şeye özgü kılınmayıp herhangi bir kayıtle kayıtlanamaksızın bir mana ifade ettiğini gösterir. Diğer yandan *alem* fertleri küllî olup, mümkün varlıkların cins, nevi ve bireylerini yani Allah haricindeki şeyleri (*mâsivâ*) içerir. Bunların her birinin varlığı tanrının varlığına delâlet eder. Zira eserin, müessire delâlet etmesi gerekir. Nitekim Bir şeyin eseri, varlığının delâlet ettiği şeyden elde edilendir. Her eser de hakiki müessirine delâlet eder ki o da âlemin yaratıcısıdır (sâni‘). Bursevî *İbnü'l-Arabî'nin âlem hakkındaki şu sözlerine yer verir: “En yüce âlem, hakikat-i Muhammediyedir.” Zira âlem lafzındaki elifişbâ‘ için olup ‘alem (işaret), zâta aynıyla delâlet eden şeydir. Zâta delâlet eden şeyler içinde ise hakikat-i Muhammediyeye’den -ki onun feleği hayâttır- daha layık, kapsamlı ve yüce bir şey yoktur.”*⁵⁷³

Bursevî Allah’tan başka her şeyin (*mâsivâ*) mümkün varlık olup kendi ihtiyaçlarıyla meşgul halde olduklarını belirtir. İhtiyaçsız (*ganî*) olup ihtiyaçları gideren (*muğnî*) ise Allah’tır ki O, kendisine kulluk edilendir.⁵⁷⁴ Bursevî -şeyhinin taksimini takip ederek- *mâsivâyı* ispat ve nefiy hususunda insanların dört farklı yaklaşım sergilediklerini belirtir. Bu dört grubu ise şöyle isimlendirir: Perdeli alimler (*ulemâ-i mahcûbûn*), keşif ehli arifler (*ârifûn-i mükâşif*), müşâhede ve mü‘âyene sahipleri (*müşâhidûn-i mu‘âyinûn*), ***muhakkikler*** ve vâcidler. İlk grup olan perdeli alimler *mâsivâyı* hakikî ve itibarî olarak ispat ederler. Bunlar Hakk’ın haricindekilere *mâsivâ* derler ve bunların, Hakk’ın varlığına aykırı bir varlık ile mevcut olduklarını söylerler. İkinci grup olan keşif ehli arifler *mâsivâyı* hakikî ve itibarî olarak nefyedip *mâsivânın* mevcut olmadığını savunurlar. Üçüncü grup olan müşâhede ve mü‘âyene sahipleri *mâsivâyı* hakikatte nefy ederken itibarî olarak ispat ederler ve “*mâsivâ Hakk’ın gölgesidir*” derler. Zira mümkün mâhiyetler üzerine vaki olan varlık, varlığın kendisi ve hakikati değil ancak onun gölgesi ve suretidir. Bir nesnenin sureti ise onun aynı olmaz. Dördüncü grup olan ***muhakkikler*** ve vâcidler ise *mâsivâyı* hakikatte nefyederken itibarî olarak ispat ederler. Fakat müşâhede ve mü‘âyene sahipleri olan bir önceki grup gibi “*mâsivâ Hakk’ın gölgesidir*” demezler. Bursevî, “*evde ev sahibinden başkası yoktur*” sözüne atıfla varlık âleminin bir hayal ve suret olduğunu fakat nefsü'l-emrde hak olup bâtil olmadığını belirtir. Zira *mutlak bâtil*, yokluk mertebesinde kalana karşılık gelirken, varlık mertebesine dahil olanlar *izâfî bâtil* kategorisine girmektedirler. Bir nesnenin bir açıdan bâtil olması ise diğer bir açıdan Hak olmasına aykırı değildir. Bursevî bu hususta şeytanın dahi celâl sıfatlar ve kahır içerikli isimlerin mazharı olduğunu hatırlatır. Mülk ve melekût âleminde Hakk’ın isim ve sıfatları dışında hiçbir

⁵⁷³ Bursevî, *Ta'lika*, 123b, 124b; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/348.

⁵⁷⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 154a.

şeyin olmadığını belirten Bursevî, bu noktada Ekberî varlık tasavvurundan hareket etmektedir. Bursevî pek çok sûfinin yanlış anlaşılıp bu sebeple tekfir edildiğini dolayısıyla bu hususun netameli ve ayakların kaydığı bir mesele olduğunu belirterek kalam alimlerine yönelik eleştirel ifadeler kullanır.⁵⁷⁵

Bursevî'nin belirttiğine göre **muḥakkikler** nezdinde *cihan* da denilen cisimler aleminin sınırı yedinci feleğin bulunduğu yerden Süreyya'nın altına dektir ve tamamına kevn ve fesad (oluş ve bozuluş) alemi denilir. Ruhlar alemi ise arşın üstünü ifade etmektedir. Mükâşif sûfilere göre arşın ötesi boşluğun veya sahranın olmadığını ifade eden “*âlem-i lâ halâ ve lâ melâ*” alem değildir. Bursevî böyle diyenlerin (filozoflar) yanıldığını belirtir.⁵⁷⁶ Her ne kadar alemin başlangıcı ilim veya keşifle kesin olarak tayin edilmiş olmasa da Bursevî alemin hudûsu kabulünü imanın şubelerinden addeder. O, Hz. Âdem'den önce yüz bin âdem olsa da hâdis olan alemin bir başlangıcı olduğunu dolayısıyla filozofların iddialarının aksine kadîm olmadığını belirtir. Ona göre aksi takdirde kadîm olması ebedî olmasını da gerektirir ki bu durumda nas ile sabit olan haşr ve neşrin olmaması gerekir. Bursevî, alemin kıdeminin özellikle cismani haşri nefyettiği için küfür olduğunu sıklıkla vurgular. O, filozofların görüşünün aksine hem cismani hem de ruhani haşrin gerçek olduğunu savunur. Bursevî bütün bu sebeplerden dolayı filozofların tekfir edildiğini hatırlatırken kelamcılara yaklaşır. Diğer yandan Bursevî bu tekfirin alemin suretinin bekasını savunanlar için söz konusu olduğunu özellikle belirtir. Zira ona göre *alemin sureti hâdis ve fânîdir fakat melekûtu bakidir* demek küfür değildir. Bursevî'nin bir başka eserindeki ifadelerine göre “*belki kadim ve ebedî olan, alemin maddesidir yoksa avârız ve levâzımı değildir.*” Zira her nesnenin aslî cevheri ve mayasının hamuru Bursevî'ye göre bakidir. Nitekim insan bedeni fani olsa da ruhu bakidir.⁵⁷⁷

Bursevî, alemlerin sayısı hususunda *Ta'lika*'da Vehb ve Dahhâk'ın görüşlerini aktarır. Buna göre Vehb, on sekiz bin alem bulunduğunu, dünyanın bunlardan biri olduğunu söylemiştir. Bursevî'ye göre burada dünyadan kasıt oluş ve bozuluş alemidir (*âlemü'l-kevn ve'l-fesâd*). Dahhâk alemlerin üç yüz altmış tane olduğunu, Zülkarneyn'in bunlara uğrayıp kendileriyle konuştuğunu söylemiştir.⁵⁷⁸ Bursevî bu sayılardan hareketle tasavvufi yorumlar yapar. Buna göre alem sayıları hakkındaki bu görüşlerde seyrûsülûktaki *sâlikler* için olan *seyrânî alemlere* işaret vardır. Ona göre sâlikler için olan bu alemlerin sayısı üç yüz altmış bin olup bunların ardında akıl ve keşfin giremediği *hayret alemi* bulunmaktadır.⁵⁷⁹ Ardından o, Fenârî üzerinden Ömer Neseî'nin alem taksimini aktarır *Teysîr*'de şöyle geçtiğini söyler:

⁵⁷⁵ Bursevî, *Ruhu'l-Mesnevî*, 160; Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 448-449; Bursevî, *Kenz-i mahfî*, 176 vd. Ayrıca bk. Bursevî, *Kitâbü'l-İzzîyyi'l-Âdemoiyye*, 165a; Duran, *İsmail Hakkî Bursevî'nin Kitâb-ı 'İzzü'l-Ademoiyy Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*, 212.

⁵⁷⁶ Bursevî, *Şerh-i Rümuzât-ı Hacı Bayram Velî*, 16.

⁵⁷⁷ Bursevî, *Şerh-i şuaabü'l-imân*, 83-84; Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 159-160. Kıdemin isğınay gerektirdiği dolayısıyla her kadîm şeyin müstağni olduğu önermesi üzerinden yapılan bir men'-nakz örneği için bk. Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, 209. Haşr hususu için ayrıca bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 197, 423-424; Bursevî, *Şerh-i şuaabü'l-imân*, 89.

⁵⁷⁸ Söz konusu rivayetler için bk. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Habbûş Mâhir Edîb (İstanbul: Dâru'l-lübâb, 1440), 1/106; Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/186.

⁵⁷⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 121a.

“Ebu Hureyre’nin şöyle dediği rivayet edilir: Allah Teala mahlukatı yarattığı zaman onlar dört sınıf idi: Melekler, şeytanlar, cinler ve insanlar. Sonra bunları on bölüme ayırdı. Bunlardan dokuzu meleklerdir, kalan biri ise (şeytanlar, cinler ve insanlardır). Sonra bu üç grubu ona böldü. Dokuzu şeytanlar, kalan bir grubu insanlar ve cinler oldu. Sonra insanlar ve cinler grubunu ona böldü, bunlardan dokuzu cinler, biri insanlar oldu. Sonra insanları yüz yirmi beş parçaya ayırdı ve bunların yüz parçasını Hint beldesine yerleştirdi. Bunlardan bir kısmı Sâtûh ismi ile anılır. Bunlar başları köpek başı gibi olan insanlardır. Bir diğer kısmı Mâlûh ismi ile anılır. Bunlar gözleri göğüslerinde olan insanlardır. Bir kısmı Mâsûh diye anılır. Bunlar kulakları fil kulağı gibi olan insanlardır. Diğer bir kısmı Mâlûk diye anılır. Bunlar ayaklarına hâkim olamayan insanlardır ve Zu’l-Bay diye isimlendirilirler. Bunların hepsinin varacakları yer cehennemdir. Geri kalan on iki parçayı Rum beldesine yerleştirdi. Bunlar Nestûriler, Melkâiler, İsrâîliler olup hepsinin varacakları yer cehennemdir. Geri kalan altı parçayı Maşrık bölgesine yerleştirdi. Bunlar Ye’cûc-Me’cûc, Hâkân Türkleri, Hallac Türkleri (bunlara Harleş Türkleri de denilir), Hazar Türkleri ve Harhîz Türkleri’dir ve hepsinin varacakları yer cehennemdir. Geri kalan altı parçayı Mağrib bölgesine yerleştirdi. Bunlar Zenciler, Zitt’lar, Habeşler, Nübîler, Berberler ve diğer Arap⁵⁸⁰ kafirleridir ve hepsinin varacakları yer cehennemdir. Geriye insanlardan tevhid ehli olanlar olarak sadece bir parça kaldı ve onları da yetmiş üç fırkaya ayırdı. Bunların yetmiş ikisinin durumu tehlikelidir. Bunlar bid’at ve dalâlet ehli olanlardır. Bir tek kurtulan grup (fırka-i nâciye) ise ehl-i sünnet ve’l-cemâattir, onların hesabı da Allah’a kalmıştır, dilediğini affeder, dilediğine azap eder. (İşte “Alemlerin Rabbi” ifadesinin tefsiri budur.)”⁵⁸¹

Beyzâvî’nin kullandığı *mâsivâ* ifadesini açıklayan Bursevî, *mâsivâ*’nın dokuza ayrıldığını belirtir:

“Bilesin ki mâsivallâhın sınıfları dokuzdur: **Birincisi** meleklerdir, cinler de cismânî letâfetleri bakımından bu gruba dahildir. Melekler nurdan cinler ise unsurlardan olmakla birlikte genelde ateş unsurundan olurlar, tıpkı insanların genelde toprak unsurundan oldukları gibi. **İkincisi** feleklerdir. Bu, burçlar feleği ve onun altındakiler gibi mükevkeb tarzda veya kuşatıcı cisim olan felekler feleği gibi atlas olabilir. **Üçüncüsü** kevkedir. Bu, yedi [gezegen] gibi gezici veya burçlar feleğinin yıldızları gibi sabit olabilir. **Dördüncüsü** tabiattır. Açıklaması ilerde geleceği üzere bu, unsurların ve bunların altındaki mevâlîd-i selâsenin mebedeidir. Bazıları şöyle demiştir: “tabîat, sıcaklık, soğukluk, rutubet ve kuruluğu kendinde toplayan bir hakikattir.” **Beşincisi** unsurlardır ki bunlar ateş, hava, su ve topraktır. **Altıncısı** madenlerdir ki bazısı yakut ve altın gibi değerli bazısı da demir ve taş gibi değersizdir. **Yedincisi** bitkilerdir ki bunlar otlar veya meyveli-meyvesiz ağaçlardır. **Sekizincisi** canlılardır. Bunlar da ya nâtıktır ya at ve koyun gibi değerli gayr-ı nâtık ya da köpek ve hıncır gibi değersiz gayr-ı nâtık canlılardır. **Dokuzuncusu** insandır ki bu da ya kâmil ya da nâkîstır (İnsân-ı kâmil ve insân-ı nâkîs). Allah’ın dışındaki bu dokuz sınıfın varlığı/Bu dokuz sınıfın Allah’tan başka varlıklar (mâsivallâh) olması, ancak hârici taayyünleri bakımından olup esmâî hakikatler bakımından değildir. Zira isim ve sıfatlar, isimlenen (müsemma) ve nitelenenin (mevsûf) aynıdır. Bazısı bir mertebede, bazısı ise başka bir mertebede olup bazı itibarlar bakımından ne aynı ne de gayrıdır. Mertebeleri dikkate alarak bu hususta adım atan tökezlemez.”⁵⁸²

Beyzâvî’nin “...Âlem lafzının, melekler ve sekaleyn içerisinde akıl sahibi olanlar için vazedilmiş olduğu da söylenmiştir...” şeklindeki sözlerinde melekleri ayrı, insan ve cinleri ise tek bir lafızla (*sekaleyn*) ifade etmesi Bursevî’yi varlık keyfiyetleriyle alakalı açıklamalar yapmaya sevk etmiştir. Bu iki varlık türünü bir arada zikretmeyi gerektirici hususlara odaklanan Bursevî, bu doğrultuda *sekaleyn* isimlendirmesinin muhtemel gerekçelerinden birinin şu olduğunu belirtir: “Bu iki varlık “*sekaleyn*” şeklinde isimlendirilmiştir (...) zira her ikisi de aşağılık sıfatları ve yerilmiş fiilleri gerektirici toprak ve ateşe dayanan tabiatları sebebiyle günahlarla yüklenmişlerdir.”⁵⁸³ Daha sonra o, bu iki varlığın ortak isimlendirilmesi hususunda İbnü’l-Arabî’nin varlık keyfiyetleri üzerinden yaptığı açıklamaları aktarır:

“Allah bizi “*sekaleyn*” şeklinde isimlendirdi. Bunun nedeni bizdeki sıklet ve ağırlıktır ki söz konusu ağırlık var olmada (vücûd) daha sonra gelmemizin ta kendisidir. Biz varlıkta geciktik, zira ağırlığın adeti gecikmekken hafifinki hızlı olmaktır. Biz ve cinler *sekaleyn*iz, fakat biz [tabiatımıza] baskın olan rûkûn sebebiyle -ki bu toprak unsurudur- cinlerden daha ağırız. (Zira bizim yaratılmamız cinlerinkinden altmış bin sene sonradır.) Dolayısıyla insan, alemdeki son varlık olmuştur. Zira muhtasar [bir varlık], ancak tafsilat[lı bir varlık]tan özetlenerek meydana gelebilir. Aksi takdirde muhtasar [varlık] olmaz. Yani alem Hakk’ın muhtasarıdır. İnsan-

⁵⁸⁰ *Teysîr*’in tahkikli tercümesinde: “...mağrip kafirleridir.” şeklindeki yazım tercih edilmiş olmakla birlikte farklı bir nüshada “...arap kafirleridir.” şeklindeki yazımın da bulunduğu belirtilmiştir. Nesefî, *et-Teysîr fi’l-tefsîr*, 1/189.

⁵⁸¹ Bursevî, *Ta’lîka*, 121a-121b; Nesefî, *et-Teysîr fi’l-tefsîr*, 1/188; Molla Fenârî, *Aynü’l-a’yân*, 216-217. *Ta’lîka*’da eksik olan yerler *Teysîr*’den tamamlanarak parantez içerisinde verilmiştir.

⁵⁸² Bursevî, *Ta’lîka*, 124a-124b. Bursevî’nin *Ta’lîka*’da detaylıca zikrettiği mâsivânın bu dokuzlu taksimi için ayrıca bk. Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 188; Bursevî, *İhtiyârât*, 15 vd.

⁵⁸³ Bursevî, *Ta’lîka*, 126b.

1 kâmil alemin muhtasarıdır. Hak ise muhtasarın katışıksız özüdür. (Yani insan-ı kâmilî kastediyorum). İnsan-ı hayevân ise (Hakk'ın isimlerinin kendinde zuhûr etmemesi sebebiyle yalnızca) alemin muhtasarıdır.”⁵⁸⁴

1.4.6. Mikrokozmos Analojisi

Kadîm Grek düşüncesinden itibaren bilinen ve İslâm filozoflarının Yeni Platoncu düşünürler üzerinden alımladıkları mikro-makrokozmos analojisi vahdet-i vücûd fikrinin varlık ve bilgi anlayışlarını ifade etme noktasında Ekberî düşünürler tarafından da kullanılmıştır. Ekberî düşüncede sonsuz sayıdaki varlık alemlerinin tasnifini ifade eden küllî-aslî varlık mertebelerinin (*hazerât-ı hams*) sonuncusu olan *insân-ı kâmil* diğer dört mertebeyi⁵⁸⁵ içerip cemetmesi sebebiyle mikrokozmos düşüncesinde önemli bir yer tutar. Bursevî *Ta'lika* ve başka eserlerinde bu hususu anlatırken “*Onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz.*”⁵⁸⁶ ayetini hatırlatır ve Hz. Ali'ye nispet edilen şu söze atıf yapar:

*Ve tez'umu enneke cirm^{un} sağır^{un} Ve fike intave'l-âlemu'l-ekber⁵⁸⁷
(Sansen da sen kendini cirm-i sağır içinde gizlenmiştir alem-i kebîr)*

Ekberî düşünce doğrultusunda Bursevî, “üç mushaf” diye nitelediği⁵⁸⁸ *alem*, *insan* ve *Kur'ân* arasında benzerlikler telakki etmektedir. O, bu benzerlik ilişkisini şu hiyerarşi içerisinde zikreder:

- I. Tenzilî mushaf/kitâb (Kur'ân)
- II. Tekvînî mushaf/kitâb
 - a. Mushaf-ı tekvînî-i enfusî (insan/metin/icmâl)
 - b. Mushaf-ı tekvînî-i âfâkî (alem/şerh/tafsîl)⁵⁸⁹

Tablo 2: Varlık Kitapları (Mushaflar)

Kur'ân'ın diğer ikisiyle benzerliği bahsi diğer olmakla birlikte alem ile insan arasındaki benzerlik Ekberî bilgi anlayışı ve varlık tasavvurunda önemli bir yer tutar. Mikro-makrokozmos analojisi denilen bu benzerlik ilişkisine Bursevî'nin eserlerinde sıklıkla atıf yapıldığı görülür. Bu doğrultuda Bursevî, insana küçük alem (alem-i asgar), aleme ise büyük alem (alem-i ekber) denildiğini belirtir. Bursevî'nin düşünce dünyasında bu, katrenin deryaya küçük bir numune teşkil etmesini andırmaktadır. Buna göre deryanın feyzi katrede bulunduğu gibi, alemin de sırları insanda mevcuttur. Ayrıca insan ve alem her birinin sureti diğerinde görünecek şekilde karşılıklı duran iki ayna gibidir. Bursevî bu benzerliği insanın ilâhî suret üzere yaratılması ile temellendirmeye çalışır.⁵⁹⁰ Bu ilişkilendirme ise varlığın birliği

⁵⁸⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 126b-127a; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/34; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 13/32.

⁵⁸⁵ *Mutlak gayb, ceberût, melekût, mutlak şehâdet*. Bunların farklı isimlendirmeleri için bk. “Varlık Mertebeleri (Merâtibü'l-Vücûd ve Hazerât-ı Hams)” bölümü.

⁵⁸⁶ Fussilet 41/53

⁵⁸⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 129a; İbnü'l-Arabî, *Özün Özü*, 45.

⁵⁸⁸ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 154; Bursevî, *Varlığın dili*, 79.

⁵⁸⁹ Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 63; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 145. Bu üç Mushaf bir başka isimlendirmeye üç alem arasındaki ilişkinin anlatımı için bk. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 26.

⁵⁹⁰ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 26; Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 57. Yeryüzündeki yedi tabaka ve sıvıların insan bedenindeki karşılıklarına dair bk. Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 72-73. Konevî insanın ilâhî ve kevnî mertebeleri

düşüncesine dayanır. Nitekim Bursevî, esmâ-eşyâ ilişkileri ve isim-müsemma ayniyeti üzerinden *bütün eşyada bil fiil var olanın, zerrede de bil kuvve bulunduğunu* belirtmektedir.⁵⁹¹ Ayrıca Ekberî varlık tasavvuru doğrultusunda insanı mikrokozmos olarak anlattığı bir bağlamda Bursevî, Rahmânî nefesin mümkünlerin mâhiyetleri üzerine yayılmasını beşerî nefesin lafız ve harfler üzerine yayılışına benzetir.⁵⁹² Mikro-makrokozmos analojisinin epistemolojik bakımından bir diğer işlevselliği ise insanın kendisini alem üzerinden tanımasıdır. Nitekim Bursevî ayrıntılı olandan (alem) bilgi edinmenin daha kolay olduğuna dikkat çeker. Bursevî, *âfâk nüshası* ve *enfüs nüshası* da dediği bu ikilinin her ikisinin de ilâhî bir nakış ile yazıldığını anlatır. Fakat ilki ikinciye nazaran daha tafsilatlı olduğundan arif kişi *enfüsten* muttali olamadığı hususlara *âfâktan* muttali olabilir. Bu sebeple Bursevî, bu ikilinin birbirine nazaran metin-şerh mesabesinde olduğunu belirtir.⁵⁹³

Ta'lika'da mikrokozmos analojisine dair pek çok değerlendirme bulunmaktadır. Öyle ki eserin mukaddime kısmından itibaren bu vurgulara rastlanılmaktadır. Nitekim Bursevî eserine şu sözlerle hamd ederek başlamaktadır:

“Hamd, varlık kitabını esmâsının eserleriyle doldurup taşıran Allah’adır. Salât ve selâm, O’nun yer ve göğünün sakinleri arasından seçtiği elçisine, onun ashabına, Allah’ın remzini ve imasını anlaması için sadrını açtığı kimselerden onlara tabi olanlara olsun. Bu [eser], Kâdî [Beyzâvî] tefsirinin baş kısımları üzerine bir ta’likadır. (Ta’lika alâ evâilî tefsiri’-l Kâdî) Şeyh İsmâîl Hakkî el-Fakîr’in kaleminden sâdır olmuştur. Allah onu tecelli parıltıları ve terakkî ile şereflendirsın.”⁵⁹⁴

Bu mukaddimede Ekberî düşüncenin varlık anlayışındaki mikrokozmos analojisi kullanılmıştır. Dolayısıyla bu ifadeleriyle Bursevî hem varlık tasavvurunu hem de bilgi anlayışını *Ta'lika*'nın başında aşikâr etmiştir. Varlık aleminin ilâhî isimlerin eserlerinden ibaret olduğu vurgusu Ekberî düşüncedeki esmâ-eşyâ/alem ilişkisi temasının mikrokozmos analojisi üzerinden tefsire taşınmış halidir. Nitekim Bursevî tahkik ehlinin alem ve Kur’ân arasında benzerlikler telakki ettiğini düşünmekte ve bunu şöyle ifade etmektedir: “...*ehl-i tahkîk âleme mushaf-ı kebîr (büyük mushaf/varlık kitabı) demişlerdir. Tilâvet-i hâl ile Hakk’ı tilâvet ederler. Tilâvet-i kavli ile Kur’ân tilâvet olduğu gibi. Pes âyât iki oldu ki biri âyât-ı tekvîniyye ve fiiliyye ve bir âyât-ı Kur’âniyye ve kavliyyedir. İkisi de Hak’dır.*”⁵⁹⁵

Beyzâvî, bir görüşe göre Fâtiha suresindeki “*âlemlerin rabbî*” ifadesinde geçen “*âlem*” lafzıyla kastedilenin insanlar olduğunu aktarır. Bunun gerekçelendirmesini ise mikro-makrokozmos analojisi üzerinden yapar. Buna göre büyük alemdaki cevher ve arazların benzerlerini bünyesinde barındırması bakımından insanlığın her bir ferdi birer [küçük] alemdir. Dolayısıyla yaratıcı (sânî‘), tıpkı büyük alemda yarattıklarıyla (ibda‘) bilindiği gibi küçük alem olan insanda bulunan söz konusu benzerliklerle

kapsayan özet bir nüsha olduğunu, her şeyin onda bulunduğunu belirtir. Fakat ona göre aşırı yakınlık ve birlik hükmünün baskın gelmesinden kaynaklanan mündemcîlik sebebiyle bunu herkes idrak edemez. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 282.

⁵⁹¹ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 72.

⁵⁹² Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 130-131.

⁵⁹³ Bursevî, *Kitabü'l-hucceti'l-bâliğa*, 61-63, 109.

⁵⁹⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 2b.

⁵⁹⁵ Bursevî, *Ruhu'l-Mesnevî*, 213.

de bilinir. Nitekim “*Kendinizde de ayetler vardır görmüyor musunuz!*”⁵⁹⁶ buyurulmaktadır. Bursevî bu analogiyi değerlendirir ve Ekberî düşüncede ele alınış tarzına uygun olarak bazı tasavvufî değerlendirmeler yapar. Buna göre insan fertlerinden her biri kendi başına bir alemdir. Bursevî’ye göre bu benzerlik, insanın yaratılışının kapsamlılığı ve cemiyet özelliği bakımındandır. Bursevî, içerdği tafsilat sebebiyle *büyük alemin âfâk* olduğunu belirtir. Bu noktada o, şu ayeti hatırlatır: “*Göklerin ve yerin yaratılması elbette ki insanların yaratılmasından daha büyük bir olaydır.*”⁵⁹⁷ Bursevî’ye göre bu ayetin anlamı şöyledir: “Göklerin ve yerin, mana ve sureti bir araya getirilecek tarzda yaratılmaları, bunların yalnızca mana tarafıyla yetinen kimse[yi yaratmaktan] delâlet bakımından daha büyüktür.” *Küçük alemin enfüse* dolayısıyla da insana denk geldiğini belirten Bursevî, bunu insanda bulunan özet tarzdaki kapsamlılık (*icmâl*) özelliğiyle açıklar. Bu sebeple insan her ne kadar suret bakımından *küçük alemin* olsa da kendi içinde bir *büyük alemdir*. Bursevî insanın bu sebeple “*Yalnız sana kulluk ederiz.*”⁵⁹⁸ dediğini belirtir.⁵⁹⁹ Bu, muhakkiklerin ıstılahına uygun bir kullanımdır. Nitekim *Noktatü’l-beyân* müellifi *alem-i kebîr* nitelemesinin *alem* ve *insan* ikilisinden hangisine karşılık geldiği hususunda filozoflar kelimciler ve ***muhakkik sûfiler*** arasındaki ihtilafı şu sözlerle anlatır: “*Hükemâ ve mütekellimûn âleme “âlem-i kebîr” ve âdeme “âlem-i sağîr” derler. Ammâ muhakkikler katında âlem-i kebîr insândır. Zira (...) âlem asıl insan fer’dir ammâ maksûd [olan] fer’dir. Zira her ağacın maksudu yemişidir. Pes ma’nâda fer’ asıl oldu. Ammâ hükemâ kavliyle âleme âlem-i kebîr diyelim ve âdeme âlem-i sağîr diyelim. Pes sana vâcib oldu ki âlem-i kebîrde ne ki vardır âlem-i sağîrde bulasın.*”⁶⁰⁰ Öte yandan Bursevî alemin de insanla birlikte Hakk’ın sureti üzere yaratıldığını belirtir.⁶⁰¹

Bursevî’ye göre büyük alem, suret ve manası bakımından her şeyiyle yaratıcıya (sâni‘) delâlet eder. Bu noktada o, iki alem arasında bir üstünlük olup olmadığı tartışmasına değinir. Buna göre bu iki alemden birinin diğerine, söz gelimi insan aleminin (*mikrokozmos*) *âfâka* (*makrokozmos*) bir üstünlüğü var mıdır yok mudur? Bursevî bu hususta üstünlüğün bulunduğunu savunarak insân-ı kâmilin yaratılmışların en hayırlısı (*hayru’l-beriyye*) olduğu kabulünün bunu desteklediğini belirtmektedir.⁶⁰²

Bursevî mikrokozmos analogisi doğrultusunda insan ile alem arasındaki benzerlikleri *Ta’lîka*’da detaylıca anlatır. Bu anlatıma göre insan bedeni *arş’a*, nefsi *kürsîye*, kalbi ise beyt-i ma’mûra benzemektedir. Kalbî latîfeler (letâif-i kalbiyye) cinlere, rûhânî kuvveler meleklerle benzemektedir. Gözler, kulaklar, burun delikleri, [def-i hâcet için olan] iki yol, göğüsler, karın ve ağız on iki burca benzemektedir. Görme, duyma, tatma, koklama, dokunma, düşünme (nutk) ve akletme kuvveleri yedi

⁵⁹⁶ Zâriyât 51/21

⁵⁹⁷ Mü’min 40/57

⁵⁹⁸ Fâtîha 1/5

⁵⁹⁹ Bursevî, *Ta’lîka*, 127b, 128a.

⁶⁰⁰ *Nokta Sembolizmi*, 99.

⁶⁰¹ Bursevî, *Ta’lîka*, 127b, 128a. Bk. “İlâhî Sûret Üzere Yaratma Hususu” bölümü.

⁶⁰² Bursevî, *Ta’lîka*, 128a.

seyyar gezegene benzemektedir. Gezegenler, birbiriyle destekleşen güneş ve ayın⁶⁰³ yönetimi altındadırlar. Aynı şekilde kuvveler de birbirini destekleyen akıl ve nutkun yönetimi altındadırlar. Büyük alemde üç yüz altmış gün bulunduğu gibi insanda da üç yüz altmış mafsâl (eklem) vardır. Ayın, her ay boyunca içinde deveran ettiği yirmi sekiz menzili olduğu gibi ağızda harfler için yirmi sekiz mahreç vardır. Ayın on beş gece ortaya çıkıp geri kalan gecelerde gizlendiği gibi, tenvîn ve sakîn nûn da on beş harfe uğradığında gizlenir. Büyük alemde yeryüzü, dağlar, madenler, denizler, nehirler, ırmaklar ve dereler vardır. Aynı şekilde insan bedeni yeryüzü, kemikleri yeryüzünün direklerini teşkil eden dağlar, beyni maden, karnı deniz, bağırsakları nehirler, damarları ırmak ve dereler gibidir. Yağları toprak, saç ve kılları bitkiler, kılların bittiği zemin verimli toprak gibidir. Ünsiyeti ümrân, sırtı çöl, yabaniliği ve yalnızlığı harabe, nefes alıp vermesi rüzgâr, konuşması gök gürültüsü, çıkardığı sesler yıldırım, ağlaması yağmur, sevinci günışığı, hüznü gece karanlığı, gamı karabulut gibidir. Uykusu ölüm, uyanıklığı ve tekrar dirilmesi neşr ve ikinci hayat, doğumu yolculuk başlangıcı, çocukluk zamanları ilkbahar, gençliği yaz, erişkinliği sonbahar, yaşlılığı kış, ölümü yolculuğun bitmesi gibidir. Ömrünün her bir yaşı farklı diyar, her bir ayı ve haftası bir fersah, günleri mil, nefesleri adım gibidir ki her nefes alıp verdiğinde sanki eceline doğru bir adım atmaktadır. İnsanın her gün ve gecede on ikişer bin nefesi vardır. Bu noktada Bursevî, kıyamet günü insanın, Allah hatırında olmaksızın zikirden gafil bir şekilde verdiği nefeslere derin bir pişmanlık ve hasret içerisinde bakakalacağını söyler. Diğer yandan bu analogiye göre yeryüzünün siyah, gri, kırmızı, sarı, beyaz, mavi ve yeşil olmak üzere yedi renkte yedi tabakası vardır. Bunların insan bedenindeki benzerleri ise deri, iç yağ, et, damarlar, sinirler, bağırsaklar ve kemiklerdir. İnsandaki siyah safra kesesi, kuruluk ve serinlik bakımından toprak mesabesinde. Sarı safra ise kuruluk ve sıcaklık bakımından ateş gibidir. Kan, sıcaklığı ve rutubetli oluşu bakımından hava gibidir. Balgam, serinlik ve yapışkanlığı bakımından su gibidir. Sular tatlı, acı ve kokulu olmak üzere çeşit çeşitlerdir. Aynı şekilde insanın beden suları da böyledir. Söz gelimi göz suyu tuzludur. Zira göz yağlı bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla suyu tuzlu olmazsa göz bozulur. Tükürük tatlıdır. Böyle olmasaydı ne yiyeceğin ne de içeceğin tadına varılabilirdi. İç kulaklarda bulunan kulak suyu ise acıdır. Çünkü bu uzuvlar daima açık durumda olup hiç kapanmazlar. Bu suyun acı ve kokulu oluşu, kulağı zararlı unsurlardan korumaktadır. Söz gelimi kulağa bir böcek girdiğinde, kulak suyunun acılık ve kokusundan ölür. Şayet böyle olmasaydı kulağa giren böcek beyne sirayet eder ve orayı ifsâd ederdi.⁶⁰⁴

Bursevî *Ta'lika*'da büyük ve küçük alem arasındaki bu benzerlik ilişkisinin ahlakî boyutuna dair açıklamalar yapmaktadır. Ona göre insanda tüm canlıların ahlakı mündemiçtir. Söz gelimi insan marifet ve saflıkta melek, aldatıcılık ve kirlilikte şeytan gibidir. Cüret ve cesarete aslan, cehalette hayvan

⁶⁰³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*'da bu yardımlaşmayı ayın ışığını güneşten almasıyla açıklamaktadır. Bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), (Fussilet 53) 8/281.

⁶⁰⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 129a-129b.

gibidir. Kibirde kaplan, öfkede panter gibidir. Saldırı ve harap etmede kurt, sabırda eşek gibidir. Şehvete serçe, hilede tilki gibidir. Süratte tavşan, hırs ve mal yığmada fare ve karınca gibidir. Cimrilikte köpek, pisboğazlıkta domuz gibidir. Eziyette yılan, kin ve müsamahada deve gibidir. Cömertlikte horoz, kanaatte baykuş gibidir. Tevazu ve yağcılıkta kedi, acelecilikte karga, kararlılıkta ise şahin ve kaplumbağa gibidir. Bursevî'ye göre bu benzerlikler uzatılabilir. Ancak bu ortaklıklara karşın insanın diğer tüm canlılardan üstün olduğu bazı hususlar vardır. Bunlar *nazar*, *akıl*, *temyiz yeteneği*, *şahitle gaip arasında istidlal yapabilmek*, *meslekî ve sanatsal yetilerdir*. Ona göre bunlar Allah'ın insan nefsindeki ayetleridir.⁶⁰⁵ Bursevî bu benzerlik ilişkisini özetleyen şu şiire atıf yapar:

“Yoktur cihan seyrangâhında senden daha güzeli Neden görmüyorsun bu gözle kendini!”⁶⁰⁶

1.4.7. Muhakkiklerin İstilahında Mücerredât ve Melekler

Bursevî'nin *Ta'lika*'da belirttiği üzere *cism*, “uzunluğu, genişliği ve derinliği olan (üç boyutlu) şey.” şeklinde tanımlanmaktadır.⁶⁰⁷ O ayrıca cisim ve ceset arasındaki fark hususunda İbnü'l-Arabî'nin şu açıklamasına yer verir:

“Cisimler insanların geneli tarafından bilinen kesif, latîf, şeffâf ve bunların arasından görülen ve görülmeyen şeylerdir. Cesetler ise yakaza halinde ruhların cisimlerin suretinde temessül etmiş olarak kendisinde zuhur ettiği şeylerdir. [Bir de] uyuyanın uykusunda idrak ettiği, -duyu verisine göre- cisimlere benzeyen suretlerdir. Dolayısıyla cesetler, gerçekte, cisim değillerdir.”⁶⁰⁸

Bursevî'nin açıklamalarına göre cisimler ya insan ve benzerlerinin cisimleri gibi kesiftir, ya da cin ve meleklerin cisimleri gibi latiftir. Fakat cin ve meleklerin ruhanîyetleri cismanîyetlerine baskın olduğu için onlara ervâh/ruhlar denilir. Bu sebeple onlar kâmil sûfiler gibi çeşitli suretlerde zuhur ederler.⁶⁰⁹ *Ervâh-ı müheyyme* ise ruhaniler ve cismaniler kabilinden olmayıp mahza ruhlardır.⁶¹⁰ Diğer

⁶⁰⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 129b. Ayrıca bk. Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 84.

⁶⁰⁶ *Rûhu'l-beyân*'da şiirin tamamı zikredilir: “Ey dokuz feleğin sırrı, her şey senin vücûdunla görünür olmuştur, bütün deniz ve madenlerden çıkarılan inciler senin eteğindendir. * O kadar ilim ve mertebelerine rağmen bütün rûhânîler, başını senin zillet toprağına koymuşlardır. * Hava, su, toprak ve ateş hepsi senin emrin altına girmiş, emirlerini kulağına küpe yapmışlardır.”

⁶⁰⁷ *Heyûlâ/madde, sûret, cisim, nefis ve akıl* şeklinde beş çeşit olarak özetlenen cevherler maddeden mücerred olan/basit ve olmayan/mürekkep şeklinde iki kısımda ele alınır. *Madde, sûret* ve bu ikilinin bileşimini ifade eden terkip (*cisim*) *maddeden mücerred olmayan cevherlere* girmektedir. *Maddeden mücerred olan cevherler* ise *akıl ve nefis*dir. *Maddeden mücerred olan cevher* ya bedeni yönetmek ve onda tasarruf etmek üzere ilişen ya da ilişmeyen cevherdir ki bunlar sırasıyla *akıl* ve *nefis*dir. *Maddeden mücerred olmayan cevherler* ise ya mürekkebdir ya da değildir (basit). Mürekkep olan *cisme* karşılık gelirken mürekkep olmayan ya hâl ya da mahaldir. *Sûret* hâle; *heyûlâ/madde* ise mahale örnektir. *Heyûlâ/madde* denilen bu cevherî hakikat, ehlullahın istilâhında *rahmânî nefes* ve *küllî heyûlâ* şeklinde isimlendirilir. Mevcutlar, ilâhî kelimelerle bu *rahmânî nefesten* taayyün ederek var olurlar. Bu taksimi detaylarıyla aktaran Cürcânî'nin belirttiği üzere bir diğer taksime göre ise basit ve mürekkep olarak taksim edilen cevherlerden *akıl* ve *nefis*ler basit ruhanî kısma girerken *unsurlar* basit cismanî kısmına girmektedir. Cinsler ve türler gibi hariçte varlığı olmayan küllîler, unsurlardan meydana gelmiş varlıklarla birlikte mürekkep cevherleri oluşturur. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, “cevher” 79. Ayrıca bk. Bursevî, *Kitâbü'l-furûq*, “Heyûlâ” 286-287.

⁶⁰⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 185a; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 12/70.

⁶⁰⁹ Çeşitli suretlerde temessül etme hususunu da açıklamak için kullanılan *letâfet*, bazı olağanüstü olayları açıklamak üzere Bursevî'nin sık kullandığı bir kavramdır. *Letâfet*, fenâ nazariyesinin neticesidir ve Bursevî'ye göre bütün taayyünlerden (varlık bağlarından) fenâ bulan kimsenin tabiatı latîf hale gelir. Bu doğrultuda latîf bir tabiata erişen insan gizlenme ve farklı suretlere girebilme (*temessül*) gibi meziyetlere sahip olur. Bursevî herkesin letâfetine göre temessül edebileceğini, latîf tabiat sahiplerine kesif/yoğun nesnelerin engel/perde olmayacağını ileri sürer. Detaylar için bk. “Tasavvufî İdrâk Mertebeleri: Latîfeler” bölümü.

⁶¹⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 185a.

yandan müheyyemîn melekleri, en yüce konumdaki melekler olsa da herhangi bir saadet (naîm) ve lezzet şuuru/idraki şöyle dursun kendilerine dair bile şuura/idrake sahip değillerdir.⁶¹¹ Bursevî'nin İbnü'Arabî'ye atıfla yaptığı bu ayırım, daha geniş düzlemde onun benimsediği varlık tasavvuruna dayanır. Bu yaklaşıma göre, kendi içinde yoğunluk ve latîflik bakımından derecelere ayrılan cisimlere karşılık tümüyle soyut varlıklar vardır. Bursevî bu konuyu ve farklı düşünce geleneklerinin bu hususa yaklaşımlarını diğer eserlerinde detaylıca ele alır. Bu bağlamda Bursevî'nin de belirttiği üzere melekler ve ruhlar alemi, *melekût* alemi kapsamındadır. *Ceberût* ise ilâhî isim ve sıfatlar alemidir. Ayrıca latîf veya kesîf hiçbir cismin bulunmadığı mücerred özleri ifade eden mücerred varlıklar (*mücerredât*) alemine de “ceberût” denilir. Bursevî mücerred varlıklar hususunda *filozoflar* ile *kelamcılar* arasında görüş farklılığı olduğunu belirtir. Buna göre filozoflar akıllar ve mücerred nefisleri *kerrûbiyyûn* melekleri ile tefsir etmişlerdir. Fakat bazı *muhakkik sûfiler* nezdinde akıllar ve mücerred nefisler, mücerredâta dahil değildir. *Kerrûbiyyûn* melekleri ise *müheyyemûn* melekleridir. Bu melekler müşâhedeye iyice daldıklarından ötürü alem ve Âdem'den bihaberlerdir. Nitekim Bursevî, Hz. Âdem'e secde ile emrolunmayan melek çeşidinin bu melekler olduğunu söyler. Bursevî, ruhların mücerred varlıklardan olması hususunda Gazzâlî'nin filozoflara uyararak şöyle dediğini aktarır: “[Ruhlar] *mütehayyiz* (boşlukta yer kaplayan) değil, *alemin bir tarafında (cihet)* değil, *bedene dahil veya hariç de değil[dirler]*.” Fakat Bursevî, Gazzâlî'nin biraderi Ahmed Gazzâlî'nin *Sirâcü'l-Ukûl* isimli eserinde onun bu görüşünü reddederek ruhların boşlukta yer kapladığı (*mütehayyiz*) görüşünü benimsediğini aktarır. Zira kendi kendine bulunan (*bi-zâtihî kâim*) nesne kelamcılara göre boşlukta bir yer kaplar ve boşlukta yer kaplamayan cevher diye bir şey yoktur. Filozoflar ise arşın ötesinin doluluk ve boşluğun olmadığı (*lâ halâ ve lâ melâ*) bir alem olduğunu kabul ederler. Buna karşın sûfiler, alemin ruhlarla dolu olduğunu (*âlem-i melâ*) savunurlar. Bursevî sûfilerin bu görüşlerinde *ruhların boşlukta yer kapladığı* hususuna işaret olduğunu belirtir. Bursevî'nin dikkat çektiği bir diğer husus ise filozofların mücerred varlıklar hususundaki yaklaşımının, hakikatlerin kadîm olduğu gibi sakıncalı bir sonuca götürdüğüdür.⁶¹² Bursevî bu hususu ve devamında kendi fikrini ise şöyle açıklar:

⁶¹¹ Bursevî, *Ta'lika*, 179a.

⁶¹² Bursevî, *Varlığın dili*, 119-124, 200-202. Tanrı dışındaki varlıkların ezeli olup olmadığı hususu kelamcılar, sûfiler ve filozoflar arasında tartışmalıdır. Eserlerinde bunu açıklayan Bursevî'ye göre her ne kadar alemin başlangıcı ilim veya keşifle kesin olarak tayin edilmiş olmasa da alemin hudûsu kabulü imanın şubelerindendir. O, hâdis olan alemin bir başlangıcı olduğunu; filozofların iddialarının aksine kadîm olmadığını belirtir. Aksi takdirde kadîm olması ebedî olmasını gerektirir. Bu da nas ile sabit olan haşr ve neşre aykırıdır. Cismani ve ruhani haşırın gerçek olduğunu savunan Bursevî, alemin kıdeminin özellikle cismani haşri nefyettiği için küfür olduğunu vurgular. Bursevî bütün bu sebeplerden dolayı filozofların tekfir edildiğini hatırlatırken kelamcılara yaklaşır. Diğer yandan Bursevî bu tekfirin alemin suretinin bekasını savunanlar için söz konusu olduğunu belirtir. Zira ona göre *alemin sureti hâdis ve fânîdir fakat melekûtu bakidir* demek küfür değildir; *kadîm ve ebedî olan, alemin maddesidir yoksa avârız ve levâzımı değildir*. Zira her nesnenin aslı cevheri ve mayasının hamuru Bursevî'ye göre bakidir. Nitekim insan bedeni fani olsa da ruhu bakidir. Bursevî, *Şerh-i şuaübü'l-imân*, 83-84; Bursevî, *Kitâbü'l-hucce'ti'l-bâliğa*, 159-160. Kıdemin isğınayı gerektirdiği dolayısıyla her kadîm şeyin müstağni olduğu önermesi üzerinden yapılan “kıdemin istîğınayı gerektirip gerektirmediği” ile ilgili bir men' ve nakz örneği için bk. Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, 209. Haşr hususu için bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 197, 423-424; Bursevî, *Şerh-i şuaübü'l-imân*, 89.

“Ve hükemânın zâhib olduğu üzere mücerredâta kâil olmakta zarar budur ki; kıdemine zâhib olmak lâzım gelir. Hak’tan gayri ise kadim yoktur. Bazıları akl-ı evveli melâikeden addedip, devâm-ı Hak ile devâmına zâhib olmuşlardır. Mezâlik-i akdâmdan bir mahaldir, bundan ziyâde mübâhase götürmez. Ve’l-ilmü indallâhi teâlâ bu fakîre lâiyh olan (gönlüme doğan) budur ki; mücerredât ki mübdeât dahi derler, vücudu maddeden değil ve müddet içinde dahi değildir. Pes müddet ve zaman içinde olmayan nesne, ne veçhile mütehayyiz olur? Şu kadar vardır ki, rûh cesedden müfârakatten sonra sûret-i cism ile temessül eder. Pes mütehayyiz olmak lâzım gelir.”⁶¹³

Bursevî *Ta’lîka*’da ise madde ve zaman faktörleriyle irtibatlarına göre birbirinden ayrışan yaratma çeşitlerini anlatırken isim vermeksizin Dâvûd el-Kayserî’nin şu ifadelerini aktarır:

“Var etmenin (icâd) taallukuyla varlıklar arasına dahil olan şey, ya meydana gelip var olması bir maddeden ve bir zamanda olmaksızın gerçekleşmiştir ki bunlar “mübdeât”tır. Soyut varlıklar (mücerredât) böyledir ki bunlar ervâh-ı müheyyemedir. Ya da var olmaları heyûlâ denen bir maddeden fakat bir zamanda olmaksızın gerçekleşir. Bunlara var edilenler (mükevvenât) denir ve bazısının -örneğin arş- hareketiyle zaman meydana gelir.⁶¹⁴ Ya da var olmaları bir maddeden ve bir zamanda gerçekleşir. Bunlar, “muhtesât” diye isimlendirilen unsurlardır ki mürekkeb varlıklar bunlardan oluşur. Ya da var olmaları bir maddeden olmaksızın bir zamanda gerçekleşir. Bu kısmın var olmadığı söylenmiştir. Zira nefs-i nâtukanın, bedeninin var oluşuyla varlık kazandığını söyleyenler dışındakilere göre bir zamanda hasıl olan her şeyin bir maddeden meydana gelmesi gerekir.”⁶¹⁵

Öte yandan müşâhedeye iyice daldıklarından ötürü alem ve Âdem’den bihaber olup Hz. Âdem’e secde ile emrolunmayan melek çeşidinden (*müheyyemûn/kerrûbiyyûn*) söz eden Bursevî, başka bağlamlarda meleklerin çeşitlerine dair açıklamalar yapıp meleklerin taksimini yapar. Buna göre melekler iki kısımdır: *Ervâh-ı müheyyeme* ve *müdebbirât*. Müheyyemûn melekleri mücerred olup bu sebeple “ervâh” şeklinde nitelenmişlerdir. Bunlar Hakk’ı müşâhedeye daldıkları için Âdem ve aleminden habersizlerdir. Latîf cisimlere dahil olup “melek” ve “elçi/resûl” şeklinde isimlendirilen Müdebbirât melekleri ise Âdem’e secde ile emrolunup yer ile göklerde takdir olunan işlere vekil kılınmışlardır. Bursevî bunlara arşî, semâvî ve arzî melekler de der. Bunlar arasında şu dördü öne çıkmaktadır: vahiy indiren Cebrâil, sûra üfleyecek olan İsrâfîl, rızıkları dağıtan Mikâil, ruhları kabzedenden Azrâil. Yazıcı melekler gibi bunların dışında müdebbirâttan olan başka melekler de vardır. Bursevî’nin benimsediği genel varlık tasavvurunda ise melekler dokuz temel varlık kategorisinden (mâsivallâh) birisidir. Bursevî bunları şu şekilde sıralar: Melek, felek, kevkeb, tabiat, unsur, maden, nebat, hayvan, insan.⁶¹⁶

Melekler tanrı-alem ilişkisinde rol oynayan varlıklardır. Nitekim tanrı alem ilişkisinin bir boyutu da Allah’ın insanlarla iletişim tarzlarıdır. Bursevî, temelde vasıtalı ve vasitasız olarak ikiye ayrılan bu ilâhî bildirim çeşitlerinin meleklerin vasıtasıyla gerçekleşen kısmını kendi içinde bir tasnifle *Ta’lîka*’da sunmaktadır. Bu tasnife göre ilhâm, melekler vasıtasıyla gerçekleşen ilâhî bildirim çeşitlerinden sayılmaktadır: Meleklerin Allah ve insanlar arasındaki vasıtalığı ya *vahiy* ve *ilhâm* yoluyla *havâs* içindir, ya da gece gündüz amellerin yükseltilmesi, hallerin sunulması ve ruhların üfürülüp kabzedilmesi yoluyla *avâm* içindir. Bursevî, meleklerde kuvvet ve güç fazlalığı bulunduğunu, elçilik görevinin aksine bu

⁶¹³ Bursevî, *Varlığın dili*, 200-202. Ayrıca bk. Bursevî, *Müjdelere Gelen Elçi*, 37.

⁶¹⁴ Rûhu’l-beyân’da bu kısım şöyledir: “Onlar her yönden bilfiil vardır. Onlar için var olmayı bekleme durumu söz konusu değildir. Onlar, bir bölümünün hareketiyle zamanın meydana geldiği isimlerin mazharlarıdır.” Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 5/196.

⁶¹⁵ Bursevî, *Ta’lîka*, 128a. Bursevî, *Ta’lîka*’da isim zikretmeksizin doğrudan kullandığı bu ifadeleri *Rûhu’l-beyân*’da Dâvûd el-Kayserî’ye referansla aktarmaktadır. Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 5/196.

⁶¹⁶ Bursevî, *Şerh-i şuaibü’l-imân*, 73-74; Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 189; Bursevî, *Kitabü’l-envar*, 27; Bursevî, *Mümin Müminin Aynasıdır*, 56; Bursevî, *İhtiyârât*, 15-16.

özelliğın tüm melekler için ortak olduğunu belirtir ve bazı büyüklerin şu sözlerinin bunu desteklediğini söyler: “Meleklerden elçi olarak gönderilmeyenler -müheyyeme ve benzerleri gibi- melek değil yalnızca rûhtur. Dolayısıyla meleklerin hepsi letâfetleri sebebiyle rûhtur fakat her rûh melek değildir.”⁶¹⁷

1.4.8. Varlığın Üç İtibarı (Varlıkta İtlâk ve Takyîd)

Beyzâvî, Rab sıfatının Allah’tan başkası için mutlak olarak kullanılmayıp yalnızca mukayyet olarak kullanıldığını belirtir ve bu hususta şu ayeti örnek getirir: “Yûsuf şöyle dedi: “Rabbine dön de sor ona, “Ellerini kesen o kadınların zoru neydi?””⁶¹⁸ Beyzâvî’nin bu ifadeleri vesilesiyle Bursevî, Ekberî düşüncedeki varlık mertebelerine atıf yaparak konuyu derinleştirir. Bu bağlamda Bursevî, varlık (vücûd) için üç itibardan bahsedildiğini belirtir. Bunların ilki *bir şey olmak şartıdır (el-vücûd bi-şarti şey)* ve bu mukayyed varlığa denk gelmektedir. İkincisi *bir şey olmamak şartıdır (el-vücûd bi-şarti lâ şey)* ve bu özel olanın zımında tahakkuk eden genel varlığa denk gelmektedir. Üçüncüsü ise *hiçbir şeye bağlı kalmama şartıdır (el-vücûd lâ bi-şarti şey)*, bu da mutlak varlığa denk gelmektedir. Mutlak varlık ise mukayyed varlığın mukabili olması hasebiyle genel-mutlak-mukayyed varlığın mebbeidir. Bursevî *Envârü’t-tenzîl* ibaresinde geçenine ise bu üçünden ikincisine denk geldiğini belirtir.⁶¹⁹

Bursevî’nin belirttiği üzere muhakkiklerin *aşk, nûr ve nefes-i Rahmân* diye farklı şekillerde de ifade ettikleri *varlık* (vücûd) hakikatte her şeyden münezzehtir. Hakk’ın mutlaklığı ile kastedilen mana, sınırlanmamak ve bir şeye bağlı olmamaktır. O, Hakk’ın mutlak varlığını tanımlamanın zorluğuna da dikkat çeker. Zira “mutlaklık” ile tanımlamak dahi bir çeşit sınırlamak anlamına gelmektedir. Bu sebeple Ekberî düşünürler Hakk’ı mutlaklık ve tenzihden dahi tenzih etmekten söz ederler.⁶²⁰

Başka eserlerinde Hak (c.c.) için kullanılan vücûd-i mutlak nitelemesinden maksadın *zâtî utlâk* olduğunu söyleyen Bursevî, *vücûd-i mutlak*ın taayyün ve lâ taayyün mertebelerinden münezzehe olup bütün selbî ve icbâbî taayyünlerden münezzehe ve mutlaklık ifade ettiğini belirtir. Bu mertebe *taayyünsüzlük mertebesi* olup Hakk’a bir ilim bağı ve herhangi bir ilişiklik durumu söz konusu değildir. Ayrıca Bursevî *Hakk’ın mutlaklığının*; hiçbir şeyle kayıtlı olmamak, zâtî için bir illet ve malul (sebepe ve sonuç) bulunmamak anlamlarına geldiğini belirterek Hakk’ı nedensel bir varlık zincirinde tasavvur etmediğini ortaya koyar. Diğer yandan Bursevî, bu mutlaklığın mukayyedin mukabilindeki mutlaklık (izâfî mutlaklık) olmayıp, onun da mebbeide olan hakîkî/aslî mutlaklık (ıtlâk-ı hakîkî) olduğunu söyler. Bursevî’nin anlatımına göre *tahkik ehli* nezdinde Allah’ın kendisini sem‘ basar gibi vasıflarla nitelediği tenezzülât mertebesine *âlem-i teşbîh* denilmektedir. Bunun ötesinde ise isim, resim, suret, hakikat ve mecaz bulunmamaktadır ve bu mertebeye *âlem-i tenzîh* denilmektedir. Bursevî bu hakiki tenzihin de

⁶¹⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 126b.

⁶¹⁸ Yûsuf 10/50

⁶¹⁹ Bursevî, *Ta’lîka*, 123a.

⁶²⁰ İbnü’l-Arabî, *Özü’n Özü*, 77-79. Detaylar için bk. Konevî, *Vahdet-i Vücud ve Esasları*, 11 vd.

teşbihin mukabili olan tenzih olmayıp onun mebdî olduğunu belirtir. Zira Bursevî'nin de belirttiği üzere mutlaklık-mukayyetlik / teşbih-tenzih gibi haller izâfî ve hâdistir. Bu sebeple Bursevî bunların Hakk (c.c.) için kullanılamayacağını, ancak bunların hakikatine işaret eden mebdelerinin kullanılabileceğini düşünür. Bursevî bu inceliği fark edemeyenlerin, sûfîlerin bu kullanımlarını hatalı bulduklarını belirtir. O'na göre bu hususta sûfîlerin Hak (c.c.) için “mutlak” lafzının kullanmalarını eleştirenler, bu mutlaklığın, mukayyedin mukabili olan mutlaklık olduğunu zannetmekteledir.⁶²¹ Mutlak varlık konusunda tahkik yönteminin sağladığı bilinci Konevî şu şekilde ifade etmektedir:

“Bir şahıs, herhangi bir sınırlı varlıktaki düşüncesini keşif veya akıl açısından **tahkik** edip tam idrak sahibi olursa, bu durum o şahsı, o şeyin sınırlılığından Hakk'ın mutlaklığını öğrenmeye götürür. Bununla beraber o şeyin Hakk'ın tecelligâhlarından birisi ve bir mazharı olduğunu; Hakk'ın o şey ile zuhur ettiğini de keşfeder.”⁶²²

1.4.9. Varlık Delilleri (İmkân, Hudûs, Vahdâniyet ve Bekâ Delilleri)

Bursevî alemin, varlığıyla yaratıcının varlığına işaret eden bir delil olmasının yanı sıra hudûsu ile de kıdemine delil teşkil ettiğini belirtmektedir. O ayrıca alemin, kendi vahdânî heyeti üzere baki olmasıyla O'nun vahdaniyetine işaret eden delil olduğunu belirtir ve bu hususta şu şiire atıf yapar: “*Her şeyde O'nun vardır bir delili, o delil ki gösterir O'nun birliğini*” Bursevî bu üç delillendirme çeşidinin ardından iki delillendirme çeşidi daha zikrederek [alemin her bir ferdinin] kendine has özellikleriyle (husûsiyyet) O'nun iradesine, intizamıyla da O'nun ilmi ve hikmetine delil teşkil ettiğini belirtir.⁶²³

Beyzâvî, *hamd* manasının delâlet ettiği mahzûf bir fiil ile mansûb olacak şekilde *rabbe'l-âlemîn* okuyuşunun hudûs deliline işaret ettiğini söyler. Buna göre mümkün varlıklar *hudûs* hallerinde bir *muhdise*, bekâ hallerinde bir baki kılıcıya (*mübki*) ihtiyaç duyarlar. Bursevî bu vesileyle hudûs deliline dair açıklamalar yapar. Buna göre söz konusu ihtiyaç mümkün varlıkların var olmalarında bir başkasına duydukları ihtiyaçtır. Bunun sebebi hiçbir varlığın kendi var oluşuna güç yetirememesidir. “*Allah kendi [var oluşuna] veya kendinin bir mislini var etmeye güç yetirebilir mi?*” minvalinde soruların soru(n) teşkil etmediğini belirten Bursevî, söz konusu soruların bu delil kapsamında bir anlam taşımadığını düşünmektedir. Ona göre mümkün varlıkların bir *muhdise* ihtiyaç duydukları durumu ifade eden *hudûs* hali, bunların yokluktan çıkıp gaybden zuhûr ettikleri varlıklarının başlangıcıdır. Zira mümkün varlıkların iki tarafını ifade eden varlık ve yokluk eşit olup var olmaları için bir tercih edici (*müreccih*) gerekmektedir ki o da iradesi ve ihtiyarıyla Yüce Allah'tır. Bursevî, mümkün varlıkların bekâ hallerinde ihtiyaç duydukları *ibkâ* fiilini ise “*bir şeyin varlığını ikinci bir zaman diliminde ve sonrasında devam edecek tarzda baki kılmaktır.*” şeklinde açıklar. Söz konusu devamlılık, bu varlıkların fenâ vaktine

⁶²¹ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 53; Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 89; Bursevî, *Mümin Müminin Aynasıdır*, 32-33; Bursevî, *Şerh-i Rûmuzât-ı Hacı Bayram Velî*, 54.

⁶²² Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 114. Varlık (vücûd) için zikredilen bu üç itibar için ayrıca bk. Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 52-53; Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 57-58. Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 57-58.

⁶²³ Bursevî, *Ta'lika*, 128b.

kadardır.⁶²⁴ Bursevî ardından sırasıyla Sadrüddîn Konevî ve Ebussuud Efendi'nin şu ifadelerine yer verir:

“Terbiye hükmü, varlığın devam etmesi ve baki kalması için Hak’tan bütün mümkün varlıklar için hâsıl olan imdâda mahsustur. Çünkü mümkün için varlık zatî değil de kazanılmış olduğu için bekası, bağlı olduğu şeyin yardımına muhtaçtır. Aksi halde imkân özelliğine ait yokluk hükmü, var oluşunun ardından gelen ikinci bir zaman diliminde kendisini talep eder (ve o da bunu kabul eder; yok olur). Şu hâlde kendisini sürekli kılmakla gerçekleşen varlığını yokluğuna tercih etme hükmünün sürekliliği ve şartları, varlığında kendisinden müstağni kalmayacağı şeylerdendir.) (...) [Rab isminin hükümlerinden olan] terbiye gıdalar iledir. Bilinmelidir ki farklı tür ve çeşitleriyle gıdalar, bekâ sıfatının mazharı iken bekâ, el-Kayyûm isminin yardımcı ve koruyucularındandır.”⁶²⁵

“Mümkün varlıklardan hiçbirisi zatı gereği ve ibtidâi olarak var olmayı hak etmediği gibi bekâyı da hak etmez. Bu (varlık vermek), cenâb-ı mebbe-i evveldendir. Aynı şekilde aslî yokluğunun tüm yönleri kapanmadıkça (yokluk ondan tamamen izale edilmedikçe), mümkünün varlığa gelmesi ibtidâen tasavvur edilemediği gibi, arızî yokluğunun (‘ademuhu’t-târi’) her yönü kapanmadıkça da illetiyle tahakkuk etmesinden sonra varlık üzere baki kalması tasavvur edilemez. Zira daimilik vâcib varlığın hususiyetlerindendir. Açıktır ki mümkünün varlığının dayandığı şeyler olan varlığın illetleri ve şartları gibi varlığa dair hususlar, şayet sonlu iseler -ki varlığa [sonradan] dahil olan fakat varlıklarına, yokluğa dair hususlar da girmiş olan şeylerin sonlu olmaları vaciptir ve bu da [varlıklarının önündeki] engellerin [sonradan] kaldırıldığı anlamına gelir- böyle [vâcib varlığın hususiyeti olan daimilik özelliğine sahip] değildir. Zira bir şey için, kendi varlığının veya bekasının, ortadan kalkmalarına bağlı olduğu sonlu olmayan engeller bulunması imkânsız değildir. Yani nefsinde/haddizatında var olma imkanına sahip olmakla birlikte yokluk üzere baki olmak... Böyle sonlu olmayan engelleri yokluk üzere baki kılmak, bu gibi şeyler için sonsuz açıdan terbiyedir. Özetle O’nun (c.c.), var oluşun her bir anında mevcûdâtın her ferdine doludizgin taşıp akan (feyz) terbiyesinin eserleri sonsuzdur.”⁶²⁶

Bursevî mümkün varlıkların bekasını ele aldığı bu bağlamda sözü insân-ı kâmile getirir. Onun belirttiği üzere insân-ı kâmil Allah’ın *bekâsı* ile bakidir. Dolayısıyla onun devamlılığı *devâmü’l-‘ayn* tarzındadır. İnsân-ı kâmil dışındakiler ise Allah’ın *ibkâsı* ile bakidirler. Dolayısıyla onların devamlılığı *devâmü’l-‘ayn* tarzında olmayıp *devâmü’l-‘emsâl* tarzındadır. Bursevî bu hususta *Ehl-i sünnetin* şu yedi şeyin fani olmayacağını benimsediğini söyler: Arş, kürsî, levh, kalem, -içinde bulunan rahmet ve azap melekleriyle birlikte- cennet ve cehennem, ruhlar. Bursevî bu iddiayı desteklemek üzere şu ayete atıf yapmaktadır: “(O gün) sûra üflenecek, ardından -Allah’ın diledikleri dışında- göklerde ve yerde bulunanların hepsi düşüp ölecek; sonra sûra yeniden üflenecek ve onlar birden ayağa kalkmış, etrafa bakıyor olacaklar.”⁶²⁷ Ardından Bursevî İbnü’l-Arabî’nin şu sözlerine yer verir:

“Burada Allah belli bir gurubu istisna etmiştir. Dolayısıyla onlar bayılmayacak yani ölmeyecektir. Bunun nedeni ya onların ölümsüz bir hakikate sahip olmalarıdır -ki bu durumda istisna munkatı olur- ya da onlar ölümlü bir mizaca sahip olmakla birlikte üfleme (nefh) duymazlar. Dolayısıyla ölüm kendilerine ulaşmaz ve bu nedenle düşüp bayılmazlar. Bu durumda ise istisna, muttasıl olur.”⁶²⁸

Bursevî son olarak bu hususta bazılarının şöyle dediğini aktarır: “*Bayılmak (sa’k) ölümden (mevt) daha genel anlamdadır. Ölmeyen kimse hakkında ölüm, ölen kimse hakkında ise baygınlık anlamına gelir. Dolayısıyla sûra ikinci kez üfürüldüğünde ölenler canlanır, bayılanlar ayılır.*”⁶²⁹ Bursevî aynı

⁶²⁴ Bursevî, *Ta’lîka*, 130a.

⁶²⁵ Bursevî, *Ta’lîka*, 130a-130b; Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 249-252.

⁶²⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 130b; İbn Muhyiddin Muhammed el-İmâdi Ebussuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1431), 1/14.

⁶²⁷ Zümer 39/68

⁶²⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 130b; İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 4/324; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/53.

⁶²⁹ Bursevî, *Ta’lîka*, 130b.

sözleri *Rûhu'l-Beyân*'da “**Muhakkiklerden bazıları şöyle demiştir...**” şeklinde aktarır, sözün devamında da *Ta'lika*'ya almadığı şu fazlalığa yer verir: “...**bu, tahkik ehli nezdinde itimat edilen görüştür.**”⁶³⁰

1.5. İlâhî İsimler ve Varlık

Müteahhir dönem tasavvuf düşüncesinde ilâhî isimler, ilm-i tahkik veya marifetullah da denilen tasavvuf metafiziğinin ilkelerine (*mebâdi*) karşılık gelmektedir. Bunun anlamı tanrı hakkındaki bilginin kaynağının ilâhî isimler ve bu isimlere dair bilgimiz olduğudur. Daha yalın bir ifade ile söylenecek olursa tanrıyı bilmek, isimlerini bilmektir. Bu bağlamda Ekberî düşünce sistematüğinde her bir varlık sonsuz sayıdaki isimlerden biriyle tanrıya bağlanır ve O'nun hakkında bilgi edinir.⁶³¹ Bununla birlikte tanrı hakkında bilginin kaynağını ifade eden ilâhî isimler ve sıfatları bilmek bu isim ve sıfatların mazhar ve tecelligâhı olan varlıkları bilmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla tanrıyı bilmek eşyayı da bilmek demektir.⁶³² Bu düşünce sisteminde ilâhî isimler aynı zamanda a'yân-ı sabiteye karşılık gelmektedir. Dolayısıyla a'yân-ı sâbite bir yandan ilâhî isimler diğer yandan da şeylerin hakikatleri demektir.⁶³³ Bir şeyin kendi hakikatini bilmesi de kendisinde zuhûr eden ilâhî ismi bilmesi yoluyla. Nitekim “*nefsini bilen Rabbini bilir*” sözü bu bağlamda anlam kazanır. Ekberî düşüncedeki subjektif tanrı tasavvuru (*ilâh-ı mu'tekad*) nazariyesi de bu ilişki çerçevesinde ele alınmaktadır.⁶³⁴ İlâhî isimlerin Tasavvuf düşüncesindeki diğer önemi, birlik-çokluk ilişkisini açıklama noktasındaki rollerinde saklıdır. Zira nedenselci sudur sistemine karşın vesileci sudurda alem, tanrının zatı gereği değil -ilâhî isimlerin, hükümlerini ortaya çıkarma istekleri nedeniyle- ilâhî isimlerin gereği olarak meydana gelmiştir.⁶³⁵

1.5.1. İlâhî İsimlerin Taksimi

Bursevî *Ta'lika*'da ilâhî isimleri sırasıyla sıfatlar ve fiillere itibarla iki ana kısma ayırır. İlk grup selbî ve sübûtî sıfatlara göre iki alt kısma daha ayrılır. Bunlardan ilki zatına nazaran selbî sıfatlarından herhangi birine itibarla Allah için kullanılması doğru olan isimleri ifade etmektedir. Bursevî bunlara ayıplar ve Allah'ın şanına yakışmayacak şeylerden münezzeh anlamında *Kuddûs* ve *Subbûh* isimlerini örnek verir. Subûtî sıfatlara itibarla Allah için kullanılması doğru olan isimlere ‘*Alîm* ismini örnek verir. Fiillere itibarla Allah için kullanılması doğru olan isimlere ise *Hâlik* ismini örnek verir. Bununla birlikte Bursevî, bazı alimlerin ilâhî isimlerin tevkîfî olduğu şeklindeki görüşlerini de hatırlatır.⁶³⁶

⁶³⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/137.

⁶³¹ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 47-51, 142; Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”, 521.

⁶³² Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, 211.

⁶³³ Bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 42.

⁶³⁴ Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, 84-85.

⁶³⁵ Nitekim Dâvûd-i Kayserî bu hususu: “*Hakk, ilâhî isimlerin gerektirdiği alemlerden zatı bakımından müstağnidir*” şeklinde ifade etmektedir. bk. Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 167, 170.

⁶³⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 65b.

Bursevî Ehl-i sünnetin yaratıcının sıfatları hakkında “*ne aynıdır ne de gayrıdır.*” dediğini nakleder. Fakat bu yaklaşım ona göre sıfatlar hakkında bütün tabloyu ifade etmemektedir. Bu sebeple Bursevî *muḥakkik sūfîler* nezdinde isim-müsemma ilişkisi hususundaki hükmün; isimlerin zat, sıfatlar ve fiillere göre tasnif edilmesine bağlı olarak farklılaştığını anlatır ve bu anlatımını *tahkik* diye niteler. Buna göre zata ait isimler müsemmanın aynıdır. Bu isimlerin alemle ilişkisi yoktur. Sıfatlara ait isimler mutlak birliğin hakikati (*hakikat-i ahadiyet*) bakımından aynı, sūrî çokluk (*sûret-i vâhidiyet*) bakımından gayrıdır. Fiillere ait isimler ise (sıfatlara ait isimler gibi) alemle ilişkisi olan isimlerdir. Bursevî kelimcilerin sözünü ettiği isimlerin zatî isimler değil sıfatlara ait isimler olduğunu belirtir. Ona göre kelimciler zata ait isimlerin hakikatinden haberdar değillerdir. Zira bu gibi hakikatleri olduğu gibi müşahade etmek (*şühûd-i tâm*) velilerin kemal sahiplerine mahsustur.⁶³⁷

İLÂHÎ İSİMLER TAKSİMİ			
İsim Türü	Müsemma ile İlişkisi	İsimleri Bilen Gruplar	Örnek İsim
Zata ait isimler	Müsemmanın aynı olan alemle ilişiksiz ilâhî isimler	Yalnızca <i>muḥakkikler</i> in müşahade ile bildiği; kelimcilerin haberdar olmadığı isimler	
Sıfatlara ait isimler	Hakikat-i ahadiyet bakımından müsemmanın aynı, sûret-i vâhidiyet bakımından gayrı olan isimler	Kelimcilerin “ne aynıdır ne de gayrıdır” şeklinde bahsettiği isimler	Selbî: Kuddûs Subûtî: ‘Alîm
Fiillere ait isimler	Müsemmanın gayrı olan isimler		Hâlık

Tablo 3: İlâhî İsimler Taksimi

1.5.2. Câmî‘ İsimler ve İsm-i A‘zam (İlâhî İsimlerde Kuşatıcılık ve En Yüce İsim)

Bursevî, kelimcilerden Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin doksan dokuz ismi yirmi beşe indirip bu yirmi beş ismi diğer isimleri kuşatıcı kabul ettiğini söyler. Onun belirttiğine göre *muḥakkik sūfîler* ise isimleri on ikiye indirmişlerdir. Allah’ın en güzel isimleri (esmâ-i hüsnâ) doksan dokuz olsa da aslında Hakk’ın meşhur bin bir ismi vardır. Bu isimlerin manası doksan dokuzda, doksan dokuz ismin manası on iki isimde mündemiçtir. Bütün bunlar da Allah lafzının sonundaki *hâ-i hüviyyete* (*hû*) varır. Bursevî söz konusu on iki ismin⁶³⁸ Halvetî ve Celvetî tarikatlarında sayıldığını, fakat ilk yedisinde ittifak edildip kalan beşi hususunda ise ihtilaf bulunduğunu söyler. Sūfîler içindeki bu farklı tutum ona göre sülûka yeni giren kişiye göredir. Müntehi nezdinde ise her isim *ism-i a‘zam*’dır. Bursevî bu hususu şöyle açıklar: Her bir isimde kuvvetli mana hangisiyse o mana fiile gelir, bununla birlikte yine her bir isimde tüm esmanın sırrı müntehi tarafından bilinir. Ayrıca herkesin kendine mahsus kılınan bir ismi vardır ve o kişi için *ism-i a‘zam*’dur. Tüm isimlerin hakikatte *ism-i a‘zam* olduklarını söylese de Bursevî bu nitelemeyi bazı isimler için özellikle kullanır. Nitekim o, kuşatıcı (câmî‘) isimler olduğunu belirttiği *Allah*, *Hay*,

⁶³⁷ Bursevî, *Varlığın dili*, 166-167, 228-229.

⁶³⁸ Bursevî, *Tuhfe-i Recebiyye* isimli Esmâ-i Hüsnâ şerhinde eserini bu on iki ismi şerh etmek üzere kaleme aldığını belirtir. Bursevî, *Esmâü’l-Hüsnâ Şerhi*, 232.

Kayyûm, *Rahmân* ve *Rab* isimlerinden özellikle ilk üçüne bu hususta sık referansta bulunur.⁶³⁹ Bursevî, *Allâh* isminin, tüm sıfatların mebdei ve tüm işlerin kaynağı olan kapsayıcı isim (*ism-i câmi*) olduğunu belirtip *zuhûr* ve *butûn* durumlarının bu isim etrafında döndüğünü ifade eder.⁶⁴⁰

Bir ismin *ism-i a'zam* olmasının diğer isimlerin *ism-i asgar* olmasını gerektirip gerektirmediği meselesi ilâhî isimlerin kapsamlılığıyla ilgili Bursevî'nin ele aldığı bir başka husustur. Bursevî şu ayeti bu hususa cevap sadedinde zikreder: “*De ki: “İster Allah deyin ister Rahman deyin, hangisini dersiniz deyin, en güzel isimler O'nundur.”*”⁶⁴¹ O, bu hususta tüm ilâhî isimlerin güzellik bakımından ortak olduğunu fakat kuşatıcılık bakımından birbirlerine nispetle farklılıkları bulunduğunu belirtir. Nitekim kelâm-ı kadîm olmakta ortak olan sûre ve Kur’ân ayetlerinin de bazı açılardan birbirlerine üstünlükleri vardır. Bu hususta Bursevî, “*Ebü Leheb'in iki eli kurusun*”⁶⁴² ve “*Ey yer, suyunu tut!*”⁶⁴³ ayetleri arasında belagatçilerin yaptıkları kıyaslamalara atıf yapar. Buna göre sûre ve ayetler arasında belâgat, fesâhat ve fazilet bakımından farklılıklar mevcuttur ve bu durum Hakk'ın kelamında bir eksiklik olmasını gerektirmemektedir. Zira birbirlerine nispetle farklı olmaları, her birinin haddizatında sahip olduğu ilâhî kemâle tezat teşkil etmemektedir. İndirilenler arasında “güzel” olanlar yanında “en güzel” olanlar da vardır. Bursevî'ye göre ahkam ve kıssa kabilinden olanlar güzel, ilâhî zat, isim ve sıfatlara dair olanlar ise daha güzeldir. Söz gelimi kıssalar da kendi içinde farklı farklıdır. Nitekim Allah, Yûsuf suresi için “*kıssaların/anlatışların en güzeli*” (ahsenü'l-kasas)⁶⁴⁴ tabirini kullanmıştır.⁶⁴⁵

Bursevî, *el-hamdülillâhi rabbi'l-âlemîn* ayetindeki isim ve sıfatların tercih ve sıralanışını tanrı-alem irtibatı bakımından açıklamaya çalışır. Ona göre Fatiha'da zat ismi (Allah) ile tüm hamdler hususunda zatî hak edişe (istihkâk) işaret edilmiş, ardından sıfat isimleri getirilerek tüm hak ediş çeşitleri bir araya toplanmıştır. Zat isminden (Allah) sonra Rabb'in diğer isimlere öncelenmesi ise ikili irtibat teorisi bağlamında Bursevî'nin özellikle dikkat çektiği ilâhî bir tasarruftur. Bursevî bunun gerekçesini açıklarken tanrı-alem ilişkisi hususundaki Ekberî yaklaşımı esas alır. Buna göre Rubûbiyet, Zât'tan sonra gelir ve en kapsamlı sıfattır. Zira bu sıfat; ulvî, süflî, mücerred, maddî, rûhânî ve cismânî tüm mahlûkâta ilişmektedir. Buradan hareketle Bursevî Fenârî'yi takip ederek, yaratılmışların hepsinin, varlık çeşitlerinin (*makâm*) gerektirdiği şekilde *zâhîr* ve *bâtın* olmak üzere özel

⁶³⁹ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 79; Bursevî, *Varlığın dili*, 168; Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 593; Bursevî, *İhtiyârât*, 19-20, 37; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 93; Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, 83.

⁶⁴⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 106a.

⁶⁴¹ İsrâ 17/110

⁶⁴² Tebbet 111/1

⁶⁴³ Hûd 11/44

⁶⁴⁴ “Yûsuf sûresinin üçüncü âyetinde geçen ahsenü'l-kasas terkindeki kasas kelimesi, “hikâye etmek” mânasında masdardır. Buna göre ahsenü'l-kasas “en güzel anlatış” demektir. Ancak masdarlar mef'ul yerine de kullanıldığından ahsenü'l-kasas terkihi, “kıssaların en güzeli” mânasını da ifade eder.” Celal Kırca, “Ahseü'l-Kasas”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989).

⁶⁴⁵ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 79; Bursevî, *İhtiyârât*, 17; Bursevî, *Eyyühe'l-bülbül*, 28.

yetiştirilmelere/eğitilmelere (*terbiye-i mahsûsa*) muhatap olduğunu ileri sürer. Ayrıca Bursevî, bu husustaki önemini gerekçelendirme sadedinde Rab isminin ism-i a'zam[dan sayılan isimlere dahil] olduğunu ileri sürerek diğer isimlerin aksine harflerinin yeri ters çevrildiğinde (kalb) bir başka ilâhî isim olan *Birr* sıfatına delâlet ettiğine dikkat çeker. Zira bu isim dışındaki diğer tüm ilâhî isimler ters çevrildiğinde manaları bozulmaktadır.⁶⁴⁶ Fenârî ilgili yerde ***muḥakkiklere*** göre Yüce Allah'ın tüm sıfatları ve bunların taalluklarının ezeli ve ebedî olduğunu ifade eder.⁶⁴⁷ Bursevî, *Rab* isminin ism-i a'zam olmasının Allah isminin de ism-i a'zam olmasıyla çelişmediğini belirtir. Zira bunların her biri hakiki isimlerdendir. Fakat Allah ismi Rab ismine göre bâtındır. Zira feyzin kaynağı rubûbiyettir. Dolayısıyla bu iki isim sultan ve vezir gibidirler. Ayrıca mahlukatın terbiyesinin aksine Allah'ın alemlere rubûbiyeti, zatı gereği/zatı için (li-zatihi) olup herhangi bir fayda için değildir.⁶⁴⁸

1.5.3. Rahmet, Rubûbiyet ve Mâlikiyetin Varlıkla İlişkileri

Ekberî düşüncede er-Rahmân ismi veya rahmet sıfatı genellikle varlıkla ilgili bağlamlarda varlığa dair bir anlam örgüsü için kullanılır. Nitekim ilgili çalışmalarda belirtildiği üzere her şeyi var eden Mutlak Varlık'ın tam karşılığı *er-Rahmân* ismidir. Bu bağlamda Ekberî düşüncede varoluşun insan konuşmasına benzetilmesi sebebiyle *nefes* kavramı er-Rahmân ismine izafe edilir.⁶⁴⁹ Bu düşünce sisteminde “Rahmân'ın nefesi” (*Nefes-i Rahmân*) şeklinde kavramsallaştırılan şey, *varlık tecellisine* - veya Kur'an'daki *rûh-i menfûhdan* hareketle isimlendirilecek olursa- *ilâhî rûha* karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Ekberî düşünce açısından rahmet ve buna bağlı isimler ve kavramlar genellikle varlık süreçleriyle irtibatlı olarak kullanılmaktadırlar. Konevî bu hususu şöyle anlatmaktadır:

“er-Rahmân isminin nuru boşlukta bilinen mümkünlerin (mümkün mâhiyetlerin) üzerine yayılır. Bu esnada onlar, kendinde birlik üzere kalmasına rağmen, kendisiyle ve onlara göre çoğalıp taayyün eder. İşte Rahmân'ın bu tecellisi **taḥkik ehline** göre “nefes” diye isimlendirilir. (...) Varlıklar Hakk'ın kelimeleridir, bu itibarla onların aslı Nefes-i Rahmân'dır. Onlar kün (ol) emriyle zuhur etmişlerdir. Ol emri yaratılması irade edilen her şeye yönelik söylenen ilâhî sözdür. Meydana gelen her şey, Yaratan'ın kelimesinin kendisidir. Harfler ve kelimeler önce mahreç mertebelerindeki nefesin duraklarına göre çoğalır, ardından bilgi ve zihindeki terkibe, sonra duyudaki terkibe göre çoğalır. Çoğalma kendisine yaraşır tarzda olduğu gibi gerek açıklık ve gerek perdeli halimizde ilâhî surette yaratılmış olmamız itibarıyla Hakk'ın bizim için ve bizde gösterdiği ve açtığı tarzda gerçekleşir. (...) Sayfa, ondaki yazı, nefes ve ses, genel varlık nurunun zikredilen Nefes-i Rahmânî ile yayılmasının benzeridir. Var olan, başka bir ifadeyle varlığa giren malumların suretleri bu nefes-i Rahmân'da taayyün etmiştir. Yazmak ve söylemek, yaratmak ve izhar etmenin benzeridir. Yaratma ise ya taayyünleri kün (ol) ile zuhur eden nefes-i Rahmânî vasıtasıyla ya da Yüce Kalem vasıtasıyla gerçekleşir.”⁶⁵⁰

Zâtî ve imtinânî rahmet türleri tasavvuf düşüncesinde sıklıkla kullanılan bir ayırım olup feyiz türleriyle ilişkili kavramlardır. Bu kavramlar varlık süreçlerinin ilâhî feyizden kaynaklanmasının keyfiyetini açıklamak için kullanılır. Nitekim Bursevî bu hususa eserlerinde sık değinmektedir. Bursevî'nin açıklamalarına göre feyiz türlerinden olan *feyz-i akdes*, eşyanın varlık mertebesini (*hazret-*

⁶⁴⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 120b; Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 213.

⁶⁴⁷ Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 213.

⁶⁴⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 120b-121a.

⁶⁴⁹ Detaylar için bk. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 256-257.

⁶⁵⁰ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 56, 134-135.

i vücûd) ve *isti'dâtlarını* gerektiren feyiz türüdür. *Feyz-i mukaddes* ise aynî [varlık] mertebesinde (*hazret-i ayniyye*) *isti'dâtların* gerektirdiği varlık durumlarının ortaya çıkmasını (*zuhûr*) gerektiren feyiz türüdür. Varlıklar henüz ilim mertebesinde iken *isti'dâtlara* sahiptir ve Bursevî bu *isti'dâtların* yaratılmış (*mec'ûl*) olmadıklarını vurgular. *İmtinânî rahmet* ise feyz-i akdes ile hasıl olurken, *zâtî* (diğer bir ismiyle *vucûbî*) *rahmet*, feyz-i mukaddes ile hasıl olur. *İmtinânî rahmet* salt ilâhî bir vergi olup kişilerin *isti'dâdına* bağlı değildir. Bu sebeple Bursevî, “*Rahmetim her şeyi kuşatmıştır*”⁶⁵¹ ayeti gereğince eşyanın varlığının *imtinânî rahmete* müstenit olduğunu belirtir. Buna karşın *Zâtî/vucûbî rahmet*, kişilerin *isti'dâdına* bağlı olup “*O, rahmet etmeyi kendi nefesine yazmıştır*”⁶⁵² ayeti gereği tanrıya “*icâb*” eden rahmettir. Nitekim şeri amellere karşılık olarak sevap tahsis edilmesi bu hususa dairdir. Fakat yine de arifler her şeyi ilâhî minnet kaynaklı bilip kendilerine ve amellerine varlık hakkı tanımazlar. Bursevî bu kesime *müflisûn* (iflas edenler) denildiğini belirtir.⁶⁵³ Vahdet-i vücûd (varlığın birliği) düşüncesinin “*lâ mevcûde illallâh*” prensibi gereği bütün varlık süreçlerinin ve dolayısıyla bütün feyiz ve cömertliğin Hak’tan olması, Bursevî’ye göre *isti'dâtların* yaratılmamış (*gayr-i mec'ûl*) olmalarıyla çelişmez. Diğer yandan o, Allah’ın aleme feyz-i akdes ile ilmî varlığı (*sübût-i ilmî*), feyz-i mukaddes ile de aynî varlığı (*vücûd-i aynî*) bahşederek eşyayı var olmaya zorladığını (*cebr*) belirtir. Zira aksi takdirde tanrı için aciziyet ve cimrilik söz konusu olurdu. Bütün bu mülâhazalar neticesinde Bursevî, her kemalin elde edilmesinde *ilâhî imtinâmın* etkin olduğunu, bu sebeple de mükâşefe ehlinin önde gelenlerinin, her lütfu -bir sebebe bağlamaksızın- minnet bildiklerini belirtir.⁶⁵⁴

Rahmet sıfatının bu ontolojik zemini Bursevî’nin *Ta’lîka*’da da vurguladığı bir husustur. Nitekim Bursevî imtinânî rahmeti “Rahmân’ın rahmeti” (*rahmetü’r-Rahmân*) şeklinde de isimlendirir. O, bu rahmet türünün herhangi bir amel karşılığında olmadığını belirtir ve bu bağlamda “*Rahmetim her şeyi kuşatmıştır*.”⁶⁵⁵ ayetini zikreder.⁶⁵⁶ Bursevî bu rahmet türündeki mübalağayı ifade etmek için şeytanın dahi bu rahmetten ümitvar olduğunu ifade eden bir menkıbeye başvurur. Buna göre şeytan Sehl et-Tüsterî’ye (ö. 283/896) karşı bu ayeti delil getirince o, ayetin devamındaki “*...rahmetimi Allah’tan sakınanlara, zekâtı verenlere ve âyetlerimize inananlara yazacağım*” kısmını hatırlatarak şeytanın ilâhî rahmet hususunda kapsam dışı olduğunu belirtmiştir.⁶⁵⁷

Bursevî, Beyzâvî’nin besmeledeki Allah, Rahmân ve Rahîm isimlerini açıklama tarzını yeterli görmeyip eleştirmekte ve bu hususta *ehl-i hicâb* ile *ehl-i keşfin* yaklaşım tarzlarını birbirinden ayırt

⁶⁵¹ A’râf 7/156

⁶⁵² En’âm 6/12

⁶⁵³ Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 148, 223; Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 129. *İflâs-ı hakîkî* ve *müflisûn* için bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 220, 601; Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 139. Ayrıca bk. “Amelî Meseleler” bölümü.

⁶⁵⁴ Bursevî, *Kitâbü’n-Netîce*, 167.

⁶⁵⁵ A’râf 7/156

⁶⁵⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 96a.

⁶⁵⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 96a.

etmektedir. O, Beyzâvî'nin bu konuda *akıl ve resm yoluyla ulaşabildiği bilgi seviyesinin sınırlılığ*ından bahsedip buna karşı *ma'rifet* yöntemine atıf yapar.⁶⁵⁸ Ardından söz konusu üç ismin Ekberî varlık anlayışına göre yorumunu yapar:

“Rahmân'ın rahmeti sâbık/önceden belirlenmiş ve imtinânîdir, yani bir amel karşılığında değildir. Rahîm'in rahmeti ise lâhik/sonradan ve bir amel karşılığındadır. “Rahmetim her şeyi kuşatmıştır.”⁶⁵⁹ ayetinde işaret edilen rahmet türü olan imtinânî rahmet, “Rabbiniz kendine rahmeti yazdı.”⁶⁶⁰ ayetinde işaret edilen vücûdî rahmetten daha öncedir. “Rahmân arşa istivâ etti”⁶⁶¹ ayetinde de buyurulduğu üzere rahmânî rahmetin arşa yerleşmiş olduğu nass ile sabittir. Rahîmî rahmetin kürsîye yerleşmiş olduğu ise meşâyih'in şu sözüyle sabittir: “Yaratılış ve mertebe bakımından arş kürsiden öncedir. Zira arş, dünüvv makamı, kürsî ise tedellî makamıdır ki o, emir ve nehiy ayaklarının mevzisiidir.” Rahmân siygası kesret-i vücûd içindir. Rahîm siygası ise bekâ-i vücûd içindir. Bir şeyin aslı, bekâsından öncedir.”⁶⁶²

Bursevî *Ta'lika*'da Fâtiha'nın “*mesânî*” (tekrarlanan) şeklinde nitelenmesinin gerekçesine dair yaklaşımları açıklarken bu surede *ıyyâke*, *sırât* ve *aleyhim* lafızlarının ikişer kez tekrarlandığı gibi rahmetin de *rahmân-rahîm* ikilisiyle tekrarlandığını belirtir. Ona göre rahmân ve rahîm sıfatları, *zâtî* ve *imtinânî* rahmet türlerine denk gelmektedir.⁶⁶³ Bursevî'nin *ehl-i işâret* dediği kesime atfettiği bir görüşe göre besmelede ve Fâtiha'da bulunan iki rahmet (*rahmân* ve *rahîm*) birbirlerinden farklı rahmet türlerini ifade etmektedir. Buna göre besmeledeki iki rahmet, *zâtî* rahmetin umumî ve hususî olan çeşitlerini ifade etmekteyken hemen devamındaki ayette gelen iki rahmet, *sıfâtî* rahmetin umumî ve hususî olan çeşitlerini ifade etmektedir.⁶⁶⁴ Bursevî besmelede zikredilen Rahmân ve Rahîm sıfatlarının, Fatiha suresinde de zikredilmesi hususunda ***muhakkiklerin*** (*ehl-i hakikat*) şöyle dediklerini aktarır: “Besmeledeki iki sıfat (*Rahmân* ve *Rahîm*) *zâtî-imtinânî* rahmet ve *vücûbî* rahmet içindir. Fâtiha'daki iki sıfat (*Rahmân* ve *Rahîm*) ise *sıfâtî-imtinânî* rahmet ve *vücûbî* rahmet içindir. Dolayısıyla asla bir tekrar söz konusu değildir.” Bursevî besmelenin Kur'ân'dan olup olmaması durumlarında bunun değişmediğini belirtir. Zira tam bir keşfe (*keşf-i tâm*) göre ***varlıkta tekrar yoktur***. Bursevî'nin belirttiği üzere *imtinânî* rahmet, küllî veya cüzî bir *isiti'dâd* karşılığında olmayıp yalnızca *ilâhî vehb*den sadır olan rahmeti ifade etmektedir. *Vücûbî* rahmet ise iki *isti'dâd*ın herhangi biri karşılığında Hakk'ın kendine vacip kıldığı rahmettir. Dolayısıyla Allah, Rahmân [sıfatı] ile herhangi bir şey mukabilinde olmaksızın karşılıksız salt mevhibe şeklinde lütfedip *isti'dâtların* suretlerine göre tecelli eder. Dolayısıyla İmtinânî rahmet, *feyz-i akdestir*. Allah, Rahîm [sıfatı] ile de Rahmânî rahmetle hasıl olan *isti'dâtların* gerektirdiği şeyi [kendine] vacip kılmıştır.⁶⁶⁵

Bursevî daha sonra Dâvûd-i Kayserî'nin bu konudaki yaklaşımını aktarır. Buna göre rahmet, ilâhî bir sıfatı ifade etmesi bakımından tek bir hakikat olmakla birlikte *zâtî* ve *sıfâtî* kısımlara ayrılmaktadır.

⁶⁵⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 107b-108a.

⁶⁵⁹ A'râf 7/156

⁶⁶⁰ En'âm 6/54

⁶⁶¹ Tâhâ 20/5

⁶⁶² Bursevî, *Ta'lika*, 107b-108a.

⁶⁶³ Bursevî, *Ta'lika*, 48a.

⁶⁶⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 96a.

⁶⁶⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 131b.

Bunlar zat ve sıfat isimlerinin gerektirdiği rahmet çeşitleridir. Bu iki kısım da her biri umumi ve hususi olmak üzere ikiye ayrılarak neticede dört rahmet kısmı ortaya çıkmaktadır. Bu dört rahmet çeşidinin her biri de hadiste⁶⁶⁶ belirtilen yüz rahmete varıncaya kadar kendi içlerinde kısımlara ayrılmaktadır. Zâtî rahmetin umumi ve hususi kısımları besmelede Rahmân ve Rahîm şeklinde gelmektedir. Rahmânî rahmet umumi olandır. Zira Zât, eşyânın hepsine ilmen ve ‘aynen şamildir. Bu umumi rahmet, isti‘dâtlarıyla ‘aynların (a‘yân) her birinin, feyz-i akdes ile belirlenmesini gerektiren rahmettir. Rahîmî rahmet ise hususi olandır. Zira bu rahmet, umumi rahmetin tafsilidir. Sıfatî rahmet ise Fatiha’da Rahmân ve Rahîm şeklinde gelmektedir. Bunların ilki, umumi-ilmî varlığın (vücûd), umumi-zâtî rahmetten taşmasına (ifâza) bağlı olması sebebiyle umumi hükümlüdür. İkincisi ise bunun tahsisidir ki bu da a‘yândaki her bir ‘aynın sahip olduğu aslî isti‘dâtlara göredir. Bunların her ikisi de umumi ve hususi olan zatî iki rahmetten kaynaklanır.⁶⁶⁷

Bursevî, Fâtiha suresi üçüncü ayette geçen *Rahmân* ve *Rahîm* sıfatların hususunda Ebussuud’un yaklaşımını da aktarır. Ona göre, bu iki sıfatın ifade ettiği rahmet manası ya akıllılara mahsustur ya da bütün varlıklara yönelik bir rahmettir. Ebussuud, ikinci ihtimalde söz konusu rahmetin var olma aşamasına (*tavri’l-vücûd*) çıktıktan sonra bütün varlıklara bolca bahşedilen nimetler olduğunu belirtir. Diğer yandan o, bu ihtimallere ilaveten bir de söz konusu rahmetten maksadın “*Rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır*”⁶⁶⁸ ayetinin de gerektirdiği üzere bütün varlıkların tüm aşamalarını kapsayan bir rahmet olma ihtimaline değinir.⁶⁶⁹

Beyzâvî’ye göre Besmele’de *Rahmân* sıfatının *Rahîm*’den önce gelmesinin sebeplerinden birisi bu sıfatın özel isim gibi olup O’ndan (c.c) başkasına vasıf olmamasıdır. Zira Rahmân, rahmetin son noktasında bulunan hakiki nimetlendirici anlamına gelmektedir. Bursevî bu ifadelerden hareketle *vasıf* ile *sıfat* arasındaki farka değinip bunların tanrı hakkında kullanılıp kullanılmayacağına açıklık getirir. Buna göre vasıf vasfedenle (*vâsıf*) kaim iken; sıfat, nitelenen (*mevsûf*) ile kaimdir. Bu sebeple vasfın ortadan kalkması mümkündür. Sıfat ise değişkenlik arz etmez.⁶⁷⁰

Bursevî *Ta’lîka*’da Rab ismini varlık süreçleriyle irtibatlı olarak kullanmaktadır. Nitekim Beyzâvî Fatiha’da *Rab*, *er-Rahmân*, *er-Rahîm* ve *mâlik* gibi niteliklerin Allah lafzına sıfat olarak getirilmesinin gerekçeleri açıklamaktadır. Buna göre O’nun alemlerin rabbi olması, alemleri var etmesinden ileri gelmektedir. Bursevî ise burada Beyzâvî’nin Rab isminin manasına “var etme” (*îcâd*) anlamını dahil kabul ettiğine dikkat çeker. Zira bu isim, varlığın aslının, kemâlâta dair gerektirdiği hususları ifade den

⁶⁶⁶ “Allah’ın yüz rahmeti vardır. Bunlardan birini dünya ehline verip doksan dokuzunu ahirete saklamıştır.”

⁶⁶⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 131b-132a.

⁶⁶⁸ A‘râf 7/156

⁶⁶⁹ Bursevî, *Ta’lîka*, 130b-131a; Ebussuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, 1/15.

⁶⁷⁰ Bursevî, *Ta’lîka*, 101a.

bir isim olduğu gibi, varlığın aslını[n bizzat kendisini de] ifade etmektedir. Dolayısıyla Rab ismi, var etme fiilini (*îcâd*) ihtiva etmektedir.⁶⁷¹

Bursevî, *Rab* isminin muhtemel manaları hakkındaki tartışma üzerinden varlık süreçleriyle ilgili birtakım açıklamalar yapmaktadır. Bu bağlamda o, Fenârî'yi takip ederek öncelikle Mâtürîdî'nin (*alemü'l-hüdâ*) şöyle dediğini aktarır: “*Bu ifadenin anlamını “sahip” (mâlik) olarak değerlendirmek “efendi” (seyyid) olarak değerlendirmekten daha uygundur, çünkü “Göklerin ve yerin rabbi ve sahibi” demek uygun olur ama “Göklerin ve yerin efendisi” demek uygun olmaz. “Efendi” ifadesi ancak insanlar için kullanılır.*”⁶⁷² Bu bağlamda Bursevî, tüm yaratılmışların Allah'ın kulu olduğunu, bunlardan insan gibi bazılarının dini kanun (*şer'*) hükmü itibarıyla kul olduğunu, bazılarının da var etme (*îcâd*) hükmüyle kul olduğunu belirtir. Nitekim şu ayette kastedilen de budur: “*Göklerde ve yerde olan herkes istisnasız, Rahmân'a birer kul olarak gelecektir.*”⁶⁷³ Bursevî, Allah'ın hem *cem'* hem de *fark* makamında tüm alemlerin efendisi (*seyyidü'l-âlemîn*) olduğunu belirtir. Zira Muhammedî merteye (*el-hazretü'l-Muhammediyye*), tüm yaratılmışların efendisidir. Bursevî daha sonra Fenârî'nin de alıntılıdığı Konevî'nin *Î'câzü'l-beyân* isimli Fâtîha tefsirindeki şu ifadeyi aktarır: “*Efendilik (siyâde), varlık kazanma hususunda başkasının kendisine muhtaç olması, kendisinin ise bu hususta başkasından müstağni oluşudur. Zira O, varlık kaynağıdır (menba'u'l-vücûd).*”⁶⁷⁴

Bursevî melik sıfatının *mülkten* türediğini belirtir. Dolayısıyla melik, tüm varlıkları ilgilendiren hususlarda (*fi'l-umûri'l-âimme*) emir ve nehiy ile küllî bir tasarruf yetkisine kadir olan, tam bir üstünlük ve net bir hakimiyet sahibi muzaffer bir sultan anlamına gelmektedir. Buradan hareketle Bursevî, *melikin mâlike* nazaran daha ağır basan bir sıfat olduğunu, aksi mümkün olmamakla birlikte meliklik payesinin mâlikliği de beraberinde getirdiğini belirtir. Bursevî, bu yaklaşıma mukabil olarak bazılarının şöyle dediğini belirtir: “*Mâlik ve melik aynı manaya gelmektedir. Bu da ‘aynları (a'yân) yokluktan varlığa getirmeye (ihtirâ') kâdir olan demektir.*”⁶⁷⁵

1.5.4. İsim-Müsemmâ ve Esmâ-Eşyâ İlişkileri

Eşyânın hakikatleri sabittir ve onları bilmek mümkündür. (hakâikü'l-eşyâ sâbitetün ve'l-ilmü bihâ mütihakikun) temel ilkesinden hareket eden Bursevî'nin⁶⁷⁶ belirttiği üzere eşyâ ilâhî ilim açısından sabit olup aynda şâhid olunandır.⁶⁷⁷ [Aynda şâhid olunan] eşyaya ise *delâil-i ilahiyye* denilir. Bunun

⁶⁷¹ Bursevî, *Ta'lika*, 139a.

⁶⁷² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vîlâtü Ehli's-Sünne)*, thk. Mecdî Ba Sellûm (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426), 1/359-360.

⁶⁷³ Meryem 19/93

⁶⁷⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 122b; Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 247; Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 214-215.

⁶⁷⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 134b. Bu bağlamda Konevî'nin keşfe dayandığı ontolojik bir yorumundan hareketle Bursevî'nin Fâtîha'daki mâlik ve melik okuyuşları arasında yaptığı tercih için bk. “Kıraatlere Ekberî Yaklaşım” bölümü.

⁶⁷⁶ Bursevî'nin bu ilke hakkındaki değerlendirmeleri için bk. “Hakikat” bölümü.

⁶⁷⁷ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 250.

anlamı eşyanın ilâhî isimlere tecelligâh olmasıdır. Nitekim Bursevî her şeyin tecelli bakımından Hakk ile irtibatlı olduğunu belirtir. Ona göre eşya bu yol ile tek bir asıldan ve tek bir zattan sudûr ettiğinden eşyanın her biri birbiriyle akraba mesabesindedir. Bu sebeple Bursevî eşya arasında bir çeşit akrabalık bağı olduğunu belirtip sıla-i rahim ahkâmını bu bağlamda değerlendirir.⁶⁷⁸ Hatta Bursevî'ye göre eşya, müsemmaya delâlet eden *hakiki isimler*dir. Eşyanın bildiğimiz lafzî isimleri ise *mecazî isimler*dir ve aslında “isimlerin isimleri” (*esmâü'l-esmâ*) demektir.⁶⁷⁹ Lisana gelen lafzî isimler soyut isimlerdir. Aslında “isim/esmâ” lafzının dahi kendi hakikati vardır ve bu da kendi açısından bir “şey/eşyâ”dır. Dolayısıyla esmayı görmek isteyen kimse eşyaya bakmalıdır. Eşyâda isimlerin hakikatlerini bilen arif billah olur.⁶⁸⁰ Bu bağlamda Bursevî, isim-müsemma ilişkisi zincirinin -bir diğer ifadeyle isim-müsemma hiyerarşisinin- şu dört hakikattan müteşekkil olduğunu söyler: lafzî isimler (*esmâ-i lafziyye*), kevnî isimler (*esmâ-i kevnîyye*), ilâhî isimler (*esmâ-i ilâhiyye*) ve hakiki müsemma (*müsemma-i hakikiyye*).⁶⁸¹ Ayrıca Bursevî, halis Araplar nezdinde isimlerin çokluğunun müsemmanın şerefine yüceliğine delâlet ettiğini belirtir.⁶⁸² Dolayısıyla isim-müsemma ilişkisi bağlamında ele alınan bütün mevcudatın, onun düşünce sisteminde Allah'ın kemali ve yüceliği doğrultusunda değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Bu yaklaşım tarzı müteahhir dönem tasavvufunun eşyaya yönelik tasavvurunu yansıtır niteliktedir. Zira kurucu bir disipline evrilip kendini klasik metafiziğe alternatif olarak konumlandıran tasavvuf düşüncesinde sistematik bir düşünce doğrultusunda bütüncül bir bakışla eşyanın tümü hakkında daha çok konuşulmaktadır. Kendine has bilgi yöntemiyle bütün varlık silsilesini temel bir önerme -ki bu genellikle varlığın birliğini ifade eden *lâ mevcûde/fâile illallah* tarzındaki önermedir- doğrultusunda yorumlaması, tasavvufun bu yeni dönemdeki küllî bir ilim olma iddia ve çabasının tezahürüdür. Bursevî'nin eserlerinde de bütün eşyaya yönelik bu minvaldeki ifadelerin sıklıkla kullanıldığı görülür. Nitekim o, isti'dât sahibi kimselerin eşyanın tümünden feyiz alabildiğini belirtir.⁶⁸³ Zira **muhakkikler** nezdinde eşyanın tümü hayat sahibi olup hakiki manada işitilebilir tarzda tesbih ederler. Dolayısıyla eşyanın tümü mütekellimdir. Fakat eşyanın tekellümünü ancak mükâşefe erbabı keşfedip işitir.⁶⁸⁴ Onlar (mükâşifler) eşyada ilâhî isimleri mütalaa eder; esmadan müsemmaya intikal ederler.⁶⁸⁵

⁶⁷⁸ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 362, 544, 567.

⁶⁷⁹ Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 147; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 265; Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 83. Konevî bu hususta şunları söylemektedir: “İnsanların bildikleri isimler, genellikle, **tahkik** açısından müsemmalarını tam olarak tanımlayan gelecek isimler değildir. Bunlar hakkında en doğru hüküm, **isimlerin isimleri** olmalarıdır. İsimler [aslında] nispetlerin, hallerin ve izafetlerin isimleridir. Hak veya halkla ilgili, sıfat diye isimlendirilen şeylerde de durum böyledir.” Konevî, *İlahi Nefhalar*, 93.

⁶⁸⁰ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 146.

⁶⁸¹ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 267.

⁶⁸² Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, 104.

⁶⁸³ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 41.

⁶⁸⁴ Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 102-103; Bursevî, *Risâle-i Hüseyiniyye*, 83. Sûfilerin doğa görüşlerinde *cansızlık* diye bir kavram yoktur. Cemâdât kategorisi ise cansızlara değil donuk varlıklara işaret eder. Dolayısıyla bütün tabiat canlı bir organizmadır. Sûfiler bu tabiat anlayışlarına göre her şey tanrıyı öven bir tespihe kaidir. Demirli, *İbnü'l-Arabi Metafiziği*, 135-136.

⁶⁸⁵ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 228.

Bursevî'nin belirttiği üzere eşyâ kendi olması bakımından (min haysü hüve) aslında yoktur (adem) ve ancak ilâhî isimler ile kaimdir. Zira ilâhî isimler ile eşyâ arasında taayyün ilişkisi söz konusudur. Bu sebeple eşyaya nazar etmek esmaya nazar etmek demektir. Esmâ da müsemmaya delâlet ettiğinden bu vesileyle müsemmanın şuhûdu hasıl olur.⁶⁸⁷ Zira isimler müsemmaya mensuptur. Müsemmanın isimler vasıtasıyla eşyaya teveccühü ise var etme (*icâd*) yoluylaadır. Ayrıca var etme, rızıklandırmayı gerektirir. Zira mahlûka güç (kıvâm) lazımdır ki gıda bunu sağlar. Bursevî bu noktada gıda ve onun sağladığı *kıvâmın*, *el-Kayyûm* ismiyle irtibatını vurgulayarak esma-eşya ilişkisinin devamlılığını vurgular.⁶⁸⁸ Öte yandan her nesne ilâhî isimlerin mazharı olmakla birlikte çoğu eşyada isimlerin çoğunun hükümleri bilfiil zuhur etmemiş olabilir. Bu sebeple Bursevî, söz konusu hükümlerin hakikatlerinin eşyada bilkuvve olarak bulunduğunu belirterek esma-eşya ilişkisinin içkin bir tarzda devamlılığını vurgular.⁶⁸⁹

*Ta 'lika'*daki açıklamalara göre bazen müsemma tek olmasına karşın isim[lar] çok olabilir. Bu sebeple tek bir zat, çeşitli isimlerle ifade edilebilir. Bazen de ismin tek olmasına karşın müsemma[lar] çok olabilir. Örneğin ayn ve kur' gibi müşterek lafızlarda bu durum söz konusudur. Müsemma, zatları ve kendi başlarına kaim aynları (a'yân) ifade eder.⁶⁹⁰ İsim-müsemma ilişkisi hususunda *ayniyet*, *gayriyet* ve *tevakkuf* şeklinde üç temel görüşü zikreden Bursevî muhakkiklerin görüşünü benimser. Bursevî, ismin müsemmaya delâlet eden şey olarak bilindiğini fakat işin aslında delâlet eden ve edilenin (medlûl) hakikatte bir olduğunu belirterek Ekberî varlık tasavvuruna uygun bir yaklaşım sergiler. Bursevî bu hususta *muhakkik sûfilerin* ismin manasını tayin edip meseleyi ihtilaflardan arındırdıklarını söyler. Nitekim onun açıklamalarına göre sûfiler nezdinde -istilâhî manası bakımından- "isim", hakikatin ta kendisidir.⁶⁹¹ Geride de değinildiği üzere Bursevî, Ehl-i sünnetin yaratıcının sıfatları hakkında söylediği "*ne aynıdır ne de gayrıdır.*" ilkesinin, sıfatlar hakkında bütün tabloyu ifade etmediğini belirtirek muhakkik sûfilerin isim-müsemma ilişkisi hususundaki yaklaşımını (*tahkik*) açıklar.⁶⁹²

Bilmeyen sûfi ilm-i esmâyı
Nice bilse gerek müsemâyı
Budur bâb-ı hazrete miftâh
Bu açar surrî her muammâyı⁶⁹³

Beyzâvî besmeledeki isim lafzının tefsirinde isim-müsemma ilişkilerine değinerek şöyle der: "Eğer 'isim'den lafız kastedilirse o isim müsemmanın gayrıdır. Çünkü ayrı ayrı kararsız seslerden oluşmuştur. Dolayısıyla milletlere ve çağlara göre değişir. Bazen ayrılır, bazen de birleşirler. Müsemma

⁶⁸⁶ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 228.

⁶⁸⁷ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 61,66,105.

⁶⁸⁸ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 165.

⁶⁸⁹ Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 73.

⁶⁹⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 75b.

⁶⁹¹ Bursevî, *Müjdelerle Gelen Elçi*, 59.

⁶⁹² Bursevî, *Varlığın dili*, 166-167, 228-229.

⁶⁹³ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 232.

ise böyle değildir. Eğer onunla bir şeyin zatı ve şahsı kastedilirse, isim müsemma ile aynıdır, ancak bu manada meşhur değildir.” Bursevî özetle burada isim ile lafız kastedildiğinde bunun kesik sesler ve telif edilmiş harflere karşılık geldiğini, müsemma kastedildiğinde ise bunun kendiliklerinde zâtlara ve ‘aynlarının hakikatlerine karşılık geldiğini belirtir. O, bu bağlamda, “En güzel isimler Allah’ındır, bu isimlerle O’na dua edin.”⁶⁹⁴ ayeti ve “Allah’ın doksan dokuz ismi vardır, bunları sayan cennete girer.” hadisini zikreder. Bursevî müsemmada taaddüdün muhal olmasına karşın isimde taaddüdün olmasına dikkat çeker ve bu sebeple ismin müsemmadan farklı bir şey olduğunu belirtir. Ona göre şayet isim müsemmanın aynı olsaydı söz gelimi “Allah’ın ismine kulluk ettim”, “Allah’ın ismi beni rızıklandırdı-yarattı”, “ekmeğin ismini yedim”, “suyun ismini içtim” gibi cümleler kurmanın doğru olurdu. Halbuki bu cümleleri kurmak cehalet ve ahmaklık göstergesidir.⁶⁹⁵ Beyzâvî “eğer isimle bir şeyin zatı ve şahsı kastedilirse, isim müsemma ile aynıdır, ancak bu manada meşhur değildir” demişti. Bu doğrultuda o, “Rabbinin ismi yücedir”⁶⁹⁶ ve “Rabbinin ismini tesbih et”⁶⁹⁷ ayetlerinde isimden kastedilenin lafız olduğunu belirtir. Zira Allah Teala’nın zat ve sıfatlarını noksanlıklardan tenzih etmek gerektiği gibi kendisi için konulan lafızları da pis şeylerden ve edepsizlikten tenzih etmek gerektir. Bursevî bu hususta meşhur ve yaygın olanın, ismin [doğrudan zatlar için kullanılması değil de] zatlara karşılık vazedilen ibareler için kullanılması olduğunu belirtir. O, ismin müsemmanın aynı mı gayrı mı olduğu hususunda akıllı kimselerin aslında ihtilaf etmeleri için sebep bulunmadığını belirtmekle birlikte, bu hususta ayniyet ve gayriyet görüşlerini benimseyenlerin yaklaşım tarzlarını örnekler üzerinden şöyle anlatır:

“Doğrusu bu meselede kavmin ihtilafının dayandığı nokta şudur: Bazen “‘Zeyd’ [kelimesini] yazdım.” Örneğinde olduğu üzere “isim” kullanımından lafz[ın kendisi] kastedilir. Bazen de “Zeyd yazdı.” Örneğinde olduğu üzere [isim] kullanılır ve ondan müsemma kastedilir. Karinesiz kullanıldığı takdirde ise kastedilen[in tespiti için] lafız veya müsemmadan herhangi biri tercih edilir. Örneğin “Zeyd’i gördüm” cümlesinde lafız ve müsemmanın her ikisine de hamledilebilir. Gayriyet görüşünü benimseyenler “Zeyd”i lafza hamlederken ayniyet görüşünü benimseyenler müsemmaya hamlederler.”⁶⁹⁸

Bursevî, karineli örneklerde muradın nasıl tespit edildiğini uygulamalı olarak anlatmaktadır. Söz gelimi “تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ” (Rabbinin ismi ne yücedir!)⁶⁹⁹ ayetinde isimden kasıt zâttır. Bunun karinesi ise tenzihin Allah’a nispet edilmesi sebebiyle bütün noksanlıklardan münezze olanın Allah’ın [ismini teşkil eden] ses ve harfleri değil zâtı olduğu gerçeğidir. Söz konusu ayette de yüce ve müteâl olan ses veya harfler değil Allah’tır. Nitekim dilde bunu destekleyen kullanımlar vardır. Söz gelimi bir adam karısına “Zeynep boştur!” dediğinde talak vaki olur. Zira burada isimden kasıt müsemmanın kendisidir.⁷⁰⁰ Ayrıca Bursevî isim-müsemma ilişkisiyle ilgili Gazzâlî’nin şöyle dediğini nakleder:

⁶⁹⁴ A’râf 7/180

⁶⁹⁵ Bursevî, *Ta’lika*, 74b.

⁶⁹⁶ Rahmân 55/78

⁶⁹⁷ A’lâ 87/1

⁶⁹⁸ Bursevî, *Ta’lika*, 75b-76a.

⁶⁹⁹ Rahmân 55/78

⁷⁰⁰ Bursevî, *Ta’lika*, 76a.

“Müsemma'ya tazim ve saygı için isimle kinayede bulunmak da uzak bir ihtimal değildir. Nitekim yüksek şahsiyetler hakkında kinaye yoluyla cenâb, hazret ve meclis ifadeleri kullanılır. Mesela “mübarek hazretlerine ve şerefli meclislerine selam olsun” denir. Bundan maksat ise “ona selam olsun”dan başka bir şey değildir. Fakat bu şahsa saygı göstermek amacıyla onun şahsıyla bir nevi bağlantısı olan ve saygı bildiren bir ifade ile kinaye yapılmış olmaktadır. Aynı şekilde isim de her ne kadar müsemmadan başka ise de müsemma ile bağlantılı ve ona uygundur.”⁷⁰¹

Beyzâvî -İmam Eş'arî'nin de benimsediği üzere- *isim*den kastedilenin *sıfat* olması durumunda ise isim müsemma ilişkisinin üç kısımda telakki edileceğini ifade etmektedir. Buna göre isim: ya müsemmanın aynıdır ya aynı değildir ya da ne aynıdır ne de gayrıdır. Bursevî bu vesileyle *Ta'lika*'da isimlerin üç kısma ayrıldığını belirtir. Birincisi hariçte varlığı bulunanlara verilen isimdir (*ismu 'ayn*). Bu isim türü -Zeyd ve Amr örneklerinde olduğu gibi- kendi başına kaim bir manaya delâlet eder. İkincisi ise mana ismidir ve bu isim türünün manası kendi başına kaim değildir. Mana isminin, -ilim örneğinde olduğu gibi- vücûdî, -cehl örneğinde olduğu gibi de- ademî olmak üzere iki çeşidi vardır. İsmi bu şekilde kategorize eden Bursevî sıfatların türetilmiş isimlerden ibaret olduğunu belirtir. Bu sıfatlar, vuran ve vurulan (*dârib* ve *madrûb*) örneklerinde olduğu gibi [ait oldukları zatın] muayyen manaları ve vasıfları itibariyle mübhem zata delâlet eden şeylerle açıklanabilir. Bursevî bu açıklamaların Eş'arî dışındaki kimselere ait olduğunu belirtip akabinde Eş'arî'nin görüşüne geçer. Eş'arî'nin görüşüne göre isim, müştak olsun veya olmasın zata delâlet eden şeydir. Müştak olan isimler iki kısma ayrılır. **Birincisi** -âlim ve kâdir gibi- O'nun (c.c) yüce zatıyla kaim hakiki ve kadîm sıfata delalet eden müştak isimlerdir. Nitekim âlim ve kâdir isimlerinin delâlet ettiği sıfatlar ilim ve kudret sıfatları olup bu sıfatlar O'nun (c.c) yüce zatıyla kaim hakiki ve kadîm sıfatlardır. Ne mefhûm bakımından O'nun (c.c) zatının aynıdırlar ne de O'ndan ayrılmaları mümkün olmadığı için gayrıdırlar. Bu ikisi dışındaki Allah'ın isimleri de böyledir. Bunlara kadîm sıfatlara delâlet etmeleri sebebiyle sıfat da denir. Hakikatte sıfat, [ismin kendisinden türetilmesi hasebiyle] iştikâkın başlangıcı ve kökenidir. Fakat kadîm sıfata delaleti sebebiyle ondan türetilen [isim] de aynı şekilde “*sıfat*” diye adlandırılır. Müştak isimlerin **ikincisi** ise, -Zâtın (c.c) yaratma ve rızıklandırmaya (*halk* ve *rızk*) nispetine delâlet eden *hâlık* ve *râzık* gibi- hakiki sıfatlara delalet etmeyip müsemmanın zatından hariç nispetlere delalet eden müştak isimlerdir. Burada nispetin yaratma ve rızıklandırmaya (*halk* ve *rızk*) yönelik olması önemlidir. Bu yaklaşıma göre bu gibi izâfî şeyler zatın gayrıdırlar. Bursevî bu hususu anlaşılır kılmak için Gazzâlî'nin şöyle dediğini aktarır:

“Hâlık, kendisinden yaratma fiili sadır olması bakımından Zât'ın (c.c) ismidir. Bu açıdan Hâlık'ın mefhumu Zât'tır, (ancak yalnızca Zât'ın hakikati değil), kendisinde izâfî bir sıfat bulunması bakımından Zât'tır. Nitekim “baba” dediğimizde, bunun mefhumu mutlak manada babanın zatı değil oğula izafetle babanın zatıdır. (Dolayısıyla sıfatlar izafî ve izafî olmayan şeklinde ikiye ayrılır, bütün bunlarla vasfedilen zatlardır).”⁷⁰²

Bursevî'ye göre Eş'arî, burada medlûlü umumi telakki edip kastedilen sıfatların isimlerini göz önünde tutmuştur. Dolayısıyla da Hâlık'ın medlûlünün yaratma (*halk*) olduğunu varsaymıştır. Bu ise zâtın gayrıdır. Bu yaklaşıma göre aynı şekilde Âlim'in medlûlü de bilmektir (*ilm*) ki bu zatın ne aynıdır

⁷⁰¹ Bursevî, *Ta'lika*, 77b; Gazzâlî, *En Güzel İsimler*, 42.

⁷⁰² Bursevî, *Ta'lika*, 78a-78b; Gazzâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ*, 33. Parantez içindeki yerler Bursevî'nin metni özetleyip alıntılarken *Ta'lika*'ya almadığı kısımlardır. Meselenin daha anlaşılır olması için burada bütünüyle verildi.

ne de gayrıdır. Zira Zât'ın sıfatları onun aynı da gayrı da değildir. Hidayet vermek, saptırmak, razı olmak ve öfkelenmek gibi fiilî sıfatlar ise Zât'tan ayrı düşünülebildikleri için onun gayrıdır. Allah'ın bu fiilî sıfatların zıtlarıyla vasıflanması caiz değildir.⁷⁰³

İsimden kastedilenin sıfat olması durumunda isim müsemma ilişkisinin üç ihtimalinden ilki olan “*ismin müsemmanın aynı olması*” durumunu Bursevî “*el-Vücûd*” ismi üzerinden açıklar. Nitekim “*Yüce Allah zât ve vücûddur*” denilir. Dolayısıyla burada isim müsemmanın ta kendisidir. Zira Eş‘arî nezdinde her şeyin *vücûdu*, onun aynı olduğundan dolayı *el-Vücûd* ismi de Zât'ın aynıdır. Bursevî bunun bir başka örneğinin de Allah ismi olduğunu belirtir. Zira bu isim, *el-Vucûd*'a yani Zât'a delalet eder. Dolayısıyla “*Allah*” isminin -taşdığı manaya itibar etmeksizin- Zât için alem isim olduğu, bu sebeple de müsemmanın aynı olduğu anlaşılır. Üç ihtimalin ikincisi olan “*ismin müsemmanın aynı olmaması*” durumunu Bursevî *ma'îyyet* üzerinden açıklar. Bu da Allah'ın alemle var olduğu sürece birlikteliği, aleme nazaran önceliği ve alemde sonralığını ifade eder. Bursevî bunun da tıpkı yaratıcılık ve rızıklandırıcılık gibi [müsemmanın gayrı olan sıfatlardan] olduğunu belirtir.⁷⁰⁴

Bursevî, üç ihtimalin sonuncusu olan “*ismin müsemmanın ne aynısı ne de gayrısı olması*” durumunu ise yedi temel hakiki sıfatla (*hayat, ilim, kudret, irâde, sem', basar ve kelam*) örneklendirir ve bu üçüncü kısmın, “*ne odur ne de onun gayrıdır*” (lâ hüve ve lâ gayruh) şeklindeki meşhur söz üzerine vârid olduğunu belirtir. Bursevî ayrıca Fahreddin er-Râzî'nin bu husustaki açıklamalarını aktarır. Buna göre Râzî, Kerrâmiyye ve Eş‘ariyye'nin⁷⁰⁵ “*isim müsemmanın aynıdır fakat tesmiyenin gayrıdır*” dediklerini, Mu'tezile'nin ise “*isim müsemmanın gayrıdır fakat tesmiyenin aynıdır*” dediklerini zikreder. Bununla birlikte Râzî kendisinin “*isim müsemmanın da tesmiyenin de gayrı olduğu*”nu benimsediğini, zira *isim*, *müsemma* ve *tesmiyenin* üç farklı şey olduğunu belirtir.⁷⁰⁶ Bursevî bunun tıpkı *hareket*, *hareket ettirici* ve *hareket eden* üçlünün birbirinden farklı şeyler olması gibi olduğunu söyler. Zira *isim* delâlet eden şey, *müsemma* delâlet edilen şey, *tesmiye* ise -müsemmaya isim vazetmek anlamında olduğu için- bu ikisi arasındaki nisbettir.⁷⁰⁷

Bursevî, Râzî'nin bu hususla iştigal etmeyi abes bulduğunu belirtir. Nitekim Râzî “*isim ve müsemmanın aynı olup olmadığı*” hususunu ele almadan önce bu ikisiyle gerçekte neyin kastedildiğinin tespit edilmesi gerektiğini belirtir. Buna göre şayet *isimden* kasıt kesik sesler ve telif edilmiş harfler ise, *müsemma* da *kendiliklerinde* zatlar ve hakikatlerini ifade ediyorsa zorunlu olarak bilinir ki isim

⁷⁰³ Bursevî, *Ta'lika*, 78b.

⁷⁰⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 78b. *Ma'îyyet*in sıfatlığı Bursevî'nin özellikle vurguladığı bir husustur. Nitekim o, “*Nerede olsanız, O sizinle beraberdir.*” (Hadîd 57/4) ayetindeki birlikteliğin *ma'îyyet-i zâtiyye* değil *ma'îyyet-i sıfâtiyye* olduğunu belirtir. Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 60. Söz konusu kavram için ayrıca bk. “Bursevî'de Vesilecilik ve İkili İrtibat Tarzı” bölümü.

⁷⁰⁵ Râzî bu gruplar arasında Haşviyye'yi de zikreder fakat Bursevî *Ta'lika*'da buna değinmemektedir.

⁷⁰⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 78b-79a; Ebû Abdillâh Ebû'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb - et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 1/106, 8/204.

⁷⁰⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 78b-79a.

müsemmanın gayrıdır. Öyleyse bu meseleye dalmak Râzî'ye göre abesle iştigal etmek anlamına gelir. Fakat hem *isim* hem de *müsemmadan* kasıt müsemmanın zâtı ise, “*isim müsemmanın aynıdır*” sözünün anlamı “*söz konusu şeyin zâtı, o şeyin aynıdır*” demek olur. Râzî her iki takdirde de bu meseleye dalmanın abesle iştigal olduğunu söyler. Buna karşın Bursevî bazı alimlerin bu tartışmanın lafzî bir tartışma olmadığını, alimlerin bu husustaki zihnî çabalarının abesle iştigal etmek anlamına gelmediğini söylediklerini belirtir. Nitekim Bursevî **muḥakkiklerin** şöyle dediğini aktarır: “*Eşyanın taayyünü, feyiz vermek (ifâza) bakımından el-Hakka istinâd eder. Tıpkı feyiz talep etme (istifâza) bakımından eşyanın hakikatine istinâd etmesi gibi.*” Bursevî bu sözü daha anlaşılır kılmak için eşyanın söz konusu *istinâd*larının ilkinin *icâd* ve *izhâr*, ikincisini *vücûd* ve *zuhûr* şeklinde isimlendirir. Zira her şeyin varlığı, o şeyin hakikati bakımından el-Hakk’tan taayyün eder. Her taayyün de onu taayyün ettirene delaleti itibariyle O’na isimdir, Hakk (c.c) müsemmadır. Bursevî vahdet-i vücûd düşüncesi doğrultusunda varlıkta gayriyet (ayrılık) olmadığını zira hakiki anlamda varlığın yalnızca Hakk (c.c) için söz konusu olduğunu, alem için söz konusu edilen varlığın ise hakiki olmayıp izafi olduğunu belirtir. Bursevî bütün bu ihtilafların semeresinin ise “*Rabbini ismini tespih et!*”⁷⁰⁸ ayetinin yorumunda ortaya çıktığını belirtir. Nitekim ayetin manası Eş’arîlere göre: “*Rabbini tespih et*” şeklindedir. Mu'tezile'ye göre ayetin manası: “*su-i edepten rabbinin ismini tenzih et*” şeklindedir. **Muḥakkiklere** göre ise ayetin manası: “*Celaline yakışmayacak, cemalini kirletecek ve kemalini ihlal edecek şeyleri O'na nispet etmekten kaçın*” şeklindedir. Bursevî bu son yaklaşımın hakiki *ittikâ* olduğunu ileri sürer.⁷⁰⁹

Muḥakkik sûfilerin isim-müsemma telakkisinin bir diğer uzanımı isimlerin müsemmalarda tesire sahip olduğu kabulüdür. Söz gelimi çocuğa isim belirlemenin önemi hususunda yapılan vurgular bu arka plandan beslenir. Bursevî'nin eserlerinde bununla ilgili vurgular görülür.⁷¹⁰ Eşya-eşya ilişkisinin bu Ekberî yorumu *Ta'lika*'da da yoğun bir şekilde işlenmektedir. Nitekim Bursevî Ekberî düşüncenin varlık telakkisine uygun bir şekilde eşyâyı esmânın (ilahî isimler) ‘aymı olarak kabul etmektedir. Eşyâ ile ilahî isimler arasındaki farklılık (*ihtilâf*) ise ancak ilahî isimlerin zuhûr etmesi ve gizli kalmasından (*zuhûr* ve *butûn*) ileri gelir ve aslında aralarında yalnızca gaflet perdesi bulunur. Fakat *hâlin hakikati* kendisine açılan (*keşf*) kimseden [eşyâ ile ilahî isimler arasındaki bu farklılık] kuruntusu (*hayâl*) kalkar.⁷¹¹

Bursevî'nin alem tasavvuru ve eşyâyı yaklaşımı Ekberî varlık anlayışında hâkim tema olan esmâ-eşyâ ilişkisine dayanır. Bursevî'nin bu doğrultuda işlevsel olan rivayetlere önem atfedip *Ta'lika*'da kullandığı görülür. Nitekim o, içindeki yavruya şefkatli bir sığınak olan ana rahminin Allah'ın *Rahmân* isminden geldiğini ifade etme sadedinde şu kutsî hadise atıf yapar: “*Allah ana rahmini yarattığında ona*

⁷⁰⁸ A'lâ 87/1

⁷⁰⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 79a.

⁷¹⁰ Bursevî, *Müjdelere Gelen Elçi*, 61-62; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 160-161; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 264. Bu husus için ayrıca bk. “İsimlerin Müsemmayı Etkisi: Hakkî İsmi” bölümü.

⁷¹¹ Bursevî, *Ta'lika*, 13b-14a.

şöyle buyurmuştur: “Ben Rahmân’ım, sen de rahimsin. Senin ismini kendi ismimden bir parça kıldım. Sıla-i rahim bağıny koruyanla bağı kalırım, bu bağı kesenle ise bağımy kopartırım.””⁷¹²

Bursevî, her şeyin birliğinin (*ahadiyet*), o şeyi var eden tanrının birliğine (*ahadiyet*) delâlet ettiğini zira hayat sıfatının sirayet etmesi gibi ahadiyetin de eşyâya sirayet ettiğini belirtir. Dolayısıyla ona göre eşyayı tanıyan (*ma’rifet*) esmâyı tanır. Esmâyı tanıyan da müsemmâyı tanır. Nitekim bu sebeple varit olduğu üzere: “*kendini tanıyan rabbini tanır.*” Bursevî burada geçen kendini tanıma eyleminin; âfâk cihetinden tafsilatlı bir şekilde, enfüs cihetinden ise icmâlî bir şekilde tanımak olduğunu söyler. Böylece kişi, bizzat kendinde isimleri ve sıfatlarıyla tecelli eden rabbini tanıyacaktır. Bursevî bunun ya eserden müessire yükseliş (*su’ûd*) ya da müessirden esere iniş (*nüzûl*) şeklinde olduğunu belirtir. “*Kendini tanıyan rabbini tanır.*” sözünün de ancak bu ikili hareketle birlikte telakki edildiğinde anlamlı olduğunu düşünür. Dolayısıyla aynı zamanda “*Rabbini tanıyan nefsinin tanır.*” der. O ayrıca ikinci tür ma’rifet çeşidinin *ehl-i ıtlâk* nezdinde hedeflenen bilgi tarzı olduğunu belirtir. Buradan hareketle Bursevî, âlemin ‘ilm [kökün]den olduğunu, ilme sahip olmayanın da yaratıcıya (*sâni*) vasıl olamayacağını söyler.⁷¹³

Beyzâvî nebiler ve velilere vahiy, ilham ve sadık rüyalar yoluyla eşyânın nasıl iseler öyle gösterildiğinden bahseder. Bursevî bu ifadelerden hareketle Ekberî düşüncenin varlık tasavvuru doğrultusunda *mazhariyet silsilesine* dair şu açıklamaları yapar:

“Allah eşyâyı, ilâhî isimlerin mazharı olması bakımından, ilâhî isimlerin de müsemmânın mazharı olması bakımından nefsü’l-emrde nasıl ise öylece onlara gösterir. Bunun tafsili ise şöyledir: Hissî suretler misâlî suretlerin mazharlarıdır. Onlar soyut suretlerin mazharlarıdır. Onlar ilmî suretlerin mazharlarıdır. Onlar a’yân-ı sâbitenin mazharlarıdır. Onlar da esmânın mazharlarıdır. Onlar da sıfatların mazharlarıdır. Onlar ise zât-ı ahadiyyenin mazharlarıdır. Dolayısıyla hakikî sırlar, ortaya çıkmadan önce zât-ı ahadiyyede toplanmıştı. Daha sonra onda “fark” meydana geldi ve alem O’nun zâhir nuru cihetinden “hak” olurken görkemli (bâhir) taayyünü cihetinden “halk” oldu.”⁷¹⁴

Esmâ-eşya / Hak-halk mazhariyeti silsilesi (İlki hariç her basamak bir önceki basamağın mazharını ifade etmektedir.)							
Zât-ı ahadiyye	Sıfatlar	Esmâ	A’yân-ı sâbite	İlmî suretler	Soyut suretler	Misâlî suretler	Hissî suretler

Tablo 4: Esmâ-Eşya / Hak-Halk Mazhariyeti Silsilesi

1.5.5. İsimlerin Sayımı ve Mertebeleri (İhsâ-i Esmâ)

Bursevî *Ta’lika*’da ilâhî isimlerle ahlaklanma hususu bağlamında “*En güzel isimler Allah’ındır; bu güzel isimlerle O’na dua edin.*”⁷¹⁵ ayetiyle “*Allah’ın doksan dokuz ismi vardı, kim bunları sayarsa (ihsâ) cennete girer.*”⁷¹⁶ hadisine atıf yapmaktadır. Bursevî bu hadisteki *ihsâ*⁷¹⁷ kavramını üç mertebede

⁷¹² Bursevî, *Ta’lika*, 97a.

⁷¹³ Bursevî, *Ta’lika*, 125a. “*Kendini bilen Rabbini bilir*” cümlesinin ilk kısmı (kendini bilmek/marifetü’n-nefs) yöntemi, ikinci kısmı (Rabbini bilmek/marifetullah) gayeyi ifade eder. Buradan hareketle *marifetü’n-nefs* ve *marifetullah* tasavvufun yöntemi ve gayesi açısından yapılan iki farklı isimlendirmeyi ifade etmektedir. Detaylar için bk. Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafizîği*, 177.

⁷¹⁴ Bursevî, *Ta’lika*, 168b.

⁷¹⁵ el-A’râf, 7/180

⁷¹⁶ İlgi hadis için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî Buhârî, *Şaḥîḥu’l-Buḥârî*, thk. Mustafa el-Buḡâ (Dîmeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414), “Şurûṭ”, 18 (No. 2585).

⁷¹⁷ Bursevî, *ihsâ* ve *ihâta* mefhumlarını birer bilgi kavramı olarak kullanır. Nitekim o, *Ta’lika*’da bazı büyüklerin şöyle dediğini aktarır: “*İhsâ ve ihâta arasında fark vardır: İhâta, mevcut veya ma’dûm, yani bilinen her şeyde geçerliken ihsâ ancak mevcutta*

tefsir etmektedir. İlk açıklamaya göre bu isimleri tek tek tilavet eden yahut hakikatlerini bilen müminler cennete girecektir. İkincisine göre *bu isimlerden ahlaklanması mümkün olanların tümüyle ahlaklanan (tahalluk)* cennete girecektir. Sonuncu açıklamaya göreyse suretler ve manaların tümünden soyutlanıp bunlarla *ihsân* ve *müşâhede* makamında **tahakkuk** eden, hakikat makamının örtülerine bürünerek gizlenen cennete girer. Bunu başaran kişiye *malûm-meçhûl insan* denilir.⁷¹⁸

İsim-müsemma ilişkilerini tartıştığı bir bağlamında ihsâ-i esmâ meselesine değinen Bursevî “*En güzel isimler Allah’ındır, bu isimlerle O’na dua edin...*”⁷¹⁹ ayeti ve “*Allah’ın doksan dokuz ismi vardır, kim bunları sayarsa cennete girer.*” hadisini zikredip bu hadisteki saymanın (*ihsâ*) muhakkik sûfiler nezdindeki dört aşamasına değinir. O, bu aşamaları şu şekilde sıralar; isim isim saymak, hakikatlerini bilmek, bu isimlerle ahlaklanmak, ihsân ve müşâhede makamında bu isimlerle tahkik idealine erişmek (**tahakkuk**). Bursevî bu son aşamanın tüm suret ve manalardan sıyrılıp hakkî mertebenin tecellileriyle (sübuhâtî’l-hazretî’l-hakkiyye) örtünmek suretiyle olduğunu vurgular ve bu mertebenin *malûm ve meçhûl olan insan* olduğunu belirtir.⁷²⁰

1.6. Yaratılış

1.6.1. Muhakkik Sûfilerin Yaratılış Anlayışı

Kelamcıların yoktan yaratma düşüncesini benimsemeyen sûfiler, yaratılışı ifade etmek için muhtelif terimlere başvurmuşlardır. Bu durum onların yaratılış nazariyelerini tek bir kavram veya düşünce sistemine dayandırmayı güçleştirmektedir. Nitekim sûfiler *izhâr*, *zuhûr*, *tecelli* gibi terimleri kullandıkları gibi kelamcıların kullandığı *ihirâ*, *halk*, *ibdâ*, *inşâ* veya filozofların kullandığı şekilde *sudûr*, *ismâr*, *semere*, *hurûc*, *icâd* gibi terimleri kullanırlar. Bütün bu kavramları kullansalar da sûfilerin düşünce sistemlerini ifade eden en uygun terim *zuhûr-izhâr*dir.⁷²¹

Sûfilere göre yoktan yaratma fikri var oluşu açıklamakta yetersizdir.⁷²² Fakat sûfiler için filozofların sudûrcu açıklamaları da olduğu gibi kabul edilebilir bir yaratma teorisi ifade etmemektedir. Zira sudûr sisteminin zorunlu nedenselci yapısı sûfilerin öngördüğü tanrı-alem ilişkisinin ve

geçerlidir.” Bursevî’nin kendisinden bu alıntıyı yaptığı İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*’taki bağlamda ayrıca şunları söylemektedir: “...ihsâ edilmiş her şey aynı zamanda “mevcut” demektir. (...) ihsâ edilen her şey ihata edilmişken ihata edilmiş her şey ihsâ edilmiş değildir.” Bursevî, *Ta’lîk*, 165a; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 17/96; İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 8/5.
⁷¹⁸ Bursevî, *Ta’lîk*, 74b. Bursevî’nin esas aldığı terminolojide *malûm-meçhûl insan*, insân-ı kâmile karşılık gelmektedir. bk. Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 72, 120.

⁷¹⁹ A’râf 7/180

⁷²⁰ Bursevî, *Ta’lîk*, 74b.

⁷²¹ Bursevî, *Ta’lîk*, 243, 279; Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafiziği*, 60-61. Ekberî düşüncenin yaratılış anlayışıyla ilgili ayrıca bk. Demirli, “İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”, 529 vd.

⁷²² İbnü’l-Arabî alemin yoktan zuhura gelmediğini, Hakk’ın zatının [varlık mertebeleri (hazretât-ı hams) üzerinden] bir durumdan bir duruma geçmesinden zuhûr ettiğini belirtir ve bunu deniz-dalga metaforu ile açıklamaya çalışır. Buna göre hâdis olan mâsivâ denizin dalgasına karşılık gelmektedir ve zât denizinin halden hale geçmesinden zuhûr etmiştir. O bu hususta şu şiiri zikreder: *el-Bahru bahrin ale’l-îmkânî fi’l-kıdemi / inne’l-havâdis enhârûn ve emvâc* bk. İbnü’l-Arabî, *Özün Özü*, 42 vd.

birlikteliğinin (ma‘iyyet) sürekliliğine aykırıdır. Sûfiler bu sorunu tanrı ile insan arasında özel bir irtibat türü anlamında *vech-i hâs* vurgusu yaparak ve sudûr sistemini vesileci bir yapı şeklinde yorumlayarak aşmaya çalışmışlardır. Zira diğer yaratılış teorilerini kabul etmeyen sûfilere göre yaratılış ancak sûfî keşfi ifade eden tahkik yöntemiyle açıklanabilir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî üzerine yapılan araştırmalarda vurgulandığı üzere “İbnü'l-Arabî ‘yaratma’ teriminin anlamını keşfederek tanrı-alem ilişkisi hakkında bir bilgi vermeyi veya en azından bunu hatırlatmayı **muḥakkik**in -ki metafizikçi demektir- görevi sayar.”⁷²³ Ayrıca mâhiyetlerin ezeli olduğu kabulü yokluk ve yoktan yaratma fikrini anlamsız kılmaktadır. Zira mümkün varlıkların hakikatleri ve mâhiyetleri yaratılmış değildir ve bu hakikatlerde değişme ve başkalaşma olmadığı muḥakkik sûfilerin görüş birliğine vardıkları bir ilkedir. Fakat mümkünlerin mâhiyetleri yaratılmış olmamakla birlikte herhangi bir varlık sahibi de değildirler. Aksi halde mâhiyetler zorunlu varlıkla (vâcibü'l-vücûd) aynı olurdu. Bu sebeple mümkünlerin mâhiyetleri sübût ile ifade edilen ara bir varlık formundalardır. Bu noktada sûfilerin yaratılış teorisine göre tanrıdan çıkan şey sadece *varlık tecellisi* olup bütün mümkünler arasında ortaktır. Mümkün varlıklar arasındaki farklar, mümkünlerde görülen eksiklikler ve olumsuz şeyler ise onların yaratılmamış isti‘dâtlarından kaynaklanır. Dolayısıyla bu düşüncede yoktan yaratma yerine *ezeli mâhiyetlere varlık verme* söz konusudur ve varlık ancak zaten sâbit olan şeylere verilebilir.⁷²⁴ Ayrıca tanrıdan çıkan ilk şeyin *varlık tecellisi* olması Ekberî düşüncenin vesileci sudûr anlayışının da önemli bir parçasıdır. Zira “Vesileci sudur” teorisi, felsefî sudûr sistemindeki “bir” den silsile halinde ortaya çıkıp göksel mertebelerden yeryüzüne ve nihayet süfli katmanlara dek ulaşan yaratılış zincirindeki zaruri nedenselliğin kırılmasıyla ulaşılan bir yaratılış düşüncesidir. Konevi sudûr sistemindeki “bir” den çıkan ilk şeyin *ilk akıl* değil de *varlık tecellisi* olduğunu kabul etmiş ve bu varlık tecellisini bütün varlıklara yaymıştır. Bu itibarla *varlık tecellisi*, vahdet-i vücudun alem tasavvurundaki merkezi bir kavram olmaktadır. Zira bu kavram, varlıkların nedensel bir zincir halinde birbirini var ettiği düşüncesinin yerini alarak her şeyin doğrudan “bir” ile irtibatını temin etmektedir. Nedenselci sudur teorisinde sebepler neticelerini içerirken, vesileci sudur anlayışında sebeplerin bu özelliği ortadan kalkar, varlık tecellisi sebepleri işlevsel kılar.⁷²⁵

Ekberî düşüncenin yaratma teorisinde belirleyici olan temel bir husus yokluk ve mutlak yokluk gibi mefhumlardır. Bu düşüncede *mutlak yokluk* denilen şeyin bulunmadığı, *izâfî yokluğun* ise aslında tam manasıyla yokluk olmayıp yine bir varlık mertebesini ifade etmek üzere kullanıldığı hatırd tutulmalıdır. Bu husus sûfilerin yaratılış teorilerini anlamak ve kelimcilerin yoktan yaratma teorisinden ayırt etmek için önem arz etmektedir. Bu noktada yokluk ve varlık gibi ontolojinin temel kavramlarına sûfilerin yükledikleri anlamların iyi tespit edilmesi gerekmektedir. Nitekim Bursevî’nin belirttiği üzere

⁷²³ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, 94.

⁷²⁴ Detaylar için bk. Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, 94; Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, 224. Ayrıca bk. “A‘yân-ı Sâbite ve Varlık-Mâhiyet İlişkileri” bölümü.

⁷²⁵ Demirli, “Vahdet-i Vücûd Teorisi”, 444.

var etme (*icâd*), tüm nimetlerin aslıdır. Yoktan (‘*adem*’) var edilene *mevcûd* denilir. Bursevî “*Allah onu buldu*” (vecedehu Allahu) denilemeyeceğini, “*Allah onu var etti*” (evcedehu Allahu) denilmesi gerektiğini belirtir. Allah’ın bir şeyi var etmesi (*icâd*), yokluktan varlığa yani *ilimden ‘ayna* çıkarması anlamına gelmektedir. Bursevî burada bir hususa dikkat çeker. Mutlak yokluğun (*el-‘ademü’l-mutlak*) ilimde bir varlığı yoktur. Dolayısıyla mutlak yokluğun hâricî bir varlığının olmasına gerek yoktur.⁷²⁶

Filozofların nedenselci sudûr anlayışı doğrultusunda anlamlandırdığı “*birden ancak bir çıkar*” sözü bu haliyle Ekberî düşüncede eleştirilmiştir. Fakat aynı zamanda Ekberî düşüncede bu söz, vesileci sudûr anlayışı doğrultusunda tadil edilerek kullanılmıştır. Bursevî de *Ta’lika*’da “*birden ancak bir çıkar (sudûr)*” sözünün filozoflar için ne ifade ettiğine dair açıklamalar yapmaktadır. Bu bağlamda o, filozoflar nezdinde tek bir şeyin, iki farklı esere kaynaklık edemeyeceğini belirtir. Aksine her bir şey, bir diğerinin eserinden farklı bir esere kaynaklık eder.⁷²⁷ Bu bağlamda Bursevî İbnü’l-Arabî’nin nokta-çevre metaforu üzerinden bu hususu değerlendirdiği şu ifadelerine atıfta bulunur:

“[Merkez] noktadan çevreye çıkan her çizgi, sahibi için eşittir ve çevredeki bir noktada biter. Nokta ise, ondan çevreye çıkan çizgilerin çokluğuna rağmen zâtında çoğalıp artmaz. Dolayısıyla merkezî nokta, çevrede bulunan her noktaya bizzat karşılık gelir. Çünkü eğer [çevredeki] bir noktanın mukabiline düşen şey (merkezî nokta), [çevredeki] bir diğer noktanın karşısına denk düşmezse [merkez nokta] parçalara ayrılmak durumunda kalırdı. Böylece [merkez noktanın] “bir” olmasına halel gelirdi. Halbuki o tektir. Dolayısıyla da [merkez nokta], çokluklarına rağmen çevredeki noktaların hepsinin birden bizatihi karşısında bulunur. Böylece “hakikati tek olan”dan çokluk meydana çıkmasına (zuhûr) rağmen, o hakikat, zatında çoğalmamıştır. Böylece “**birden ancak bir çıkar**” diyenin görüşü geçersizleşmiştir. [Merkez] noktadan çevredeki tek noktaya çıkan çizgi ise, her varlığa yaratıcısından gelen yöndür. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: “Biz bir şeyi irade ettiğimizde ona sözümüz sadece, “ol” demekten ibarettir; o da derhal olur.”⁷²⁸ Burada irade, dairenin [merkez] noktasından çevreye çıktığını varsaydığımız o çizgidir. Bu da çevrede o noktanın aynını var eden (icâd) ilâhî bir teveccühtür. Çünkü o çevre, **mümkünler dairesinin** ta kendisidir. Ortada bulunan ve dairenin diğer noktaları için çevreyi belirleyen nokta ise, **özü gereği zorunlu varlıktır** (vâcibü’l-vücûd li-nefsihi). Varsayılan bu daire ise, mümkün cinslerin dairesidir. Bunlar mekânlı cevher, mekânsız cevher, var olanlar ve renklerle sınırlıdır. Sınırlı olmayan ise, tür ve şahısların varlığıdır. Bu, her noktadan ve her daireden meydana gelen şeydir. Çünkü onda türlerin daireleri, türlerin dairelerinden ise, türlerin ve şahısların daireleri oluşur. Bunu biliniz!”⁷²⁹

Yaratılış teorisi bakımından kelamcılarının yoktan yaratma anlayışını kabul etmeyen sûfilerin filozofların sudûr anlayışını vesileci bir forma sokarak benimsemeleri bir takım felsefî kavramları da kullanmalarını kolaylaştırmıştır. *Ta’lika*’da bu hususa dair veriler görmek mümkündür. Nitekim -nefs teorisi bölümünde detaylarıyla ele alındığı üzere- Bursevî *Ta’lika* ve diğer eserlerinde Ekberî düşüncenin bilgi ve varlık anlayışıyla uyumlu bir nefis anlayışı benimseyip bu hususta -daha çok sûfî metinler üzerinden dolaylı olarak olsa da- İslâm felsefesindeki nefis teorisinin kavram ağından ve muhtevasından istifade etmektedir. Bu noktada Bursevî İslâm felsefesi geleneğinden istifade etmenin itikadi bir problem teşkil etmediğini vurgulamaktadır. Nitekim Bursevî *Ta’lika*’da nefsin kuvveleriyle ilgili açıklamalar yaptığı bir bağlamda iç duyuların, ilgili bağlamda anlattığı şekilde telakki edilmesinin

⁷²⁶ Bursevî, *Ta’lika*, 141a. Mutlak yokluğun olmadığı, yokluğun ancak izâfî bir gerçekliğe sahip olup aslında varlığa mukabil olmadığı, mümkünlerin bulunduğu bir hal veya mertebeyi ifade ettiği ve varlık-yokluk ilişkisinin ışık-karanlık ilişkisine benzerliği hususunda Konevî’nin görüşlerinin değerlendirmesi için bk. Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, 220 vd.

⁷²⁷ Bursevî, *Ta’lika*, 166a.

⁷²⁸ Nahl 16/40

⁷²⁹ Bursevî, *Ta’lika*, 166a-166b; İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 1/393; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/295-296.

dinin asıllarına (*usûlüddîn*) herhangi bir aykırılık teşkil etmediğini belirtir. O'na göre kelamcıların bunları inkâr etmesinin sebebi filozoflarla irade ve yaratılış hususundaki ihtilaflardır. Bu bağlamda o, filozofların fâil-i muhtâr anlayışını nefyetme hususundaki hezeyanları ve “*birden ancak bir çıkar*” minvalindeki sözleri sebebiyle kelamcılar bunlara olumsuz yaklaştığını belirtir. Yoksa *Ta'lika*'da zikrettiği tarzda bu kavramların kelamcılar açısından sorun teşkil etmediğini vurgular.⁷³⁰

Bursevî'nin *Ta'lika*'da belirttiğine göre kudretin makdûra taallukuna kimse şahit olamaz. Zira Allah kendinden başkasına bunu engellemiştir. Dolayısıyla var etmenin ve varlığı kabul etmenin suretinin keyfiyetini ve var edilenlerin Hakk'a nasıl mazhar olup varlıkla vasıflandıklarını Allah'tan gayrisi bilemez. Dolayısıyla [aradaki süreçlerin keyfiyeti bilinmeksizin] kendisine ma'dûm denilen şeye mevcûd denilmeye başlanır. Bursevî bu hususta Aristoteles'e dair şöyle bir olay aktarıldığını belirtir: O, bal arısının nasıl bal yaptığını gözlemlemek için camdan bir kovan yapmış, fakat arı cam kovana içten çamurla bezeyip kapatana dek bal yapmamıştır. Bursevî bu olaydan hareketle *yaratılmışların bir şey üretmesi (sun')* böyleyse *ilâhî yaratma nasıldır!* diyerek -şahit olunamasa da- ilâhî kudretin makdûra taallukunun keyfiyetine dair bir pencere açmaya çalışır.⁷³¹

1.6.2. Yaratma Çeşitleri

Ta'lika'daki açıklamalara göre *inşâ*, madde ve zaman tarafından öncelenen -arş ve arşın altındaki tabîyyât, unsûriyyât vb.- bir şeyin yaratılmasıdır. Genellikle canlılar hakkında kullanılır. Nitekim “*O, sizi tek bir nefisten inşâ etmiştir.*”⁷³² buyurulmuştur. Bursevî'ye göre bunun manası “*O, sizi icâd etmiş ve aşama aşama terbiye etmiştir.*” şeklinde olup *terbiye* manası *inşâda* melhuzdur.⁷³³ *İbdâ'* ve *ibtidâ'* ise, akıllar gibi madde ve zaman tarafından öncelenmeyen şeylerin var edilmesi için kullanılan kavramlardır. Bursevî bu yaratma tarzının *tekvîn* ve *ihdâs*ın mukabili olduğunu belirtir. Zira *tekvîn* madde tarafından öncelenen, *ihdâs* ise zaman tarafından öncelenen yaratma fiili için kullanılan kavramlardır.⁷³⁴ *Halk* ve *tahlik*, parçaların terkibi ve cisimlerin tesviyesinden ibarettir. *Tahlik*, *inşâ*, *sun'* ve *ibdâ'* arasında farklar vardır. Buna göre bunlardan ilk üçü, öncesinde örneği olsun ya da olmasın daha önce var olmayan bir şeyin ihdâsı anlamındadır. *İbdâ'* ise yine aynı şekilde daha önce var olmayan bir şeyin ihdâsı olmakla birlikte öncesinde örneği bulunmayan yaratma çeşididir.⁷³⁵ Öte yandan Bursevî, *Ta'lika*'da madde ve zaman faktörleriyle irtibatlarına göre birbirinden ayrılan yaratma çeşitlerini anlatırken isim vermeksizin Dâvûd el-Kayserî'nin şu ifadelerini aktarır:

“Var etmenin (icâd) taalluk etmesiyle varlıklar arasına dahil olan şey, ya meydana gelmesi ve var olması bir maddeden ve bir zamanda olmaksızın gerçekleşmiştir ki bu tarz varlıklar benzersiz yaratılanlardır (mübde'ât).

⁷³⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 166a.

⁷³¹ Bursevî, *Ta'lika*, 185b.

⁷³² En'âm 6/98

⁷³³ Bursevî, *Ta'lika*, 40a.

⁷³⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 128a.

⁷³⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 185b. *Halk*, *halikadan* (bir nesnenin tabiat ve hakikati) müştaktır. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 228.

Soyut varlıklar (mücerredât) böyledir ki bunlar ervâh-ı müheyyemedir. Ya da var olmaları heyûlâ denilen bir maddeden fakat bir zamanda olmaksızın gerçekleşir, bunlara var edilenler (mükevvenât) denilir ve bunlardan bazısının -örneğin arş- hareketiyle zaman meydana gelir.⁷³⁶ Ya da var olmaları bir maddeden ve bir zamanda gerçekleşir. Bunlar, “muhtesât” diye isimlendirilen unsurlardır ki mürekkebi varlıklar bunlardan oluşur. Ya da var olmaları bir maddeden olmaksızın bir zamanda gerçekleşir. Bu kısmın var olmadığı söylenmiştir. Zira nefsi nâtkanın, bedeninin var oluşuyla varlık kazandığını söyleyenler dışındakilere göre bir zamanda hasıl olan her şeyin bir maddeden meydana gelmesi gerekir.”⁷³⁷

Bursevî, yaratma fiilinin iliştiği varlıkların, zaman ve madde faktörlerine göre -mübde‘ât, mücerredât, mükevvenât ve muhtesât gibi- farklı isimlerle ifade edilerek birbirinden ayrıştırıldığını anlatıp *Envârü't-tenzîl*’de Beyzâvî’nin bu kavramları kullanım hassasiyetini ele alır. Bu bağlamda o, Beyzâvî’nin şu ifadesinde kullandığı *ibdâ‘* kavramına dikkat çeker: “...yaratıcı (sâni‘), tıpkı büyük alemde benzersiz şekilde yarattıklarıyla (ibdâ‘) bilindiği gibi küçük alem olan insanda bulunan söz konusu benzerliklerle de bilinir.” Bursevî, Beyzâvî’nin bu ifadelerinde tüm var olanları benzersiz yaratılan varlıklar (mübde‘ât) sınıfına dahil ettiğini belirtir ve böyle yapmasının muhtemel gerekçelerini tespit etmeye çalışır. Ona göre Beyzâvî’nin böyle yapmasının gerekçesi alemde yaratılan varlıkların yeni ve görülmemiş suretleri ve [ilâhî] isim ve sıfatların hakikatlerini kapsayan enteresan manaları olabilir. Veya benzersiz yaratılan varlıklardan (mübde‘ât) maksat ilk yaratılanlar veya bunlara (âlemü’l-ihira‘) yakın olan varlıklar olabilir. Bursevî’nin sunduğu bir diğer muhtemel gerekçe ise Beyzâvî’nin *ibdâ‘* lafzını -dilin gerektirdiği üzere- mutlak manada *inşâ‘* manasında kullanmış olabileceğidir.⁷³⁸

1.6.3. İlâhî Sûret Üzere Yaratma Hususu

Bursevî varlıkların kendilerine has zâtî niteliklerini ve hakikatlerini ifade etmek üzere *sır* mefhumu üzerinde durur. Buna göre her türün, sınıfın ve ferdin kendilerine mahsus sırları vardır. Bursevî bu sırları, tanrı alem ilişkisi hususunda Ekberî düşüncedeki vesileci yaklaşımın temel kavramı olan *vech-i hâsa* dayandırır. Bursevî söz gelimi insanın hakikati anlamına gelen sırrı, *ilâhî sûret üzere yaratılmış olmak* şeklinde açıklar. Nitekim “Allah Âdem’i kendi sûreti üzere yarattı” hadisi bunu ifade etmektedir. Bursevî ilâhî suretle kastedilen mananın ise şu yedi ilâhî sıfat olduğunu söyler: *hayat*,⁷³⁹ *ilim*, *irade*, *kudret*, *sem‘*, *basar* ve *kelam*. Dolayısıyla Âdem, suret bakımından bu yedi ilâhî sıfat üzere *zuhûr* etmiştir. Bursevî’ye göre bunun anlamı Âdem’in bu sıfatlara bilfiil mazhar olmasıdır. Diğer

⁷³⁶ *Rûhu'l-beyân*’da bu kısım şöyledir: “Onlar her yönden bilfiil vardır. Onlar için var olmayı bekleme durumu söz konusu değildir. Onlar, bir bölümünün hareketiyle zamanın meydana geldiği isimlerin mazharlarıdır.” Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/196.

⁷³⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 128a. Bursevî, *Ta’lîka*’da isim zikretmeksizin kullandığı bu ifadeleri *Rûhu'l-beyân*’da Dâvûd el-Kayserî’ye referansla aktarmaktadır. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/196.

⁷³⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 128a.

⁷³⁹ Bursevî *Envârü't-tenzîl* mukaddimesindeki “her kim kandilini söndürmeye kalkışırsa kınanmış bir şekilde yaşar” ifadesinde *hayât* yerine ‘ayş kökünden fiilin tercih edilmesini açıklarken bu kavramların varlık türleri arasındaki kullanım tarzlarına riayet edildiğini söyler. Zira ‘ayş, canlılara özgü yaşamı ifade edip *hayât*tan daha özeldir. *Hayât* ise Allah ve melekler hakkında kullanılabilir. Her canlı *hayy*dir; her *hayy* canlı değildir. Her ‘âiş *hayy*dir fakat tersi mümkün değildir. Çünkü yaşayan canlılar (*el-hayevânü'l-âiş*) tabîi hayata sahiptir. Küllî tabiata dahil olsalar da meleklerin ise tabîi ruhları yoktur. Bursevî, *Ta’lîka*, 18b.

mevcudatın ilâhî sıfatlara tecelligâh olması ise bilkuvvedir.⁷⁴⁰ Ayrıca söz konusu rivayette ilâhî suretten bahsedilmesi, Ekberî bilgi anlayışı bakımından bu *suretin* yorumlanması gereğini de beraberinde getirmiştir. Zira ilgili bölümde detaylıca açıklandığı üzere⁷⁴¹ Bursevî eşyânın manalarını araştırmakta kullanılan *tefekür*ün yalnızca kalpte sûreti hâsıl olabilen şeyler için söz konusu olması sebebiyle suretten münezzeh olan Allah hakkında kullanılamayacağını ifade etmektedir. Bu bağlamda sûfler tarafından sıklıkla atıf yapılan “Allah Âdem’i kendi sûreti üzere yarattı” rivayetindeki suretin *hayat, ilim, irade, kudret, sem‘, basar* ve *kelam* gibi temel bazı sıfatlara sahip olmak şeklinde açıklandığı görülmektedir. Nitekim Bursevî *Ta’lîka*’da Âdem’in yaratıldığı sureti, söz konusu ilahi sıfatlar üzerine mebnî olan hakiki suret şeklinde nitelemektedir.⁷⁴²

Bursevî ilâhî suret üzere yaratma hususunda ehl-i zahir ile ***muhakkiklerin*** ihtilaf ettiğini belirtir. Onun açıklamalarına göre ehl-i zahir nezdinde Allah’a suret izafe edilmesi mecaz kabilindendir. Zira bu kesim için suret ancak algılanabilir/somut varlıklar için söz konusu olabilir. ***Tahkik ehli*** ise bütün bir alemi, ilâhî mertebenin (*el-Hazretü’l-ilâhiyye*) sureti olarak telakki eder. Bu, *taayyün-i evvel*den varlığın son taayyününe dek gerçekleşen *tenezzülât* itibariyledir. Bursevî buna *teşbih alemi* de denildiğini, bu sebeple Allah’ın kendisini sem‘ ve basar ile vafettiğini belirtir. Söz konusu *tenezzülâtın* ötesinde ise isim, resim, suret, hakikat ve mecaz yoktur. Bursevî, buna *tenzih alemi* denildiğini belirtir.⁷⁴³ O, bir başka eserinde ise, söz konusu hadiste geçen suretin somut değil soyut bir suret olduğunu belirtir. Zira Hakk’ın somut bir sureti yoktur. Bu sebeple o, Hakk’a suret isnadının bu bakımdan hakiki değil mecazî olduğunu fakat söz konusu suretin tecelliyât bakımından hakikat olduğunu belirtir. Zira eşyâ, ilâhî isimlerin suretleridir. İlâhî isimleri suret ile nitelemek, eşyanın onlarla tecelli etmesinden kaynaklanır.⁷⁴⁴

Bursevî açısından ilâhî suret üzere yaratılma meselesi, hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin de açıklandığı bir zemindir. Zira ona göre ilâhî suret üzere yaratılma hususu mertebeli bir yapı arz eder. Bu bağlamda Bursevî, Hz. Peygamber’in diğer bütün ilâhî isimleri ihtiva eden ism-i a‘zâmın hakikati üzere zuhûr ettiğini dolayısıyla alemler içerisinde en yüce alem olan Hakikat-i Muhammediyye’nin Hakk’a delâlet eden en üstün delil olduğunu belirtir.⁷⁴⁵

Bursevî, aslı itibariyle düzgünce takdir etmek manasına gelen *halkın* (yaratma), herhangi bir şeyi örnek almaksızın ve aslı olmaksızın bir şeyi yaratmak (*ibdâ’*) anlamında kullanıldığını belirtip göklerin ve yerin yaratılmasını buna örnek olarak zikreder. O, ayrıca bu kavramın bir şeyi başka şeyden üretme

⁷⁴⁰ Bursevî, *Varlığın dili*, 131; Bursevî, *İhtiyârât*, 81; Bursevî, *Mümin Müminin Aynasıdır*, 30; Bursevî, *Müjdelere Gelen Elçi*, 65. Bu hususlarla ilgili olarak ayrıca bk. Orkhan Musakhanov, “İlahî İsimler Teorisi”, *Metafizik: Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, ed. Ömer Türker, İslam Düşüncesinde Teoriler (İstanbul: Ketebe, 2021), 2/1122.

⁷⁴¹ Detaylar için bk. “Bilgi Bahsiyle İlgili Başlıca Kavramlar (Tefekkür-Tezekkür-Tedebbür)” bölümü.

⁷⁴² Bursevî, *Ta’lîka*, 15a.

⁷⁴³ Bursevî, *Mümin Müminin Aynasıdır*, 31-32.

⁷⁴⁴ Detaylar için bk. Bursevî, *Kitabü’l-envar*, 141.

⁷⁴⁵ Bursevî, *Varlığın dili*, 131-132.

(*icâd*) anlamında da kullanıldığını belirtir. Nitekim “*Sizi bir tek nefisten yaratan...*”⁷⁴⁶ ayetinde *halkın* bu kullanımı söz konusudur. *Halk* kavramı hususunda zahirî yaklaşımı bu şekilde aktaran Bursevî, söz konusu kavramın Ekberî düşüncede kullanılan bağlamlarından biri üzerinden tasavvufî ontolojiyle uyumlu bir ilişkilendirmesi zikrederek İbnü'l-Arabî'nin bu kavram hakkındaki şu ifadelerini aktarır: “*Yaratma 'halk' diye isimlendirilmiştir. Zira bu kavram, bir şeyin tabî'atı ve hakikati anlamındaki 'halîka'dan türemiştir. Alem ve Âdem[oğlu] adına ne varsa ilâhî sûret üzere yaratılmıştır (matbû').*”⁷⁴⁷ Buna karşın o, zahir ulemaya göre yaratmanın (*halk*); takdir, cüzlerin terkîbî ve cisimlerin tesviyesi anlamından ibaret olduğunu belirtir.⁷⁴⁸ Bursevî alemin de insanla birlikte Hakk'ın sureti üzere yaratıldığını söyler. Şayet insan olmasaydı, [büyük] alem ilâhî suret üzere olamazdı. [Fakat büyük] alem olmasaydı insan [yine ilâhî] suret üzere kalırdı. İnsân-ı kâmil Allah'ın *bekâsı* ile bakidir. Dolayısıyla onun devamlılığı *devâmü'l-'ayn* tarzındadır. İnsân-ı kâmil dışındakiler ise Allah'ın *ibkâsı* ile bakidirler. Dolayısıyla onların devamlılığı *devâmü'l-'ayn* tarzında olmayıp *devâmü'l-'emsâl* tarzındadır.⁷⁴⁹

1.6.4. Yaratmada İlâhî İrâdenin Yeri

Ezelî-Zâtî Sevgi

Bursevî'nin de belirttiği üzere Ekberî düşüncede eşyanın varlığı (vücûd), zâtî sevgi (hubb-i zâtî) üzerine mebnidir ki mahluka göre buna aşk ve alaka da denilir.⁷⁵⁰ Bursevî bu hususu *Ta'lika*'da da vurgulamaktadır. Nitekim Beyzâvî, düşükten yüceye doğru bir sıralama olması beklenirken Besmele'de daha mübalağalı olan *Rahmân* isminin *Rahîm*'e öncelenmesini bu ismin yalnızca Allah'a sıfat olacak tarzda bir mübalağa içerip özel isim statüsüne çıkmasıyla gerekçelendirmektedir. Bursevî bu gerekçelendirmeyi değerlendirirken meseleye Ekberî yaklaşımın rengini yansıtmaktadır. Bu bağlamda *Rahmân* ismini varlık süreçleriyle irtibatı açısından yeniden tanımlayarak vahdet-i vücûd düşüncesinin meşhur *ezelî-zatî sevgi* anlayışına gönderme yapmaktadır. Ona göre *Rahmân*, ilk olarak yaratmakla (*icâd*) kullarına şefkatli olandır. Fakat Bursevî, bu yaratmanın *icâd* tarzında olduğunu dolayısıyla Allah'ın *mûcib* olmadığını özellikle belirterek İslam felsefe geleneğindeki yaratma teorisinden ayrıştığını vurgulamaktadır. Burada kalmayıp bu noktada kelam düşüncesinden de ayrılarak bu yaratmanın saiki olarak *ezelî-zatî sevgiyi* zikretmektedir ki bu, tasavvuf düşüncesinde yaratılışın dayandırıldığı gizli hazine (*kenz-i mahfî*) rivayetine dayandırılan bir kavramdır.⁷⁵¹ Bursevî'ye göre

⁷⁴⁶ Nisâ 4/1

⁷⁴⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 103a-103b. bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/108; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/133.

⁷⁴⁸ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 228.

⁷⁴⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 127b, 128a.

⁷⁵⁰ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 232.

⁷⁵¹ Gizli hazine (*kenz-i mahfî*) ismiyle meşhur olan bu rivayet tasavvufî düşüncede yaratılışı temellendirmek için kullanılır. Hadisin tercümesi şu şekildedir: “*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim Halkı da bilinmek için yarattım. Böylece kendimi onlara tanıttım onlar da beni tanıdılar.*” Bu hadise sık atf yapan Bursevî'nin bu hususta müstakil bir eseri de mevcuttur. Bu eserinde Bursevî, İbnü'l-Arabî'nin bu rivayeti naklen sabit olmayıp keşfen sahih olan hadislerden addettiğini aktarmaktadır.

Rahmân isminin varlık süreçlerindeki rolü yaratmayla sınırlı değildir. Bu sebeple ikinci ve üçüncü olarak sırasıyla kulları dünyevi kemallerine ve uhrevi saadetlerine ulaştırmaktadır.⁷⁵² Bursevî bu açıklamasıyla varlık süreçlerini ilâhî isimlerle irtibatlı ele alırken meseleyi yalnızca bir yaratma teorisine hasretmemekte, ahlakî bir ideal olarak dünyevi kemalât ve uhrevi saadet gayelerini de zikretmektedir.

Fâil-i Muhtâr - Mûcib bi'z-Zât

Kelam geleneğinde *tanrının kâdir-i muhtâr olduğunu* ifade eden önermenin temel bir yeri vardır. Bilindiği üzere “*bu ilke tanrının zatıyla zorunlu kıldığı ve ilk neden olduğu ilkelerine karşı, tanrının bir irade ve kasıtlı fiil yaptığını ve alemin illeti değil faili olduğu anlamına gelmektedir.*”⁷⁵³ Bu hususta Bursevî de -benimsediği vahdet-i vücûd düşüncesindeki tevhid vurgusunu ifade eden *lâ fâile illallah* ilkesi doğrultusunda- irade hususunda filozoflardan ziyade kelamcılara yakın durmaktadır. Bursevî’nin irade ile ilgili hususlarda serdettiği ifadelerde kelam geleneğinin fâil-i muhtâr anlayışı ile Ekberî geleneğin nedensellikten arındırılmış vesileci sudur anlayışının bir uyuşma ve uzlaşma zemininde buluşup İslam filozoflarının zorunlu nedensellik anlayışlarına karşı aynı safta yer aldıkları görülür. Bu gibi uzlaşmalar tahkik devrinin cem ve mezc yönünü temsil eden; yöntemler farklı olsa da yer yer netice bazında mutabakatların olduğunu gösteren örneklerdir. Zira bu gibi yerlerde muhtelif disiplinlerin yöntem farklılıklarına karşın meseleler bazında uzlaşıp ortak söylemler üretebildikleri görülür.

Bursevî eserlerinde sıklıkla irâde sıfatının bu vahdet-i vücûdçu yorumu doğrultusunda değerlendirmeler yapmıştır. Onun açıklamalarına göre *irâde* ve *meşîet* ilâhî sıfatlardandır. Meşîet, ilâhî zatın bir nesnenin hakikati tarafına teveccühünü ifade eder. Bu nesne isim, sıfat veya zat olabilir. Irâde ise iki caiz/mümkün durumdan (*varlık ve yokluk*) birini seçerek zatın taalluk etmesini ifade eder. Diğer yandan Bursevî meşîetin iradedden evvel olduğunu belirtir. Fakat bu öncelik -ezelde zaman olmaması sebebiyle- zamanî değil zâtî bir önceliktir.⁷⁵⁴ Bu bağlamda Bursevî yeri geldikçe *Ta’lîka*’da irade ile ilgili hususlara değinir. Bu açıklamalara göre “şey”, mevcûd olsun ma’dûm olsun, bilinip kendisinden haber verilebilendir. Veya [bir başka yaklaşıma göre] mevcûd olanlardan ibarettir. Şey, araz olsun cevher olsun tüm var edilenlerin ismidir. Veya kelamcıların çoğunluğuna göre müşterek manalı bir isimdir. Zira Allah ve Allah dışındakiler için kullanılmıştır. Şeyin aslı ise *şâe* (istedi) fiilinin mastarıdır. Yüce Allah bununla vasıflanınca manası *şâin* (isteyen) ve *mürîdd* (irade eden). O’ndan (c.c) başkası bununla

Bursevî, *Kenz-i mahfî*, 12. Bursevî kenz-i mahfî hadisini eşyânın ilâhî ilimdeki malumatıyla (a’yân-ı sâbite) ilişkilendirir. Nitekim ona göre kenz-i mahfî düşüncesi doğrultusunda ilim aleminde feyz-i akdes, ‘ayn aleminde ise feyz-i mukaddes ile ilâhî tecelli vukû bulmuştur. Böylece mümkünâtın hakikatleri vücûda gelmişlerdir. Nihai kertede Bursevî kenz-i mahfînin, muhtelif tecellilerle suret bulan alem ve Âdem olduğunu söyler. Bu anlatım, Ekberî yaratılış nazariyesi (zuhûr) doğrultusunda *lâ mevcûde illallah* önermesiyle ifadesini bulan vahdet-i vücûd teorisinin hadisle ifade edilme şeklidir. Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 145; Bursevî, *Kitabü’l-envar*, 94; Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 135-136.

⁷⁵² Bursevî, *Ta’lîka*, 101a-101b.

⁷⁵³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 23.

⁷⁵⁴ Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 139.

vasıflanınca ise *meşî*’ ve *murâd* olur. Evla olan ise Yüce Allah için bunu kullanmamaktır. Bursevî bu bağlamda ayrıca bazı umûr-i ‘âmmе kavramları arasında yapılan bir kapsamlılık sıralamasını aktarır. Buna göre en belirsiz/nekre şey (*enkerû'n-nekrât*) şeydir. Sonra *vücûd*, sonra *muhdes*, sonra *cisim*, sonra *nâmi*, sonra *canlı* (*hayvan*), sonra *insan*, sonra *bâliğ*, sonra *zeker*, sonra *racûldür*. Bursevî bunların toplam on olduğunu ve her birinin kendi mertebesindeki şeylere mukabil olduğunu belirtir.⁷⁵⁵

Bursevî’ye göre bir kimsenin mürîd olması Hakk’ın iradesine bağlıdır. Bu bağlamda o, ***muhakkiklerin*** (ehl-i hakikat) “*mürîd iradesi olmayandır.*” şeklindeki sözlerine atıf yapar. Bursevî, bir başka eserinde Ebû Yezîd el-Bestâmî’ye atfettiği bu sözden hareketle fenâ nazariyesi merkezli bir irâde telakkisini benimser. Nitekim ona göre kişi kendisini Hakk’ın zatında fani kıldığı gibi iradesini de Hakk’ın iradesinde fani kılmalıdır. Dolayısıyla irade, hakikatte iradeyi terk etmekle olur. Bir başka ifadeyle iradede esas olan, iradeyi terk etmektir. Bursevî’ye göre Hakk’ın iradesine tabi olmak bu anlama gelmektedir. Zira kalpte ilâhî iradenin zuhûr etmesi, beşerî iradenin fenasıyla mümkündür. Ayrıca kul *murâd* Hakk ise *mürîddir*. Zira irade sıfatı varlığa değil ma‘dûma taalluk eder. Kul mümkün varlık olduğu için her ne kadar var olsa da yok hükmündedir. Hakiki varlık ise Hakk’tır. Dolayısıyla irade edip mürîd olmak hakiki varlığa yani Hakk’a aittir. Murad olmak ise kula aittir. Bu sebeple Bursevî, Hakk’ın murâd edilen olmadığını belirtir.⁷⁵⁶

Öte yandan kelimâ düşüncesindeki irade-rızâ veya kazâ-rızâ ayrımı Bursevî’de de vardır. Ona göre her şeyin Hakk’ın iradesiyle olması, O’nun her şeye rızasının olduğu anlamına gelmemektedir. Hak, söz gelimi inkâr ve günahları rızası olmadığı halde irade etmiştir. Bunun bir diğer ifade şekli “*kazâya rızâdan makzîye dahi rızâ lazım gelmez*” şeklindedir. Bursevî bu hususla ilgili “*O, kullarının inkârına da râzı olmaz.*”⁷⁵⁷ ayetini zikreder. Bursevî bu noktada kelimâ düşüncesinden a ‘yân-ı sâbite düşüncesiyle farklılaşır. Buna göre söz konusu inkâr ve günahlar, kulların *isti ‘dât*larının gereğidir.⁷⁵⁸

Beyzâvî, Fâtîha suresinde Rahmân ve Rahîm sıfatlarının kullanımı ile Allah’ın fâil-i muhtâr olması arasında bağ kurmaktadır. Buna göre Allah, lutfettiği hususlarda seçeneğe sahip (*muhtâr*) olup bu fiiller ondan *îcâb bi’z-zât* veya *vücûb* yoluyla sadır olmaz. Bursevî tanrı için bir zorunluluk olamayacağını belirten bu ifadede zorunluluğun *îcâb bi’z-zât* ve *vücûb* olarak iki ayrı şekilde ifade edilmesine dikkat çeker. Buna göre mutlak seçim yetkisi (*el-ihitiyârü’l-mutlak*), kendisiyle vasıflananda bir şaibe ve zorunluluk olmaması demektir. Bu zorunluluk, gerek mevsufun kendinden kaynaklansın (*vücûb anh*), gerekse mevsufun üzerine dayatılsın (*vücûb aleyh*) aynıdır. Bursevî bunlardan ilkinin filozofların görüşü, ikincisinin ise Mu’tezile’nin görüşü olarak nitelendirir ve her iki zorunluluk

⁷⁵⁵ Bursevî, *Ta’lîk*, 56a. Ayrıca bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 416.

⁷⁵⁶ Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 148; Bursevî, *Şerh-i şuabü’l-imân*, 58. “*Mürîd iradesi olmayandır*” sözü için ayrıca bk. Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 107.

⁷⁵⁷ Zümer 39/7

⁷⁵⁸ Bursevî, *Şerh-i şuabü’l-imân*, 57, 283-284.

çeşidinin de tanrı için söz konusu olmadığını savunur. Bu sebeple o, *fâil-i muhtâr*, “kendinden bir fiilin sadır olması veya kasıt ve iradeyle o fiili terk etmesi sahih olan.” şeklinde tanımlar. Ona göre tanrı için, kendinde bizatihi zorunluluk (*icâb bi'z-zât*) gibi bir gereklilik söz konusu değildir, zira O (c.c.), alemlerden müstağnidir. *Mûcib bi'z-zât*, tam bir illet teşkil etmekle birlikte kasıt ve irade olmaksızın kendinden fiil sadır olması caiz olmalıdır. Bursevî buna güneşten ışık çıkması ve ateşin yakması olaylarını örnek verir. Burada failin söz konusu fiili işlemeyi isteyip istememesi durumu değiştirmemektedir.⁷⁵⁹

Bursevî bu açıklamaları yapmasına vesile olan *Envârü't-tenzîl* ibaresindeki “*icâb bi'z-zât*” vurgusunun filozoflara bir reddiye teşkil ettiğini ifade eder. Zira Bursevî'nin belirttiği üzere onlar [illet olarak telakki ettikleri] Allah'ın *mûcib bi'z-zât* olduğu, ma'lûllerin de O'ndan zorunluluk (*icâb*) ve mecburiyet yoluyla sadır olduğu görüşünü benimserler. Onlara göre tanrının alemi var etmesi (*icâd*), zatının gerektirdiği hususlardan (*levâzımı zâtîhi*) olup O'nun bunlardan hali kalması imkansızdır. Bu sebeple Bursevî, filozofların irade ve kudret sıfatlarını inkâr ettiklerini belirtir. Bursevî'ye göre eğer tanrı filozofların iddia ettikleri gibi *mûcib bi'z-zât* olsaydı, alemin kadîm olması gerekirdi. Zira *ma'lûlün*, onu gerektirici olan kendi *illetinden* geri kalması imkansızdır. Zâtî kemal ve müstağniliğe sahip olan varlık, herhangi bir şeyin illeti olmaz. Zira böyle bir varlığın illet olması durumu, bu varlığı *ma'lûlüne* bağımlı kılar. Halbuki [ilâhî] Zât, herhangi bir şeye bağımlı olmaktan münezzehtir. Buradan hareketle Bursevî, tanrının illet olmasının muhal olduğunu belirtir.⁷⁶⁰ Bursevî, *Envârü't-tenzîl* ibaresindeki “*vücûb*” vurgusunun ise Mu'tezile'ye bir reddiye teşkil ettiğini belirtir. Zira onlar, sâlih amelleri sebebiyle itaatkâr kulun mükafatlandırılmasının, masiyetlerinden dolayı da cezalandırılmasının Allah'a vacip olduğunu iddia etmektedirler. Bu noktada Bursevî, her nimetin lütuf, her cezanın (nikmet) adaletten kaynaklandığını belirtir.⁷⁶¹ Bursevî ayrıca kelamcılar nezdinde fiilin faydaya bağlı olmadığını; aksine tercih hususunda iradenin yeterli olduğunu hatırlatır.⁷⁶²

Fâil-i muhtâr kavramıyla irtibatlı hususlardan birisi de fiillerde tercih ve rastlantısallık (ihtiyârîlik - ittifâkîlik) meselesidir. Bursevî, ihtiyârî fiilin şuur ve kasıt olmaksızın failden sadır olamayacağını belirtir. [Bu şartları taşımayan] rastlantısal fiil ise insanlardan vaki olabilse de muteber değildir. Bursevî, “*işin tamamı Allah'a aittir.*”⁷⁶³ ayetine atıf yaparak rastlantısal fiilin Allah için söz konusu olmadığını, O'nun hiçbir şeyi rastlantısal olarak yapmadığını; aksine ilâhî fiillerin, doğru bilgi, irade, gaybî kazâ ve kader doğrultusunda gerçekleştiğini belirtir. Nitekim var olan her ne varsa O'nun ilminde olmalıdır.⁷⁶⁴

Mebde-i Evvel - İlet-i Ülâ

⁷⁵⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 141a-141b.

⁷⁶⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 141b.

⁷⁶¹ Bursevî, *Ta'lika*, 141b.

⁷⁶² Bursevî, *Ta'lika*, 154b.

⁷⁶³ Âl-i İmrân 3/154

⁷⁶⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 154b.

Yaratılış hususunda tartışmalı kavramlardan birisi de *illet-i ûlâ*dir. Bursevî, filozofların Hakk için *illet-i ûlâ* nitelemesini kullandıklarını fakat bunun bir ilhâd olduğunu belirtir. Zira illet ve ma'lûl birbirine bağlı olur. Bu sebeple o, *mebde-i evvel* kullanımını tercih eder ve bu kullanımın; Hakk'ın eşyadan hiçbirisine bağlı olmadığı, bilakis varlığı kendinden olup illetten berî olduğu gerçeğine uygunluğunu vurgular.⁷⁶⁵ Öyle ki Bursevî, *Şerhu Şu'abi'l-îmân* isimli eserinde ilk küllî iman şubesini, *mebde-i evvelin* (c.c) zat ve sıfatlarına ayırır. Bu hususta o, bütün kâinâtın *mebde-i evvelinin* Allah olup her şeyi Nûr isminin tecellisi ile izhâr ettiğini belirtir ve ilk küllî iman şubesi altında *mebde-i evvelin*; varlığı, tevhidî ve yedi temel sıfatını şerh eder.⁷⁶⁶ Bursevî'nin riayet ettiği ve vurguladığı bu kavramsal hassasiyet muhakkik sûfilerin varlık ve yaratılış anlayışına dayanmaktadır. Nitekim Konevî'nin belirttiği üzere Hakk'ın varlıklar için *mebde* olması, bütün itibarların, nispetlerin ve izafetlerin kaynağı olması anlamındadır. Hak için kullanılan *Bir*, *Vâcib*, *Vücûd-i Mutlak* gibi hükümler ise ilâhî-ilmî nispette Vücûd'un taayyün etmesinden ibarettir. İşte Hak başka bir şeye nispeti açısından değil, sadece ilmî olan bu nispet cihetinden **muhakkiklere** göre “mebde” diye isimlendirilir.⁷⁶⁷

Bursevî *illet-i ûlâ* kullanımında olduğu gibi Hakk'a *mûcib bi'z-zât* (zatı gereği zorunlu kılan) denilmesinin de ilhâd kapsamında olduğunu belirtir. Zira Allah fiil, yaratma ve var etmede (îcâd) muhtârdır ve alemin îcâdı O'nun zatının gereklerinden değildir. Yaratmadaki fayda ise Hakk'a değil yaratılana râcidir. Nitekim “*Allah alemlerden müstağnidir.*”⁷⁶⁸ Buradan hareketle Bursevî, hakikatlerin (yaratılmamış mâhiyetler) yaratma hususunda Hakk'ı mecbur kılmadığını bilakis Cabbâr ismiyle O'nun alemi mecbur bıraktığını belirtir.⁷⁶⁹ Bir yandan eşyânın hakikatlerinin yaratma hususunda Hakk'ı mecbur kılmadığını belirtmesi diğer yandan da bu hakikatlerin yaratılmamış olduğunu söylemesi Bursevî'nin ısrarcı olduğu bir noktadır ve daha fazla açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Nitekim o aynı şekilde bir başka eserinde Hakk'ın alemi ihtiyârî olarak yaratmayı dilediğini belirtip hemen ardından bunun nefsi bir gereklilik (*îcâb-ı nefsi*) olduğunu söyleyerek ilk bakışta çelişkili bir yaratılış anlatısı/anlayışı ortaya koyar ve ardından bunu açıklamaya çalışır. Buna göre yaratma fiili, Hakk'ın isim ve sıfatlarının gereği ve isti'dâtların iktizâsı doğrultusunda bir nefsi gereklilikle gerçekleşmiştir. Bursevî söz konusu nefsi gerekliliğin (*îcâb-ı nefsi*) tercihi ortadan kaldırıcı nitelikte olmadığını savunur. Zira isim, sıfat ve hakikatlerin O'nun üzerinde bir tahakkümü bulunmamaktadır. Kaldı ki Bursevî'ye göre eşyâ da en nihayetinde O'nun ilmindeki malumat olup *kenz-i mahfî* nazariyesi sonucu zuhûr etmiştir.⁷⁷⁰

⁷⁶⁵ Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 88-89.

⁷⁶⁶ Bursevî, *Şerh-i şuaabü'l-îmân*, 47-66. Söz konusu yedi temel sıfat hayat, ilim, irâde, kudret, sem', basar ve kelâmdır.

⁷⁶⁷ Konevî, *Vahdet-i Vücud ve Esasları*, 27.

⁷⁶⁸ Âl-i İmrân 3/97, Ankebût 29/6

⁷⁶⁹ Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 88-89.

⁷⁷⁰ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 145.

İllet-i ûlâ ve *mebde-i evvel* kavramlarının bu ontolojik zemini *Ta'lika*'ya da yansımıştır. Nitekim Bursevî, “*Allah vardı O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu*” hadisine atıfta bulunarak Allah'ın, “tüm var olanların (kâinât) mebdei” olduğunu belirtir.⁷⁷¹ O ayrıca Allah'ın, başlangıç ve nihayetin sebebi olması anlamında *mubdi* ve *mu'îd* olduğunu belirtir. Dolayısıyla *mebde-i evvel* Allah'tır. O'nun mebde olması tamamen izafî olup biricikliğine (*ahadiyet*) mebnidir. Zira *ahadî zât*, *vâhidî* mertebeden (*el-hazretü'l-vâhidiyye*) öncedir. *Vâhidî* mertebe taayyünât aşamalarının başladığı kaynağı ifade eder. Bu, tıpkı çekirdeğin, -dallar ve yaprakların kaynağı olan- ağacın *mebdei* olması gibidir. *Nihayet* ise yine aynı zamanda *başlangıç* olan çekirdeğin kendisidir. Bursevî, Allah'ın mebde olmasını izafilikle nitelemesini ise O'nun başlangıcı olmayan *evvel* ve nihayeti olmayan *âhir* olmasıyla açıklar.⁷⁷²

Mebde-i evvel nitelemesiyle irtibatlı bir diğer kullanım *aslu'l-usûl*dür. Bu bağlamda Beyzâvî'nin iştikak bakımından “*Allâh'ın aslı*”nı açıklarken kullandığı ifade tarzı sebebiyle Bursevî *Ta'lika*'da bazı açıklamalar yapar. Buna göre aslı açıklanan şey Allah'ın kendisi değil “*Allah*” lafzıdır. Zira zaten bütün asılların aslı (*aslu'l-usûl*) olması sebebiyle bu lafzın müsemmasının -ontolojik bakımdan- aslı yoktur. O (c.c), az olsun çok olsun tüm varlıkların başlangıcı (*mebde*), küçük olsun büyük olsun tüm mevcudatın kaynağıdır (*masdar*). Bu sebeple Bursevî, ulemanın, [müsemmasını araştırmadıkları gibi] O'nun yüce ismini de araştırmamaları gerektiğini savunur. Zira O'nun ismi, yüce müsemmasına tabidir. Bursevî bu tarz araştırmaların anlamlı olmadığına işaret etmek üzere isim ve müsemmanın hakikatiyle bu araştırmaları birbirinden ayırıştırıp şöyle der: “*Kîlûkâl nere halin hakikati nere!*”⁷⁷³

1.7. Kötülük ve Varlık

Ta'lika'da farklı çevrelerin kötülük problemine yaklaşımına dair birtakım veriler görmek mümkündür. Nitekim Bursevî, Eş'arîlerin, Hakk'ın her iyi ve kötü şeyin (*hasen* ve *kabîh*) faili olduğunu kabul ettiklerini belirtir ve bu bağlamda “*Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz/sorguya çekilmez*”⁷⁷⁴ ayetini hatırlatır. Zira onlara göre bütün bunlar O'nun (c.c.) kudretinin kemaline delildir. Mu'tezilîler ise *hakîm* olması sebebiyle Hakk'ın çirkin ve *aslaha* aykırı fiiller işlemeyeceğini ileri sürerler. Bursevî, bu iki kesime karşın *muhakkiklerin* kötülük meselesine yaklaşımını şu şekilde anlatır:

“...**Muhakkikler** şu görüştedirler: Kabîhin yaratılması, yaratma olması bakımından O'nun için bir kemal ifade eder. Fakat yaratmanın bizden taayyün etmesi ve bunun kabiliyetlerimiz hasebince olması bizler için bir noksan ifade eder. Veya **muhakkikler** şöyle der: “[Kabîhin yaratılması] aslî ilâhî şe'nler olan hakikatlerimiz bakımından kemal sıfatı ifade ederken bizler sebebiyle yaratılmış (mec'ûl) cüzî isti'dâtlarımız bakımından kusur sıfatı ifade eder.” Nitekim ilkinе itibarla Allah “Sana emirden bir şey yoktur.”⁷⁷⁵ buyurmuştur. İkincisine itibarla ise elçi gönderip kitap inzal etmiştir. Müttakî o kimsedir ki rızıklandırma ve yaratma gibi Allah'a ait nispetleri kendine nispet etmekten nefsinı korur ve bu hususta Hakk'ı kendine vikâye kılar. Zira bunlar vücûb

⁷⁷¹ Bursevî, *Ta'lika*, 158b.

⁷⁷² Bursevî, *Ta'lika*, 39a-39b.

⁷⁷³ Bursevî, *Ta'lika*, 81a.

⁷⁷⁴ Enbiyâ 21/23

⁷⁷⁵ Âl-i İmrân 3/128

hükümleridir. Aynı şekilde çirkinlik ve kusur içeren şeyi O'na nispet etme hususunda nefsinin Hakk'a vikâye kılâr. Bunları O'na değil aksine kesb gibi kendi cüzî isti'dâdına nispet eder. Zira bunlar imkân hükümleridir.”⁷⁷⁶

Bursevî'nin, *Ta'lika*'da çizdiği bu genel tabloya göre Eş'arîler'in *kudret*, Mu'tezile'nin *hikmet Muhakkikler*'in ise *isti'dât/hakikat* kavramını merkeze alarak kötülük meselesine yaklaşıtları anlaşılmaktadır. Bursevî muhakkiklerin bu yaklaşımını eserlerinde sıklıkla işler ve detaylıca değerlendirebilir. Nitekim Bursevî'nin açıklamalarına göre, kötülüğün yaratılması *isti'dâtların* gereği olduğu için zulüm değildir. Zira Hakk *hallâk* olması bakımından kulların tercihlerini tehir etmeksizin yaratır. Aksi takdirde acziyet ve hikmete aykırılık söz konusu olur. Diğer yandan Bursevî, uhrevî mükâfat ve cezaları da bu kapsamda değerlendirerek ilâhî adaleti *ayn-ı sâbite* kavramı zemininde ele alır.⁷⁷⁷ Dolayısıyla Bursevî kötülük ve cebr problemleri hususunda sorumluluğu a'yân-ı sâbite teorisi üzerinden yaratılmamış isti'dâtlara yükleyen bir irade hürriyeti anlayışı benimser. Nitekim Bursevî'ye göre mesud ve bedbaht olanlar ezelde de böyleydiler. Bu noktada, onların fitratlarının kabiliyet üzere belirlenmiş olması sorun teşkil etmemektedir.⁷⁷⁸ Bu yaklaşım aslında sadece kötülüğün yaratılması meselesine has olmayıp, Bursevî'nin yaratmaya konu olan tüm eşyâya yaklaşımında söz konusudur. Dolayısıyla Bursevî'nin kötülüğe yaklaşımındaki iyimser tutumu onun genel varlık tasavvurunun bir uzantısıdır. Nitekim o, eşyânın birtakım noksanlıklara sahip olmasının, Hakk'ın kemaline tezat teşkil etmediğini belirtir. Zira eşyadaki noksanlıklar, onların *isti'dâdlarına* ve *taayyünlerine* dairdir. Bursevî buradan hareketle Hakk'ın yaratma fiilinde (*sun* ') noksan olmadığının altını çizer.⁷⁷⁹

Bursevî iman esaslarında (âmentü) geçen *hayır ve şerrin Allah'tan olduğu* umdesinin ifade şeklini zâhirî bir ifade biçimi olmakla niteleyip aslında tüm ilâhî hükümlerin (kazâ) iyi ve tatlı olduğunu savunur. Bu sebeple o, şerri söz konusu etmeksizin “*ve bi'l-kaderi hayrihi...*” demenin yeterli olduğunu ileri sürer. Ona göre söz konusu iman prensibinin şariat lisanında bu şekilde ifade edilmesi ehl-i hicâba göredir. Bu kesim daha kalabalık olduğundan şariat lisanı da onların meşrebine göre belirlenmiştir. İlâhî hükümlerin salt hayır olup kötülük namına hiçbir şey içermediğini benimseyen Bursevî'ye göre inkâr ve sapkınlık dahi el-Mudill ismine ilişik olduğundan hikmet kapsamındadır. Buradan hareketle Bursevî, tüm ilâhî hükümlerin mahza hayrı ifade eden tek bir emir olduğunu belirtir. O, bir ilâhî hükmün şer olmasının ise yalnızca insanlara nispetle söz konusu olduğunu söyler. Bursevî'ye göre gazap ve saptırma gibi fiillerin nimetlendirme vb. fiiller gibi Allah'a isnat edilmekten kaçınılması, Kur'ânî bir âdâb yöntemidir. Nitekim Kur'ân'da “*bi-yedike'l-hayr*”⁷⁸⁰ buyrulur.⁷⁸¹ Bursevî'ye göre her şeyin Hakk'ın iradesiyle olması, O'nun her şeye rızasının olduğu anlamına gelmemektedir. Hak, söz gelimi inkâr ve

⁷⁷⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 79a-79b.

⁷⁷⁷ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 463.

⁷⁷⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 192b.

⁷⁷⁹ Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 104.

⁷⁸⁰ Âl-i İmrân 3/26

⁷⁸¹ Bursevî, *Ta'lika*, 192a; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 82; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 196.

günahları rızası olmadığı halde irade etmiştir. Bunun bir diğer ifade şekli “*kazâya rızâdan makzîye dahi rızâ lazım gelmez*” şeklindedir. Bursevî bu hususla ilgili “*O, kullarının inkârına da râzî olmaz.*”⁷⁸² ayetini zikreder. Söz konusu inkâr ve günahlar, kulların *isti’dât*larının gereğidir. Buna göre Allah’a nispetle “şer” diye bir şey yoktur. Bütün eşya O’na göre hayırdır ve mahza hikmet üzere var edilmiştir. İnkâr ve isyan gibi kötü fiiller, kulların tercihlerine binaen ilâhî rızâ olmaksızın yaratılırlar.⁷⁸³

Bursevî’ye göre insandan sadır olacak günahlar (zenb), takdir edilmiş ve karara bağlanmıştır. Ayrıca günah mefhumu, Ekberî düşüncenin varlık tasavvurundaki esmâ-eşyâ ilişkisi doğrultusunda ilâhî isimlerle irtibatlıdır. Nitekim Bursevî’ye göre ilâhî isimler içerisindeki el-Gaffâr ve el-Gafûr gibi isimler günahın varlığını gerektirici isimlerdir. O, şu hadisi ontolojik bakımdan bu bağlamda yorumlar: “*Siz günah işleyip ardından istiğfar etmeseydiniz Allah sizin yerinize, günah işleyip ardından istiğfar edecek başka bir kavim getirirdi ve onları affederdi.*” Mağfiret-günah ikilisi diğer pek çok izâfî şey gibi birbirleriyle bir görelilik ilişkisi içerisinde. Buradan hareketle mağfiret için bir günahın varlığının gerekmesi sebebiyle Bursevî, mağfiret ve zenb mefhumları arasındaki bu görelilik ilişkisi üzerinden ontolojik irtibata dikkat çeker. Fakat burada günahın vaki olmasının gerekliliği, günahın emredildiği anlamına gelmez. Zira günahın bu ontolojik gerekliliği fiil olması cihetinden olup hüküm olması cihetinden değildir. Bursevî bu hassas noktanın ayakların kaydığı bir husus olduğunu belirtir.⁷⁸⁴

Yokluk (adem) ve nefiyde hayır olmadığını söyleyen Bursevî’ye göre varlık yokluktan üstündür.⁷⁸⁵ Bu doğrultuda Bursevî, kötülük olgusuna tasavvufî yaklaşımı bazı ariflerin şu sözüyle örneklendirir: “*Varoluşu bakımından batılı inkâr etme. Çünkü batıl da O’nun (c.c) zuhûrâtındandır.*” Bursevî kötülük nitelemesinin izâfî olduğunu düşünür ve bu doğrultuda bazı örnekler verir. Söz gelimi birçok küçük canlıya besin kaynağı olan fakat kendisinden iğrenilen dışkıyı, Rezzâk ismine mazhar olması bakımından ele alması, aynı şekilde güzel kokulu çiçeklere dökülen kötü kokulu mezbele suyunu hatırlatması bu bağlamda zikredilebilir. O, bu noktada kötülük ve çirkinliklerin de yaratma dahilinde olduğu gerçeğine ilaveten suretin çirkinliğinin mananın çirkinliğini gerektirmediğini vurgulamaktadır.⁷⁸⁶ Hatta Bursevî’ye göre belâ ve sıkıntıların altında mutlaka bir rahmet ve lütuf bulunur. Ayrıca zorluklar, ruhların bedene ait bağlardan (alâik) kurtulup arınmalarını sağlarlar. Söz gelimi cehennemın yaratılması kötülere iyi amel işlemeye yöneltmek içindir. İnsan tabiatının hoşlanmadığı şeylerde birtakım sırlar ve hikmetler bulunur. Bu gibi hususlarda Bursevî, ***muhakkik***ın tıpkı Hz. Mûsâ-Hızır kıssasında olduğu gibi hakikatlere dayanması gerektiğini belirtir.⁷⁸⁷

⁷⁸² Zümer 39/7

⁷⁸³ Bursevî, *Şerh-i şuaübü’l-imân*, 57, 283-284.

⁷⁸⁴ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 450.

⁷⁸⁵ Bursevî, *İhtiyârât*, 84.

⁷⁸⁶ Bursevî, *Kitâbü’l-hucceti’l-bâliğa*, 97-99. Hayır ve şerrin izâfililiği ile ilgili ayrıca bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 200-201.

⁷⁸⁷ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/14.

Bursevî *Ta 'lîka'*'da kötülüğün cezayı gerektirici doğasını kabul etmekle birlikte ilâhî hoşgörü üzerinden kötülöklere alan açan bir yaklaşım benimser. Nitekim Bursevî, Fâtîha suresindeki “karşılık/hesap günü” (*vevmü'd-dîn*) terkibi hakkında Beyzâvî'nin açıklamaları üzerine nihai adalet hususuna değinmektedir. Beyzâvî, din gününün (*vevmü'd-dîn*) karşılık/ceza günü manasında olduğunu belirtir ve “*Cezalandırdığın gibi cezalandırılırsın. (Ettiğini bulursun.)*” sözünü hatırlatır. Bursevî ise tüm nimetlendirme ve intikamların, normalde hikmet açısından vacip olduğunu belirtir ve bunun Rahmân ve el-Adl isimlerinin gereğı olduğunu söyler. Dolayısıyla bu dünyada gerçekleşmeyen adaletin ahirette tecelli edeceğini belirtir. Nitekim şöyle buyurulmaktadır: “*Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını) görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu (karşılığını) görür.*”⁷⁸⁸ Fakat Bursevî'ye göre alemlerden müstağni olduğu için Allah'ın hukuku kulların hukukuna karşın hoşgörüye (*müsâhele*) dayanmaktadır.⁷⁸⁹ Ayrıca Bursevî *Ta 'lîka'*'da bazı **muḥakkik**lerin şöyle dediğini nakleder:

“Bilmelisin ki, dünya hayatında belalar nimetlerden daha çoktur. Çünkü Allah beladan ârî saf bir nimet verdiğinde, onun hakkı olan şükürü yerine getirmelerini ve o nimeti var etmek (icâd) bakımından hak edenine izafe etmelerini ister. Bunun yanı sıra o nimeti Allah'ın kullanılmasını istediğı yerde kullanıp kullanmadıklarıyla ilgili olarak kullarını hesaba çeker. Nimetlere böyle bir gözle bakan insan onlardan nasıl haz alabilir ki! Musibet ve sıkıntılar demek olan belalar, nimetlerin içermiş olduğu yükümlülüğün bir benzerini içerir. Bu bağlamda belalar nedeniyle insanlar, sabretmek, belanın kaldırılması için Allah'a dönmek, rıza haliyle -veya nefsi Allah'tan başkasına şikâyetten alıkoymak demek olan- sabırla onları karşılamakla yükümlüdürler. Allah'ı başkasına şikâyet etmek, son derece cahilce bir davranıştır. Çünkü şikâyet bulduğun rahatlık nedeniyle böyle yapmakla güçlüyü zayıfa şikâyet etmektesin. Halbuki şikâyet edilemeyecek birisine şikâyet etmektesin, çünkü onun elinde bir şey olmadığını ve belayı ancak sana indirenin kaldırabileceğini bilirsin. Bilirsin ki dünya bela/imtihan yeridir ve dünyada nimetler bir an bile beladan yoksun kalmaz.”⁷⁹⁰

Ta 'lîka''nın bir başka yerinde Bursevî, bazı büyükler şöyle demiştir şeklinde bir atıfla dünyada karşılaşılan musibetler hususunda İbnü'l'Arabî'nin ifadelerine yer verir. Bu ifadelere göre ahiret yerine dünyada verilen ceza olarak va'îd kapsamında hastalık, psikolojik ve maddi acılar, kişiler için bir örtü/perde olur. Bu, bir çeşit mağfirettir. Ayrıca peygamberler, tebliğ hususunda kafirlerin hakaretlerine ve ağır sıkıntılara uğramışlardır. Öte yandan İbnü'l'Arabî'ye göre Mu'tezile'nin “masum kimseye acı çekirme” hususunda söylediğı şey doğru olmaktadır. Çünkü Eş'ari, böyle bir şeyi Allah hakkında caiz görmektedir. Fakat mümkün ve caiz olan her şey gerçekleşmez. Mutezile'ye karşı kanıt olarak getirilen bütün deliller güçlü değildir (ve çürütölmeleri kolaydır.)⁷⁹¹ Fakat Bursevî, Eş'arî'ye atıfla Allah'ın yaratılmışlara elem vermesinin caiz olduğu görüşünü aktarıp aklî olarak efendinin kölesine sebepsiz azap etmesinin caiz olduğunu belirtir. Bursevî çeşitli bağlamlarda bu yaklaşımı tasavvuf düşüncesiyle harmanlayarak bir uzlaşıya varır. Buna göre bazı havas ehli kimseler dünyada sırf mertebeleri yükselmesi için bazı sıkıntılarla imtihan olurlar. Bu hususta Bursevî, Hz. Yahya'nın başının kesilip zinakâr bir kadına hediye edilmesini hatırlatıp *Muhammediyye*'deki şu ifadeyi zikreder:

⁷⁸⁸ Zilzâl 99/7-8

⁷⁸⁹ Bursevî, *Ta 'lîka*, 135b.

⁷⁹⁰ Bursevî, *Ta 'lîka*, 183a; İbnü'l'Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 14/329.

⁷⁹¹ Bursevî, *Ta 'lîka*, 189a; İbnü'l'Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 10/323-324.

Feriştehler dedi: Ya Rab! Ne idi suçu Yahya'nın?

Dedi: Yahya beni sevdi, sevenler böyle bulur hâl⁷⁹²

Bursevî âriflerin dünya yurdundaki derecelerine göre elem tatmaktan kurtulamadıklarını belirtir. Sıkıntılar -hallerine göre değişmekle birlikte- onlar için lezzet vericidir. Nitekim bu sıkıntıların ardından geriye yalnızca mahza nimet ve mücerret şühûd kalır.⁷⁹³ Bu bağlamda Bursevî, *muhakkiklerin* (*erbâb-ı hakikat*) “*sevgilinin tokadı şaraptır / sevgilinin vurduğu yerden gül biter*” sözü gereği belalardan lezzet aldıklarını belirtir. Zira onlar kahr u lütfun kaynağına vasıl olmuşlardır.⁷⁹⁴

Kulların fiilleri meselesi *Ta'lika*'da kötülük problemiyle ilişkili olarak ele alınan bir konudur. Bu bağlamda Bursevî “...*gazaba uğramışların ve sapmışların yolunu değil!*”⁷⁹⁵ ayetinden hareketle kulların fiilleri meselesindeki bir ihtilafı, ismini zikretmeksizin Râzî'nin ifadeleriyle anlatır. Buna göre Mu'tezile, ilâhî gazabın ayette söz konusu kimselerin çirkin işleri kendi seçimleriyle işlediklerine delil olduğunu savunmaktadır. Zira aksi taktirde zulüm söz konusu olurdu. Buna karşın Ehl-i sünnet, ayette ilâhî gazap ile beşerî sapma arasındaki sıralamadan hareketle gazabın sapkınlığa illet olduğunu, dolayısıyla da Allah'ın sıfatının kulun sıfatına etki ettiğini savunmaktadır. Aksi halde sapkınlık gazabı gerektirseydi (*icâb*), kulun sıfatı Allah'ın sıfatına etki ederdi ki bu muhaldir.⁷⁹⁶ Buradan hareketle Bursevî, Mu'tezile için gerektirici (*mûcib*) bir delil olan kulun işlediği amelin kendileri için gerektirici olmayan bir delil olduğunu belirtir.⁷⁹⁷

Bursevî aynı ayetten hareketle yine Râzî'nin ifadelerine başvurarak ilâhî bilgi açısından kötülüklerin yaratılması meselesine değinir. Buna göre ilâhî gazap, çirkin işin kuldan sadır olacağını Allah'ın bilmesinden dolayı ortaya çıkmıştır. Bu bilgi şayet kadîm ise Allah bu çirkin işi neden yaratmıştır? Aynı şekilde bir şeye kızan, o şeyi var etmeye (*icâd*) nasıl yeltenir? Diğer yandan söz konusu bilgi hâdis kabul edildiğinde Allah hâdislere mahal olur. Bu durumda ilmin sonradan olması, onu önceleyen başka bir ilmi gerektirir (*teselsül*).⁷⁹⁸ Râzî'nin bu sorulara verdiği ilâhî kudret merkezli kısa cevapları yeterli bulmamış olsa gerek Bursevî Ekberî düşünce açısından meseleyi ele alır. Bursevî'ye göre bu hususların cevabı yılan ve akrep gibi zararlı hayvanların, kötülüklerin ve hatta şeytanın yaratılması, ona güç ve imkân tanınması durumlarının cevabıyla aynıdır.⁷⁹⁹ Daha sonra o, Ekberî bir yaklaşımla şunları söyler: “*Doğrusu mâhiyetler yaratılmamıştır. Taayyün ise bu yaratılmamış mâhiyetlerin gerektirdiği üzeredir. [Kötülüklerin] vücûdî taayyünleri [ilâhî] intikamın mazharlarıdır. Bu sebeple Ehl-i sünnet ve'l-cemaat ittifak etmiştir ki, ilm-i kadîm, ma'lûma tâbidir. Dolayısıyla*

⁷⁹² Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 102-103. Bursevî'nin dilinden şiirin şerhi için bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Ferahu'h-rûh: Muhammediye Şerhi*, çev. Mustafa Utku (İstanbul: Uludağ Yayınları, 2000), 9-10/243.

⁷⁹³ Bursevî, *Ta'lika*, 189b.

⁷⁹⁴ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 196.

⁷⁹⁵ Fâtîha 1/7

⁷⁹⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 1/223.

⁷⁹⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 191a.

⁷⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 1/224.

⁷⁹⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 191a.

[bilinen bir şeye karşı] kızgınlık, o şeyi[n var olmasını ve ilâhî bilginin bu ma'lûma tâbi olmasını] engellemez.”⁸⁰⁰ Bursevî daha sonra atıf yapmaksızın Konevî'nin şu ifadelerini kullanır:

“Gazabın özü (bâtın) aslında bir rahmettir ki bu rahmet hem gazap eden hem de gazap edilen için söz konusudur. Gazap edilen üzerinde hükmünü gerçekleştirmek suretiyle gazap eden, nefsinin saltanatının tam anlamıyla zuhur etmemesi sebebiyle duyduğu sıkıntıyı giderir. Nimetleri ve lezzeti de bu zuhura bağlıdır. Saltanatın ortaya tam olarak çıkmaması ise ya bir engelleyicinin bulunmasındandır ya da olması beklenen işin, saltanatın tam anlamıyla nüfuz etmesine elverişli olacak şekilde değişmesidir. (...) Gazaba uğrayan açısından [gazabın rahmet oluşunun] sırrı ise üç kısımdır: Arındırma, koruma ve kemale erdirmeye. Korumanın misali, herhangi bir uzvunda kangren ortaya çıkan kimsenin durumudur. Doktor; hastanın babası, yakın arkadaşı veya bir dostu dahi olsa, hastaya olan aşırı muhabbetine rağmen -tedavi edilemeyecek bir durumda ise- kangrenli uzvu kesmek zorundadır. Doktor eziyet ediyormuş gibi görünse de aslında acıya maruz kalan kişiyle aynı acıyı paylaşmaktadır. Şu hadisi hatırla: “Mümin kulumun canını kabz ederken tereddüt ettiğim gibi hiçbir şeyde tereddüt etmedim O ölümden hoşlanmaz, ben de ona kötülük etmekten hoşlanmam, ancak bu da mutlaka olacaktır.” Baba, maslahatını gözetmek için oğluna kızar; bununla birlikte o, kendi iç dünyasında kızgın değildir. (...) Ona öfkesini göstermesi, çocuğun akıl yürütmede kusurlu olup herhangi bir zorlama, terbiye ve öğretme olmaksızın tek başına maslahatını gözetmemesinden kaynaklanır. (Gayesi) arındırmak (olan gazabın) misali ise kurşun ve(ya) bakır ile karışmış bir altındır. Bu karışım ancak bu maddelerin bir araya getirilmesiyle elde edilen bir maslahata binaen yapılır. Nitekim bu durum, içinde muhtelif madenler bulunması gereken bazı rûhânî tılsımlarda görülür. Öyle ki bu madenlerden bir tanesi eksik kalsa, maksat gerçekleşmez. Sonra da bu madenlerin birleşmesinden hedeflenen sürenin sona erdiğini ve gayenin gerçekleştiğini veya bunun hükmünün sona erdiğini ve de altının kendisine karışan diğer cins madenlerden ayrılacağını farz edelim. Bu durumda onun güçlü bir ateşe atılması gerekir ki böylece (diğer madenlerden ayrışıp) zâtî kemalini ortaya çıkarabilir. (...) Aslı su olan ve tekrar aslına dönen gülsuyu buna örnektir. Fakat gül suyu, kokusu ve tesirli ve istenilen nitelikleri artmış olarak aslına dönmüştür. O, daha önce sahip olmadığı bu özellikleri başka bir cinse bitişmekle elde etmiştir. Gıdada da durum böyledir. (İnsan onu alır ve kendisine katar.) Tabiat ondan gereken şeyleri süzdüğü vakit, gıdadan geride kalan posayı atar. Nitekim şu ayette de buna işaret edilmektedir: “Allah habîs olanı tayyip olandan ayırsın diye...”⁸⁰¹ (Gayesi) kemale erdirmek (olan gazap) ise kötülüklerin iyiliklere döndürülmesinde söz konusudur. (...) Hazret-i ahdiyyet/ahadiyet mertebesi tartışma kaldırmaz. Hakk'ın kulunu saptırması ise onu nehiylerinden korumaması ve emirlerini yapabilme yahut nehiylerden vazgeçmesi hususunda ona yardım etmemesidir. (Hakk'ın kendine izafe edip de pek çok akıl sahibinin tenzih düşüncesiyle O'na nispet etmekte hayrete düştükleri) saptırma, istihza, mekr, hidâ vb. hususların sırrı, ferin asıl ile isimlendirilmesi kabilindendir. Zira kulun mekr ve istihzası [ilâhî mekr ve istihzayı] celbedici öncül asıllardır. Bu vasıfların ortaya çıkması ve bu hükümle taayyün etmesi şu ayetin sırrındandır: “Allah onların vasıflandırılmalarının cezasını verecektir.”⁸⁰² Bunun iyi anlaşılması gerekir.”⁸⁰³

Bu meseleyle ilgili Konevî bir başka eserinde gazap ve elem gibi şeylerin varlık cihetinden rahmetin ta kendisi olduğunu belirtmektedir. Bu doğrultuda o, gazap olgusunu imtinânî rahmet kapsamında değerlendirdiği bir bağlamda şöyle söylemektedir: “Zuhûr eden şeylerde, genel anlamda sûreti itibariyle rahmetle çelişen gazap, elem gibi şeyler zuhûr ederse bu keşf ve **tahkik** bilgisiyle varlık cihetinden rahmetin ta kendisidir. Çünkü gazabı yaratıp, onu yokluktan varlığa çıkartması Hakk'ın gazaba rahmetinden kaynaklanır. (...) Gazabın yaratılması da gazaba rahmetten kaynaklanır.”⁸⁰⁴ Bursevî, Allah'a nispet edilen nitelikleri *fer* ile *asıl* arasındaki ilişki üzerinden anlatmaya çalışır. Bu hususta Allah'ın, önde gelen bazı yüce kimselere müşâhede yoluyla “*Sen asılsın ben ferim.*” buyurduğunu aktarır. O, bu sözü anlaşılır hale getirmek ve gerekçelendirmek için de tasavvufi bilgi anlayışı çerçevesinde yorumlamaya çalışır. Buna göre bazılarının “*Sen asılsın ben ferim.*” denilmiştir, zira bizim O'nun (c.c.) hakkındaki bilgimiz, kendi hakkımızdaki bilgimizin feridir. Nitekim “*Nefsini bilen Rabbini bilir*” denilmiştir. Bilgi açısından durum böyle olmakla birlikte varlık açısından tam tersi

⁸⁰⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 191a. “İlim, ma'lûma tâbidir” ilkesi için bk. “A'yân-ı Sâbite ve Varlık-Mâhiyet İlişkileri” bölümü.

⁸⁰¹ Enfâl 8/37

⁸⁰² En'âm 6/139

⁸⁰³ Bursevî, *Ta'lika*, 191a-191b-192a; Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 447-450, 459.

⁸⁰⁴ Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 45.

bir durum söz konusudur. Bu sebeple Bursevî'nin de belirttiği üzere bizim varlığımız O'nun varlığının feridir. Zira O, bizim O'na dair bilğimizde fer olsa da varlıkta asıldır.⁸⁰⁵

1.8. Harfler ve Varlık

Sembolik anlatımın hâkim olduğu Ekberî düşüncede⁸⁰⁶ harfler ve varlık arasında kurulan ilişki, bir araçsallık ilişkisinden ibaret olup Hurûfî düşüncedeki itikâdî misyondan ayrılmaktadır. Dolayısıyla bu düşünce sisteminde harfler, varlık tasavvurunu anlatmaya yarayan temsil unsurları olarak telakki edilir. Harflerin varlık düzleminde karşılık geldiği varlıklar ve harflerden çıkarılan sayı ve manalar bu cümledendir. Harflerin, varlık tasavvurunu anlatmaya yarayan temsil unsurları olarak telakki edilmesi Ekberî düşüncedeki varlık tecellisine karşılık gelen nefes-i Rahmân kavramıyla da irtibatlı olarak ele alınmaktadır.⁸⁰⁷ Bursevî de pek çok eserinde harfleri bu bağlamda kullanmakla birlikte söz konusu itikâdî ayrışma doğrultusunda Hurûfîlik eleştirileri yapmaktan da geri durmaz.⁸⁰⁸ Diğer yandan Bursevî'nin düşünce dünyasında harfler aynı zamanda epistemolojik bir değer alanıdır. Nitekim o, harflerin bir ilim dalına konu olduğu görüşünü benimser ve yer yer ilm-i hurûf hakkındaki görüşlerini tahkik tavrıyla bağdaştırarak ifade eder:

“İlm-i hurûfu ele geçirmek için mükâsefe lazımdır veya onu bir **ehl-i tahkik**ten öğrenmek gerektir. Yalnız bast ve cetvel ahvalini bilmeyip mücerret ebced hesabı üzere takliden mukaddimler tertip edenlerin bilgileri akimdir. Nitekim zamanımız cahillerinden niceler, Şeyh-i Ekber'in nazmen ve neşren vazettiği işaretler hakkında mücerret fikr-i sakimleri üzere “murâd budur” derler ve şeyhe hâsâ büyük bir cehil isnat ederler. Zira şeyhin muradı eğer ol zann-ı kâzib ehlinin tahayyül ettiği mana olsa elbette hariçte eseri zahir olurdu ve davası ayne'l-yakin sübut bulurdu. Pes ey tâlib-i sadık emek çekip ebced hesabıyla fikrine zahmet verme; zira her

⁸⁰⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 192a. Bursevî'nin “bazı yüce kimseler”den kastı İbnü'l-Arabî'dir ve ilgili hususlar *el-Fütûhât*'ta şu şekilde geçmektedir: (“*Kendini bilen rabbini bilir*” hadisinde) *Allah senin kendini bilmeni O'nu bilmenin öncülü yapmıştır. Bunun amacı bilginin nereden kaynaklandığını öğrenmeni sağlamaktır. (...) Hakk'ın bize şöyle hitap ettiğini belirtmiştik: “Sen asılsın ben fer'im!” Bunun yorumlarından birisi, Allah'ın bizi bilmesinin -O'ndan değil- bizden kaynaklanmasıdır. [Bk. a'yân-ı sâbite teorisi bağlamında ilim maluma tabidir ilkesi] (...) Kelamcıların çoğuna göre Allah'ın bizi bilmesi, O'ndan kaynaklanır, bizden değil! Zaman içerisinde var olmamız onları böyle bir görüşe sevk etmiştir, hiç kuşkusuz. Keşif ise bizim söylediğimizi verir ve (...) hakikat budur. Mekke'de Hicaz müftüsü, kendisine: “Allah'ı bilmemiz kendimiz hakkındaki bilgimizin feridir çünkü biz delilin kendisiyiz” dediğimde, bana soru yöneltmiş ve ben de şöyle demiştim: “Hz. Peygamber şöyle der: “Kendini bilen rabbini bilir.” Bizim varlığımız da O'nun fer'idir ve O'nun varlığı asıldır. Binaenaleyh Allah bizim varlığımızda asıl iken kendisi hakkındaki bilgimizde fer'dir.” İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 16/60.*

⁸⁰⁶ Bazı araştırmacılara göre erken dönemde sûfilerin sembolik anlatımı tercih etmesinin sebebi, hâkim fıkıh-kelam alimlerinin temsil ettiği normatif geleneğin otoriteleriyle çatışmadan kaçınmalarıdır. Dilin imkanlarını zorlayarak düşüncelerini mecaz ve sembollerle anlatmayı seçen sufiler bu sayede gelecek tepkileri hafifletebilmişlerdir. Fakat ilerleyen süreçlerde tasavvufun gelişimiyle mesele yeni bir boyut kazanmış; artık sembolik anlatımlar bütün varlıkların birbirleriyle ilişkisinin zeminini açıklayan genel bir varlık tasavvurunun parçası haline gelmiştir. Bu sayede sembolizm, oldukça soyut düşüncelerin daha basit bir şekilde ifade edilebilme imkânı haline gelmiştir. Bu noktada Ekberîler antik dönemden beri bilinen Kabalist veya Pisagorcu sayı sembolizmi geleneklerinden tevarüs edilen birikimi yeni bir gözle yorumlayarak harf sembolizmini düşüncelerinin parçası haline getirmişlerdir. Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, 162. Harflerin Ekberî varlık anlayışı doğrultusunda kullanımı için bk. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 193-206. İbnü'l-Arabî'nin düşünce dünyasında harf sembolizminin yeri için bk. Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2022), 284 vd.

⁸⁰⁷ Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, 56, 134-135. Ayrıca bk. “Rahmet, Rubûbiyet ve Mâlikiyetin Varlıkla İlişkileri” bölümü.

⁸⁰⁸ Örnek olarak bk. Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 23; Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 55; Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 146; Bursevî, *Tuhfe-i Halîliyye*, 166; Bursevî, *İhtiyârât*, 80-82; Bursevî, *Şerh-i Rûmuzât-ı Hacı Bayram Velî*, 76. Söz konusu temsiliyet hususunda dikkat çekilen hususlardan birisi de bu sembolizmde harf ve noktanın zâhir/görünen (fiziksel) nokta ve harfler olmadığıdır. Bu nokta, niceliği olmayan, görülmeyen, yok olmayan, bölünme ve parçalanmaya uğramayan noktadır. Muhakkiklere nispet edilen bu metafiziksel nokta telakkisi için bk. *Nokta Sembolizmi*, 117-118.

yerde ebced hesabı cari olmaz ve dahi **tahkik** budur ki bizim gibiye ileride olacak şeyleri bilmekte fayda yoktur. Bize mühim olan “ibnû'l-vakt” olup içimizi cilâlamakla mukayyet olmaktır.”⁸⁰⁹

Bursevî, tecelli bakımından tüm var olanların kendinden zuhûr ettiği kaynak olduğunu belirtmek üzere Allah’a *mebde-i evvel* der.⁸¹⁰ Ona göre *elif* harfî, mebde-i evvel olan Allah’a işaret eder. O, *elif*ten muradın *hemze* olduğunu belirtip bu hemzenin *akl-ı evvele* denk geldiğini söyler. Akl-ı evvel ise *nefs-i küllînin* var olmasına sebeptir. Bursevî harfler arasında ilk zuhûr edenin *bâ* harfî olduğunu belirtir. Dolayısıyla *bâ* harfî *taayyün-i evvel-i zâtîye* işaret etmektedir. O, bu ilişkileri şöyle ifade etmektedir:

Elifdir mebde-i evvel, taayyün Bâ'da muzmerdir

*Hakâik-i Âdem ma'nâ içinde gû-yi yâz eder.*⁸¹¹

Bursevî *Ta'lika*'da **muḥakkikler** nezdinde sakın elifin tam bir harf olmaması sebebiyle yirmi dokuz harfîn aslının müteharrik hemze olduğunu belirtir ve farklı varlık mertebeleri taksimlerine göre farklı elif tasavvurlarına değinir. Buna göre elif üç, beş veya yedi noktadan mürekkeptir. Bu ihtimallere göre üç nokta zât sıfat ve fiil mertebelerine işarettir. Beş nokta *hazerât-ı hamsin* taayyünâtına işarettir. Bursevî bu beşli mertebeyi şöyle sıralar: *gayb mertebesi, ervâh mertebesi, mutlak misâl mertebesi, mukayyed misâl mertebesi, şehâdet mertebesi*. Yedi nokta ise zât-ı ahadiyyenin yedi hakiki sıfatla taayyünüdür. Yedi hakiki sıfat ise, Hz. Peygamber'in şu hadisinde geçen ilâhî surettir: “*Allah Adem'i sureti üzere yarattı.*” Bu sebeple Bursevî her harfin bu söz konusu noktalardan müteşekkil olduğunu dolayısıyla da hakikatte elifin muhtelif suretlerinden biri olduğunu belirtir.⁸¹²

Bursevî, *elest bezmi*⁸¹³ ile ilgili ayette “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*”⁸¹⁴ şeklindeki soru ve bu soruya verilen “*Belâ*” cevabının başlangıç harflerine dikkat çeker. Buradan hareketle o, ayetin, mebde-i evvel olan Hakk'a işaret eden *Elif* harfiyle başlamasına karşın cevabın, taayyün-i evvele işaret eden *Bâ* harfî ile gelmesine dikkat çeker.⁸¹⁵ Bursevî buradan hareketle *Elif*'in sureti ve zuhûr ettiği varlık mertebesini ifade eden *Bâ*'yı kulluk mertebesine, altındaki noktayı ise imkân mertebesine delâlet eden bir işaret olarak kabul eder. Buna göre *Bâ*'nın altındaki nokta mümkün ile vâcibin mertebelerini ayırt eden bir işarettir. Elif ise ulûhiyet mertebesine karşılık gelmektedir. Bursevî harflerdeki nokta sayılarını da taayyün mertebeleriyle ilişkilendirir. Nitekim ona göre tek noktanın karşılığı *taayyün-i evvel-i cem'î*

⁸⁰⁹ Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, 179-180.

⁸¹⁰ *Mebde-i evvel* ve *illet-i ûlâ* kullanımları hususunda nedenselcilik-vesilecilik tartışmaları bağlamında filozoflar ile sûfilerin kavramsal ayrışmaları için bk. “Yaratmada İlâhî İrâdenin Yeri (Mebde-i Evvel - İlet-i Ülâ)” bölümü.

⁸¹¹ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 140.

⁸¹² Bursevî, *Ta'lika*, 203b. Bursevî, söz konusu hadiste geçen suretin somut değil soyut bir suret olduğunu, zira Hakk'ın somut bir sureti bulunmadığını belirtir. Bu sebeple o, Hakk'a suret isnadının hakiki değil mecazî olduğunu fakat söz konusu suretin tecelliyât bakımından hakikat olduğunu söyler. Zira eşyâ, ilâhî isimlerin suretleridir ve ilâhî isimleri suret ile nitelemek, eşyanın onlarla tecelli etmesinden ileri gelmektedir. Detaylar için bk. Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 141.

⁸¹³ Konevî *elest bezmi*yle ilgili şunları söylemektedir: “*Elest misakımı hatırlıyor musun?*” diye sorduklarında Zünnûn: “*O misak sanki şimdi bile kulaklarımdadır.*” diye cevap vermiştir. Başka bir **muḥakkike** Elest misakı sorulduğunda şöyle demiş: “*Bu elest misakının vakti dün gibi idi.*” Bu ifadesiyle Elest'ten önceki misakleri ve diğer mertebeleri bildiğine işaret etmiştir.” Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 152-153.

⁸¹⁴ A'râf 7/172

⁸¹⁵ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 144-145.

i zâtî, iki noktanın karşılığı *taayyün-i sâni-i sîfâtî*, üç noktanın karşılığı ise *taayyün-i sâlis-i ef'âliyyedir*. Ayrıca *Tâ* ve *Se* harflerinin noktalarının üstte olması Bursevî'ye göre Ekberî düşüncedeki *bilginin görelî engelleri*⁸¹⁶ meselesiyle irtibatlıdır. Buna göre ilâhî fiiller sıfatlara, sıfatlar ise zâta perde olarak telakki edilmektedir. Aynı şekilde söz konusu iki harf de üstlerinde bulunan noktaların ardında kalmışlardır.⁸¹⁷ Bursevî bu hususlara *Ta 'lika'* da detaylıca değinmektedir. Buna göre *Eliften* ilk taayyün eden *bâ* harfidir. Bursevî bunu mîsâk günü “*Elestü bi-rabbikum / Ben sizin rabbiniz değil miyim?*”⁸¹⁸ [şeklinde elif ile başlayan] soruya [ruhların *bâ* ile başlayan] “*belâ*” şeklinde cevap vermesiyle ilişkilendirir. Bu sebeple o, şekilleri farklı olsa da asıl (*elif*) ve feri (*bâ*) birbirinden ayırt etmek için *bâ* harfinin altına tek nokta konulduğunu söyler. *Elif* harfinin terkihi tek bir noktaya râci olup yapısı çözümlendiğinde bu tek noktaya ulaşıldığı için Bursevî sûfî terminolojisinde (*fî lisâni 's-sûfîyye*) buna işareten *nûn* kavramının kullanıldığını belirtir. Dolayısıyla ilim denilen şey hakikatte tek bir noktadan ibarettir. Bunun çoğaltılması ise mertebelerin tarif/ifade edilebilmesi içindir. Söz gelimi *tâ* harfinin mertebesi üstten iki noktalı, *se* harfinin mertebesi ise üstten üç noktalıdır. Mertebeler ise heyetlerin farklılığı ve şekillerin çeşitliliği ile elde edilir. Bursevî her şeyin gizli yahut açık nokta etrafında döndüğünü ve Kur'ân'ın noktalı harfle (besmeledeki *bâ*) başlama sırrının bu takrirden hareketle bilindiğini ifade eder. Zira *elifin* gayesi *nokta*dır ve bu nokta bölünemeyen parça olup çoğalmayan *salt birlik* (*el-vahdetü 's-sırfa*) olarak adlandırılır. Kur'ân'ın mebd-i evvelden nüzulünün sebebi insanın kemale erişmesi olunca, [elest bezminde “*belâ*” diyen] ruhların ilk konuştuğu şey olan *bâ* harfi ile başladı.⁸¹⁹

Beyzâvî, yazıda (*el-hatt*) isim kelimesinin başında bulunan *elif* harfinin besmelede yazılmayıp buna ivaz olarak *bâ* harfinin uzatıldığını belirtir. Bursevî bu ilâhî tasarrufun Ekberî varlık anlayışı doğrultusunda yorumlanışına yönelik *işâret ehlinin bazısından* şu örneği aktarır: “*Allah elif harfini düşürüp onun yerine kitabına bâ harfiyle başlamıştır. Bu, elif[le temsil edilen] rahmânî nefesin (en-nefesü 'r-rahmânîyü 'l-elifi), harf[le temsil edilen] 'abdânî taayyün ile (et-taayyünü 'l-'abdânîyü 'l-harfî) gizlenmesine ve [bunlardan ikincinin ilki] yerine geçip uzunluk ve genişlikte onun suretiyle zuhur etmesine işarettir.*”⁸²⁰ Ayrıca Bursevî, noktanın vahdeti temsil ettiğini, hatta noktadan başka hiçbir şeyin olmadığını zira her çizginin üç, beş veya yedi noktadan ibaret olup nihayetinin nokta olduğunu belirtir. Fakat ona göre perdeli kimseler bu bilinçten yoksunlardır.⁸²¹

*Devâtım nûndur ondan çıkpıdur harf-i ma'nî hep, Bu ilhâmın makâmı “kâbe kavseyni ev-ednâ”dır.*⁸²²

⁸¹⁶ Detaylar için bk. “İlmin Görelî Engelleri (Perde/Hicâb Analojisi)” bölümü.

⁸¹⁷ Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 146-147; Bursevî, *Şerh-i şuaübü 'l-imân*, 66.

⁸¹⁸ A'râf 7/172

⁸¹⁹ Bursevî, *Ta 'lika*, 50b-51a.

⁸²⁰ Bursevî, *Ta 'lika*, 81a.

⁸²¹ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 173.

⁸²² Bursevî, *Kitabü 'l-envar*, 166.

Bursevî bu şiirde *nûndan* maksadın *ahadiyet mertebesine* karşılık gelen *nokta* olduğunu belirtir. Buradan hareketle o, ümmü'l-kitâbın da varlık kitâbının (*kitâbü'l-vücûd*) aslı olduğunu söyler. Ayrıca Bursevî, ahadiyet mertebesinin *nûn* ile isimlendirilmesini, varlığın tüm mürekkebinin toplanmasıyla açıklamaktadır. Bu ise -Ekberî düşünceye uygun olarak- *nûnu* mürekkep hokkası gibi tasavvur ettiği anlamına gelmektedir. Bursevî, alemdeki bütün [varlık] nakışlarının bu mertebede topluca bulunduğunu, harfler, kelimeler ve ayetlerin ise bütün bunların tafsili olduğunu belirtir. Ona göre büyük aleme *nûsha-i âfâk*, küçük aleme *nûsha-i enfûs*, Kur'ân'a ise bu ikisinin sırrını cemedan *nûsha-i Kur'ân* denilmesi bu sebeptedir.⁸²³ Nitekim Bursevî bir başka eserinde bu benzetmeyi içeren şu şiiri zikreder:

*Nakş-ı esmâda eder ber-levha
Kalemim hâsıl bin türlü edâ
Varak-ı ma'rifetim gül gibi şen
Nûr-i vech'i-l-ilâhî fihi bedâ
Vahdette remz-i hafîdir noktam
Elifim mebd-i hurûf-i Hüda⁸²⁴*

Bursevî bu hususları *Ta'lika*'da da kullanmaktadır. Nitekim o, Fâtiha'nın baş kısmı ve sonda söylenen *âmîn* lafzı arasında *reddü'l-acûz ale's-sadr* sanatı olduğunu belirtir. Zira Fâtiha suresi *elif* harfîyle başlamıştır. *Elif* ise tekvînî ve tenzîlî olan harfler, kelimeler, ayetler ve surelerin mebd'idir. Bursevî bu yorumunda Fâtiha'nın *elifle* başlamış olduğu kabulünden hareket etmekle birlikte *elif* yerine besmeledeki *bâ* harfinin itibara alınması durumunu da ele alır. Zira *bâ* harfi *elif* harfinin yerini tutmakta, medd ve uzatma durumlarında onun suretine bürünmektedir. Bursevî'ye göre *âmîn* lafzındaki *nûn* harfî, *elifle* aynı manaya işaret eder. Zira *elif*, tek bir noktaya müstemil olan *mebd-i evvelin* kendisidir. *Nûn* ise divit/hokka yani mürekkep kabı olup *zâtî cem' nûnuna* işaret eder. Bursevî, *ümmü'l-kitâb* da denilen *varlık kitabının* aslının *nûn* ile isimlenmiş olduğunu söyler. Zira alemin nakışlarının yazıldığı mürekkep bu hokkada (*nûn*) bulunur. Dolayısıyla aslında *nûn*, ahadiyet mertebesini ifade eden *noktanın nûnudur*.⁸²⁵ Öte yandan *nûn*'ün çoğul formda (*nûn-i cem'*) Kur'ân'da kullanımı Bursevî'ye göre ilâhî isimlerle ilgilidir. Söz gelimi “*Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halîfe yaptık.*”⁸²⁶ ayetinde Allah'ın kendi zatını “biz” (*innâ*) şeklinde ifade etmesi Bursevî'ye göre isim ve sıfatlarının çokluğuyla alakalıdır.⁸²⁷

*İki lâm ü bir elif bir hâdır (Allah)
Ayn ü dâl ortasında bir bâdır (abd)
İkisin cem' eden bu ma'nânın
Nûn u kâf ortasında bir tâdır (nutuk)
Kandedir nokta-i vahdet söyle
Mazharı gözle onda peydâdır
Noktayı kıldı elife pinhân
Kenz-i mahfiye zâhir imâdır
Hakkiyâ Hakk'ıla birlik bul kim
Bâtın-ı halk kâf ile hâdır (Hakk)⁸²⁸*

⁸²³ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 166.

⁸²⁴ Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 59-60.

⁸²⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 205a.

⁸²⁶ Sâd 38/26

⁸²⁷ Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 146.

⁸²⁸ Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 115-116.

2. BİLGİ

2.1. İlimlerin Konusu, Gayesi, Tanımları, Taksimi ve Birbirlerine Üstünlükleri

İlm-i tahkik de denilen müteahhir dönem tasavvufu; konusu (Hakk'ın varlığı), meseleleri (tanrı-alem/alem-tanrı ilişkileri) ve ilkeleri (ilâhî isimler) tanımlanmış bir metafizik olarak tasavvur edilmiştir. Bu dönemde **muḥakkiklerin** müşâhede yöntemiyle ulaşmaya çalışacakları şey, -tanrı veya tanrının varlığı olmak üzere- bir konu, -tanrının alemle ve alemin tanrıyla irtibatı olmak üzere- bir hedef ve meseledir. Ayrıca bu anlamıyla metafizik, herhangi bir sūfinin şahsî müşâhede ve keşfini değerlendiren bir miyar ve mizan görevi üstlenerek bilgide doğru ile yanlış ayırt eden bir görev ifa etmektedir.⁸²⁹ Bursevî'nin bu arka planı benimseyip *Ta'lika*'ya yansıttığı görülmektedir. Nitekim Beyzâvî, Kur'ân'ın nazarî hikmetleri ve amelî hükümlerinin Fâtiha suresinde içkin olduğunu belirtir. Bursevî, Beyzâvî'nin bu hususu ifade ederken "hikmetler" (*hikem*) lafzını kullanmasının isabetli olduğunu söyler. Zira hikmet eşyayı olduğu hal üzere bilmektir (*ma'rifetü'l-eşyâ alâ mâ hiye aleyh*). Bursevî'ye göre bu (eşyayı olduğu hal üzere bilmek anlamına gelen) hikmet; varlığı, birliği ve diğer kemal sıfatları açısından yüce Allah'ı tanımak (*marifetullah*) ve iman edilmesi gereken hususları bilmek gibi bâtın durumlarla (*bevâtın*) ilintilidir. Bursevî tüm bunların nazar ve istidlal kabilinden olduğunu belirtir.⁸³⁰

Bursevî, genelin özele izafeti tarzında bir isimlendirme olduğunu belirttiği tefsir ilmini (*ilmu't-tefsîr*) -Fenârî'nin tanımını benimseyerek- şöyle açıklar; "*Kur'an olması ve yüce Allah'ın muradı olduğu bilinene veya zannedilene delaleti bakımından Allah kelâmının hâllerini insan gücü nispetinde bilmektir (marifet)*".⁸³¹ Tefsirin konusu ise Kur'ân'dır. Zira tefsir ilminde Kur'ân tilavetinin keyfiyeti ve zahir manası gibi Kur'ân'ın özel halleri araştırılır. Bursevî "Kur'ân"ın nazım ve mananın her ikisinin de ismi olduğunu, bunlardan birinin mutlak manada nüzûlünü inkâr edenin inkârcı olacağını belirtir. O, tefsirde araştırılan bir diğer hususun, i'câzın sebepleri ve tevâtür gibi Kur'ân'ın genel halleri olduğunu söyler.⁸³² Bursevî tefsir ilmi tahsilinin ise farz-ı kifaye olduğunu belirtir. Bu bağlamda "*ilim talebi her mümine farzdır.*" hadisindeki ilimden maksat ise müdevven ilimler olmayıp, söz konusu ilim yaratıcıyı, O'nun vahdaniyetini, elçisinin nübüvvetini ve birtakım dini zaruriyetleri bilmek gibi din hususunda herkese gerekli olan şeyleri bilmektir. Dolayısıyla farz-ı ayn olan ilimler bunlardır.⁸³³

⁸²⁹ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 11. Metafizik'in konusunun tespiti hususunda Konevî ve İbn Sînâ'nın yaklaşım farkları için bk. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 95-97.; Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe", 518 vd.

⁸³⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 42a.

⁸³¹ Tefsirin ilimlik keyfiyeti ve tanımları hakkındaki tartışmalar için ayrıca bk. Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili"; Murat Sülün (ed.), *Tefsir Nasıl Bir İlimdir? Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 15-16 Mayıs 2010* (İstanbul: Ensar, 2011); Enes Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu* (İstanbul: Ensar, 2019); Enes Büyük (ed.), *Tefsir İlminin Mahiyetine Yaklaşımlar -Klasikten Çağdaş Döneme-* (İstanbul: Kitâbî, 2023).

⁸³² Bursevî, *Ta'lika*, 24a.

⁸³³ Bursevî, *Ta'lika*, 24a-24b.

Bursevî Kur'ân'a özgü telaffuz keyfiyetleriyle ilişkili olan kıraat ilminin tefsirde muteber olduğunu belirtir. Kıraatin tefsir ilmi açısından önemi tefsir ilminin sınırları bakımından Bursevî'ye göre iki şekilde düşünülebilir. Buna göre kıraat ilmi ya tefsir ilmine dahildir ya da tefsirin kendisinden istimdat ettiği ilimlerden biridir. Bu sebeple [telaffuz keyfiyetleriyle ilgilenen] kıraat ilmi, Arabî ilimlerden değil dinî ilimlerden addedilir. Zira bu ilimde maksat herhangi bir kelam değil özel bir kelam olduğu için kıraat ilmi Kur'ân'a özgüdür.⁸³⁴ Beyzâvî yazacağı tefsirin niteliklerini sayarken bu tefsirde kıraat çeşitlerine de değineceğini belirtir. Bursevî, Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'de kıraat çeşitlerine ve hakikatlerine dair açıklamalar yapma iddiasında olmasından hareketle tefsir-kıraat ilişkisine dair bir çıkarım yapar. Buna göre Beyzâvî'nin bu ifadeleri kıraatin tefsir ilmine dahil bir ilim olduğuna işaret etmektedir. Her ne kadar Beyzâvî'nin bu ifadelerinin *faydayı tetmim* için zikredildiği söylene de Bursevî kıraat ilminin müfessir olmak için gerekli ilimlerden olup reyle tefsir yapanlar kategorisine girmemek için elzem olduğunu belirtir. Zira kıraat ilmi Kur'ân'a mahsus telaffuz keyfiyetiyle ilişkilidir. Dolayısıyla da lafzî ilimlerle hedeflenen Kur'ânî maksatlar da (*el-makâsıdu'l-Kur'ânîyye*) kıraat ilmine bağlıdır. Bütün bu sebeplerden ötürü Bursevî kıraat ilminin tefsir ilmine dahil olması gerektiğini belirtir.⁸³⁵ Bursevî kıraat ilminin tefsir ilmine dahil olduğunu söylemekle kalmayıp bunun teori ve pratiğine de *Ta'lika*'da sıklıkla değinir. Bursevî tefsirde pratik kıraat uygulamalarının yanı sıra yeri geldikçe kıraat ilmine dair sayfalarca süren detaylı bilgi ve değerlendirmeler aktarır.⁸³⁶

Beyzâvî *Envârü't-tenzîl* mukaddimesinde en yüce ve şerefli ilmin tefsir olduğunu belirtir.⁸³⁷ Bursevî bu ifadeler münasebetiyle tefsirin diğer tüm ilimlerden daha üstün olmasını bu ilmin konusu ve maksadının üstünlüğüyle gerekçelendirmektedir. Tefsir ilminin konusu tüm hikmetlerin kaynağı olan Kur'ân'dır. Tefsir ilminin maksadı ise ilmî ve amelî hikmete ve ebedî-uhrevî saadete ulaşmaktır. Bursevî ebedî-uhrevî saadeti dört temel başlıkta özetler: sürûr (kedersiz olmak), sıhhat (hastalısız olmak), zenginlik (ihtiyaçsız olmak), hayat (ölümsüz olmak). Bursevî dinî-dünyevî/yakın-müstakbel her kemalin şerî ilimler ve dinî marifetlere muhtaç olduğunu belirtir. Bütün bunların medarı ise Allah'ın kitabının bilgisidir. Bursevî tefsirin haddi zatında en yüce ilim olduğu iddiasının buradan hareketle doğrulandığını ifade eder.⁸³⁸ Fakat diğer yandan Bursevî'ye göre en yüce malum yüce Allah ve onunla

⁸³⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 25b.

⁸³⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 31a.

⁸³⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 31a-33a. Bu bağlamda Bursevî'nin ele aldığı kıraat konuları şunlardır: Kıraat imamlarının sayısı ve sıralamasına dair tartışmalar, kıraat imamları ve onların kıraatte dayandıkları sahâbilerin bilgisi, sekizinci kıraat imamının kim olduğu hususundaki tartışma, sahih kıraatin şartları ve bu şartlarla ilgili itirazlar, kendisiyle namazın caiz olduğu kıraatin şartları, namazda kullanılabilecek kıraatin asgari ölçüsü, Mushaflarla ilgili hususlar, şaz kıraatlarla ilgili hususlar...

⁸³⁷ Beyzâvî bir başka eserinde ise kelam ilmini ilimlerin en yücüsü (a'zamü'l-'ulûm) şeklinde niteler. Bk. Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b Ömer b Muhammed Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr: Kelam Metafiziği*, çev. İlyas Çelebi (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 23. Bu konuyla ilgili ayrıca bk. Enes Büyük, "Tefsir'in Dini İlimler Arasındaki Konumuna Dair Bazı Envârü't-Tenzîl Hâşiyelerinin İncelenmesi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/54 (2020), 203-228.

⁸³⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 23b-24a.

ilişik olan isim ve sıfatları olması sebebiyle en yüce ilim de Allah'ı bilmektir (el-'ilmu billah).⁸³⁹ Dolayısıyla en yüce ilmin hangisi olduğu hususunda diğer alimlerde olduğu gibi Bursevî'nin eserlerinde de birbiriyle mutabık görünmeyen ifadeler bulmak mümkündür. Nitekim Bursevî başka eserlerinde de Allah'ı bilmeyi (*ilm-i billah*) ilimlerin en yücesi sayar. Zira Allah bilinenlerin en yücesidir. Ona göre tefsir, hadis, kelam, fıkıh ve usul-i fıkıh gibi dini ilimler cennete ulaştıran ilimlerdir. Lügat, sarf, nahiv, vb. Arabî ilimler ise bu hususta şerî ilimlerle aynı hükmü alırlar. Zira bu ilimler şerî ilimleri tahsil etmeye vesiledir. Bursevî mantık gibi felsefî ilimleri bu kısımdan hariç tutar. Bursevî tasavvufun ise sair ilimler arasında en yüce ilim olduğunu zira bu ilimle en yüce bilinen olan Allah'ın bilindiğini belirtir. Sair ilimler cennete ulaştırırken tasavvuf *hazrete* ulaştırır.⁸⁴⁰

Klasik dönemdeki pek çok alim gibi Bursevî'nin de ilimler arasındaki üstünlük hususunda birbiriyle tezat teşkil eden bu tarz ifadeleri bulunmakla birlikte o, bir eserinde bu hususa ışık tutacak bir açıklama yapar. Bu açıklamaya göre ilimlerin hepsi kendinde bir kemâl ifade eder. Yine de ilimler arasında mertebe bakımından birtakım farklılıklar bulunur. Fakat ilimlerin noksanlıkları ve tamlıkları (kemâl) birbirlerine göredir. İlimlerin birbirlerine nispeten noksanlıklar ve tamlıklara sahip olmaları ise her ilmin kendinde bir kemale sahip olmasına aykırılık teşkil etmez. Dolayısıyla bu noksanlıklar nefsü'l-emrde her ilmin kâmil olduğu gerçeğiyle çelişmez. Bursevî bunu kral-vezir temsiliyle örnekendirir. Buna göre vezirlik haddizatında kemaldır ama padişaha nispetle noksanlık ifade eder. O, bu açıklamalara ilaveten tasavvufun seçkinci yaklaşımını da işin içine katarak her ilmin muhatabının farklı olduğuna değinir. Zira her insan kavrayış ve idrak bakımından aynı değildir.⁸⁴¹ Bu da ilimler arasındaki üstünlük ilişkilerinde Bursevî'nin yaklaşımını belirleyen önemli bir hareket noktasıdır. Dolayısıyla her biri haddi zatında farklı bir kemâl ifade eden ilimlerin kendi aralarında izâfî bir üstünlük ilişkisi olduğu kabulü, çelişkili görülen söz konusu beyanların Bursevî nezdinde tezat teşkil etmemesi için yeterlidir.

Öte yandan Bursevî hemen her dinî ilmin üstünlüğünü kabul etmekle birlikte söz konusu üstünlük hususunda birtakım keyfiyet değerlendirmeleri yapmaktadır ki üstünlük meselesinin ilmî değer ihtiva eden önemli taraflarından birisi de bu değerlendirmelerde içkin olsa gerektir. Bu değerlendirmelerin örneklerine *Ta'lika* da da rastlanılmaktadır. Bu hususlardan birisi pedagojik bakımdan ilimlerin öncelik-sonralık hiyerarşisi meselesidir. Nitekim ilimlerin en yüce ve şereflişinin dini ilimlerin reisi ve başı olan tefsir ilmi olduğunu belirten Beyzâvî, şerî kaidelerin temeli ve esası olan bu ilimle ancak diğer dini ilimlerde ehliyetli olup Arapça ve edebî sanatlarda kabiliyetli olan kimselerin meşgul olabileceğini ifade eder. Bursevî bu ifadelere karşı *Envârü't-tenzîl* literatüründe ele alınan bir itirazı hatırlatır. Bu itiraza göre tefsir dini ilimlerin reisi ise onlardan önce gelmesi gerekir. Fakat diğer yandan tefsir hususunda

⁸³⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 4b.

⁸⁴⁰ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 310, 580-581; Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 128.

⁸⁴¹ Bursevî, *Varlığın dili*, 111.

kelam etmenin dini ilimlerde kabiliyet kesbetmeye bağlı olması, tefsirin diğer ilimlerden sonra gelmesini gerektirir. Bursevî Şeyhzâde'nin bu itiraza verdiği cevabı Ekberî bir ton katarak yeniden kurgulamaktadır. Bursevî'ye göre itirazda geçen, tefsirin dini ilimlerin reisi olması sebebiyle onlardan önce gelmesi şeklindeki ilk husus sahabe için geçerlidir. Zira onlar Kur'ânî hakikatleri, başka hiçbir ilme ve fenne müracaat etmeksizin doğrudan nübüvvet makamından alıyorlardı. Bursevî'ye göre Allah'tan vasıtasız olarak hakikatleri alan büyük veliler de bu hususta onlara benzemektedirler. Tefsir yapmanın ve bu hususta kelam etmenin dini ilimlerde usta olmaya bağlı olması sebebiyle onlardan sonra gelmesi şeklindeki ikinci husus ise sahabe dışındakiler için geçerlidir. Zira onlar Kur'ânî incelik ve nükteleri [bizzat kendileri] istihraç etmek istediklerinde, geçmiş alimlerin kaidelerini hazırlayıp delillerini belirlediği dini ilimler ve Arabî sanatlara başvurmamak durumundadırlar. Bursevî bu hususun başka şekilde de yorumlanacağını belirtir. Buna göre şöyle olması da mümkündür: ilk husus tefsirin [hadd-i] zatında şerefine nazaran olup ikinci husus tefsir ilmine iyice dalıp onda derinleşenlere nispetledir. Bursevî ilk cevaptan hareketle ilk neslin faziletine yönelik bir işaret olduğunu belirtir. Zira onlar başkalarının aksine ilmi “üstatların ağzından” (*min efvâhi'r-ricâl*) almışlardır. Diğerleriyle genelinde teknik detaylar ve şekli ilimler ile (*mebânî ve rûsûm*) bilgilerini edinmişlerdir.⁸⁴²

Bursevî için ilimlerin üstünlüğü meselesinde en temel ayırım, farklı bağlamlarda ilâhî-beşerî, bâtın-zâhir ve öz-şekil ikilileriyle ifade edilen ayırımdır. Bu bağlamda o, tahkik ilmini (ilm-i ilâhî) taklîdî ilimlerden üstün görmektedir. Nitekim Bursevî bir vesileyle metafizik (*ilm-i ilâhî*) ile *ilm-i rûsûmu* kıyas eder. Buna göre metafizik (*ilm-i ilâhî*) Allah'ın zat, sıfat ve fiillerine taalluk eden ilim olup yöntemi keşf ve tecellidir. İlm-i rûsûm ise yaratılmışların bilgisidir. Bursevî bu ilmin mensuplarına zahir ve şekilci alimler denildiğini söyler. Zira idrak ettikleri şey, ilâhî hakikatler değil ancak onların zahiri ve resmidir. Bu ilim akıl ve tefekkür ile tahsil edilir. Keşf ve tecellide ise tahsil yoktur.⁸⁴³

Âb-ı Hayvân'a iren gayri sulardan içmez

*Kîl ile kâli n'ider ilm-i ilâhî okuyan*⁸⁴⁴

Beyzâvî'nin tefsir ilmini dini ilimlerin başı ve reisi olarak nitelemesini yorumlayan Bursevî bu bağlama uygun bir ilimler taksimini zikreder. Bu taksime göre Kur'ân ve hadisten istinbat edilen dinî ilimler yedi tanedir. Bursevî bu yedi ilmi alternatif isimlendirmeleriyle birlikte şöyle sıralamaktadır:

- İlm-i ilâhî / Usûluddîn / İlm-i kelâm.
- Usûl-i fıkıh.
- Fıkıh / İlm-i şerî'at / İlm-i mezheb.
- Tasavvuf / Mekârimu'l-ahlâk / İlm-i riyâzet / İlm-i tezkiye / İlm-i tahliye.
- İlm-i hakâik / İlm-i müşâhede / İlm-i mükâşefe.
- Kasas / Tevârih.

⁸⁴² Bursevî, *Ta'lika*, 25b-26a.

⁸⁴³ Bursevî, *Şerh-i şuabü'l-imân*, 56.

⁸⁴⁴ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 272.

- Tezkîr.

Aynı şekilde Bursevî ilimlerin *ilim-amel* ve *iman-islam* açısından Kur'ân'î maksatlara (*el-mekâsıdu'l-Kur'ânîyye*) göre taksim edildiğinde şöyle bir tablo ortaya çıktığını belirtmektedir:

- İmanî ilimler: Tevhit, sıfatlar ve fiiller ilmi (Allah, melekler, kitaplar, resuller ve ahiret günüyle ilişkili)
- İslamî ameller: Şariat ve ahkam ilmi.

Bursevî, ilim-amel ve iman-islam açısından taksim edilen bu Kur'ân'î maksatlara da ancak *lafzî ilimler*le ulaşılabileceğini belirtir ve bu ilimleri de sekiz adet olarak şöyle sıralar:

- Lugat, İştikâk, Sarf, Nahiv, Me'ânî, Beyân, Bedî', Kırâat.

Dinî ilimleri, Kur'ân'î maksatları ve bütün bunları elde etmek için gereken alet ilimlerini bu şekilde zikrettikten sonra Bursevî dinî ilimlerin karşısına soyut aklî ilimleri (*ulûm-i ma'neviyye-i aklîyye*) yerleştirmektedir. Bu ilim grubuna yukarıda zikrettiklerinden farklı olarak *Siyaset ilminin* çeşitlerini dahil etmektedir. Bunlar da toplumu yönetmek (*siyâsetü'r-ra'îyye*) için *mezâcîr* ilmi, nefsi yönetmek (*siyâsetü'n-nefs*) için *ahlâk* ilmi, başkalarını yönetmek için de *tezkîr* ilminden ibarettir.⁸⁴⁵ Bursevî bütün bu ilimlerle donanan kimsenin *reyiyle tefsir yapan bir müfessir* olmaktan kurtulacağını belirtir.⁸⁴⁶ Bursevî'nin rey ile tefsir yapmaktan kurtulmak için *bu ilimlerle donanmak* şartını ileri sürmesi, tefsir usûlü literatüründe işlenen *müfessire gereken ilimler*⁸⁴⁷ konusuna benzer bir vurguyu *Ta'lika*'ya taşıdığı anlamına gelmektedir. Muhtelif ilimlerin tefsir faaliyetindeki gereklilikleri üzerinden bu şekilde taksim edilip sunulması da ilimleri tefsir merkezli telakki eden yaklaşımı temsil etmektedir.

2.2. Bilgi Bahsiyle İlgili Başlıca Kavramlar

Bursevî Benimsediği Ekberî düşünce doğrultusunda tasavvufî bilgi anlayışını ifade etmede bilgiyle ilgili temel kavramları dikkatli ve bilinçli bir şekilde kullanır. Nitekim bu bağlamda o, diğer eserlerinde olduğu gibi *Ta'lika*'da bilgiyle ilgili pek çok kavrama atıflar yapar ve bu kavramlar arasındaki farklara değinir. Bu bölümde söz konusu kavramların başlıcaları ele alınacaktır.

Cehâlet ve Kavram Ağı: Cehl, Küfr, Şekk, Dalâlet, Gavâyet

Ta'lika'daki açıklamalara göre *nefsin ilimden yoksun olması* manasındaki *cehl*, *bir şeye olduğundan başka bir şekilde inanmaktır*.⁸⁴⁸ Bursevî klasik taksimi takip ederek *cehlî*, *basit* ve *mürekkebe* şeklinde iki kısımda ele alır. Basit *cehl*, bir şeye dair bilginin olmayıp o şey hususunda başka bir inanç da olmamasıdır. Mürekkebe *cehl* bir şeye dair bilginin olmamasına karşın ona dair bir inanç olmasıdır.⁸⁴⁹ Bursevî cehalete dair isim vermeksizin İbnü'l-Arabî'nin şu sözlerini kullanır:

⁸⁴⁵ *Pratik felsefe* üç kısımdır: Ahlak (*siyâsetü'n-nefs*), Ev yönetimi (*siyâsetü'l-menziel*), Şehir idaresi (*siyâsetü'l-müdün*).

⁸⁴⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 24b-25a.

⁸⁴⁷ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 4/213.

⁸⁴⁸ Bu tanım için bk. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, "cehl" 80.

⁸⁴⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 200b. Ayrıca bk. Bursevî, *Kitâbü'l-furûq*, 129.

“En büyük mâsiyet, kalbi öldüren masiyettir. Kalp de ancak Allah hakkındaki bilgiden yoksun kalınca ölür ki cehl denilen şey budur. Zira kalp insânî neşet içerisinden Allah’ın kendisi için seçtiği evidir. Fakat cehl, onu/kalbi gasp edip sahibiyile onun arasına girer. Böylece kişi nefesine karşı en zalim insan oluverir. Zira bu evin sahibinden ona dönen/gelen hayırdan mahrum kalmıştır. Cehalet mahrumiyeti denilen şey işte budur.”⁸⁵⁰

Bursevî *Ta’lîka*’da bilgisizlik (*cehl*), inkâr (*küfr*) ve şüphe (*şekk*) arasındaki anlam ilişkileri ve farklarına değinir. Buna göre inkâr, dinin asıllarına (*usûlü’ d-dîn*) yönelik bozuk itikadı ifade eder. Cehl furû’ya dair bozuk itikadı ifade eder. Şüphe (*şekk*), iki çelişik (*nâkîzeyn*) şeyin kişiye aynı oranda doğru gelmesidir. Bu da ya söz konusu iki çelişik husus hakkında eşit birer emare bulunmasından ileri gelir ya da her ikisi için de herhangi bir emare bulunmamasından kaynaklanır. Bu anlamıyla şüphe bilgisizlikten daha hususidir. Zira bilgisizlik iki çelişik husus hakkında en baştan hiçbir bilginin olmaması durumunu da ifade etmektedir. Dolayısıyla her şüphe aynı zamanda bilgisizlik olmakla birlikte aksi doğru değildir. Bilgisiz kişi (*câhil*), bazen zemmedilir bazense edilmez. Nitekim ayette şöyle geçmektedir: “*istemekten çekindikleri için bilmeyen onları zengin zanneder.*”⁸⁵¹ Burada cehaletin konusu olarak bilinmeyen husus iffetli fakirlerin halleridir.⁸⁵² Allah’ı bilmemek (*cehl*) ise O’nun zatı, sıfatları, fiilleri ve ahkamına dair bilinmesi ve itikat edilmesi gereken hususlardaki bilgisizliği ifade eder.⁸⁵³

Doğru yoldan sapmak, yanlışla veya günaha yönelmek anlamlarına gelen *dalâlet* ve *gavâyet* kavramları da *Ta’lîka*’da cehaletle irtibatlı olarak ele alınan kullanımlardır. Bursevî *gavâyetin* fasit/bozuk bir itikattan kaynaklanan bilgisizliği (*cehl*) ifade ettiğini belirtir. Zira bilgisizlik, herhangi bir itikattan kaynaklanmadan söz konusu olabileceği gibi bozuk bir itikattan da kaynaklanabilir. Diğer yandan bilgisizlik manasıyla irtibatlı olan *dalâlet* ve *gavâyet* kavramları her ne kadar müteradif kabul edilseler de Bursevî’ye göre kapsamlılık bakımından aralarında fark bulunmaktadır.⁸⁵⁴ Nitekim “*Arkadaşınız (Muhammed) ne dalâlet ne de gavâyete düştü.*”⁸⁵⁵ ayetinde hususi olan (*gavâyet*) umumi olana (*dalâlet*) atfedilmiştir. Dolayısıyla *gavâyet*, yalnızca itikatta hatayı ifade ederken daha umumî olan *dalâlet*, fiiller, sözler, ahlak ve akaid alanlarındaki hataları ifade etmektedir.⁸⁵⁶

Tefekkür-Tezekkür-Tedebbür ve Fikr-Zikr-Fehm

Bursevî tedebbür, tefekkür ve tezekkür arasında farklar olduğunu düşünür ve bu kavramların farklarına *Ta’lîka*’da değinir. Buna göre [arka kısım anlamına gelen *dübür* kelimesiyle iştikak ilişkisi bulunan] *tedebbür*, işlerin ardından ve sonuçları bakımından düşünmek demektir ve tefekküre yakın anlamdadır. *Tefekkür* delil hususunda düşünmesi bakımından kalbe ait bir tasarrufu ifade ederken *tedebbür* sonuçları hususunda düşünmesi bakımından kalbin bir tasarrufunu ifade etmektedir. *Tezekkür*

⁸⁵⁰ Bursevî, *Ta’lîka*, 188b-189a; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 12/49.

⁸⁵¹ Bakara 2/273

⁸⁵² Bursevî, *Ta’lîka*, 200b.

⁸⁵³ Bursevî, *Ta’lîka*, 200b.

⁸⁵⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, “ğava” 620.

⁸⁵⁵ Necm 53/2

⁸⁵⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 198b.

kaybolan suretin geri getirilmesi hususunda nefsin çabalaması demektir. *Zikr* ise geri getirilmeleri sonrasında bu kaybolan suretlerin elde edilmeleri anlamına gelir. *Lübb*; aklın, vehim ve tahayyüllerin çöplerinden arınıp mukaddes nur ile aydınlanmış halidir. Bursevî bu kavramlar arasında seçkin bir hiyerarşi öngörmektedir. Bu bağlamda o, *tedebbür*ün ulemanın geneli için kullanıldığını belirtir. Buna karşın *tezekkür*ün akıllıların özel bir kısmına (bir başka eserinde *hakikat ehli* dediği *muhakkiklere*) mahsus olduğunu ifade eder. Zira *tedebbür* [yalnızca] anlamak (*feh*m) içindir. *Tezekkür* ise ulemanın büyüklerine has olan hürmet kaynaklı bir korkuyu (haşyet) ifade etmektedir. Nitekim Bursevî'nin aktardığına göre bazıları söyle demişlerdir: “*Tefekkür kalbin nefsanî sıfatlarla perdelenmesi sebebiyle matlubun kaybedilmesi esnasında olur. Tezekkür ise perdenin kalkmasıyla olur. İlk fitrata dönmek evladır. Böylece ezelde marifet ve mana adına nefse damgalanan ne varsa hatırlanır (tezekkür).*” Bu bağlamda Zünnûn el-Mısırî'ye “*Misâk gününü hatırlıyor musun?*” denildiğinde “*Dün gibi...*” demiştir. Bazı büyükler ise “*Halen o gündeyiz.*” demişlerdir. Bu, zahiri [unutulan bir şeyi] hatırlama (*zikr*) olsa da batını cennet ehlinin hali gibi [hiç unutulmamış bir şeyin] daimî olarak kalmasıdır (*huzûr-ı dâim*).⁸⁵⁷

Ta'lika'nın bir başka yerinde Bursevî *tefekkür*ü geridekine nispeten ufak farklarla şöyle açıklamaktadır: “*Tefekkür, matlûbu elde etmek için eşyânın manaları hususunda kalbin bir tasarrufudur. Dolayısıyla “tefekkür” ancak kalpte sûreti hâsıl olabilen şeyler için kullanılır. Bu sebeple “Allah hakkında değil O'nun nimetleri hususunda tefekkür edin!” buyurulmuştur. Zira Allah herhangi bir suretle nitelenmekten münezzehtir.*”⁸⁵⁸ *Fikr* ise unsurlardan meydana gelen insan tabiatının özelliklerindendir. Bu sebeple söz gelimi melekler insanlara ait *fikrî* kullanmazlar. Akıl ise yalnızca kendi olmak bakımından tecelliye sahiptir. Bu sebeple duyular ve somut şeylerden veri edinen hayâl ile karışık tabîi fikrin hatalarında uzaklaşabilir. Bursevî buradan hareketle *fikrî* akla, *hâtır* ise kalbe ait kabul eder.⁸⁵⁹ O, bazı ediplerin *fikrî* iyice ovalamak/parlatmak anlamındaki *ferkten* dönüşmüş (maklûb) kabul ettiklerini, fakat fikrin daha çok manalar için kullanıldığını belirtmektedir. Bu da işleri iyice didiklemek ve hakikatine erişmek için araştırmak manasına gelir.⁸⁶⁰ Dolayısıyla *tefekkür* ile kastedilen öncelikle imana ve tevhide ulaşmak, daha sonrasında ise ‘*iyân* ile *tecrîd* ve *tefrîd* sırrına erişmektir.’⁸⁶¹

Bursevî başka eserlerinde *tefekkür* ve *tezekkür* kavramlarını *hikmetin* çeşitleriyle ilişkilendirerek açıklar. Bu bağlamda Bursevî, “*eşyayı olduğu gibi (alâ mâ hüve aleyh) bilmek (marifet)*” şeklinde tarif ettiği *hikmetin nazarî, amelî ve zevkî* olmak üzere üç ana kısımdan müteşekkil olduğu belirtir ve bunlara Hz. Lokman'a bahşedilen *tıp* ile *veciz irfânî sözleri* ekleyerek sayıyı beşe çıkarır.⁸⁶² Bursevî ilk iki

⁸⁵⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 10b-11a. Lübb hakkında ayrıca bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 243; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 58. *Tefekkür*, *tedebbür* ve *tezekkür* için bk. Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 245; Bursevî, *Eyyühe'l-bülbül*, 89-90.

⁸⁵⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 15a.

⁸⁵⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 15a.

⁸⁶⁰ Bu açıklama için bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, “fikr” 643.

⁸⁶¹ Bursevî, *Ta'lika*, 15a-15b. *Tevhîd* çeşitleri (*tevhîd*, *tecrîd*, *tefrîd*) ve seçkin vahdet anlayışı için bk. “*Tevhîd*” bölümü.

⁸⁶² Detaylar için bk. “*Hikmet ve Çeşitleri*” bölümü.

hikmet çeşidinin abidler için, üçüncü hikmet çeşidinin ise aşıklar, arifler, vâsıllar ve vâcid olan **muḥakkikler** için olduğunu belirterek hikmetin kısımları arasındaki bu ayrımı tefekkür ve tezekkür kavramlarıyla ilişkilendirir. Buna göre tefekkür şekilci alimlerin (rûsûm ehli) yöntemini, tezekkür ise **muḥakkiklerin** (ehl-i hakikat) yöntemini ifade etmektedir.⁸⁶³

Bursevî *zîkr* kavramını tasavvufî bilgi anlayışı doğrultusunda anlamlandırmaktadır. Onun açıklamalarına göre -genel anlamda- *zîkr*, eylemin bilgi; sâlih amellerin ilim doğurmasını ifade eder. Bu da hakikat yolcusunun *zîkr* yoluyla *hakikat* ve *şeriat* hususunda sahih bilince erişmesini sağlar. Bu da kâideler ve şekli-zâhirî öğrenim metotlarına bağlı olmaksızın tasavvufa özgü eylem/amel manasındaki *zîkr* metoduyla erişilen bir bilinç idealini ifade eder. Nitekim o, *zîkr* hakkında şunları söylemektedir:

“Pes şeyh mürîde telkîn-i kelîme-i tevhîd itdûğû zemânda gerekdir ki ilm-i ilâhî hıl’atın üzerine hal’ itmek niyyet eyliye, tâ ki **mürîdin iksâr-ı zîkrle kalbinde envâr-ı ‘ulûm leme’ân idüp, hayr ve şer ve hakk ve bâtıl temyîze kâdir ola** ve ilm-i hakâ’ıkdan gayri ilm-i şerâyî’a dahi ihtidâ bula. Bir veçhile ki anda cehâlet eseri kalmaya, gerekse zâhirde kavâid ü rûsûm bilmesün. Zira maksûdun bi’z-zât olan nefis-i ilmdir.”⁸⁶⁴

Bursevî *Ta’lîka*’da *fıkr*den önce *zîkrin* olması gerektiğini belirtir. Zira şu ayette böyle bir sıralama vardır: “Onlar ayakta, otururken ve yatarken hep Allah’ı zikredip göklerin ve yerin yaratılışını tefekkür ederler!”⁸⁶⁵ Bursevî bunun muḥakkik filozofların (*hükemâ-yı ilâhiyye*)⁸⁶⁶ yolu olduğunu belirtir. Salt tefekkür ise filozofların (*felâsife*) yoludur. Bu sebeple onlar [hakikatin bilgisine] ulaşamamışlar,⁸⁶⁷ doğru yoldan sapmışlardır.⁸⁶⁸ Bursevî’nin açıklamalarına göre *fıkr*, âfâk ve enfûsün halleri hususunda kullanılan bir bilgi enstrümanıdır. Zira alem, küçük alem (insan) ve büyük alem olmak üzere ikiye ayrılır. *Fıkr*, bir şey hususunda akıl yürütmektir (*i’ mâlû’n-nazar*).⁸⁶⁹ Bursevî bir başka yerde ise fikri “*bilinmeyi elde etmek için bilinen hususların tertip edilmesi*” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre melekler *fıkre* sahip değillerdir. Zira *fıkr*, tabii mizacın tabilerindendir (tevâbi’).⁸⁷⁰ Bursevî’ye göre *fehm* ise küllileri ve cüzileri idrak etmek ve muhatabın lafzından manayı tasavvur etmek anlamındadır. Dolayısıyla *fehm* nefse ait bir heyettir ve algılanan [duyu verilerinin] manaları onunla tahakkuk eder.⁸⁷¹

Tasavvufî İdrâk Mertebeleri: Latîfeler

Bursevî *Ta’lîka*’da zaman zaman latîfelere (*letâîf*) değinir. Nitekim Beyzâvî, ârif kimsenin bütün varlığıyla yüce zata yönelip *sırrını* O’nun zikriyle meşgul etmesinden bahseder. Bursevî buradan hareketle tasavvufta bir idrak mertebesini ifade eden *sır* kavramına dair detaylı açıklamalar yaparak *Ta’lîka*’da tasavvufî bilgi anlayışına dair veriler sunar. Bu açıklamalara göre *sır*, tıpkı bedene

⁸⁶³ Bursevî, *Eyyühe’l-bülbül*, 33, 88-89; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 82.

⁸⁶⁴ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 283.

⁸⁶⁵ Ali imran 3/191

⁸⁶⁶ Ekberî düşüncede *muḥakkiklerin* ilgilendiği *tahkik ilmi* için *ilm-i ilâhî* ve *metafizik* gibi isimlendirmeler kullanılır.

⁸⁶⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 15a-15b.

⁸⁶⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 146a.

⁸⁶⁹ Bursevî, *Ta’lîka*, 146a.

⁸⁷⁰ Bursevî, *Ta’lîka*, 185a.

⁸⁷¹ Bursevî, *Ta’lîka*, 185a.

yerleştirilen rûh gibi kalbe konulan bir *latîfedir*.⁸⁷² *Rûh, ma'rifetin, kalb ise muhabbetin* mahalli olduğu gibi *sır* da *müşâhedenin* mahallidir. Bursevî burada *sırdan* maksadın *kalb* ile *rûh* arasında bir latîfe olduğunu bunun da *esrâr-ı rûhânîyyenin* madeni olduğunu belirtir. *Hafî* ise *rûh* ile *hazret-i ilâhiyye* arasında bir latîfe olup rubûbî nurlar ve sırların indiği yerdir. Kalb ile rûh arasında bulunan bu *sır*, ilk neşet esnasında her insanda mevcuttur. *Hafî* ise sonraki neşet sırasında ortaya çıkar. Buradan hareketle Bursevî, mümin olsun kafir olsun her insanın rûhânî sırların madeni olabileceğini belirtir. Zira her insan şu ayet kapsamına girmektedir: “...ona ruhumdan üflediğimde...”⁸⁷³ Bursevî bütün bunların *ma'kûlât* kabilinden olduğunu dolayısıyla kişiden kişiye farklılık arz etmediğini söyler. Diğer yandan *envâr-ı rubûbiyyenin* kaynağının ancak muvahhid mümin olduğunu belirtir. Zira bunlar tümüyle *mükâşefât, müşâhedât* ve *ledünnî ilimlerin hakikatlerini* ifade etmektedir.⁸⁷⁴ Bu açıklamalarından sonra Bursevî, *sır mertebesinin rûh mertebesinden üstün olduğunu* ifade ederek “*şeyhim ve senedim*” dediği Osman Fazlı Atpazarî'nin bazı yazılarında *sır* hakkında şöyle açıklamalarda bulunduğunu aktarır:

“Sırrın gaybı ve sırru'l-ahfâ da denilen sırru's-sır; zâtî, aslî, hakikî ve vücûdî azadeliği (itlâk) ile tüm selbî ve icâbî taayyünlerden azade varlığın (vücûd-i mutlak)⁸⁷⁵ mazharıdır. Bu azadeliğin izâfî, nisbî, vehmî ve i'tibârî bir mutlaklık değildir. Sır; zâtî, ahadî ve cem'î taayyün-i evvelin mazharıdır. Rûh-i sultânî ise sıfatî, vâhidî ve farkî taayyün-i sâninin mazharıdır. Rûh-i hayvânî ise, fiilî taayyün-i sâlisin mazharıdır. Asıl hicâb, nefsin kendini bilmemesi ve kendinden gafil olmasıdır. Nefsin bu cehaleti ve gafleti ortadan kalktığında derhal durumu (el-emr) müşâhede ve mu'âyene etmeye başlar. Tıpkı semanın ortasındaki güneşi müşâhede edip ayan beyan görmek (mu'âyene) gibi. Allah'ım, kalplerden perdeleri kaldır! Ta ki gayblerin kapıları açılsın.”⁸⁷⁶

Bursevî latîfe kavramına bazen klasik letâif-i hamse tasnifinden bağımsız olarak bilgiyle irtibatlı genel bir kavram olarak başvurur. Nitekim Beyzâvî *Envârü't-tenzîl*'in yazımını öncesinde uzun bir süre üstün nükte ve latifeler içeren bir kitap yazmayı planladığını belirtir. Bu bağlamda Bursevî latîfeleri ancak tabiatı latîf ve anlayışı (*fehm*) dakik olup Allah'ın kapalı hususların (*gavâmiz*) derinliklerine erişirecek özel bir zihin bahşettiği kimselerin istihrâc edebileceğini belirtir.⁸⁷⁷ Dolayısıyla Bursevî'nin kullanımlarında söz konusu kavram, bilgiyle ilgili incelikli hususların idrak edilmesi noktasında bazı seçkin kimselerin sahip olduğu özel bir kavrayış çeşidini veya bu kavrayışı sağlayan beşerî tabiatı ifade etmektedir. Nitekim *letâfet*, bazı olağanüstü olayları açıklamak üzere Bursevî'nin sık kullandığı bir niteliktir. Bu anlamıyla *letâfet*, fenâ nazariyesinin neticesidir. Zira Bursevî'ye göre bütün taayyünlerden (varlık bağlarından) fenâ bulan kimsenin tabiatı latîf hale gelir. Latîf bir tabiata erişen kişi insanlardan gizlenme ve farklı suretlere girebilme (*temessül*) gibi meziyetlere sahip olur. Bursevî herkesin letâfetine göre temessül edebileceğini, latîf tabiat sahiplerine kesîf/yoğun nesnelerin engel/perde olmayacağını ileri sürer. O, mi'râc olayını da bu zeminde açıklar. Nitekim *kürre-i hava, kürre-i esîr* ve *mevc-i mekfûf* gibi engeller mi'râc'ta gerçekleşen yükselişe mani olmamıştır. Aynı şekilde Bursevî'ye göre varlık

⁸⁷² Bursevî sırrın lügat manasını şöyle açıklar: “*sır layık olmayanlardan gizlenip saklanan şeydir.*” Bursevî, *Ta'lika*, 168b.

⁸⁷³ Hicr 15/29

⁸⁷⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 107a-107b.

⁸⁷⁵ Detaylı açıklama için bk. “Varlığın Üç İtibarı” bölümü.

⁸⁷⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 107b.

⁸⁷⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 29b.

bağlarından kurtulup fenâ bularak (*taşfiye-i vücûd*) latîf hale gelen bazı büyüklerin bedenleri kabirde çürümez. Zira bu kimseler, erişip tecrübe ettikleri bilgi ve müşâhedeler ile çürümeyi gerektiren olumsuz unsurlardan arınmışlardır. Nitekim Bursevî bu hususu şu ifadelerle şiire dökmektedir: “Çürümek istemez isen sen de / Olagör feyz-i ilm ile zinde” Ona göre hâl erbabının dünyada çektikleri meşakkat ve elemelerin hepsi varlığı latîf kılmak ve aynayı cilalamak içindir. O, belaların en şiddetlilerinin Nebîlere sonra derecesine göre diğerlerine geldiğini ifade eden hadisi de bu bağlamda yorumlar. Ehl-i sülûkün riyâzet yöntemiyle varlıklarını latîf hale getirmeye çalışmaları da bu sebepten ileri gelir.⁸⁷⁸

Zorunlu Bilgiler

Bursevî'nin *Ta'lika*'da bilgiyle ilgili değindiği kavramlardan birisi de *evveliyât*tır. Bursevî, *zarûriyyât*nın bir kısmı olan *evvelî* bilgiyi “*hads, tecrübe vb. başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın aklın kendisine doğrudan teveccüh ettiği şeydir.*” şeklinde açıklar. Örnek olarak da *bir ikinin yarısıdır, bütün parçadan büyüktür* gibi önermeleri zikreder.⁸⁷⁹ Bursevî fitratta hazır olarak bulunan ve Kur'ân'da ilhâm şeklinde nitelendirilen bazı bilgilerin de zarûfî bilgilerden olduğunu belirtir. Söz gelimi çocukların ve hayvanların menfaat ve zararlarına dair bildikleri bazı hususlarda olduğu gibi yaratılışın aslında fitratta bulunan bilgiler *zarurî bilgiler* sınıfına girer. Nitekim “*Ve rabbın bal arısına şöyle vahyetti.*”⁸⁸⁰ ayetinde böyle bir bilgi türüne işaret edilmektedir. Zira bu ayette, bal arısının ilk yaratılışında söz konusu bilginin ona fitrat olarak tanımlandığı kastedilmektedir. Bursevî bu tarz zorunlu bilgiler ile ilhâm ve ledünnî bilgi gibi tasavvufî bilgi tarzlarını birbirinden titizlikle ayırt eden detaylı açıklamalar yapmaktadır.⁸⁸¹

Rüyâ ve istihâre yoluyla bilgi edinimi Bursevî'nin zorunlu bilgi ile ilişkilendirdiği bir husustur. Nitekim Beyzâvî *Envârü't-tenzîl* mukaddimesinde, planladığı eseri vücuda getirmede çekimserlik içindeyken istihare ile kendisine aşikâr olan durum neticesinde bu işe başladığını söyler. Bursevî ise onun bu ifadelerini zorunlu bilgi doğuran şahsî tecrübelerin bilgi değeri bağlamında yorumlar. Ona göre bu ifadeler göstermektedir ki istihareden edinilen bilgi, Beyzâvî nezdinde tereddütü tamamen ortadan kaldıran zorunlu bir bilgi (*el-ilmü'z-zarûfî*) kabilindendir. Bursevî, *yapması hayırlı olan şeyi talep etmek* anlamına gelen istihare için “*Kul Allah'tan kendisine yol göstermesini ister, O da onun yerine seçim yapar.*” denildiğini aktarır.⁸⁸² Ona göre burada kişinin yapıp yapmamakta tereddüt ettiği hususlarda -özellikle önemli bir mesele ise- istihare yapmasının gerekli olduğuna işaret vardır. Zira söz konusu şeyin hayırlı yönü bilinmiyor olabilir. Bu gibi şeyler ancak Allah'ın bildirmesiyle ortaya çıkar.⁸⁸³

⁸⁷⁸ Detaylar ve Bursevî'nin söz konusu sıkıntılar karşısında kendisine öğütlerini ifade eden bir şiiri için bk. Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 14-25, 43-44; Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 63-65; Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 60-61, 93; Bursevî, *Varlığın dili*, 160; Bursevî, *Mümin Müminin Aynasıdır*, 46-47; Bursevî, *Müjdelere Gelen Elçi*, 53.

⁸⁷⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 98b.

⁸⁸⁰ en-Nahl 16/68

⁸⁸¹ Bursevî, *Ta'lika*, 169a.

⁸⁸² İsfahânî, *el-Müfredât*, “Hayr”, 301.

⁸⁸³ Bursevî, *Ta'lika*, 33b.

İlim-Ma‘rifet

Bursevî kelimacılar nezdinde ilim ve ma‘rifet arasında bir ayrım yapılmadığını; bu iki kavramın bir olduğunu, fakat filozoflar ve sûfiler nezdinde bu iki kavram arasında pek çok farklar öngörüldüğünü belirtir. O, bazı metafizikçi hikmet ehlinin (*hükemâ-i ilâhiyye*) ilmi *tasdik*, ma‘rifeti ise *tasavvur* kabîlinden addedip; âlimi ârife mertebe bakımından üstün gördüklerini belirtir. Buna göre ilim hakikatler ve hakikatlerin levâzımını, ma‘rifet ise yalnızca birtakım nitelikler ve çeşitli meziyetleri idrak etmektir.⁸⁸⁴ Bursevî *Ta‘lîka*’da da ilmin marifetten daha güçlü olduğunu ifade eder. Zira ilim külliyyâta, marifet cüzîyyâta taalluk eder. Böyle olmakla birlikte tahkikî bilgi (*ma‘ârif-i ilâhiyye*) ehli, zâhir ehlinden ayırt edilmek için ‘ulemâ değil ‘urefâ diye isimlendirilmiştir. Bu bakımdan ârif zat, sıfat ve fiilleri bizzat müşâhede edene, âlim ise şühûd olmaksızın soyut tarzda öğrenene denilir. Diğer yandan tabîin ve sonraki nesiller içinden zahir ve batın ilimlerini cemenenler vardır. Bursevî zahir ulema ile şekilci alimler (*rûsûm ehli*) şeklinde isimlendirilenlerin aynı kimseler olduğunu belirtir. Zira onların ilimlerinin temelinde akıllarının rûsûmu ve reylerinin adetleri bulunur.⁸⁸⁵ Bursevî’nin *Ta‘lîka*’da “ma‘ârif-i ilâhiyye ehli” dediği kesim *muhakkikler*dir. Nitekim o, bir başka eserinde bu konuyu şu şekilde ifade etmektedir:

“Ma‘rifet-i zât u sıfât Hakk’a taalluk eden ilm-i küllîdir. Ve lâkin ol ma‘nâdan ma‘rifet ile ta‘bir ettikleri ulemâ-i zâhir ile ulemâ-i hakikatî (muhakkikler) temyiz içindir. Ya’nî çünkü ehl-i rûsûme ulemâ deyü itlâk ettiler. Ve şuurlarına ilim dediler. Pes lâzım geldi ki ehl-i hakâike (muhakkikler) ürefâ melekelerine ma‘rifet derler. Ve bu ta‘bîrle meyânları mümtâz ola. Ve illâ ilim ma‘rifetten eşreftir. Zîrâ [ilim] sıfat-ı Hak’tır. Ma‘rifet ise sıfat-ı halktır.”⁸⁸⁶

Ta‘lîka’daki açıklamalara göre ma‘rifet eşyanın olduğu hal üzere idraki anlamına gelir ve bilgiden sonra hasıl olan bir unutma tarafından öncelenir. Bu sebeple Allah’a *Âlim* denilebilir fakat *Ârif* denilemez. Bursevî bu ayrıma dair Râgıb’ın şu ifadelerini *Ta‘lîka*’da aktarır:

“Ma‘rifet ve ‘irfân, eserini tefekkür ve tedebbür etmek suretiyle eşyâyı idrâk etmek anlamına gelir. Ma‘rifet, ‘ilimden daha hususi olup inkârın zıttıdır. İnkâr, kalbin bir şeyi inkâr etmesi ve hiç tanımasıdır (ma‘rifet). Beşerin Allah’ı tanıması O’nun zatını idrâk etmeksizin eserlerini tedebbür etmek suretiyle olduğu için “Fılancâ kişi Allah’ı tanıdı (ma‘rifet)” denilir fakat -tek bir mefûle geçişli olarak- “Allah’ı bildi (‘ilm)” denilmez. Aynı şekilde “Allah şunu bilir (‘ilm)” denilir fakat “şunu tanıdı (ma‘rifet)” denilmez. Zira ma‘rifet, kendisine aracı bir tefekkür ile ulaşılabilen “eksik bilgi” için kullanılır.”⁸⁸⁷

Bursevî’nin *Ta‘lîka*’da belirttiğine göre ilim, -şayet bilen nezdinde kendisine şüphe arız olmayacak tarzda zarurî olarak hasıl olmuyorsa- aklî düşünce (*en-nazarü’l-‘aklî*) yahut *ilâhî keşfen* edinilir. Aksi takdirde ilim olmaz.⁸⁸⁸ Bu ifadelerden Bursevî’nin *zarurî bilgi*, *nazarî bilgi* ve *keşfî bilgi* olmak üzere ilmi temelde üç kısımda kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Bursevî’ye göre ma‘rifet, ilâhî mertebeleri ifade eden Hakk’ın zatı, sıfatları ve fiillerini bilmektir. Aynı zamanda ma‘rifet, isimlerin mazharları olan eşyaya da muttali olmaktır ki Bursevî buna *varlıklara*

⁸⁸⁴ Bursevî, *Varlığın dili*, 141,213; Bursevî, *Şerh-i Rûmuzât-ı Hacı Bayram Velî*, 71.

⁸⁸⁵ Bursevî, *Ta‘lîka*, 28b. Ayrıca bk. Bursevî, *Şerh-i Rûmuzât-ı Hacı Bayram Velî*, 71.

⁸⁸⁶ Bursevî, *Kitabü’l-envar*, 77.

⁸⁸⁷ Bursevî, *Ta‘lîka*, 84a; İsfahânî, *el-Müfredât*, “örf” 560-561.

⁸⁸⁸ Bursevî, *Ta‘lîka*, 28b.

ait mertebeler der. Bursevî ma‘rifetin zevke muhtaç olduğunu dolayısıyla zikir, riyâzet ve mücâhede yoluyla hasıl olduğunu belirtse de en nihayetinde ilâhî ihsandan kaynaklandığını vurgular.⁸⁸⁹ Bursevî’ye göre ârif Allah’ı, O’nun isim ve sıfatlarını hakikî bir bilgi tarzıyla (*ma‘rifet*) tanıyandır. Ârif’in Allah’a vâsıl olması ise cenâb-ı küdsü mülâhazaya dalmasıyla gerçekleşir. Bursevî’ye göre bu, ârifin O’na dair idrâkinin aynî olarak tahakkuk edip sabit olmasıdır.⁸⁹⁰ Bursevî *Ta‘lika*’da ârifî açıklamak için benzer ifadeler kullanır. Buna göre *ârif*; Allah’ı, O’nun sıfatlarını ve hayret verici işlerini bilen kimsedir. Bu bağlamda Bursevî ilim ve ma‘rifet kavramları hususunda *bazı büyüklerin* şöyle dediğini aktarır:

“İlim iki mef‘ûle mûte‘addi olduğundan sana iki fayda sağlar. Ma‘rifet ise sana tek bir şeyin bilgisini sağlar, bunun dışında bir faydası yoktur. Zira ma‘rifet, tek bir mef‘ûle mûte‘addi olur. Dolayısıyla ilim ma‘rifetten üstündür. Allah’ın şu sözünü bak: “...sizin bilmediğiniz ama Allah’ın bildikleri... (‘ilm)”⁸⁹¹ Burada ilim, ma‘rifet yerine bedel olarak geçip tek bir mef‘ûle mûte‘addi olmuştur. Dolayısıyla [ilim, ma‘rifetin] yerine geçmekle [ikinci bir mef‘ûle mûte‘addi olma imkanından] yoksun kalmıştır.”⁸⁹²

Bursevî’ye göre ilim ve ma‘rifetin karşılaştırıldığı bu bağlamda maksat, *ma‘rifetin* ilimden özel bir merteye olduğunu ortaya koymaktır. Bu, tıpkı sûfilerin kavramsallaştırdığı üzere *hilâfetin imâmetten* özel bir merteye olması gibidir. Bursevî ayrıca *hikmetin* tanımındaki bilgi vurgusu üzerinden bu iki kavrama dair yerleşik hale gelmiş şu tanımları aktarır: “*Hikmet, eşyânın hakikatlerini nasıl iseler öylece bilip (ilm) gereğince amel etmektir.*”, “*Ma‘rifet, hususiyetleri ve faziletleri bakımından hakikatleri nasıl iseler öylece idrâk etmektir.*”, “*İlim, hakikatleri ve bunların levâzımını idrâk etmektir.*”⁸⁹³

Bursevî *Ta‘lika*’nın bir başka yerinde ise *âriften* maksadın, ma‘rifeti hakkıyla bilen kimse olduğunu belirtir ve şu sözle ârife işaret edildiğini söyler: “*kim Allah’ı tanırса dili tutulur.*” Bursevî’ye göre bunun sebebi, arifin istiğrâk makamında olup konuşamayacak şekilde öz bilincini kaybetmiş olmasıdır. Diğer yandan “*kim Allah’ı tanırса dili açılır*” sözü ise Bursevî’ye göre beka ve irşad makamında *tahakkuk* eden arifler hakkındadır.⁸⁹⁴ Bu bağlamda Bursevî, arif ve alim arasında fark gözetildiğini belirtir. Buna göre arifin meşhedi Rab’dır. Dolayısıyla o rabbânî, halkî ve sıfâtîdir. Hak ismi onu dönüştürmüştür ve böylece ondan haller meydana çıkmıştır. Bu yüzden hal, tagayyürü sebebiyle “hal” diye isimlendirilir. Makam ise sübutu ve istikrarı sebebiyle “makam” diye isimlendirilmiştir. Alim Allah’ın uluhiyete şahit kıldığı kimsedir. Bu sebeple o ilâhî, emrî ve zâtîdir. Zâtî olan ise asla tagayyür etmez.⁸⁹⁵

⁸⁸⁹ Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 82.

⁸⁹⁰ Bursevî, *Ta‘lika*, 159b.

⁸⁹¹ Enfâl 8/60

⁸⁹² Bursevî, *Ta‘lika*, 105b-106a. Benzer bir pasaj için bk. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/147-148. İbnü’l-Arabî, dâhililerin bu ayeti ilgili konu için delil getirdiklerini fakat bazı hususlardan habersiz olduklarını belirtir ve şöyle der: “*İlim mutlak birliği konu edinir. Ma‘rifet de bu sebeple ilmin isimlerinden biri olabilmiştir. İlim bu noktada asıldır. Çünkü o Allah’ın bir niteliğidir. Ma‘rifet ise Allah’ın bir niteliği değildir. Ma‘rifeti ve ilmi tek bir tanım birleştirse bile bize göre şeriatı Allah’ın bu kelimedenden gelen bir ismi yoktur. Fakat ma‘rifet ilmin isimlerinden biridir. Ârif ise bize göre mutlak birliği bilenlerin ismidir.*”

⁸⁹³ Bursevî, *Ta‘lika*, 106a.

⁸⁹⁴ Bursevî, *Ta‘lika*, 172b.

⁸⁹⁵ Bursevî, *Ta‘lika*, 172b-173a.

Kuvvet ve Kapsam Bakımından Bilgi Kavramları: İlim, Zan, Tevehhüm, Yakîn, Fıkıh

Beyzâvî'nin besmelenin Fâtiha'ya dahil olup olmaması bağlamında söylediği şu cümle vesilesiyle Bursevî zan, ilim, tevehhüm gibi bilgiyle ilgili kavramlara değinir: “*Ebû Hanîfe'nin bu konuda kesin bir şey söylememesine karşın besmeleyi Fâtiha'dan saymadığı zannedilmiştir.*” *Ta'lika*'da belirtildiğine göre *zan*, küçük bir belirtiden (*emâre*) hasıl olur. Bu, kuvvetlendiği zaman *ilim* ifade eder; zayıfladığında ise *tevehhüm* sınırını aşamaz. Zan kuvvetlendiğinde yahut güçlü bir suretle tasavvur edildiğinde ise “*enne*” veya “*en*” edatlarıyla birlikte kullanılır. Zan zayıfladığında ise var olmayan (*ma'dûm*) fiil [ve söz]e mahsus olan “*enne*” edatıyla kullanılır.⁸⁹⁶ Bursevî'nin bu açıklamaları, Beyzâvî'nin söz konusu ibaresinde “*fe-zunne ennehâ*” ibaresinin kurgusal yapısını açıklama bağlamında anlam kazanmaktadır. Ayrıca Bursevî'nin belirttiği üzere ilim bazen zannı ve yakîni kapsayacak şekilde kullanılır. Nitekim yakîn, ilmin müradifi olmayıp ilmin kalpte istikrar bulmasını ifade eden bir kavramdır.⁸⁹⁷

Bursevî *Ta'lika*'da ilim ve fıkıh kavramları arasındaki farka da değinmektedir. Buna göre *fıkıh*, lügatte bir şeyi bilmek ve anlamak manasındadır ve ilimden daha hususidir. Bu bilgi türü (*fıkıh*) önemi sebebiyle genelde ilmi'd-dîn için kullanılır hale gelmiştir. Fakat fıkıhın nazar ve istidlâl ihtiyacı duyması sebebiyle bunlara ihtiyacı olmayan Allah için fakîh ismi kullanılmaz.⁸⁹⁸

İlim-Sınaat-İstidlâl ve Nazar-Basîret-Kıyâs

Bursevî, Beyzâvî'nin Arap diline dair ilimleri ifade etmek için kullandığı “*es-sînâ'âtü'l-'arabiyye*” ifadesini yorumlarken *sînâ'ât* kelimesinin iş, amel, fiil gibi anlamlarına dikkat çekip ilim-amel bütünlüğü hususunda değerlendirmeler yapmaktadır. Buna göre *sun* ' , fiilin iyi ve yetkin yapılması anlamına gelir. Dolayısıyla her fiil *sun* ' olarak nitelenmez. Bu bağlamda Bursevî, Zemahşerî'nin şöyle dediğini aktarır: “*Her amel-fiil işleyene sâni', her işe de sun' denilmez. Sun' olabilmesi için kişinin o şeyi tekrar tekrar yapması ve o işin kendisine nispet edilir hale gelmesi gerekir.*”⁸⁹⁹ Buradan hareketle Bursevî *sînâ'âtü* “*kişinin sürekli tekrarladığı bir amele alışkın hale gelmesinden hasıl olan ilim*” şeklinde tanımlar.⁹⁰⁰ Daha sonra o, isim zikretmeksizin Şeyhzâde'nin şu açıklamalarını aktarır:

“Şayet ilim amelin keyfiyetine taalluk etmezse bizatihi maksûd olur ve “ilim” ismiyle anılır. Fakat ilim, amelin keyfiyetine taalluk ederse ilimden maksat amel olur ve örf-i hâssa nezdinde “sînâ'ât” ismiyle anılır. Bu da iki kısma ayrılır: İlki amelde pratik yapmaksızın mücerred nazar ve istidlâl ile elde edilebilen kısımdır. Nitekim tıp -her ne kadar amelin/pratiğin keyfiyetiyle ilişkili olsa da- böyle olup “ilim” kabilindendir. Diğeri ise amel etmeksizin elde edilemeyen kısımdır. Nitekim terzilik böyledir. Bu kısım örf-i âmme nezdinde “sînâ'ât” şeklinde adlandırılır.”⁹⁰¹

⁸⁹⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 56a. Zan ile ilgili bu açıklama için bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, 539; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *Tefsîru Râgıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdulaziz vd. (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1424), 1/178.

⁸⁹⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 37a.

⁸⁹⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 53a.

⁸⁹⁹ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1407), 1/654.

⁹⁰⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 26a.

⁹⁰¹ Bursevî, *Ta'lika*, 26a-26b; Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde*, 1/20.

Bursevî, iyi ve yetkin fiil işlemeyi ifade eden *sun* 'dan türeyen *sanâî* ' kavramını bilgi süreçleriyle irtibatlı kullanır. Onun açıklamalarına göre *sanî* 'a, yaratma ve eylem namına iyi yapılan şeyi ifade etmektedir. Bu bağlamda Allah'ın yaptığı şeyler (*sanâî* '), O'nun üstün ilim ve hikmetine mebni olan rubûbiyeti ile ulûhiyetinin kemalini gösterir. O'nun şanınin yüceliğine bu şeylerden (*sanâî* ') hareketle istidlal edilir. Söz konusu istidlal ile ulaşılan Allah'ın şanınin yüceliği hususunda Bursevî'nin vurguladığı hususlar O'nun yaptığı şeyleri mükemmel ve sağlam yapması (itkân), kâmil ilmi ve üstün hikmetidir. Zira şanınin yüceliği, söz konusu özelliklerin sahibinin zat, sıfat ve kemal bakımından üstün olduğuna delâlet eder.⁹⁰² Bursevî buradaki istidlalin eserden müessire; yapılandan (*masnû* ') yapana (*sâni* ') intikal etmek anlamında olduğunu belirtir. Bu da herhangi bir vech ile olabilir. Bu istidlal çeşidinde *suğrâ* ve *kübrâ* gibi kavramlara ihtiyaç olmayıp *ehl-i ma'kûlün* kaidelerine göre bilgi üretimi yapmak için mukaddimeler tertip etmek gerekmez. Dolayısıyla çocuk ve kadın da dahil olmak üzere herkes bu tarz istidlalleri kurabilir. Nitekim ona göre müslüman ülkede doğup büyüyen, Allah'ın eserlerini görüp “Sübhanallah” diyerek Allah'ı tesbih eden kimse taklit sınırından çıkmış demektir.⁹⁰³

Bursevî'nin *Ta'lika* 'da benimsediği tanıma göre *nazar*, idrâk etmek ve[ya] görmek için bir şeyi göz (*basar*) ve içgörü (*basîret*) ile kolağan etmek/yakından incelemektir. *Nazar* ile bazen derin düşünmek (*teemmül*) ve araştırma da (*fahs*) kastedilebilir. Bazen de araştırma (*fahs*) neticesinde hasıl olan marifet kastedilir. “*Filan kişi nazar sahibidir*” dediklerinde bu, tüm malumatı nazarla idrak eder anlamındadır. *Nazar*, kendisiyle ilim elde edilmek istenen *fikir* olup *zan* bu yolla ortaya çıkar. Alemin hudûsu konusunda aklın nazarı bu kabildendir. Kişi bakışlarını bir şeye çevirdiğinde görse de görmese de “*şuna nazar ettim*” der. Bir şey hakkında tefekkür ve teemmül ettiğinde de benzer şekilde “*şu hususta nazar ettim*” der.⁹⁰⁴ *Nazar* araştırma (*bahs*) anlamına gelip kıyâstan daha genel anlamlıdır. Dolayısıyla her kıyâs nazardır fakat her nazar kıyâs değildir.⁹⁰⁵ Sözlükte ölçmek/değer biçmek (*takdîr*) anlamında olan kıyâsın şerî manası bir şeyi benzerine irca edip hükmün illetinde *fer* 'i *asla* denk kılmaktır.⁹⁰⁶ Bursevî *şehâdeti*, “göz (*basar*) veya içgörü (*basîret*) yoluyla müşâhededen hasıl olan ilimden sadır olan tanıklık” şeklinde tanımlar.⁹⁰⁷ *Nazar* aynı zamanda gözün görmesi manasında da kullanılıp bir şeyin idraki ve rüyeti için gözlerin çevrilmesini ifade eder. *Nazarın basar* (göz/görme) anlamında kullanılması daha çok avâm nezdindeki kullanımını, *basîret* (içgörü) anlamındaki kullanımı ise havâs nezdindeki kullanımını ifade eder. Bu sebeple Bursevî, *nazar* kavramının avâm nezdinde daha çok “göz” (*basar*) anlamında, havâs nezdinde ise daha ziyade “içgörü” (*basîret*) anlamında kullanıldığını belirtir.⁹⁰⁸

⁹⁰² Bursevî, *Ta'lika*, 146a.

⁹⁰³ Bursevî, *Ta'lika*, 146b.

⁹⁰⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 42a-42b, 128b.

⁹⁰⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 42a-42b.

⁹⁰⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 100b.

⁹⁰⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 72a.

⁹⁰⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 42a-42b, 128b.

Bursevî'ye göre göz için *basar* ne ifade ediyorsa kalp için de *basîret* aynı şeyi ifade etmektedir. O, basîreti “*akledilirlerin kendisiyle idrak edildiği kalbe ait bir kuvvet*” şeklinde tanımlamaktadır. Benzer şekilde basarı “*algılanabilirlerin kendisiyle idrak edildiği göze ait bir kuvvet*” şeklinde tanımlayan Bursevî, basîretin filozoflar tarafından *nazarî akıl* ve *kutsî kuvve* şeklinde isimlendirildiğini belirtir. Basar kuvvesinin algılanabilir şeyleri idrak etmesi için birtakım şartlar olduğu gibi basîret kuvvesinin de idrak fiilini gerçekleştirebilmesi için bazı şartları vardır. Basarla idrak için gereken başlıca şeyler: görülecek şeye yönelmek, göz gezdirmek ve görmeyi engelleyici şeyleri ortadan kaldırmaktır. Basîretle idrak için gereken başlıca şeyler ise: idrak edilmek istenen şeye (matlûb) teveccüh, söz konusu şey hakkında akli kullanmak, perde ve engel mesabesindeki gaflet durumlarından akli uzak tutmaktır.⁹⁰⁹

Bursevî içgörünün (*basîret*) güçlendirilmesinin imkanını *basar* üzerinden gerekçelendirmeye çalışır. Bu hususta o, *ismid* denilen özel bir sürme kullanmak suretiyle görüş menzilini artırarak çok uzak mesafelerden gördüğü aktarılan Zerka-i Yemâme isimli meşhur kadını zikreder. Buradan hareketle Bursevî, cismani bir ilaç ile görme gücünün artırılmasının mümkün oluşu ile ruhani ilaçlarla müşahade gücünün artırılabilir oluşu arasında kıyas yapılabileceğini belirtir. Bursevî'ye göre kul *vâcibü'l-vücûd* sıfatı haricindeki Hakk'ın sıfatlarıyla muttasıf olabilir ve olmalıdır. Fakat bu, *a'yân-ı sâbitenin* imkanlarını aşmaz. Bu sebeple Bursevî, içgörünün geliştirilebilir oluşunun da sınırları olduğunu söyler ve bu sınırların kulun *isti'dâd*ı nispetinde olduğunu belirtir.⁹¹⁰ Öte yandan Bursevî'ye göre Hakk, göz gibi beş duyu ile algılanamasa da basîretle algılanır. O'nun müşâhedesi sıfatlarının tecellisi yoluyla olup bizzat görünmez.⁹¹¹ Bursevî *keşf*in de hayal gözüyle değil basîret gözüyle olduğunu belirtir.⁹¹² Fakat o, zahir gözün algılanabilirler ile sınırlı olduğu gibi basîret gözünün de akledilir şeylerle mukayyet olduğunu söyler. Söz konusu sınırlılık halinin ortadan kalması ise mümkündür. Hakk, zahirden hissî perdeyi batından da aklî perdeyi açıp cemalini arz eder.⁹¹³ Ona göre Hakk'ın hakikati (*hakikat-i Hakk*) idrak sınırlarının dışında olsa da *sûret-i Hakk* basîretin idrak alanı olan akledilirler içerisinde.⁹¹⁴

Basîret ehli yanında görünen sûret-i Hak'tır, Muhammed Mustafâ ve Ahmed, Mahmûd esmâdır.

Tecelli ve Keşf

Ekberî düşüncenin anahtar kavramlardan olup muhakkik sûfîlerin sistemlerini ifade etmek üzere sık kullandıkları tecelli⁹¹⁵ temelde varlık ve bilgi tecellileri şeklinde iki kısımdır.⁹¹⁶ Bursevî de bazen

⁹⁰⁹ Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, 144-145; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 229.

⁹¹⁰ Bursevî, *Şerh-i şuabü'l-imân*, 62-63; Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 82-83.

⁹¹¹ Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 146.

⁹¹² Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 100.

⁹¹³ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 108.

⁹¹⁴ Bursevî, *Kitâbü'l-envar*, 60.

⁹¹⁵ Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 24.

⁹¹⁶ Konevî iki tecelli türünü bazen birbiriyle irtibatlı olarak değerlendirirken şunları söyler: “**Muhakkiklere** göre eşyayı ortaya çıkartan nur olan sahih bilgi, zatının nuru mertebesindeki ilâhî tecelliden ibarettir. Tecelligâhın bu bilgiyi kabul etmesi ise nispetlerinin hükümlerinin silinip kevnî itibarların belirtilen tarzda düşmesinin ardından sahip olduğu birlik özelliğiyle

mutlak manada tecelli lafzını kullanarak bazen de her iki tecelli çeşidine müstakil olarak değinerek bu kavram ilişkisini gösterir. O, bilgi ve varlık tecellileri için bazen *şuhûdî* ve *vücûdî* bazen de *ilmî* ve *aynî* nitelemelerini kullanır. Bursevî ilmî/şuhûdî tecellilerin dört çeşit olduğunu belirtir: 1. *İlm-i kesbî*, 2. *İlm-i fitrî*, 3. *İlm-i vahyî ve ilhâm*, 4. *İlm-i ahvâl*. Öte yandan Bursevî, varlık tecellilerinin (*tecelliyât-ı vücûdiyye*) bilgi tecellilerine (*tecelliyât-ı şuhûdiyye*) âyine kılındığını; ikincinin ilkinin neticesi olduğunu belirtir. Onun bir diğer ifadesine göre “*müşâhedeler, mücâhedeler miktarıncadır.*” Zira “*Allah, bildiğiyle amel edeni bilmediği şeyin bilgisine varis kılar*”⁹¹⁷ hadisi doğrultusunda şerî amellere riayet edenler ilm-i ilâhî ve ledünnîyi elde edebilirler.⁹¹⁸ Nitekim o, bu hususu şöyle ifade etmektedir:

*Kendini pervâne kılmazsan bu zulmet-hânede Var tecelliden dile şem'-i fîrûzân isteme*⁹¹⁹

Bursevî irşad ehli bir mürşid olmanın tecellilere bağlı olduğunu düşünür. Buna göre ancak ilmî tecelli mertebesinde aynî tecelli mertebesine geçip *ilimden* sonra *ayn* ile **mütehakkik** olan kişi mürşid olur. Bunun ötesinde ise *kutubluk* makamı vardır. Bursevî bu makamın *aynî tecelliden* sonra *hakkî tecelli* tabakasında kutubluğa ermekle elde edildiğini belirtir.⁹²⁰

Tasavvufî bilgi ve varlık anlayışını ifade eden tecelli teriminin bu kavramsal zemini *Ta'lika*'da da kullanılmaktadır. Nitekim Beyzâvî'nin tecelli kavramına atıf yaptığı “*onlara mülk ve melekûtun gizleri tecelli etsin diye...*” şeklindeki ibare bağlamında Bursevî birtakım açıklamalar yapmıştır. O, bu gibi yerlerde tecelli kavramının kullanımında **muḥakkiklerin** (*ehl-i hakâik*) ıstılahına riayet edilmesi gerektiğini vurgular. Bu doğrultuda o, *tecellinin* muḥakkikler nezdinde gaybî nurların kalplere aşikâr olması (*inkîşâf*) anlamına geldiğini belirtir. Nitekim *celv* (parlatmak, aşikâr olmak) kökünden türeyen *tecelli* açık keşif (*keşf-i zâhir*) anlamına gelmektedir.⁹²¹ Bu açıklamalarda görüldüğü üzere Bursevî Beyzâvî'nin kullandığı ifadeleri tasavvufî bilgi anlayışına uygun şekilde yorumlamaktadır. Mülk, melekût ve tecelli gibi Beyzâvî'nin tercih ettiği kavramlar da ibareyi bu tarzda anlaşılma elverişli kılmaktadır. Fakat Bursevî Beyzâvî'nin bu ifadelerini tasavvufî bilgi tecellisi doğrultusunda yorumladığında muhtemel bir itiraz gündeme gelmektedir. Buna göre insanların çoğu gizliliklerin *mükâşefesi* ve hakikatlerin *mütâla*'asından perdelidir. O halde söz konusu tecelli nasıl gerçekleşebilir!

gerçekleşir. Ayrıca bu kabul, bilginin o kimsenin ayn-ı sâbitesinin hükmüyle ezelde Rabbinin bilgisinde belirlenişine göre gerçekleşir.” Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 97-98. Tecelli kavramının tasavvufî varlık ve bilgi anlayışlarıyla irtibatlı olması, kavramlar arası ilişkiler açısından da önemlidir. Nitekim *tecelli* varlıkbilim açısından *feyiz*, *zuhûr*, *sudûr*, *tenezzül*, *taayyün*, *tekessüf*, *teşahhus*, *mertebe* gibi kavramlarla ilişkilidir. Tecelli bilgi teorisi açısından ise *fetih*, *sünuh*, *lâyıha*, **taḥkik**, *şuhûd*, *keşf* kavramlarıyla irtibatlıdır. Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 24.

⁹¹⁷ Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidin*, 100; Gazzâlî, *İhyâu ulûmî'd-dîn*, 1/71, 3/13, 3/23. Hadisin yorumu için bk. Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 173; Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 54-55; Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 129; Bursevî, *Eyyühe'l-bülbül*, 92.

⁹¹⁸ Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 129; Bursevî, *Eyyühe'l-bülbül*, 70, 76, 92; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 283; Bursevî, *Ecvibetü'l-Hakıyye*, 44; Bursevî, *Şerh-i Rûmûzât-ı Hacı Bayram Velî*, 29.

⁹¹⁹ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 230.

⁹²⁰ İsmâil Hakkı Bursevî, *Şerh-i Rumûzât-ı Hacı Bayrâm-ı Velî*, Süleymaniye, Esad Efendi, 1521, 24b; Bursevî, *Şerh-i Rûmûzât-ı Hacı Bayram Velî*, 94.

⁹²¹ Bursevî, *Ta'lika*, 14a. Muḥakkik sûfilerin ıstılahına dikkat çekmek Ekberî literatürde rastlanılan bir yöntemdir. Nitekim Konevî'nin “zevk ehlinin ıstılahları”na dikkat çekip açıkladığı bir bölüm için bk. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 89 vd.

Bursevî'nin buna cevabı şöyledir: “*Asli fitratları açısından her ne kadar kabiliyetli ve istidatlı olsalar da bu, insanların tedebbür hususundaki kusurları sebebiyledir. [Ayrıca] burada en yüce maksat insân-ı kâmilin zuhûru ve mükâşefesidir ki bu da her asırda zuhûr etmiştir. [Dolayısıyla buradaki tecelliden] maksat hasıl olmuştur.*”⁹²² Ayrıca Bursevî, tenzîlî ayetlerin, tekvînî ayetlerin hakikatleri hakkında bilgi verdiğini belirtir. “*Yaş-kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.*”⁹²³ ayeti gereği sonradan meydana gelmiş (hâdis) olan yaş tecelliler ve kadîm olan kuru tecellilerin hepsi Kur’ân’da mevcuttur.⁹²⁴

Bursevî’ye göre varlık tecellisinden bilgi tecellisine intikal edilebilir. Bir diğer ifadeyle sebepler zinciri üzerinden ilk sebebe ulaşmak suretiyle bir bilinç seviyesine erişilebilir. Nitekim o, Beyzâvî’nin ifadeleri üzerinden bu hususa dikkat çeker. Beyzâvî’ye göre “*ceza gününün sahibi*”⁹²⁵ ifadesinde *günün mâlik* kelimesine izafe edilerek tahsis edilmesinin sebeplerinden birisi o gün yetkinin (*nüfûzü’l-emr*) yalnızca Allah’a ait olduğu gerçeğidir. Bursevî buradan hareketle kıyamet günü tüm sahipler ile sahip oldukları şeyler arasındaki mecazî bağ ve alakaların (*alâik*) tümüyle kopacağını belirtir. Zira dünyanın aksine ahirette yetki (*emr*), yalnızca “*...vâhid ve kakhâr olan Allah’ındır.*”⁹²⁶ Dünyada görünürde sahip olunan şeyler ve bu şeyler hakkındaki hiçbir yetki hakiki değildir. Bursevî, manaları ve hakikatleriyle birlikte her şeyin O’ndan başladığını ve yine ona döneceğini söyler. Varlıkların hepsi Allah’tan ancak *nûrî bir tecelli* ile çıkmıştır. Bu sebeple bunların hükmü de yine O’na döner (*rûcû*). Bursevî’ye göre bu döngünün *rûcû* kavramıyla ifade edilmesi, yaratılmışların sebeplerle ilişkisinde gizlidir. Zira sebeplerin görünür olması, yaratılmışlar için sonradan ortaya çıkan bir durum olup aslında bakanların gözlerine perde teşkil etmektedir. Bu sebeple onlar sürekli bir sebepten diğerine geçerek sebepler [zincirin]i aşip nihayetinde ilk sebebe (*es-sebebü’l-evvel*) -ki O Hak’tır (c.c.)- ulaşırlar.⁹²⁷

Bursevî, Beyzâvî’nin bir hidayet çeşidi olarak zikrettiği “*kalplere sırları açıp (keşf); vahiy, ilham veya sadık rüyalarla eşyayı olduğu gibi göstermek.*” ifadesi üzerinden keşfe dair açıklamalar yapar. Bu açıklamalara göre *keşf*, kalpten perdenin kaldırılmasıdır. Bursevî’nin zikrettiği benzer bir tanıma göre keşf, kişinin kendisiyle matlubu arasındaki engelin (perde) kalkmasıdır.⁹²⁸ Perdenden maksat hakikatlerin üzerini kapatan gaflettir. Bursevî “gaflet perdesi” terkinin özellikle kullanıldığını, bunun Allah’a nispetle bir perde ifade etmediğini belirtir. Zira O (c.c.), kendi bildiği bir vecih üzere daima kuluyla birlikte; ona “*şah damarından daha yakındır.*”⁹²⁹ Mükâşif O’nun yanında görene karşı gören gibiyken, perdeli kimse (mahcûb), görene karşı kör gibidir. Bursevî’ye göre bu anlamdaki keşf, nebiler

⁹²² Bursevî, *Ta’lîka*, 14b.

⁹²³ En’âm 6/59

⁹²⁴ Bursevî, *Ta’lîka*, 14b.

⁹²⁵ Fâtîha 1/4

⁹²⁶ Mü’mîn 40/16

⁹²⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 139a.

⁹²⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 11a. Ayrıca bk. Bursevî, *Kitabü’l-envâr*, 58.

⁹²⁹ Kâf 50/16

ve velilerin kalplerine Allah'ın attığı bir nurdur. Onlar bu sayede O'nu bulup Hak ile batılı birbirinden ayırırlar. Bursevî'ye göre Allah'ın eşyayı olduğu gibi göstermesi, keşf yoluyla öğretmesidir. O, bu bağlamda şu ayete atıf yapar: “Biz İbrahim’e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk.”⁹³⁰ O, bu ayetteki *melekût* sırlar ve hakikatler şeklinde açıklar. Zira bir şeyin *melekût*ü, -tıpkı bedene nispetle ruh gibi- o şeyin batın yönü ve hakikatidir.⁹³¹ Bu sebeple Bursevî, söz konusu ayetten hareketle ehlullah nezdinde kişinin ancak kendisine *melekût alemi* aşikâr olduktan sonra velâyet dairesine dahil olabileceğini belirtir. Bu da gökler ile yerin hakikatleri ve sırlarını ifade eder.⁹³² Öte yandan Bursevî, nimeti tasavvur edip bunu dışa vurmak anlamındaki *şükür*ün, *keşf* manasına gelen *keşr* lafzından maktûb olduğunu ileri sürerek⁹³³ iki lafız arasında *istikâk-ı kebîr* yoluyla bir anlam ilişkisi olduğunu savunur.⁹³⁴

Mütâla‘a, Mükâşefe, Müşâhede, Mu‘âyene, Mülâhaza, Mucâhede ve Sûfî Tevfîk Anlayışı

Bursevî *zikir* kavramını bilgi süreçleri hususunda önemli addetmekte ve mütâla‘a, mükâşefe, müşâhede, mu‘âyene gibi kavramları zikir çeşitleri üzerinden farklı mertebedeki kişilere göre taksim etmektedir. Nitekim ona göre Zikredilene (c.c.) vâsıl olmak ve O'nu müşâhede etmek ancak O'nun zikrini lafzî zeminde tekrar etmekle hasıl olur. Lafzî zikir hakikî isme, hakikî isim ise müsemmaye götürür. Dolayısıyla gaye zikrin devamlılığıdır. Bursevî bu bağlamda zikrin dört çeşidini sayar: 1-dil ile zikir 2-kalp ile zikir 3-unutma sonrası hatırlama anlamındaki zikir 4-huzûr halinin devamlılığından kaynaklanan zikir. Bursevî ayrıca zikir çeşitlerine dair daha detaylı olan şu hiyerarşik tasnifi zikreder:

Zikir Tarzı / Yöntem	Fâili	Ulaşılan Bilgi Tarzı ve Uygulama Alanı
<i>Dille zikir</i>	<i>Gâfiller</i>	-
<i>Dil ve akıl ile zikir</i>	<i>Müteyakkız ebrâr</i>	<i>Eserlerin mütâla‘ası</i>
<i>Dil, akıl ve kalple zikir</i>	<i>Bidâi mukarrebler</i>	<i>Tavırların mükâşefesi</i>
<i>Dil, akıl, kalp ve rûhla zikir</i>	<i>Vasat mukarrebler</i>	<i>Nurların müşâhedesi</i>
<i>Dil, akıl, kalp, rûh ve sırla zikir</i>	<i>Nihâi mukarrebler</i>	<i>Sırların mu‘âyenesi / zikredilende (c.c) fenâ</i>

Tablo 5: Bilgi Yöntemi Olması Bakımından Zikir Çeşitleri

Bursevî'ye göre ilk zikir çeşidi mutlak manada merdud, sonuncu mutlak manada makbuldür. Aralardaki zikirler ise izafî olup her biri altındakine nispetle bir açıdan makbul, üstündekine nispetle merduddur.⁹³⁵

⁹³⁰ En‘âm 6/75

⁹³¹ Bursevî, *Ta‘lîka*, 168b.

⁹³² Bursevî, *Ta‘lîka*, 14a-14b. Bursevî bunu sâdik rüyalarla ilişkilendirir. Bursevî, *Ta‘lîka*, 169b. bk. “Rüyaların Bilgi Değeri”

⁹³³ Bursevî, *Ta‘lîka*, 112b.

⁹³⁴ Bursevî *istikâk-ı kebîr*in tanımını şöyle yapar: “İstikâk-ı kebîr, iki lafız arasında tertîb birlikteliği olmaksızın lafız ve mana açısından uyum bulunmasıdır.” Bu ve diğer iki istikâk türü olan *istikâk-ı ekber* ve *istikâk-ı sağîr* için bk. Bursevî, *Ta‘lîka*, 111b.

⁹³⁵ Bursevî, *Ta‘lîka*, 145b-146a.

Ta'lika'daki açıklamalara göre *mütâla'a*, *mükâşefe*, *müşâhede* ve *mu'âyene* kavramları tasavvufi bilgi süreçlerinin bir temsili olan seyrüsülûk kavramıyla irtibatlılardır. Nitekim Bursevî, *Envârü't-tenzîl*'deki şu ibare üzerinden *sülûka* dair açıklamalar yapar: “*Ârif-i vâsıl “bizi doğru yola hidayet et” dediğinde şunu kasteder: “Bizi sende seyr yoluna irşâd et!”*” Bursevî'nin açıklamalarına göre aslında yeryüzünde gitmek, ilerlemek manasında olan *seyr*, uhrevî menziller ve manevî makamlarda ilerleme yolunu tutmak anlamı için istiare edilmiştir. Bursevî veliler için şöyle denildiğini belirtir: “*bedenleri yeryüzünde dolaşırken kalpleri melekûtta gezer.*”⁹³⁶ Diğer yandan Bursevî'ye göre ârifin gerideki sözünde geçen “*sende seyr yolu*” ifadesinin manası: “*eserlerinin akıllarla mütâla'ası, fiillerinin kalplerle mükâşefesi, sıfatlarının ruhlarla müşâhedesi ve zatının sırlarla mu'âyenesi hususlarında seyr*” şeklindedir.⁹³⁷ Bu açıklamalara göre *seyr* faaliyeti için şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

Tasavvufi Bilgi Süreçlerinin (Seyrüsülûk) Aşamaları			
Ulaşılan Bilgi Tarzı	Araç	Araştırma Alanı	Ulaşılan Bilgi Tarzı ve Uygulama Alanı
<i>Mütâla'a</i>	<i>Akıl</i>	<i>İlâhî eserler</i>	<i>İlâhî eserlerin akıl ile mütâla'ası</i>
<i>Mükâşefe</i>	<i>Kalp</i>	<i>İlâhî fiiller</i>	<i>İlâhî fiillerin kalp ile mükâşefesi</i>
<i>Müşâhede</i>	<i>Ruh</i>	<i>İlâhî sıfatlar</i>	<i>İlâhî sıfatların ruh ile müşâhedesi</i>
<i>Mu'âyene</i>	<i>Sır</i>	<i>İlâhî Zât</i>	<i>İlâhî Zât'ın sır ile mu'âyenesi</i>

Tablo 6: Tasavvufi Bilgi Süreçlerinin (Seyrüsülûk) Aşamaları

Bursevî'nin farklı bağlamlarda zikrettiği bu iki tablodan şöyle genel bir tablo ortaya çıkmaktadır:

Ulaşılan Bilgi Tarzı	Araç	Zikir Tarzı / Yöntem	Araştırma Alanı	Fâili
-	-	Dil ile zikir	-	Gâfiller
Mütâla'a	Akıl	Dil ve akıl ile zikir	İlâhî eserler	Müteyakkız ebrâr
Mükâşefe	Kalp	Dil, akıl ve kalple zikir	İlâhî fiiller - Tavırlar	Bidâi mukarrebler
Müşâhede	Ruh	Dil, akıl, kalp ve rûhla zikir	İlâhî sıfatlar - Nurlar	Vasat mukarrebler
Mu'âyene – Zikredilende (c.c.) Fenâ	Sır	Dil, akıl, kalp, rûh ve sırla zikir	İlâhî Zât - Sırlar	Nihâi mukarrebler

Tablo 7: Zikir Çeşitlerine Göre Tasavvufi Bilgi Süreçlerinin (Seyrüsülûk) Aşamaları

⁹³⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 173a. İlgili söz için bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, “sevr”, 433; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *‘Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 2/244. İlgili söze bazı başka tefsir haşiyelerinde de atıf yapılmaktadır. bk. Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fî'l-keşf'an kınâ'i'r-rayb (Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf)*, thk. İyâd Muhammed, ed. Cemil Ata (Dubai: Câizetu Dubey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 6/31; Hafâcî, *İnayetü'l-Kadi ve kifayetü'r-Razi*, 4/26.

⁹³⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 173a.

Bursevî'nin bu tasniflerinden anlaşıldığı üzere *mütâla'a*, *mükâşefe*, *müşâhede* ve *mu'âyene* kavramları birbirinden farklı mertebelerdeki kesimlere ait muhtelif tarzlardaki bilgi yöntemlerini ifade etmektedir. Bursevî bu kavramlar arasında öngördüğü fark üzerinden *Envârü't-tenzîl*'in bazı ibareleri hususunda Beyzâvî'ye eleştiriler getirir. Nitekim Hakk'a vasıl olmaktan bahseden Beyzâvî, ârifin ancak Cenâb-ı Kuds'ü *mülâhaza* etmeye dalıp O'ndan gayrısından gâip olursa/geçerse O'na ulaşmayı hak edeceğini ileri sürer. Hatta öyle ki Beyzâvî'nin açıklamalarına göre ârif, bu durumdayken artık kendini (*nefs*) ve hallerini dahi *mülâhaza* etmez. Bursevî, Beyzâvî'nin bu ifadedeki *mülâhaza* kavramlarından ilkinin kullanmasına karşı çıkar. Ona göre bu bağlamda kullanılabilecek kavramlar müşâhede ve mu'âyenedir. Bursevî, söz konusu ibaredeki Cenâb-ı Kuds / Cenâb-ı Mukaddes nitelemesini ise yine sûfî bilgi anlayışı doğrultusunda yapar. Buna göre Cenâb-ı Mukaddes olan Allah, ayıplar ve afetlerden münezzehtir olduğu gibi, yüce sırrının rûsûm kirleri ve varlıksal irtibatlardan (*et-taallukâtü'l-kevnîyye*) arınamamış kimselerin eline mutlak olarak geçmesinden de münezzehtir. Bursevî bu açıklamalar doğrultusunda “*Biz ise ancak şöyle deriz...*” diyerek müntesip olduğu sûfî gelenek nezdinde, bu bağlamda *mülâhaza* yerine *müşâhede* ve *mu'âyene* kavramlarının tercihe şayan olduğunu vurgular. Bunu gerekçelendirirken de *mülâhaza*nın “hâl” olmak bakımından *müşâhede*den daha aşağıda olduğunu, musannifin (Beyzâvî) takririnde bunlardan ilkinin değil ikinciye gerektiren bir ibare kurguladığını belirtir.⁹³⁸ Bu kavramlar arasındaki farkların, müntesip olduğu düşünce geleneği nezdindeki önemine binaen Bursevî, İbnü'l-Arabî'nin şu ifadelerine yer verir: “*Mükâşefe anlamlarla ilgiliyen müşâhede zâtlarla ilgilidir. Müşâhede isimlendirilene (müsemma) ait iken mükâşefe isimlerin hükmüne aittir. Mükâşefe müşâhedededen üstündür, çünkü Hakk'ın zatını müşâhede mümkün değildir.*”⁹³⁹

Bursevî, söz konusu ifadede Beyzâvî'nin kullandığı ikinci *mülâhaza* kavramının ise tam yerinde kullanıldığını belirtir. Zira ârifin yapması gereken şey, en ufak bir nazarla dahi kendini (*nefs*) dikkate almamasıdır. Bursevî aksi takdirde ârifin nefsiyle baki kalacağını, dolayısıyla da müşâhede ehlinde asla olamayacağını belirtir.⁹⁴⁰ Bursevî, Beyzâvî'nin ifadelerine eleştirilerini bu şekilde sıraladıktan sonra ilgili yerin ibaresinin nasıl daha düzgün kurgulanacağına dair bir teklif getirir. Ona göre bu kısmın ibaresi şöyle olmalıydı: “*Ârifin Allah'a vâsıl olması, ancak O'ndan gayrısından geçip O'nu müşâhedeyle dalmasıyla mümkündür. Öyle ki ârif artık kendi hallerinden hiçbirini hatta kendini bile dikkate almaz.*”⁹⁴¹ Zira Bursevî'ye göre kendini adamak, başkası şöyle dursun kişinin kendine dahi iltifat etmekten kurtulma melekesini ifade etmektedir. Buradan hareketle o, Beyzâvî'nin ibaresinde terakki üslubunun dikkatli kurgulanmadığını belirterek musannife ibare eleştirisi yapmaktadır.⁹⁴²

⁹³⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 160a.

⁹³⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 160a; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/239.

⁹⁴⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 160a.

⁹⁴¹ “فإنَّ العارف إنما يحقِّ وصوله إذا غاب عما عداه تعالى واستغرق في مشاهدته حتَّى أنَّه لا يلاحظ حالاً من أحوال نفسه؛ بل ولا نفسه أيضاً.”

⁹⁴² Bursevî, *Ta'lika*, 160a.

Bursevî'ye göre *mükâşefe*, bir tahkik yöntemi olup sûfî bilgi ideali doğrultusunda hakikate ulaşmanın yöntemini ifade eden bir kavramdır. Bu doğrultuda o, bazı hususlarda hakikî bilgiye ermenin mükâşefeye dayalı olduğunu belirtir. Söz gelimi ruh çeşitleri, ruhun berzah alemindeki teşekkülü ve dünyada cesetlere ilişme keyfiyeti gibi hususların *tahkiki*, Bursevî'ye göre ancak *mükâşefeye* râcidir.⁹⁴³ Öte yandan Bursevî, mükâşefeyi *tevfik* (ilâhî yardım) düşüncesi kapsamında değerlendirmektedir. O, yaygın olarak bilinen manası açısından *tevfik*in iyi şeylere mahsus olmasına karşın daha geniş manada “*İnsan fiilinin kadere mutabakatı*”⁹⁴⁴ şeklinde tanımlandığını belirtir. Çeşitli dereceleri olmakla birlikte *tevfik*in kemali; kulun tüm halleri, havâtırı, fiilleri ve mükâşefelerinde ilâhî yardımın onunla birlikte olması durumudur. Bursevî bu özel durumun *ilâhî ismet ve hıfz* şeklinde ifade edildiğini belirtir.⁹⁴⁵

Hak'tan erişip zerrece bir mâye-i tevfik

*Lütf u kereminden ide taklîdini tahkîk*⁹⁴⁶

Tevfike yakın anlamdaki *irşâd* ise daha umumidir. Zira Allah Kur'ân ve elçi (a.s.) ile bütün insanları irşad etmiştir fakat bunu kabul etme noktasında ancak bazılarını muvaffak kılmıştır. Nitekim Kur'ân'da şöyle buyurulmaktadır: “*Allah, esenlik yurduna çağırır ve dilediğini doğru yola iletir.*”⁹⁴⁷ Bursevî iman, yakînî bilgi, müşâhede ve iyân gibi mefhumları *tevfik* nuruyla ifade eder. Ona göre husûsî ve umûmî olmak üzere *tevfik*in iki çeşidi vardır. Umûmî *tevfik* bahşedilenler iman seviyesinde kalırlar. Husûsî *tevfik* ehli ise hak ile batılı ayırt edip imanın eserleri, yakînî bilgi, müşâhede ve iyânı elde eder.⁹⁴⁸

Daha önce de değinildiği üzere “*Bizi doğru yola ilet*” ayetindeki *ihdînâ* lafzının tefsiri bağlamında Beyzâvî'nin zikrettiği dört hidayet çeşidinin sonuncusu, “kalplere sırları açıp (*keşf*), vahiy, ilham veya sadık rüyalarla eşyayı olduğu gibi göstermek” şeklindeydi. Beyzâvî, nebiler ve velilere mahsus olduğunu belirttiği bu hidayet çeşidinin, şu ayette kastedilen hidayete denk geldiğini ileri sürmektedir: “*Bizim uğrumuzda mücâhede edenlere gelince elbette biz onları yollarımıza hidayet ederiz.*”⁹⁴⁹ Bursevî ise bu ayette kastedilen hidayetin başka bir hidayet türü olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda o, *mücâhede* kavramına başvurur. Onun açıklamalarına göre *mücâhede* fiilinin ayette mazi formda gelmesinden de anlaşılacağı üzere *mücâhede*, daha önce *tahakkuk* etmiş bir hidayetin zâhirî ve bâtinî düşmandan korunması uğrunda bütün gayretin gösterilmesi anlamına gelmektedir. Ayette geçen “...onları yollarımıza hidayet ederiz.” kısmı ise, istikbal siygasından da anlaşılacağı üzere gelecekte beklenen bir hidayeti ifade etmektedir. Diğer yandan Bursevî, mevhibî hidayetin kulun çabasını (*cehd*) öncelediğini belirtir ve şu ayete atıf yapar: “*Sonra onlar tövbe etsinler diye onlara tövbeyi nasip etti.*”⁹⁵⁰

⁹⁴³ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 36.

⁹⁴⁴ Bu tanım için bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, “Vifk”, 877.

⁹⁴⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 36a.

⁹⁴⁶ Yurtsever, *İsmâil Hakkî Divânı*, 191.

⁹⁴⁷ Yûnus 10/25; Bursevî, *Ta'lika*, 200b.

⁹⁴⁸ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 43-44.

⁹⁴⁹ Ankebût 29/69

⁹⁵⁰ Tevbe 9/118

Bursevî, kulun gayretini meyveye; ilâhî lûtfu ise tohuma benzeterek gayretin, ilâhî lûtfun sonucu olduğunu vurgulamaktadır. Gayret ise, önceki ayette gelecekte hidayet edileceği müjdelenen yolları önelemektedir.⁹⁵¹ *İlâhî lûtf-beşerî gayret* dengesini *hidayet-mücâhede* ikilisi üzerinden anlatan Bursevî daha sonra seçkin bir yaklaşımla mücâhede çeşitlerine değinir. Buna göre *şeriatla* mücâhede eden cennete, *tarikatlâ* mücâhede eden kurbete, *ma'rifetle* mücâhede eden ise hakikate vasil olur. Zira mücâhedeler, ardından müşâhedeleri ve manevi yükselişleri (*terakkiyât*) getirir.⁹⁵²

Ezelî inâyet, Bursevî'nin *tevfike* yakın anlamda kullandığı bir kavramdır. Nitekim Beyzâvî, Kur'ân'ın nazari hikmetleri ve ameli ahkâmının tümünü Fâtiha'nın içerdiğini belirtir. Bu nazari hikmetler ve ameli hükümler, bahtiyarların mertebeleri ve bedbahtların menzillerine muttali olmayı sağlayan özel bir idrak sağlar. Beyzâvî'nin "*merâtibü's-sü'adâ*" ve *menâzilü'l-eşkiyâ*" (bahtiyar ve bedbahtların mertebeleri) ifadesini kullanmasından hareketle Bursevî bazı tasavvufî açıklamalar yapmıştır. Buna göre terkipteki *mertebe* lafzı tıpkı rütbe ve derece gibi yücelik bildirir. Bu sebeple bahtiyar kimselere izafe edilmiştir. Bu kimseler *ezelî inayet* ile desteklenip yüksek mertebedekiler (*ehl-i me'âric*) arasına dahil olmuşlardır. Bunlar Mehdi ve Hz. İsa'ya kadar *akl-ı evveldir*.⁹⁵³ Bursevî mertebelerde yükselmenin *ezelî inâyet* dediği özel bir yardımla gerçekleştiğini düşünmektedir. Nitekim o, bu hususu bir başka eserinde şu sözlerle ifade etmektedir:

"Sâlik, ahadiyyet mertebesine ulaşmada *ezelî inâyet* ona yardım etmezse, *etvârdan* herhangi bir tavırdan kalır ve bu nedenle *berzah* ehlinden olur. Meselâ *anâsır* âlemine ulaşır fakat *tabiatın* ötesine geçemez. Yine onun da ötesindeki ruhlar mertebesine geçemez. Bu mertebe *muhakkik sâfilere* göre "*âlem-i mele*"; *mukallid hukemâya* göre de "*âlem-i halâ*" dır. Yine böyle bir kimse, onun ötesindeki *a'yâna*, onun da ötesindeki *şuûna* ve onun da ötesindeki *zâtî ahadiyyet* mertebesine geçemez."⁹⁵⁴

Bursevî bu bağlamda: "*Kişi öldüğü merteye üzere diriltilir.*" hadisini zikreder. Ona göre burada kastedilen hac ve cihat gibi yüksek derecelere ulaştıran zorlu ibadetlerdir. Bursevî bahtiyarların mertebelerine muttali olmak için gerekli bilginin "*Nimet verdiklerinin yoluna*" ayetinde bulunduğunu belirtir. Ona göre bu özel idrakin getirisi güzel amelleri ve övülmüş ahlaklarını örnek alarak söz konusu nimetlendirilen kimselere uymak suretiyle onların derecelerine ulaşmaktır. Bursevî bunun yalnızca nazari hikmetlerle değil her iki hikmet türüyle (nazari hikmetler ve ameli hükümler) elde edilebileceğini vurgular. Bu noktada tasavvufî bilgi anlayışının temel referanslarından olan şu hadisi hatırlatır: "*Allah, bildiğiyle amel edeni bilmediği şeyin bilgisine varis kılar.*"⁹⁵⁵ Bursevî Beyzâvî'nin kullandığı terkipteki *menâzil* kavramını da *bilgi* bağlamında içerdiği imalarla açıklamaya çalışır. Buna göre *menâzil*, yüksekten iniş manasındaki *nüzûl* kökünden gelen *menzilin* çoğuludur. Bursevî kelimenin bu anlam içeriğine sahip olmasından ötürü bedbahtlara (*eşkiya*) izafe edildiğini söyler. Zira onlar ilâhî yardımdan

⁹⁵¹ Bursevî, *Ta'lika*, 170b-171a.

⁹⁵² Bursevî, *Ta'lika*, 171a.

⁹⁵³ Bursevî, *Ta'lika*, 43a.

⁹⁵⁴ Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 231.

⁹⁵⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 43a.

mahrum kalmışlardır. Bu sebeple de *illiyînden* sapıp *siccîne* düşmüşlerdir. Bursevî bedbahtların menzillerine muttali olmak için gerekli bilginin “*Gazaba uğramışların yoluna da sapmışların yoluna da değil*” ayetinde bulunduğunu belirtir. Bursevî bu idrak seviyesinin getirisinin ise onların çirkin fiilleri ve yerilmiş ahlaklarından sakınıp menzil ve derekelerine düşmekten kaçınmak olduğunu belirtir.⁹⁵⁶

Ârifin Halleri: Zikr, Fikr, Teemmül, Nazar, İstidlâl, Müşâhede ve Sûfî Rüyettullah Anlayışı

Beyzâvî, Fâtiha suresinin baş kısmının ârifin ilk hallerine göre kurgulandığını, daha sonra “*Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*”⁹⁵⁷ ayeti itibariyle ârifin son halinin dikkate alındığını belirtir. Buna göre ârifin ilk halleri ilâhî isimler hususunda zikir, fikir ve teemmül; nimetler hususunda nazar, yaratılmışlar hakkında istidlaldır. Son hali ise vuslat deryasına dalıp müşâhede ehlinde olmak böylece ‘iyânen gördüğü Allah’a şifâhen münâcât etmektir. Bursevî ârifin son hali olan bu müşâhedenin -bu aşamaya kadarki vesilelerin aksine- bizatihi gaye olduğunu ifade eder. Diğer yandan o, vesileleri inkâr etmenin cahillik olduğunu belirtir. Zira “*Allah fiilleri bi’l-esbâb işlemese de ‘inde’l-esbâb işler.*”⁹⁵⁸ Bursevî ârifin halleri için *Envârü’t-tenzîl*’de zikredilen bu aşamaların ötesinde başka aşamaların da bulunduğunu belirtir. Buna göre söz konusu *vusûl* mertebesinin üzerinde *husûl* mertebesi bulunmaktadır. Bu noktada Bursevî sırasıyla *ilim*, *vicdân*, *keynûnet*, *vücûd* şeklinde bir sıralamaya başvurup bunlar içerisinde *keynûnet*in manasının “hakikat sırrının zuhûr etmesi” şeklinde olduğunu belirtir. Bu da -tıpkı en başta olduğu gibi- ‘aynın varlığının bir olup Allah’tan başka kimsenin kalmaması demektir.⁹⁵⁹ Beyzâvî’nin ârif kimse hakkında Allah’ı ‘iyânen müşâhede edeceği halden bahsetmesi üzerine Bursevî “müşâhede” kavramı yerine “mu‘âyene”yi vurgulayarak mu‘âyene ehlinin Allah’ı vehmî veya hayâlî değil kalbî bir rü’yet ile göreceğini belirtir. O, Beyzâvî’nin bu ibaresinde ‘iyânen kaydını kullanması hususunu ise her rü’yetin ‘iyânî bir şühûd olmadığı gerçeğiyle açıklar. Diğer yandan Hakk’ı ‘iyânî tarzda görmek yalnızca kâmillere mahsustur.⁹⁶⁰

Bursevî Hakk’ı görenin aslında kendini gördüğünü belirtir. Zira alem, kendinden kaynaklanan bir hakikati olmadığı için batıl hükmündedir. O, bunun bir başka deyişle “varlığı başkasına bağlı” (*mevcûd bi-gayrihi*) şeklinde ifade edildiğini belirtir. Alemin arazî ve imkânî varlığı ortadan kalktığında, geriye [alemin varlığının bağlı olduğu] başkasının (*gayr*) varlığı kalır ki bu da aslî ve vücûbî varlıktır. Tecelli eden de bu varlığın kendisidir.⁹⁶¹ Bursevî çoğu insanın hayâlî aşamada (*el-hazretü’l-hayâliyye*) olup kendilerine tecelli eden suretleri müşâhede ettiklerini ve sabit varlığı olduğu gibi (‘*ala mâ hüve ‘aleyh*) müşâhede ettiklerini zannettiklerini söyler. Halbuki müşâhede ettikleri, yalnızca hayâlin onlara tasvir

⁹⁵⁶ Bursevî, *Ta’lika*, 43a.

⁹⁵⁷ Fâtiha 1/5

⁹⁵⁸ Bursevî, *Ta’lika*, 146b.

⁹⁵⁹ Bursevî, *Ta’lika*, 147a.

⁹⁶⁰ Bursevî, *Ta’lika*, 147a.

⁹⁶¹ Bursevî, *Ta’lika*, 147a.

ettiği şeyden ibarettir ki bu da hayâlî gölgedir (*ez-zillü'l-hayâlî*); gölgenin sahibi olan hakiki varlık değil. Bursevî hakikatin hayâle değil kalbe indiğini söyler.⁹⁶² Öte yandan ona göre, Hakk'ı görmeyi (rû'yetü'l-hak), nazarî olarak Allah'ı daha fazla bilmekten ibaret sayanlar, keşf ve tecelli yoluyla Allah'ı bilemeyen kimselerdir. Gözlerdeki olağan sınırlılık sebebiyle bu manada rû'yeti muhal addedenler, gözlerin görme yetisindeki bu sınırlılığın tabîi ve zâtî bir durum olduğunu tahayyül ederler. Bursevî bu durumu, söz konusu kimselerin zevk sahibi olmamalarına bağlamaktadır. Sınırlılıktan azade olması sebebiyle içgörünün (*basîret*) özelliği *görmektir* (rû'yet). Aynı şekilde göz de (*basar*) sınırlılığı kalktığında görür. Bu noktada Bursevî, Hz. Peygamber'in dünyada namaz sırasında arkasını ve diğer cihetlerin görebildiğini hatırlatır. Zira hakikî varlık Hz. Peygamber'in tamamının 'aynı ve vechidir. Sahih *muhâzât*⁹⁶³ gerçekleştiğinde kul Allah'ın "...benimle duyar, benimle görür..." buyurduğu gibi olur.⁹⁶⁴

Akıl

Aklın sınırlarına yönelik değerlendirmeler ve akıl eleştirileri, bilgide tahkik ideali doğrultusunda Ekberî düşünürlerinin eserlerinde sık yer verdikleri hususlardandır. Konevî'nin akıl ve rasyonel düşünceye yönelik sorgulamaları bu eleştirilerin temelini teşkil etmektedir. Onun özellikle *Fâtîha Suresi Tefsiri*'nde tefsire geçmeden önce bu hususları işlediği bölümlerde, bu ekolün akıl eleştirileri detaylı ve derli toplu bir şekilde bulunmaktadır.⁹⁶⁵ Konevî'nin bu akıl eleştirilerinin Osmanlı-Fars topraklarında sonraki nesillerin entelektüel yönelimi üzerinde etkili olduğu belirtilmektedir.⁹⁶⁶ Söz konusu etki alanına dahil bir yazar olan Bursevî de aklı hem bilgi hem de varlık bakımından yüklendiği anlamlar üzerinden kritik etmektedir. Nitekim felsefî sudûr sisteminde yaratma bakımından tanrı-alem ilişkisini açıklamak için kullanılan akıllar nazariyesini (el-ukûlü'l-aşere) hatırlatan "*Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır*" rivayeti Bursevî'nin bu bağlamda atıfta bulunduğu bir rivayettir.⁹⁶⁷ Takip ettiği Ekberî öncüler gibi

⁹⁶² Bursevî, *Ta'lika*, 147a-147b.

⁹⁶³ *Muhâzât* kavramı Ekberî düşüncede sık kullanılanıdır. İnsan ve alem tanrının kemallerinin yansıdığı bir ayna mesabesindedir. Tasavvufun özü bu aynanın parlatılıp ilâhî kemallerin bilfiil hale getirilmesidir. Bursevî de Ekberî geleneğe uygun olarak eserlerinde bu ayna metaforuna sıklıkla başvurur; söz gelimi *aynının cilalanmasından* bahseder. Buna göre ayna cilalanmadan önce her ne kadar hizasında/karşısında olsa da yansıtacağı sureti kabul etmez. bk. Bursevî, *Ta'lika*, 184a; Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 114; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 183-187.

⁹⁶⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 147b. Rû'yet konusuyla ilgili ayrıca bk. Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 83-84; Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 109, 122-123; Bursevî, *İhtiyârât*, 39.

⁹⁶⁵ Bk. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 21-136.

⁹⁶⁶ Todd, *The Sufi Doctrine of Man Şadr al-Dîn al Qûnawî's Metaphysical Anthropology*, 51, 170 vd.; Öçal, *İslam Düşüncesinde Hikmet Kelam ve İrfan İlişkisi*, 196. Todd'a göre Konevî'nin Tûsî ile yaptığı meşhur yazışmaların da Osmanlı ve Fars topraklarında rasyonalist metafizik ve teolojiye yönelik tutumlar üzerinde etkisi olmuştur. Todd, *The Sufi Doctrine of Man Şadr al-Dîn al Qûnawî's Metaphysical Anthropology*, 177. Söz konusu yazışmalar için bk. Konevî, *el-Müraselat*.

⁹⁶⁷ Bursevî, filozofların ıstılahındaki on akıl/akıllar (ukûl-i aşere) nazariyesine dair detaylı bilgi vererek *akl* kavramını açıklamakta ve bu hususta muhakkiklerin filozof ve hakimleri takip ettiğini belirtmektedir. Üstelik ona göre kadim olduklarını söylemedikçe mücerred varlıkları kabul etmek İslâm'a hâlel getirmez. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 121 vd; Bursevî, *Kitâbü'l-furûq*, 209-210. "*Yaratma olgusunu açıklamak üzere Meşşâîlerin tanrı ile alem arasına maddi olmayan araçlar koymak için kullandığı kozmolojik akıllar nazariyesi (el-ukûlü'l-aşere) Yeni Eflâtunculuk kaynaklıdır. Onlar, varlık mertebelerinde Tanrı ile madde arasına gayri maddi araçlar koyarak bunlara "akıl" demişlerdir. Allah'tan feyiz ve sudûr yoluyla meydana gelen ilk varlık "ilk akıl" olup her akıldan bir başka akıl, bir felek ve onun nefsi çıkarak bu araçlar onuncu akılda (faal akıl) son*

Bursevî de bu kadim felsefî mirası kendi tasavvufî bilgi anlayışı lehinde yorumlayarak kullanmaktadır. Nitekim söz konusu rivayet üzerinden Bursevî, aklın yaratılmışlığı ve hâdis olması hususlarına dikkat çekip aklın dahi böyle bir konumda olduğu şartlarda diğer varlıkların ve nihayetinde bütün bir alemin kıdem-hudûs bakımından derecesinin takdir edilebilirliğini konu edinir.⁹⁶⁸ Akıllar nazariyesinde faal akla tekabül eden Cebrâil Bursevî'nin ifadesiyle “akl-ı mahz” olduğu halde miraç gecesi *sidretü'l-müntehâdan* öteye geçememiştir. Buradan hareketle o, aklın yetersizliği sebebiyle matluba ulaşmak için *zevkî hikmet yolunu* tutanların takip edilmesini önerir.⁹⁶⁹ Bursevî'ye göre tarih boyunca peygamberlerin gönderildiği gerçeği de aklın her şeyi idrak etmekte yeterli olmadığını göstermektedir.⁹⁷⁰

Diğer yandan Bursevî'nin akıl eleştirileri tümüyle pejoratif değildir. Nitekim o, akli kendi sınırları dahilinde yeri geldikçe taltif eder ve çeşitli açılardan aklın itibarını teslim eder. O, aklın yüce bir cevher olup mülk ve melekût alemlerini aydınlattığını belirtir. Zira insan, dini hükümleri idrak edip hakikatleri tasavvur etmeye akılla imkân bulur. Bursevî aklın daima cılganlık ve kederler ve bozulmaktan muhafaza edilmesi gerektiğini belirtir. Aksi takdirde aklın noksanı beraberinde iman noksanını getirir ve iman nuru zayıflar.⁹⁷¹ Ayrıca o, akli formel bir tekdüzellikle ele almaz; meşhur *akl-ı me'âş* ve *akl-ı me'ad*⁹⁷² ayrımını tekrar eder. İlkiyle dünyevî işlerin diğeriyle ise uhrevî işlerin idrak edildiğini belirtir. Dünyevî ve uhrevî işler arasında nasıl bir üstünlük varsa bu iki akıl çeşidi için de aynı durum söz konusudur. Ayrıca nazar ve istidlale kadir olan akıl Bursevî'ye göre velilerin de özelliklerindendir.⁹⁷³

*Akla mağrûr olma Eflâtûn-ı vakt olsan eğer Bir edîb kâmil gördükte tıfl-ı mekteb ol*⁹⁷⁴

Bursevî'nin akla dair değerlendirmeleri *Ta'likâ*'da önemli yer tutar. Nitekim Beyzâvî bir görüşe göre *Allah* isminin *şaşırlıp kalmak* anlamındaki *e-li-he* kökünden geldiğini zira O'nu tanımak (*ma'rifet*) hususunda akılların şaşırdığını belirtir. Bursevî bu vesileyle aklın işleviyle ilgili açıklamalar yapar. Buna göre O'nu tanımak hususunda akılların şaşırmaması, vehimlerin tahayyülleri ve farklı anlayışların tasavvurlarının hiçbirinin O'na uymaması sebebiyledir. Dolayısıyla ilâh da hakkında şaşırlıp kalınan şey olmaktadır. *İnsanî idrâke* isim olarak verilen *akıl*, aslı itibarıyla engelleme (*habs*) manasında olup

bulur. Filozoflar'a göre bu akıl dinî terminolojideki Cebrâil'e tekabül eder.” Süleyman Hayri Bolay vd., “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989). “İlk yaratılan varlığın akıl olduğu görüşüne Hâris el-Muhâsibî'den itibaren bütün mutasavvıflarda rastlanır. Yeni Eflâtuncu görüşlerden gelen söz konusu anlayış, İbnü'l-Arabî ve Abdülkerîm el-Cilî gibi mutasavvıflar tarafından yeni yorumlarla değişik bir tarzda ortaya konulmuş ve Hallâc'dan gelen “hakikat-i Muhammediyye” görüşü ile “akl-ı evvel” nazariyesi birleştirilmiştir.” Bolay vd., “Akıl”. Öte yandan Konevî, tanrıdan ilk çıkan şeyin filozofların savunduğu gibi ilk akıl değil *genel varlık tecellisi* anlamında *vücûd-i âm* olduğunu savunur. Konevî, *el-Müraselât*, 131 vd. Değerlendirme için bk. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 272-273.

⁹⁶⁸ Bursevî, *Şerh-i şuaabü'l-imân*, 84.

⁹⁶⁹ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 72.

⁹⁷⁰ Bursevî, *Şerh-i şuaabü'l-imân*, 78.

⁹⁷¹ Bursevî, *Şerh-i şuaabü'l-imân*, 172.

⁹⁷² Bk. “Bilgide Tavırlar Nazariyesi: Aklın ve Keşfin Mertebeleri Arasında Tahkik Tavrı” bölümü.

⁹⁷³ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 115.

⁹⁷⁴ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 99.

[sahibini] çirkin olan şeylerden alıkoymak için [gerekli] bilgiyi amaya hazırlayıcı kuvvedir. Kalbin *havâtur*ın mahalli olması gibi aklın bedendeki mahalli de fikirlerin yeri olan *dimağ*dır.⁹⁷⁵

Ta'lika'daki açıklamalara göre ma'rifet eşyanın olduğu hal üzere idraki anlamına gelir ve bilgiden sonra hasıl olan bir unutma tarafından öncelenir. Bu sebeple Allah'a *Âlim* denilebilir fakat *Ârif* denilemez.⁹⁷⁶ Bursevî bu hususta "*Allah'ı Allah'tan başkası bilemez!*"⁹⁷⁷ denildiğini aktarıp İbnü'l-Arabî'nin şu sözüne yer verir: "*Aklî delil O'nun zatının hakikatini subûti-nefsî sıfat[lar] yoluyla idrak etmeye engel olur. Akıl, kendi düşünme gücüyle sadece bazı olumsuzlayıcı nitelikleri (selbî sıfatlar) idrak edebilir ve bunu ma'rifet diye isimlendirir.*"⁹⁷⁸ Bursevî'nin bu ifadeleri alıntılacağı yerin öncesinde İbnü'l-Arabî şunları söyler: "*Allah'ı bilmedeki (ilm) hayretimizin sebebi, iki yolla Allah'ın zatını tanıma (ma'rifet) isteğimizdir. Bu iki yol, aklî deliller yolu ve müşâhede yoludur. Aklî deliller yolu, müşâhedeyi dışlar, vahye dayalı (sem'î) kanıt ise, onu ima etmiş ancak açıkça ifade etmemiştir.*"⁹⁷⁹

Bursevî *Envârü't-Tenzil* mukaddimesinde Kur'ân'ın indirilmesi ve çeşitli açılardan açıklanması bağlamında geçen "...her kim 'kalb'e sahipse yahut tanıklık ederek [bunlara] kulak verirse iki cihanda övgüye ve bahtıyarlığa mazhar olur." ifadesini şerh ederken akıl ve tevil eleştirisi yapmaktadır. Bu bağlamda o öncelikle kalbi açıklamak üzere felsefe geleneğindeki nefis teorisine atıfta bulunmaktadır. Buna göre kalb ile bazen insanın hakikati olan *nefs-i nâtika* kastedilir. Bazen de çam kozalağı şeklindeki et parçası kastedilir. Bu nefis-i nâtikanın tasarruflarının mahallidir dolayısıyla da onunla ilintilidir. Hissedici (hassâs) hayvanî ruh, cesedin her yanına buradan yayılır. Bu, kalpteki kanın harareti sebebiyle kalp boşluğundan çıkan buhardır. Bursevî'ye göre Beyzâvî'nin ibaresinde *kalb* kelimesinin özellikle nekre ve müphem kullanılması kalbin yüceliğine vurgu ifade eder. Yani bu nekre kalpten kasıt, engellerden azade olan kâmil kalp (*kalb-i selâm-i kâmil*), ve boyunduruktan (*avanik*) azade mukaddes akıldır (*akl-ı kutsî*). Bu, **tahkik**, *istidlal* ve *keşfe* dayalı imana (tahkîkî-istidlâlî-keşfî iman) sahip kimselerin kalbidir. Bir de *taklîdî-cezmî* imana sahip kimselerin kalbi vardır. Bunlardan ilki ziyadesiyle *tahkik* içermesi sebebiyle önce zikredilmiştir.⁹⁸⁰ Beyzâvî'nin ibaresi "*Kalbi olan veya şuurlu olarak söze kulak veren kimse için bunda büyük ibret vardır.*"⁹⁸¹ ayetinden mülhem olduğundan Bursevî tevil ve akıl eleştirisi bağlamında bu ayette şöyle bir nükteye dikkat çekmektedir: Bu ayette özellikle "*aklı olan*"

⁹⁷⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 84a.

⁹⁷⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 84a.

⁹⁷⁷ Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/324.

⁹⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/408; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/324.

⁹⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/408; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/324.

⁹⁸⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 16b. "*Bizi doğru yola iler*" ayetindeki *ihdinâ* lafzının tefsiri bağlamında Beyzâvî'nin zikrettiği dört hidayet çeşidinin sonuncusu, "kalplere sırları açıp (keşf), vahiy, ilham veya sadık rüyalarla eşyayı olduğu gibi göstermek" şeklindeydi. Bursevî, bu hidayet çeşidinin *zevk*, *keşf* ve *tahkike* dayalı hidayet (tahkîkî-keşfî-zevkî hidayet) cinsi olduğunu, bunun da *tenzîlî* hidayet türüne dahil olduğunu belirtmektedir. Bursevî'ye göre bu hidayet çeşidinin kahir ekseriyeti *vech-i 'âm* yoluyla değil *vech-i hâs* yoluyla. Buna göre Allah, kalplere özel bir hidayet alanı açmaktadır. Bursevî, *Ta'lika*, 168b.

⁹⁸¹ Kâf 50/37

değil de “kalbi olan” denilmiştir. Zira akıl hem lughat hem de hakikat bakımından sınırlılık (*kayd*) ifade eder. Lughat bakımından aklın taşıdığı sınırlılık manası Arapçada *deveyi yularla bağladı* (‘*akale’l-ba’îra bi’l-’ikâl*) kullanımında görülür. Hakikat bakımından aklın taşıdığı sınırlama manası ise, nazar ve fikrinin ulaştığı neticeyle akıl yetisinin akıllı kimseyi kısıtlaması olgusundan anlaşılmaktadır. Birbirine zıt birçok ilahî nitelik/sıfat bulunmasına rağmen aklın taşıdığı bu sınırlılık, durumu tek bir niteliğe/sıfata indirger (*hasr*). Halbuki hakikat hasrı reddeder.⁹⁸² Bazı büyüklere referans vererek açıklamalı bir şekilde ifade ettiği bu kısım⁹⁸³ bir nevi tevil ve dolayısıyla akıl eleştirisi mâhiyetindedir. Zira birbirine zıt birçok ilahî sıfat bulunmasına karşın Bursevî’nin eleştiriyeye konu ettiği tasarrufu açısından aklın iki zıt sıfatı bir arada düşünmeye ve hakikatini idrak edip açıklamaya tahammül edemediği anlaşılmaktadır. Bu da Bursevî açısından sıfatlardan bazısının esas alınıp bazısının ona hamledilmesi suretiyle tevil edilmesi yani aslında yok sayılması anlamına gelmektedir. Bu sebeple Bursevî tevil hususunda aklın bu dezavantajına karşın kalbin lehine bir bilgi anlayışını benimser. Nitekim onun belirttiğine göre akıl, şekilci alimler (rüsûm ehli) için olan kayıt alemindendir. Kalb ise *muḥakkikler* (hakikat ehli) için olan itlâk alemindendir. Zira hadiste de ifade edildiği üzere yüce Allah mümin kulunun aklına değil ancak kalbine sığabilir.⁹⁸⁴ Bu doğrultuda Bursevî başka bir eserinde kayıtlı olmakla nitelediği aklın karşısına kalbî keşiflerin mutlaklığını koymaktadır. Buna göre bağlayıcı (‘akkâl) olan akıl Hakk’ı tek bir suret ile takyit ederken kalbî keşiflerde böyle bir sınırlama yoktur.⁹⁸⁵

Bursevî fikir yürütmenin yüce yaratıcı hakkında işlevsel olmadığını savunur. Bazılarının ilmi akıldan üstün gördüklerini zira ilmin zatı gereği hedeflendiğini belirtir. Akıl ise zatı gereği hedeflenen bir şey olmayıp idrâk için bir aletten ibarettir. Dolayısıyla ilim ilâhî ve yüce bir sıfattır. Öte yandan ona göre her ne kadar -aklın bir cevher olduğuna işaret edecek şekilde- ilim aklın arazlarından bir araz olsa da konum bakımından ondan daha üstündür.⁹⁸⁶

Bursevî besmelede bulunan ilâhî isimleri; *isim mertebesi* (bismi), *zat mertebesi* (Allah), *sıfat mertebesi* (Rahmân) ve *fiil mertebesi* (Rahîm) olmak üzere dört mertebede sıralar. Bu mertebelerin her biri üzerine -bu ümmetin ömrünü ifade ettiğini söylediği- bin sene *tefekür* edilmesi halinde tefsirinin onda birine dahi ulaşamayacağını söyler. Bunun da kendisinden vahyin nâzil olduğu *Levh mertebesi* olup yedi gök, kürsî ve arşın fevkinde olduğunu; bu mertebelerde *tefekür*ün geçersiz olduğunu belirtir.

⁹⁸² Bursevî, *Ta’lîka*, 17a.

⁹⁸³ İsmâil Hakkı “*ba’du’l-küberâ*” diye örtük atf yaparak aktardığı bu kısmı Abdurrahmân el-Câmî’nin (ö. 898/1492) *Şerhu Fusûsi’l-Hikem* isimli eserinden almıştır. Dolayısıyla İsmâil Hakkı’nın isim vermeden atf yaptığı bazı büyüklerden kastı İbnü’l-Arabî ve onun şârihlerinden Abdurrahmân el-Câmî’dir. bk. Nürüddîn b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed Abdurrahmân el-Câmî, *Şerhu’l-câmi’ alâ Fusûsi’l-hikem*, thk. Asım İbrahim eş-Şâzelî (Beyrut: Daru Kütübî’l-İlmiyye, 1425), 287. İlgili kısmın açıklaması için ayrıca bk. İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/747-748.

⁹⁸⁴ Bursevî, *Ta’lîka*, 17a.

⁹⁸⁵ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 274.

⁹⁸⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 143b.

Beşerî tabiatın levazımından olan *tefekür*, melekî tabiatla bulunmaz. Zira melekî tabiatla hayal kuvvesi (*kuvve-i hayâliye*) ve karanlık tabiat (*tabiat-ı zulmâniye*) yoktur. Bu sebeple nurdan yaratılan melekî tabiat, cüzî değil küllî tabiatla dahildir. O, bu açıklamaları akıl eleştirisi ile destekleyerek şöyle söyler:

“...Bu mertebeleri elde etmek ve hakikatlerine vakıf olmak akl-ı kâsır, tasavvur ve tefekkürle mümkün olsaydı felâsife ve şekilci alimler (ehl-i rûsûm) buna nâil olurdu. Diğer mertebeler şöyle dursun, akıllar bu mertebelerin onda birini dahi idrâk etmeye yetmez. Dolayısıyla bunun için vehim ve hayallerle kirlenmemiş sahil ilâhî keşf gerekir. Böylece [nurla aydınlanıp kuruntu ve hayalden] arınmış akıl (elbâb-ı sâfiye) ve hakikat ve tevil çeşitleriyle cilalanmış akıllar nezdinde söz konusu mertebeler aşikâr olur; zat ve sıfatların melekûtunun cemali tecelli eder. Allah el-keşşâftır.”⁹⁸⁷

2.3. Nefs Teorisi

İnsanın tanrıya dair bilgisi ve bu bilginin imkânı üzerine konuşmak temelde insanın bilgi yetileri üzerine konuşmayı gerektirmektedir. Bu sebeple metafizik alana dair araştırma yapan küllî bilimlerin insanın hakikatini ele almak durumunda kalıp bu doğrultuda genel bilgi anlayışları ve varlık tasavvurlarıyla uyumlu bir nefis nazariyesi ortaya koymaya çalışmışlardır. Ekberî düşünürler de bu cümleden olup metafizik alana dair iddialarına uygun bir nefis anlayışı benimsemişlerdir. İnsanın hakikatini ifade eden nefis -sûfilerce kullanılan bir diğer ismiyle rûh-, eşyanın tamamında olduğu gibi tanrının bilgisinde ezeli bir hakikat olarak *sâbittir*. İlâhî ilimde bulunan bu hakikate ‘*ayn*’ da denilir ki *a’yân-ı sâbite*, bu hususu kavramsal düzleme taşıyan bir teoriyi ifade etmektedir. Bu düşünceye göre bir şeyin hakikatinden söz edip o şeyi bilmek; o şeyin ilâhî ilimde bulunuş halinden bahsedip o haliyle bilmek anlamına gelir. Muhakkik sûfilere göre insanın hakikatini ifade eden nefis, eşyanın geri kalanı gibi *sübût* düzeyinde olup yaratılmamış bir ezeli hakikattir. Bu hakikat, sudûr sistemindeki akıllar ve felekler üzerinden bir yolculuk ile şehâdet alemine ulaşır; uğradığı mertebelerden edindiği hususiyetler ile kesîf hale gelir. İnsanın hakikate ulaşması ise edindiği bu özelliklerden soyutlanarak nefsin indığı (*nüzûl*) bu yolu gerisin geri kat etmesiyle (‘*urûc*’) gerçekleşir.⁹⁸⁸ Dolayısıyla tasavvufta riyâzet ve

⁹⁸⁷ Bursevî, *Ta’lîk*, 108b.

⁹⁸⁸ *Nüzûl*, nefsin çeşitli varlık mertebelerinden geçip her mertebeden belirli bir özellik edinerek gittikçe daha karanlık-kirli bir hale gelmesi; kesâfet ve madde alemine ulaşmasıdır. Nefis, ezeli alemde bildiği şeyleri bu süreçte unuttur. ‘*Urûc*’ ise nefsin belli yöntem ve pratiklerle bu yolu tersine takip ederek ilk mertebeye ulaşmasını ifade eder. Nefsin bilgiye ulaşmasında bu yöntemi belirleyen şey *tahkik kaideleri* arasında zikredilen “*bir şey kendisine zıt bir şey tarafından bilinemez*” ilkesidir. Bu da nefsin aslı itibarıyla sahip olduğu ilâhî tabiatla ilişkilidir. Dolayısıyla *nüzûl*, mutlak varlığın mertebelerde tafsilleşmesi, *urûc* ise tezkiye ve tasfiye yoluyla gerçekleştirilen sülûk sürecini ifade eder. Öte yandan sûfiler bu hususları ifade etmek için farklı kavramlar kullanırlar. Nitekim varlık mertebelerine yukarıdan aşağı doğru bakıldığında Hakk’ın kuluna *tecelli*, *tedelli*, *taayyün*, *zuhûr* veya *tenezzül* ettiği; aşağıdan yukarıya bakıldığında ise kulun Hakk’a *urûc*, *terakki* veya *sülûk* ettiği; Hakk’ı *keşf* ve *müşâhede* ettiği görülür. Ekberî düşüncede yaratma ve taayyün belirli mertebelere göre meydana gelir. Bu noktada varlık mertebeleri fikri Bir ile çokluk sorununu açıklamayı hedefler. Mertebeler özellikle *tecerrüd*, *fenâ*, *mi’râc* gibi tasavvufi bilgi kavramlarını açıklamada önem taşır. Bu bağlamda insanın kemâle ulaşması anlamındaki *mi’râc* veya *terakki*, yaratılış mertebelerini katederek ilk taayyün mertebesine dönmesiyle olur. Seyrüsülûkün manası bu olmakla birlikte sûfilerin nazari bahisleri ele almalarının bir diğer amacı söz konusu *mi’râc*ın nazari ilkelerini (*tahkik kaideleri*) ortaya koymaktır. Bu sebeple söz konusu sürecin bir *tahkik süreci* olduğu belirtilir. ‘*Urûc*’ ve *nüzûl* kavramlarının Ekberî varlık ve bilgi anlayışı açısından değerlendirmesi için bk. Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, 154-155, 172-173, 283-286, 351; Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 201-202, 334; Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafiziği*, 78; Ekrem Demirli, *Şair Sûfiler: Mevlânâ, Yûnus Emre ve Niyâzî-i Mısırî Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Sufi Kitap, 2023), 56. Ayrıca bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 145 vd.

mücâhede yoluyla gerçekleştirilmesi hedeflenen tezkiye ve arınma, nefsin ezeli ilim mertebesinde şehâdet alemine inerken geçtiği aşamaları tersinden tecrübe etme idealini ifade eder. Sûfilerin sıklıkla atıf yaptığı “*nefsini bilen Rabbini bilir*” anlamındaki hadis de bu bağlamda anlam kazanmaktadır.

Gazzâlî öncesinde kelamcılar çoğunlukla maddî bir cevher veya bedenin bir hali olmak anlamında ruhun maddiliği hususunda görüş birliğindedir. Gazzâlî ruhun maddi olmayan bir cevher olduğunu ilk savunan kelamcılardandır. O, bu görüşlerini daha ziyade tasavvuf eserlerinde dile getirmiştir. Felsefî nefis teorisinin kelama dahil olması, Râzî’yle birlikte maddi olmayan bir cevherin tanrının misli olmayacağı anlayışı yerleşince gerçekleşmiştir.⁹⁸⁹ İcî ve Seyyid Şerif Cürcânî gibi kelamcıların felsefe geleneğindeki nefis teorisini alımlarken bu teoriyi kelâmî tanrı tasavvuruna uygun hale getirmeleri gibi⁹⁹⁰ sûfî gelenekte de nefis teorisi, tasavvuf düşüncesinin temel kabulleri doğrultusunda şekillendirilmiştir.⁹⁹¹

Bursevî’nin metinlerinde *nefsin* temelde iki anlam alanı vardır. Bursevî’nin de belirttiği üzere bunlardan birisi genel anlamda insanın hakikatini ifade eden özsel cevherdir (*zât-ı insânîyye*). Diğeri ise daha dar olup pejoratif anlamıyla telakki edilen özel kuvvedir (*kuvve-i mahsûsa-i rezîle*). Bu bağlamda Bursevî *atvâr-ı seb’â* da denilen nefsin yedi aşamasını klasik tasnife uygun olarak süfliden ulvîye doğru şöyle sıralar: *emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye ve kâmile*.⁹⁹² *Ta’lîka*’ya bakıldığında Bursevî’nin nefis nazariyesi kapsamındaki pek çok hususu ele alarak tefsir literatüründe işlevsel kılmaya gayret ettiği görülmektedir. Özellikle yukarıda zikredilen ilk anlamıyla (insanın hakikatini ifade eden özsel cevher) nefis kavramına dair *Ta’lîka*’da detaylı açıklamalar bulunmaktadır. Bu doğrultuda nefis/rûh-beden ilişkileri, nefsin iç-dış kuvveleri, bu kuvveler hususunda muhakkiklerin yaklaşımları ve bütün bunların ahlâkî uzanımları gibi hususlar nefis nazariyesi kapsamında *Ta’lîka*’ya taşınan meselelerdir. Bu bölümde bunların *Ta’lîka*’da nasıl ele alındığı incelenecektir.

2.3.1. Rûh-Nefs-Kalb

Ruh ve nefsin aynı şeyler mi yoksa farklı şeyler mi oldukları hususu tartışmalı olmakla birlikte Bursevî’nin *Ta’lîka*’da ruh ve nefsi aynı hakikatin farklı şartlardaki tezahürleri olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim *Envârü’l-tenzîl*’de *Allah* isminin nereden türediği hususunda ele alınan ihtimallerden birisi “*elihtü ilâ fülân*” kullanımında da geçtiği üzere *sükûnet buldu* anlamına gelen formuyla *e-li-he* fiilidir. Beyzâvî bunu gerekçelendirirken “*...zira kalpler O’nu zikretmekle mutmain olur, ruhlar da O’nu tanımak (marifet) suretiyle sükûnet bulur.*” demektedir. Bursevî ise bu ifadelerde kullanılan *kalpler* ve *ruhlar* kavramlarına dikkat çekmektedir. Ona göre bu ifadelerde ruhun ma’rifet

⁹⁸⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 21.

⁹⁹⁰ bk. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 33.

⁹⁹¹ İslam felsefesi, Kelam ve Tasavvuf’un nefis teorisine yaklaşımları için bk. Mehmet Zahit Tiryaki, “Nefs Teorisi”, *Metafizik: Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, ed. Ömer Türker, 3 Cilt, İslam Düşüncesinde Teoriler (İstanbul: Ketebe, 2021).

⁹⁹² Bursevî, *Kitabü’l-envar*, 32-33.

makamı olduğuna işaret vardır. Böyle olmakla birlikte ruhun cehaleti, karanlık bedenlere ilişip beşerî örtülere bürünmesinden kaynaklanır. Zira komşuluk hükmü bulaşıcıdır. Bu noktada Bursevî *İnsanın özü nedir?* sorusuna İslam düşünce geleneğinde verilen cevaplar üzerinden meseleyi ele alarak çeşitli kuvvelere sahip insan cevherinin tek bir hakikat olduğunu ifade etmektedir. Onun aktardığına göre bu hakikat sûfiler nezdinde *ruh* ve *kalb* olarak isimlendirilirken filozoflar nezdinde *nefs-i natıka* olarak isimlendirilir. “*Rabbînin nuruyla yer aydınlanır*”⁹⁹³ ayetinde de işaret edildiği üzere ruh bedene ilişerek onda yayılır. Neşet elbiselerine büründüğünde ise tabîi durumların etkisiyle başkalaştığında *nefs* olarak isimlendirilir. Soyutlaşıp nuru zuhur ettiğinde *akıl* olarak isimlendirilir. *İlahî ahlakla ahlaklanıp* muhtelif hallerle dönüşüm (*tekallub*) geçirdiğinde *kalb* olarak isimlendirilir. Tam bir marifetten sonra müşâhede bakımından Hakka muttali olduğundaysa *rûh* şeklinde isimlendirilir.⁹⁹⁴ Tezkiye öncesinde ruh her ne kadar kalpten kamilse de tezkiye sonrasında durum bunun tersi olur. Zira kalb, Allah’ın arşı ve yeryüzündeki halifesidir. Nitekim hadis-i kutsîde şöyle gelmiştir: “*Arzım ve semam beni kapsamadı. Fakat kulumun kalbi kapsadı.*”⁹⁹⁵ Bursevî bu hadiste “*kulumun akli -yahut- ruhu...*” denilmeyip “*kulumun kalbi...*” denilmesinin özel bir tercih olduğunu ileri sürerek bu tasarrufu kalbin diğerlerine üstünlüğü hususunda delil olarak kullanmaktadır. İnsanî *ruh* ile *mizaç*⁹⁹⁶ arasındaki bağlantı (*berzah*) ise his ve hareketin kaynağı olan *hayvanî ruhtur*. Makul ve basit bir kuvve olan *hayvanî ruh* bedene yayılıp onda çeşitli tasarruflarda bulunan muhtelif kuvveleri bizzat kapsar. Böylece farklı tabiat ve parçalardan mürekkep olan mizaca uyum sağlar. *Basit* olan ruh ile *mürekkep* olan mizaç arasındaki irtibat ancak bu şekilde sağlanır. Ayrıca Bursevî hayvanî ruhun, insanî ruh ile mizaç arasındaki irtibatı sağlayan bağlantı/berzah olmasını yumuşak et ile kemik arasında bulunan kıkırdak dokuya benzeterek açıklar.⁹⁹⁷

Bursevî’nin *Ta’lika*’da belirttiğine göre ruhanî kuvveler arasında tenzîlin mahalli kalptir. Nitekim “*Rûhulemîn onu, senin kalbine indirmiştir.*”⁹⁹⁸ ayetinde buna işaret edilir. Kalbin diğer tüm kuvvelere

⁹⁹³ Zümer 39/69

⁹⁹⁴ Kişinin kendi cisminde ve cesedinde idare sahibi olan cüzî rûha nefis-i natıka denilir. Fakat vahdet ehli katında nefis, kalb, rûh, akıl ve sır tek bir şey kabul edilir. Rûhun sıfatı değişikçe farklı isimler alır. Nefs-i natıka cisim ve cismânî olmamakla birlikte bedende tasarruf eder. bk. İbnü’l-Arabî, *Özün Özü*, 23. Ayrıca bk. Alim Hatip, “Beyzâvî Hâşiyelerinde Ahlak: Bursevî Örneği”, *Ahlak*, ed. Veysel Özdemir, 3 Cilt, İslam ve Medeniyet Serisi 4 (Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 725-754.

⁹⁹⁵ İlgili hadis için bk. Muhammed b. Alî Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l-kulûb fî mu’âmeleti’l-maḥbûb ve vaṣfî tarîkı’l-mürîd ilâ maḳâmî’t-tevhîd*, thk. Âsım İbrahim (Beyrut: Dâru Kütübî’l-İlmiyye, 1426), 1/207, 1/399; Gazzâlî, *İhyâu ulûmî’d-dîn*, 3/15.

⁹⁹⁶ Kadim psikolojide/felsefede kan, balgam, kara safra ve sarı safradan oluşan dört temel vücut sıvısının (*ahlât-ı erbaa*) muhtelif oranlarda karışımı neticesinde ortaya çıkan farklı kişilik tiplerini ifade eden bir kavram. Bursevî *Ta’lika*’da tıpkı evin dört duvar üzere olması gibi insan bedeninin de *ahlât-ı erbaa* üzere mebnî olduğunu belirtir. O, -ateş de dahil- her şeyin aslının tek bir cevher (su) olduğunu, bununla birlikte mizâçlardaki farklılıklara binaen şeylerin birbirinden farklılaştığını belirtir. Diğer yandan mizâcın dengesinin bozulması problemlili bir durumdur. Nitekim mizâcına safra galip olan kişinin bal şerbetinden nefret etmesi gibi durumlar meydana gelir. Bursevî, *Ta’lika*, 136a; Bursevî, *Esmâ’i’l-Hüsna Şerhi*, 42; Bursevî, *İhtiyârât*, 25.

⁹⁹⁷ Bursevî, *Ta’lika*, 85a-85b. İnsanın özü ve cevherinin tek bir hakikat olmasına karşın muhtelif çevrelerce farklı şekillerde isimlendirilişi hakkında *Ta’lika*’da detaylıca açıklanan hususa Bursevî diğer eserlerinde de değinir. bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 491; Bursevî, *Şerh-i Rûmûzât-ı Hacı Bayram Velî*, 75-76; Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi’l-bahs ve’l-münâzara*, 143.

⁹⁹⁸ Şuarâ 26/193-194

üstünlüğü ve şerefi buradan hareketle bilinir.⁹⁹⁹ Bursevî *Envârü't-Tenzîl* mukaddimesindeki “...her kim ‘kalb’e sahipse yahut tanıklık ederek [bunlara] kulak verirse iki cihanda övgüye ve bahtiyarlığa mazhar olur.” ifadesini şerh ederken kalbi açıklamak üzere felsefe geleneğindeki nefis teorisine atıf yapar. Buna göre kalb ile bazen insanın hakikati olan *nefs-i nâtika* kastedilir. Bazen de çam kozalağı şeklindeki et parçası kastedilir. Bu, nefis-i nâtikanın tasarruflarının mahallidir dolayısıyla da onunla ilintilidir. Hissedici (*hassâs*) hayvanî ruh, cesedin her yanına buradan yayılır. Bu, kalpteki kanın harareti sebebiyle kalp boşluğundan çıkan buhardır. Bursevî’ye göre Beyzâvî’nin ibaresinde *kalb* kelimesinin özellikle nekre ve müphem kullanılması kalbin yüceliğine vurgu ifade eder. Yani bu nekre kalpten kasıt, engellerden azade olan kâmil kalp (*kalb-i selîm-i kâmil*), ve boyunduruktan (*avanik*) azade mukaddes akıldır (*akl-ı kutsî*). Bu, *tahkîkî-istidlâlî-keşfî imana* sahip kişilerin kalbidir. Bir de *taklîdî-cezmî imana* sahip kimselerin kalbi vardır. Bunlardan ilki ziyadesiyle *tahkik* içermesi sebebiyle önce zikredilmiştir.¹⁰⁰⁰

Bursevî’nin benimsediği nefis anlayışında sufi düşüncenin izleri açık bir şekilde görülür. Nitekim o, kalbin “kalb” şeklindeki isimlendirilmesini sufilerce sık kullanılan “*Kalb Rahmân’ın parmaklarından ikisi arasındadır, istediği gibi çevirir.*” rivayeti ile açıklamaktadır. Zira kalb kendisine *havâtırların* hızlıca geldiği, muhtelif sıfatlar arasında sürekli değişkenlik gösteren bir şeydir. Ayrıca kalb ay feleğiyle (*felekü’l-kamer*) birlikte döner. Çünkü ay güneşten daha hızlıdır.¹⁰⁰¹ Öte yandan Bursevî, kalbin tasavvufî bilgi süreçleri bağlamındaki merkezî rolüne sıklıkla vurgu yapmaktadır. Vech-i hâs yoluyla gelen feyiz önce sırr-ı ilâhîye, oradan rûha, oradan da kalbe nüzûl edip kuvvelere yayılır. Fakat bu noktada o, ilâhî feyzin kalbe dışarıdan gelmediğini belirtir. Zira ona göre kalp Mufassıl ismine mazhar olup levh-i mahfuza benzer bir işlev görmektedir. Bursevî bu hususları anlattıktan sonra şöyle der:

*Meşreb-i pâk-i muhabbetten leb-â-lebdir gönül
Feyz-i cûyi hak olaldan ur ki müşterîdir gönül
(...)
Mekteb-i tahkîkde ondan okurlar dersi hep
Tifl-ı irfâna kamu levh-i müzehhebdür gönül¹⁰⁰²*

Bursevî “ben” (*ene*) lafzının, emir, nehiy vb hususların iliştği nefis-i nâtıkayı ifade ettiğini belirtip buna izâfî, emrî, insânî yahut sultânî rûh da denildiğini söyler. *Enâniyetin* de kendisinden türetilmiş olduğu bu kelime dilciler nezdinde bilinenlerin en aşıkardır (*a’rafü’l-me’ârif*). Fakat bazıları bilinenlerin en aşıkının “Allah” ismi olduğunu belirtirler.¹⁰⁰³ Bursevî bir başka eserinde insanî hakikati

⁹⁹⁹ Bursevî, *Ta’lîka*, 4b.

¹⁰⁰⁰ Bursevî, *Ta’lîka*, 16b.

¹⁰⁰¹ Bursevî, *Ta’lîka*, 16b.

¹⁰⁰² İsmâil Hakkı Bursevî, *Risâletü’l-Hadarâtü’l-Hams*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2260-005, 253a-253b; Elif Söyleyici Dedeler, *İsmâil Hakkı Bursevî’nin “Risâletü’l-Hazarâtü’l-Hamsi’l-İlâhiyye” ve “İnsân-ı Kâmil” Adlı Eseri (Metin-İnceleme)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 70-71; İsmâil Hakkı Bursevî, *Allah’a Yakın Olmak: Varlık Mertebeleri ve İnsân-ı Kâmil* (İstanbul: Hayy Kitap, 2012), 211.

¹⁰⁰³ Bursevî, *Ta’lîka*, 36a.

ifade eden “ben” (ene) lafzının vücûbî ve imkânî hakikati cemedden hakikat olduğunu belirtir. Ona göre imkânî hakikat vücûbî hakikatin tavrırlarındandır ve onun hizasındadır.¹⁰⁰⁴

Beyzâvî *Allah* lafzının iştikâk ihtimallerinden birisinin sığınmak, huzur bulmak, sakinleşmek manasındaki *e-li-he* kökü olduğunu zira ruhların O’nun bilgisine (*ma’rifet*) sığınıp sükûnet bulduğunu belirtir. Bursevî’ye göre burada ruhlardan maksat, nefisler ve bedenlere tedbir ve tasarruf ilintisiyle ilişkin ruhlardır. Bu, “*ona ruhumdan üflediğimde*”¹⁰⁰⁵ ayetinde geçen [“*rûhî*” ifadesindeki Allah’a ait mütekellim] *yâsının* ifade ettiği ruh, yani izâfî ruhtur. Bursevî [insanın ilâhî ruhtan paye almasını ifade eden] bu durumun tabiri caizse “*sen asil bir kökene sahipsin, bu sebeple aşağılık kimselerin yaptığı fiilleri yapma!*” şeklinde bir mesajla, sahip olduğu yüce konuma insanın dikkatini çektiğini söyler.¹⁰⁰⁶ Beyzâvî bir diğer ihtimale göre *Allah* lafzının, anasından ayrı tutulan bir hayvanın anasına kavuşmak için yanıp tutuşmasını ifade eden *e-li-he* kökünden geldiğini zira kulların sıkıntılı durumlarda yalvar yakar dua ile O’na yöneldiklerini belirtir. Bursevî kulların yanıp tutuşarak yalvar yakar duaya kapanmasının sırrının insan ruhunda olduğunu ileri sürer. Ona göre ziyadesiyle latîf bir yapıda olan insanî ruh, yoğun (kesîf) yapıdaki beden cihetinden kendisine ulaşan sıkıntılara bulanır. Bu sebeple bulaştığı söz konusu sıkıntıları kaldırıp onu aslî rahatına geri döndürmesi için devamlı ona [ruh] üfleyene (c.c) sığınır. Bursevî uykuyu da ruhun bu haliyle ilişkilendirir. Ona göre uyku, ruhun *alem-i kudse* dönüşüdür. Zira uykuda ruh için bu sıkıntılardan kurtularak soluklanıp rahatlama hali söz konusudur.¹⁰⁰⁷

Ta’lîka’daki açıklamalara göre Ruh, suyun kaba hulûl ettiği gibi bedene yerleşen bir cisim değildir.¹⁰⁰⁸ Ruh, siyah rengin siyah olana ilmin de alime yerleşmesi gibi kalbe yahut dimağa yerleşen bir araz da değildir. Aksine ruh, latîf ve rabbanidir. Emir aleminden olup tedbir/yönetim ve tasarruf için bedene ilişir. Özû, tecerrüdü ve mücerret ruhlar aleminden oluşu bakımından bedenden farklı olan ruh, bekasında ve devamında bedene muhtaç olmayıp bizatihi kaimdir. Aslı itibarıyla böyle olmakla birlikte diğer yandan beden, şehadet aleminde ruhun sureti olup onun kemallerinin ve kuvvelerinin mazharıdır. Bu bakımdan ruh ondan ayrılamayacak şekilde bedene muhtaçtır. Ruhun bedende sereyânı ehl-i nazar arasında meşhur olan hulûl tarzında değildir. Aksine hakikî mutlak varlığın (*el-vücûdü’l-mutlakü’l-hakk*) tüm mevcudattaki sereyanı gibidir. Dolayısıyla bu itibarla ruh ve beden arasında her açıdan bir mugayeret söz konusu değildir. Hakk’ın eşyada zuhurunun keyfiyetini bilip eşyanın hangi açıdan O’nun ‘aynı hangi açıdan O’nun gayrı olduğunu bilen kimse, ruhun bedende zuhurunun keyfiyetini bilir. Ayrıca hangi açıdan onun ayn’ı hangi açıdan onun gayrı olduğunu da bilir. Zira ruh bedeninin yöneticisidir (rab). Dolayısıyla kimde rabbın merbûb ile olan hali tahakkuk ederse, zikredilen hususlar

¹⁰⁰⁴ Bursevî, *Şerh-i Rümuzât-ı Hacı Bayram Velî*, 41.

¹⁰⁰⁵ Hicr 15/29

¹⁰⁰⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 85a.

¹⁰⁰⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 86b.

¹⁰⁰⁸ Bu husus için ayrıca bk. Bursevî, *Eyyühe’l-bülbül*, 52-53.

da o kimsede tahakkuk eder.”¹⁰⁰⁹ Bursevî başka eserlerinde ise *muḥakkiklerin büyüklerinin* “*Bizim ruh ve cismimiz O’nun emir[alem]indendir.*” dediklerini aktarır rûh ve cismin her ikisinin de alem-i emirden olduğunu belirtir. O, bu hususun anlaşılmasının tümüyle zevk kapsamında olup *tavr-ı akıldan* hariç olduğunu belirtir.¹⁰¹⁰ Bursevî bu hususları detaylıca açıkladığı bir eserinde ise şunları söylemektedir:

“İçlerinde Gazzâlî ve Râzî’nin de olduğu Ehl-i sünnet’ten bir topluluk, filozofların ve sûfilerin görüşüne uygun olarak ruhun bedene hulûl etmemiş mücerred bir eser olduğu, âşıkın mâşuka bağlandığı gibi bedene bağlandığı, Allah’tan başka kimsenin bilmediği bir şekilde onu çekip çevirdiği görüşündedir. Ben derim ki: Bu konunun **tahkiki** şudur: Ruh sultânî ve hayvânîdir. Birincisi âlem-i emirdendir. Bedenden ayrıldığı için ona “müfârik (ayrılan)” da denir. Bedenle bağlantısı idare/tebdîr ve tasarruf bağlantısıdır. Bu ruh bedenin harap olmasıyla yok olmaz; ancak bedenın uzuvları üzerindeki tasarrufu yok olur. Onun taayyün ettiği/göründüğü yer çam fıstığı kozalağı şeklinde olan kalptir (kalb-i sanevberî). Kalp ise melekût âlemindeydir. İkincisi halk âlemindeydir. Ona kalp, akıl ve nefis de denir. O bedenın bütün uzuvlarına nüfuz eder, ancak tesiri kanda güçlüdür. Kan onun zuhûr yerlerinin en güçlü olanıdır. Onun taayyün yeri ise dimağdır. O ancak rûh-i sultânînin bu hissedilen heykele (bedene) taallukundan sonra hâdis olmuştur. O, sultânî ruhun nurlarının yansımından meydana gelmiştir. O fiillerin ve hareketlerin kaynağıdır. Çünkü hayatîyet diride örtülü ve kapalı bir husustur; ancak his, hareket, ilim, irade ve diğerleri gibi hayâtîyetin belirtileri ile bilinir. Bu ruh olmasaydı insandan meydana gelen muhtelif eserler/ameller sâdır olmazdı. Çünkü o, Allah’ın zâtına göre sıfat yerindedir. İlâhî fiiller zâtın sıfatla bir araya gelmesine dayandığı gibi insana ait fiiller de sultânî ruhın hayvânî ruh ile bir araya gelmesinden kaynaklanır. Bu fiillerin ve eserlerin varlığından önce ilâhî-kemâlî sıfatlar zât-ı ahadiyyetin gaybının bâtınında var olduğu gibi bu hayvânî ruh da bu bedene taallukundan önce sultânî ruhın bâtınında bilkuvve var idi. Bilesin ki insanın cevheri, ilk yaratılıştaki birçok kuvveti olan bir tek hakikattir. Sûfiler tarafından o “ruh” ve “kalp”, filozoflar tarafından “nefs-i nâtika” diye isimlendirilir. Bedene taalluk ettiğinde kuvvetleri yayılır, nûru gizlenir ve onun birçok mertebesi meydana gelir. Yaratılışın perdeleri ile perdelendiği ve tabiatla ilgili hususlar sebebiyle döñüştüğü (istihâle) zaman “nefs” diye isimlendirilir. Mücerred olduğu ve nûru zuhûr ettiği zaman “akıl” diye isimlendirilir. Hakk’a yönelip kudsiyet âlemine döndüğünde ve müşâhedeye erdiğinde “rûh” diye isimlendirilir. Toplu ve ayrıntılı olarak Hakk’a, sıfatlarına ve isimlerine muttâlî olması ve ma’rifeti itibarıyla “kalp” diye isimlendirilir. Sadece cüz’î şeyleri idraki, fiillerin kaynağı olan melekelerle ve şekillerle (hey’etlerle) muttasıf olması itibarıyla “nefs” diye isimlendirilir.”¹⁰¹¹

İnsana ruh verilmesi sürecini anlatırken Kur’ân’da kullanılan üfleme (*nefh*) Bursevî’nin detaylı açıklamalara giriştiği kavramlardandır. Onun açıklamalarına göre nefh, uygun bir mahalde ruhun nurunun tutuşturulmasından (iş’al) ibarettir. Dolayısıyla söz konusu nefh, tutuşturmanın sebebidir. Nefhin sureti Allah hakkında muhaldır fakat müsebbeb (tutuşturma) muhal değildir. Dolayısıyla burada üflemenin (nefh) neticesi olan tutuşturma kastedilmektedir.¹⁰¹² Bursevî üflemenin üflenende zuhûr ettiği gibi ruhun da bedende zuhûr ettiğini belirtir. Kendisiyle ruhun nurunun tutuştuğu sebep ise failin ve tutuşmaya elverişli mahalin sahip olduğu niteliklerdir. Failin söz konusu niteliği ilahi cömertliktir. Misali de üzerlerinden örtüler kalktığı zaman aydınlanmaya elverişli olan her şey üzerine güneş ışığının feyezane etmesidir. Tutuşmaya elverişli mekânın niteliği ise dengeli olma (istivâ) ve itidaldır. Misali ise

¹⁰⁰⁹ Bursevî, *Ta’lika*, 184a.

¹⁰¹⁰ Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 105; Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 187-188; Bursevî, *Kitâbü’l-hucceti’l-bâliğa*, 145. Diğer yandan Bursevî, bir başka eserinde bu sözü Hatmü’l-Evliyâ’ya nispet eder ve her ikisi de emir aleminden olan ruh ile cismin birbirine ayna olduğunu belirtir. Fakat Bursevî’nin de dikkat çektiği üzere zahirde cisim, -ruhun aksine- maddeden ve zaman ile meydana gelmiştir. Bu durum karşısında Bursevî, cismin emir aleminden olduğunu açıklamak üzere tecellinin bir olması ilkesine atf yapar. Ayrıca ruhu beden perdesi olmaksızın görmenin zorluğuna değinir. Zira göz, mücerred mefhumları idrak edemez. Ayrıca Bursevî’ye göre insan, bedenine ihtimam göstermeli ve onu muhafaza etmelidir. Zira beden, kemâlâtı tahsil etmenin sermayesi olup ilâhî bir binadır. Telef olduğunda ruhun bedenle alakası biter, bu ikisinin birlikteliğindeki aslı maksat elde edilemez. Detaylar için bk. Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 196; Bursevî, *Şerh-i şuaubü’l-imân*, 168; Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 75; Bursevî, *Şerh-i Rûmuzât-ı Hacı Bayram Velî*, 30; Bursevî, *Müjdelere Gelen Elçi*, 40.

¹⁰¹¹ Bursevî, *Tamâmü’l-feyz*, 338-339.

¹⁰¹² Bursevî, *Ta’lika*, 184a.

aynının cilalanmasıdır. Zira ayna cilalanmadan önce her ne kadar hizasında/karşısında olsa da yansıtacağı sureti kabul etmez.¹⁰¹³ Bursevî daha sonra İbnü'l-Arabî'nin şu ifadelerine yer verir:

“Allah insanın yaratılışını düzenlediğinde, hatta doğal ve unsuri alemdeki tüm cisimleri düzenlediğinde, onları -her cisimdeki hikmetinin gereğine göre- itidale kavuşturmuş, üflemeyle birlikte kendisine ihsan etmek istediği ilahi ruhu kabule hazır hale getirmiştir. Sonra bedene ruhundan üflemiş, bu üflemeyle birlikte bedeni yöneten bir nefis bedeninin mizacının suretiyle ortaya çıkmıştır. Böylece mizaçlar derecelendiği gibi nefisler de derece derece olmuştur. Nitekim güneş ışığı cama vurduğunda, camdaki renkler nedeniyle, kırmızı, sarı, mavi gibi gözde ortaya çıkan renkler meydana getirir. Işıktaki meydana gelen farklılık, ışığın bulunduğu yerden kaynaklanır. Yoksa ışıktaki -o mahal olmaksızın- bir parçalanma söz konusu değildir. (O halde mahal hem ışığın kendisi hem kendisi değildir! İşte doğal (tabii) ve unsuri bedenleri yöneten nefisler de öyledir.) Dolayısıyla nefisler, bedenlerde yönetme şeklinde bir etkiye sahiptir. Bedenler söz konusu etkiyi nefislerden ancak kendi isti'datları ölçüsünce kabul edebilirler. Öte yandan bedenlerin de mizaçlarına göre var olmaları nedeniyle nefislerde etkileri vardır. Bu bağlamda bedeninin mizacına göre bir kısmı zeki, bir kısmı ise ahmak olur. (Nefisler beden arasındaki bu ilişki garip ve sırlı bir ilişkidir: her biri ötekine etki eder ve ondan etkilenir)”¹⁰¹⁴

Bursevî'nin açıklamalarına göre cüzî ruhların aksine küllî ruhlar bedenlerinden (eşbâh) uzun zaman önce yaratılmışlardır. Cüzî ruhlar bedenlerin (eşbâh) tesviyesinden ve cesetlerin tadilinden sonra yaratılmışlardır. Bu sebeple Hz. Peygamber “Allah'ın yarattığı ilk şey benim ruhumdur.”, “Âdem su ile çamur arasındayken ben nebiydim.” demiştir. Bursevî bu hadisi “Allah onun ruhunu her şeyden önce yaratmıştır” şeklinde anlamlandırır. Zira O (a.s.), *akıl ve kalem-i a'lâdır*. Bursevî bu şekilde hakikat-i Muhammediye düşüncesine bağladığı konuyu velayetle de ilişkilendirir. Bu doğrultuda o, bir yaratma ilkesi olarak tasavvur ettiği Muhammedî ruhtan ilk olarak kâmillerin ruhlarının yaratıldığını belirtir.¹⁰¹⁵

Bursevî, beş adet olduğunu belirttiği ruh çeşitlerini, *hayvânî*¹⁰¹⁶, *hayalî*, *fikrî*, *aklî* ve *insanî ruh* anlamındaki *kutsî ruh* şeklinde sıralamaktadır. Ona göre insan yüceler yücesinin esintisiyle ruh ve nefis sahibi olmuştur. Dolayısıyla insan ruhunun hakikati, kişinin *insanî kabiliyetinin hakikatinde taayyün eden rahmânî ve nefsi tecellinin nurudur*.¹⁰¹⁷

2.3.2. Nefsin Kuvveleri ve Himmet İdeali Doğrultusunda Muhakkiklerin Kuvve Anlayışı

Bursevî klasik nefis nazariyesine uygun olarak kuvvelerin temelde iki kısım olduğunu belirtir: *muharrrik kuvveler* ve *müdrîk kuvveler*. Muharrrik kuvveler *şehvânî kuvve* ve *gazabî kuvve* olmak üzere

¹⁰¹³ Bursevî, *Ta'lika*, 184a.

¹⁰¹⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 184a-184b; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 14/300. Bursevî, bu ışık metaforuna sık başvurmuştur. bk. Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 55-56, 93; Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 93, 96; Bursevî, *Varlığın dili*, 150-151.

¹⁰¹⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 184b. Detaylar için bk. “Hakikat-i Muhammediye” bölümü.

¹⁰¹⁶ Bursevî'nin açıklamalarına göre *hayvânî ruh*, duyu (his) ve hareketlerin mebedidir ve mahalli kalbdır. Bu ruh, nefh-i ilâhî olan *insânî ruhun* eseridir ki onun da mahalli dimâğdır. Ayrıca akıl da orada bulunur. Bu bakımdan bu ruha akıl da denilir. *Hayvânî ruh*, bedeninin muhtelif yerlerine bu kalbdan yayılarak gider. Buhar şeklinde olan bu ruh, kalpteki kanın hararetiyle dışarı çıkar. Bursevî bazı eserlerinde bu mahalle kalb yerine ciğer der. “Her nefis ölümü tadacaktır.” (Âl-i İmrân 3/185, Enbiyâ 21/35, Ankebût 29/57) ayetinde belirtilen; ölümü tadıp cehennemde azap görecektir olan ruh *hayvânî ruhtur*. Zira lezzet ve elem yalnızca bu ruh için söz konusudur. Bursevî'nin yaptığı bir başka tasnife göre insanda üç türlü ruh bulunur. Bunlar zati ruh, sıfati ruh ve fiili ruhtur. Bunlardan sonuncusu hayvânî ruha, ikincisi ise insani ruha karşılık gelmektedir. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 236, 273-274; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 34, 141-142; Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 75; Bursevî, *Esmâ'ü'l-Hüsna Şerhi*, 32-33, 62; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 289; Bursevî, *Mümin Müminin Aynasıdır*, 52; Bursevî, *Risâle-i Hüseyiniyye*, 102-103; İsmâil Hakkı Bursevî, *Bitmedik Ot Dibinde Doğmadıcak Bir Göcen: Şerh-i Nazm-ı Ahmed* (Ankara: Akçağ, 2000), 38,40.

¹⁰¹⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 165b-166a.

ikidir. On adet olduğunu belirttiği müdrük kuvvelerin yedisinin iç ve dış duyular (*havâss-ı hamse-i zâhire ve bâtine*) olduğunu söyler ki bunlar *görme, işitme, tatma, koklama, dokunma, konuşma* ve *akletme* kuvveleridir. Bunların dışında *nebâtî nefse* tâbi olup muharrik ve müdrük olmayan yedi kuvve daha vardır ki şunlardır: *ğâziye, nâmiye, müvellide, câzibe, hâzime, mâsike* ve *dâfi ‘a*. Bursevî nefis-i natıkaya tâbi olduğunu belirttiği bütün bu kuvvelerin toplam on dokuz adet olduğunu söyler ve bu sayıyı zebanilerden bahseden “Üzerinde on dokuz (görevli melek) vardır.”¹⁰¹⁸ ayetiyle ilişkilendirir.¹⁰¹⁹

Bursevî, *Ta’lîka*’da da kuvvelerin iç ve dış (*zâhir* ve *bâtın*) kuvveler olmak üzere iki kısımdan müteşekkil olduğunu belirtir. *Kuvvet* ise güçsüzlüğe (*da’f*) karşıt olarak bedenün gücü ve dayanıklılığı anlamına gelir. Canlılar güç gerektiren zor fiilleri ancak bu *kuvvet* denilen şeyle gerçekleştirebilirler. “*Metîn kuvvet sahibi*”¹⁰²⁰ ayetinde olduğu gibi *kuvvetin* Allah hakkında kullanımı ise *kudret* manasına hamledilir. Zira O’nda (c.c.) acizlik ve zayıflık bulunmaz. Bursevî, insanın sahip olduğu dış kuvvelere *havâss-ı hamseyi*; iç kuvvelere ise *kuvve-i vehmiyye, kuvve-i hayâliyye, kuvve-i akliyye, kuvve-i ilmiyye, kuvve-i müfekkire, kuvve-i hâfıza, kuvve-i tabîiyye* ve *kuvve-i nefsanîyyeyi* örnek olarak zikredip son ikisinin sırasıyla *nebâtî nefis* ve *hayvânî nefse* denk geldiğini ifade eder. Nebâtî nefis, yeme ve içmeyi gerektiren nefis olup kendisine ilişkin tikel kuvveleri kapsar. Bursevî, bütün bu kuvvelerin, ilişkileri hususunda insanın istifadesine açık olduğunu ekler. Bu kuvveler, fiilin mukabilinde kullanılan kuvvet anlamında değildir. Zira kuvvet, var olmadığı halde bir şeyin olabilme potansiyelini zımnen içermesidir. Fiil ise var olduğu halde bir şeyin olabilme potansiyelini ifade eder. Bursevî, “*kuvvet, yok olmakla birlikte bir fiilin meydana gelme imkândır*” denildiğini belirtir. Nitekim mantıkçılar “*İnsan bilkuvve yazıcıdır*.” derler. Ona göre bu, henüz var olmamakla birlikte bir fiili elde etmenin mümkün olması anlamına gelir. Mantıkçıların “*İnsan bilfiil yazıcıdır*” demeleri ise yazma halini ifade etmektedir.¹⁰²¹

Ta’lîka’daki açıklamalara göre *kuvve*, canlının zor fiilleri yapmasını sağlayan şeydir. *Nebâtî nefsin* kuvveleri *tabîi kuvveler* şeklinde, *hayvânî nefsin* kuvveleri *nefsanî kuvveler* şeklinde, *İnsanî nefsin* kuvveleri ise *aklî kuvveler* şeklinde isimlendirilir. Aklî kuvveler, külliyâta ilişkin idraki bakımından *kuvve-i nazariyye*, fikrî becerileri delillerinden rey yoluyla istinbat etmesi bakımından da *kuvve-i ilmiyye* şeklinde isimlendirilir.¹⁰²² Öte yandan Bursevî, Beyzâvî’nin *el-havâssü’l-bâtine* dediği iç duyuları, klasik tasnife sadık kalarak *hiss-i müsterek, vehm, hayâl, mutasarrıfa, hâfıza* şeklinde zikredip bunların dış duyular gibi sezgi (*ihsâs*) ve cüziyyâta yönelik idrak hususunda aletler olduğunu belirtmektedir. Bütün bunların yardımıyla her şeyi idrak edip bilgi seviyesinde depolayan ise *nefistir*.¹⁰²³

¹⁰¹⁸ Müddessir 74/30

¹⁰¹⁹ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 352-353; Bursevî, *Kitâbü’l-hucetü’l-bâliğa*, 64.

¹⁰²⁰ Zâriyât 51/58

¹⁰²¹ Bursevî, *Ta’lîka*, 103a.

¹⁰²² Bursevî, *Ta’lîka*, 166a.

¹⁰²³ Bursevî, *Ta’lîka*, 166a.

Bursevî, iç duyuların, geride anlattığı şekilde telakki edilmesinin dinin asıllarına (*usûlüddîn*) herhangi bir aykırılık teşkil etmediğini belirtir. O'na göre kelamcıların bunları inkâr etmesinin sebebi filozoflarla irade ve yaratılış hususundaki ihtilaflarıdır. Bu bağlamda o, filozofların, fâil-i muhtâr anlayışını nefyetme hususundaki hezeyanları ve “*birden ancak bir çıkar*” minvalindeki sözleri sebebiyle kelamcılar bunlara olumsuz yaklaştığını belirtir. Yoksa *Ta'lika*'da zikrettiği tarzda bu kavramların kelamcılar açısından sorun teşkil etmediğini vurgular.¹⁰²⁴

Ta'lika'daki açıklamalara göre *his*, duyularla idrak etmeyi ifade eder. Bazen *his* ile, kendisiyle cismânî arazların idrak edildiği duyular da kastedilir. *Müşâhedât* zahir/dış hisle, *vicdâniyyât* ise batın/iç hisle alakalıdır. *Hiss-i müşterek* ise, kendisinde duyu organlarıyla algılanabilen tikellerin (*el-cüziyyâtü'l-mahsûse*) suretlerinin resmedildiği kuvvedir. Dolayısıyla beş dış duyu, nefsin casusları mesabesindedir ve nefis, algılanabilen tikellerin bilgisine bunlar sayesinde muttali olur. Bursevî iç duyuların *dimâğda* ilişkili oldukları yerleri detaylıca tarif eder. Buna göre *hiss-i müşterek*in mahalli, beynin ön kısmının girişidir ki bu ilk boşluktur. Bursevî bunu kendisinden beş nehir doğan bir kaynak olarak nitelendirir.¹⁰²⁵

İnsanın cismânî bir kuvvesi olan *vehim* beynin orta boşluğunun son kısmında bulunur. Bu kuvvenin görevi, -Zeyd'in cesareti ve Amr'ın cömertliği gibi- duyularla algılanabilen şeylere ilişkin tikel manaları idrak etmektir. Vehim, koyun için kurdun, kendisinden korkulacak bir şey olduğu hükmünü ve çocuğun şefkat gösterilecek bir varlık olduğu hükmünü veren kuvvedir. Bursevî *vehmin*, cismânî kuvvelerin tümüne hâkim olan kuvve olduğunu belirtir. Vehim, hakimiyeti altındaki cismânî kuvveleri, tıpkı aklın kendi hakimiyeti altındaki aklî kuvveleri kullandığı gibi kullanır. Bu kuvvenin “vehm” (geniş yol) şeklinde isimlendirilmesi ise alanının genişliği sebebiyledir.¹⁰²⁶

Hayâl ise, *hiss-i müşterek*in idrak ettiği algılanabilir suretleri, bunlar ortadan kaybolduktan sonra muhafaza eden kuvvedir. Böylece *hiss-i müşterek* ne zaman bu *hayâl*de korunan formlara yönelse onları tekrar müşâhede edebilir. Dolayısıyla *hayâl*, *hiss-i müşterek*in deposudur. *Hayâl*in mahalli ise beynin ilk batnının son kısmıdır. *Hayâl*, her şeye hâkim olan aşırı genişliğine rağmen maddelere dair soyut manaları kabul etmekten acizdir. Nitekim kendine dair de hiçbir soyut manaya sahip değildir. Dolayısıyla onun için bilgi, söz gelimi peynir, bal, içki, inci gibi suretleri görmekten ibarettir. Nitekim bu kuvve, İslâm'ı bir kubbe ve sütun suretinde görür. Dini bir bağ suretinde görür. Hakk'ı (c.c.) bir insan veya nur suretinde görür. Dolayısıyla bu aslında dar olan bir genişliktir. Halbuki gerçekler bundan çok daha geniştir. Ne var ki *hayâl*, tanrıyı, alemi ve hatta yokluğu (*'adem*) tasvir etmeye çalışır.¹⁰²⁷

¹⁰²⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 166a. Filozofların nedenselci sudûr anlayışı doğrultusunda kullandıkları “*Birden ancak bir çıkar*” sözünün Ekberî eleştirisi ve vesileci sudûr anlayışı doğrultusunda tadil edilerek nokta-çevre metaforu üzerinden anlatımı için bk. “Muhakkik Sûfîlerin Yaratılış Anlayışı” bölümü.

¹⁰²⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 166b.

¹⁰²⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 166b.

¹⁰²⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 166b-167a.

Dimâğın orta boşluğunun ön kısmında bulunan *mutasarrıf*anın görevi ise suretler ve manaları birleştirmek ve ayırmaktır (*terkîb ve tafsîl*). Böylece *iki kafalı insan* veya *kanatlı insan* örneklerinde olduğu gibi muhtelif suretler bir araya getirilerek yeni terkipler oluşturulur. Bu kuvveyi bazen *akıl* bazen de *vehim* kullanır. Aklın kullanımında bu kuvve, fikrî maddelerde tasarrufu sebebiyle *müfekkire* ismini alır. Vehmin kullanımında ise bu kuvve, hayâlî suretlerde tasarrufu sebebiyle *mütehayyile* ismini alır.¹⁰²⁸ Dimağın son boşluğunda bulunan *hâfız*anın görevi ise *vehmin* idrak ettiği cüzî manaları korumaktır (*hıfz*). Dolayısıyla da *hayâl*in *hiss-i müştereke* depo olduğu gibi *hâfız*a da *vehmin* deposudur.¹⁰²⁹ Bursevî, “kişinin idrak ettiği sureti nefsinde zapt etmesi” şeklinde tanımladığı hıfzın, nisyânın mukabili olduğunu belirtir.¹⁰³⁰ Öte yandan Dimâğ üç batna ayrılır. En büyüğü ilkidir. Sonra üçüncüsüdür. İkincisi ise diğerleri arasında yuvarlak bir menfez/geçit gibidir. İlâhî hikmet, dimağın ön kısmının son derece yumuşak olmasını gerektirmiştir. Zira dışı/zâhiri duyuların (*havâs*) menşeidir. *Bâtını/içi* ise tahayyül ve ihsâs mahallidir. Bu bölgenin yumuşak olması, intibâ‘ ve hızlı kabul açısından iç ve dış duyulara uygunluk arz eder. Dimağın arka kısmı ise öne göre sert yapıdadır. Zira zahiri/dışı, büyük bir bölüm/dal olan omuriliğin menşeidir. Batını/içi ise hıfz mevziisidir. Dolayısıyla dimağın arka kısmının sert olması, omurilik ve hıfz bölgesi için elverişlidir. Omurilik, omurlar içinde bulunan beyaz bir iplik gibidir. Dimağdan aşağı inen bu uzun yapıdan bedene dağılan kollar dallanır.¹⁰³¹

Bursevî, *kişinin hidayete ermede kullanacağı kuvveleri* Beyzâvî’nin zikrettiği şu üç temel başlık üzerinden ele almaktadır: 1-*Aklî kuvve*, 2-*İç duyular*, 3-*Dış duyular*. Bu bağlamda Bursevî, bunların detaylarına girmekte ve bu sıralama üzerinden zahir ve batın ehli kesimlerin yaklaşım farklarını ortaya koymaktadır. Onun açıklamalarına göre beş dış duyu (*el-havâssü’l-hamsü’z-zâhire*), *duyma*, *görme*, *koklama*, *tatma* ve *dokunmadan* ibarettir. Bursevî, Beyzâvî’nin ibaresinde bu dış duyuları sonda zikretmesine dikkat çeker. Zira bu duyular ehl-i zâhir nezdinde bayağı/değersiz ve aklî kuvveden uzaklardır. Bursevî, *muḥakkikler* (*ehl-i hakikat*) nezdinde ise duyusal kuvvelerin en kâmil kuvveler olduğunu belirtir. Zira bunlar, rûhânî kuvvelere kendisinde tasarruf edecekleri verileri sağlarlar. Bunlar ayrıca ilmî hayatın devamı için gereken *hayâl*, *fikir*, *hıfz*, *tasvîr*, *vehm* ve *akıl* kuvveleri için de önemlidir. Bursevî’ye göre hissî kuvvelerin önemi şu hadis-i kutsîden de anlaşılmaktadır: “...*Kulumu sevdiğimde onun işiten kulağı, gördüğü gözü olurum...*”¹⁰³² Bursevî, bu hadîs-i kutsîde Allah’ın rûhânî kuvveleri değil de hissî suret zikretmesine ve kendini rûhânî kuvvelerin seviyesine değil hissî suret seviyesine indirmesine dikkat çeker. Zira rûhânî kuvveler, dış duyulara ihtiyaç duydukları için onların seviyeleri *iftikâr* ifade etmektedir. Hak (c.c.), başkasına ihtiyaç duyanların seviyesine inmez. Duyular ise başkasına

¹⁰²⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 167a.

¹⁰²⁹ Bursevî, *Ta’lîka*, 167a.

¹⁰³⁰ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 379.

¹⁰³¹ Bursevî, *Ta’lîka*, 167a.

¹⁰³² Bursevî, *Ta’lîka*, 167a. İlgili hadis için bk. Buhârî, *Şaḥîḥu’l-Buḥârî*, “Rikâk”, 38 (No. 6137).

değil Allah’a muhtaçtır. Bursevî bu bağlamda Beyzâvî’nin şahsında zâhir ehline şöyle bir hitapta bulunur: “Her ne kadar senin nezdinde akıl şerefli, his (duyu) değersiz olsa da hislerin şeref ve kıymetini iyi bil! Zira şerefin hepsi hislere aittir.” Bursevî buradan hareketle “ümmühâtü’l-kuvâ” dediği sekiz temel kuvveyi şu şekilde zikreder: *duyma, görme, koklama, tatma, dokunma, kuvve-i âkile, müfekkire, hayâliye*. Diğer kuvveleri ise bu sekiz temel kuvvenin tabi ve fûruları şeklinde niteler.¹⁰³³

Ta’lika’da belirtildiği üzere duyma, görme, tatma, koklama, dokunma, tutma, beslenme, çekme, sindirme ve diğer cismânî kuvveler bedende yerleşik haldedirler. Zira bu kuvveler, hayvanî ruha tabilerdir. Aynı şekilde hayvanî ruh da tıpkı korun kömürde yerleşmesi gibi bedende yerleşiktir. Ruhânî kuvvelerin aksine hayvanî ruha tabi olan duyusal (hissî) kuvveler de tıpkı böyledir. Zira ruhanî kuvveler, “...ona ruhumdan üflediğimde...”¹⁰³⁴ ayeti gereği [Rabb’e] izafî ruha tabilerdir. Fakat onda yerleşik değillerdir.¹⁰³⁵ Bursevî bu hususta bazı *muhakkiklerin* şöyle dediğini aktarır:

“(Allah “insan” denilen bu bedeni yöneten nefs-i natıkayı yarattığında, bu özel dünyevi yaratılışa özgü mizacında üç şeyi ona musallat etmiş, yapısının ayrılmaz özeliği yapmıştır; nebati nefs, gazabi nefs ve şehvani nefs...) Nebati nefs eksileni telafi etmek üzere beslenmeyi talep eden nefstir ve bu sayede cisim büyür. Dolayısıyla nefs sürekli beslenir. (...) Bu nefsin dört dağıtıcı (gücü) vardır: Çekme, tutma, hazmetme ve itme güçleri. Çekme gücünün özelliği besini bir yerden diğer bir mekâna taşımaktır. Başka bir ifadeyle ağızdan mideye, mideden ciğere, ciğerden kalbe, damarlara ve bedenin parçalarına ulaştırır. (...) Bu görevinde itme gücü de kendisine yardım eder. İtme gücü bir yerde görevini yerine getirdiğini gördüğü besini oradan uzaklaştırır. Artık besinin o yer ve organda bir işi kalmamıştır ve itme gücü onu başkasına sıkıntı vermesin diye uzaklaştırır. (...) Tutma gücü ise her organda besini tutan güçtür ve bu sayede yönetme hakkını alır. (...) Hazmetme gücü ise besinin suretini başkalaştırır. Daha önce güzel bir suret ve hoş kokulu olan besini kokusu değişmiş ve nizamı bozulmuş başka bir surete sokar. Bu nedenle bu güç “hazmedici” (hâzim) şeklinde isimlendirilmiştir. (Fakat hikmet hazmetmedir, çünkü) hazmetme olmasaydı, besinle ulaşılacak istenilen gaye gerçekleşmezdi. Öyleyse işin zahiri bozulma ve fesat iken batını ve iç yüzü salah ve iyiliktir.”¹⁰³⁶

Bursevî kasıtlı ve kasıtsız hatayı birbirinden ayırır. Bu bağlamda o, kasıtlı ve kasıtsız olarak mutlak manada hatayı ifade eden *dalâl* kavramının Kur’ân’da inkarcılarla birlikte nebiler için de kullanıldığına dikkat çeker.¹⁰³⁷ Bursevî’ye göre nebilere *dalâl* nispet etmek, onların *sehve* düşebileceğine dikkat çekmek içindir. Söz konusu *sehv* ise, kuvve-i hâfizadan tamamen kaybolmaksızın idrak edilen şey hususunda şaşırıp dalgınlığa düşmek anlamındadır. *Nisyan* ise, idrak edilen şeyin kuvve-i müdrike ve hâfizadan tamamen kaybolması suretiyle kaybedilmesidir. Dolayısıyla bu şekilde unutulmuş şeyin tekrar elde edilmesi için yeni bir sebebe ihtiyaç duyulur.¹⁰³⁸

Ta’lika’da belirtildiği üzere temeyyüz, dimağdaki bir kuvveye verilen isimdir ki bu kuvve ile manalar istinbat edilir. Söz gelimi “*Filan kişi temeyyüz sahibi değildir*” denildiğinde bu kastedilir.¹⁰³⁹

¹⁰³³ Bursevî, *Ta’lika*, 167a-167b. *Ümmühâtü’l-kuvâ* hakkında ayrıca bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 204.

¹⁰³⁴ Hicr 15/29

¹⁰³⁵ Bursevî, *Ta’lika*, 185b.

¹⁰³⁶ Bursevî, *Ta’lika*, 185b-186a; İbnü’l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 12/210.

¹⁰³⁷ İlgili ayetler için bk. Yûsuf 12/8, Şuarâ 26/20, Duhâ 93/7

¹⁰³⁸ Bursevî, *Ta’lika*, 198b.

¹⁰³⁹ Bursevî, *Ta’lika*, 143b.

Bursevî, “ölümün kardeşi” dediği uykuyu, kuvvelerin âtıl hale geldiği tabîi bir hal olarak niteler. Zira uyku halinde beynin sinirleri, kendilerine yükselen buhar nedeniyle gevşerler. Uykunun ölümün kardeşi olması ise ruhun parıltısının büyük oranda kesintiye uğramasından dolayıdır.¹⁰⁴⁰

Ta'lika'da vehim kuvvesiyle ilgili detaylı değerlendirmeler görülmektedir. Nitekim Beyzâvî'ye göre “*Yalnız sana ibadet ederiz.*” ayetinde kul ibadeti kendisine nispet edince ilk bakışta bu ibadeti kendinden bildiği ve bununla gösteriş yaptığı *vehmine* sebep oldu. Bu sebeple hemen ardından “*Yalnız senden yardım isteriz.*” kısmı getirildi. Böylece ibadetin ancak O'nun yardım ve tevfiğiyle tamam olacağı anlaşıldı. Bursevî bu noktada Beyzâvî'nin gerideki bir açıklamasını hatırlatarak muhtemel bir itirazı dillendirmektedir. Söz konusu açıklamaya göre “*ıyyâke*” lafzının öne alınması, kulun öncelikle mabudunu dikkate alması ve ibadete; kendisinden sadır olması bakımından değil, Hak ile kendi arasında yüce bir bağ olması bakımından nazar etmesini telkin eder niteliktedir. Zira Beyzâvî'ye göre arif, ancak Cenab-ı Kuds'ü mülâhaza etmeye dalıp O'ndan gayrısından gaip olursa O'na ulaşmayı hak eder. Hatta öyle ki kendini (*nefs*) ve hallerinden hiçbirini mülâhaza etmez. Bütün bunları ancak O'na bir bağ ve nispet ifade etmeleri bakımından dikkate alır. Bursevî bu noktada muhtemel bir itirazı şu şekilde gündeme taşımaktadır: “*Şayet kişi her şeyden evvel mabuduna yönelerek O'nu mülâhazaya dalıp kendi ibadetini O'na bir bağ/nispet [kurma fırsatı] olması haricinde dikkate almasa bu durumda nasıl gösteriş ortaya çıkabilir! Zira bu, [Rabbini mülâhazaya dalarak şuurunu kaybeden kimsenin] kendisini idrak edebilmesini gerektirir.*” Bursevî bu itirazı iki şekilde cevaplamaktadır. Ona göre Beyzâvî bu itiraz kendisine yöneltilmesin diye *ihâm* lafzını kullanmayı tercih etmiştir. Veya münacat makamı tam bir fenâ halini (*fenâ-i mahz*) gerekli kılmamaktadır. Zira O'nu mülâhazaya dalma anlamındaki *istiğrak* söz konusu olunca Bursevî -“daha önce de **tahkiki** geçtiği üzere” diyerek- istiğraktan istiğraka fark olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁴¹ Meselenin nefis teorisiyle irtibatı ise *Ta'lika*'da Bursevî tarafından kurulmaya çalışılmaktadır. Şöyle ki Beyzâvî'nin değerlendirmesindeki *vehim* vurgusu Bursevî'yi nefsin iç kuvvelerinden olan *vehmi* teknik açıdan açıklamaya sevk etmiştir. Bu bağlamda o, *ihâm* bir şeyin beynin orta boşluğunun sonunda bulunan *vehim kuvvesine* düşmesi şeklinde açıklamaktadır. Geniş bir yolu ifade eden bu özel kuvve (*kuvve-i mahsusa*), alanının geniş olması sebebiyle *vehim* şeklinde isimlendirilir. Zeyd'in cesareti ve Amr'ın cömertliği gibi mahsûsâtla ilgili cüzî manaları idrak etmek onun görevlerindendir. Aynı zamanda bu kuvve söz gelimi *koyunda kurdun korkulan bir şey olduğu hükmünü veren kuvve* olup diğer tüm cismani kuvveleri kullanabilecek hakimiyete sahiptir.¹⁰⁴²

Nefsin kuvveleri insana bahşedilmiş birer hidâyet çeşidi olarak telakki edilmektedir ve bununla ilgili hususlar *Envârü't-tenzîl* ve *Ta'lika*'da önemli yer tutar. Nitekim Beyzâvî “*Bizi doğru yola ilet*”

¹⁰⁴⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 150b.

¹⁰⁴¹ Bursevî, *Ta'lika*, 163a.

¹⁰⁴² Bursevî, *Ta'lika*, 162b.

ayetindeki *ihdinâ* lafzını tefsir ederken birçok çeşidi olduğunu belirttiği hidayetin başlıca dört çeşidini sıralamaktadır. Bunlar: 1-Aklî kuvve ile iç ve dış duyular gibi kuvvelerin bahşedilmesi, 2-Hakla batılı ve iyi ile kötüyü ayıracak delilleri göstermek, 3-Peygamberler göndermek ve kitaplar indirmek, 4-Kalplere sırları açıp (*keşf*), vahiy, ilham veya sadık rüyalarla eşyayı olduğu gibi göstermek. Bu hidayet çeşitlerinin ilkinden hareketle Bursevî *Ta'lika*'da detaylı bir nefis ve nefsî kuvveler anlatısı yapmaktadır. Burada bahsedilen kuvveler, *tabîi ve hayvânî kuvveler* olup¹⁰⁴³ *tabîi ve hayvânî fiiller* kişiden bu kuvveler sayesinde sadır olur. Kişinin ihtidâsı da bu sayede mümkün olur. Zira kişi, dünyevî ve uhrevî (*me'âşî ve me'âdî*) maslahatları doğrultusunda doğru yola girmeye bu kuvvelerle kadir olur. Bursevî, *Ta'lika*'da detaylıca anlattığı bu soyut sistem vesilesiyle şu kavramlara atıf yapar: aklî kuvve (*kuvve-i aklıyye*), *fitnat* ve her mükellefte ortak olarak bulunan zorunlu ve ilksel bilgiler (*me'ârif-i zarûriyye*).¹⁰⁴⁴

Bursevî, “*kutsî nûr*” şeklinde de isimlendirilen aklî kuvvenin (*kuvve-i aklıyye*),¹⁰⁴⁵ cisimde yerleşik olmayan rûhânî bir kuvve olup *müfekkireyi* kullandığını belirtir. Onun nurlarının [anlık ve hızlı] parıltılarını ifade eden *hads* ise, zihnin verili ilkelerden (*mebâdî*) sonuçlara (*metâlib*) hızlı bir şekilde ulaşması anlamındadır. Bursevî bunun mukâbilinin *fıkr* olduğunu belirtir ki bu da ona göre keşif mertebelerinin en aşağısını temsil etmektedir. *Hadsîyyât* ise aklın, hakkında kesin karar/hüküm vermek hususunda müşâhedeyi tekrar etmek suretiyle herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymadığı şeylerdir. Bursevî buna şu sözü/hükmü örnek verir: “*Ayın ışığı güneşten edinilmedir.*” Zira güneşe yakınlık ve uzaklık bakımından muhtelif hallerine göre ayın ışığa erişimi değişiklik arz eder.¹⁰⁴⁶

Beyzâvî, ârif kimsenin bütünüyle (*bi-şerâşirihî*) tanrının yüce zatına (*cenâb-ı kuds*) yönelmesinin imkânından söz eder. *Cenâb-ı kudsü*, tanrının zatından kinaye sayıp *şerâşiri* de kişiye ait nefis, ağırlıklar, beden ve cesedin bütününe toplamı şeklinde açıklayan Bursevî, Beyzâvî'nin bu ifadeleri üzerinden bedeninin de nefis gibi *tecerrüdünün* imkanından bahseder ve bunu da *teveccüh* kavramıyla ifade eder. Buna karşılık bedeninin nefis gibi *tecerrüd* edemeyeceğine dair bir itirazı dillendirip cevaplamaya çalışır:

“‘Farz edelim ki insânî rûh, engellerden (‘avâ’ik) kurtulduğunda (tecerrüd) tanrının yüce zatına yine O’nun isimlerinden veya sıfatlarından biri vasıtasıyla yönelmeye (teveccüh) imkân bulur. Buna himmet denir. Bu, kendi veya bir başkasının kemâli elde etmesi için kalbin tüm rûhânî kuvveleriyle cenâb-ı hakka teveccühü ve kasdı demektir. Bu sebeple de şöyle demişlerdir: “İnsan tek bir şey haline gelecek şekilde kendi nefsinde bütün güçlerini toplarsa, himmeti dilediği şeye nüfûz eder. Zira [Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır:] Allah’ın eli cemaatledir. (Bu husus Allah ehlinin bütünüyle görüş birliğine vardığı bir zevktir...)”¹⁰⁴⁷ Dolayısıyla nefis [rûhânî kuvvelerini] bu şekilde topladığında alemin ecrâmına ve ahvâline etki edebilir, ona hiçbir şey zor gelmez. Fakat [Beyzâvî’nin kullandığı] şerâşir lafzının gerektirdiği gibi cismânî kuvvelerle teveccühün imkânı yoktur. Zira Allah, zâtî-hakîkî ıtlak ile kayıtsızdır (mutlak). Dolayısıyla nasıl olur da kayıtlarla sınırlılığı devam

¹⁰⁴³ Bursevî *tabîi* olanlara çekme, itme, tutma ve hazmetme kuvvelerini, *hayvânî* olanlara ise dış duyuları örnek olarak zikreder. Bk. Bursevî, *Ta'lika*, 165b.

¹⁰⁴⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 165b.

¹⁰⁴⁵ Bursevî akıl nuruyla ilgili İbnü'l-Arabî'den şu alıntıyı yapar: “(Aklın özel durumları algılamayı sağlayan bir nuru olduğu gibi imanın da bir engel olmadığı sürece her şeyin algılanmasını sağlayan bir nuru vardır.) Akıl nuruyla ulûhiyetin bilgisine, ona gereken ve hakkında imkânsız olan ve imkânsız olmayıp da mümkün olan şeylerin bilgisine ulaşılır. İman nuruyla ise akıl, zatın ve Hakkın kendisine izafe ettiği niteliklerin bilgisine ulaşır.” İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/116.

¹⁰⁴⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 165b.

¹⁰⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 12/361.

ettiği sürece mukayyed cismin O'na teveccühü mümkün olabilir!" dersin ben de şöyle derim: Cismin ve kuvvellerinin teveccühü taatledir başka bir şey değil. Fakat taat, ruhun tecerrüdünde ve teveccühünde kendisiyle kuvvetlendiği şey olunca cisim de aynı şekilde ruh ve taat vasıtasıyla müteveccih kılınır."¹⁰⁴⁸

2.3.3. Fiile Kasd Etmenin Dereceleri: Azm, Hemm, Kasd, Hâcis, Hâtır, Hadîs-i Nefs

Ta'lika'daki açıklamalara göre *azm* ve *azîmet*, kalbin bir işi yapmaya akdetmesi anlamında olup *hemm*den sonradır. Zira *hemm*, fiile kast etmeyi tercih etmek anlamındayken *azm* bu kasdın kuvveti ve fiilin cezmini ifade eder.¹⁰⁴⁹ *Hemm* mutlak manada kasdı ifade etmekteyken, ona yakın bir kavram olan *himmet* bir şeye tesir etmek için kalbin kasdını ifade eder. *Hemm* ile ilgili bir başka kelime de *mühimdir*. Mühim, bir şeyin şerefine binanen kullanılan bir nitelik olup *hemme* ve kasda sevk etme hususunda etkili olmayı ifade eder. Söz gelimi "o mühimdir" denilir. Yani mana, söz konusu şeyin kişiyi *hemme* sevk edici nitelikte olduğudur.¹⁰⁵⁰

Bursevî bir başka yerde kasd mertebelerini *hâcis*, *hâtır*, *hadîs-i nefis*, *hemm* ve *azm* şeklinde beş adet olarak zikreder. *Hâcis* bir nesnenin kalbe ilk geliş aşamasıdır. Bu şey şayet cari olup yayılırsa *hâtıra* dönüşür. Eğer fiili işleme ve terk etme arasında tereddüt söz konusu olursa bu duruma *hadîs-i nefis* denilir. Eğer fiili işleme seçeneği tercih edilirse *hemm* olur. Bu *hemm* ve kasd kuvvet bulup cezm mertebesine ulaştığında ise *azm* olur. Bu kasd mertebelerinin ilki olan *hâcis* cezalandırılmaz. Aynı şekilde *hâtır* ve *hadîs-i nefis* kaynaklı sorumluluklar da sahih hadisle kaldırılmıştır. Herhangi bir kötülüğe *hemm* yoluyla kast etmek ise günah olarak yazılmaz. Şayet *hemm* aşamasında kişi fiili işlemekten Allah için vazgeçerse bir hasene, işlerse bir seyyie hanesine yazılır. *Azm* ise **muhakkikler** nezdinde cezalandırmaya müncerdir.¹⁰⁵¹

2.4. Hakikate Ulaşmada Yöntem Sorunu

2.4.1. Hakikate Ulaşmanın Evrensel Yöntemleri

Muhtelif düşünce gelenekleri bilgiyi elde etme hususunda farklı yöntemler benimserler ki onları müstakil birer düşünce geleneği kılan temel şeylerden birisi de budur. Bursevî bu hususta yapılagelen meşhur bir tasnifi eserlerinde zikreder:

"Bazı faziletli kimseler demişlerdir ki: "Nefs-i nâtika için en yüce saadet ve en yüce mertebe, sahip olduğu kemâl sıfatları ve noksanlıktan münezze olma bakımından yaratıcıyı ve ilk neşet ile ahirette O'ndan sadır olan eserleri ve fiilleri; tümüyle mebde' ve me'âdi bilmektir. Bu bilgiye giden yol ise ikidir: İlki **nazar ve istidlâl ehlinin** yolu, diğeri ise **riyâzet ve mücâhede ehlinin** yoludur. İlk yolu tutanlardan nebilerin getirdiği dinlerden birine uyanlar **mütekellimûn** uymayanlar ise **meşşâûndur** (meşşâiler). İkinci yolu tutanlardan İslâm ahkâmına tabi olanlar şariat ehli **sûfiler**, olmayanlar ise **işrâkî filozoflardır**." **Muhakkikler** (erbâbü'l-hakâik) ikinci yolu tutanlardır. Allah bizi ve sizi Muhammedî mirasa sahip olup Ahmedî mirasa uyanların yoluna tevfiik etsin!"¹⁰⁵²

¹⁰⁴⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 106b-107a.

¹⁰⁴⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 34a.

¹⁰⁵⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 64b-65a.

¹⁰⁵¹ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 591.

¹⁰⁵² Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, 108-109. Bursevî'nin aktardığı bu taksim muhtelif düşünce ekollerine müntesip pek çok düşünür tarafından benimsenip zikredilmektedir. Bu bakımdan söz konusu taksimin İslam düşüncesinde

Bilginin kaynağının yalnızca akıl olmadığı; nazar, burhan, istidlal gibi aklî yöntemlerin yetersiz olduğu ve amellerin bilgi doğuracağı kabulünden hareket eden *riyazet teorisi*, hakikate ulaşmanın ve metafizik bilginin doğru yönteminin ne olduğu hususunda Ekberîler ve İshrâkîlerin tuttuğu yolu ifade etmektedir. Bu iki grup dışında Fahrettin er-Râzî ve Seyyid Şerif Cürcânî gibi bazı müteahhirin kelimacılar, nazar ve istidlâl ile birlikte riyâzet ve mücâhedeyi bir bilgi yöntemi olarak kabul etmişlerdir. Mu'tezilî kelimacılar ve Haşviyye, riyâzetin sonucu olan velâyet teorisine; Mâtürîdî kelimacıları ise ilhamın bir bilgi yöntemi olarak kabul edilmesine karşı çıkmışlardır. Genel olarak Meşşâî filozoflar ise riyazet kapsamına giren uygulamalarla ahlaklanma arasındaki ilişkiyi kabul etmekle birlikte riyazetin metafizik bilgide kesinliği temin edemeyeceğini; kesinliğin ancak istidlal ve burhan ile mümkün olabileceğini iddia etmişlerdir.¹⁰⁵³ Sûfiler, riyazet ve müşahade yöntemi hakkındaki görüşlerini ifade ederken geniş bir kavram ağı kullanmışlardır. Bu bağlamda *mücâhede*, *mücâdele*, *tezkiye*, *tasfiye*, *taarrî*, *tahallî*, *tehallî*, *tahalluk*, *tecrit*, *tecerrüt*, *tefrit*, *insilah* ve *mahv* gibi kavramlar, riyazet süreci ve aşamalarını anlatan kavramlardır. Bu kavramlardan *riyazet*, bilgilenme sürecinin pratik yöntemini ifade ederken, *tahkik*, *tahakkuk*, *tabir* ve *müşahade* gibi kavramlar teorik yönüne işaret eden; süreç içerisinde elde edilen verinin bilgiye nasıl dönüştürüleceğini anlatan kavramlardır. Ayrıca Konevî'nin *Miftâhü'l-gayb*'da topluca zikrettiği *tahkik kaideleri* de hakikat yolcusunun riyazet sürecinde elde ettiği ilham, varidat ve keşiflerle ilgili sağlıklı bir değerlendirme yapmasına imkân veren ölçütleri ifade etmektedir. Bu kaideler, müşahade yöntemi neticesinde ortaya çıkan bilgilerin değerlendirilmesine kullanılır.¹⁰⁵⁴

Nazar-istidlâl ve riyâzet-mücâhede şeklindeki iki temel yöntem üzerinden kurgulanan bu tasnifin haricinde bir başka tasnifte ise Bursevî, insanları nebiler, veliler, alimler ve müminler olmak üzere dört sınıfa ayırır. Bu dörtlü ayrımı yapmasının gerekçesi ise nebilerin *vahiy*, velilerin *keşif*, alimlerin *nazar* ve *istidlal*, müminlerin ise *taklid* ehli olmalarıdır. O, her ne kadar bu dörtlü hiyerarşik yapıyı esas alsada neticede bu mertebelerin hepsinin cennete gideceğini belirtir.¹⁰⁵⁵ Bursevî'nin zikrettiği bu iki tasnif

genel kabul gören bir taksim olduğu söylenebilir. Fahreddin er-Râzî, İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Seyyid Şerif Cürcânî ve Kâtip Çelebi gibi müellifler bu taksime veya bu taksimin temelini oluşturan *nazar ve istidlâl - riyâzet ve mücâhede* şeklindeki iki ana yönetime dikkat çekmektedirler. bk. Ebû Abdillâh Ebü'l-Fazl Fahrüddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, ed. Ekrem Demirli, çev. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Fikriyat, 2022), 19-23; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1/408; İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 2/324; Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 52-53; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 22; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, "İlmü'l-Hikme, İlmü't-Tasavvuf". Bu iki temel yöntem ve riyâzet teorisi hakkında detaylar için bk. Türker, *Metafizik*, 1/310-311. Bununla ilgili yapılan bir başka tasnifte ise temel bilgi yöntemlerine göre düşünce toplulukları *ehl-i nazar* ve *[ehl-i riyâzet]* şeklinde iki ana gruba ayrılmakta, ilk gruba *cedelciler* ve *erdemli araştırmacılar* ikinci gruba ise *arifler* ve *muhakkikler* dahil edilmektedir. Bu tasnifte cedelcilerin kelimacılara, erdemli araştırmacıların Meşşâî filozoflara denk geldiği belirtilmektedir. Arifler, Hz. Peygamber'in yolundan giden müteahhir veliler; Muhakkikler ise nebiler ve onların velî öğrencileri şeklinde açıklanmaktadır. Bk. Sâinüddin İbn Türke, *et-Temhid fî Şerhi Kavâidi't-Tevhîd: Vahdet-i Vücûdun Kâideleri*, çev. Mesut Sandıkçı - Osman Bayder (İstanbul: Lîtera, 2022), 84-85.

¹⁰⁵³ Hacı Bayram Başer, "Riyazet Teorisi", *Metafizik: Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, ed. Ömer Türker, İslam Düşüncesinde Teoriler (İstanbul: Ketebe, 2021), 293.

¹⁰⁵⁴ Başer, "Riyazet Teorisi", 296, 309. Tahkik kaideleri için ayrıca bk. "Tahkik İdeali ve Ekberî Tahkik Kaideleri" bölümü.

¹⁰⁵⁵ Bursevî, *Şerh-i şüabü'l-imân*, 109.

dışında bir başka tasnifte ise temel bilgi yöntemlerine göre düşünce toplulukları *ehl-i nazar* ve [*ehl-i riyâzet*] şeklinde iki ana gruba ayrılmakta, ilk gruba *cedelciler* ve *erdemli araştırmacılar* ikinci gruba ise *arifler* ve ***muhakkikler*** dahil edilmektedir. Bu tasnifte cedelcilerin kelamcılara, erdemli araştırmacıların Meşşâî filozoflara denk geldiği belirtilmektedir. Arifler, Hz. Peygamber'in yolundan giden müteahhir veliler; Muhakkikler ise nebîler ve onların velî öğrencileri şeklinde açıklanmaktadır.¹⁰⁵⁶

Bursevî *Ta'lika*'da ise *tahkik*, *nazar* ve *itikad* olmak üzere üç bilinç düzeyinden bahsetmektedir. Nitekim onun açıklamalarına göre ***muhakkik*** Allah'ı tanıyıp (ma'rifet) O'nun bilgisinden mâsivanın bilgisine intikal eden kimsedir. Allah'ı tanımanın yolu ise (*tarikü'l-ma'rifeti billâh*), tecelliler ilminden geçmektedir. Nazar ilmi ise bunun aşağısındadır. Nazarın aşağısında ilâhî bir ilim bulunmaz. Olsa olsa bu aşamada avâm için olan akaid bulunur.¹⁰⁵⁷ En nihayetinde Bursevî'nin bu üç bilinç düzeyinden yalnızca ilk ikisini “yöntem” addettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Bursevî, “nazar ve istidlâl”, “riyâzet ve mücâhede” şeklinde iki temel yöneme göre tasnif edilen bu farklı düşünce gelenekleri içerisinde muhakkik sûfilerin yolunu benimsemektedir. Bu, diğer tasnifteki keşf yöntemini benimseyen veliler zümresine karşılık gelmektedir. Eserlerinde onun bu tercihinin teorik ve pratik yönlerine dair pek çok değerlendirme ve örnek bulunur. Hatta onun telifatının tamamının bu bilgi anlayışının ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu araştırmanın konusu olan *Ta'lika*'ya bakıldığında bu hususa dair sayısız veriye rastlanılır. Bu araştırmanın hemen her bölümü bu verilere örnek teşkil eden hususlardan müteşekkil olmakla birlikte burada müstakil olarak bazı detaylara yer verilecektir.

Bursevî *Ta'lika*'da nazar ehli ve sülûk ehlinin yöntem farklarına değinir. Bu bağlamda o, *illet zincirini takip etmek* ile *zikri* iki ayrı yöntem olarak değerlendirip birbiriyle kıyaslar. Nitekim Beyzâvî *Allah* lafzıyla ilgili iştikâk ihtimallerinden birisinin sığınmak, huzur bulmak, sakinleşmek manasındaki *e-li-he* kökü olduğunu, zira kalplerin ancak Allah'ı anmakla (*zikr*) mutmain olduğunu¹⁰⁵⁸ belirtir. Bursevî buradaki *zikr* vurgusuna özel önem atfederek sûfî bilgi anlayışı doğrultusunda değerlendirmeler yapar. Buna göre yaratılmışların kalbi O'nun zikrine sığınarak sükûnet bulur. Kalpler O'na vâsıl olmaksızın yalnızca *illet zincirinde yürüyerek* istikrar bulamaz. Bu bağlamda o: “*Kalpler ancak Allah'ın zikriyle mutmain olur.*”¹⁰⁵⁹ ayetine atıf yapar. Bursevî bu ayete göre O'nu tanımanın (*ma'rifet*) ve zikir ile ibadeti çoğaltmanın, nefsin mutmainliğini sağladığını belirtir. Bursevî bu bağlamda bazı filozofların (*hükemâ*) şöyle dediğini aktarır: “*Allah tüm eşyânın mahbûbudur. Nitekim şu ayet buna işaret*

¹⁰⁵⁶ İbn Türke, *et-Temhîd*, 84-85. Bu tasnifi yapan İbn Türke, eserlerinde İsrâkî, Meşşâî ve Ekberîliğin sentezini sunan bir ilm-i hurûf teorisini olarak nitelendirilmektedir. Diğer yandan klasik dönemde ***muhakkik sûfiler***ce öne sürülen eşyânın *hakikatine erişmenin yalnızca keşf ve vicdân yoluyla gerçekleşebileceği*, *nazar ehlinin bilgisinin ise bu hususta eksik kaldığı* şeklindeki tutumun İbn Türke tarafından da benimsendiği bilinmektedir. Ercan Alkan, “İbn Türke”, *İslam Düşünce Atlası (Yeni Edisyon)*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: İLEM-Konya Büyükşehir Belediyesi, 2022).

¹⁰⁵⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 145b.

¹⁰⁵⁸ bk. Ra'd 13/28

¹⁰⁵⁹ Ra'd 13/28

etmektedir: “O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur.”¹⁰⁶⁰ Buradan hareketle o, sevgilinin ancak sevgilisini anmakla (*zîkr*) sükûnet bulacağını söyler. Nitekim bir şeyi seven onu çokça anar.¹⁰⁶¹

Bursevî *fıkr*den önce *zîkr*in olması gerektiğini belirtir. Zira şu ayette böyle bir sıralama vardır: “Onlar ayakta, otururken ve yatarken hep Allah’ı zikredip göklerin ve yerin yaratılışını tefekkür ederler!”¹⁰⁶² Bursevî bunun muhakkik filozofların (*hükemâ-yı ilâhiyye*) yolu olduğunu belirtir. Salt tefekkür ise filozofların (*felâsife*) yoludur. Bu sebeple onlar [hakikatin bilgisine] ulaşamamışlar;¹⁰⁶³ doğru yoldan sapmışlardır.¹⁰⁶⁴ Bursevî’nin açıklamalarına göre *fıkr*, âfâk ve enfüsün halleri hususunda kullanılan bir bilgi enstrümanıdır. Zira alem, küçük alem (insan) ve büyük alem olmak üzere ikiye ayrılır. *Fıkr*, bir şey hususunda akıl yürütmektir (*i’ mâlû’ n-nazar*).¹⁰⁶⁵ Bursevî bir başka yerde ise fikri “bilinmeyen elde etmek için bilinen hususların tertip edilmesi” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre melekler *fıkr*e sahip değildir. Zira *fıkr*, tabii mizacın tabilerindendir (tevâbi’).¹⁰⁶⁶

Bursevî *Ta’lîka*’da nazar ehli ve sülûk ehlinin yöntem farklarına değinmekle kalmayıp yöntemlerin detaylarına da girer. Nitekim Beyzâvî, “Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.”¹⁰⁶⁷ ayetinde kulluk ve yardım talebini Allah’a mahsus kılmak manasını ifade etmek için ayetteki iltifât sanatının oldukça işlevsel olduğunu savunur. Buna göre söz konusu belagat sanatı sayesinde *burhândan* ‘iyâna yükselip *gaybetten şuhûda* geçilmiş, böylece sanki bilinen, görünen gibi, akledilen de müşâhede edilen gibi olmuştur. Bursevî’ye göre “*burhândan* ‘iyâna yükselip *gaybetten şuhûda* geçme” ifadesindeki ikinci kısım ilkinin açıklamasıdır. Bu aşamalardan ilki (*burhân* ve *gaybet*) nazar yolunu tutanların, ikincisi (‘iyân ve *şuhûd*) ise sülûk yolunu tutanların yaklaşımını ifade etmektedir. Bursevî *gaybet* kavramı üzerine yaptığı açıklamalarla bu iki yol arasında bariz bir hiyerarşi güttüğünü aşikâr eder. Buna göre o, *huzûrun* zıttı olan *gaybeti* bir gaflet hali olarak nitelemektedir. Ona göre bu gaflet hali, Hak’tan ve Hakk’ın müşâhedesinden, kalbin yaratılmış şeylerle perdelenmesi anlamındadır.¹⁰⁶⁸ Bursevî buradaki *şuhûdu* “*Hakk’ı içgörü (basîret) ile görüp O’nunla beraber olma (huzûr)*” şeklinde açıklamaktadır. *Gaybet hüve makamına şuhûd* ise *ente makamına* karşılık gelir. Bursevî, Beyzâvî’nin bu ifadesinde rü’yet yerine *şuhûd* kavramını tercih etmesine dikkat çeker. Ona göre bunun sebebi rü’yetin içgörü (*basîret*) ile değil göz (*basar*) ile müşâhede etmek manasında olmasıdır. *Şuhûd* ise *gaybetin* zıttı olan *huzûr* manasındadır. Öte yandan Bursevî’ye göre müşâhede *salıkların* derecelerinin

¹⁰⁶⁰ İsrâ 17/44

¹⁰⁶¹ Bursevî, *Ta’lîka*, 84b-85a.

¹⁰⁶² Âl-i İmrân 3/191

¹⁰⁶³ Bursevî, *Ta’lîka*, 15a-15b.

¹⁰⁶⁴ Bursevî, *Ta’lîka*, 146a.

¹⁰⁶⁵ Bursevî, *Ta’lîka*, 146a.

¹⁰⁶⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 185a.

¹⁰⁶⁷ Fâtiha 1/5

¹⁰⁶⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 145a.

sonuncusu, *vâsılların* derecelerinin ilkidir. Zira *seyr ilallah* nihayete erer fakat *seyr fillahın* nihayeti yoktur. Nitekim kâmil isti‘dât sahibi olanlar asla suya kanmaz. Bu hususta Bursevî şu şiire atıf yapar:

“İçtim kadeh kadeh hubba daldım

ne şarap tükendi ne de ben kandım”¹⁰⁶⁹

Bursevî’ye göre *şühûd* ve ‘ayn sahibi kişi Hakk’a davet ve irşada yetkilidir. İlmî tecelli sahibi ise henüz yalnızca *sâlik*dir. Bununla birlikte böyle bir kişinin ‘ayna vâsıl olduğu zannedilebilir ve bu kişi kendine uyanları saptırır. Hakkî tecelli sahibi kimse ise örnek alınacak bir kutupluk payesine sahiptir. Öte yandan makamlar arasında geçiş yapmak makamları terk etmek anlamına gelmez; alt makamların kazanımları üst makamlarda korunur. Bursevî ehlullahın makamlar arasında intikalinin böyle olduğunu belirtir ve bunu bilgi süreçlerine benzeterek açıklar. Buna göre bir bilgiden diğerine intikal eden kimsenin önceki bilgisi hususunda cahil kalması gerekmez. Aksine her iki bilgi de şayet ilim ifade ediyorsa onda bulunmaya devam eder. O, bu hususu gayb ve keşf aşamalarındaki iman çeşitleri üzerinden örneklendirir. Bu bağlamda o, *müşâhedenin* iman mertebelerinden bir mertebe olduğunu belirtir. Aralarındaki fark ise bu mertebelerin netliği ve kemali açısından ortaya çıkar. Her ne kadar gayb ve keşf tek bir halde bir araya gelemese de gayb mertebesindeki iman, mükâşife nispetle de hali üzere bakidir. Fakat mükâşif, gayb üzere değil müşâhede üzere kulluk eder. Zira o mükâşif bir mümindir.¹⁰⁷⁰

Bursevî’nin bilgiye ulaşmada yöntem meselesiyle irtibatlı olarak ele aldığı bir diğer husus deliller hiyerarşisidir. Bu bağlamda o, *âfâkî delillerle istidlal* ile *enfüsî delillerle istidlal* etmeyi kıyaslar. Nitekim Beyzâvî’nin “*Bizi doğru yola ilet*” ayetindeki *ihdinâ* lafzını tefsir ederken saydığı dört hidayet çeşidinden ikincisi hakla batılı ve iyiyle kötüyü ayıracak delilleri göstermektir.¹⁰⁷¹ Bursevî bu hidayet çeşidini âfâkî ve enfüsî deliller vurgusuyla şerh etmektedir. Bu doğrultuda Bursevî, Beyzâvî’nin ikinci tür hidayet çeşidi olarak bahsettiği “hakla batılı ve iyi ile kötüyü ayıracak deliller”den kastının *âfâkî delillerin tekvinî kısmı*¹⁰⁷² olduğunu belirtir ki Bursevî’ye göre *tekvinî* deliller Hakk’ı lisân-ı hâl ile açıklar. Bu bağlamda o, şu ayete atıf yapmaktadır: “*Biz onlara hem âfâkta hem de enfüste âyetlerimizi göstereceğiz.*”¹⁰⁷³ Bursevî bu ayette *âfâk* vurgusunun *enfüsten* önce zikredildiğini, bunun da var olmak (*vücûd*) bakımından *âfâk*ın önceliğine dayandığını belirtir. Bursevî bu sıralamanın, [ma‘rifetullah yolunda tasavvufi bilgi süreçlerinin bir ifadesi olan] sülûkün de sıralamasını belirlediğini düşünür. Bu sebeple o, sülûkün sırasıyla; *âfâkî tevhîdden enfüsî tecrîde*, oradan da *ilâhî tefrîde* doğru olduğunu söyler (*tevhîd-i âfâkî- tecrîd-i enfüsî- tefrîd-i ilâhî*). Buradan hareketle Bursevî, âfâkî delillerle istidlal etmenin enfüsî delillerle istidlal etmeye bağlı olduğunu belirterek ikincinin ilkinin önceliğini ileri sürmektedir.¹⁰⁷⁴

¹⁰⁶⁹ Bursevî, *Ta‘lîka*, 145a.

¹⁰⁷⁰ Bursevî, *Ta‘lîka*, 145a-145b.

¹⁰⁷¹ Bu hidayet çeşitleri için bk. “Nefsin Kuvveleri ve Himmet İdeali Doğrultusunda Muhakkiklerin Kuvve Anlayışı” bölümü.

¹⁰⁷² Bu delillerin tasnifi için bk. “Mikrokozmos Analojisi” ve “Tahkiki Doğuran Kur’ân Telakkisi: Mana ve Yorumda Sınırsızlık ve Kuşatıcılık” bölümleri.

¹⁰⁷³ Fussilet 41/53

¹⁰⁷⁴ Bursevî, *Ta‘lîka*, 167b.

Beyzâvî'nin “*Bizi doğru yola ilet*” ayetindeki *ihdinâ* lafzını tefsir ederken saydığı dört hidayet çeşidinden üçüncüsü ise Peygamberler gönderip kitaplar indirmek idi. Bursevî bu hidayet çeşidiyle kastedilenin *âfâkî delillerin tenzîlî kısmı* olduğunu belirtir. Bursevî'ye göre bu *tenzîlî* deliller nazarî ve amelî ahkâmın detaylarını, lisân-ı makâl ile açıklar. Buradan hareketle Bursevî, *âfâkî* delillerin *tekvînî* ve *tenzîlî* olarak iki kısımdan müteşekkil olduğunu belirtir.¹⁰⁷⁵ Diğer yandan peygamberler gönderip kitaplar indirmek anlamındaki hidayet çeşidi, Bursevî'ye göre diğer hidayet çeşitlerini kapsayıcı niteliktedir. Nitekim Bursevî'nin de vurguladığı üzere âfâkî delillerin *tenzîlî* kısmına karşılık gelen bu hidayet türü, *tekvînî* olan âfâkî delillerle ve enfüsî delillerle istidlal etme yoluna (*mesleki'l-istidlâl*) yönlendirmektedir. Bu bağlamda Bursevî, bu yönlendirmeyi mücmel bir şekilde içerdiğini belirttiği şu ayetlere atıfta bulunur: “*İnananlar için, yeryüzünde ve kendi nefislerinde nice deliller vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?*”¹⁰⁷⁶ “*Gece ile gündüzün birbiri ardınca değişip durmasında ve Allah'ın göklerde ve yerde yarattıklarında sakınan bir kavim için elbette birçok delil vardır.*”¹⁰⁷⁷

2.4.2. Şeriat-Hakikat ve Zâhir-Bâtın

Bursevî şekilci alimler (erbâb-ı rüsûm) ile *muḥakkikler* (ashâb-ı hakâik) zahir-batın ve şeriat-hakikat kavramları üzerinden ayırıştırıp tahkik ve taklid mertebelerine göre sınıflandırır. Buna göre şekilci alimlerin zahir amellerle yetinmesine karşın muḥakkikler (ashâb-ı hakâik) zahir ve batın amellere riayet ederler. Aynı şekilde şeri ameller kadar hakikate dair hususlara da muttali olurlar. Bursevî'ye göre erbâb-ı zâhirin zahire dair yetkinlikleri dahi tam değildir. Zira bir nesnenin hakikatinden gafil olmak zahirinden de gafil olmayı gerektirir. Bursevî bu değerlendirmesinde Ekberî varlık anlayışından hareket etmektedir. Zira ilgili bölümlerde de belirtildiği üzere Ekberî düşüncede bir şeyi bilmek onun mâhiyetini yani tanrının ezeli ilmindeki halini bilmek anlamına gelir. Bu da a'yân-ı sâbite ve yaratılmamış isti'dâtlar kavramlarını gündeme getirmektedir. Bu sebeple Bursevî, eşyanın hakikatlerine muttali olamayan şekilci alimlerin *tahkik* mertebesine ulaşamayıp *taklid* dairesinde kaldıklarını belirtir ve bu gibi kimselerin *muḥakkikler*le kıyaslanamayacağını belirtir.¹⁰⁷⁸

Hakikat kavramını açıklarken ve başka bağlamlarda değinildiği üzere Bursevî katmanlı bir hakikat anlayışı benimsemektedir. Nitekim o hakikat kavramını -çeşitli eserlerine *Ehl-i sünnetin dört mertebesi* veya *merâtib-i erbaa* dediği- şu dörtlü kavram grubuyla birlikte özel bir hiyerarşi içinde telakki eder: *şerîat*, *tarîkat*, *ma'rîfet* ve *hakikat*.¹⁰⁷⁹ Bursevî'ye göre hakikate ulaşmanın yolu şeriattır. Bu bağlamda o, şeriati takvâ, sâlih amel ve sülûku kapsayan bir yol olarak nitelendirir. Dolayısıyla ona

¹⁰⁷⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 168a.

¹⁰⁷⁶ Zâriyât 51/20-21

¹⁰⁷⁷ Yûnus 10/6; Bursevî, *Ta'lika*, 168a.

¹⁰⁷⁸ Bursevî, *Ruhu'l-Mesnevî*, 873.

¹⁰⁷⁹ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 270; Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 152, 154; Bursevî, *Varlığın dili*, 103; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 97-98.

göre ma‘rifet tahsil etmenin yolu takvâ, sâlih amel ve sülûkü kapsayan şeriatı ittibadır. Bu doğrultuda Bursevî, ilâhî ma‘rifetlerin şeriat yoluyla elde edilmesini, yağın sütten elde edilmesine benzetir.¹⁰⁸⁰ Dolayısıyla Bursevî’nin benimsediği tasavvufî bilgi anlayışında sâlih amellerin bilgi doğurması ilkesi zâhirin bâtın için önemine işaret eder. Nitekim Bursevî’nin de belirttiği üzere müşâhedeler, mücâhedeler miktarıncadır. Zira ona göre “Allah, bildiğiyle amel edeni bilmediği şeyin bilgisine varis kılar.”¹⁰⁸¹ hadisi doğrultusunda şerî amellere riayet edenler ilm-i ilâhî ve ledünnîyi elde edebilirler.¹⁰⁸² Bu doğrultuda Bursevî, ders görerek elde edilen *kesbî ilim* ile âmil olanın *vehbî ilim* olan verâset ilmine nâil olacağını belirtir. Diğer yandan geride de belirtildiği üzere Bursevî bilgiyi *tahkikî* ve *taklîdî* bilgi olmak üzere hiyerarşik olarak ikiye ayırır. Bursevî’ye göre taklîdî ilim, *tahkik* ile sağlamlaşmamış ve zâhiri ile bâtını birbirine mutabık hale gelmemiş bilgi tarzını ifade eder.¹⁰⁸³

Muhakkiklerin tahkik ideali doğrultusunda kavramsallaştırılan *zahir-bâtın* ve *şeriat-hakikat* vurgularına *Ta’lîka*’da da sıklıkla rastlanılmaktadır. Nitekim Bursevî, [Muhakkik sûfilere göre] hakikati ancak *ehlü’l-husûs* denilen özel bir kesimin bildiğini, bu sebeple şeriat ve hakikat arasında bir ayırım yapıldığını belirtir. Buna göre *şeriat*, hakikatin ahkamından aşikâr/zahir olanları, *hakikat* ise bu ahkâmın gizli/bâtın olan kısmını ifade etmektedir. Nitekim Kur’ân’da sabit olduğu üzere şeriat sahibi (*şâri’*) olan Hakk (c.c) Zâhir ve Bâtın diye de isimlendirilmektedir. Bursevî tasavvufî bilgi anlayışına alan açan bu ayırımı gerekçelendirirken hakikatin farklı yönleri olduğu kabulünden hareket eder. Bu sebeple ona göre böyle bir ayırma gidilmediği takdirde hakikatin farklı yönlerinden birini ifade eden şeriat hakikatin *aymı* olur. Bu da tıpkı köpük ve yağı sütün *aymı* kabul etmek gibidir.¹⁰⁸⁴

Bursevî *Ta’lîka*’da şer’î “Kulları için Allah’ın yol olarak belirlediği şey.” diye tanımlar. Kullar din hususunda bu yolu tutarlar. Bu hususta Bursevî İbnü’l-Arabî’nin şu ifadelerine yer verir: “Şeriat, elçilerin Allah’ın emrinden getirdikleri zahir sünnet demek olduğu gibi aynı zamanda Allah’a yaklaşmak amacıyla ortaya konulan adetlerdir.”¹⁰⁸⁵ *Ta’lîka*’da aktarılan İbnü’l-Arabî’nin bu ifadeleri şeriatın zahir ve bâtın yönlerini dolayısıyla da şeriat-hakikat ikilisini ifade etmektedir. Bursevî Allah’a yaklaşmak amacıyla ortaya konulan adetlerin Hz. Peygamber tarafından da hoş görüldüğünü belirterek bu hususta şu hadise atıf yapar: “Müminlerin güzel gördüğü şey Allah nezdinde de güzeldir.”¹⁰⁸⁶

Bursevî’nin *Ta’lîka*’da şeriat hakikat ayırımına vurgu yaptığı bir başka yer *Envârü’t-tenzîl* mukaddimesindeki salâtüselâm kısmının şerhidir. Şöyle ki Beyzâvî Hz. Peygamber’e ve kurduğu din

¹⁰⁸⁰ Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 128.

¹⁰⁸¹ Muhâsibî, *Risâletü’l-müsterşidîn*, 100; Gazzâlî, *İhyâu ulûmî’l-dîn*, 1/71, 3/13, 3/23. Hadisin yorumu için bk. Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 173; Bursevî, *Kitâbü’l-hucetü’l-bâliğa*, 54-55; Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 129; Bursevî, *Eyyühe’l-bülbül*, 92.

¹⁰⁸² Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 129; Bursevî, *Eyyühe’l-bülbül*, 70, 76, 92.

¹⁰⁸³ Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 127, 215.

¹⁰⁸⁴ Bursevî, *Ta’lîka*, 13b. Aynı benzetme için bk. Bursevî, *Şerh-i şuaubü’l-imân*, 130.

¹⁰⁸⁵ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/420.

¹⁰⁸⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 25a.

binasını sağlamlaştırma hususunda ona yardımcı olanlara salâtüselâm etmekte, bu vesileyle de onların yolunda olup bereketlerinden nemalanmayı dilemektedir. Bursevî Hz. Peygamber ve ona yardımcı olanların bereketinden kastın dini ilimler ve ilâhî marifetler olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim ayette ““*Rabbim! İlmimi arttır*” de.”¹⁰⁸⁷ buyurulmaktadır. Fakat burada ziyadesi istenen ilim Bursevî’ye göre ahkam ilmi değildir. Zira bu, hükümlerin çoğalıp ağırlaşması sonucunu doğuracağından ümmete sıkıntı verir ve Hz. Peygamber’in gönderiliş amacını ifade eden mutlak rahmete uygun olmaz. Bursevî’ye göre burada ziyadesi talep edilen ilim türü hakikat ilimleridir. Ahkam ilimlerinin aksine nihayeti olmayan hakikat ilimleri iki cihanda kişinin ruhanî gıdalarıdır. Bursevî buradan hareketle Hz. Peygamber’e yapılan söz konusu yardımın hem *zevâhir* hem de *bevâtın* bakımından olduğuna işaret bulunduğunu belirtir. Zira hakikatler (*hakâik*), şeriatlerin (*şerâi*) zımında Yüce Allah nezdinden iner. Bu sebeple hakikat ve şeriat kapsamında her şeyin ikame edilmesi gerekir. Zorluklara atılmayı gerektirip şiddetli sıkıntılarla sınanmayı beraberinde getirirse de bunlar *tahkik* ve *tesbit* edilip ehline teslim edilmelidir.¹⁰⁸⁸

2.4.3. Hikmet ve Çeşitleri

Bursevî, “eşyayı olduğu gibi (*alâ mâ hüve aleyh*) bilmek (*marifet*)” şeklinde tarif ettiği hikmetin *nazarî*, *amelî* ve *zevkî* olmak üzere üç ana kısımdan müteşekkil olduğu belirtir ve bunlara Hz. Lokman’a bahşedilen *tıp* ile *veciz irfânî sözleri* ekleyerek sayıyı beşe çıkarır.¹⁰⁸⁹ O, *nazarî* hikmeti kelam ilmi, *amelî* hikmeti fıkıh ilmi üzerinden örneklendirir. *Zevkî* hikmet ise aslında bütünüyle kitaplarda bulunmayıp sadece tasavvuf ilminde kendisine işaret edilmekle yetinilen hikmet türüdür. Bursevî ilk iki hikmet çeşidinin abidler için, üçüncü hikmet çeşidinin ise aşıklar, arifler, vâsıllar ve vâcid olan *muhakkikler* için olduğunu belirtir. Ayrıca Bursevî, hikmetin kısımları arasındaki bu ayrımı tefekkür ve tezekkür kavramlarıyla ilişkilendirir. Buna göre tefekkür şekilci alimlerin (rûsûm ehli) yöntemini, tezekkür ise *muhakkiklerin* (ehl-i hakikat) yöntemini ifade etmektedir.¹⁰⁹⁰

Bursevî başka eserlerinde ise hikmeti ikili ve üçlü taksimlerle değerlendirir ve bunları *bahsî*, *zevkî* ve *tıbbî hikmet* şeklinde zikreder. Bursevî’ye göre tıbbî ve bahsî hikmet ulemanın çoğunda bulunan hikmet çeşitleridir. *Zevkî* hikmet ise az sayıda kimsede bulunur. Bursevî, Eflatun-ı İlâhî’nin bu zevkî hikmete genel manada sahip olduğunu, fakat bunun hal zevki düzeyinde olup evliyaya hasıl olan

¹⁰⁸⁷ Tâhâ 20/114

¹⁰⁸⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 22a-22b. Ayette artırılması talep edilen ilimler ahkam değil hakikat ilimleri olup bu ilimler vahiy ve keşif kaynaklıdır. Ahkâmın artırılması istenilmemelidir. Nitekim Hz. Peygamber, o haber vermedikçe kendisine bir şey sorulmamasını isterdi. Zira her soru yeni bir emrin nüzulüne sebebiyet vermekteydi. bk. Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 101.

¹⁰⁸⁹ Bursevî bir başka eserinde Hz. Lokman’a verilen hikmetlerin birini farklı zikreder. Nitekim “and olsun ki Lokman’a hikmet verdik” (Lokman 31/12) ayeti bağlamında Bursevî’nin belirttiğine göre Hz. Lokman’a iki türlü hikmet bahşedilmişti. İlki Eflatun, Calinus, Sokrat, Burkâd ve benzerlerinin sahip olduğu hikmettir ki buna *tabii hikmet* denilmektedir. Diğeri ise nebilerin ve velilerin sahip olduğu hikmettir ki buna da *zevkî hikmet* denilmektedir. Bursevî Hz. Lokman’ın nebi olma ihtimalini zikrederek bu hususu gerekçelendirmeye çalışır. Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 132.

¹⁰⁹⁰ Bursevî, *Eyyühe’l-bülbül*, 33, 88-89; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 82.

hikmetli hakikatlerden olmadığını belirtir. Bu sebeple o, kadim filozofların itikat, ilim ve amellerine itibar edilmediğini hatırlatır. Bursevî, İbn Sînâ'nın ise tıpta mahareti olmakla birlikte zevkî hikmetten bihaber olduğunu, itikadının da bozuk olduğunu fakat Zemahşerî gibi ahir ömründe bu halinden döndüğüne dair değerlendirmeler bulunduğunu belirtir.¹⁰⁹¹

İkili taksime göre ise hikmet çeşitlerinin ilki araştırmaya dayalı hikmettir (*hikmet-i bahsiyye*). Bursevî, eşyanın hakikatine dair söz konusu araştırmayı filozofların akıl ile yürüttüğünü belirtir. Söz gelimi onlar insan hakikatini *hayvân-ı nâtık*, atın hakikatini *hayvan-ı sâhil*, aslanın hakikatini de *hayvân-ı müfteris* şeklinde tayin edip irili ufaklı tüm ecrâmı tarif etmişlerdir. Bursevî, bu hususların detaylarının araştırmaya dayalı felsefe kitapları dediği eserlerde bulunduğunu belirtir. O, bu bilgilerin bazısının doğru olsa da çoğunlukla batıl olduğunu ileri sürer. İkinci hikmet çeşidi ise zevke dayalı hikmettir (*hikmet-i zevkiyye*). Bursevî'nin *hükemâ-i ilâhiyye* dediği muhakkiklere nispet ettiği bu hikmet çeşidi, [ilâhî] zat ve sıfatın hakikatlerine müteallik olan *keşf* yoluyla malum olur. Bursevî bu hikmet çeşidinin tamamıyla gerçeğe mutabık olduğunu savunur. Bursevî, ilk hikmet çeşidi bağlamında aklın alanına (*tavr-ı akl*)¹⁰⁹² girmeyen hususların akıl ile idrak edilemeyeceğini belirtir ve bu yolu tutanların, bazı muhakkiklere (erbâb-ı hakikat) dair risaleler yazıp onları tekfir ettiklerini söyler. Bu hususta Aristoteles'in yolunu takip ettiklerini belirttiği Fârâbî ve İbn Sînâ'nın merdud olduğunu ileri sürer. O, *hükemâ-i ilâhiyye* dediği muhakkikleri, araştırmaya dayalı hikmet yolunu tutan bu kesime karşı konumlandırır. Bursevî *hükemâ-i ilâhiyye*ye şu isimleri örnek olarak zikreder: Cüneyd-i Bağdâdî, Bayezid-i Bistâmî, Sehl-i Tüsterî, Şeyh-i Ekber, Ferzendî ve Konevî. Bursevî bu kesimdeki alimlerin birbirlerine aykırı olmadıklarını hatta ibare düzeyinde dahi müttetik olduklarını söyler. Zira bunlar [bilgi ve varlık anlayışları bakımından] edindikleri her şeyi tek bir kaynaktan (*mebde-i vâhid*) edinmişlerdir.¹⁰⁹³ Diğer yandan Bursevî, Hacı Bayram Velî ve Yunus Emre gibi kimselerin ise ilimler ve aklî kanunlardan hisselerinin az olmasına karşın *hükemâ-i ilâhiyyeden* olduklarını belirtir.¹⁰⁹⁴

*Budur hikmet-i zevkiyye, bunda bahs-i akl olmaz
Onu ehl-i huref bilmez, eğerçi İbn-i Sînâ'dır*¹⁰⁹⁵

*Ders okurlar işbu hikmethânede tahkîkten
Kıl ü kale bakmaz ey Hakkı bugün erbâb-ı hâl*¹⁰⁹⁶

¹⁰⁹¹ Bursevî, hakimleri bazı hallere göre birbirinden ayırır. Bu bağlamda o, İslâm filozoflarından saydığı Sühreverdî'nin (el-Maktûl) telvîn halinin baskın olması sebebiyle katledildiğini, hükemâ-i Rûmiyye'den saydığı Akşemseddin'in ise temkîn halinin baskın olması sebebiyle makbul addedildiğini belirtir ve onun ilaç ve macun gibi bazı tıbbî deva ve içeceklerinin halen kullanımda olduğunu söyler. İsmâil Hakkı Bursevî, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerh-İ Kelâm-ı Şeyh Sadî Adlî Risalesi", çev. Ahmet Topal, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (ERZSOSDE)* 3 (2016), 209.

¹⁰⁹² Bu bağlamda Bursevî, akıl karşısında kalbi konumlandırır ve ikinci grubu "kalb ehli" şeklinde niteler. Eşyanın hakikatlerini olduğu gibi bilmek (hikmet) hususunda kalbin rolü üzerine değerlendirmeler için bk. Bursevî, *Eyyühe 'l-bülbül*, 33-34; Bursevî, *Şerh-i Rûmuzât-ı Hacı Bayram Velî*, 22.

¹⁰⁹³ Bursevî, *Kitabü 'l-envar*, 70-71.

¹⁰⁹⁴ Bursevî, *Şerh-i Rûmuzât-ı Hacı Bayram Velî*, 22.

¹⁰⁹⁵ Bursevî, *Kitabü 'l-envar*, 70.

¹⁰⁹⁶ Bursevî, *Kenz-i mahfî*, 144.

Bursevî dini hükümlerin belirlenip helal ve haramın açıklanmasındaki hikmetin nazari ve ameli kuvveler bakımından kemale ermek olduğunu belirtir. İlki kişinin bunları bilerek cehalet kirlerinden arınması, ikincisi ise bu bildiği hususların gereğince amel edip günah kirlerinden arınması anlamına gelir. Böylece kâmil manada temizlik hasıl olup kişi en kutsal feyzi (*feyz-i akdes*) almaya ardından feyzin kaynağıyla buluşmaya hazır hale gelir. Buradaki arınma *taallukât* kirlerinden tam anlamıyla arınmayı ifade eder. Öyle ki arınanların kalplerinde Allah'tan başkasına (*mâsivâ*) iltifat etmekten kaynaklanan hiçbir kalıntı ve kir kalmaz.¹⁰⁹⁷ İlim-amel birlikteliğini ihtiva eden bu *hikmet* telakkisi Bursevî'ye göre Kur'an'ın tenzilinin de hikmetini ifade etmektedir. Nitekim *Envârü't-tenzîl* mukaddimesinde Kur'an'la ilgili vurgular bağlamında Beyzâvî Allah'a “...Ey cömertliği taşacak şekilde bol olan / yâ fâiza'l-cûd” şeklinde hitap etmektedir. Bursevî bağlamdan hareketle buradaki cömertliğin Kur'an'ın tenziline nazır olduğunu belirtir. İlahî cömertlikten ileri gelen Kur'an'ın tenzili bir nimet olup insanların *nazari ve ameli kuvvelerini yetkinleştirmeyi* sağlamaktadır.¹⁰⁹⁸ Ayrıca ona göre Fatiha suresindeki dosdoğru yol, yalnızca ameli hükümlere mahsus olmayıp nazari hikmetleri de içine almaktadır. Zira yolda istikamet üzere olmak hem amellere hem de akaide/inanca bağlıdır.¹⁰⁹⁹

Beyzâvî, Fatiha suresinde geçen *gazaba uğrayanların* asiler, *sapanların* da Allah'ı bilmeyenler olduğunu ifade eden görüş doğrultusunda nimete erdirilenlerin ilim ve ameli birleştirebilme noktasında yardım edilen (tevfik) kimseler olduğunu belirtir. Bu yoruma göre nimete nail olanlar, Hakk'ı ve hayırlı amelleri bilirler. Fakat Hakk'ı Zâtı için, hayırlı amelleri ise onları işlemek için bilirler. Beyzâvî'ye göre bunun karşısı *âkile* ve *âmile* kuvvelerinden birini ihlal eden kişinin durumudur. Ameli ihlal eden gazaba uğrayan bir fasık olurken, ilmi ihlal eden ise sapkın bir cahil olur. Bursevî bu ifadelerdeki *Hakk'ın zâtı için bilinmesi* (*ma'rifet*) hususuna dikkat çeker. Buna göre nazari ilim bizatihi maksat olurken ameli ilim böyle değildir. Ameli hükümler bizzat kendilerini elde etmek için değil kendileriyle amel edilmek için bilinir.¹¹⁰⁰ Bursevî'ye göre Beyzâvî'nin bu ifadeleri, insanın içsel rûhî yapısı bakımından *âkile kuvvesine*, dışsal cismanî yapısı bakımından da *âmile kuvvesine* ihtiyaç duyduğu gerçeğine işaret etmektedir. Zira Bursevî'ye göre insan Hakk'a uçan bir kuştur ve ona tek kanat yeterli olmaz. Bu sebeple akıllı kimseler nefsini riyazetler, mücahedeler, halvetler ve saflaştıklarında kalplerine ulvi alemde gelecek olan vâridâtlara hazırlanma gibi hususlarda elçilerin yolunda olan kimselerdir. Buna karşın cedel ashabının -ki Bursevî'ye göre onlar dinle alay etmekteledir- kalplerini dünya sevgisi, makam ve mevki arzusu istila etmiştir. Böylece onlar ilmi zelil kıldıkları gibi Allah da onları zelil kılmıştır. Allah ve akıllı alimler nezdinde onların kıymeti yoktur. Bursevî'ye göre bu dünyada kemale ermeyen insanlar

¹⁰⁹⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 16a. Bursevî'nin bu ifadelerinin baş kısmı büyük oranda Şeyhzâde'den alınmış olmakla birlikte Ekberî düşüncenin terimleriyle yeniden kurgulanmış ve derinleştirilmiştir. Karşılaştırmak için bk. Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde*, 1/16.

¹⁰⁹⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 20a.

¹⁰⁹⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 42b.

¹¹⁰⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 201a.

ancak nâlık bir hayvan olurlar ve suretten bir cüz olmanın ötesine geçemezler. Dolayısıyla aslında “insan” derecesini elde edemezler. Böylelerine insan denilmesi ölüye insan denilmesi gibidir. Zira o hakikati itibariyle değil yalnızca şekil itibariyle insandır. Çünkü ölünün cesedi sahip olduğu tüm kuvveleri kaybetmiştir. Bursevî, zikrettiği yollarla kemale ermeyen kimselerin de bu durumda olduğunu savunur. Ona göre kişinin kemali ise *hilafet* yoluyla. Halife olmak ise istihkâk yoluyla ilâhî isimlere sahip olmaya bağlıdır. Fakat ilâhî isimlere sahip olmak, insanın onları kabul edecek özel bir terkip üzere olmasına bağlıdır. Zira her terkip ilâhî isimleri kabul etmeye elverişli değildir.¹¹⁰¹

Bursevî, kuvve-i âkileyi ihlal eden kimsenin kuvve-i âmileyi ihlal edenden daha çirkin bir iş yaptığını savunur. Bununla birlikte o, Beyzâvî’nin “ameli ihlal eden gazaba uğrayan bir fasık olurken, ilmi ihlal eden ise sapkın bir cahil olur” sözünde bu sıralamanın gözetilmediğine dikkat çeker. Zira bilip de ameli ihlal etmek bilmeden ihlal etmekten daha çirkindir. Nitekim Hz. Peygamber “*bilmeyene bir kez, bilene yetmiş kez yazıklar olsun!*” buyurmuştur.¹¹⁰² Bursevî ilim-amel dengesi bakımından insanların üç kısma ayrıldığını belirtir: *câhil, amel eden âlim, muhâlif alim*. Amel eden alim, nimete nail edilip nefsini tezkiye etmiş ve böylece cehalet ve isyan karanlıklarından kurtulup felaha ermiştir. Hevasına tabi olan alim gazaba uğramıştır. Câhil ise yolunu şaşırp sapmıştır. Bursevî bu taksimden hareketle hadiste gazaba uğrayanların Yahudilerle sapanların ise Hristiyanlar ile açıklanmasının iki cinsi bazı türleriyle temsil etmesi açısından anlaşılması gerektiğini belirtir.¹¹⁰³

Beyzâvî’nin “*Bizi doğru yola ilet*” ayetindeki *ihdinâ* lafzını tefsir ederken saydığı dört hidayet çeşidinden ikincisi hakla batılı ve iyiyle kötüyü ayıracak delilleri göstermektir. Bursevî, bu “hakla batılı ve salâh ile fesâdî ayıracak delilleri göstermek” anlamındaki hidayet çeşidindeki hak ile batılın ayrımının *nazarî kuvve* ile, iyi ile kötünün ayrımının ise *amelî kuvve* ile yapılacağını belirtir.¹¹⁰⁴

2.5. Bilgide Keyfiyet Meselesi: Sübjektivite ve Kesinlik

Bursevî, bilgide sübjektiviteyi esas alıp eserlerinde buna dair pek çok hususu tartışan bir müelliftir. Nitekim *Ta’lîka*’da belirttiği üzere Bursevî’ye göre ümmetin fertleri her ne kadar ilim ve amelde kemal üzere olsalar da muhtelif varlık mertebeleri (tenezzülât), değişken bilgi seviyeleri (telvînât) ve sabit olmayan kalbî yapılar (*hey’âtⁱⁿ kalbiyyetⁱⁿ*) sahiptirler. Bu sebeple her biri Allah’tan münferit olarak bir *nazara* ihtiyaç duyar. Bu, onların tüm makamlarda sıkıntılardan kurtulup iyi bir akıbete ermeleri içindir.¹¹⁰⁵ Onun bilgide sübjektivite zemininde işlediği başlıca konular ise şunlardır: Bilginin konusu olması bakımından tanrı, sübjektif tanrı tasavvuru (ilâh-ı mu‘tekad), ilmin görelî

¹¹⁰¹ Bursevî, *Ta’lîka*, 201b.

¹¹⁰² Bursevî, *Ta’lîka*, 201b-202a.

¹¹⁰³ Bursevî, *Ta’lîka*, 202a.

¹¹⁰⁴ Bursevî, *Ta’lîka*, 167b.

¹¹⁰⁵ Bursevî, *Ta’lîka*, 23a.

engelleri (perde/hicâb analojisi)- ve bu engellerin aşılması süreçlerini ifade eden- seyrüsülûk, fenâ-bekâ ve gaybet-huzûr. Öte yandan Bursevî'nin bilgi anlayışındaki bu sübjektivite vurguları katmanlı bir kesinlik idealinin zeminini teşkil etmektedir. Nitekim bu bağlamda onun, tasavvuftaki kesinlik mertebelerine eserlerinde yer verdiği görülür. Bu noktada bilgide kesinlik mertebeleri paradoksal bir şekilde sübjektivite zemini üzerine bina edilen bir tasavvufi nesnellik anlayışını ifade etmektedir.

2.5.1. İlmin Göreli Engelleri (Perde/Hicâb Analojisi)

Bursevî Hakk'ın fiillerinin sıfatlarına, sıfatlarının da zatına perde/engel olduğunu belirtir. Bu sebeple bütün taayyünler Hakk'ın cemalini örter. Bursevî, -Ekberî varlık tasavvurundaki esmâ-eşyâ ilişkileri ve dolayısıyla tecelli-zuhûr kavramları gereği- burada sıfatlardan kastına alem ve insanın da dahil olduğunu belirtir. Fakat bu perde, keşif sahibi kimselere göre nispeten ince bir perdedir ve müşahedeye mâni olmaz. Diğer yandan Bursevî, sıfatların zata perde olmasını bilginin imkânı lehinde yorumlayarak paradoksal bir yaklaşım sergiler. Bu bağlamda o, göz alıcı güneşe ancak ince bir bulut tabakasının ardından bakılabildiğini hatırlatır. Buna göre sıfatlara nazar etmek aslında zata nazar etmek gibidir. Çünkü sıfatlar ceset; zat ise ruh mesabesindedir.¹¹⁰⁶ Nitekim Bursevî bunu şu şiire atıfla anlatır:

*Güneş gibidir; engeller, umamazsın görmeyi çıplak yüzünü,
Ancak ince bir bulutun ardında görürsün [puslu yüzünü]*¹¹⁰⁷

Bursevî seyrüsülûk boyunca sâlikin aşması gereken yetmiş bin perde olduğunu belirtir. Tabiat perdesinin ise engellerin en büyüğü olduğunu söyler.¹¹⁰⁸ Bursevî'ye göre bütün bir alem de aslında kevn ve fesâddan olan büyük bir perdedir. Bu alem ve içinde cisim namına ne varsa hepsini perde addeden Bursevî, insanın unsurlarının ahirette latif bir yapı şeklinde kılınacağını ileri sürer. Bu sebeple cennettekiler için dünyada olduğu gibi herhangi bir perde söz konusu olmayacaktır. Buradan hareketle Bursevî, kalbin orada kalıp olacağını, bu dünyada kalp ile idrak edilen şeylerin orada kalıp ile idrak edileceğini dolayısıyla da ilâhî müşâhedenin bu şekilde hasıl olacağını belirtir.¹¹⁰⁹

Bilginin göreli engelleri bahsiyle ilgili bir diğer husus ise bizatihi ilmin perde/engel olması meselesidir. Bu bağlamda Bursevî her ne kadar kendi aralarında birbirlerine üstünlükleri ve noksanlıkları olsa da ilimlerin her birinin nefsü'l-emrde kemal sahibi olduğunu belirtir. Bununla birlikte “*ilim insanı Hakk'tan uzaklaştıran bir perdedir, arif olan okuma yazmayı neylesin, ilimleri elde etme yolunda çaba göstermek kişinin Hakk'tan uzaklaşmasına sebep olur*” minvalindeki sözlerin de söylenegeldiğine dikkat çeker. Bursevî bu gibi sözlerin zahiri anlamda anlaşılmasında gerektiğini, zira

¹¹⁰⁶ Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 117; Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 109; Bursevî, *Şerh-i Rûmuzât-ı Hacı Bayram Velî*, 37; Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 38.

¹¹⁰⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 91b-92a. Şiir için ayrıca bk. Muhammed Emin b. Fazlullah Dimeşkî, *Hülasatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 4/280; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/78, 9/231.

¹¹⁰⁸ Bursevî, *Ecvibetü'l-Hakkıyye*, 68.

¹¹⁰⁹ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 125.

hepsinin bir tevili olduğunu belirtir.¹¹¹⁰ Bursevî ilmin perde oluşu hususunda farklı tarzlarda yorumları zikreder. Nitekim o, bu hususu vahdet-i vücûd düşüncesi açısından anlamlandıran bir yaklaşıma değinir. Buna göre ilim perdedir. Zira ilim, alim ile malum arasındaki nispete dair olması sebebiyle ikiliği ifade etmektedir. Bursevî keşf sahiplerinin çoğunun bu fikirde olduğunu belirtir. Ancak o bu yaklaşıma pek sıcak bakmaz ve ilâhî bir sıfat olan ilmin perde olmaktan uzak olduğunu belirtir. O, Hatmü'l-Evliyâ'nın “*ilim cehaletin perdesidir*” şeklindeki sözünü zikredip alimde cehalet perdesi bulunmadığını söyler. Zira ilim cehaleti giderir ve insan dünyaya ilim, marifet ve müşahade için gelmiştir.¹¹¹¹ Bursevî bir başka eserinde ise ilmin hicab olmasının sülûka yeni başlayanlar hakkında söz konusu olduğunu söyler. Zira sâlik, sülûkun başlarında tüm [ilmî/fennî] kanunlar ve rüsûmdan uzaklaşıp tecerrüd etmelidir.¹¹¹²

Bursevî ilmin perde olması hususunu niyet üzerinden de yorumlar. Buna göre ilimde niyet halis olmalıdır. Ne var ki ilim tahsilinde sıklıkla riya ve bozuk gayeler söz konusu olur. Zira ilim uhrevî mertebeler dışında dünyevî mertebeleri elde etmeye de vesile olmaktadır. Bursevî “*ilim perdedir*” sözünün kibir ehli (*ehl-i pindâr*) için söz konusu olduğunu belirtir. Zira ilim de mal gibi gurur ve şürûr sebebidir.¹¹¹³ Bu doğrultuda o, geçirdiği değişim sürecine detaylarıyla değinerek Gazzâlî'nin, ilmin kendisine perde olmadığı bir aşamaya geçtiğini belirtir. Buna göre önceleri akıl ve zihnî tasavvurlar çerçevesinde konuşup lafzın medlulünü aşmayan, ikincil üçüncül mana katmanlarına dair konuşma dahi aklî sınırlarda kalan Gazzâlî daha sonra ilmin lezzetini bulmuş, keşf ile elde ettiği hakikatleri söylemeye başlamıştır. Bursevî buna *Gazzâlî sülûkü* der.¹¹¹⁴ Diğer yandan Bursevî, ilim ve marifetin ruha ait sıfatlar olmasından hareketle ilmin perde olmasını, ruhani bir perde olması şeklinde anlamlandırır. Bu ruhani perde de gurur ve böbürlenme bakımındadır. Bursevî zahir ulemanın çoğunun bu durumda olduğunu ileri sürer. Öyle ki o, müftî Ebussuûd'un tefsirini yazdıktan sonra değiştiğini söyler.¹¹¹⁵

Bursevî ruhu, bedeni ve bu ikisinin birleşiminden ortaya çıkan insanı bilgi önündeki perdelerden addeder. Buna göre imkân mertebesi umûmî olarak Rahmân'ın zatının aynasıdır. Fakat *taayyün perdeleri* görmeye engel olur. Bursevî -kendisine gelen bir vârid doğrultusunda- perdelerin “*ben perdesi*” ve “*ten perdesi*” olmak üzere temelde iki çeşit olduğunu belirtir. Ben perdesi *rûha*, ten perdesi ise *cisme* karşılık gelmektedir. İlki rûhânî taayyüne, diğeri ikinci taayyüne, bu ikisinden oluşan insan ise üçüncü taayyüne karşılık gelmektedir.¹¹¹⁶

¹¹¹⁰ Bursevî, *Varlığın dili*, 111-112.

¹¹¹¹ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 107; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 208.

¹¹¹² Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 100.

¹¹¹³ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 581.

¹¹¹⁴ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 98-99.

¹¹¹⁵ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 107.

¹¹¹⁶ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 106-107.

Bursevî'nin *Ta'lika*'da belirttiğine göre kişi beşerî sıfatlarla ne denli perdelenmiş durumdaysa Allah'la konuşmaya da (münâcât) o derece *isti'dât*lı olmaz. Bursevî vasıtalı olanın beşerî hale rücu esnasında olduğunu, vasıtasız olanın ise beşerî sınırlardan genel olarak çıkış esnasında olduğunu belirtir. Diğer yandan Zâtı (c.c.) müşâhede etmek münâcâtla birlikte tam olmaz. Zira müşâhede tam bir *fenâyı* gerektirirken münâcât genel olarak beşeriyette kalmayı (*bekâ*) gerektirir. Bu da hitâbı anlayabilmek için önemlidir.¹¹¹⁷ O, bu hususta İbnü'l-Arabî'nin şu ifadelerine yer verir:

“Hak, kullarıyla ancak kendilerine tecelli ettiği bir suret perdesinin ardından konuşur ve onlara hitap eder. O suret kullar için Hak'tan bir perde olduğu kadar aynı zamanda O'na delildir. Nitekim insanın görünen bedeni de bir perdedir. Nefs-i nâtika başka bir nefisle konuşmak istediğinde (beden suretinin perdesinin ardından onunla ve onun diliyle konuşur.)”¹¹¹⁸

Bursevî Ekberî geleneğe uygun olarak bilginin önündeki engelleri perde (*hicâb*) metaforuyla anlatır ve söz konusu engelleri bir tasnif dahilinde *Ta'lika*'da zikreder. Buna göre perdeler 1. *yoğun zulmânî* ve 2. *latif nûrânî perdeler* olmak üzere temelde iki kısımdır. Yoğun zulmânî perdeler ise 1.1. *tabîi hayvanî perdeler* ve 1.2. *nefsânî emmârî perdeler* şeklinde kendi içinde iki kısma daha ayrılır. Bursevî *tabîi hayvanî perdeler* kısmına *his*, *hayal*, *vehim* ve *nebâtî nefsin kuvvelerini* örnek olarak zikreder. *Nefsânî emmârî perdeler* kısmına ise *hevâ*, *şehvet*, *bâtıl telvinler* ve *fâsit hâlleri* zikreder. Onun *latif nûrânî perdeler* zikrettiği örnekler ise *akıl*, *kalb* ve *ruhtur*. Bursevî'ye göre her şeyle alaka ve münasebet kurmak, *hüviyet sırrını* elde edip gayb aleminin esrarına muttali olmaktan insanı alıkoyar.¹¹¹⁹ Bursevî'ye göre *yoğun zulmânî perdeler* avam için, *latif nûrânî perdeler* ise havas içindir. Fakat havas zümresinden olan nice kimseler bu perdelerden kurtulup *aynü'l-cem*'e erme imkanı bulmuşlardır.¹¹²⁰

Bursevî bu noktada insanın bütüncül yapısına dikkat çekerek ideal bilgi sürecinin tamamlanma yoluna işaret eder. Onun açıklamalarına göre insanın hayvanî bedeninin fevkinde üflenmiş ruhu, onun fevkinde ‘ayn-ı sâbitesî, onun da fevkinde sırr-ı mücerred vardır. Talip, bu soyut sır aşamasına tüm tavırları (etvâr) katetmeden ulaşamaz. Kalbin kapısı ancak tabiat ve nefsin karanlık heyetleri izale olduğunda açılır. Böylece nurani heyetlerde değişken bilgi-bilinç seviyeleri (telvinât) zuhûr eder. Ruh makamına terakki ettiğinde bu telvinat saflaşır. Sonrasında mutlak fenâyâ erip zâtî şühûdla *aynü'l-ceme* gark olarak ahadî nur zuhûr edince, sır makamında vahdet kapısı açılır. Artık nur namına bundan gayrı ne varsa batıp yok olmuştur. Bursevî “*batıp kaybolanları sevmem*”¹¹²¹ ayetini bu hususla ilişkilendirip bu süreci *seyr ilallah* şeklinde nitelendirir.¹¹²² Bu bağlamda -sonraki başlıklarda müstakil olarak incelenecek olan- *seyrüsülûk*, *seyr çeşitleri*, *fenâ* ve *beka* gibi konular ve kavramlar, ilmin göreceli engelleri bağlamında tasavvufî bilgi anlayışının ortaya koyduğu ideali ve ufku temsil etmekteledir.

¹¹¹⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 147b-148a.

¹¹¹⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 148a; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 6/332; İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 14/213.

¹¹¹⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 174a.

¹¹²⁰ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 125.

¹¹²¹ En'âm 6/76

¹¹²² Bursevî, *Ta'lika*, 174a.

2.5.2. Seyrüsülûk ve Seyr Çeşitleri

Sülûk ve seyrüsülûk gibi kullanımlar tasavvufun kendine has bilgi süreçlerini temsil eden kavramlardır. Nitekim Bursevî çeşitli vesilelerle bu hususa dikkat çeker. Onun da belirttiği üzere bu kavramlarla, bilgi süreçlerinde gerçekleşen soyut seyr somut seyirlere benzetilmektedir ve sülûkten maksat **-ilm-i tahkik** de denilen- ma‘rifetullah ve ilm-i ilâhîdir. Bursevî’ye göre tahkîkî/ilâhî ilim ve marifetlerin (*ma‘rif-i ulûm-i ilâhiyye*) ortaya çıkması, sülûka dolayısıyla da takva ve sâlih amele bağlıdır. Bursevî bu tarz açıklamalarında takva ve sâlih amellerin neticesinde hakikate dair bilgilere erişmenin imkanını esas almaktadır. Bir başka ifadeyle o, *eylemin bilgi doğurması* kabulünden hareket ederek tasavvufî-ahlâkî bir bilgi telakkisi benimsemektedir. Buna göre hakikat yolcusu olan sâlik, sâlih amelleri işleyip sâlih olmayan amellerden kaçınarak söz konusu bilgi ideeline erişebilir. Bu sebeple Bursevî “*hâl ile sâlik olana ilim ayn olur ve bî-hâl ve bî-amel olan hicâbda kalır*” der.¹¹²³ Bursevî her ibadet ve amelin bir durak/menzil mesabesinde olduğunu belirtir. Hak[ikat] yolunun yolcusu (*sâlik-i râh-ı Hüdâ*) bir amelden diğerine ve bir terkten diğerine bazen de bir terkten bir amele doğru intikal ederek bu yolu kat eder. Doğru bilgiyi ve Allah’a yaklaşmayı (*kurbîyet*) hedefleyerek bir makamdan diğerine, bir isimden diğerine, bir tecelliden diğerine, bir nefesten diğerine geçer. Böylece hakikatin önündeki zulmânî ve nûrânî tüm perdeler kalkar. Bursevî’ye göre bu süreçte *akıl* yıldızı batır, *kalb* ayı doğar. Daha sonra o da batır ve en büyük aydınlatıcı olan *ruh* [güneşi] doğar. Onun batışından sonra ise nurlar nuru olan *sırr* müşâhede edilir. Bu aşamaya gelindiğinde artık batış söz konusu olmaz.¹¹²⁴ Bursevî müsemmaya erinceye dek bütün isimlerin berzah olduğunu, her mertebenin kendine has bir takvası bulunduğunu belirtir. Fakat ona göre tek bir paye ile kendini sınırlandırmak, sâlik için bu seyrüsülûk sürecinde adeta bir yolkesen eşkıya mesabesinde dir. Bu sebeple sâlik devamlı seyr halinde olmalıdır.¹¹²⁵

Tasavvufî bilgi süreçlerini ifade eden seyrüsülûkün bu anlam içeriği *Ta’lîka*’da çeşitli vesilelerle ele alınmıştır. Nitekim Beyzâvî, kurduğu din binasını sağlamlaştırma hususunda Hz. Peygamber’e yardımcı olanlara salâtüselâm etmekte, bu vesileyle de onların yoluna dahil edilmeyi ve bereketlerinden nemalanmayı dilemektedir. Onların yollarına dahil edilme talebini ise tasavvufî kavramlar olan *sülûk* ve *kerâmeti* hatırlatır bir ibare ile ifade etmektedir.¹¹²⁶ Bursevî bu vesileyle söz konusu kavramlara dair açıklamalar yapıp *sülûk*un yolda olmak anlamına geldiğini belirtir. *Mesâlik* ve *kerâmât* çeşitleri uhrevi

¹¹²³ Nitekim Chittick’in de belirttiği üzere **tahkike** erişmek sadece bilişsel bir faaliyet değildir. Kişi, eşyayı oldukları haliyle görüp aynı zamanda her hak sahibine hakkını vermelidir. Hakikatin doğru ve gerçek bilgisi, Yaratıcıya ve yaratıklarına karşı sorumluluk içermektedir. Bilgi eylemi, bilen üzerinde ahlaki ve etik iddialar sergilemediğinde, bu, bilenin, durumun hakikatini kavrayamadığını ve hakkı batıla karıştırdığını gösterir. Chittick, “Mevlânâ’nın Tahkik Yolu”, 382-383.

¹¹²⁴ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 89,91, 283. Eylemin bilgi; sâlih amellerin ilim doğurmasını Bursevî zikir üzerinden şöyle açıklar: “*Pes şeyh mürîde telkîn-i kelîme-i tevhîd itdüğü zemânda gerekdir ki ilm-i ilâhî hıl’atın üzerine hal’ imek niyyet eyliye, tâ ki mürîdin iksâr-ı zikrle kalbinde envâr-ı ‘ulûm leme’ân idiüp, hayr ve şer ve hakk ve bâtlı temyîze kâdir ola ve ilm-i hakâ’ıkdan gayri ilm-i şerâyî’a dahi ihtidâ bula. Bir veçhile ki anda cehâlet eseri kalmaya, gerekse zâhirde kavâid ü rûsûm bilmesün. Zira maksûdun bi’z-zât olan nefs-i ilmdir.*” Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 283.

¹¹²⁵ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 499.

¹¹²⁶ “واسلك بنا مسالك كراماتهم”

tabakalar ve manevî menzilleri ifade etmektedir. Bursevî, Beyzâvî'nin mukaddimede yaptığı bu dua ile üstün bir eser tasnifi yapmak hususunda ilâhî tevfiği talep ettiğini belirtir. Zira üstün bir tasnif meydana getirmek ehl-i yakînin kerâmetlerinin en özeli olup daima güzel bir şekilde anılmayı beraberinde getirir. Bursevî ıstılah bakımından *sâlikin* ise *kişinin makamlarda ilmiyle değil ameliyle ilerlemesi* anlamına geldiğini belirtir. Dolayısıyla Bursevî için sülûk daha ziyade ameldir fakat böyle olmakla birlikte o, *ilmin amele 'ayn olduğunu* belirterek¹¹²⁷ sülûktaki amel vurgusunun ilim-amel ilişkisini zedeleyecek tarzda anlaşılmasının önüne geçmek ister. Bursevî'ye göre nefis, ilminin suretine göre beden ise amelinin suretine göre haşrolunur. Yakınlık ve derecelerin her biri ilim ve amel ikilisine göre taksim edilerek düzenlenmiştir. Bu sebeple Bursevî hiç kimsenin kendi ilim ve amelinin sınırları dışına çıkamayacağını belirtir. Bununla birlikte o, seyrin nihayetsiz olduğunu vurgular.¹¹²⁸

Bursevî *Ta'lika*'da *seyr fillah* makamında nihayet olmadığını zira Allah'ın zatı, sıfatları ilimleri ve sırları için bir nihayet ve sınırın olmadığını belirtir. O, tam da bu sebeple Kur'ân'da şöyle buyurulduğunu söyler: “*Rabbim! Benim ilmimi artır!*”¹¹²⁹ Bursevî'ye göre daha fazlasını isteyen asla suya kanmaz. Zira O, hiçbir hususta muayyen bir vakitle veya kesin bir sınırla kayıtlanmaz. Üstelik ayette dünyevî ve uhrevî ziyade talebi mutlak bırakılmıştır. Diğer yandan Allah'ın yaratıcılığı daimî ve nihayetsiz olup mümkinat dairesi de namütenahidir. Zira varlığa tek seferlik dahil olmayıp muhtelif anlarda var olmaya devam ederler. İlâhî kudret noksan olmadığından Allah'a acziyet nispet eden küfre düşer. Buradan hareketle Bursevî, salikin ebedi olarak sülûkte seyir halinde olduğunu ve sonsuza dek sürekli ilerleme kaydettiğini belirtir.¹¹³⁰ Bursevî *varlıkta asla bir tekrar olmadığını* belirtir ve bu hususta gece ve gündüze “*el-cedîdân*” (yenilenen iki) denilmesini örnek verir. Söz konusu isimlendirmeden de anlaşıldığı üzere gece ve gündüz her ne kadar sureten tekerrür ediyormuş izlenimi verseler de “*varlıkta asla bir tekerrür yoktur!*” Buradan hareketle Bursevî, *her yeni tecellinin yeni ve başka bir lezzeti olduğunu* ileri sürer ve bu bağlamda şu ayete atıfta bulunur: “*Kendilerine her rızık verilişinde, “Bu, daha önce bize verilen rızıktır!” diyecekler. [Hâlbuki] bu rızık onlara benzer olarak verilmiştir.*”¹¹³¹ Bursevî'ye göre “*alemden asla bir durağanlık (sükûn) yoktur. Dünya ve ahirette zahiren ve batinen bir halden diğerine daima değişmektedir. Bununla birlikte gizli ve görünür hareketler vardır.*”¹¹³² Gizli hareket sabit varlıkların hareketini ifade etmektedir. Bursevî'ye göre *sükûn* ve *hareket* “birinde” ve “birinden” olur. Aynı şekilde *cem* ‘ve *fark* da “biriyle” ve “birinden” olur. Bursevî bu noktada Allah'tan başka hiçbir şeyin olmadığını belirtir.¹¹³³

¹¹²⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 22b.

¹¹²⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 189b.

¹¹²⁹ Tâhâ 20/114

¹¹³⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 174a-174b.

¹¹³¹ Bakara 2/25; Bursevî, *Ta'lika*, 174b.

¹¹³² Bu ifade için. bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 12/382-383.

¹¹³³ Bursevî, *Ta'lika*, 173a.

*Sülûk*ün ıstılâhî manası üzerinden yorumlanmasına kapı açan bir başka *Envârü't-tenzîl* ibaresi şudur: “Ârif-i vâsıl “bizi doğru yola hidayet et” dediğinde şunu kasteder: “Bizi sende seyr yoluna irşâd et!”” Bursevî bu ibare üzerinden *sülûka* dair açıklamalar yapar. Buna göre aslında yeryüzünde gitmek, ilerlemek manasında olan *seyr*, uhrevî menziller ve manevî makamlarda ilerleme yolunu tutmak anlamı için istiare edilmiştir. Bursevî veliler için: “*bedenleri yeryüzünde dolaşırken kalpleri melekûtta gezer.*”¹¹³⁴ denildiğini belirtir. Öte yandan Bursevî’ye göre ârifin gerideki sözünde geçen “*sende seyr yolu*” ifadesi şu manadadır: “*eserlerinin akıllarla mütâla‘ası, fiillerinin kalplerle mükâşefesi, sıfatlarının ruhlarla müşâhedesi ve zatının sırlarla mu‘âyenesi hususlarında seyr*”¹¹³⁵

Bursevî’nin *Ta’lîka*’daki açıklamalarına göre *seyr ilallah*, mazharlara ve ağıyâra olan aşkın izale edilmesiyle vahdet vechinden kesret perdesinin kaldırılmasıdır. *Seyr fillah* ise, Allah’ın sıfatlarıyla sıfatlanıp ahlakıyla ahlaklanmak suretiyle kesret vechinden vahdet perdesinin kaldırılmasıdır. İlki (noktalı ha ile) halvet sırrıdır ve ta‘kit/düğünden sonra tahlil/çözmedir. Bu da “*la ilahe illallah*” sözüyle işaret edilendir. İkincisi ise celvet sırrıdır ve tahlil/çözmeden sonra ta‘kit/düğündür. Bu da “*Muhammedun rasullullâh*” sözüyle delalet edilendir. Fena ve beka ehli olanlar halvetî ve celvetîdir. Fena ehli ise yalnızca halvetidir. Bursevî bu noktada kişiye düşenin ‘urûc ve nüzûl olduğunu belirtir. Böylelikle kişi, “*Sonra (ona) yaklaştı derken sarkıp daha da yakın oldu.*” ayetinde işaret edilen makamın ehlinden olur.¹¹³⁶ Bursevî’nin atıfta bulunduğu ‘urûc ve nüzûl kavramları Ekberî düşüncenin varlık anlayışıyla ilgili olduğu kadar bilgi anlayışının bir temsilini ifade eden seyrüsülûk süreci bağlamında da kullanılan başat kavramlardır. Nitekim Bursevî’ye göre nüzûl söz gelimi bir ceninin rahme düşmesi gibi ızdırârî olabilirken urûc kâmil kimselerin seyrüsülûk yoluyla ruhlarının yükselip yücelmesi gibi ihtiyarî şekilde olur. Diğer yandan ölüm ise ruhların ızdırârî olarak yükselmesi şeklinde bir urûc çeşididir.¹¹³⁷ Bursevî’nin belirttiğine göre Allah *seyr-i urûc*’nin sonu ve müntehası, *seyr-i nüzûl*’nin ise mebdeidir. Seyrüsülûkte vuslata ermek ‘urûc ve nüzûlün meşakkat ve zahmetlerini ortadan kaldırır. Bu aşamada sâlikler Allah’tan ve O’nun müşâhedesinden başka şeylere gözlerini kapatırlar. Fakat Bursevî halkın da Hakk olarak görülmeye başlandığı bu noktanın *tahkik*in gerçekleşmesinden önce ayakların kayacağı bir aşama olduğunu belirtir. Bursevî’nin tasvir ettiğine göre bu aşamadakiler zat güneşi ve sıfatlar ayının nurları arasında gidip gelmektedirler ki onlar bu sebeple “ev ednâ” ve “kâbe kavseyn” ehliilerdir.¹¹³⁸

¹¹³⁴ Bursevî, *Ta’lîka*, 173a. İlgili söz için bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, “sevr”, 433; Semîn el-Halebî, *‘Umdetü’l-hüffâz*, 2/244. Bu söze başka tefsir haşiyelerinde de atıf yapılmıştır. Tîbî, *Fütûhu’l-ğayb*, 6/31; Hafâcî, *İnayetü’l-Kadi ve kifayetü’r-Razi*, 4/26.

¹¹³⁵ Bursevî, *Ta’lîka*, 173a. Konuyla ilgili detaylar ve tablolar için bk. “Bilgi Bahsiyle İlgili Başlıca Kavramlar (Mütâla‘a, Mükâşefe, Müşâhede, Mu‘âyene, Mülâhaza, Mücâhede ve Süfî Tevfik Anlayışı)”

¹¹³⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 173a.

¹¹³⁷ Bursevî, *Müjdelerle Gelen Elçi*, 54. ‘Urûc ve nüzûl kavramlarının Ekberî düşüncenin varlık tasavvuru ve bilgi yöntemi açısından değerlendirilmesi ve detaylar için bk. Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, 154-155, 172-173, 283-286, 351; Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 201-202, 334; Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafiziği*, 78; Demirli, *Şair Süfîler*, 56. Bu sürecin Konevî’nin dilinden anlatımı için bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 145 vd. Ayrıca bk. “Nefs Teorisi” bölümü.

¹¹³⁸ Bursevî, *Ecvibetü’l-Hakkiyye*, 31, 57.

Bursevî, *Envârü't-tenzîl*'de geçen söz konusu ibare ve devamının¹¹³⁹ kurgu ve kavram seçimleri bakımından sorunlarına da değinmektedir. Buna göre ibare iki açıdan sorunludur. Öncelikle “hallerin karanlıkları”, “bedenleri saran engeller”in önüne alınmıştır. Bursevî, tabîi bir sülûkün bu sıralamanın aksini gerektirdiğini savunur. Zira bunlardan ikincisi var olmak bakımından daha öncedir. Bu noktada Bursevî, Beyzâvî'ye yönelik eleştirisinin tonunu artırarak onu bu ilim hususunda hakiki manada zevk sahibi olmamak ve bu konularda nasıl hareket edeceğini bilememekle itham eder. Bursevî'ye göre söz konusu ibarenin ikinci sorunu, *seyr fillah* aşamasında karanlıkların ve bedeni kapsayan engellerin bulunmamasıdır. Dolayısıyla bunların izalesi söz konusu olmaz. O ayrıca Beyzâvî'nin ibaresinde çelişki bulunduğunu düşünür. Buna göre Beyzâvî, “vâsıl” sıfatıyla nitelediği ârife, ibarenin devamında ehl-i bidayetin hallerini nispet etmiştir. Halbuki *vusûl*, ancak perdelerin kalkması (*keşf*) sonrasında meydana gelir. Bu doğrultuda Bursevî, ibarenin olması gereken formunu şu şekilde tashih ederek zikreder: “Henüz vâsıl olmamış ârif bu ifadeyi zikrettiğinde şunu kasteder: “bizi, sanı seyrin kemal noktasına eriştir ki kutsiyet nurunla aydınlanalım.” Ârif-i vâsıl bu ifadeyi zikrettiğindeyse şunu kasteder: “bizi sende seyre irşad et ki, kâmillerin yegane yeri olan cem ‘u’l-cem ‘ makamına ulaşalım.””¹¹⁴⁰ Bursevî'nin açıklamalarına göre cem ‘, kulun kendini vasıfladığı ilâhî isim ve sıfatlar ile Allah'ın kendini vasıfladığı beşerî isim ve sıfatların bir araya toplanmasıdır. Dolayısıyla bu aşamada sen sensin, O da O'dur. Cem ‘u’l-cem ‘ ise O'nun sahip olduklarıyla senin sahip olduklarının bir araya toplanıp hepsinin yine O'na rücu etmesidir. Zira alemde (*kevn*) yalnızca O'nun isim ve sıfatları vardır.¹¹⁴¹

Bursevî gerideki *Envârü't-tenzîl* ibaresinde geçen “vâsıl” nitelemesi üzerine bir şârihin şu görüşünü aktarıp eleştirir: “Vâsıl olmak, vuslat halinde daimî olmayı gerektirmediği gibi [*Envârü't-tenzîl* ibaresinde] zikredilen [*hallerin karanlıklarının*] bütünüyle kalkması ve [*bedenleri saran perdelerin*] tamamen sıyrılıp atılmasını da gerektirmez. Zira sâlik halen imtihan yurdundadır ve tek seferlik [*vusûl*] ile şakî olmaktan kurtulamaz.” Bursevî bu şerh denemesini batıl olarak niteler ve sahibini, sülûk ve vusûl ehli hakkında cahil olmakla itham eder. Daha sonra **muhakkiklerin** şöyle dediğini aktarır: “Fânî (*fenâya erişen sâlik*), asla tekrar nefsinin vasıflarına döndürülmez.” Bursevî'ye göre bu kimseler eski hallerine döndürülmemekle kalmayıp Rablerinin vasıflarına döndürülürler ve O'nunla baki olup ahlakıyla ahlaklanırlar. Yine o, şöyle dediklerini aktarır: “Vâsıl olsalardı dönmezlerdi.” Dolayısıyla Bursevî, şekâvete düşüp şakî olmanın *vakfe ehli* ve henüz vâsıl olamamış kimseler için söz konusu olduğunu belirtir. Ona göre itmi'nânın nihayetine erişen kimse geri dönmekten (*irtidât*) kurtulmuştur. Ayrıca o, bu hususa delil olarak Hz. Peygamber'in şu duasını zikreder: “Allah 'ım! Senden kalbime dolacak iman ve sonrasında küfür olmayan yakîn isterim.” Bursevî'ye göre bu duada

¹¹³⁹ “ârif-i vâsıl “bizi doğru yola ilet” dediği zaman “bize sende seyrin yolunu göster ki hallerimizin karanlıkları kalksın ve bedenlerimizi saran perdeler sıyrılsın böylece kutsiyet nurunla aydınlanıp seni kendi nurunla görelim” demek ister.”

¹¹⁴⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 174b.

¹¹⁴¹ Bursevî, *Ta'lika*, 174b.

geçen “sonrasında küfür olmayan yakîn”, yakînî bilginin nihai noktasını yani mutlak yakîni ifade etmektedir ki buna da şu ayette işaret edilmektedir: “*Ve sana yakîn gelinceye kadar Rabbine ibadet et.*”¹¹⁴² Buradan hareketle Bursevî, yakînî bilgilerin de kendi içlerinde özel bir hiyerarşisi olduğuna işaret ederek *yakînden yakîne* çok farklar bulunduğu belirtir.¹¹⁴³

Bursevî, geri dönmek üzere vuslata erişme durumuna Hz. İsa’nın Kur’ân’daki şu sözünü örnek gösterir: “*Hem doğduğumda hem öleceğimde hem de diriltileceğimde selâmet benim üzerimedir.*”¹¹⁴⁴ Zira Hz. İsa bu sözüyle mutlak manada selamette olduğunu ve [hep] öyle olacağını önceden haber vermiştir. Bursevî velilerin büyüklerinin de bu mertebeden pay sahibi olduğunu ileri sürer. Nitekim ayette “*Dünya hayatında ve ahirette onlar için müjde vardır.*”¹¹⁴⁵ buyurulmuştur. Bursevî’ye göre bu meyanda nebiler ile veliler arasındaki fark, velilerin bunu gizli tutmakla emredilmeleri sebebiyle aşikâr etmemeleridir. Zira onların selametleri kendilerine olup bunu başkalarının bilmesine hacet yoktur. Nebiler ise yasa koyucu olduklarından kendi selametlerini haber verirler.¹¹⁴⁶

2.5.3. Fenâ-Bekâ, Gaybet-Huzûr

Tasavvufun temel gayesinin imanı tahkik derecesine ulaştırmak olduğu, sûfî literatüründe “fenâ” denilen şeyin de -Cüneyd-i Bağdâdî’nin belirttiğine göre- tahkikî imana karşılık geldiği belirtilmektedir.¹¹⁴⁷ Bu sebeple fenâ ve beka, tasavvufî bilgi anlayışının önemli kavramlarıdır. Nitekim tasavvufî bilgi ideali doğrultusunda ilâhî nitelikler ve ahlakla bezenmek beşerîliğin ortadan kalkmasını gerektirmektedir. Bursevî fenâ kavramıyla ilgili değerlendirmeler yaptığı bir bağlamda, kalpte şehvetlerden herhangi birisi varken melekût kapısı ve ilâhî bilgilerin (*ma’ârif-i ilâhiyye*) açılmasının muhal olduğunu belirtir. Aynı şekilde o, müşâhede bakımından ilm-i billah kapısının da kalpte aleme yönelik en ufak bir bakış (*lemha*) varken açılmayacağını söylerken bu hususa işaret eder.¹¹⁴⁸ Beşerîliğin ortadan kalkıp yerini ilâhî niteliklerin alması ise kapsamlı bir nefis teorisiyle ve bu teorinin meşruiyetini alacağı bir tanrı-alem irtibatıyla temellendirilebilir.¹¹⁴⁹ Dolayısıyla fena düşüncesini temellendirmek için tasavvufî bilgi süreçleri bağlamında bilen özneye dair bir tasavvura sahip olunmalıdır. Bursevî de fenaya dair mülâhazalarında tasavvufî bilgi anlayışından hareket edip *Envârü’t-tenzîl* ibarelerini bu doğrultuda yorumlamakta ve eleştirilerine konu etmektedir.

¹¹⁴² Hicr 15/99

¹¹⁴³ Bursevî, *Ta’lîka*, 174b-175a. Ayrıca bk. “Bilgide Kesinlik (Yakîn) Mertebeleri: İlm, Ayn, Hak” bölümü.

¹¹⁴⁴ Meryem 19/33

¹¹⁴⁵ Yûnus 10/64

¹¹⁴⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 175a.

¹¹⁴⁷ Demirli, *Şair Sûfiler*, 172.

¹¹⁴⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 160a.

¹¹⁴⁹ Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, 54.

Bursevî'nin metaforik anlatımına göre insan, ayrılık çölünde dolaşan, vuslat denizine hareket etmesi gereken bir varlıktır. Kişi bu denizi uzaktan seyretmekle yetinmeyip bizzat kendini o engin sulara atmalıdır. Ne var ki bu denizin girdabı ve dalgaları çoktur. Bu sebeple Bursevî nice kimselerin fenâ denizine dalıp boğulduklarını nicelerinin de güç bela kıyıya çıktıklarını belirtir ve bu makamdan bahsederken “*eğer selamet istersen kıyıdadır*” denildiğini hatırlatır. Dolayısıyla insan fenadan sonra beka bulup cem denizinden fark karasına ayak basmadıkça tehlikeden kurtulamaz. Zira amaç, vahdeti kesrette mütalaa etmektir, yoksa vahdeti vahdetde mütalaa etmek değildir. Bursevî vahdetde mütalaa olmadığını belirtir. Zira vahdet sırf fenadır. Kesret ise ince bir perdedir ki bu da müşahade aynasıdır.¹¹⁵⁰

Fenâ ve beka kavramları Bursevî'nin *Ta'lika*'da sıklıkla başvurduğu tasavvufî kavramlardır. Nitekim Beyzâvî, ârifin Hakk'ı mülâhazaya dalıp O'ndan gayrisından geçtiği bir seviyeden bahseder. Buna göre ârif, bu seviyede her şeyi bir kenara bırakıp Hak ile arasındaki bağı odaklanmaktadır. Bursevî ise bu meseleyi sûfî fenâ teorisi bağlamında anlamlandırır. Bursevî'ye göre bu bağlamda ârif kevnî, cismânî ve rûhânî mertebelerden geçtiği gibi ilâhî, esmâî ve sıfâtî mertebelerin de tümünden geçer. Bursevî bu durumun *fenâ* şeklinde ifade edildiğini belirtir. Ayrıca o, tıpkı kadir gecesini gibi bunda ne bir nurun ne de bir karanlığın olduğunu, zira bunun hakikî aydınlığın ve hakikî gölgenin ta kendisi olduğunu ifade eder. Zira bu, zıttı olmayan kaynaktır (*el-asl*). Nitekim söz gelimi nurların mukabili karanlıklar iken bunun herhangi bir mukabili yoktur. Bursevî [muhakkiklerin] şu sözünün buna işaret olduğunu belirtir: “*Fakr, iki cihanda yüz karasıdır.*” Bursevî bu sözdeki yüz karalığından maksadın *fenâ* olduğunu belirtir. Benzer şekilde Bursevî *Ta'lika*'nın bir başka yerinde de “iki cihanda yüz karalığı” (*sevâdü'l-vech fi 'd-dâreyn*) nitelemesinin *fenâyı* ifade etmek için kullanıldığını belirtir. Aynı şekilde o, “*el-Fakîr Allah'tır*” şeklindeki sözü de bu bağlamda değerlendirir.¹¹⁵¹

Bursevî, fenâ hâlini anlatan bu seviyenin *Envârü't-tenzîl*'deki anlatımına karşı muhtemel bir itirazı gündeme getirip cevaplandırır. Bu itiraza göre ârif, -kendi varlığı ve halleri de dahil olmak üzere- mâsivâdan bütünüyle geçip Hakk'ı mülâhazaya iyice daldığı takdirde şuuru ortadan kalkmış demektir. Dolayısıyla bu halde Hakk ile arasındaki bağı odaklanması da söz konusu olamaz. Bursevî, bu problemin, Ekberî literatürdeki “*temahhuz ve teşkîk makamları*”¹¹⁵² kavramlarına atıfla çözülebileceğini belirtir. Buna göre fenâ halinde şuurun olup olmaması problemi, Bursevî'nin deyişiyle “*tahkik kapsamında teşkîk makamına râcidir, temahhuz makamına değil.*” O, bu bağlamda şu ayete atıf yapar: “*Attığında sen atmadın, Allah attı.*”¹¹⁵³ Bursevî, bu ayette atma fiilinin başta muhataba (Hz. Peygamber) nispet edildiğini fakat devamında ondan nefyedildiğine dikkat çeker ve bu durumu *hayret* ve *cem 'iyyet* kavramlarıyla niteler (*el-hayretü 'l-kübrâ ve 'l-cem 'iyyetü 'l-'uzmâ*). Zira ona göre burada, fiilin Allah'a

¹¹⁵⁰ Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti 'l-bâliğa*, 116.

¹¹⁵¹ Bursevî, *Ta'lika*, 160a, 174a.

¹¹⁵² Detaylar için bk. “Tevhîd” bölümü.

¹¹⁵³ Enfâl 8/17

ait olmasını gerektiren *kurb-i ferâiz* ile fiilin kula ait olmasını gerektiren *kurb-i nevâfil*¹¹⁵⁴ cem‘ olunmuştur. Bursevî bunu, Hakk mertebesiyle kevn mertebesinin bir araya gelmesi anlamında “berzahların berzahı” (*berzahü’l-berâzih*) şeklinde isimlendirir. Bursevî bu hususu daha anlaşılır kılmak için tasavvuf düşüncesindeki mazhariyet ve tecelli anlayışına başvurarak, *kevn* denilen şeyin; isimler, sıfatlar, nispetler ve diğer bütün hususlara (şu’ûn) sahip olan Zâtın mazharı olduğunu hatırlatır.¹¹⁵⁵

Bursevî, ârifin kendi varlığı ve halleri dahil olmak üzere mâsivâdan bütünüyle geçmesi durumunu tasavvuf düşüncesindeki *gaybet-huzûr*¹¹⁵⁶ bağlamında anlamlandırır. Buna göre ârif, kendinden geçmiş (*gâib*) ve tüm hallerinde Allah ile olmuştur (*kâin*). Bursevî bu durumu anlatmak için şu sûfî özdeyişine yer verir: “*Sûfî, ayrılarak var olandır/ayrık bir varlıktır.*”¹¹⁵⁷ Ona göre bu sözdeki var olma vurgusu var edenle var olmak anlamındayken ayrılma vurgusu var edilenlerden ayrılma anlamındadır.¹¹⁵⁸

Bursevî âriften maksadın, ma‘rifeti hakkıyla bilen kimse olduğunu belirtir ve şu sözle ârife işaret edildiğini söyler: “*kim Allah’ı tanırса dili tutulur.*” Bursevî’ye göre bunun sebebi, ârifin istiğrâk makamında olup konuşamayacak şekilde öz bilincini kaybetmiş olmasıdır. Diğer yandan “*kim Allah’ı tanırса dili açılır*” sözü ise Bursevî’ye göre beka ve irşad makamında **tahakkuk** eden arifler hakkındadır. O, kendisine bazı mübeşşiratta işaret edildiği üzere bu makamdakilere örnek olarak İmam-ı Azam’ı zikreder ve imamların hepsinin Rablerinden zahir ve batın olarak bir hidayet üzere olduğunu belirtir.¹¹⁵⁹ Bursevî arif ve alim arasında fark gözetildiğini belirtir. Buna göre ârifin meşhedi Rab’dır. Dolayısıyla o rabbânî, halkî ve sıfâtîdir. Hak ismi onu dönüştürmüştür ve böylece ondan haller meydana çıkmıştır. Bu yüzden hal, tagayyürü sebebiyle “hal” diye isimlendirilir. Makam ise sübutu ve istikrarı sebebiyle “makam” diye isimlendirilmiştir. Alim Allah’ın uluhiyete şahit kıldığı kimsedir. Bu sebeple o ilâhî, emrî ve zâtîdir. Zâtî olan ise asla tagayyür etmez.¹¹⁶⁰

Beyzâvî’ye göre, ârif-i vâsıl “*bizi doğru yola ilet*”¹¹⁶¹ dediği zaman “*bize sende seyrin yolunu göster ki hallerimizin karanlıkları kalksın ve bedenlerimizi saran perdeler sıyrılsın böylece kutsiyet nurunla aydınlanıp seni kendi nurunla görelim*” demek ister. Bursevî bu sözün, henüz fenâfillah makamında O’na vâsıl olmamış seyr illallah seviyesindeki salike nazaran söylendiğini belirtir. Buradan

¹¹⁵⁴ *Kurb-i ferâiz* farz amellerle hasıl olan mertebeyi, *kurb-i nevâfil* ise nafil ibadetleri devamlı yapmakla hasıl olan mertebeyi ifade etmek üzere kullanılan kavramlardır. Bu kavramsal çerçeve tasavvuf düşüncesinde “...*Kulumu sevdiğimde onun işiten kulağı, gördüğü gözü olurum...*” şeklindeki rivayetle temellendirilir. Bursevî bu hususu şiirlerine de taşır: “*Vücûd-i vâhid’i görmek dilerseñ Hak gözünden bak / Yürü ak yüzle var dergâha eşk-i çeşmini âl et.*” Detaylar için bk. Bursevî, *Ta’lîka*, 167a; Bursevî, *İhtiyârât*, 35; Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 81. İlgili hadis için bk. Buhârî, *Şahîhu’l-Buhârî*, “Rikâk”, 38 (No. 6137).

¹¹⁵⁵ Bursevî, *Ta’lîka*, 160b.

¹¹⁵⁶ Huzûr mertebeleri hakkında detaylar için bk. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 210-211.

¹¹⁵⁷ Bu söz için bk. Ebü’l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 198.

¹¹⁵⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 161a.

¹¹⁵⁹ Bursevî, *Ta’lîka*, 172b.

¹¹⁶⁰ Bursevî, *Ta’lîka*, 172b-173a.

¹¹⁶¹ Fâtiha 1/6

hareketle Bursevî, Beyzâvî'nin *ârif* yerine *sâlik* demesinin, kullandığı diğer kavramlara ve bağlama daha uygun olacağını savunur.¹¹⁶²

Beyzâvî'nin açıklamalarına göre zaten hidayet üzere olan kimselerin “*bizi doğru yola ilet.*”¹¹⁶³ şeklinde hidayet talep etmesinin anlamlarından birisi, kişinin daha yüksek birtakım mertebelere ulaşmak istemesidir. Bursevî farklı derecelerde mertebelerin bulunmasının gerekçelerini irdeler. Buna göre o öncelikle aklî kuvvelerin kuvvet ve zayıflık bakımından farklılıklar arz ettiğini belirtir. Aklî delillerle istidlal edebilme de aynı şekilde kişilere göre keyfîyeti değişen bir durumdur. Yine resullerin sözleri ve [tekvînî ve tenzîlî] kitapların manalarıyla ihtida edebilmek de tek bir standarda bağlı değildir. Bursevî bunlardan bilhassa sonuncusunun, yani kitapların manalarıyla ihtida edebilmenin pek çok seviyesi olduğunu belirtir. O, bu hususta sûfilerin nezdinde *mükâşefe*, *müşâhede* ve *mu'âyene* gibi mertebeler bulunduğunu hatırlatır ve *husûlün vusûlden* sonra olduğunu belirtir.¹¹⁶⁴ Bursevî bu mertebelerin birbirinden farklı [bilgi] seviyeleri ifade ettiğini söyler ve ***muhakkiklerin*** (*erbâb-ı hakikat*) bu küllî makamları şu şekilde taksim ettiğini belirtir: 1- Araştırma konusu olan şeyin (emr) olduğu hal üzere (*alâ mâ hüve aleyh*) tasavvur edilmesi anlamındaki *ilme'l-yakîn*, 2- Olduğu gibi (*kemâ hüve*) şuhûdu anlamındaki *ayne'l-yakîn*, 3- Hak'ta yok olup (*fenâ*) ilim, şühûd ve hâl bakımından yine O'nunla baki olmak (bekâ) anlamındaki *hakke'l-yakîn*. Bursevî'ye göre *fenâ*, kulun öz varlığının ('*ayn*) mutlak manada yok olması anlamına gelmez. Ona göre *fenadan* maksat, nefsanî-beşerî cihetin hâkkânî-rabbanî cihette *fenâsıdır*. Bursevî'ye göre velâyetin kemâline nihayet olmadığı gibi ulûm-i ilâhîyyede de gaye/son yoktur. Öyle ki bunlar dünyada olduğu gibi ahirette de artmaya devam edecektir. Zira Allah *vâsi^{am} alîmdir*. Dolayısıyla hiçbir malum ve makdûru dışarda bırakmayacak şekilde O'nun bilgisi ve kudretinin nihyeti yoktur. Bursevî, bu sonsuzluk tasavvurundan hareketle [bilgi süreçlerindeki] *şevkin* hiç zail olmayacağını belirtir. Bu sebeple de şöyle denildiğini aktarır “*küllî makamlar mütenâhi olsa da velilerin mertebeleri nihayetsizdir*”. Dolayısıyla *el-cem' ba'de'l-fark* makamının keşfi manasındaki *seyr ilallah* nihayete erer ki bu *fenafillah* makamıdır. Fakat *el-fark ba'de'l-cem'* makamının keşfi manasındaki *seyr ilallah* nihayete ermez -ki bu da *bekâbillah* makamıdır.¹¹⁶⁵

2.5.4. Bilgide Kesinlik (Yakîn) Mertebeleri: İlm, Ayn, Hak

Ekberî düşüncede kesinlik üç derecede ele alınır: bilgi kaynaklı kesinlik (*ilme'l-yakîn*), görme kaynaklı kesinlik ('*ayne'l-yakîn*), ***tahkik edilmiş kesinlik*** (*hakke'l-yakîn*).¹¹⁶⁶ İlgili araştırmalarda da belirtildiği üzere hakikat yolcusu (sâlik), bu kesinlik mertebeleri bağlamında ***tahkik*** adlı yöntemle

¹¹⁶² Bursevî, *Ta'lika*, 172b.

¹¹⁶³ Fâtîha 1/6

¹¹⁶⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 172a-172b.

¹¹⁶⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 172b.

¹¹⁶⁶ Bu kesinlik mertebeleri sırasıyla *bilmek*, *görmek* ve *olmak* şeklinde de ifade edilir. Bk. İbnü'l-Arabî, *Özün Özü*, 73.

kesinliğe ulaşmaya çalışır.¹¹⁶⁷ Bu düşünce sisteminin bilgi anlayışında işlerin hakikatleri hakkında kesin ve nihai bir idrake ulaşmak ancak kemale erişmekle mümkündür. Bunun haricindeki idrak mertebeleri ise yalnızca zahiri ve yüzeysel bir bilinci ifade eder. Bilgide kesinlik hususundaki bu derecelendirme tasavvufun hakikate/bilgiye ulaşma yönteminin ikmal edici olduğu ve bu anlamıyla *eşyanın hakikati hakkında kesin ve değişmez bir bilgiye ulaşmayı hedefleyen yöntem* anlamında “**tahkik**” şeklinde isimlendirilmesi gerekliliğini vurgulamaktadır.¹¹⁶⁸ Bu bağlamda sûfilerin metinlerinde *burhânın karşılığının tahkik edilmiş kesinlik (hakka'l-yakîn)* kavramı olduğu belirtilmektedir ve bu, tasavvufi tahkik yöntemini benimseyen muhakkik sûfiler açısından bilgide ideal noktayı temsil etmektedir. Tahkik yöntemini kullanarak söz konusu ideal bilgi seviyesine erişen kimseye **muhakkik** denilmektedir ki bu anlamıyla muhakkik, *insân-ı kâmil* ile aynı anlama gelmektedir. Müteahhir dönem tasavvuf anlayışının yöntemi üzerinden yapılan bu ilişkilendirmeden hareketle **tahkik** (hakikate erişmenin tasavvufi yöntemi), **muhakkik** (bu yöntem doğrultusunda hakikatin bilgisine erişmiş kimse) ve **hakka'l-yakîn** (tahkik edilmiş kesinlik) nitelemelerinin -insana eşyâ, kendi ve tanrı hakkında nihai ve kesin bir bilgi veren yönteme dair- bir anlam örgüsü oluşturduğu belirtilmektedir.¹¹⁶⁹

Bursevî halkın Hakk ile birkaç açıdan irtibatı olduğunu belirtir. İlki ilmî tecellinin gerçekleştiği *ilme'l-yakîn* mertebesidir. Bursevî sâliklerin çoğunun bu seviyede kaldığını söyler. Bu mertebedekiler berzah ehli olmaları hasebiyle henüz insanları irşâd etmeye salâhiyetli değildirler. İkincisi *'ayne'l-yakîn* mertebesidir ki bu seviyedekiler irşâda salâhiyetlidirler. Üçüncüsü ise hakkî tecellinin gerçekleştiği *hakka'l-yakîn* mertebesidir ki bu mertebedeki kimse her asır da bir tane olan *kutbu'l-vücûddur*.¹¹⁷⁰ Dördüncü mertebe ise *hakikat-i hakka'l-yakîn* mertebesidir ki bu, Hz. Peygamber'e mahsustur.¹¹⁷¹ Bursevî'ye göre *ilme'l-yakîn*, delilden hasıl olan istikrar ve rûsûh-i ilmi ifade eder. *'Ayne'l-yakîn*, müşâhede ve keşften hasıl olan kuvvet-i râsiha ve heyet-i kârradır. *Hakka'l-yakîn* ise müşâhede ile hedeflenen mananın bilinmesidir (ma'rîfet). Bursevî bu üçlü bilgi mertebesini ölümü *bilmek*, ölüm meleklerini *görmek* ve ölümü *tatmak* aşamalarıyla örnekendirerek açıklar.¹¹⁷² Bursevî'nin verdiği bir diğer örnek ise Kâbe'nin işitilmesi/kitaplardan okunması, dünya gözüyle görülmesi ve gizli hakikatleri ve sırlarına ulaşılması şeklindeki Kâbe hakkındaki bilgi aşamalarıdır.¹¹⁷³

Bursevî'nin bilginin kesinlik mertebelerinden *Ta'lika*'da yararlandığı görülür. Nitekim Beyzâvî ârifin hallerini anlattıktan sonra sözlerini “*Allah'ım! Bizi sadece habere kulak verenler gibi değil de 'ayna vâsıl olanlardan eyle.*” şeklinde bir dua ile bitirmektedir. Bursevî bu ifadede kullanılan *'ayn*

¹¹⁶⁷ Demirli, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, 272.

¹¹⁶⁸ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizikî*, 106.

¹¹⁶⁹ Demirli, *Şair Sûfiler*, 194.

¹¹⁷⁰ Bursevî şeyhi Osman Fazlî'nin ahir ömründe bu mertebeye ulaştığını ileri sürmektedir. Bursevî, *Eyyühe'l-bûlbûl*, 32.

¹¹⁷¹ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 108-109; Bursevî, *Eyyühe'l-bûlbûl*, 32.

¹¹⁷² Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 289.

¹¹⁷³ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 111.

lafzını tasavvufî bilgi anlayışı doğrultusunda anlamlandırarak şerh eder ve söz konusu talebin aslında “Allah’ım! Bizi sadece habere kulak verenler gibi değil de ‘ilmden sonra ‘ayna vâsıl olanlardan eyle.” şeklinde olduğunu belirtir. Daha sonra bilgide kesinlik aşamalarını Ekberî düşünceden istifadeyle açıklar. Bu doğrultuda isim vermeden *bazı büyükler* diyerek İbnü’l-Arabî’nin şu sözlerini aktarır:

“İlme’l-yakîn, kuşku ve şüphe taşımayan delilin verdiği kesinliktir. Ayne’l-yakîn, müşâhede ve keşfin verdiği kesinliktir. Hakka’l-yakîn ise müşâhedeyle amaçlanan bilginin kalpte hasıl olmasıdır. Bilmelisin ki, biz kuşkunun giremeyeceği yakînî bir bilgiyle şunu bildik: Alemde Mekke diye isimlendirilen bir şehirde Kâbe diye isimlendirilen bir ev vardır. Herhangi bir insan onu bilmiyor olamaz. Ya da bu bilgiye kuşkunun girmesi veya deliline bir eleştirinin yöneltilmesi mümkün değildir. Böylelikle bu konuda “bilgi” (‘ilm) sabit olmuş, istikrar ifade eden yakîn kelimesine izafe edilmiştir (İlme’l-yakîn). (...) Bu ev, kendisine ulaşıldığında duyu organı olan gözle görülür. Bu kez nefiste göz yoluyla onun niteliği, yapısı ve hali yerleşir. Bu bilgi ayne’l-yakîn olur ve daha önce ilme’l-yakîn yoluyla bulunmayan bir bilgi (tecrübe ve zevk yoluyla) nefste hasıl olur. Allah’a ait diğer evlerden farklı olarak bu evin Allah’a izafe edilmiş olması, (tavaf edilmesi, niçin tavaf için bu evin seçildiği) gibi hususlarda Allah insanın içgörüsünü (basiret) açar. Basireti açılan kişi, (kendi düşünce ve içtihiyâyla değil,) Allah’ın bildirmesiyle bunun nedenini ve illetini öğrenir. Bu kez bilgisi sağlam, hak, kesin ve sarsılmayacak (şekilde nefisine yerleşen) bir bilgi haline gelir. Dolayısıyla “hak”, “yakîn”e izafe edilmiştir. Zira hak olan her şey [nefiste] devamlı olarak yerleşebilme niteliğine sahip olmadığı gibi her bilgi (‘ilm) veya görme de (‘ayn) bu niteliğe sahip değildir. Bu nedenle söz konusu izafet (tamlama) geçerli olmuştur. Şayet ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn, yakînin kendisi olsaydı tamlama geçerli olmazdı. Çünkü bir şey, kendisine tamlama yapılamaz. Tamlama ancak tamlanan ile tamlayan arasında olabilir. Bu nedenle tamlamanın var olabilmesi için çokluk gerekir. Bilgiyle (‘ilm) yakîni ayırt etmeyip (“bilgi yakîndir” diyen kimse ise -ki Allah’ın kitabında tamlama halinde geçmiştir-, bu konuda, tamlamanın geçerli olmasını sağlayacak bir yorum bulmak zorundadır. Bu sayede Allah katından gelen şeye iman etmiş olur ve şöyle der): “Bazen iki farklı lafzın anlamı bir olur. Böyle bir durumda iki sözden birisi, diğerine tamlama yapılır. Çünkü bu iki kelime, anlam bir olsa bile, lafız bakımından farklıdır. Nitekim ‘ilm ve yakîn lafızları bir değildir. Bu farklılık nedeniyle ‘ilm, yakîne tamlama yapılmış, anlam bakımından olmasa bile lafızlar açısından tamlama geçerli olmuştur.” Bu çözümü bulan kişi, lafızların konuldukları anlamları anlamada kusurludur.”¹¹⁷⁴

Bursevî, bu açıklamaları yapmasına vesile olan Beyzâvî’nin duasındaki “*sadece habere kulak verenler*” kısmından hareketle habere kulak vermenin, ilim mertebesinde kalmaktan ibaret olduğunu söyler. Bu aslında iman mertebesidir, zira ‘iyân ile değil *haber* ile olur. Bursevî, müminin ancak gayba yani Allah’tan gelen habere iman eden kimse olduğunu hatırlatır ve teknik olarak haberin doğrulama ve yanlışlamaya açık olduğunu belirtir. Ona göre bu tıpkı varlık ve yokluğu kabul eden mümkün varlık gibidir. Buradan hareketle o, habere kulak verenlerin gaybet ehli olduğunu, Hak’tan ve O’nunla muhatap olma hususunda perdeli olduğunu ileri sürer. Zira hitab kalplerinde değil dillerinde olduğu için bu kimseler, gaybetin ‘aynındaki hitabın ‘aynındadırlar.¹¹⁷⁵ Öte yandan o, bir bilgi kaynağı olması bakımından haberin kendi içinde kısımlara ayrıldığını vurgular. O, Râgıb’ın şu ifadelerine yer verir:

“Nebe’, kendisiyle ilim veya zann-ı gâlib hasıl olması bakımından büyük fayda sağlayan bir haber çeşididir. Bu hususları içermediği sürece habere asla “nebe” denilmez. “Nebe” denilen haber çeşidinin hakkı yalandan ârî olmaktır. Söz gelimi mütevâtir ile Yüce Allah’ın ve elçisinin (a.s.) verdiği haberler bu kabildendir. [Bilgi değeri açısından böyle olmakla birlikte] nebe’, haber manasını da içerdiği için “ona şunu haber verdim” manasında “enbe’tühu bi-kezâ” denilmektedir Nebe’ aynı zamanda ilim manasını da içerdiği için “ona şunu öğrettim” manasında “enbe’tühu bi-kezâ” denilmektedir.”¹¹⁷⁶

¹¹⁷⁴ Bursevî, *Ta’lîka*, 148b; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/442-443.

¹¹⁷⁵ Bursevî, *Ta’lîka*, 149a.

¹¹⁷⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 151a; İsfahânî, *el-Müfredât*, “nebe” 788-789.

2.5.5. Bilginin Konusu Olması Bakımından Tanrı

Bursevî'ye göre Hakk'ın bilgiye konu olması, O'nun zâhir ve bâtın olmasıyla ilişkilidir. Hakk'ın zahir olması varlığı bakımından, bâtın olması ise hakikati bakımındandır. Zatının künhüne ve hakikatine akıl ve keşf ile ulaşılamaz. Kamil nebi ve veliler Hakk'ı sadece mahlukat ile kendi arasındaki isimler ve sıfatların irtibatıyla bilirler. Zira bunun ötesine beşer gücü ile erişilemez. Diğer yandan Hakk'ın zatının bâtın yönü künhüyle idrak edilemese de zahir yönü olan ulûhiyet ve rubûbiyeti idrak edilebilir.¹¹⁷⁷ Bursevî'ye göre tasavvur yetisi bakımından nakıs olmak Hakk'ı idrak etmeye engel teşkil eder. Bu sebeple “*Hakk'ı bilen yine Hakk'tır.*”¹¹⁷⁸ Bursevî'nin belirttiği üzere kul Hakk'ın her zerrede tecelli ettiği bilincinde olduğunda O'nu idrak ettiğini düşünür. Zira Hakk'ı künhüyle idrak etmenin mümkün olmadığını bilir. Fakat ne var ki Hakk'ın tecelli ettiği eşyayı da olduğu hal üzere (*alâ mâ hüve aleyh*) idrak etmek kolay değildir. İdrakine erişilen hususlar ancak eşyanın hakikatlerine dair bazı özellikler ve eşyanın bazı levazımıdır. Aynı durum Hakk için düşünüldüğünde de idrake konu olan hususlar doğrudan Hakk'ın zatı değil ilâhî isim ve sıfatlar olmaktadır.¹¹⁷⁹ Bursevî'ye göre Hakk'ın zatının künhüyle idrak edilmesi gibi ezeli takdirat ve ebedî tedbirat gibi hususları tafsilatıyla ancak Hakk'ın kendisi bilir. Zira Bursevî'nin ifadesiyle söylenecek olursa “*bu makûle ma'nâ gavâmız-ı 'ilm-i tasavvufdur ki andan değme bir muhakkik [dahi] kemâ yenbağî bahs eyle[ye]memişdür.*” Ayrıca küllî fenâ halinde idrak, zevk ve müşâhede gibi özel bilinç hallerinin ortadan kalkması durumu da Hakk'ın mutlak manada idrak edilemezliğini gerekçelendirirken Bursevî'nin kullandığı tasavvuf içi argümanlardır.¹¹⁸⁰

*Künhüne gerçi erişmez idrâk
Ne kadar olsa da hured derrâk
Yalnız akıl değil keşf dahi
Sığmaz ol dâire-i zâta ahî¹¹⁸¹*

Bursevî Hakk'ın malûm olmasının mutlak manada olmayıp yalnızca bazı mertebeler bakımından olduğunu belirtir. Nitekim Hak, zâtının aslı bakımından değil ulûhiyeti bakımından malumdur. Bursevî şu ifadenin de bu husus doğrultusunda söylenmiş olduğunu belirtir: “*seni gerçek ma'rifetinle tanıyamadık ey tanınan.*” Bursevî bu sözün baş kısmının Hakk'ın bilinemezliğine son kısmının ise bilinirliğine işaret ettiğine dikkat çeker. O, bu hususta -Menon paradoksunun çözümü hususunda kelam düşüncesindeki yaklaşımı hatırlatır şekilde- “*bir nesne mutlak meçhul olsa hiçbir şekilde ona vüsûl*

¹¹⁷⁷ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 193. Bursevî'nin bu ifadeleri Konevî'nin yaklaşımını hatırlatmaktadır. Nitekim Konevî'ye göre Hakk, mutlaklığı bakımından bilginin konusu değildir. Ayrıca Hakk'ın, mutlaklığı bakımından alemle herhangi bir yaratma veya irtibatı da söz konusu değildir. Hak ancak isim ve sıfatları itibarıyla alemle bir irtibat içerisinde olabilir. Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, 155. Konevî, Hakk'ın zatının herhangi bir isim, hüküm, nispet veya mertebe itibarı olmaksızın hakikati açısından bilinmeyeceği hususunda görüş ayrılığı olmadığını belirtir. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 222. Nitekim Konevî şöyle der: “*Şeriat mensupları, zevk ve selim akıl sahipleri arasından muhakkik olanlar şu konuda görüş birliğine varmıştır: Hakk'ın hakikati bilinemez. Zatı açısından Hak ile yaratıkları arasında hiçbir münasabet ve ilişki olmadığı için bakasının bilgisi Hakk'ın hakikatini ihata edemez.*” Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 68.

¹¹⁷⁸ Bursevî, *Tuhfe-i Haliliyye*, 119.

¹¹⁷⁹ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 246.

¹¹⁸⁰ Bursevî, *Risâle-i Hüseyniyye*, 91, 102-103.

¹¹⁸¹ Bursevî, *Tuhfe-i Haliliyye*, 157.

mümkin olmaz” der. Üstelik hakikat yolcusu (sâlik), *vusûl-i ilallâh* ile mevsuftur. Bütün bunlardan hareketle Bursevî, “*Cenâb-ı Hakk hem ma’lûm hem meçhûldür*” der.¹¹⁸² Diğer yandan Bursevî, tenzihin sınırları bağlamında ilâhî sıfatların gerçekliklerine değinerek Mu'tezile ve Cehmiyye eleştirileri de yapar. Nitekim o, Hakk'ın “hüviyet-ı sırf” ve “zât-ı baht” mertebesinde bütün nispetlerden tecrit edildiğini fakat bu itibar ve farz edişin başka yönden bir bağ ve alaka ile kurulduğunu belirterek sözü ilâhî sıfatlara getirir. Bu bağlamda o, şu söze atıf yapar: “*itibarlar olmasa gerçekler batıl olur.*” Bursevî'ye göre bu sözün anlamı Hakk'ın sıfatlarını kayıtsız şartsız inkâr edip olumsuzlamanın inkârı gerektirdiği gerçeğidir ki o, bu hususta Mu'tezile ve Cehmiyye'yi örnek verir.¹¹⁸³

Geride de belirtildiği üzere *Ta'lika*'daki açıklamalara göre ma'rifet eşyanın olduğu hal üzere idraki anlamına gelir ve bilgiden sonra hasıl olan bir unutma tarafından öncelenir. Bu sebeple Allah'a *Âlim* denilebilir fakat *Ârif* denilemez.¹¹⁸⁴ Bursevî bu hususta “*Allah'ı Allah'tan başkası bilemez!*”¹¹⁸⁵ denildiğini aktarır ve İbnü'l-Arabî'nin şu sözlerine yer verir: “*Aklî delil O'nun zatının hakikatini subûtî-nefsî sıfat[lar] yoluyla idrak etmeye engel olur. Akıl, kendi düşünme gücüyle sadece bazı olumsuzlayıcı nitelikleri (selbî sıfatlar) idrak edebilir ve bunu ma'rifet diye isimlendirir.*”¹¹⁸⁶ *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de Bursevî'nin bu ifadeleri aktardığı yerin hemen öncesinde İbnü'l-Arabî şunları söyler: “*Bilmelisin ki Allah'ı bilmedeki ('ilm) hayretimizin sebebi, iki yolla Allah'ın zatını tanıma (ma'rifet) isteğimizdir. Bu iki yol, aklî deliller yolu ve müşâhede diye isimlendirilen yoldur. Aklî deliller yolu, müşâhedeyi dışlar, vahye dayalı kanıt (sem'î delil) ise, onu ima etmiş ancak açıkça ifade etmemiştir.*”¹¹⁸⁷

Bursevî daha sonra *Ta'lika*'da ismini zikretmeksizin bazılarının şöyle dediğini aktarır: “*Allah'ı bilmek ('ilm), beşerî takat nispetinde Hakkı (c.c), yaratılmışlarla arasındaki irtibat bakımından ve alemin O'ndan neşet etmesi bakımından bilmek demektir. Zira bunda beşerî takatle ifade edilemeyecek hususlar da vardır. İşte burası kâmillerin hayret vartasına düştükleri ve gereği gibi tanımaktan (ma'rifet) âciz olduklarını itiraf ettikleri yerdir.*”¹¹⁸⁸ Bursevî *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde bu ifadelerin “*Şeyhim ve senedim*” dediği Osman Fazlı Atpazarî'nin *Miftâhu'l-ğayb* şerhinde geçtiğini belirtir. Bursevî'nin bu ifadelerde Allah'ın hangi bakımdan bilinebileceğini belirten haysiyet kayıtlarına dikkat çeker. Ona göre bu haysiyet kayıtları buradakinin aksine söylemlerde bulunan zahir ehlinin görüşünün geçersiz olduğunu göstermektedir. Bursevî onların şu hadise dayandıklarını belirtir: “*İlmin gizlenmiş halde bulunan bir kısmı vardır ki onu Allah'ı bilenlerden (ulemâ-i billâh) başkası bilmez*”¹¹⁸⁹ Halbuki

¹¹⁸² Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 62.

¹¹⁸³ Bursevî, *Şerh-i Rûmuzât-ı Hacı Bayram Velî*, 78-79.

¹¹⁸⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 84a.

¹¹⁸⁵ Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/324.

¹¹⁸⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 84a; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/408; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/324.

¹¹⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/408; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/324.

¹¹⁸⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 84a.

¹¹⁸⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 84a.

Bursevî'ye göre bu hadisteki [ulemâ-i billâh terkinde bulunan] bâ harf-i cerri mecazen lâm manasındadır. Zira O'na (c.c) *ilim* taalluk etmez, ederse *ma'rifet* taalluk eder. Dolayısıyla Bursevî bu terkinin manasının ["Allah'ı bilenler" değil], "*kendini Allah'a adayanlar / Allah'a sadıkça bağlı olanlar*" şeklinde olduğunu ileri sürer. Bursevî hadiste ilmin doğrudan "gizlenmiş" (*meknûn*) değil de "gizlenmiş bir halde gibi" (*ke-hey'eti'l-meknûn*) şeklinde nitelendiğine dikkat çeker. Şayet mutlak olarak "gizlenmiş" (*meknûn*) olsaydı bunu yalnızca Allah bilirdi. Dolayısıyla da hadisteki mananın *Allah'ı bilmek* ('ilm) şeklinde olması mümkün olurdu. Ne var ki O (c.c) bilinmez ('ilm). Zira '*ilm*, idrak edilen şeyin *kendiliğinde olduğu hal üzere* idrak edilmesidir ki O'nun (c.c) bu manada idrak edilmesi imkansızdır. İdraki mümkün olmayan şeyi bilmek ise onu [tam olarak] idrak etmek anlamına gelmez. Bursevî tasavvufi bilgi anlayışına uygun olarak her bilginin ancak amel, takvâ ve sülûk yoluyla elde edilebileceğini bunun da *ma'rifet* olduğunu belirtir. Zira bu tarz bir yolla hasıl olan bilgi, -fikrî nazar ile hasıl olan bilginin aksine- kendisine şüphe girmeyen **tahkik edilmiş bir keşf** (keşf-i muhakkak) ile elde edilir. Fikrî nazar ile hasıl olan bilgi ise kendisine şüphe ve hayret girmesinden asla emîn olamaz. Aynı şekilde bu tarz bilgiye ulaştırılan yol da kusurdan hali olamaz.¹¹⁹⁰

Bursevî tanrının bilgi konusu olup olmayacağı meselesini *te'âlâ* nitelemesi üzerinden de ele alır. Buna göre *te'âlâ* nitelemesi, Allah'ın yaratılmışların sıfatlarından aşkın olduğunu ve herhangi bir vasfa hatta ariflerin ilmine dahi sığmadığını ifade etmektedir. Ayrıca burada özellikle *tefâ'ul* babının kullanılması yücelik anlamına mübalağa katmakta olup, insanlarda olduğu gibi tedricîlik yahut zorluk (*tekellüf*) ifade etmemektedir.¹¹⁹¹ Nitekim Bursevî'nin belirttiğine göre *zât alemi* de denilen *lâhût alemine* ilimler ve keşiflerin ilişemez. Ayrıca "*Bil ki, Allah'tan başka ilah yoktur.*"¹¹⁹² ayetinde [ilahi zat değil] sıfatların kaynağı olan ulûhiyet mertebesi bilginin (*el-'ilm*) konusu edilmiştir. Zira sıfatların ötesinde ne bir isim ne de tanım (*resm*) bulunur. Bu sebeple Bursevî ilahî zatı araştırma konusu yapanları Gazzâlî'nin hatalı bulduğunu hatırlatır.¹¹⁹³ Bu bağlamda Bursevî, "*Allah hakkında değil O'nun nimetleri hususunda tefekkür edin!*" buyurulduğunu zira Allah'ın herhangi bir suretle nitelenmekten münezzehe olduğunu belirtir. Nitekim hadiste geçen *tefekkür* "*matlûbu elde etmek için eşyânın manaları hususunda kalbin bir tasarrufu*"nu ifade etmektedir ve bu sebeple ancak kalpte sûreti hâsıl olabilen şeyler için kullanılır.¹¹⁹⁴ Bursevî bir başka eserinde bu husus doğrultusunda şunları ifade etmektedir: "*Kur'ân'da gelir: 'Bil ki Allah'tan başka ilâh yoktur.'*" (Muhammed 47/19) *Ya'nî müteallak cemî' ulûm mertebe-i ulûhiyettir ki sîfât-ı Hak'tandır, Rubûbiyet gibi. Pes ulûhiyet mertebesinin mâ fevkî idrâkten bi'l-küllîye hâricdir. Zîrâ zâtı bahttır. Ol mertebede ism ü sîfât ü hükm ü resm mülâhaza olunmaz. Hâzâ hüve't-*

¹¹⁹⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 84a-84b.

¹¹⁹¹ Bursevî, *Ta'lika*, 49b.

¹¹⁹² Muhammed 47/19

¹¹⁹³ Bursevî, *Ta'lika*, 14b. Bursevî'ye göre, *Envârü't-tenzîl*'in bazı ibareleri bu hassasiyet (ilâhî zâtın araştırma konusu yapmamak gerektiği) gözetilerek kurgulanmıştır. bk. Bursevî, *Ta'lika*, 146a.

¹¹⁹⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 15a.

tahkik.”¹¹⁹⁵ Bursevî bu mertebenin *zât alemlî* olduğunu, bu sebeple mutlak meçhul kategorisine girdiğini belirtir. O, “ilm-i ilâhî” isimlendirilmesini de bu hususa bağlar. Buna göre ilm-i zâtî yerine ilm-i ilâhî denilmesi zata ilmin taalluk etmemesinden kaynaklanır. Sıfâtî tecelliler ise böyle değildir. Kemâl erbabı Hakk’ı daima sıfat âyinesinde izleyebilir. Bu noktada Bursevî ulûhiyetin üç itibarı olduğunu belirtir: ilâhiyet, ulûhiyet, ulûhet. Bunlardan ilki fiillere, ikincisi sıfatlara, üçüncüsü ise zata dairdir. Bursevî’ye göre bu üç sırla tahakkuk eden kimse (**mütehakkik**) hakiki kul (abd-i hakîkî) olur.¹¹⁹⁶

Bursevî’nin benimsediği tanıma göre ilim “*bilen özne (alim) nezdinde maluma şüphe karışmayacak tarzda, ne ise o olmak üzere (ala ma hüve aleyh) malumu elde etmektir.*” Ona göre bu, elde etmesi/bilmesi imkansız olmayan malum için geçerli olup imkansız olan ihtimalde ise *bilinmezliğini bilmektir.* Bu noktada Bursevî Hz. Ebû Bekir’in şu sözünü hatırlatır: “*İdraki elde etmekten aciz kalmak idrakin kendisidir.*”¹¹⁹⁷ Bursevî *Ta’lîka*’da Hz. Ebû Bekir’in bu minvaldeki başka sözlerine de atıfta bulunur. Nitekim Beyzâvî bir yaklaşıma göre *Allah* lafzının gizlenmek ve yücelerek [gözlerden] kaybolmak manasında *lâhe-yelihu-layh^{en}-lâh^{en}* kökünden geldiğini belirtir. Zira Yüce Allah gözlerin idrakine kapalıdır (*mahcûb*). Bursevî ise tanrının bilgiye konu olup olmadığı hususunda değerlendirmeler yapar. Ona göre tanrının bilgiye konu olup olmadığı hususu varlık mertebelerine itibarla anlaşılabilir bir husustur. Bu sebeple o, tanrının idrak edilemezliğini vurgulayan bu ifadelerin, varlık mertebelerinden ilk taayyünle taayyün eden mutlak-gaybî-zâtî-ahadî mertebe (*hazret*) olan *lâhûta* nazaran yapıldığını ileri sürer. Nitekim Kur’ân’da şöyle buyrulur: “*Gözler O’nu idrak edemez, hâlbuki O, gözleri idrak eder.*”¹¹⁹⁸ Ayette geçen *idrâkî* bir şeyin nihai noktasına ulaşmak şeklinde açıklayan Bursevî *el-Bâtın* isminin de bu hususa işaret ettiğini belirtir. O ayrıca Hz. Ebû Bekir’in Allah’a şöyle hitap ettiğini aktarır: “*Ey ma’rifetinin gayesi, O’nu bilmekten âciz olduğunu anlamak olan...!*” Bursevî bu sözü anlamlı bularak şöyle gerekçelendirmektedir: “[*O’nu tanımanın (ma’rifet) zirvesi, kişinin bu ma’rifetten aciz olduğunu idrak etmesidir.*] Zira *ma’rifet*in gayesi/zirvesi, eşyayı ve melekûtunu bilmektir. Yüce Allah ise onların mücididir ve onlardan herhangi bir şeye asla benzemez.”¹¹⁹⁹

Bursevî, Beyzâvî’nin bu sözünde geçen “...Yüce Allah gözlerin idrakine kapalıdır (*mahcûb*)” ifadesinde perdeli (*mahcûb*) nitelemesi kullanmasını muhakkiklerin *furûk* anlayışı üzerinden eleştirir. Bu bağlamda o, **muhakkiklerin** (*erbâbü’l-hakikat*) aynı kökten türeyen *mahcûb* (örtülü/perdeli) ile *muhtecib* (gizli) kelimeleri arasında anlam farkı gözetip ikincisini Allah hakkında kullanmalarına karşın ilkini kullanmadıklarını aktarır. Zira *mahcûb* olmak hariçten bir şeyle perdelenmek anlamına gelirken *muhtecib* olmak bir şeyin perdesinin zatından olması [hatta] o şeyin sıfatlarının da kendisine perde

¹¹⁹⁵ Bursevî, *Kitabü’l-envar*, 70.

¹¹⁹⁶ Detaylar için bk. Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 241-242.

¹¹⁹⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 23b.

¹¹⁹⁸ En’âm 6/103. Bursevî bu ayetteki zamirin hüviyet mertebesine râci olduğunu söyler. Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 84.

¹¹⁹⁹ Bursevî, *Ta’lîka*, 87a.

olmasını ifade etmektedir. Zira zat sıfatlarla, sıfatlar da fiillerle gizli olur (*muhtecib*). Nitekim yüce Allah da *muhtecibtir mahcûb* değildir. Mahcûb olan yaratılmışlardır. Bursevî buradan hareketle musannif Beyzâvî'nin [doğru] ibare kurgulama tarzına karşı perdeli (*hicâb*) olduğunu savunup ibareyi şöyle kurgulaması gerektiğini söyler: “...zira Allah sıfatlarıyla gizlenmiştir (*muhtecib*). Her ne kadar cennetinde onlara kendisiyle buluşmayı vadetse de dünya ehlinin gözleri onu görmekten perdelenmiştir.” Bursevî bu bağlamda Şeyh-i kebîr'in (Konevî) *Fatiha Tefsiri*'nde şöyle dediğini aktarır: “Hakk'ın gizlenmesi (*ih ticâb*), ya güneş ışığının yarasının gözünden gizli olması gibi zuhurunun kemali sebebiyledir ya da havanın gözlere gizli kalmasında olduğu gibi çok yakın olması sebebiyledir. Öyle ki göz yalnızca havayla temas halindedir.” Bursevî tıpkı gelinin peçesiyle arasında başka hicâb olmaması gibi yüce Allah ile isimleri ve sıfatları arasında perde olmadığını belirtir. Zira ona göre hicâb ancak taayyünâtta ve dışardan bakanların kendilerinde bulunur.¹²⁰⁰

Hüviyet, tanrının bilgiye konu olması bağlamında Bursevî'nin önem atfettiği bir mefhumdur. Nitekim Bursevî'nin açıklamalarına göre *muhakkik sûfiler* nezdinde *hayât*, varlığa (vücûd) ait bir sıfat olup Hakk'ın zatıyla kaimdir ki o zata da *hüviyet* denilmektedir. Bu doğrultuda Bursevî'nin pek çok vesileyle belirttiği üzere ilâhî taayyünün başlangıcı *zatî hüviyyet*,¹²⁰¹ sonu ise *kelâm*dır. Kevnî taayyünün başlangıcı ise -Bursevî'nin, bütün ruhların babası (ebu'l-ervâh) ve akl-ı evvel dediği- *Muhammedî ruh*, sonu *insanın* var edilmesidir. Bursevî, taayyünlerin ilki olan zatî hüviyetin ötesinde ise taayyünün söz konusu olmadığı *zat-ı baht* bulunduğunu, buna *kenz-i mahfî* de denildiğini belirtir.¹²⁰² Ayrıca Bursevî, zâtî hüviyetin sırrının tüm eşyâya sârî olduğunu belirtir ve bunu şu şekilde dizelere döker:

Yâr Hû ağyâr Hû dâr içre her deyyâr Hû
Yerde her seyyâr Hû ve gökte her tayyâr Hû
(...)
Hakkıyâ Hakk bu taayyünden münezzehtir velî
Arz eder âyineden didârını her yâr Hû¹²⁰³

Bursevî *hüve* (هو) zamirini tanrının yalın varlığını ifade/temsîl eden bir ilâhî isim olarak kabul etmektedir. Bu bağlamda o, *Ta'lika*'da *hüve* zamirinin aynı zamanda Yüce Allah'ın isimlerinden biri olduğunu belirtir. Zira her ne kadar bağlam içinde daha önce zikri geçmese de bu zamirden O'nun yüce zatı anlaşılmaktadır. Bursevî; Râzî, Suyûtî ve İsmâ (İsmâüddîn b. Arabşâh el-İsferâyînî) gibi bir çok alimin bu görüşte olduğunu belirtir.¹²⁰⁴ Tanrının zatı bakımından vasıflandığı ilim ve kudret gibi hakiki

¹²⁰⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 87b.

¹²⁰¹ İlâhî zat kendisi olmaklığı/mâhiyeti bakımından (min haysü hiye hiye) ele alındığında, herhangi bir sıfatla vasıflanmış veya vasıflanmamış olmasından daha genel bir anlam ifade eder. Bu nedenle sûfiler nezdinde ilâhî zat “hüviyet” ve “hakikatü'l-hakâik” diye isimlendirilmiştir. Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 45.

¹²⁰² Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 77; Bursevî, *Varlığın dili*, 75; Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 103-104; Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 104; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 249.

¹²⁰³ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 122.

¹²⁰⁴ Bursevî'ye göre hüvenin zamir olması isim olmasına engel teşkil etmemektedir. Bu sebeple sûfiler nezdinde bu zamir, hüviyet-i ilâhiyyeye delâlet etmekte olup ism-i mahsûs mesabesindedir. Bu gibi hususlarda “istılahta münakaşa olmaz” ilkesinin geçerli olduğunu hatırlatan Bursevî, şekilci alimler dediği kesimi eleştirir. Yine de onların içlerinde dahi Râzî, Suyûtî

sıfatları, yaratılmışlara nazaran vasıflandığı mabudiyet, hâlikiyet ve râzikiyet gibi izafî sıfatları vardır. Bütün bu nisbetlerden ve vasıflardan soyutlanıp yalnızca vahdeti bakımından dikkate alındığında Yüce Allah'ın zatı beşer için kesin/mutlak olarak akledilebilir bir şey değildir. Söz konusu akletmenin *idrak etme* anlamında olduğunu belirten Bursevî bu bağlamda sûfî literatürde sıklıkla atıf yapılan bir hadisi hatırlatır. Buna göre yaratılmışlar arasında Allah'ı en iyi bilen Hz. Peygamber bile kendisine “*Rabbini gördün mü?*” diye sorulduğunda “*O nurdur, nasıl göreyim ki!*” şeklinde cevap vermiştir. Bursevî'ye göre tanrının bu idrak edilemezliği, O'nun zati tecerrüdü ve alemlerden müstağni oluşu bakımındandır. Bununla birlikte Bursevî, bunun *imkan perdesinin* ardından görmeye (*rü'yet*) ve idrake aykırı olmadığını belirtir. Bu paradoksal durumu anlaşılır kılmak için Bursevî, tanrının idrake konu olmasının imkanı hususunda Ekberî düşüncedeki güneş-bulut analogisinden yararlanarak *Ta'lika*'da şu şiire atıfta bulunur:

*Güneş gibidir; engeller, umamazsın görmeyi çıplak yüzünü,
Ancak ince bir bulutun ardında görürsün [puslu yüzünü]*¹²⁰⁵

2.5.5.1. Muhakkiklerin Vaz' Anlayışı: Tanrıya Bir İsim Vaz'etmenin İmkânı

Tanrının bilgiye konu olup olmaması hususuyla irtibatlı ve onun uzantısı olan bir başka mesele de O'na bir isim vazetmenin imkânıdır. *Ta'lika*'da bu hususla ilgili önemli değerlendirmeler görmek mümkündür. Nitekim Allah'ın zatı bakımından bir isminin olup olmadığı hususunun ulema arasında sorgulandığını belirten Bursevî, Allah'a her bakımdan delâlet edip O'na mutabık olan bir ismin olmadığını savunur. Zira bir şeye delâlet etmek onu taakkul etmeye bağlıdır. Halbuki O, beşer için akledilebilir değildir. Bunun da birtakım sebepleri vardır. İlk olarak O'nun zatı yaratılmışların zatına uymadığı için ancak selbî bir tarzda ve birtakım ek nispetlerle (*izâfât*) bilinebilir. İkincisi sebep ise [beşerî] tasavvur yollarının Hakk'ın hakikatine ilişememesidir. Zira başlıca *tasavvur* yolları; hiss, vicdân, akıl ve son olarak hayal ile aklın ortak üretimidir (terkîb). Aklın bir şeye taalluku, o şeyin *kendiliğinde nasıllığına* göre (*mâ hüve aleyh*) değil, sahip olduğu mukaddimler hasebinde olup genellemecidir. Üçüncü sebep ise zatın sıfatlara illet oluşudur. İlleti bilmek ise malumu bilmenin sebebidir. Şayet tanrının zatının bilindiği varsayılırsa tüm sıfatlarının da biliniyor olması gerekir. Bursevî bunun imkânsız olduğunu belirtir. Bursevî'ye göre bütün bu hususlar Allah'ı bihakkın tanıma (*ma'rifet*) hususunda beşerî aklın yeterli olmadığına işaret etmektedir. Nitekim Allah “*Onlar Allah'ı gereği gibi takdir edip tanıyamadılar.*”¹²⁰⁶ buyurmuştur.¹²⁰⁷

ve İsmâüddîn el-İşferâyîni gibi alimlerin hüve zamirini celâle (Allah) manasında bir isim kabul ettiklerine dikkat çeken Bursevî sözlerini şöyle sonlandırır: “*bu mahall-i tahkikde tetkik iktizâ etmez. Ârife işâret-i mezkûre kâfidir.*” Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 125. Allah lafzının ıstikakı hususunda ayrıca bk. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 244.

¹²⁰⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 91b-92a. Güneş-bulut metaforu için bk. “İlmin Görelî Engelleri” bölümü. Nur metaforu üzerinden tanrının bilgiye konu olup olamayacağı hususu için bk. “Nur Metaforu Üzerinden Muhakkiklerin Bilgi ve Varlık Telakkisi” bölümü. Şiir için bk. Dimeşkî, *Hülasatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*, 4/280; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/78, 9/231.

¹²⁰⁶ Zümer 39/67

¹²⁰⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 92a.

Bursevî *Rahmân* lafzının alem isim olup olmamasıyla ilgili görüşleri üzerinden muhakkiklere yapılan bir itiraza Fenârî'nin cevabını aktarır. Bu itiraz şöyledir: “*Özel isim vaz 'ında Zat 'ın taayyününün muteber olması sebebiyle Muhakkikler rahmân lafzının alem olmadığı görüşündedirler. Yüce Hakk'ın zatı bilinmediğinde ve taayyünü Zat'ının 'aynı olduğunda, O'na karşılık özel isim vazetmek için O'nun taayyününü taakkul etmek kimse için mümkün olmaz.*” Fenârî'nin buna cevabı ise şöyledir:

“Taayyünü [açısından O'nu] dikkate almak, O'nun kühnünü bilip **tahkik** etmekten daha genel ve yüzeyseldir. Bu da özel isim vazetmek için yeterlidir. Nitekim henüz kendini görmeden çocuk [için ismi koymak] böyledir. Bunun doğru olduğu kabul edilirse, kesin olarak bir vazedeni olmasa dahi [alem vaz'ı] tamam olur. Veya bu ismin vazedeni Hakk'ın ta kendisidir. [Bu takdirde] bu ismi O vazedip başkalarına vahiy veya ilhâm ile öğretmiştir.”¹²⁰⁸

Bursevî, kühnü tam olarak bilinemeyen tanrıya özel bir isim vazetmenin imkânı hususunda *Ta'lika*'da Şeyhzâde'nin açıklamalarına yer verir. Buna göre söz konusu ismi Allah da koysa beşer de koysa durum aynıdır. Zira ilk ihtimalde bir mana için bir lafzın belirlenmesindeki hikmet, söz konusu lafzın kullanımında ilgili manayı bize anlaşılır kılabilmesidir. Bu da ancak beşer için akledilebilir olan manalar söz konusu olduğunda tasavvur edilir. İkinci ihtimalde ise bir lafzın bir mana için vazedilmesi, söz konusu mananın taakkul edilmesine bağlıdır. İnsanların, kühnünü taakkul edemedikleri şeylerin karşısına isim vazetmeleri imkân dahilindedir. Dolayısıyla tanrının özel zatını [tam olarak olmasa da] bir açıdan taakkul edip O'na bir isim vazetmeleri caizdir.¹²⁰⁹

Bursevî bu hususta özel bir isim vazetmenin, *müsemmanın tayinine* râci olduğunu belirtir. Bu da müsemmayı bilip idrak edebilmekle mümkündür. Fakat Bursevî [tanrı söz konusu olduğunda] bu öngörülen bilgi ve idrakin tam olarak gerçekleşmediğini hatırlatır. Müsemmanın icmali ve genel olarak bilinip idrak edilmesi ise tanrıya mutabakat yoluyla delâlet edecek bir alem vazetmede yeterli değildir. Buradan hareketle Bursevî, tanrı hakkında ancak O'nun -hâlık, râzık, bâri, muhsin gibi- sıfatlarına delâlet eden lafızların zikredilebileceğini belirtir. Zira alem isim ancak bilinen bir şey için vazedilir. Yaratılmışlar ise Hakk'ı zatı bakımından bilmezler. Dolayısıyla O'na özel bir isim vazetmek muhaldir. Bursevî'ye göre *hakikatinin kühnüne, ilave bir manayı gerektirmeksizin, O'na mutabakat yoluyla delâlet eden bir isim vermemiz (tesmiye) imkansızdır.*¹²¹⁰ O ayrıca tanrının zatına tam olarak delâlet edecek özel bir isminin olup olmadığı hususunda Konevî'nin Fâtîha tefsirindeki şu ifadeleri özetleyerek aktarır:

“(Âlimlerin bu konuda pek çok sözleri vardır ki onları aktarmak veya tartışmakla ilgilenmeyeceğim. Ben sadece kendi zevkim ve marifetime göre **tahkik ilkelerinin** iktiza ettiği hususları zikredip onlarla dil hükmünün gerektirdiği bilgileri uzlaştıracam.) Hakk'ın zatına tam olarak delâlet ederek kendisinden başka bir mananın anlaşılmayacağı şekilde özel bir isminin olması mümkün ve sahih değildir. (...Bunun zevk diliyle izahı şudur: Hak zatı ve diğer ilgilerden mücerretliği açısından hiçbir emri iktiza etmez, hiçbir şey O'na nispet edilmez, hiçbir hüküm ve itibarla sınırlanmaz, **hiçbir bilgi ona taalluk etmez**, hiçbir şekilde belirlenemez... Basitlikleri ve birlikleri açısından eşyanın hakikatini idrak edebilmek imkansızdır. Çünkü **bir ve basit olanı ancak bir ve basit olan idrak edebilir**...) Hakk'ın birliğinde, zatı cihetinden mücerretliğinde ve bütün mücerretlik ve basitlikleri aşacak şekilde hiçbir şeye taalluk etmediğinde görüş ayrılığı yoktur. (...) Dolayısıyla eşyanın hakikatlerini mücerretlik makamında idrak etmekten acizsek Hakk'ın hakikatini idrak ve zapt etmekten aciz

¹²⁰⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 90a.

¹²⁰⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 92a.

¹²¹⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 92a-92b.

olmamız daha tabiidir. (O’nu müşahade etsek bile hakikatinin künhü üzerine zait bir anlam gerektirmeksizin kendisine mutabık bir delâlet taşıyan bir isimle zatını isimlendirmemiz zorunlu olarak imkânsız olacaktır.) Şöyle bir itiraz yöneltilebilir: “...Bu niçin caiz olmasın ki! Nitekim kendisini isimlendirdikten sonra Hak, o ismi ve hükmünü bize bildirebilir.” Bu itiraza iki şekilde cevap verilebilir. Birincisi tümevarım yoluyla: Böyle bir ismi Hakk’ın isimleri arasında bulamadığımız gibi Allah’ı en iyi bilenler olan peygamberler, özellikle de resullerin en kamili ve en bilgilisi olan Hz. Peygamber tarafından bize böyle bir bilgi aktarılmamıştır. Böyle bir isim bilinseydi mutlaka bize nakledilirdi. (Hz. Peygamber bir duasında şöyle buyurmuştur: “Yâ Rabbi! Ben, kendini isimlendirdiğin, kitabında indirdiğin, kullarından herhangi birisine bildirdiğin veya gaybının bilgisinde kendine ayırdığın bütün isimler hürmetine senden isterim.”) Dolayısıyla böyle bir isim Hz. Peygamber tarafından bilinseydi duasında “...gaybının bilgisinde kendine ayırdığın bütün isimler hürmetine...” demeye ihtiyac duymazdı. Zira O’na tevessül edilecek şeylerin en üstününü bilen kişi bundan başka şeylerle tevessül etmeye ihtiyac duymaz. (...) Hakk’ın kendisini bize tanıtmaması ancak hitapla olur. Fakat bu hitap da aslında perdedir/engeldir (hicâb). Zira hitap tecellinin ahkamındandır. Tecelli ise sadece belirli bir mazharda olup bu mazharın hükmüne tabi olur. (...Hakk’ın tecellisi ve hitabı ulaştığı ve uğradığı tecelligâhın hükmüyle boyanır... Bize ulaşan şey bulunduğu halde kalmaz ve bizim de onu o halde idrak etmemiz sahih değildir.) Biz bize geleni kendimize göre idrak ederiz. (...) Şayet birisi bu ismin, hitabın ve tecellinin birliği bakımından müşahade yoluyla bilinebileceğini iddia ederse biz şöyle deriz: Sahih zevke göre Hakk’ı müşahade etmek fena halini gerektirir. Bu fena halinde müşahade sahibi idrak ettiği şeyi zapt ve izah edebileceği bir imkana sahip değildir. (Kâmil **tahkikte** şu hüküm vardır: Bir insan Hakk’ı müşahade ettiğinde, gerçekte kendisinde Hakk’tan bulunan şeyi müşahade etmiştir. Hakk’tan/Hakk’a dair o kimsede bulunan şey ise onun bilgide taayyün eden ayn-ı sâbitesinin birliğiyle kabul ettiği gayb tecellisinden ibarettir. Kişi, ayn-ı sâbite ile özel bir cihetten başkasından farklılaşır. Böylelikle kişi bundan sonra isim ve sıfatlara ait mazharlar vasıtasıyla zahir olan tecellileri bununla kabul istidadı kazanır.) Bu sebeple: “Allah’ı ancak Allah bilir.”¹²¹¹ denilmiştir. (Bu sayede sûflerin bu sözüyle bizim “Bir şeyin kendisine zıt bir şey ile idraki mümkün değildir.”¹²¹² şeklindeki ifademiz ve arifin Allah’ı zevk ve müşahade marifetiyle bildiğine dair iddiasını uzlaştırmak mümkün olur... Her halükârda biz istidadımız, mertebelerimiz, hallerimiz ve benzerleri açısından sınırlıyız. Dolayısıyla sınırlı olan bizler ancak kendimiz gibi sınırlı olan şeyleri yine kendimize göre alımlayabiliriz.) Bunun aklî izahı ise şudur: isim vazetmekten kasıt müsemmaya işaret etmek ve başka şeylerden onu ayırt etmektir. (...Hakk’ın duyu ile idraki imkânsız olduğu gibi vehimlerde tasavvuru ve akıl kuvvesiyle zapt edilmesi de imkânsızdır. Dolayısıyla Hakk için özel bir isim vazedilmesi imkânsızdır...) Söz konusu Müsemma (c.c.) başka şeylerle birlikte nasıl mülâhaza edilebilir ki! Dolayısıyla vaz’î bir hükmün veya vaz’î yahut istilâhî bir kayıt ile sınırlanmış bir mefhumun ortaklığı olmaksızın tam bir mutabakatla Hakk’ın mutlak zatına delâlet etmesi mümkün değildir. Bu sebeple de delâlet edilen şey (medlûl) müsemmanın hakikatinin künhü olmaz.”¹²¹³

Bursevî’nin tanrı için isim vazetme meselesine değindiği bir diğer husus da Allah lafzının alemiyeti meselesidir. Bu husus ileride detaylıca işlendiği için burada tekrar edilmeyecektir.¹²¹⁴

2.5.5.2. Subjektif Tanrı Tasavvuru (İlâh-ı Mu’tekad)

Tanrının bilgiye konu olması ile ilgili hususlardan birisi de subjektif tanrı tasavvurudur (*ilâh-ı mu’tekad*).¹²¹⁵ Bursevî *Ta’lîka* ve diğer eserlerinde bu hususa değinir. Nitekim Bursevî “Allah’a giden yollar yaratılmışların nefesleri kadardır” sözünü hem kurumsal olarak özel anlamda hem de tüm mahlûkât üzerinden genel anlamda anlaşılabilirliğine dikkat çeker. Onun açıklamalarına göre özel anlamda Hakk’a götüren yollardan söz edildiğinde söz gelimi Üveysî, Nakşibendî, Kâdirî, Edhemî,

¹²¹¹ Konevî bir başka yerde belirttiğine göre ise bilgi nurun ta kendisidir. Bir şey ancak nurun kendisiyle idrak olunabilir. Çok açık olması sebebiyle bizzat nurun tarifi ise mümkün değildir. Bilgiden üstün ve ondan evvel ise sadece zat gaybı vardır ve onu Hakk’ın dışında kimsenin bilgisi ihata edemez. Yine de bilgiyi/nuru tarif eden kimse yalnızca bazı özellikleri açısından onun mertebesine dikkat çeker yoksa tam olarak tarif edemez. Konevî, bu hususların detaylarına muttali olan kimsenin, ilâhî mükâşefelerle **tahakkuk** etmeden önce **muhakkiklerin**: “Allah’ı ancak Allah bilir” ve “Mutlak birlikte tecelli muhaldir” gibi sözlerinin ne anlama geldiğini kavrayacağını belirtir. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 91-92.

¹²¹² Bu ilke, **tahkik kaidelerinden** birisine denk gelmektedir. bk. “Tahkik İdeali ve Ekberî Tahkik Kaideleri” bölümü.

¹²¹³ Bursevî, *Ta’lîka*, 92b; Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 234-243. Konevî’nin Fâtiha tefsirindeki ifadelerinden Bursevî’nin *Ta’lîka*’ya almadığı bazı önemli kısımlar parantez içinde verilmiştir.

¹²¹⁴ Bk. ““Allah” Lafzının Alemiyeti ve Vaz’ı” bölümü.

¹²¹⁵ İbnü’l-Arabî bu hususu körlerin fil tarifi temsiliyle açıklar. bk. İbnü’l-Arabî, *Özün Özü*, 31. İlâh-ı mu’tekad düşüncesi için ayrıca bk. Hacı Bayram Başer, “İlâh-ı Mu’tekad Teorisi (Öznel Tanrı İnancı)”, *Metafizik: Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, ed. Ömer Türker, 3 Cilt, İslam Düşüncesinde Teoriler (İstanbul: Ketebe, 2021).

Bayrâmî, Gülşenî, Uşşâkî, Bektâşî, Mevlevî, Halvetî, Celvetî vb. tarikatlar gündeme gelir. O, bunların sistemleştirilmiş yollar olduğunu belirtir. Buna göre söz gelimi Edhemîyye yoluna uygun birisinin Bayramîyye yoluna intisabı uygun olmaz. Zira manevî yola girmiş her kişide kendine has bir tarz ve meşreb bulunur. Hedeflediği suretin görünebilmesi için kişinin kendi özel mizacına uygun bir mizacın aynasına bakması gerekmektedir. Diğer yandan Bursevî, genel anlamda Allah'ın her yaratması ve sanatının da Hakk'a götüren bir yol olduğunu söyler. O, bu anlamıyla düşünüldüğünde "yaratılmışların nefesleri kadar yol vardır" demenin "yaratılmışların her biri O'na ulaştıran bir yoldur" anlamına geldiğini belirtir.¹²¹⁶ Bursevî Hakk'a götüren yolların yaratılmışların nefesleri adedince olmasını her sâlikin sahip olduğu ism-i mahsûs ile ilişkilendirir¹²¹⁷ ve bu hususu şu sözlerle ifade eder:

Esmâya pey-rev oldu birer yoldan ins u cân Çoktur Cenâb-ı Hakk'a bu halkın tarâiki¹²¹⁸

Bursevî, her bir nefesin Hakk'a muttasıl olmasını *görelilik* (izâfiyet) kapsamında değerlendirir. Zira Hakk hâlıktır, mahlûk ise hâlîktan ayrılmaz.¹²¹⁹ Ona göre Hak iki şahsa bir surette tecelli etmez, herkesin itikadına ve haline göre tecelli eder. O, bu durumu el-Vâsi' isminin tecellide çeşitlilik sağlayan hükmüyle açıklar. Bursevî ayrıca bu hususta *nifâk-ı ekber* denilen bir halden bahseder. Bu halin sahibi yetmiş iki milletin mezhebi üzere görünür. Bu sebeple herkes onu kendi mezhebinden zanneder.¹²²⁰

Bursevî *ilâh-ı mu'tekad* meselesinin açıklaması zor kısmı olan *putlara ibadet* hususunu açıklamak için ilim ve ameli birbirinden ayırıştırır. Ona göre ilim *basît* ve *cem* 'amel ise *terkîb* ve *fark* kavramlarına denk gelmektedir. Söz gelimi ilim ve şühûd açısından bakıldığında mescid, meyhane ve kenîse birbirlerinden farklı değildir. Bu sebeple Bursevî, ***muhakiklerin büyüklerinin*** şöyle dediklerini aktarır: "*Saneme ibadet eden Samed'e ibadet etmiştir.*" Fakat amel açısından bakıldığında mescid, meyhane ve kenîsenin bir olmadığı görülür. Ne var ki Bursevî'nin bu hususu açıklamakta zorlandığı görülmektedir. Zira o, bir yandan puta tapmanın küfür olduğunu, bu vurgulardan hareketle puta tapmanın meşru olduğu sonucunun çıkarılmaması gerektiğini belirtirken diğer yandan puta secdenin Adem'e secde gibi olduğu zira her ikisinin de tecelliye mazhar olduklarını belirtir.¹²²¹

Bursevî, "*Bizim uğrumuzda mücâhede edenlere gelince elbette biz onları yollarımıza hidâyet ederiz.*"¹²²² ayetinde "yollarımız" (*sübülenâ*) kelimesinin çoğul formda gelmesini subjektif tanrı tasavvuru (*ilâh-ı mu'tekad*) bağlamında yorumlar. Bursevî'nin açıklamalarına göre söz konusu

¹²¹⁶ Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 111; Bursevî, *Şerh-i Rûmûzât-ı Hacı Bayram Velî*, 50.

¹²¹⁷ Bursevî, *Varlığın dili*, 145.

¹²¹⁸ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 203.

¹²¹⁹ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 64.

¹²²⁰ Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 145. Bursevî *nifâk-ı ekber* nitelemesini mazhariyet ilişkileri üzerinden açıklamaya çalışır. Nitekim ârifin *nifâk-ı ekber* halinde olmasının sebebi muhtelif ilâhî isimlere mazhar olup bunların hepsiyle halka zuhûr etmesidir. Bu durumdaki ârif sûret-i câmia sahibidir. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 372; Bursevî, *Şerh-i şuabü'l-imân*, 251-252.

¹²²¹ Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 140-141. Bu hususlarla ilgili açıklamalar için ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *Özün Özü*, 64 vd.

¹²²² Ankebût 29/69

kelimenin çoğul formda gelmesi, mücâhedenin itlâkı içindir. Dolayısıyla her mücâhede bir yol ifade ederken her yol da uhrevi menziller ve manevi makamlardan birine ulaştırır. Bu bağlamda Bursevî “Allah’a giden yollar yaratılmışların nefesleri adedindedir.” sözüne atıf yapar. Hatta o, her nefesin, Hak ile girilip Hak ile çıkılan bir yol olup Hakk’a götürdüğünü ifade eder. “Kuldan, her nefeste o nefese özgü olarak Hakk’a münacat etmesi istenmektedir. Fakat herkes hakkıyla buna riayet edemez.”¹²²³ Bursevî daha sonra isim vermeksizin İbnü’l-Arabî’nin şu ifadelerine yer verir:

“Akledilirler (ma‘külât) alanındaki yolculukta yol kesiciler kuşkuvar iken dinî/şerî meselelerdeki (meşrû‘ât) yolculukta yol kesiciler -bilhassa müteşâbih hükümlerde- tevile kalkışmaktır. Yolcu her hâlükârda bu yolların her ikisinde veya en azından birisinde bulunmak durumundadır. Tevili veya kuşkusu olmayan kişi yolcu değildir. Böyle bir kişi ayağını yola ilk atışından itibaren menzildedir (ve yolcular ona uğrar dururlar.)”¹²²⁴

Bursevî vücûb hükmünün imkân hükmüne galip geldiği kimselerin böyle olduğunu belirterek bu kimselerin aslî fitrat üzere olup nefeslerinin (onları Allah’a ulaştıran özel yollar) Allah tarafından korunduğunu söyler. Ona göre şu ayetin sırrı buradan hareketle anlaşılır: “Her nereden sefere çıkarsan hemen Mescid-i harama doğru yüzünü çevir.”¹²²⁵ Bu bağlamda o; iş, bilgi (ilim), amel, meslek, zanaat ve sanat namına ne varsa sâlik olan ârif nezdinde hepsinin Allah’a ulaştıran bir yol niteliğinde olduğunu belirtir. Bunu da yolcu-Kâbe metaforuyla açıklar. Buna göre hac niyetiyle karadan ve denizden yola çıkan herkesin maksadı Kâbe’ye ulaşmaktır. Aynı şekilde her amel işleyeninin nihai maksadı seyr illallah yoluyla O’na ulaşmaktır. Fakat bazı sâlikler bazısından daha doğru bir şekilde hidayete erip Allah’a daha yakın ve faziletli olurlar. Bu sayede onlar, yaratılmışlar arasında Allah’ı daha iyi tanıyan kimselerden olurlar. Buradan hareketle Bursevî en faziletli amelin, en faziletli mertebeye ulaştıran amel olduğunu zira ameller ve mertebeler arasında oldukça büyük farkların bulunduğunu belirtir.¹²²⁶

“Bizim uğrumuzda mücâhede edenlere gelince biz onları yollarımıza hidâyet ederiz.”¹²²⁷ ayeti bağlamında Bursevî, mücâhedelerin, müşâhedeleri ve manevi yükselişleri (terakkiyât) getirdiğini belirtir. Fakat bu kazanımlar için o, ayetteki “bizim uğrumuzda” (finâ) kaydından hareketle söz konusu mücâhedenin ihlasla Allah’a has kılınarak yapılması şartına dikkat çeker. O, filozoflar ve berâhime gibi bazı grupların bu şartı yerine getiremeyip Allah’tan uzaklaşarak hevâları doğrultusunda dünya ve riyaset gibi hususlar için mücâhede ettiklerini ileri sürer ve şöyle söyler: “...Onlar sağ salim [yöntemlerini uygulamayı] başarsalar dahi yalnızca suretin nihai noktasına ulaşabilirler, mananın ve hakikatin nihayetine ulaşamazlar. Suret nerede hakikat nerede! Bu makamda mağrurların ayakları kaymıştır.”¹²²⁸

¹²²³ Bursevî, *Ta’lîka*, 171a. Bursevî’nin kaynak ve isim zikretmeksizin alıntıladığı bu ifadeler, İbnü’l-Arabî tarafından yolcu namazı hususunda ve ilâh-ı mu’tekad düşüncesi bağlamında kullanılmaktadır. Bk. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/48.

¹²²⁴ Bursevî, *Ta’lîka*, 171a; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 16/108-109.

¹²²⁵ Bakara 2/149

¹²²⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 171a-171b.

¹²²⁷ Ankebût 29/69

¹²²⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 171a. Bursevî filozoflar ve ruhbanların keşifleri ve idraklerine itibar edilmeyeceğini savunur. Ona göre ilâhî marifetlere ancak takvâ, amel-i sâlih ve sülûk-i sahîh üzere olan **muhakkikler** erişebilir, mukallitler değil. Bu sebeple

Zemahşerî'nin açıklamalarını tekrar eden Beyzâvî iştikâk bakımından *Allâh* lafzının aslının *ilâh* olduğunu fakat daha sonra başındaki hemzenin hazfedilip yerine *elif-lâm* takısının getirildiğini belirtir. Buna binaen *Allâh* lafzının hakiki mabuda mahsus olduğunu, *ilâh* lafzının ise aslında her mabud için kullanılmakla birlikte genellikle hak mabuda kullanılır hale geldiğini ifade eder. Bursevî ise bu iştikak iddiasına göre *Allâh* lafzına eklenen bu *elif-lâm* takısının ma'rifelik ifade edip etmediğini ele alır ve bu meseleyi İbnü'l-'Arabî'den istifadeyle *ilah-ı mu'tekad* teorisiyle ilişkilendirir. Buna göre *Allah* lafzı hak mabuda mahsus olup ne cahiliyede ne de İslâm döneminde başkası için asla kullanılmamıştır. Nitekim “*Sen hiç ona bir adaş bilir misin?*”¹²²⁹ ayeti buna delâlet etmektedir. Bursevî bu hususta isim vermeksizin İbnü'l-'Arabî'nin sözlerini aktarır:

“Allah lafzına nekrelik girmez. (İlâh lafzına ise nekrelik girer ve “ilâh” denilebilir... İlâh lafzının nekreliğe elverişli bir yapıda olması sebebiyle alemde ilahlar çoğalmıştır.) Allah ise vâhiddir, bilinmezlik kabul etmeyen ma'rûftur. [Allah'tan başka] ilâhlara kulluk edenler de şöyle diyerek bunu ikrar etmişlerdir: “Sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye onlara tapıyoruz.”¹²³⁰ Bu müşrikler [“**Allah**'a...” demek yerine] “...diğer ilâhlardan daha büyük olan yüce **ilâha**...” demediler. Bu sebeple Hz. Peygamber Kur'an ve sünnette Allah'ı “Tek bir ilâh” şeklinde nitelediğinde “ilâh” adının O'na (c.c) kullanılmasına tepki gösterdiler. Halbuki onlar Allah'ı inkâr etmediler. Şayet inkâr etselerdi zaten “müşrik” olmazlardı. (Allah'ı inkâr etselerdi, neye şirk koşacaklardı ki? Öyleyse onlar Allah'a değil, İlâh'a şirk koşmuşlardır. Bunu anlamalısın! Nitekim onlar: “Tanrıları tek tanrıya mı indiriyor? Bu gerçekten şaşılacak bir şey!”¹²³¹ dediler, “ilahlar”ı “Allah” mı yapacak demediler. Zira “Allah” müşriklere göre de yapılan/yaratılan bir şey değildir.) Allah, “Allah” lafzını birisi için kullanılmaktan korumuşken “ilâh” lafzını korumamıştır. (...) Sâmirî'nin buzağı hakkındaki şu sözü de bu kullanıma örnektir: “İşte bu sizin **ilâhınız** ve Mûsâ'nın **ilâhıdır**.”¹²³² Sâmirî “Bu buzağı Musa'nın sizi çağırdığı **Allah**'tır” demedi. Aynı şekilde Firavun'un şu sözü de bu kullanıma örnektir: “belki Musâ'nın **ilâhına** muttali olurum.”¹²³³ Firavun da burada “Musa'nın sizi çağırdığı **Allah**...” demedi.” Firavun ayrıca “Sizin için benden başka hiçbir **ilâh** bilmiyorum”¹²³⁴ demiştir. ([Kur'ânî detaylara dair] bu inceleme ne güzeldir! Bu sayede Firavun'un Allah hakkında bir bilgisi olduğunu anlarsın. Ne var ki dünya hayatında riyaset sevgisi ona galip gelerek) “**Sizin için** benden başka hiçbir ilâh bilmiyorum”¹²³⁵ demiş fakat “**Alem** için benden başka hiçbir ilâh bilmiyorum” dememiştir. Zira Firavun kavminin kendisine ilâh olarak inandıklarını biliyordu. Bu nedenle vakıayı olduğu hal üzere bildirmiş, (bu konuda da doğru söylemiştir. Çünkü Firavun, onların kendisinden başka ilâhı olduğunu onların bilgisi dahilinde olmadığını biliyordu.)”¹²³⁶

İlâh-ı mu'tekad konusuyla alakalı olarak tahkik ehlinin sahih tanrı tasavvuru da *Ta'lika*'da değinilen hususlardandır. Buna göre her ne kadar ilâh-ı mu'tekad kavramı üzerinden subjektif tanrı tasavvurlarına değinseler de muhakkikler nezdinde sahih bir itikad umdesi vardır ve bu doğru itikad olmaksızın dua dahi gerektiği gibi yapılamaz. Nitekim Fâtiha suresinin ardından *âmîn* denilmesinin önemi hususunda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*İmam âmîn dediği zaman siz de deyin; çünkü melekler de âmîn derler. Kimin âmîni meleklerinkine denk gelirse (muvaşakat), Allah onun geçmiş*

yalnızca muhakkiklerin keşifleri sahihtir. Riyâzet, filozoflar nezdinde tasfiye-i mahal içinken **muhakkikler** nezdinde tahsîn-i ahlâk içindir. Filozoflar ve ruhbanlarda zuhûr eden haller makbul değildir. Detaylar için bk. “Felsefî İlimler ve Filozoflar”

¹²²⁹ Meryem 19/65

¹²³⁰ Zümer 39/3

¹²³¹ Sâd 38/5

¹²³² Tâhâ 20/88

¹²³³ Kasas 28/38

¹²³⁴ Kasas 28/38

¹²³⁵ Kasas 28/38

¹²³⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 82a. Bursevî bu bölümü özetleyerek alıntılamıştır. Anlaşılabilirliği artırmak için *Fütûhât*'taki metnin *Ta'lika*'ya alınmayan kısımları da burada parantez içinde verildi. Aslı için bk. İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/264; İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 12/46-47.

günahını bağışlar.” Bursevî bu hadisteki muvâfakatın mâhiyetine dair sırasıyla Fenârî ve İbn Arabî’nin şu ifadelerine yer verir:

“Muvafakatın zaman hususunda olduğu söylenmiştir. Diğer yandan ihlâs ve ahadî teveccüh hususlarında da olduğu ileri sürülmüştür. **Tahkik ehlinin** benimsediği doğru görüş ise şudur: Buradaki maksat, duaya icabet hususunda muvafakattır. İcabet ise istenilenin aynırladır. Bu da Şeyh Sadreddin Konevî’nin Nusûs’da sahih tasavvur ile Allah’ın emir ve nehiyelerine uymak (mu’âtât) yani sahih itikad ve sâlih amel hususlarında zikrettikleriyle ilgilidir. Duaya, istenilen şeyin aynıyla icabet edilmesinin sürati ise ancak sahih bir tasavvur [ve] Allah’a boyun eğmenin (mutâva‘at) kemalinden sonra mümkündür.¹²³⁷ Mu’âtât ve kamil manada mutâva‘at arasında farklar vardır. Mu’âtât, emirlere tutunup nehiyelerden kaçınmayı gerektirir. Kamil manada mutâva‘at ise teslim olmak, Allah’ın her murat edip hüküm verdiği (kazâ) rıza göstermek ve -Kâdir’in (c.c.) irade edip takdir ettiği dışında- hâtır sayfasından iradenin silinmesidir. Kendisine “Rabbin sana ne kadar da itaatkarmış!” diyen amcasına cevaben Hz. Peygamber’in şu sözü de buna işaretler: “Sen de ey amcacığım, O’na itaat etmiş olsaydın O da sana itaat ederdi.” Sahih tasavvur şart koşulmuştur. Zira bu olmasaydı, kendisine yönelinip dua edilen merci vicdanların uydurduğu bir şey olurdu; O (c.c.) olmazdı. Nitekim şöyle buyurulmaktadır: “Çünkü Allah’tan başka taptığımız şeyler sizin gibi kullardır, eğer davanızda sadıksanız haydi onları çağırın da size icabet etsinler”^{1238**1239}

“Allah müşriğin bir yaratılmışı onun ilah olduğunu zannederek saygı gösterdiğini bildiği için, ona nazar etmiştir, çünkü onun gerçekte aradığı Hak’tır. Müşrik bu [kul-tanrı] ilişkisinde gereken hak ve hürmeti tam manasıyla yerine getirip kendi ilah edindiği şeye muvahhidin [Allah’a olan ihtiramından] daha fazla saygı gösterebilir. İşte bu durumda böyle iki topluluğun karşı kaşıya geldiğini gördüğünde müşriğin muvahhide galip geldiğini görürsün. Çünkü ilâhî yardım onunladır. Zira o, Allah’a göstermesi gereken ihtiramı -hangi merciye yönelteceği hususunda hata etse de- yerine getirmiştir. Muvahhid ise, gaflet ve ihmalkarlığa düşmüş, bu nedenle yenilmiş, velayet yardımını görememiştir. Çünkü o, imanını müşâhede etmeyip “Allah için nasıl da savaşıyor!” denilmesi için savaşımıştır. Halbuki Allah: “Müminlere yardım etmek bize düşer.” diye buyurur. O halde hangi merciye nispet edeceği hususunda hata etse de ulûhiyete hürmet etme noktasında sadık kalan ve bunu her daim diri tutan kim varsa durumu bilinir ve ilâhî makama [yakışan] ilâhî bir gayret ile birlikte ilâhî yardıma nail olur. Zira O (c.c.), yenilmeyen Azîzdır. O (c.c.), yardımını muvahhid için vacip kılmamıştır; ancak hürmet namına ulûhiyetin gerektirdiği şeye inanan ve bunun gereğini tastamam yerine getiren için vacip kılmıştır.”¹²⁴⁰

Bursevî’ye göre bu ifadelerin sahibinin kastı, ulûhiyete hürmet göstermenin ve sahih tasavvurun faydasını açıklamaktır. Söz konusu edilen ilâhî yardım ise uydurulmuş tanrıdan değil ancak yüce Allah’tan gelir. Bursevî’ye göre tahavvül hadisi de buna işaret etmektedir. Bu rivayete göre Allah kıyamet günü her kavme itikatları hasebince tecelli edecektir. Fakat onlar birbirlerinin ilahlarını inkâr edecekler ve Allah’a şöyle diyeceklerdir: “Bir olan Hak ilah nere sen nere!”¹²⁴¹

2.6. Şahsî Tecrübelerin Bilgi Değeri

2.6.1. Tecrübî Bilgi Kavramları (Zevk, Lezzet, Şûrb, Aşk, Muhabbet, Üns)

Sûfilerin zâhir ehli (ehl-i zâhir) veya şekilci alimler (ulemâ-i rûsûm) şeklinde nitelendirdikleri kesime karşı bilgi hususundaki eleştirilerinin önemli bir yönünü *tecrûbe* olgusu teşkil etmektedir. Bu bağlamda sûfilerin bilgiyi ifade etmek için ma‘rifet dışında *zevk* (tatmak), *şûrb* (içmek), *reyy* (kanmak), *muhabbet*, *üns* ve *aşk* gibi tecrübelerle gönderme yapan kavramları sıklıkla kullandıkları görülür. Dolayısıyla *zevk*,¹²⁴² *şûrb*, *reyy*, *muhabbet*, *üns* ve *aşk* gibi tecrübe ifade eden kavramlar sûfilerin bilgi

¹²³⁷ Konevî, *Vahdet-i Vücut ve Esasları*, 51-56.

¹²³⁸ A‘râf 7/194

¹²³⁹ Bursevî, *Ta‘lîka*, 206b; Molla Fenârî, *Aynü’l-a‘yân*, 318.

¹²⁴⁰ Bursevî, *Ta‘lîka*, 206b-207a; İbnü’l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 7/400 vd.

¹²⁴¹ Bursevî, *Ta‘lîka*, 207a.

¹²⁴² Zevkin bu doğrultuda kullanımının teknik ifadesi Konevî’de görülür. Nitekim o, zevk ve keşf sahiplerini nazar ehline karşı konumlandırıp idrak süreçlerinde ilk grubun avantajlarını şöyle ifade eder: “Kapsayıcı zevk ve kâmil keşfin neticelerinden birisi

süreçlerini kendilerine has bir tarzda ifade etmelerini sağlayan; epistemolojiye estetik bir hava katıp ruh kazandıran özel kullanımlardır. Tasavvufun yöntemine dair ifadelere bakıldığında zevk vurgusuna sık rastlanılır. Dâvûd-i Kayserî “*bu ilim keşfidir, zevke dayalıdır ve vecd ve vücûd sahipleri ve müşâhede ehlinde başkasının bu ilimden nasibi yoktur*”¹²⁴³ derken tasavvufun tecrübeye dayalı epistemolojisine dikkat çekmektedir. Nitekim “*Tatmayan bilmez*” şeklinde bir sûfi özdeyişi haline gelen *zevk* (tatma) vurgusu bu bağlamda bilgi ile eş veya yakın anlamlı olarak kullanılır.

Bursevî'nin kullanımında *zevk* ve *lezzet* gibi mefhumlar tasavvufî bilgi ideali doğrultusunda hakikatin kesin bir şekilde doğrulanması (*tahkik*) ve tecrübe edilmesi anlamına gelir. Bu, seyrüsülûkün tamamlanıp vâsıl olmanın bahtiyarlığına erme durumuna işaret eden bir ufuğu ifade eder. Nitekim *tahkik*, -bizzat tecrübe etmek manasında- tadılan (zevk) epistemolojik bir hazdır.¹²⁴⁴ Bu bağlamda Bursevî, yeme ve içmenin bazen rûhânî tarzda olabileceğini ifade eder ve şu hadise atıf yaparak insanın ilimlerle ve hakikî zevklerle nimetlendirilebileceğini savunur: “*Hanginiz benim gibi olabilir! Ben Rabbimleyim; O beni yedirir içirir.*”¹²⁴⁵ *Ta 'lîka'*daki açıklamalara göre lezzet, [nefse] uygun olan şeyi uygunluğu bakımından idrak etmektir. Söz gelimi tat alma (*zevk*) duyusu nezdinde tatlı olan şeyi yemek, görme duyusu için ışık, vehim kuvvesi nezdinde umulan şey; huzûr ve hâfıza kuvvesi nezdinde hatırlandığında zevk veren anılar gibi. Tanımdaki haysiyet kaydı ise idrake konu olan şeyin yalnızca [nefse] uygunluğu bakımından idrakini ifade etmek içindir. Aksi takdirde [idrake konu olan şey] lezzet değildir. Yararlı fakat acı ilaçlar buna örnektir.¹²⁴⁶ O, daha sonra *bazı büyüklerin* şu sözlerine yer verir:

“Lezzet ve elem sadece nâtık nefislerin bineklere olan hayvanî nefisler içindir. Nefs-i nâtika elem ve lezzeti yüklenmez, ta ki -daha önce kendileriyle terakki etmiş olsa bile- ilimler ve dinle ilgili hususlardan lezzet almayınca dek.¹²⁴⁷ (...) Ayrıca nimet var olmaktır. Azap ise bu nimetin kaybedilmesidir. Yoksa azap vücûdî bir şey (emr) değildir.¹²⁴⁸ (...) Dünyada nimet ve lezzet adına ne varsa şüphesiz o elemi defetme kabilindendir. Hakikati ise ahirette ortaya çıkacaktır.”¹²⁴⁹

Nefs-i nâtikanın lezzet ve elemle hiçbir ilişkisi yoktur. Bursevî, bunun sebebinin nefis-i nâtikanın zatı itibarıyla mücerret bir yapıda olmasıyla açıklar. Zira ona göre lezzet ancak misâlî suretlerde ve zat ile onun muhtelif nispetleri arasını birleştiren mertebede (*hazret-i câmi 'a*) elde edilir.¹²⁵⁰

de fikir yoluyla gerçekleşen idrâklerin gayesine, nazarı olan ve olmayan bilgilerin nihayetine ulaşmaktır. Bunlar, daha önce işaret edildiği gibi, araz, sıfat, özellik ve vazımlarını aşmazlar. Bu idrâkin sahibi, bütün fikir sahiplerinin fikir kuvvetleriyle idrâk ettikleri, duyu ve nazarlarıyla muttali oldukları nihai şeyleri, akılcıların birbirlerini suçlamasının sebebini, onların neyi idrâk edip neyi kaçırdıklarını, hangi açıdan isabet edip hangi açıdan yanıldıklarını bilir. Bunun yanı sıra kuşatıcı zevk ile tahakkuk etmeyen zevk mensuplarının ve bunlar dışında inançları zanna ve taklide dayanan insanların bilgilerini de değerlendirebilir. Çünkü o, zevk sahiplerinin ve mukallitlerin mertebelerini, onlara hâkim isimleri, hâlleri ve makamları, sahip oldukları şeyleri sevip, onunla kendilerini sınırlamalarını gerektiren nedenleri bilir.” Konevî, Fatiha Suresi Tefsiri, 85-86.

¹²⁴³ Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 43.

¹²⁴⁴ Örnek kullanım için bk. Bursevî, *Eyyühe 'l-bülbül*, 63.

¹²⁴⁵ Bursevî, *Ta 'lîka*, 176b. Fakat hadisin bağlamı (visal orucu) Bursevî'nin bu delillendirmesini zayıflatmaktadır.

¹²⁴⁶ Bursevî, *Ta 'lîka*, 182b. Bu ifadeler için bk. Cürcânî, *et-Ta 'rifât*, 191.

¹²⁴⁷ Bursevî bazı tasarruflarla aktardığı bu ifadeler için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 13/240/241.

¹²⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 17/179.

¹²⁴⁹ Bursevî, *Ta 'lîka*, 182b-183a. Benzer bir pasaj için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 15/330.

¹²⁵⁰ Bursevî, *Ta 'lîka*, 183a.

Diğer pek çok hususta olduğu gibi Bursevî'nin zevklere dair algısı Ekberî bilgi ve varlık anlayışına göre şekillenmiştir. Nitekim o, muhakkiklerin zevklere yaklaşımı hususunda şu ifadeyi kullanır: “*muhakkik sâfîlerin zevkleri hazerât-ı misâliyyenin gerektirdiği gibidir.*”¹²⁵¹ Buradan hareketle Bursevî'nin, zevkleri varlık mertebelerine itibarla çok boyutlu olarak telakki ettiği anlaşılmaktadır. O bu hususla ilgili olarak geride bazı büyüklere atfettiği alıntıya şöyle devam eder: “*zevk, ilahi tecellinin ilkelerinin ilkidir. Zevk, kulun kalbine ansızın gelen bir haldir. İki nefeslik veya daha fazla süre devam ederse, “şurb / içme” adını alır. Bu içmeden sonra kanma var mıdır, yok mudur? (...). Ebu Yezid'e göre kanmak imkansızdır.*”¹²⁵² Bursevî bu kanmama durumunun, isti'dâd bakımından en kâmil olanlar için söz konusu olduğunu belirtir. Ona göre Hz. Peygamber'in şu duasının sırrı da buradan anlaşılmaktadır: “[Allah'im!] Senden ebeden daimen ve sermeden kerim vechine bakmanın lezzetini isterim.”¹²⁵³ Tasavvufi bilgi ideali doğrultusunda kullanılan zevk kavramı, Bursevî'nin düşünce dünyasında muhakkikler ile şekilci alimleri birbirinden ayırıştıran bir kavramdır. Nitekim Bursevî bu hususu şöyle ifade etmektedir:

“Ekâmil-i nâs için **vech-i hâss** vardır ki oradan bi-lâ-vâsita istifâza ederler. Velâkin eğer rû'yâ-yı sâdika ve eğer **hâtıra-i mahmûde** ve eğer vârid-i gaybîdir, ma'nâda sıdk yüzünden berâberdir. Zirâ söz sâdıklara göredir. Egerçi ba'zında zevk-ı gâlib ve neşât-ı azîm vardır. Nazar eyle ki bir sunun menbâna erip oradan içmek ile ba'zı mevâzı'a mürûrdan sonra içmek bir değildir. Ve buradan **ulemâ-i rûsûm** ile **ulemâ-i hakâik**ın farkları zâhir olur. Zirâ mâ-i mukattar-ı semâvî ile arzdan hafır tarîkiyle ahz olunan su bir değildir. Pes, kande efkâr-ı akliyye ve kande esrâr-ı sırrıyye.”¹²⁵⁴

Bursevî iki hususun oldukça derin ve zor olduğunu belirtir: kader sırrı ve vahdet-i vücûdu zevkle idrak etmek. Bu noktada Bursevî, vahdet-i vücûdun idrakinin zevkle ifade edilmesine dikkat çeker ve bu olmaksızın yalnızca ezberden konuşmak, mahallinden okumak ya da taklitle vahdet-i vücûd risalesi yazmak gibi girişimlerin söz konusu idrak seviyesine ulaşmak için yeterli olmayacağını belirtir.¹²⁵⁵

Zevkdir lâzım olan dilde bugün âşıklara

*Yoğise ağzında lezzet hân-ı elvân isteme*¹²⁵⁶

Bursevî benzer vurguları bir başka yerde yaratılış meselesi hususunda tekrar etmektedir. Bu bağlamda Bursevî'ye göre mümkün varlıkların ortaya çıkış keyfiyeti ilimle bilinemez. Ne var ki filozoflar ve mütekellimler bu hususta akıl yolunu seçip birtakım sözler söylemişlerdir. Bursevî bu gibi konular hakkında bilgi edinmek hususunda, salt ilmin yeterli olmayacağını; tatmayanın bilemeyeceğini savunur. Ona göre yalnızca kitap ve risalelerden bilgi edinmeye çalışmak yeterli olmayıp bilfiil sülûk etmek gerekmektedir. O, böylece Hakk'ın kelamının bizzat Hakk'tan işitilebileceğini belirtir.¹²⁵⁷

¹²⁵¹ Bursevî, *Ta'lika*, 183a.

¹²⁵² Bursevî, *Ta'lika*, 183a; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/382.

¹²⁵³ Bursevî, *Ta'lika*, 183a.

¹²⁵⁴ Bursevî, *Kitâbü'n-Netice*, 293.

¹²⁵⁵ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 43-44.

¹²⁵⁶ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 230.

¹²⁵⁷ Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 161.

Bursevî dünyada karşılaşılan bela, musibet ve imtihanları tasavvufî bilgi ideali açısından anlamlı bularak zevk ve müşâhede çerçevesinde yorumlar. Nitekim Bursevî âriflerin dünya yurdundaki derecelerine göre elem tatmaktan kurtulamadıklarını belirtir. Sıkıntılar -hallerine göre değişmekle birlikte- onlar için lezzet vericidir. Nitekim bu sıkıntıların ardından geriye yalnızca mahza nimet ve mücerret şühûd kalır.¹²⁵⁸ Bu bağlamda Bursevî, *muḥakkiklerin* (*erbâb-ı hakikat*) “sevgilinin tokadı şaraptır / sevgilinin vurduğu yerden gül biter” sözü gereği belalardan lezzet aldıklarını belirtir. Zira onlar kahr u lütfun kaynağına vasil olmuşlardır.¹²⁵⁹

Öte yandan zevk kavramı Bursevî tarafından ontolojiyle irtibatlı olarak da kullanılır. Nitekim Bursevî *varlıkta asla bir tekrar olmadığını* belirtir ve bu hususta gece ve gündüze “*el-cedîdân*” (yenilenen iki) denilmesini örnek verir. Söz konusu isimlendirmeden de anlaşıldığı üzere gece ve gündüz her ne kadar sureten tekerrür ediyormuş izlenimi verseler de “*varlıkta asla bir tekerrür yoktur!*” Buradan hareketle Bursevî, *her yeni tecellinin yeni ve başka bir lezzeti olduğunu* ileri sürer ve bu bağlamda şu ayete atıfta bulunur: “*Kendilerine her rızık verilisinde, “Bu, daha önce bize verilen rızıktır!” diyecekler. [Hâlbuki] bu rızık onlara benzer olarak verilmiştir.*”¹²⁶⁰

Aşk da tasavvufî bilgi ideali doğrultusunda metafizik bağlamda kullanılagelen bir kavramdır. Çoğu sûfî tarafından bu bağlamda kullanılmakla birlikte aşk kavramının metafizik çerçevede yorumlanması hususunda Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Fahreddîn-i Irâkî gibi şahsiyetler öne çıkmaktadır. İlgili çalışmalarda vurgulandığı üzere Irâkî, klasik metafiziğin temel konusu olan “varlık olmak bakımından varlık” başlığını “aşk olmak bakımından aşk” şeklinde dönüştüren tasavvufî tarzın temsilcisidir. İbnü’l-Arabî ve Konevî ile başlayan tasavvuf anlayışının temel kavramı olan varlık (*vücûd*), aşk kavramıyla da ifade edilir hale gelmiş böylece müteahhir dönem tasavvuf dilinin fenâ ve vahdet merkezli kavram çerçevesi farklı bir hareketlilik kazanmıştır. Diğer yandan aşkı bir varlık ve bilgi kaynağı addeden bu tasavvufî çizginin, sûfî ıstılahlarına yön vermesinin yanı sıra Fars ve Osmanlı şiir geleneklerini de derinden etkilediği belirtilir.¹²⁶¹ Mevlânâ’ya göre aşk ve tahkik ulaşmış bilgi beraber gitmelidir. Zira eşyanın hakikati bilinmeden Allah sevillemez ve Allah sevilmeden eşyanın hakikati bilinemez. Taklit bilgisini tahkik bilgisine dönüştüren aşkın ateşidir. Aşk insanın her nisbî hakikatte Mutlak Hakkın yüzünü görmesine izin verir. Dolayısıyla *tahkik gerçek aşğın zorunlu bir niteliğidir*.¹²⁶² Benzer şekilde *Noktatü’l-beyân* müellifi aşk kavramının bilgi süreçleri bağlamında kullanımına değinir. Buna göre insan ruhu idrak edici olup idrak ettiği nesnenin aynı olur. Bu aşamada

¹²⁵⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 189b.

¹²⁵⁹ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 196.

¹²⁶⁰ Bakara 2/25; Bursevî, *Ta’lîka*, 174b.

¹²⁶¹ Ercan Alkan, “İrâkî: Aşk ve Varlığın Birliği”, *Din Felsefesinin Ana Konuları* (Küre Yayınları, 2023), 2/284; Fahreddîn Irâkî, *Lemaât: Aşk Metafiziği*, çev. Ercan Alkan (İstanbul: Hayy Kitap, 2012).

¹²⁶² Chittick, “Mevlânâ’nın Tahkik Yolu”, 371, 380.

müdrîk, müdreğ ve idrak birdir. **Muhakkikler** ise bu üçlüyü *aşık, maşuk ve ışk* şeklinde ifade ederler ve söz konusu bilgi süreci *aşık, maşuk ve ıskın* bir olduğu bir aşamayı ifade eder. Bu hususta aşkın gayesine eriştiği söylenen Mecnûn, kendisine “*Leylâ’yı sana verelim*” diyen halifeye “*Leylâ hod benim. Beni bana nice verirsiniz!*” diye karşılık verirken, “*Leylâ benim!*” diyen Leylâ’ya da “*Eğer Leylâ sen isen bendeki kimdir. Hâşâ ki Leylâ iki ola!*” demiş ona bakmadan adını sayıklayarak oradan uzaklaşmıştır.¹²⁶³

Bursevî’nin eserlerinde de aşkın söz konusu metafizik bağlamına dair ifadeler kullanıldığı görülür. Nitekim Bursevî’nin belirttiği üzere *aşk*, insan kalbinin Hakk’ın fiillerinin nurunu *tetkik* etmesi anlamındadır. *Muhabbet, sükûn ve huzûr*, insan ruhunun Hakk’ın sıfatlarının nurunu *keşfetmesidir*. *Üns* ise insan sırrının Hakk’ın zatının nurunu *müşâhede* etmesi demektir.¹²⁶⁴ Bursevî latîfelerin araştırma alanları, yöntemleri ve hasıl olan bilgi türlerini şu şekilde açıklamaktadır:

Hâsıl Olan Bilgi Türü	Latîfe	Araştırma Alanı	Yöntem
<i>Aşk</i>	<i>Kalb</i>	<i>Îlâhî Fiiller</i>	<i>Tetkik</i>
<i>Muhabbet, Sükûn ve Huzûr</i>	<i>Ruh</i>	<i>Îlâhî Sıfatlar</i>	<i>Keşf</i>
<i>Üns</i>	<i>Sırr</i>	<i>Îlâhî Zât</i>	<i>Müşâhede</i>

Tablo 8: Tecrübi Bilgi Kavramları

*Tarîk-i aşk u muhabbette içtîhâd eyle
İriş menâzil-i tahkîke tay edip taklîd*¹²⁶⁵

Bursevî, hakikate erişmenin zahir ehlinin uğraştığı sanatlar ve ilimlerle değil, tasavvufi bilgi idealini ifade eden *aşk* ve delilikle mümkün olduğunu belirtir. Bu bağlamda o kendisine şu sözün vârid olduğunu ileri sürer: “*Bu, fenlerle değil bilakis aşk ve delilikledir!*” Bursevî buradaki deliliğin akıl deliliği değil *aşk deliliği* olduğunu belirtir ve Şeyh-i Ekber’in şu sözüne atıfta bulunur: “*Bizim deliliğimiz, Mecnun’un Leyla’ya olan deliliği gibidir.*” Zira Bursevî’ye göre mecazi *aşk* mecazi *maşuka* götürürken hakiki *aşk* hakiki *maşuka* götürür. Buradan hareketle Bursevî, hakiki *maşuka* ulaşmanın zahiri sanat ve ilimlerle mümkün olmadığını, aksi halde Fârâbî, İbn Sînâ ve Fahrettin er-Râzî gibi kimselerin bu maksada erişmiş olacaklarını belirtir. Halbuki ona göre bu kimseler, Aristoteles gibi filozofların görüşleri üzere vefat edip bu gayeye ulaşamamışlardır. Zira onlar nezdinde en kuvvetli fen hikmet (felsefe) idi. Bursevî avam alimler şeklinde nitelediği bu kesime karşılık Gazzâlî, Seyyidü’s-sened (Seyyid Şerif Cürcânî) ve Mevlânâ gibi kimselerin sahih bir sülûk ile halin hakikatlerini keşfettiklerini belirtir.¹²⁶⁶ Öte yandan Aynî’nin de belirttiği üzere Bursevî hakikate ulaşmanın en

¹²⁶³ Bk. *Nokta Sembolizmi*, 122-123. *Aşk* kavramının tasavvuf metafiziği bağlamında değerlendirmesi için ayrıca bk. Mahmud Erol Kılıç, *Sufi ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası* (İstanbul: Sufi Kitap, 2024), 163-183.

¹²⁶⁴ Bursevî, *Şerh-i Rümuzât-ı Hacı Bayram Velî*, 84.

¹²⁶⁵ Yurtsever, *İsmâil Hakkî Dîvânı*, 264.

¹²⁶⁶ Bursevî bu hususta *el-Munkiz mine’-d-dalâl* adlı esere atıfla Gazzâlî’nin hakikat yolculuğuna değinir. Cürcânî’nin ise Zeynüddin Kelâle ve Hâce Alaüddin Attâr gibi isimler üzerinden tasavvuf yoluna yönelmesini örnek verir. Aristoteles’in yolunu tuttuklarını söylediği Fârâbî ve İbn Sînâ’nın merdud olduğunu bu kesime karşı hükemâ-i ilâhiyye dediği şu isimlerin,

kestirme yolunun ancak aşk olduğunu eserlerinde sıklıkla vurgular. Nitekim onun şu sözleri aşkın bu işlevi hususunda tasavvufi bilgi anlayışını özetler niteliktedir:

*Aşktır serlevhâ-i mecmûa-i sırr-ı hüda
Mekteb-i irfânda aşk ile ederler ibtidâ
(...)
Hakka kurbet ister isen varını aşka değiş
Hakkıyâ bî-aşk olanlar oldular Hak'tan cûda*¹²⁶⁷

Benzer şekilde tasavvufi bilgi anlayışının başat kavramlarından olan tecelli -ki varlık tecellisinden ayırmak için müşâhede veya bilgi tecellisi de denilir- Bursevî'nin metinlerinde aşk mefhumu ile birlikte kullanılan terimlerdenidir. Bu hususu Bursevî şu sözlerle ifade eder:

*Her kime kaldı tecelli ol Hüda Akl ü fikrin eyledi yağmâ-yı aşk*¹²⁶⁸

2.6.2. Rüyaların Bilgi Değeri

Rüya Bursevî'nin benimsediği tasavvufi bilgi anlayışında önemli bir yere sahiptir. Onun *Ta'lika* ve diğer eserlerinde rüya yoluyla elde edilen bilgilere yer yer değindiği görölmektedir. Bursevî, *sine*, *nü'âs* ve *nevm* arasında anlam farkları bulunduğunu düşünür. Bu bağlamda o, *sine*yi başa çöken ağırlık, *nü'âs*ı göze çöken ağırlık, *nevm*i de kalbe çöken ağırlık şeklinde tarif etmektedir. Dolayısıyla *sine* *nü'âs*ın başlangıcı, o da *nevmin* başlangıcına denk gelmektedir. Nevm, kendisine yükselen buharın rutubetiyle dimağın sinirlerinin gevşeyip rahatlamasıdır.¹²⁶⁹ Uykunun muhtelif tarzlarını ifade eden bu kavramlar bilginin keyfiyeti hususunda önem arz ederler. Nitekim Bursevî, vahye muhatap olan nebevî mizacın itidali için Hz. Peygamber'in kalbine *nevmin* inmediğini, dolayısıyla gözleri uyusa da kalbinin iki gözünün uyumadığını, abdestinin de bozulmadığını söyler. Bu hususta Bursevî, “mukayyet bir misâlde göstermek” şeklinde tanımladığı *insilâh* yoluyla ehl-i insilâhın abdestinin bozulmamasını hatırlatır ve *insilâh*ın, *nevmden* ve uykudaki *keşften* daha latif olduğunu söyler.¹²⁷⁰

Bursevî “sadık rüya” kullanımının, bu rüya türünü yalan rüyalardan ayırmak için veya sıfat-ı kâşife olarak kullanıldığını belirtir. Nitekim nebiler ve velilerin rüyalarında asla yalan bulunmaz. Aksine bu tür rüyalar ona göre mübeşşirât olup vahiy ve ilham kabilindedir. Başkalarının rüyaları ise bu rüyalar gibi hakikatlerin keşfini sağlar nitelikte değildir. “Böylece biz İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk.”¹²⁷¹ ayetinden hareketle Bursevî, velâyet dairesine ancak söz konusu gösterme (*irâe*) ile girildiğini belirtir. Bu bağlamda Bursevî şu hadise atıfta bulunur: “*En sadık rüyalar seher vakti görülenlerdir.*” Ona göre bunun sebebi, gecenin son demlerini gündüzün ise ilk anlarını ifade eden seher

eşyanın hakikati konusunda hakikati temsil ettiklerini savunur: Cüneyd-i Bağdâdî, Bayezid-i Bistâmî, Sehl-i Tüsterî, Şeyh-i Ekber, Ferzendî, Konevî. Bursevî, *Eyyühe'l-bülbül*, 46-47; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 71.

¹²⁶⁷ Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, 284.

¹²⁶⁸ Aynî, *İsmail Hakkı Bursevî*, 286.

¹²⁶⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 169b.

¹²⁷⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 169b.

¹²⁷¹ En'âm 6/75

vaktinin keşif vakti olmasıdır. Bu vakitte kişiye gösterilenlerin zuhûru ve tahakkuku yakın demektir.¹²⁷² Bursevî, sâlihlerden başkaları için de herhangi bir sebepten ötürü sadık rüyanın söz konusu olabileceğini belirtir. Zira insanlığın her bir ferdi şu ayetin kapsamına dahildir: “...ona ruhumdan üflediğimde...”¹²⁷³ Ayrıca her insan, hayâl kuvvesine sahip olmak ve ruhlar alemine yakın olan misâl alemine girebilmek hususlarında ortaktır. Dolayısıyla rûhânî feyz, itaatkârı, fâsığı ve hatta kâfiri kapsar. Fakat sır alemi, yalnızca itaatkâr mümine mahsustur.¹²⁷⁴ Bursevî, el-Latîf isminin zuhûr yeri dediği misâl aleminin rüyâ alemi olduğunu belirtir. Ona göre bu alemde görülen rüyalar, ahiretle ilgili hususların gerçekleşeceğinin delilidir. Rüyayı gören ruh çeşidi ise hayvânî ruhtur. Zira rüya misal alemine bitişik olup hayal gözüyle görülen bir tecrübedir. Hayal denilen şey ise hayvânî ruhun eserlerindendir. Bu bakımdan rüya, hayvanlar içinden at ve insan türü arasında müşterektir.¹²⁷⁵

Bursevî rüyaların hayattaki neticeleri üzerine de değerlendirmeler yapar. Nitekim ona göre iyi rüyaların geç çıkıp kötülerin çabuk çıkmasının sebebi, müjdelerin gerçekleşmelerinden uzun süre önce erkenden verilip mutluluk sürelerini uzun tutmaktır. Şerlere karşı uyarıların, şerrin meydana gelmesine yakın bir vakte kadar ertelenip geç verilmesi ise, gam ve keder süresinin kısa olması içindir.¹²⁷⁶

Rüyâ ve istihâre yoluyla kitap yazımı Bursevî’nin üzerinde durduğu bir husustur. Nitekim *Envârü’t-tenzîl* mukaddimesinde belirttiğine göre Beyzâvî, planladığı eseri vücuda getirmede çekimserlik içerisindeyken istihare sonucunda kendisine aşikâr olan durum neticesinde bu işe başladığını söyler. Bursevî onun bu ifadelerini şahsî tecrübelerin bilgi değeri bağlamında yorumlar. Ona göre bu ifadeler göstermektedir ki istihareden elde edilen bilgi, Beyzâvî’nin nezdinde tereddütü tamamen ortadan kaldıran zorunlu bir bilgi (*el-’ilmü’z-zarûrî*) kabilindendir. Bursevî, istiharenin *yapması hayırlı olan şeyi talep etmek* anlamında olduğunu belirtip istihare için “*Kul Allah’tan kendisine yol göstermesini ister, Allah da onun yerine seçim yapar.*” denildiğini aktarır.¹²⁷⁷ Bursevî’ye göre burada kişinin yapıp yapmamakta tereddüt ettiği hususlarda -özellikle de önemli bir mesele ise- istihare yapmasının gerekli olduğuna işaret vardır. Zira söz konusu şeyin hayırlı yönü bilinmiyor olabilir. Bu gibi şeyler ancak Allah’ın bildirmesiyle ortaya çıkar.¹²⁷⁸ Bursevî bu ta’lîka (*Ta’lîka alâ evâili tefsîri’l-Kādî*) hususunda kendi başına gelen durumun istihare kapsamında olduğunu ileri sürmektedir:

“Bu ta’lîka (Ta’lîka alâ evâili tefsîri’l-Kādî) hususunda başıma gelen durum da istihâre kapsamındadır. Zira Bursa beldesinde bazı öğrenciler benden bu kitabı (*Envârü’t-tenzîl*) okumaya başladıklarında bu *ta’lîkayı* [yazmayı] planladım. Fakat bana Hakk tarafından “Bu iş ikinci defâdadır!” denildi ve ben çok şaşırdım. Zira ömür [böylesi bir] dersin ikincisini kaldıramaz. Ta ki ders[te] En’âm suresine kadar gelince avâmın dilinde “Tekûr dağı” diye meşhur olan Rodosçuk beldesine (Tekirdağ) hicret etmek hususunda ilâhî işaret vaki oldu

¹²⁷² Bursevî, *Ta’lîka*, 169b.

¹²⁷³ Hicr 15/29

¹²⁷⁴ Bursevî, *Ta’lîka*, 169b.

¹²⁷⁵ Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 126; Bursevî, *Mümin Müminin Aynasıdır*, 54-55.

¹²⁷⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 169b-170a.

¹²⁷⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, “Hayr”, 301.

¹²⁷⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 33b.

ve Allah vadini burada gerçekleştirdi. Her hayrın [vaktinden] önce gerçekleşmesi gerekmez, aksine yüce ilâhî hikmetin gerektirdiği doğrultuda tehirî evlâ olan hayırlar vardır.”¹²⁷⁹

Rüya yoluyla ilâhî emir alınıp alınamayacağı Bursevî’nin değindiği bir husustur. Bu bağlamda o, ıstılahta kişinin alt mertebedeki birine “[Şunu] yap!” demesini ifade eden ve “bir şeyi teklif etmek, önermek” manasına gelen *emrin* bazı yolları olduğunu belirtir. Buna göre emir, “Yap!”, “Yapsın!” gibi emir formunda yahut “Boşanan kadınlar kendi başlarına üç âdet süresince beklerler.”¹²⁸⁰ Ayetindeki gibi haber formunda olabilir. Fakat emrin başka yolları da vardır. Bazen bir işaret yahut başka bir şeyle de emir yapılabilir. O, bu hususta Hz. İbrahim’in rüya ile emir almasını hatırlatır. Nitekim rüyada ona gösterilen oğlunu kurban ettiği sahne Kur’ân’da “emir” olarak nitelenmiştir: ““Yavrucuğum, rüyamda seni kurban ettiğimi gördüm; bu işe ne dersin?” deyince o: “Babacığım! Sana **emredileni** yap” şeklinde karşılık verdi.”¹²⁸¹ Bursevî emrin bu yollardan hangisiyle yapılırsa yapılsın aynı olduğunu söyler.¹²⁸²

2.6.3. Velâyet ve İlham

Bursevî eserlerinde velâyete geniş yer ayırır. Onun açıklamalarına göre velâyetin türediği velî kelimesi yakınlık (kurb) manasındadır. Bu sebeple o, ıstılahta Hakk’a yakın olana velî denildiğini belirtir. Bursevî bir başka eserinde ise *velî*nin sözlükte *düşmanın zıttı* manasına geldiğini ıstılahta ise Allah’ı ve O’nun sıfatlarını tanıyan (*ârif billâh ve sıfâtihî*), taatler konusunda gayretli olan kimse manasında olduğunu belirtir. Bursevî’ye göre Allah’ın velileri (*evliyâullâh*), genel manada müminler olup bunlar kendi içlerinde umûm, husûs ve ehass şeklinde mertebelere ayrılırlar. Cahil kimsenin velî olamayacağını savunan Bursevî bu noktada ümmî ile câhili birbirinden ayırır. Buna göre her cahil ümmîdir fakat her ümmî cahil değildir. Zira bazı ümmîler Allah tarafından eğitilmişlerdir. Bu hususta Bursevî’nin cahil mefhumuna yaklaşımının farklı olduğu göz önünde tutulmalıdır. Zira o, “mücerred ilim” sahibi kimselere de cahil demektedir. Diğer yandan Bursevî velînin iki çeşit olduğunu belirtir ve bunları *veliyy-i âmm-ı lugavî* ve *veliyy-i hâss-ı örfî* şeklinde zikreder. Bursevî’nin bu ayrım ile velâyetin umûmîliğini benimsediği anlaşılır. Zira o, *veliyy-i âmm-ı lugavî* ile sıradan mümini kastettiğini belirtir. Bu velî/mümin çeşidi sâlih bir şekilde iman etmiştir fakat Hakk’a karşı perdelidir. *Veliyy-i hâss-ı örfî* ise takva ile müttaki olanlardır. Bursevî bu velî çeşidi için şu ayetleri zikreder: “Şunu iyi bilin ki, Allah’ın velilerine hiçbir korku yoktur ve onlar asla üzölmeyeceklerdir. Onlar iman edip takvâ doğrultusunda sakınanlardır.”¹²⁸³ “Onun velileri ancak müttakilerdir.”¹²⁸⁴ Bursevî ilk ayetteki imanın hicâbî ve resmî

¹²⁷⁹ Bursevî, *Ta’lîka*, 33b-34a.

¹²⁸⁰ Bakara 2/228

¹²⁸¹ Sâffât 37/102

¹²⁸² Bursevî, *Ta’lîka*, 41a.

¹²⁸³ Yûnus 10/62-63

¹²⁸⁴ Enfâl 8/34

değil keşfi ve hakikî olduğunu belirtir. Dolayısıyla o, bütün bu hususlardan hareketle “*havâss-ı evliyâ/avâmm-ı evliyâ*” nitelemeleri kullanarak veliler arasında avâm-havâs ayırımına gider.¹²⁸⁵

Bursevî'nin velâyet-nübüvvet ilişkileri bağlamında değindiği bir diğer husus “*hakikî nübüvvet - tahkikî nübüvvet*” ayrımıdır. Bursevî'nin açıklamalarına göre hakikî nübüvvet, nebîlerin vahiy yoluyla Allah'tan haber vermelerini ifade etmektedir. Velilerde ise bu vahiy değil ilhâm yoluyla olur. Bu noktada Bursevî, tahkikî nübüvvette velîlik ve nebîliğin toplandığından dolayı bazı *muhakkiklerin vahiy ve ilhâm ile davet ve irşâdın aralarını ayırmadıklarını* belirtir ve Şeyh-i Ekber ile Mesnevî sahibi Mevlânâ'nın bu muhakkiklerden olduğunu belirtir. Buna karşın Gazzâlî'nin zahire nazaran bunların arasını ayırarak vahiy ve daveti nebîlere, ilhâm ve irşâdı ise velîlere ait kabul ettiğini belirtir. Diğer yandan Bursevî'ye göre velîde her ne kadar tahkikî nübüvvet yani Allah'tan vasıtalı ve vasıtasız haber verme özelliği bulunsada velî için “nebî” nitelemesi kullanılmaz. Zira bu, örfî nübüvveti çağrıştırmaktadır ve velîye “nebî” demek küfür sebebidir. Ayrıca hiçbir velî, nebiden mutlak manada üstün değildir. “*Nübüvvet sona erdi, mübeşşirât [bâki] kaldı*” hadisi gereği Bursevî, velîler için “mübeşşirât” nitelemesinin kullanılabileceğini hatırlatır ve tahkikî nübüvvetin sona ermediğini belirtir. Bu noktada Bursevî, tanrı-insan irtibatını vasıta ile kısıtlayan yaklaşımları “filozofların mezhebi” şeklinde nitelendirirken *muhakkik sûfilere* göre tanrı-insan irtibatının her iki yönüyle de (vasıtalı ve vasıtasız) gerçekleştiğini belirtir.¹²⁸⁶ Ayrıca Bursevî'ye göre muhakkiklik payesi velâyet mertebesini ifade etmektedir. Nitekim o, bunu şu şekilde ifade eder:

“Ey ârif! Bu ma'na-yı latîfi ve bu tevecih-i şerîfi zabt idüp amel eyle ve nazar kıl ki bu ümmette olan verese ya'nî **ulemâ-ı muhakkikîn** -ki havâss-ı ümmet ve evliyâ-yı millettir- enbiyâya bedeldir. Ya'nî onların vükelâsıdır. Pes velâyet mertebesinde vekâlet kâfi olıcak da'vâ-yı nübüvvet ve bi'l-fi'l risâlete hâcet kalmadı ve bundan ümmet-i merhûmenin kemâl-i isti'dâdı zâhir oldu. (...) Bundan ma'lûm oldu ki zemân-ı evvelde bir asırda birkaç nebî bulunduğu gibi bu ümmette dahi her asırda birkaç velî bulunmak câiz oldu. Hattâ dimişlerdir ki her asırda yüz yirmi dört bin evliyâ mevcûddur ki aded-i enbiyâdır. Ve belki dahi ziyâde olurlar. Ve bunların ekseri tabakât erenleridir ki ricâlû'l-gayb dedikleridir ve ricâlû'l-gayb demek hâlâ âlem-i şehâdetde olmağı münâfi değildir.”¹²⁸⁷

Beyzâvî'nin “*Hamd, alemlere uyarıcı olsun diye kuluna Furkan'ı indiren Allah'adır.*” cümlesinde kulun Allah'a izafe edilmesi Bursevî'ye göre tasavvufî bilgi anlayışı kapsamındaki ilhâm düşüncesine bir “*îmâ*” niteliğindedir. Buna göre kulluğunda diğer tüm kayıtlardan azade olan Hz. Peygamber'e (*abd-i mutlak*) kulluk ve vahyini kabul etme hususlarında tabi olmak, kişiyi Kur'ân

¹²⁸⁵ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 598; Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, 88. Seçkincilik (avâm-havâs ayırımı) muhakkik sûfilerce sık kullanılan bir sınıflandırmadır. Konevî, Allah ehlinin tahkik sahibi (muhakkik) olanlarından bahsederken onları “azın azı” olmakla niteler: “*Tahkik ehlinin lisaniyla deriz ki: Selim bir zeka ve fıtrat sahibi olmasından dolayı fikir/düşünce kanunundan müstağni olan azınlığın, Haktan bilgi alan, O'nun cömertlik denizinden beslenen ve varlığının (vücûd) sırlarına muttali olan kimselere nispeti, kanuna muhtaç olan çoğunluk kadardır; çünkü ehlullah, “azın azı”dır.*” Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 50; Demirli, *Şair Sûfiler*, 51. Velayet için bk. Nedim Tan, “Velayet Teorisi”, *Metafizik: Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, ed. Ömer Türker, 3 Cilt, İslam Düşüncesinde Teoriler (İstanbul: Ketebe, 2021).

¹²⁸⁶ Bursevî, *Müjdelerle Gelen Elçi*, 50; Bursevî, *Eyyühe'l-bülbül*, 29-30; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 144; Bursevî, *İhtiyârât*, 21; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 281.

¹²⁸⁷ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 279.

hakikatlerinin ilhâmına layık kılar. Zira yüce Allah şöyle buyurmuştur: “kullarından dilediğine emrinden rûhu ilkâ eder.”¹²⁸⁸ Bu sebeple de hadiste “Nübüvvet gitti mübeşşirât kaldı.” buyurulmuştur. Diğer yandan Bursevî’ye göre Beyzâvî’nin bu ibaresi nübüvvetin kesbî olmayıp vehbî oluşuna da bir göndermedir (telvîh). Zira vahiy korunaklı izzet makamından iner. Eğer çalışarak elde edilebilseydi izzet ile vasıflanamazdı. Ne var ki şartları ve sebeplerini elde etmek suretiyle bu nübüvvet mertebesi tedricen açığa çıkmaktadır. Bu ise hakikatlerden perdeli (*mahcûb*) kimselere nübüvvetin kesbî olduğu bu sebeple de nübüvveti elde etme hususunda çalışmanın işe yaradığı vehmi ve zannını verir. Halbuki o saltanat gibidir; velâyetin aksine kesb ile elde edilemez. Zira velâyet vezirlik gibidir ve onu elde etmede kesb etkili olabilir. Fakat en doğrusu “Allah rahmetini ancak dilediğine tahsis eder. Allah büyük lütuf sahibidir.”¹²⁸⁹ ayeti mucebince tüm makamların [ilâhî bir] seçim ve bağış olduğu gerçeğidir. Bu bağlamda o, Gazzâlî’nin *Kimyâ-yı sa’âdet*’te nübüvvetin kesbîliğine kail olduğunu ifade eder. Bursevî’ye göre Gazzâlî’nin kesbî nübüvvetten kastı teşri kapsamında olmaksızın Allah nezdinde tahsis edilmiş özel bir statüdür. Nübüvveti yalnızca bir şeriat ve hükümler manzumesinin ilâhî tayini şeklindeki müesses tarzda telakki edip bu resmî formatı dışında düşünmeyen kimseler kesbîliğini reddetip nübüvveti ihtisâsî (ilâhî seçime dayalı) kabul ederler.¹²⁹⁰

Emir ve haber formları dışında rüya gibi birtakım işaretlerle de ilâhî emir ve nehiylerin yapılmasının imkânını savunan Bursevî nebi ve velinin her ikisinin de -nitelikleri farklı olmakla birlikte- bunlara muhatap olduğunu savunur. Söz gelimi bir nebi rabbinin kendisine emir ve nehiyler ilettiğini söylediğinde buna *teşrî’*; velide ise *ta’rîf* denir. Fakat veli, şer’î-Muhammedî-teklîfî emre asla muhalif bir emre muhatap değildir. Sadece özel bir mertebede direkt Hakk’tan duyma salahiyetine sahiptir. Üstelik velinin muhatap olduğu bu emir ve nehiyler ilk olarak Peygamber tarafından getirilmiştir.¹²⁹¹

Tanrı alem ilişkisinin bir boyutu da Allah’ın insanlarla iletişim tarzlarıdır. Bursevî, temelde vasıtalı ve vasıtasız olarak ikiye ayrılan bu ilâhî bildirim çeşitlerinin meleklerin vasıtasıyla gerçekleşen kısmını kendi içinde bir tasnifle *Ta’lîka*’da sunmaktadır.¹²⁹² Bu tasnife göre ilhâm, melekler vasıtasıyla gerçekleşen ilâhî bildirim çeşitlerinden sayılmaktadır. Meleklerin Allah ve insanlar arasındaki vasıtalığı ya *vahiy* ve *ilhâm* yoluyla *havâs* içindir, ya da gece gündüz amellerin yükseltilmesi, hallerin sunulması ve ruhların üfürülüp kabzedilmesi yoluyla *avâm* içindir.¹²⁹³

¹²⁸⁸ Mü’min 40/15

¹²⁸⁹ Bakara 2/105

¹²⁹⁰ Bursevî, *Ta’lîka*, 5a.

¹²⁹¹ Bursevî, *Ta’lîka*, 41a.

¹²⁹² Vasıtasız olan ilâhî bildirim çeşidi, Ekberî düşüncedeki önemine binaen ilgili bölümde müstakil olarak ele alınmıştır. bk. “Nedensellik - Vesilecilik Tartışmaları” bölümü

¹²⁹³ Bursevî, *Ta’lîka*, 126b.

Ta'lika'daki açıklamalara göre *ilhâm*, aslı itibariyle yutmak anlamına gelir ve yavru hayvanın anasının memesindeki sütü içmesi için kullanılır. İstılahe anlamıyla *ilhâm* ise nebiler ve veliler arasında ortaktır. Bursevî *sâlih amellerin bilgi sağlamasının imkânı* üzerinde durarak bilginin ahlakî temellerini de sûfiyane bir tarzda ele almaktadır. Bunun en bariz tezahürleri de *Bursevî'nin bilgi anlayışında* görülmektedir. Nitekim nebi ve velilere özgü bir bilgi tarzı olduğunu belirttiği *ilhâmı ledünnî* bilgiden ayırt etmektedir. İlham arızî bir nitelikte olup ortadan kalkabilir ve yerine başka ilham gelebilir. Buna karşın *ilm-i ledünnî* sabittir. Daha önce bilmediği hususlarla ilgili olarak Allah ve *mele-i a'lâ* cihetinden kişinin kalbine atılmıştır ve yaratılışın aslında bulunmayıp ameller neticesinde ortaya çıkar. Bu, kula ilham edilen yani Allah veya *mele-i a'lâ* tarafından gönlüne (*rû'*) atılan daha önce bilmediği şeylerdir. Ledünnî bilgi, yaratılışın başında olmayıp ameller neticesinde ortaya çıkar. Allah rahmetiyle bazı kullarına sâlih ameller işlemeleri hususunda yardım eder (*tevfîk*). Böylece kullar bunlarla salih ameller işlerler, Allah da onları kendi nezdinden daha önce bilmedikleri bir bilgiye (*'ilmen min ledünhü*) varis kılar. Çocukların ve hayvanların menfaat ve zararlarına dair bildikleri bazı hususlarda olduğu gibi yaratılışın aslında fitratta bulunan bilgiler ise *zarurî bilgiler* sınıfına girer ilham olarak değerlendirilmez. Nitekim “*Ve rabbîn bal arısına şöyle vahyetti.*”¹²⁹⁴ ayetinde böyle bir bilgi türüne işaret edilmektedir. Zira Allah bu ayette, bal arısının ilk yaratılışında söz konusu bilgiyi ona fitrat olarak tanımladığını kastetmektedir.¹²⁹⁵ Ayrıca Bursevî bu bağlamda “*Allah, bildiğiyle amel eden bilmediği şeyin bilgisine varis kılar.*”¹²⁹⁶ ve “*Kim kırk sabah Allah'a ihlasla kendini verirse, kalbinde dolup taşan hikmet pınarları diline akar.*”¹²⁹⁷ hadislerini de bu bağlamda zikretmektedir. Dolayısıyla amel, takva ve ihlas kulun vazifesidir. Bilmediği ilme varis kılıp öğretme ve hikmet pınarlarını doldurup taşıma ise Allah'ın lütfudur.¹²⁹⁸ Bursevî bu bağlamda isim vermeksizin İbnü'l-Arabî'nin şu sözlerine yer verir:

“Bilmelisin ki, vahiy Hz. Peygamber'den önce söz konusuydu ve ondan sonra vahiy olacağı hususunda hiçbir ilâhî haber gelmemiştir. Nitekim şu ayette Hz. Peygamber sonrası için vahiyden bahsedilmemiştir: “And olsun ki sana ve senden önceki peygamberlere vahyolunmuştur.”¹²⁹⁹ Bir hadiste Hz. İsa'nın bize imamlık yapacağı bildirilmiştir. Dolayısıyla ineceği zaman o da tıpkı bu ümmet gibi keşif sahibi olacaktır. (...) Vahiy ve ilhamın her ikisi de ilâhî birer haberdur. Fakat resul ve nebi, kendilerine vahyedildiği esnada meleğe şahit olup onu dünya gözüyle görürler. Peygamber olmayanlar ise etkisini hissederler fakat göremezler. Böylece Allah, ilham etmek istediği kimselere meleklerle ilham eder veya aradaki vasıtaları ortadan kaldırarak doğrudan özel bir yolla (vech-i hâs) bunu gerçekleştirir ki bu en yücesidir. Bu, resul ve velinin ortak yönleridir. (...) İlhamın mahallî nefstir. Nitekim ayette şöyle buyurulmuştur: “...ve ona fücûru ve takvâyı ilham edene...” Burada fail, O'nun (c.c.) hüviyeti olup ilham eden Allah'tır. Nefse, tanısın ve uzak dursun diye fücûru, tanısın ve amel etsin diye de takvâyı ilham etmiştir.”¹³⁰⁰

¹²⁹⁴ en-Nahl 16/68

¹²⁹⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 169a.

¹²⁹⁶ Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 100; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/71, 3/13, 3/23. Hadisin yorumu için bk. Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 173; Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 54-55; Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 129; Bursevî, *Eyyühe'l-bûlbûl*, 92.

¹²⁹⁷ İlgili hadis için bk. Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. el-Mübârek, *ez-Zühd ve'r-rekâik*, thk. Habîbu'r-Rahman el-A'zamî (Malegon/Hindistan, 1331), 359.

¹²⁹⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 171b.

¹²⁹⁹ Zümer 39/65

¹³⁰⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 169a-169b; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 12/214.

Bursevî'nin nübüvvete yaklaşımı Ekberî düşüncenin velâyet anlayışı doğrultusunda şekillenmiştir. Bu da, -diğer birçok eserinde olduğu gibi- *Ta'lika*'ya yansımıştır. O, ahkamı tebliğ etmek üzere yalnızca insanlara gönderilen *nebînin* aksine *resûlün*, melek veya insanlara gönderildiğini belirtir. Bu bağlamda o, İbnü'l-Arabî'nin şu ifadelerine yer verir:

“Bizzat kendisiyle ilgili herhangi bir özel hüküm bahsedilmeyen her peygamber rasûldür, nebî değildiz. Tebliğ görevine ek kendisine has bazı hükümler de bahsedilmişse o peygamber hem rasûl hem nebîdir. Dolayısıyla her rasûl nebî olmadığı gibi her nebî de rasûl değildir. Bu ikisi arasında “umûm min vech” ilişkisi vardır.”¹³⁰¹

Bursevî'nin *Ta'lika*'da isim belirtmeksizin zikrettiği bu İbnü'l-Arabî alıntısının *Fütûhât*'taki bağlamına bakıldığında, konunun nübüvvet üzerinden bir velayet temellendirmesi olduğu görülür. Nitekim İbnü'l-Arabî, beşerî risâlet makamına hasrettiği bu bölümde bazı peygamberlerin, sadece vahye muhatap diğer peygamberler ve nazar sahiplerinden birtakım yükümlülüklerle ayrıştığını ileri sürer. Bal arasının dahi evini ve balını yapma hususunda daimi olarak ilhama mazhar olduğunu hatırlatır. Bu bağlamda beşerî risâlet ile *ilhâm*, *nefes*, *ilkâ*, *vücûd* (*vecd*) gibi kavramlar arasındaki farklara değinir. Ona göre nebî ile rasûl arasında fark vardır. Nebînin aldığı vahyin hükmü kendisiyle sınırlıdır, başkasının onu bu hususta takip etmesi yasaktır. Resûl olması ve risâletle görevlendirilmesi ise “*sana indirileni tebliğ et*”¹³⁰² şeklinde bir emre bağlıdır. Bu kabulden hareketle İbnü'l-Arabî bir resûlün başkasına tebliğ etmesi yasak olan kendisine özgü hükümler alabileceğini ifade eder. Bu gibi peygamberlerin hem nebî hem resûl olduğunu belirtir. Bir peygambere gönderildiği toplumu bağlamayan dolayısıyla kendisine mahsus kılınan hükümler verilmemişse ona [yalnızca] resûl denildiğini ifade eder. Bunun da velilere ait olmayan *şeriat nebîliği* olarak niteler.¹³⁰³

Fâtiha suresindeki nimet verilen kimselerin nebilerle sınırlı olup olmadığı hususu velâyet konusu bağlamında muhakkikler ile zahir ehli arasındaki tartışmalıdır. Nitekim Beyzâvî, Fâtiha suresindeki kendilerine nimet verilen kimselerden maksadın nebiler, Hz. Peygamber ile ashâbı veya Hz. Musa ve Hz. İsa peygamberlerin tahrif ve nesh öncesindeki ashâbı olduğuna dair görüşler bulunduğunu zikreder. Bursevî ise nübüvvetin en değerli nimet olduğunu ikrar etmekle birlikte bu yorumu -velâyet düşüncesini sınırlandırıcı bulduğundan olsa gerek- esnetmeye çalışır. Bu hususta Ebussuud'un şu ifadelerine yer verir: “*Nimet verilen kimselerin şu ayette zikredilen kimseler olması daha doğru olsa gerektir: “Kim Allah'a ve Peygamber'e itaat ederse, işte onlar Allah'ın kendilerine nimetler verdiği peygamberler, siddîklar, şehitler ve sâlihlerle beraberdirler.*”¹³⁰⁴”¹³⁰⁵ Ayrıca söz konusu ayetin devamındaki “*Onlar ne güzel yoldaşlardır.*” ifadesinden hareketle Bursevî, bu yolun sâliklerinin böyle örnek yoldaşlara

¹³⁰¹ Bursevî, *Ta'lika*, 59a; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/389; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/433.

¹³⁰² Mâide 5/67

¹³⁰³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/388-389; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/432-433.

¹³⁰⁴ Nisâ 4/69

¹³⁰⁵ Ebussuud, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1/19.

ihtiyacı olduğunu belirtir. Böylelikle Bursevî, kendilerine nimet verilenlerden maksadın hem enbiya hem de asfiyâ olduğunu, **muhakkiklerin** de (*erbâbü'l-hakâik ve'l-butûn*) bu görüşte olduğunu söyler.¹³⁰⁶

Ta'lika'daki açıklamalara göre nebiler vahiy, ilham ve sadık rüyaya sahipken veliler ilham ve sadık rüyaya sahiplerdir. Buna karşın müminlerin geneli hakikatlere karşı perdelilerdir. Bursevî'ye göre onlar hakikatleri tatmaktan (*zevk*), yaşamaktan (*hâl*) ve bilgi formunda edinmekten (*ilmî idrâk*) uzaklardır. Diğer yandan Bursevî, *velâyetin nihâyetini nübüvvetin başlangıcı* olarak niteler. Velâyet ancak, *aynî'l-cem*'de kulun kendinden geçip (*fenâ*) Hak ile kıyam etmesiyle hasıl olur. Bursevî bunun *seyr ilallah* olduğunu belirtir. Allah ilâhî cömertliğiyle ona destek sağlarsa kul *farka* gidip Allah ile kaim olur. Böylece kul, el-Kayyûm ismi bakımından O'nun herşeye kaim olduğunu ve her şeyin de O'nunla kaim olduğunu görür. Bursevî bunun *seyr fillah* olduğunu belirtir.¹³⁰⁷ Daha sonra o velilerden bazılarının tıpkı nebiler gibi olduğunu ileri sürerek, isim vermeksizin İbnü'l-Arabî'nin şu sözlerini tekrar eder:

“(Bu ümmet içindeki velilerin nebilerinin durumuna gelince): O, Hakk'ın kendisini tecellilerinden herhangi birisine yerleştirip kendisi için Hz. Muhammed ve Cebrail'in mazharını ikame ettiği kimsedir. Söz konusu rûhânî mazhar, Hz. Muhammed'in mazharı için belirlenen meşru hükümlerin hitabını kendisine duyurur. Hitabı bitirip velinin kalbinden ayrıldığında müşahede sahibi, hitabın içerdiği Muhammed ümmetinde ortaya çıkan meşru hükümleri öğrenir. Veli, bu mertebede bulunmakla bu ümmete tebliğ etmekle memur olduğu makamda meydana gelen ilmi, mazhar-ı Muhammedî sahibinin (a.s.) aldığı gibi alır.”¹³⁰⁸

Bursevî bu ifadelerdeki velinin yetki ve sınırlarını şariat ve nebi lehinde yorumlar. Dinin tamamlandığını; kıyamete kadar asla artmayacağını vurgular. Ayrıca “nebî-i örfî” nitelemesini kullananların sarîh nas ve icmaya aykırı davrandıklarını belirtir.¹³⁰⁹ Öte yandan Bursevî'nin bazı ifadeleri, kendisinin de zaman zaman ilhama mazhar olduğu iddiasını içermektedir. Bunun örneklerine *Ta'lika*'da rastlanılmaktadır. Nitekim Beyzâvî Fâtiha suresinin “*es-Seb'u'l-mesânî*” şeklinde isimlendirilmesinin sebebinin ya namazda tekrarlanması ya da -biri Mekke diğeri de Medine'de olmak üzere- inzalinin tekrarlanması olduğunu belirtir. Bursevî ise konuya dair başka bir görüş aktarır. Buna göre tekrarlanan şey Kur'ân'ın tamamı olup Kur'ân'ın tüm maksatları Fâtiha'da tekrar edilmektedir. Fâtiha suresi tüm Kur'ân'ın yerini tuttuğundan “*mesânî*” şeklinde isimlendirilmiştir. Nitekim “...*Müteşâbih ve mesânî bir kitap...*”¹³¹⁰ ayetinde Kur'ân “*mesânî*” niteliğiyle vasıflanmıştır. Bursevî bu yaklaşıma muttali olmadan önce de kalbine bu şekilde doğduğunu ileri sürer ve bunun *tevârüd-i hâtır* kabilinden olduğunu belirtir.¹³¹¹ Buradaki hâtır rabbânî yahut melekî kaynaklı olup ilham anlamındadır. Bu bakımdan Bursevî'nin konuyu tasavvufî bilgi anlayışı zemininde özel bir iddiaya çevirmesi konumuz açısından anlamlıdır. Zira bir başka eserlerinde bu hususu **muhakkikler** (*ulemâ-i hakâik*) ile şekilci

¹³⁰⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 181b-182a.

¹³⁰⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 170a.

¹³⁰⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 170a; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/434.

¹³⁰⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 170a.

¹³¹⁰ Zümer 39/23

¹³¹¹ Bursevî, *Ta'lika*, 47b.

alimlerin (*ulemâ-i rûsûm*) yaklaşım farkları zemininde tasavvufi bilgi anlayışına bağlayıp *vech-i â'm* ve *vech-i hâs* kavramları üzerinden açıklamaya çalışır:

"Allah buyurmuşdur: "lehumû'l-büşrâ fi'l-hayâtî'd-dünyâ ve fi'l-âhira" Ya'nî onlar için hayât-i dünyeviyyelerinde sıhhatleri hâlinde saâdetle müjde-i ilâhî olduğu gibi maraz-ı intikâllerinde ve hîn-i ba'sde dahi mevtına münâsib vechile beşâret vardır ki kimi melâike-i kirâm vesâtatıyla ve kimi dahi bi'z-zât Mevlâyı Kerîm'dendir. Zîrâ ekâmîl-i nâs için **vech-i hâss** vardır ki oradan bi-lâ-vâsita istifâza ederler. Velâkin eğer rû'yâ-yı sâdika ve eğer **hâtıra-i mahmûde** ve eğer vârid-i gaybîdir, ma'nâda sıdk yüzünden berâberdir. Zîrâ söz sâdıklara göredir. Eğerçi ba'zında zevk-ı gâlib ve neşât-ı azîm vardır. Nazar eyle ki bir suyun menbâna erip oradan içmek ile ba'zı mevâzî'a mürûrdan sonra içmek bir değildir. Ve buradan **ulemâ-i rûsûm** ile **ulemâ-i hakâik**ın farkları zâhir olur. Zîrâ mâ-i mukattar-ı semâvî ile arzdan hafr tarîkıyla ahz olunan su bir değildir. Pes, kande efkâr-ı akliyye ve kande esrâr-ı sirriyye."¹³¹²

Bursevî *sâlihler* zümresinin normalde ilmîne ve amelîne hiçbir vakitte hâlel girmeyen kimseler olduğunu belirtir. Fakat nübüvvet ve velayet mertebelerinin nebi ve velinin şahsı yahut insanîyeti sebebiyle değil ilâhî bir seçim sebebiyle olduğu düşünülduğünde bu kimselerin ilim ve amellerine hâlel girmesi mümkün olur. Dolayısıyla da [ilmîne ve amelîne hâlel girebilen] sâlih nebi ve velinin, sâlihler zümresine girebilmek için Allah'a dua etmeleri caiz olur. Nitekim Yûsuf'un (a.s) "*Beni sâlihler zümresine dahil et.*"¹³¹³ şeklindeki duası da buna işaret eder. Bursevî bu açıklamalarından hareketle *salâh*ın müminlerin tabakalarına göre birbirlerinden farklılaştığı özel bir mertebe olduğunu belirtip bunun tefsiri hususunda ulemanın çoğunun ayaklarının kaydığını ileri sürer.¹³¹⁴

Beyzâvî yazımını henüz tamamlamadan evvel tefsirinin ismini "*Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*" şeklinde isimlendirmeye niyetlendiğini mukaddimede belirtir. Bursevî buradan hareketle bu dîbâcenin kitabın tamamlanmasından önce yazıldığını söyler. Halbuki isim koyma, müsemmanın varlığına mebnidir. Söz gelimi isim, çocuk doğduktan sonra konulur. Fakat o, bazen ismin müsemmanın varlığından önce gelebildiğini söyler. Tıpkı rüyada (*fi'l-misâli'l-mukayyed*) Allah'ın tarifiyle yahut uyanıkken (*fi'l-yakaza*) sarîh ilhamla kesinleştirilmiş durumlar gibi. Bu noktada Bursevî, *Ta'lika*'dan çok daha önce yazıp mufasssal üç büyük cilt olarak tavsif ettiği *Rûhu'l-beyân* isimli tefsirinin kendisine Allah tarafından vadedildiğini ileri sürer. Bu tefsirin her bir cüzünün başına söz konusu ismi de içeren bir dîbâce koyduğunu hatırlatır. Hatta bu tefsirin vahiy müddeti süresinde tamamlandığı zikreder.¹³¹⁵

2.7. Nedensellik - Vesilecilik Tartışmaları

Ekberî düşünceyi bilgi anlayışı hususunda diğer düşünce sistemlerinden ayırtıran en temel ve önemli husus tanrı-alem/insan ilişkilerini açıklamak üzere kullanılan vesileci yaklaşımdır. Tanrı-alem/insan ilişkilerini açıklamak en temelde benimsenen yaratılış teorisiyle ilişkilidir. Bu noktada tanrının fiillerinde nedensel bir zorunluluğun olup olmadığı, tanrının tikellerle irtibatı, *vech-i â'm*-*vech-*

¹³¹² Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, 293. Bursevî hâtır çeşitlerini şöyle sıralar: 1.Rahmânî hâtır 2.Rûhânî hâtır 3.Nefsânî hâtır 4.Şeytânî hâtır. Ona göre bunlardan ilk üçü insân-ı kâmilin, sonuncusu avâmın hâtıridir. Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 122.

¹³¹³ Yûsuf 12/101

¹³¹⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 29a.

¹³¹⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 34b-35a.

i hâs kavramsallaştırmaları ve bu bağlamda vasıtasız bilginin imkânı ve vasıtalı bilgidен üstünlüğü, aracı varlıkların durumu ve veliye tevessül gibi hususlar gündeme gelmektedir. Bu bölümde bu konular üzerinde durulacak daha sonra *Ta'lika*'dan ilgili örneklere değinilecektir.

2.7.1. Ekberî Düşüncede Tanrı-Alem İlişkisi: İkili İrtibat (Vech-i Âm ve Vech-i Hâs)

Yaratılış hususunda sûfiler kelmacılar gibi yoktan yaratmayı kabul etmeyip filozofların sudûr nazariyesine yakın olan ve *zuhûr-izhâr* şeklinde nitelenen bir yaratılış anlayışı benimsemişlerdir.¹³¹⁶ Sûfilerin bu sistemde filozoflardan farklılaştıkları nokta sudûrun zorunlu nedensel yapısını kıran vesileciliktir. Bu vesileci sudûr anlayışının mihreri ise *genel yön* (vech-i âm) ilaveten *özel yön* (vech-i hâs) şeklinde kavramsallaştırılan tanrı-alem/tanrı-insan irtibatının ikili bir yapıyla ele alınmış olmasıdır. Tanrı-alem arasında öngörülen *özel yön* (vech-i hâs) vurgusu, felsefe ve kelam düşünceleri arasında temel bir ayrışma noktası olan *tanrının tikellerle ilişkisi* tartışmasında sûfilerin de taraf olması anlamına gelmektedir. Sûfiler açısından tanrı-âlem ve tikeller arasındaki ilişkinin doğrudan bir tarzda olması önem arz etmektedir. Zira ilgili araştırmalarda da belirtildiği üzere gerek vahiy gerek keşif bilgisi tanrı ile tikeller arasındaki doğrudan ilişkinin varlığını ortaya koymuş olduğundan sudur teorisinin bu ilişkiyi içerecek şekilde yeniden yorumlanması gerekmektedir. Bu noktada sûfilerin kendi yöntemlerini *tahkik* diye nitelemeleri gerçekte olan bu durumu tam anlamıyla keşfettiklerini ima etmektedir. Aklın bu gerçeği kavrayamayışı ise sadece sınırlı imkânlarından ya da birtakım şartlanmalarından kaynaklanır.¹³¹⁷

Özel yön (vech-i hâs), her varlığın tanrı ile doğrudan irtibatını ifade eder. Bu irtibatın daha geneli ise âlem ve içindekilerin tümüyle bir silsile halinde tanrıdan meydana gelmesidir. Bu ikili irtibat, âlemin tanrıyla hem varlık hem de bilgi düzeylerinde irtibatını sürdürmesi anlamına gelir. Bu bağlamda Ekberî düşüncede *muahakkiklerin* bilgisinin özünde iki yoldan ibaret olduğu kabul edilir. İlki bir şeyin tanrı ile doğrudan irtibatı anlamındaki özel irtibat yönünü bilmek; ikincisi ise vasıtalar yoluyla o şeyin tanrı ile irtibatını bilmek.¹³¹⁸ Sûfiler Mutlak Varlık (Hakk) ile mevcutlar arasında vasıta görevi görecek gerçek sebepler bulunmasını kabul etmezler. Bu noktada onlar aracı varlıklar fikrini reddederken filozoflardan ziyade kelmacılar yakın dururlar. Zorunlu nedensellik ve aracılık fikri bir kez reddedildikten sonra her şey vesile haline gelir. Böylece yegâne fail olarak Allah kalır ve âlemdaki diğer her şey birbirine vesile bağı ile bağlanır.¹³¹⁹ Konevî ikili irtibat hususunda muahakkiklerin yaklaşımını şu şekilde özetler:

“Şeriat ve *tahkik* mensuplarının mezhebi şudur: Mevcûdların Allah ile irtibatı iki açıdan gerçekleşir. Birincisi **tertîp ve vasıtalar aracılığıyla olan irtibat**tır; bunların ilki Kalem mertebesi, sonra Levh-i mahfûz, Arş, Kürsî, gökler, unsurlar, sonra unsurlardan meydana gelen şeyler, son olarak da yaratılış ve varlığın nihyeti olan insan türüdür. (...) İkinci irtibat tarzı **vasıtasız irtibat**tır. Bunun anlamı şudur: Her varlığın kendisiyle Rabbi arasında hiçbir vasıtanın bulunmadığı cihetten Hak ile irtibatı vardır. Bu irtibat Hakk'ın zâtî olarak her şeyin zâhir ve bâtını kuşatıp onunla beraber olması cihetidir. Bu beraberliğin ayet delilleri şunlardır: “Nerede olursanız olun

¹³¹⁶ Detaylar için bk. “Yaratılış” bölümü.

¹³¹⁷ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 266.

¹³¹⁸ Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, 209.

¹³¹⁹ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 324-325.

O sizinle beraberdir.”¹³²⁰ “Gizli gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüleri O olmasın; beş kişi yoktur ki altıncıları O olmasın.”¹³²¹ “Biz ona şah damarından daha yakınız.”¹³²² “Allah her şeyi ilmiyle kuşatmıştır.”¹³²³ (...) Hak ile vasıtasız doğrudan irtibat her varlık için sabittir, fakat insanların çoğunluğu bunu bilmezler. Üstelik Allah’tan vasıtasız bilgi almalarını temin edecek bu kapı onlara kapalıdır. Bu irtibatı sadece bazı nebiler, veliler ve **muhakkikler** bilebilir ve haberdar olabilirler. Onlar bu tarzı, yani vasıtaların bulunmadığı irtibat tarzını özel vecih (**vech-i hâs**) ile işitirler. Filozoflar ise bu tarzı inkâr ederek, Allah ile mevcûdlar arasında sebepler ve vasıtalar dışında hiçbir münasebet yoktur diye iddia ederler. Onlar bu hükümlerinde hatalıdır, çünkü kendilerinin bu irtibatı anlayamamaları böyle bir şeyin olmadığı anlamına gelmez. Bir şeyi bilememek onun var olmamasını gerektirmez. Her ne kadar filozoflar böyle bir irtibatı bilmeseler de başkaları bunu bilmekte ve müşahade etmektedirler. Üstelik bu irtibatın varlığı keşf ve şeriat ile sabittir.”¹³²⁴

Vahdet-i vücûd düşüncesinin bir anlamı da *tanrının her şey ile beraber olmasıdır* ve bu, her varlığın doğrudan tanrı ile irtibatını öngören bir anlayıştır. Bu bağlamda Vahdet-i vücûd’un “Hakk’ın eşya ile beraberliği” şeklinde de isimlendirilebileceği ifade edilir. Bu yönüyle Vahdet-i vücûd, tanrı ile her bir varlık ferdi arasındaki bilgi ve varlık ilişkisini mümkün görür.¹³²⁵ Konevî, kalbin beş veçhi olduğunu bunlardan birisinin de **muhakkikler** nezdinde vech-i hâs şeklinde isimlendirildiğini belirtir. Bu vecih yalnızca kâmiller, fertler ve bazı **muhakkikler** tarafından bilinir ve kendisiyle **tahakkuk** edilebilir.¹³²⁶ Konevî’nin pek çok bağlamda tekrar ettiği şu ve benzeri ifadeler de bu hususu anlatır:

“İlâhî ilim şunu iktizâ etmiştir: Bazı şeyler vardır ki onlara -mesela- sadece duyularla veya başka bir yolla ulaşmak mümkündür. Fakat Cenâb-ı Hak, ikramına mazhâr olmuş **muhakkik** ve vasıtasız bilgisiyle **tahakkuk** eden dilediği bir kuluna o ilmi öğretmek istediğinde -çünkü Hak bilir ki bu kulların himmetleri kevnî perdeleri yırtar ve onlar kendisinden başkasından bilgi edinmeyi reddederler- bu duyusal yolda veya başka bir şeyde kendilerine tecellî eder. Ardından öğretmek isteklerini kendisine bildirir. Bu **muhakkikler** de bu bilgiyi vasıtasız [tarzda] Haktan öğrenmiş olurlar. Bununla birlikte ezeli bilginin hükmü, kendi hâli üzere bakidir; çünkü Kalem’in yazdığı hüküm değişmez.”¹³²⁷

2.7.2. Bursevî’de Vesilecilik ve İkili İrtibat Tarzı

Mevcudatın Hakk ile irtibatının iki çeşit olduğunu belirten Bursevî, Ekberî düşüncedeki ikili irtibat nazariyesini benimsemektedir. Bursevî bu iki çeşit irtibatın birinin vasıtasız ve özel bir yönden (vech-i hâs) diğerinin vasıtalı ve genel bir yönden (vech-i ‘âm) irtibat olduğunu belirtip “*her nerede olsanız sizinle beraberdir*”¹³²⁸ ayetiyle birlikte Hz. Peygamber’in şu sözünü vasıtasız irtibat makamının **tahkiki** hususunda delil olarak zikreder: “*Benim Allah ile bir vaktim vardır ki, o vakitte bana ne mukarreb bir melek ne de gönderilmiş bir peygamber yanaşabilir.*” Bursevî’ye göre her yaratılmışın kendi *isti’dâdına* göre bu özel yönden (vech-i hâs) Hak’la irtibatı vardır. Böyle bir bağ olmasaydı me’lûhün ilâha dair bir bilgisi, ilgisi ve ilişkisi olmazdı. Bursevî gerideki ayette geçen özel birliktelik yönünün (*cihet-i ma’iyyet*) filozoflar tarafından inkâr edildiğini belirtir. Zira onlara göre Hakk ile

¹³²⁰ Hadîd 57/4

¹³²¹ Mücâdile 58/7

¹³²² Kâf 50/16

¹³²³ Fussilet 41/54

¹³²⁴ Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 179-181.

¹³²⁵ Tanrı alem irtibatı hususunda Konevî’nin “Hakk’ın eşya ile beraberliği” şeklinde isimlendirdiği bu hususun detayları için bk. Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, 163; Demirli, *İbnü’l-Arabi Metafiziziği*, 134; Konevî, *Tasavvuf Metafiziziği*, 68.

¹³²⁶ Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 315.

¹³²⁷ Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 119.

¹³²⁸ Hadîd 57/4

mevcudat arasında sebepler ve vasıtalar haricinde bu tarz özel bir irtibat yoktur.¹³²⁹ Bu sebeple Bursevî, Hakk ile mevcudat arasındaki irtibatı vasıtayla sınırlayan yaklaşımı filozoflara, vasıtalı ve vasıtasız şekilde irtibatın her iki çeşidini de mümkün gören yaklaşımı ise *muḥakkik sūflere* nispet etmektedir. Ona göre nebi ve veliler vasıtasız irtibata salahiyyetlilerdir dolayısıyla doğrudan Allah'tan alabilirler. Fakat yine de velilere “nebi” denilmez.¹³³⁰ Diğer yandan vasıtalı da olsa vasıtasız da olsa her şey ilâhî tesir ileler. Nitekim “*karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et*”¹³³¹ buyurulmaktadır. Dolayısıyla istişare ve sebeplere dayanmak yeterli değildir. Fakat Bursevî'ye göre bunda vasıtaları terk etmek gerektiği anlamı çıkarılmamalıdır. Terk edilmesi gereken şey, salt sebeplere itimat etmektir.¹³³² Diğer yandan Bursevî için *isti'dâtlar* da itimat edilmemesi gereken söz konusu sebep ve vasıtalar cümlesindendir. Nitekim o bu hususa değindiği bağlamda kendine ait şu şiiri de zikreder:

*Aşk u şevk olmazsa bâl u pere bu kevn-i cân u dile
Kimse eremez Hakk'a mutlak pâ-y-ı isti'dâd ile
Kuvvet-i buzuy-i işk u şevktir derkâr olan
Yoksa eremez menzile bir tîr bin evrâd ile*¹³³³

Bursevî'ye göre kitaplar ve üstadlardan edinilen bilgiler vech-i ‘âm yoluyla edinilen vasıtalı bilgileri ifade eder. Zaruri bilgiler ve ilham ile edinilen bilgiler ise vech-i hâs yoluyla edinilen vasıtasız bilgileri ifade eder.¹³³⁴ Bursevî vasıtasız bilginin imkânı ve vasıtalı bilgiden üstünlüğü hususunda Ebû Yezîd el-Bestâmî'nin şu sözüne atıf yapar: “*Siz ilmi ölüden ölüye yani nakil yoluyla aldınız, biz ise asla ölmeyecek Hayy olan Allah'tan aldık.*” Vasıtalı bilgi hususunda ise o, şu ayete atıf yapar: “*Allah'tan sakının O size öğretmektedir.*”¹³³⁵ Bu ayet takva ve sâlih amellerin bilgi doğurması bağlamında tasavvuf literatüründe kendisine sık atıf yapılan delillerdendir. Buna göre ayette takva vasıtasıyla elde edilen bir bilgiden bahsedilmektedir. Bursevî söz konusu ayette kullanılan ikinci vâv harfine dikkat çeker ve burada bu harf yerine fâ harfinin kullanılmamasının özel bir tasarruf ve tercih olduğunu savunur. Buradan hareketle o, sebeplerin sonuçları zorunlu olarak gerektirmediği, takvanın da ilâhî talimi Allah'a zorunlu kılmadığını belirterek bilgi süreçlerini nedenselci bir yapı olmaktan uzak bir şekilde ele alır.¹³³⁶

¹³²⁹ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 159, 161, 244; Bursevî, *Şerh-i Rûmûzât-ı Hacı Bayram Velî*, 13; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 23.

¹³³⁰ Bursevî, *Eyyühe'l-bûlbûl*, 30.

¹³³¹ Âl-i İmrân 3/159

¹³³² Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 159, 161; Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 23-24.

¹³³³ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 159.

¹³³⁴ Bursevî, *Varlığın dili*, 140.

¹³³⁵ Bakara 2/282 Bursevî bir başka eserinde söz konusu ayeti vasıtasız bilgi bağlamında yorumlamaktadır. bk. Bursevî, *Varlığın dili*, 140.

¹³³⁶ Bursevî, *Şerh-i şuabü'l-imân*, 198; Bursevî, *Varlığın dili*, 140.

Bursevî mürşidin gerekliliği¹³³⁷ hususunu *vesile* mefhumu üzerinden açıklamaya çalışır. Bu bağlamda o, “O’na [yaklaşmaya] *vesîle arayın*”¹³³⁸ ayetine atıf yaparak şeyhin gerekliliğini vurgular ve bu hususu taklîd ve tahkik kavramlarıyla ilişkilendirir. Bursevî öncelikle, ayetteki işaret edilen gayeye (Allah’a yaklaşmak) ulaşmak için gereken *vesîlenin* mâhiyeti hususundaki yaklaşım farklarına değinir. Buna göre *vesîle* ma’rifet olup bu da ilâhî zât, sıfatlar ve fiiller hakkında olmalıdır. Fakat avam ulema nezdinde her türlü meleke ma’rifete dahil sayılır. Bursevî kelamcılarının buna karşı çıkıp subûti ve selbî olmak üzere ilâhî sıfatlara ihtimam gösterdiklerini fakat şeklî düzeyde kaldıklarını belirtir. Ona göre itikad ve iman hususlarında şeklî (resmî) seviye yeterli olmayıp kesin bilgi (îkân) ve ihsân seviyesinde bir ma’rifet gerekmektedir. Bursevî bu yaklaşım farklarını *taklîd* ve *tahkik* kavramlarıyla niteleyerek birbirinden ayırıştırır. Bursevî’ye göre, onun “tahkik” şeklinde nitelediği kesin bilgi (îkân) ve ihsân seviyesi, kişiyi hakikî ve ilâhî bilgiye (ma’rifet-i hakikiyye-i ilâhiyye) ulaştırır. Bursevî bunun için Allah’ı tanıyan ve O’na yönlendiren bir vesilenin (ârif billâh ve mürşid ilallâh) gerektiğini belirtir. Buna göre şeri ibadetler ma’rifeti, ma’rifet ise mükâşefe, müşâhede ve mu’âyeneyi sağlar. Bursevî bu hakikat yolculuğunun zor ve çetin olduğunu belirterek zahire zahir bir delil gerektiği gibi bâtına da bir mürşid-i bâtin gerektiğini vurgular. Bütün bunlardan hareketle o, vesileden muradın *muhakkik* olduğunu, hakikat yolculuğunda *mukallid*in değil *muhakkik*in takip edilmesi gerektiğini belirtir.¹³³⁹

Bursevî, nedensellik eleştirisi bağlamında *kudret* ve *hikmet* kavramlarına önem atfeder. O, kudret ve hikmetin ayrı ayrı alanları olduğunu düşünüp bunu da *kudret alemleri* ve *hikmet alemleri* şeklinde ifade eder. Bursevî’ye göre bu iki alem birbirinden farklıdır ve birbirine kıyas edilmemeli; ayrı ayrı ele alınmalıdır. Onun açıklamalarına göre *kün fe yekûn alemleri* de denilen *kudret aleminde* sebeplere itibar edilmez. Zira Allah dilediğini yapandır (*fa’âlin li-mâ yürîd*).¹³⁴⁰ Bursevî İsrailoğullarına Tih çölünde bıldırcın ve helva indirilmesini, Hz. İsa’ya indirilen sofrayı ve buna benzer olağanüstülükleri kudret alemleri kapsamında değerlendirir. Buna karşılık Bursevî, hikmet alemini sebepler üzerinden anlatır. Nitekim o, Ashâb-ı Kehf’in uyurlarken muhafazaları için sağa sola döndürülmelerini bu kısımda değerlendirir. Zira Allah sağa sola döndürmeden de onları muhafaza edebilirken hikmetiyle muamele etmiştir. Nitekim Bursevî, bazı kamillerin cesetlerinin toprak altında dahi korunduğunu ileri sürer.

¹³³⁷ Bursevî, vasıtalı şeyh-mürîd ilişkisini sülûkta ideal olarak görse de teoride ve nâdiren pratikte şeyhsiz hakikat yolculuğunu mümkün görür. O, şeyhin gerekliliği hususunda Cüneyd-i Bağdâdî’nin “*Üstadı olmayanın üstadı şeytandır*” sözü ile Bâyezîd-i Bistâmî’nin “*Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır*” şeklindeki sözüne atıf yapar. Zira mürşidi olmayan mürîd, menzile ulaşamaz. Öte yandan Bursevî Veysel Karanî gibilerinin bir şeyhe tabi olmadan vasitasız feyiz aldıklarını hatırlatır. Fakat o, vasitasız feyiz almanın nadir olduğunu, buna çok itibar etmemek gerektiğini söyler. Ayrıca Hak’tan vasitasız olarak nasiplenebilen hakikat yolcusu (sâlik) vasıta ile de feyz alır ki bu daha kolaydır. Bir irtibat silsilesi ve vasıtalar ile istifade etmek, usulü de tatbik etmek anlamına gelir. Bu sebeple Bursevî’ye göre bu yola giren kimse için ya Hz. Mûsâ ile Hızır’ın durumu gibi cismani sohbet, ya da Hallâc ve Attâr’ın durumu gibi ruhani sohbet gerekir. Ayrıca o, miraç gecesinde birkaç ayetin vasitasız nazil olmasına karşın diğerlerinin Cebrâil vasıtasıyla nâzil olmasını hatırlatır. Bursevî, *Şerh-i Rûmûzât-ı Hacı Bayram Velî*, 47-49.

¹³³⁸ Mâide 5/35 Bursevî’nin bu ayeti ikili irtibat teorisi doğrultusunda yorumlayışı için bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 214-215.

¹³³⁹ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 76-77.

¹³⁴⁰ Burûc 85/16

Kudret aleminden tamamen çıkarttığı “sebebe” unsurunu *hikmet aleminde* kapsamında değerlendirse de Bursevî’ye göre hikmet aleminde sebeplerin rolü sınırlıdır. Nitekim Bursevî, ilâhî fiillerin sebeplere ve illetlere bağlı olarak işlenmediğini ifade etmek üzere eserlerinde sıkça şu cümleyi kullanır: “**Allah fiilleri bi’l-esbâb işlemez, ‘inde’l-esbâb işler.**” Bunun anlamı Allah’ın, fiilleri sebeplere bağlı olarak işlemediği; fakat görünürde sebeplerle mutabık bir şekilde fiillerin cereyan ettiği gerçeğidir. Kaldı ki sebepleri de yaratan yine O’dur.¹³⁴¹ Bursevî Bu kullanıma *Ta’lîka*’da da başvurmuştur. Nitekim Beyzâvî, Fâtiha suresinin baş kısmının ârifin ilk hallerine göre kurgulandığını, daha sonra “*Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*”¹³⁴² ayeti itibarıyla ârifin son halinin dikkate alındığını belirtir. Buna göre ârifin ilk halleri ilâhî isimler hususunda zikir, fikir ve teemmül; nimetler hususunda nazar, yaratılmışlar hakkında istidlaldır. Son hali ise vuslat deryasına dalıp müşâhede ehlinde olmak böylece ‘iyânen gördüğü Allah’a şifâhen münâcât etmektir. Bursevî ârifin son hali olan bu müşâhedenin -bu aşamaya kadarki vesilelerin aksine- bizatihi hedeflenen gaye olduğunu ifade eder. Diğer yandan o, vesileleri inkâr etmenin cahillik olduğunu belirtir. Zira “*Allah fiilleri bi’l-esbâb işlemese de ‘inde’l-esbâb işler.*” Bu sebeple söz gelimi fetih Allah’tan olup minnet kabilindendir. Şayet fethi meydana getiren bir sebep olsaydı o takdirde mükteseb olurdu.¹³⁴³

Bursevî’ye göre fiilleri vasıtalarla nispet eden *vasıtaların müminidir*, Allah’ın ise inkarcısıdır. Bursevî bu noktada Ekberî düşüncenin “*lâ fâ’ile illallah*” ilkesine atıfta bulunarak aklen ve şeran Allah’tan başka fail olmadığını savunur. Kişi fiilleri vasıtalarla açıkça nispet etmese fakat kalben vasıtalarla mutmain olursa Bursevî’ye göre gizli şirk (*şirk-i hafî*) ehlinden olur.¹³⁴⁴ Diğer yandan Bursevî, ölmeden önce ölüp fenâya erenler şeklinde yorumladığı *kabir ehlinden* yardım isteme hususunu da bu ilke doğrultusunda değerlendirip istiâninin hakikatte Allah’tan olduğunu, zira tüm vesilelerin ve tevessüllerin sebepten öteye geçemeyeceklerini vurgular.¹³⁴⁵ Bursevî tasavvuf düşüncesindeki nedensellik ve ilâhî fiillerin mualllel oluşunu çağrıştıran bazı hususları da bu ilkeler¹³⁴⁶ doğrultusunda yorumlar. Buna göre amellerin bilgi doğurması, riyâzet vb. gibi sebepleri öne çıkaran tasavvufi yöntemler onun bu yönden ele aldığı hususlardır. Nitekim o, riyâzet ve zikrin ahlakî güzelleştirip vakti muhafaza ettiğini, neticenin ise ancak ilâhî fetihle vaki olduğunu belirtir ve bu ilkelere atıf yapar.¹³⁴⁷

¹³⁴¹ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 230-231; Bursevî, *Tuhfe-i Halîliyye*, 235. Genelde sûfiler, sebeplilik olgusundan söz ederken zorunluk anlamı taşıyan *bâ* edatı yerine vesilecilik anlamı taşıyan *‘inde* edatını kullanırlar. Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 269-270.

¹³⁴² Fâtiha 1/5

¹³⁴³ Bursevî, *Ta’lîka*, 146b.

¹³⁴⁴ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 444.

¹³⁴⁵ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 383-384.

¹³⁴⁶ “*Allah fiilleri bi’l-esbâb işlemez, ‘inde’l-esbâb işler.*” ve “*lâ fâ’ile illallah*”

¹³⁴⁷ Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 187; Bursevî, *Şerh-i şüabü’l-imân*, 282-283.

Bursevî nübüvvet müessesesini de hikmet alemi dediği sebepler alemi kapsamında değerlendirir. Söz gelimi hidayet ve imânî tezkiye hakikatte Allah'tan olmakla birlikte peygamberler vasıtasıyla gerçekleştirilen ilâhî fiillerdendir. Nitekim Bursevî, bu hususta şu ayete atıfta bulunur: “*O ki ümmiler içinde, kendilerinden olan ve onlara Allah'ın âyetlerini okuyan, onları arındıran (tezkiye), onlara kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber gönderdi. Oysa onlar, önceden apaçık bir sapıklık içinde idiler.*”¹³⁴⁸ Bursevî bu ayette ifade edilen hususların hakikatte Allah'tan olduğuna fakat Hz. Peygamber'e nispet edildiğine dikkat çeker. Fakat o, bu nispeti yine gerideki ilkeleri zikrederek nedensel bir zorunluluk görünümünden çıkarmaya gayret eder.¹³⁴⁹

Bursevî'nin sebeplere yaklaşımında kullandığı bir diğer temel unsur ezeli-ilâhî ilim dolayısıyla da yaratılmamış isti'dâtlar ve a'yân-ı sâbitedir. Nitekim o, nihayetleri bakımından mesut ve bedbaht olacak kulların ilm-i ezeliye belli olduğunu belirtir. Bu noktada sebeplere istinadın ise zâhir bakımından olduğunu vurgular ve bazı büyüklerin şu sözüne atıf yapar: “*makbulün kabulü ve merdudun reddi illet üzerine mebni değildir.*” Ona göre söz konusu kabul ve ret, ezeli-yaratılmamış bir manaya mebnidir.¹³⁵⁰

Bursevî'nin nedenselcilik eleştirisi bağlamında sebeplere yaklaşımı onun *tevfik* olgusuna yaklaşımını da şekillendirmektedir. Nitekim Bursevî *tevfiki* “*bütün sebepleri sonuçlar doğrultusunda yönlendirerek sebepleri sonuçlara muvafık kılmak*” şeklinde tanımlar.¹³⁵¹

Vesileci yaklaşımın örneklerine *Ta'lika*'da da sıklıkla rastlanılmaktadır. Nitekim Beyzâvî, *el-Hamdülillah* ifadesindeki belirlilik takısının istiğrak manasından hareketle tüm hamdlerin O'na ait olması durumunu, “hayır namına mahlukata gelen ne varsa vasıtalı veya vasıtasız bir şekilde O'ndan olması” ile gerekçelendirmektedir. Bursevî ise bu ifadelerde Ekberî düşüncedeki ikili irtibat tarzına işaret olduğunu iddia etmektedir. Buna göre Allah ve kulları arasındaki irtibat, vasıtalı ve vasıtasız olmak üzere iki çeşittir. Bursevî bu yaklaşımı, filozofların yaklaşımına muhalefet olarak değerlendirir. Zira onlar vasıtasız irtibat çeşidini inkâr etmektedirler. Bursevî şu ayetin, bu yaklaşımı yanlışladığını ileri sürer: “*Ey insanlar! Allah'a muhtaç olan sizlersiniz.*”¹³⁵² Zira ayette bahsedilen muhtaç olma vurgusu her durumda aynı olup gerek ilâhî veya kevnî bir isim vasıtasıyla olsun gerekse de olmasın değişmemektedir. Bursevî bunlardan ilkinin *vech-i âm* yoluyla muhtaçlık, diğerinin de *vech-i hâs* yoluyla muhtaçlık olduğunu belirterek Ekberî düşüncedeki ıstılahlarla meseleyi ifade etmektedir. Ayrıca o, tanrı ile yaratılmışlar arasındaki *feyz* irtibatının her iki yol ile de gerçekleştiğini söyler. Bursevî bu hususu *sır* olarak nitelendirip söz konusu *vasıtanın* inkâr edilmemesi gerektiğini, zira *vasıtanın* aynı

¹³⁴⁸ Cum'a 62/2

¹³⁴⁹ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 81-82.

¹³⁵⁰ Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 143.

¹³⁵¹ Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, 135. Sûfî *tevfik* anlayışı için bk. “Bilgi Bahsiyle İlgili Başlıca Kavramlar (Mütâla'a, Mükâşefe, Müşâhede, Mu'âyene, Mülâhaza, Mücâhede ve Sûfî *Tevfik* Anlayışı)” bölümü.

¹³⁵² Fâtır 35/15

zamanda “esmâ-i hüsnâ ile tecelli eden Allah” olduğunu vurgulayarak¹³⁵³ meseleyi vahdet-i vücûd düşüncesinin tecelli teorisi ile *lâ mevcûde illallâh* prensibine bağlamaktadır.

İkili irtibat tarzının *Ta ‘lîka*’daki tezahürlerinden birisi de ilâhî isim ve sıfatların yorumunda görülmektedir. Bursevî, *el-hamdülillâhi rabbi ‘l-âlemîn* ayetindeki isim ve sıfatların tercih ve sıralanışını tanrı-alem irtibatı bakımından açıklamaya çalışır. Ona göre Fatiha’da zat ismi (Allah) ile, tüm hamdler hususunda zatî hak edişe (istihkâk) işaret edilmiş, ardından sıfat isimleri getirilerek tüm hak ediş çeşitleri bir araya toplanmıştır. Zat isminden (Allah) sonra “Rabb”in diğer isimlere öncelenmesi ise ikili irtibat teorisi bağlamında Bursevî’nin özellikle dikkat çektiği ilâhî bir tasarruftur. Bursevî bunun gerekçesini açıklarken tanrı-alem ilişkisi hususundaki Ekberî yaklaşımı esas alır. Buna göre Rubûbiyet, Zât’tan sonra gelir ve en kapsamlı sıfattır. Zira bu sıfat; ulvî, süflî, mücerred, maddî, rûhânî ve cismânî tüm mahlûkâta ilişmektedir. Buradan hareketle Bursevî Fenârî’yi takip ederek, yaratılmışların hepsinin, varlık çeşitlerinin (*makâm*) gerektirdiği şekilde *zâhîr* ve *bâtın* olmak üzere özel yetiştirilmelere (*terbiye-i mahsûsa*) muhatap olduğunu ileri sürer. Ayrıca Bursevî, bu husustaki önemini gerekçelendirme sadedinde Rab isminin ism-i a‘zam[dan sayılan isimlere dahil] olduğunu ileri sürerek diğer isimlerin aksine harflerinin yeri ters çevrildiğinde (kalb) bir başka ilâhî isim olan *Birr* sıfatına delâlet ettiğine dikkat çeker. Zira bu isim dışındaki diğer tüm ilâhî isimler ters çevrildiğinde manaları bozulmaktadır.¹³⁵⁴

Beyzâvî’ye göre “*îyyâke*” lafzının öne alınması, kulun öncelikle bizzat mabudunu dikkate alması ve ibadete; kendisinden sadır olması bakımından değil, Hak ile kendi arasında yüce bir bağ olması bakımından nazar etmesini telkin eder niteliktedir. Zira Beyzâvî’ye göre ârif, ancak Cenâb-ı Kuds’ü mülâhaza etmeye dalıp O’ndan gayrisından geçerse O’na ulaşmayı hak eder. Hatta öyle ki artık kendini (*nefs*) ve hallerinden hiçbirini mülâhaza etmez. Bütün bunları ancak O’na bir bağ ve nispet ifade etmeleri bakımından dikkate alır. Bursevî, Beyzâvî’nin “...kulun öncelikle bizzat mabudunu dikkate alması...” ifadesinde geçen “evvel^{en} ve bi’z-zât” kısmı üzerinde durur. Ona göre buradaki *bâ* harf-i cerri *fî* manasındadır. Bursevî, buna göre mananın şöyle olacağını belirtir: “*ilk olarak kul, vasıta olmaksızın asâleten mabudunu dikkate alması gerekir.*”¹³⁵⁵ Fakat kul, ibadeti kendisinden sadır olması bakımından dikkate aldığı takdirde vasıta söz konusu olur ve dolayısıyla öncelik mabud olmaz. Bursevî bunu “*vasıtalar seviyesinde kalan perdelilerin hâlî*” diye niteler ve bu hale duçar olanları şu sözlerle yerer: ““*Her ne gördüysem ardında Allah’ı gördüm.*” diyenler nerede bunlar nerede!” Dolayısıyla Bursevî’ye göre kul, ibadetini kendisinden sadır olması bakımından dikkate aldığı takdirde kendini beğenerek vasıtalar seviyesinde kalır. O, bu durumu bir çeşit şirk olarak nitelendirir. Zira sunduğu gerekçeye göre kişinin hallerinden herhangi birini hatta varlığını bile dikkate alması günahdır. Bursevî bu hususta

¹³⁵³ Bursevî, *Ta ‘lîka*, 119b.

¹³⁵⁴ Bursevî, *Ta ‘lîka*, 120b; Molla Fenârî, *Aynü ‘l-a ‘yân*, 213.

¹³⁵⁵ Bursevî, *Ta ‘lîka*, 159a.

ibadetler şöyle dursun irfânın bile araç olduğunu söyler. Buna göre irfân dahi bizzat kendisi için edinilmez; ancak irfânın ulaştırdığı şeye (*ma'rûf*) erişip onu mütâlaa etmek için edinilir.¹³⁵⁶ Bursevî netice itibariyle mabudun mülâhaza edilmesinde, ibadetin kendisinin dikkate alınmaması gerektiğini belirterek ibadete değil mabuda odaklanılması gerektiğini vurgular. Ona göre ibadette mabudun dikkate alınması, lütufta lütfu bahşedeni dikkate almak gibidir. Bu bağlamda o, şu ayete atıfta bulunur: “*De ki: “Allah’ın fazlı ile ve rahmeti ile.” İşte yalnız onunla sevininler.*”¹³⁵⁷ Bursevî bu ayetteki fazlın, Allah’ın **muḥakkik** kuluna lütfu olduğunu belirtir. Onun açıklamasına göre bu, lütfu bahşeden Allah’ın içinde tecelli ettiği lütuf ile muḥakkik kulun sevinmesi (*ferah*) anlamındadır. Zira hakikatte sevinç (*ferah*), lütfu verenle olur. Aksi takdirde sevinç, lütfu verenle değil lütfun kendisiyle olur ki bu da lütfu verenle sevinebilme payesiyle kul arasında perde teşkil eder. Bursevî bu detayların bilinmesi (*ma’rifet*) ve zevk yoluyla bu payeye erişilmesi halinde Allah’ın kul üzerindeki lütfunun çok yüce olacağını belirtir.¹³⁵⁸

Beyzâvî’ye göre “*Yalnız sana ibadet ederiz.*” ayetinde kul ibadeti kendisine nispet edince ilk bakışta bu ibadeti kendinden bilip bununla gösteriş yaptığı *vehmine* sebep oldu. Bu sebeple hemen ardından “*Yalnız senden yardım isteriz.*” kısmı getirildi. Böylece ibadetin ancak O’nun yardım ve tevfiğiyle tamam olacağı anlaşıldı. Bursevî bu noktada Beyzâvî’nin gerideki açıklamasını hatırlatarak muhtemel bir itirazı dillendirmektedir. Söz konusu açıklamaya göre “*ıyyâke*” lafzının öne alınması kulun öncelikle mabudunu dikkate alması ve ibadete; kendisinden sadır olması bakımından değil, Hak ile kendi arasında yüce bir bağ olması bakımından nazar etmesini telkin eder niteliktedir. Zira Beyzâvî’ye göre arif, ancak Cenab-ı Kuds’ü mülâhaza etmeye dalıp O’ndan gayrisından gaip olursa O’na ulaşmayı hak eder. Hatta öyle ki kendini (*nefs*) ve hallerinden hiçbirini mülâhaza etmez. Bütün bunları ancak O’na bir bağ ve nispet ifade etmeleri bakımından dikkate alır. Bursevî bu noktada muhtemel bir itirazı şu şekilde gündeme taşımaktadır: “*Şayet kişi her şeyden evvel mabuduna yönelerek O’nu mülâhazaya dalıp kendi ibadetini O’na bir bağ/nispet [kurma fırsatı] olması haricinde dikkate almasa bu durumda nasıl gösteriş ortaya çıkabilir! Zira bu, [Rabbini mülâhazaya dalarak şuuru kaybeden kimsenin] kendisini idrak edebilmesini gerektirir.*” Bursevî bu itirazı iki şekilde cevaplar. Ona göre Beyzâvî bu itiraz kendisine yöneltimesin diye *ihâm* lafzını kullanmayı tercih etmiştir. Veya münacat makamı tam bir fenâ halini (*fenâ-i mahz*) gerekli kılmamaktadır. Zira O’nu mülâhazaya dalma anlamındaki *istiğrak* söz konusu olunca Bursevî istiğraktan istiğraka fark olduğunu belirtmektedir.¹³⁵⁹

Vesilecilik hususuyla irtibatlı hususlardan birisi de **veliye tevessül** meselesidir. *Ta’lîka*’da buna dair bazı değerlendirmeler görmek mümkündür. Nitekim Beyzâvî’ye göre “*Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*” ayetindeki çoğul formdaki ifadeyle kul, kendi ibadetini diğer müminlerin

¹³⁵⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 159a.

¹³⁵⁷ Yûnus 10/58

¹³⁵⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 160b.

¹³⁵⁹ Bursevî, *Ta’lîka*, 163a.

ibadetlerine katıp ihtiyacını onlarınkiyle bir arada sunarak bu duanın bereketiyle isteğine icabet edilmesini umar. Bursevî bu hususu açıklarken isim vermeksizin İbnü'l-Arabî'nin ifadelerine yer verir:

“Allah'ın öyle kulları vardır ki, onlar sebeplerin farkında olsalar bile “Bu ihsan Allah'tandır, sebebin onda etkisi yoktur” derler. Allah'ın bazı kulları da vardır ki, onlar da “bu iyilik falanın bereketiyle ve himmetiyledir. Onun himmeti olmasaydı, bu nimet olmaz ve Allah kötülüğü bizden uzaklaştırmazdı.” derler. (...) Bir hadiste aktarıldığına göre, Hz. Peygamber Huneyn savaşında Mekke'nin fethinde gerçekleşen bir hadise nedeniyle kendisini zikrederek Ensar'a şöyle demiştir: “Siz dalalettediniz de Allah benim vasıtamla size hidayet etmemiş miydi? Sizi ateşten bir uçurumun kenarındayken bulup benim vasıtamla kurtarmış değil midir?” Hadiste belirtilen şey insanların “falanın bereketiyledir/himmetiyledir” sözlerinin ta kendisidir. Şu sözler de bu kabildendir: “beni hatırında tut, beni himmetinde tut, beni unutma.””¹³⁶⁰

Bursevî bazen nedensellik ile ilgili kavramlara dair açıklamalar yapar, bu hususla ilgili yakın anlamlı terimlerin farklarına değinir. Nitekim *Ta'lika*'daki açıklamalara göre *alet*, failin mefule etkisinin ulaşması hususunda aralarındaki vasıta. Marangozun testeresi, kâtibin kalemi gibi.¹³⁶¹ *Sebeb* ise, şeyin varlığının kendisiyle olduğu şeydir. Bursevî, *alet* ile *sebebin* farkının buradan anlaşıldığını düşünür. Söz gelimi dil (*lisân*), konuşmanın sebebi değil aletidir. Sebeb konuşanın kendisidir.¹³⁶²

2.8. Nimet Olmaları Bakımından Bilgi ve Varlık

Beyzâvî ve Bursevî çeşitli vesilelerle nimetleri tasnife tabi tutup bilgi ile varlık konularına dahil pek çok hususu söz konusu tasniflerde zikrederler. Bu bağlamda Beyzâvî'ye göre “*Allah'ın nimetlerini teker teker saymaya kalkışsanız, sayamazsınız.*”¹³⁶³ ayetinde nimetlerin sayılamayacağı ifade edilse de bu nimetler bir tasnif dahilinde zikredilebilir. Buna göre nimetler temelde [1.] dünyevî ve [2.] uhrevî olmak üzere iki kısımdır. Birincisi [1.1.] vehbî ve [1.2.] kesbî olmak üzere iki kısımdır. Vehbi olan da [1.1.1.] ruhânî ve [1.1.2.] cismânî olmak üzere iki kısımdır. Başlıca ruhânî nimetler şunlardır: bedene ruh üfürme, onu akılla ve ona bağlı olan fehm, fıkır ve nutk gibi kuvvelerle parlatmak (işrâk). Başlıca cismanî nimetler ise şunlardır: bedeni, onda yerleşik kuvveleri ve ona sonradan verilen sağlık ve organların sağlamlığı gibi şeyleri yaratmak. Başlıca [1.2.] kesbî nimetler ise şunlardır: nefsi reziletlerden temizlemek, onu güzel ahlaklar ve faziletli melekelerle süslemek, bedeni yaratılışa uygun şeyler ve beğenilen ziynetlerle süslemek, mevki ve mal kazanmak. Bursevî'ye göre Beyzâvî'nin ruhânî nimetlere örnek olarak zikrettiği “bedenin akıl ve ona bağlı fehm fikir ve nutk gibi kuvvelerle parlatılması” hususu, tıpkı beden ruhun ışıyla nurlanıp aydınlanması gibidir. Aynı şekilde ruh da küllîleri idrak eden aklın ve cüzîlerin idrakinde kendilerinden yararlanan diğer kuvvelerin nuruyla aydınlanır. Bursevî aklın ve ona bağlı düşünsel kuvvelerin bu işlev ve önemlerine binaen bir bedevinin şu sözüne atıf yapar: “*Akl surete bürünseydi güneşin nurunu gölgede bırakırdı. Ahmaklık surete bürünseydi gece onun yanında parlak kalırdı.*” O, bu hususta ayrıca şu rivayeti zikreder: “*Allah Cibrîl'i Âdeme akıl, hayâ ve iman ile*

¹³⁶⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 157b; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 13/285-286.

¹³⁶¹ Bu tanım için bk. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 34; Tehânevî, *Keşşâfü istulâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm*, 1/73.

¹³⁶² Bursevî, *Ta'lika*, 66a.

¹³⁶³ Nahl 16/18

*gönderip bunlar arasında tercihte bulunması için onu serbest bırakmıştır. O da aklı seçmiştir ve diğer ikisi de akla tabi olmuştur.”*¹³⁶⁴

Bursevî, Allah'ın Rab ismindeki terbiye edicilik manasını iki temel kısımda değerlendirir. Buna göre Allah nimetlerle zahirlerin, rahmetle de batınların mürebbisidir. Nimetlerin duyularla algılanabilen somut ve duyularla algılanamayan soyut olmak üzere iki kısmı vardır. Güzel görünüm, uzun boy, uzuvların tamlığı, dış duyular, konuşma yetisi, rızık, mal, makam, hizmetçiler, evlat, sıhhat, afiyet, güvende olmak, güzel ahlak, İslâm, Kur'ân, Allah dostlarına tevazu, üstünlük, zafer vb. örnekler ilk kısma giren nimetlerdir. Bedene ruhun üfürülmesi, akıl, anlayış, iman, kalbin faziletlerle süslenmesi, sadrın şerhi, nimetleri vereni müşâhede etmek, velâyet -ki bu nübüvvete nispetle batındır-, hakikat talebi, feyz alabilmek için gereken isti'dât, vb. örnekler ise ikinci kısma dahil olan nimetlerdir.¹³⁶⁵ Bursevî *Ta'lika*'nın bir başka yerinde ise nimetleri gizli ve aşikâr (*bâtın* ve *zâhir*) nimetler şeklinde ikiye ayırır. Buna göre elçiler göndermek, kitaplar indirmek; elçilerin davetini kabul etmek, sünnete uyup bidatten kaçınmak, nefsi emirlere ve nehiylere boyun eğdirmek, kadem-i sıdk üzere sebat etmek ve kulluğun gerekleri hususlarında başarıya ulaştırmak (*tevfîk*) *zâhir* nimetlerdir. *Bâtın* nimetler ise ilk yaratılışlarında (*fitrat*) Allah'ın ruhlara nimet olarak ihsan ettiği şu hususlardır: Nurundan serpintiler bahşetmek, rûhânî zevkler ile esmâî, sıfâtî ve zâtî tecellilerde nihayete ulaştırmak (*tevfîk*).¹³⁶⁶

Bursevî'nin varlık mefhumuna yaklaşımında, sahip olduğu değer yargıları ve sûfî meşrebi belirleyici rol oynamaktadır. Nitekim ona göre ilâhî nimetlerle *tahakkuk* etmiş ilk varlık *kalem-i a'lâ*dır ki bu yazma ve derleme (*tastîr* ve *tedvîn*) aleminin ilk unsurudur.¹³⁶⁷ Ayrıca ilâhî nimetlerle *tahakkuk* edecek olan son varlık Meryem oğlu İsa'dır (a.s.). Ondan sonra kıyamete dek Allah'ın başka bir halifesi olmayacaktır. Hatta Bursevî'ye göre Hz. İsa (a.s.) ve yanındakilerin intikalinden sonra yer yüzünde -kâmil bir veli şöyle dursun- tek bir mümin dahi kalmayacaktır. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “yeryüzünde “Allah! Allah!” diyen kimse kalmadıkça kıyamet kopmayacaktır.” Bursevî bu hadisi gerideki tasavvufî nimet anlayışı doğrultusunda anlamlandırır. Ona göre yer yüzünde “Allah! Allah!” diyen kimsenin kalmaması, zikre devam edenlerin kalmaması anlamında olup genel manada sıradan bir şekilde Allah'ı zikredenlerin kalmaması anlamında değildir. Bursevî bu yorumunu desteklemek üzere hadis metninde “Allah” zikrinin iki kez tekrarlanmasına dikkat çeker.¹³⁶⁸

Bursevî, Fâtiha suresindeki nimet vurgusunun hem zahirî ve batınî açıdan mutlak olarak dini nimetlere hamledildiğini belirtir. Zira kafir, dünyevî nimetlerde mümine ortaktır. Bu sebeple Bursevî dünyevî nimetlerin hakikatte nimet olmadıklarını ileri sürer ve bunları içlerine zehir doldurulmuş tatlılar

¹³⁶⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 184b.

¹³⁶⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 139a-139b.

¹³⁶⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 179a.

¹³⁶⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 179a.

¹³⁶⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 179a-179b.

şeklinde nitelendirir.¹³⁶⁹ Aynı şekilde Bursevî, İslâm nimeti bahşedilenlerin aslında tüm nimetleri kazanmış olduğunu, bunu kaybedenlerin ise tüm nimetleri kaybetmiş olduklarını belirtir. Zira tıpkı ilmin tüm kemâlâtın aslı olması gibi İslâm nimeti de tüm saadetlerin mebdeidir. Bursevî, Fâtiha suresindeki nimet vurgusunun bu doğrultuda anlamlandırılarak söz gelimi İslâm nimeti şeklinde tahsis edilmesinin ayetin umumuna aykırılık teşkil etmediğini belirtir.¹³⁷⁰

2.9. Nur Metaforu Üzerinden Muhakkiklerin Bilgi ve Varlık Telakkisi

Bursevî nurların somut (*hissî*) ve soyut (*ma'nevî*) olmak üzere iki kısım olduğunu belirtir. Somut nurların sekiz adet olduğunu söyleyip bunları hilal, ay, bedir, yıldız, güneş ateş, yıldırım ve kandilin nurları şeklinde zikreder. Soyun nurların ise çok fazla olduğunu belirtip bunlara akıl, ilim, burhan, iman, Kur'ân, tecelli nurlarını örnek olarak zikreder. Bursevî, Beyzâvî'nin eseri için belirlediği “*Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*” ismindeki nurun da bu soyut nurlar kategorisinde değerlendirilebileceğini ifade eder. Bu eserin “Envâr” olması ise içinde kalplerin ve ruhların kendisiyle aydınlandığı ilimler barındırması sebebiyledir. Zira bu ilimlerle tabiatlar, nefisler, vehimler, hayaller ve cehaletlerin karanlıkları ortadan kalkar. Ayrıca Bursevî'ye göre envârın çoğul formda ifade edilmesi, bu tefsirde çeşitli ilimlere dair hususların bulunması sebebiyledir.¹³⁷¹

Bursevî “*Güneşi ziyâ, ayı nur yapan O'dur.*”¹³⁷² ayetinde güneşin *dav'*, ayın ise *nûr* ile nitelenmesini açıklarken konuyla ilgili farklı yaklaşımları aktarır. *Ta'lika*'daki açıklamalara göre *dav'*, *nûr*dan daha özel olup hem vaz hem de istimal bakımından daha kuvvetlidir. Filozoflar (*hükemâ*) nezdinde ziyâ, güneş gibi bizatihi ışık kaynaklarını ifade ederken *nûr*, ay gibi arazî ışık kaynaklarını ifade eder. Zira ay ışığını güneşten almaktadır. Nitekim yeryüzündeki yansıma olaylarında bunun örnekleri görülmektedir. Bursevî Teftâzânî'nin, bu ayrımın dilde karşılığını bulamadığını aksine [nurun her ikisi için de kullanıldığını gösteren] “güneşin nuru” ve “ayın nuru” gibi kullanımların yaygın olduğunu belirttiğini aktarır.¹³⁷³ Bursevî daha sonra -hadiste de geldiği üzere- sabrın oruç gibi ziya olması, namazın da nur olması hususunda *bazı büyüklere* atıf yaparak muhakkiklerin konu hakkındaki görüşünü, ismini zikretmediği Konevî'nin şu ifadeleriyle aktarır:

“Sabır nefsi şikayetten alıkoymaktır. Bu da nefse acı veren bir durumdur. **Muhakkiklere** göre nefsânî elemeler, tabii kuvvelerin ateşini söndürüp batını nurlandıran ruhânî kuvveleri diriltir. Bu sebeple sabır, nur ile zulmetin karışımından ibaret olan ziyâyı ortaya çıkarır. Sabır, tabii kuvveler ile ruhani kuvveler ve sıfatların imtizacından ve bunlar arasında vaki olan galibiyet ve mağlubiyetten ortaya çıkan bir aydınlanmadır (tenevvür). Namazdaki hal ise böyle değildir. Zira namazda yerin ve göklerin nuru olan Allah ile mukâbele ve müsâmete (karşı karşıya ve hizadaş olma) sırrı vardır. Ayın zatında güneş ile karışacak bir durum yoktur ki ikisinin arasından çıkan şeye ziyâ denilsin! Bu sebeple Hak (c.c) kandile benzeyen güneşi değil ayı “nur” şeklinde isimlendirdi. Güneşin

¹³⁶⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 179b.

¹³⁷⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 180b.

¹³⁷¹ Bursevî, *Ta'lika*, 35b.

¹³⁷² Yûnus 10/5

¹³⁷³ Bursevî, *Ta'lika*, 35a. Ayrıca bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 426-427; Bursevî, *İhtiyârât*, 83.

kandile benzemesi ise cihetlerden münezzehe olan mübarek bir ağaçtan yayılmış olmasındandır. İşte bu [güneş], isimleri ve sıfatları kapsayan/birleştiren mertebedir.”¹³⁷⁴

Bursevî, kandilin yağ ile yayılmış bir nur olduğunu, yağın da kandilin aydınlığını devam ettirmesini sağladığını belirtir. Bu sebeple güneş kandil kılınmıştır. Hz. Peygamber de tıpkı böyledir. Nitekim “*Seni etrafını aydınlatan bir kandil olarak gönderdik.*”¹³⁷⁵ buyurulmuştur. Zira Bursevî’ye göre O (a.s), aklî değil ilâhî bir yardımla yayılmış bir nurdur. Allah O’nu (a.s), kulları için kendisine (c.c) duasında vahiy nuru ile desteklemiştir. Bursevî Kur’ân’ın nur şeklinde isimlendirilmesini de sapkınlık şüphelerini kovan ayetlerle gerekçelendirir ve nurun karanlığı ortadan kaldırdığını belirtir. Kur’ân ayrıca hakikatlere dair hususları keşfedici nitelikteki ayetler sebebiyle ziya olarak da isimlendirilmiştir.¹³⁷⁶

Geride değinildiği üzere Beyzâvî, ârifin şöyle dua ettiğini belirtir: “*bize sende seyrin yolunu göster ki hallerimizin karanlıkları kalsın ve bedenlerimizi saran perdeler sıyrılsın böylece kutsiyet nurunla aydınlanıp seni kendi nurunla görelim.*” Bursevî bu duadaki nurun *en kutsal ahadî-zâtî nur* olduğunu belirtir. Ona göre bu nur çeşidi, ağzı olan herkesin hakkında konuşabileceği bir nur olmayıp vehimlerden uzaktır. Bursevî’ye göre Beyzâvî’nin bu ibaresinde, mecâzî-gölge varlığın karanlıklarının ancak hakikî-zâtî nur ile izale edilebileceği gerçeğine işaret bulunmaktadır. Bu ibarelerdeki işaretlerden birisi de ahval ve taallukâtın kirlerinden kulu ancak Allah’ın arındırabileceğidir. Nitekim ayette, “*Ona ancak arındırılmış olanlar el sürebilir.*” buyurulmaktadır.¹³⁷⁷ Bursevî bu ayeti, “*zâtî hüviyet sırrını ancak taallukât kirlerinden mutlak olarak arındırılmış olanlar idrak edebilir*” şeklinde anlamlandırmaktadır. O ayrıca, her arındırılmışın (mutahhar) bir arındıranı (mutahhir) olduğunu bunun da Allah olduğunu belirtir. Dolayısıyla arındırma ve nurlandırma ancak O’ndandır.¹³⁷⁸

Arifin duasındaki “*kutsiyet nurunla aydınlanıp seni kendi nurunla görelim*” ifadesinden hareketle Bursevî, kulun zâtî-vucûdî-aslî bir nurunun olmadığını; nurun ancak gökleri ve yerin nuru olan Allah’tan feyizle alındığını belirtir. Nitekim o, bu bağlamda şu hadisi zikreder: “*Allah yaratıkları bir karanlıkta yaratmış sonrasında üzerlerine kendi nurundan serpmiştir.*” Dolayısıyla yaratılmışlar, yokluk karanlığında varlık nuruyla zuhûr etmişlerdir. Şu rivayet de bu hususta Bursevî’nin atıf yaptığı hadislerdendir: “*Allah Adem’i yaratıp onda tecelli etti.*” O, bu rivayetten hareketle Allah’ın Adem’i şekillendirdiğini, silüetini (*şebah*) tesviye ettiğini ve üflediği ruhun nuru ile onu aydınlattığını belirtir. Bursevî’ye göre insanoğlunun aydınlanmasını sağlayan bu üflenmiş ruh, ilâhî isim ve sıfatları ihtiva eder nitelikte olup aslında tüm eşyâya yayılmış vaziyettedir. Bununla birlikte söz konusu ruh, diğer varlıklara nazaran insanda daha kâmil bir formdadır. Bursevî bu hususu vahdet-i vücûd düşüncesinin *lâ mevcûde illallâh* önermesi doğrultusunda yorumlayarak şu çıkarımı yapar: “*...Dolayısıyla açıkça ortaya*

¹³⁷⁴ Bursevî, *Ta’lîka*, 35a; Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 63. Açıklamalar için bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 425-426.

¹³⁷⁵ Ahzâb 33/45-46

¹³⁷⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 35a-35b.

¹³⁷⁷ Vâkıa 56/79

¹³⁷⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 175a.

çıkıştır ki Hakk'ı düşünen yine Hakk'ın kendisidir. Tıpkı Hakk'ı tanıyanın yine Hakk'ın ta kendisi olduğu gibi.” Bursevî şu sözü de bu hususla ilişkilendirmektedir: “*Toprak[tan olan insan] nerede rablerin Rabbi nerede!*” Bursevî’ye göre Hz. Musa’ya yönelik “*Beni asla göremezsın!*”¹³⁷⁹ şeklindeki ilâhî hitap şu anlama gelmektedir: “*Sen topraktan yaratılmış bir varlık iken beni asla göremezsın. Beni ancak rablerin Rabbi’ne ait olan nur olman halinde görürsün ki o durumda sen Bensin ve gören de aslında Benim demektir.*”¹³⁸⁰ Bursevî daha sonra İbnü’l-Arabî’nin şu ifadelerine yer verir:

“Nurlar iki kısma ayrılır: Birinci kısım, parıltısı olmayan nurlar iken diğeri ise parıltılı nurlardır. Parıltılı nurda tecelli gerçekleşirse, gözleri götürür. Bu nur, Hz. Peygamber’in “nuranî idi nasıl görebilirdim ki!” diye işaret ettiği şeydir. Hz. Peygamber, kendisine “Rabbini gördün mü?” diye sorulduğunda böyle demişti. “Nuranî idi, nasıl göreyim!” ifadesi parıltılı nura işaret eder. Çünkü bu parıltılar görmeyi ortadan kaldırır ve ışıkların kaynağını algılamayı imkansızlaştırır. Hz. Peygamber başka bir hadiste de buna işaret eder: “Allah’ın nurdan ve karanlıktan yetmiş perdesi vardır. Onları açmış olsaydı, zatının tecellileri (subuhatu vecihi) yaratıklarının gördüğü her şeyi yakardı.” Burada tecelliler (subuhat), hakikatinin nurları demektir. Çünkü bir şeyin vechi ve yüzü, o şeyin hakikati demektir. Parıltısı olmayan nura gelirsek, kendisinde tecellinin gerçekleştiği nurdur ve onun parıltısı yoktur ve ışığı kendisini aşamaz. Bakan kimse, herhangi bir kuşku olmaksızın, onu son derece açık ve parlak bir şekilde görür. (...) Bu tecelli hakkında Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Dolunay gecesi ayı gördüğünüz gibi ve öğlen vakti bulutsuz olarak güneşi gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz.” (...) Böylece **tahkik edilmiş kesin (muhakkak) bir idrak** şekilde ayın zatı dolunay gecesinde görülür. (...) Güneş ise öğle vaktinde nurunu/ışığını iyice artırır ve böylece eşyanın tümü güneşle zuhur eder/ortaya çıkar. Böylece de göz/basar, üzerine vaki olan her şeyi idrak eder. [Fakat kişi] bu halde güneşin zatını idrak etmek isterse buna güç yetiremez. Bu nedenle benzetme, tecellinin insanların birbirini görmelerini engellemeyeceği şeklinde yapılmıştır. (Bu nedenle Hakkı görmek, dolunay gecesinde ayı görmeye veya güneşi görmeye benzetilmiş, onlardan sadece birisine benzetmekle sınırlanmamıştır.)”¹³⁸¹

Bursevî, Hz. Peygamber’in gerideki sözüne binaen gelebilecek bir itirazı dillendirip cevaplamaya çalışır. Söz konusu itiraz şöyledir: “*Rivayet edildiği üzere Allah resulü kendisine “Rabbini gördün mü?” diye sorulduğunda “Nuranî idi, nasıl göreyim!” diye karşılık vermiştir. Bu, nurun dünya ve ahirette görülmeyeceğine delâlet etmektedir.*” Bursevî buna nur-zulmet karşılaştırması üzerinden cevap vermeye çalışır. Buna göre kâinat (kevn) zulmet, nur ise hakk-ı mübîndir. Nur ile zulmet ise gece ile gündüz gibi bir araya gelmezler. Her ikisi de sahibini kuşatır ve kendini ortaya çıkarır. Gündüzü gören geceyi görmez, geceyi gören de gündüzü görmez. İşin bir zahir bir de batın tarafı vardır. O (c.c.) da ez-Zâhir ve el-Bâtın olup hem Hak hem de halktır. Hakk’ı görürsen halkı görmezsin. Halkı görürsen hakkı görmezsin. Dolayısıyla Hakk’ı ve halkı asla göremezsın; birini diğesinde ilmî müşâhede ile görebilirsin. Zira O (c.c.) hem perde hem de perdelenendir. Dünya ve ahirete dair her şey O’nun misâli tecellilerinden ibarettir. Yaratılmışlar mertebesi (*hazretü’l-kevn*), bir nevi ayna gibidir. Bursevî’ye göre kişi bir perde ardından da olsa bu aynaya bakmalıdır. Nitekim nefs-i nâtika da [idrak edeceği şeylere] beden perdesinin ardından bakar (*şuhûd*).¹³⁸² Bursevî bu hususta şu söze atıf yapar: “*Abbâdân’dan öte köy yoktur!*”

¹³⁷⁹ A’râf 7/143

¹³⁸⁰ Bursevî, *Ta’lîka*, 175a-175b.

¹³⁸¹ Bursevî, *Ta’lîka*, 175b; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/174-175.

¹³⁸² Bursevî, *Ta’lîka*, 189b.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:
KUR'ÂN VE YORUM
(Ta'îika'daki Kur'ân Tasavvuru ve Nas Yorumculuğu)

1. Muhakkiklerin Istılahında Vahiyle İlgili Temel Kavramlar

Bursevî kelâmullâhın “kitâb” şeklinde isimlendirilmesini onun yazılabilir olmasıyla açıklamaktadır. Fakat yazılan, asıl kelâma delâlet eden şeydir. Kelâmullah ise hakikatte mushaflara yazılabilen, kulaklarla işitilebilen, dillerle okunabilen yahut kalplerde hıfzedilebilen bir şey değildir. Bunların hepsi hakikî-nefsî kelama nispetle mecazdır.¹³⁸³ Bursevî Tevrat, İncil ve Kur’ân’ın “kitâb” olduğunu, diğerlerinin bu statüde değerlendirilemeyeceğini belirtir. Nitekim Zebûr gibi diğer ilâhî kitapların aslında “kitâb” olmayıp mecazen bu nitelemeye anıldıklarını ifade eder. Dolayısıyla bu dört temel ilâhî kitaba kitâb denilmesinin yaygın bir kullanım olduğunu **muhakkiklerin** de (*erbâbü’l-hakâik*) bu yaklaşımı benimsediğini belirtir. Aynı şekilde “yüz dört kitâb” ifadesi de tağlîb ifade etmektedir.¹³⁸⁴

Bursevî Kur’ân özelinde Allah’ın kendi kalamını diğer tüm kitaplarından farklı olarak “Kur’ân” şeklinde isimlendirmesini, bu kitabın diğer ilâhî kitapların ve tüm ilimlerin faydalarını kendinde toplamasıyla açıklamaktadır. Bu bağlamda o, Kur’ân’ın her şeyin açıklamasını içerdiğini ifade eden ayetlere atıf yapmaktadır. Bursevî’ye göre Kur’ân’ın bu kapsayıcılığı eski ve yeni tüm tecellilere işaret etmektedir.¹³⁸⁵ Nitekim onun da belirttiği üzere *gufrân* gibi mastar olup toplamak (*cem* ‘) manasına gelen *Kur’ân* ismi, Hz. Peygamber’e indirilen kitab için kullanılıp özel isim olmuştur. Zira Kur’ân denilen bu ilâhî kitap, Allah’ın diğer tüm kitaplarının ve hatta tüm ilimlerin semeresini bünyesinde toplamıştır.¹³⁸⁶

Ta’lîka’daki açıklamalara göre *vahy*, süratli bir şekilde bildirmek anlamına gelir. Kur’ân vahyi de bu sebeple “vahy” şeklinde isimlendirilmiştir. Zira vahiy hem *fehîm* hem *ifhâm* hem de *mefhûm*dur. Bursevî isim vermeksizin İbnü’l-Arabî’nin ifadeleriyle ilâhî vahyin korunan izzet makamından (*makâmül-‘izzeti’l-ahmâ*) indiğini, bu sebeple de iktisâba konu olmayıp bu makama çalışmayla ulaşılamayacağını, aksi takdirde “izzet” ile vasıflanmayacağını belirtir.¹³⁸⁷

Konuşmak (*tekellüm*), lafzın yokluktan varlığa çıkarılması demektir.¹³⁸⁸ *Kelâm*, lafızlara olduğu gibi manaları da kapsar. *Kavl* ise lafızla dışa vurulmadan önce nefste tasavvur olunan şeylere denilir.¹³⁸⁹ *Kelâm*, konuşmaya ve -müfred, mürekkeb, harf, kelime, mevzû veya mühmel olsun- konuşulan şeyin cinsine verilen isimdir. Fakat *kelâm* daha çok *cümle-i müfide* (bir anlam ifade eden cümle) için kullanılır hale gelmiştir.¹³⁹⁰ *Ta’lîka*’daki açıklamalara göre *kelâm*, kastedilen mananın açığa çıkarılıp aşikar

¹³⁸³ Bursevî, *Ta’lîka*, 38a.

¹³⁸⁴ Bursevî, *Ta’lîka*, 38a.

¹³⁸⁵ Bursevî, *Ta’lîka*, 39a.

¹³⁸⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 208a.

¹³⁸⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 168b-169a; İbnü’l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 12/15.

¹³⁸⁸ Bu tanım için bk. şamile. Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/156; Şihâbüddîn Ahmed b. İsmail Kûrânî, *ed-Dürerü’l-levâmî’ fî şerhi cem’i’l-cevâmi’*, thk. Said b. Galib Kamil el-Mecidî (Medine: el-Câmiatü’l-İslâmiyye, 1429), 2/80.

¹³⁸⁹ Bursevî, *Ta’lîka*, 25a-25b.

¹³⁹⁰ Bursevî, *Ta’lîka*, 73b.

edilmesi (keşf ve izhâr) bakımından “*beyân*” şeklinde de isimlendirilir. Bir şeyi açığa çıkarmak anlamındaki *beyân*, *nutktan* daha umumi bir anlama sahiptir. Zira *nutk* insana özgüdür.¹³⁹¹

Bursevî *Ta'lika*'da ilâhî kelâmın mâhiyetine yönelik farklı yaklaşımlar açısından *Kelamullah*'ın anlam katmanlarına değinir. Buna göre lügatte kelâm, ifade ettiği şeyden ibarettir. (Yani kelâm, bir şey ifade eden anlamlı söz demektir.) Fukahâ nezdinde özel bir nazımla dizilmiş harfler ve kesik seslerden ibarettir. Müttekellimûnun ıstılahında suskunluk ve dilsizliğin olmamasından ibarettir. *Muhakkiklerin* (*ehl-i hakâik*) ıstılahında ise kelâm, nefsinde bulunanı muhataba ulaştırıp aşikâr etmeye dönük/ilintili iradesine tâbi bir kuvvetle müttekellimin muhatapta tesiridir. Hakk'a mensup olan kelâm ilâhî tecellidir. Bu ilâhî tecelli ise *rahmânî nefes* olan ve tüm mertebelerle hakikatlerin taayyün menzili olan 'amâdaki ilminin mertebesinden (hazret) ve gaybından gelir. Bu ilâhî tecellinin zuhûru ise “mevtın”lara ve dillere göre olur. Dolayısıyla söz gelimi Arapça, Süryanice veya başka bir elbiseye bürünür.¹³⁹² Bursevî bir başka eserinde ise kelâm sıfatına inanmayı imanın şubelerinden sayar. Ona göre kelâm ilâhî bir sıfattır. Bu sıfatın nefes-i rahmânî kaynaklı olması ise boğaz, dil, damak, cümleler, harfler ve seslerle olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla ilâhî kelâmın kaynağı nefes-i rahmânî denilen ilâhî bir tecellidir.¹³⁹³

Bursevî *nutkun tekellümünden* daha hususî bir anlam taşıdığını düşünmektedir. Bu bağlamda o *nutku* “kendisiyle manaların anlaşılacağı ses ve harfler ile konuşmak” şeklinde tanımlamaktadır. Bu sebeple de şöyle denildiğini aktarır: “*Nutkun hakikati, kapsamı dahilindeki manalar için sınır/hudut ifade eden lafızdır.*”¹³⁹⁴ Bursevî, “*nataka Allah*” şeklinde olduğu gibi *nutkun* Allah için kullanılamayacağını bunun yerine “*kâle Allah*” ve “*kelleme Allah*” gibi ifadeler kullanılabileceğini belirtir. Zira O'nun kelâmı ses ve harflerden münezzehtir. Bu noktaya kadar kelâmî tenzih hassasiyetine paralel ifadeler serdettikten sonra Bursevî, söz konusu münezzehtliğe Ekberî düşünce doğrultusunda bir istisna getirerek *misâlî bir tecelli* ve *hayâlî bir suret* söz konusu olduğunda durumun değişeceğini vurgular.¹³⁹⁵ *Ta'lika*'daki açıklamalara göre aydınlanması (*işrâk*) için bedene bahşedilen rûhânî nimetlerden birisi olan *nutk*, kalpte/içte (zamir) olanları lafızla izhar etmektir. Zira içte gizli (bâtın) olanın dışta (zâhir) bir mütercimi olması gerekir. Nutkun verilmesiyle rûhânî aydınlanma (*işrâk-i rûhânî*) kemale erer. Nutkun yüceliği sebebiyle Allah şöyle buyurmuştur: “*İnsanı yarattı, ona beyânı öğretti.*”¹³⁹⁶ “Nutk” şeklindeki isimlendirme, kapsayıcılık ve kuşatıcılık bakımından lafızların manalar için bir nevi kemer/sınır (*nitâk*) olmasıyla ilgilidir. Diğer yandan *nutk* insana mahsus olup onun *faslını* ifade eder. Nutkun bu anlamdaki kullanımına melek, cin ve papağan gibi örneklerle karşı çıkılması sebebiyle *nutkun* dillerde değil

¹³⁹¹ Bursevî, *Ta'lika*, 181a.

¹³⁹² Bursevî, *Ta'lika*, 57a-57b.

¹³⁹³ Bursevî, *Şerh-i şuabü'l-imân*, 63. Bu hususun detayları için ayrıca bk. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 120-121, 193.

¹³⁹⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, “n-t-k” 812.

¹³⁹⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 153a.

¹³⁹⁶ Rahmân 55/3-4

gönüllerde (cenân) cari olduğu da söylenmiştir. Papağanın ise gönlü olmadığından nutku yalnızca taklit ve teşbih kabilindendir.¹³⁹⁷ Bursevî bir de *felekî nâtık nefisler* (*en-nüfûsü'n-nâtıkâtü'l-felekiyye*) nitelemesinden bahseder. Onun açıklamalarına göre *felekî nâtık nefisler*, ecrâmın hareket ettiricilerinin ilkeleridir. Dolayısıyla bu ifadede kullanılan *nutk*, yönetim (tedbîr) anlamındadır. Zira melekler akıllar kabilindendir. Nitekim ayette şöyle buyurulmuştur: “*İşi çekip çevirenlere and olsun.*”¹³⁹⁸

2. Vahyin Mâhiyeti ve Muhakkiklerin Vahiy Telakkisi

Bursevî *Ta'lika*'da Ekberî düşüncenin bilgi anlayışı gereği ikili irtibat teorisini vahyin nüzulüne de teşmil etmektedir.¹³⁹⁹ Ona göre vahyin nüzulü ya *vech-i hâs* ya da *vech-i 'âm* yoluyla. İlki arada hiçbir meleğin olmadığı doğrudan vahyi ifade etmektedir. Nitekim “*Sana vahyi tamamlanmadan Kur'an'ı okumada aceleci davranma ve “Rabbim! İlmimi arttır” de.*”¹⁴⁰⁰ ayetinde bu vahiy çeşidine işaret edilir. Diğeriyse vahyin melek vasıtasıyla nüzulünü ifade etmektedir. “*Onu, senin kalbine uyarıcılardan olası diye açık bir Arapça ile Rûhulemîn indirmiştir.*”¹⁴⁰¹ ayetinde de bu vahiy çeşidine işaret edilmiştir. Bursevî'ye göre bu iki vahiy çeşidinden hangisi söz konusu olursa olsun Kelâm'ın Yüce Allah'ın zatıyla kaim ilahi bir sıfat olduğu gerçeği değişmemektedir. Dolayısıyla bu ilahi sıfat için hareket ve nüzûl söz konusu olamaz. Bu sıfat O'ndan (c.c) ayrılarak bizatihi -ki bu imkansızdır- yahut ayrılmaksızın O'nun (c.c) zatıyla birlikte hareket edemez. Zira Yüce Allah için hareketin söz konusu olması imkansızdır. Bu sebeple yüce yaratıcı hakkında hareket ve sükûn içerikli bazı sözler ettikleri için Eflâtûn gibi felsefenin seçkin şahsiyetlerini (*esâtîne'l-hikmet*) tekfir etmişlerdir. Bu hassasiyet doğrultusunda tevile giderek Kur'an'ın değil onu ulaştıran meleğin indiğini belirtmişlerdir.¹⁴⁰² Bursevî bu hususun detaylarını Mesnevî şerhinde şöyle açıklamaktadır:

“Hataları sevablarına gâlib ve i'tikâdlarında fesâdları salâhlarına râcihtir. Nitekim **esâtîn-i hikmet** olanlardan **Fisagoras, Sokrat** ve **Eflatun** gibi. Menkûldür ki Bârî-i teala hakkında nev'an hareket ve sükûna kail olmuşlar; zât ve sıfât hakkında ilhâd edib bundan gayrı dahi nice veçhile yanılmışlardır. **Sûfiye-i muhakkikîn** ise neş'â-i âhîrîde münteşî olan hâfî mertebesinden ahzedip hakâyık-ı ulûm-i ledüniyye ile imtiyâz bulmuşlardır.”¹⁴⁰³

Diğer yandan Bursevî “Eflâtûn-ı ilâhî” diyerek belli bir önem atfettiği Platon'un bazı manevi halleri tattığını (zevk-i ahvâl), fakat sülûk bakımından şeriata tabi olmadığından ilmine itibar edilmediğini belirtir. Hatta o, bu sebeple hakikat önderleri muhakkiklerin (*rüesâ-i hakikat*) bütün hükemâ ve felâsifenin merdud olduğunu kabul ettiklerini belirtir.¹⁴⁰⁴

¹³⁹⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 185a.

¹³⁹⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 185a. Nâziât 79/5

¹³⁹⁹ İlgili konunun detayları için bk. “Nedensellik - Vesilecilik Tartışmaları” bölümü.

¹⁴⁰⁰ Tâhâ 20/114

¹⁴⁰¹ Şu'arâ 26/193-195

¹⁴⁰² Bursevî, *Ta'lika*, 3b. Bu yorum tarzının detayları için bk. Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde*, 1/8-9.

¹⁴⁰³ Bursevî, *Ruhu'l-Mesnevî*, 149.

¹⁴⁰⁴ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 284.

Bursevî söz konusu hassasiyet doğrultusunda teville giderek Kur'ân'ın değil onu ulaştıran meleğin indiğini savunan yaklaşımın gerekçelerini *Ta'lika*'da detaylıca anlatmaktadır. Bu yaklaşıma göre kelim nüzûl sırasında değil yalnızca konuşma (*tekellüm*) esnasında mütekellimle kaimdir. Bu sebeple hakikatte inzâl kelâmın mahalline (*melek*) ait olmasına karşın mecazen kelâmın kendisine nispet edilmiştir. Bu yaklaşım tarzı atomcu evren telakkisine dayanmaktadır. Bu sebeple Bursevî şerh/hâşiye üslubu gereği bu yaklaşım tarzını analiz ederken hareket olgusunu -bu yaklaşımın evren algısına uygun olarak- cevher ve araz zemininde açıklamaktadır. Buna göre cevherin hareketine tabi olarak arazın da hareketin hakikati ile nitelenmesi müsellemdir. Araz için hareket, cevherle kaim olması halinde söz konusu olabilir. Fakat renkler gibi yerleşik/sabit arazlarda (*a'râz-ı kârre*) cevherle kaim olma durumu geçerli olurken *kelâm* gibi cüzlerinde kalıcılık bulunmayan geçip gidici şeylerde durum bunun aksinedir. Zira devamlılık göstermeyip akıp gidici olması bakımından kelâma *nüzûl*ün nispeti doğru olmaz. Dolayısıyla kelâmın nüzûlü ancak -Kur'ân'ın değil onu ulaştıran meleğin indiği şeklindeki- mecazî teville yorumlanır.¹⁴⁰⁵

Nüzûl bağlamında harekete konu olup olmaması açısından ilahî kelâmın bu tarzda algılanması Cebrail'in kelâmı Allah'tan alıp Hz. Peygamber'e ulaştırma sürecinin keyfiyetini doğrudan belirlemektedir. Buna göre Cebrail kelâmı Allah'tan cismanî değil ruhanî bir tarzda alır. Bu kelâm onun kalbinde lafız ve ibare suretlerinde şekillenir (*irtisâm*). Daha sonra o bunları nebevî kalbe ilkâ eder. Zira kelâm bir mahalden diğerine ancak suretiyle intikal edebilir. Dolayısıyla Allah'ın kelâm sıfatının bizzat intikal etmesi gerekmez. Bu sebeple dil ile kaim olan hissî suret (kelâmın sözlü formu), kalplerle kaim zihnî surete (kelâmın içsel formu) delil kılınmıştır. Bu bakımdan kelâmullah hakikatte harfler ve sesler cinsinden olmayıp O'nun (c.c) zatıyla kaim bir sıfat olmaktadır. Bu ilahî sıfata ancak ibare, yazı yahut işaret delâlet eder. Söz gelimi Arapça ifade edilince Kur'ân, Süryânîce ifadesi İncil, İbrânîce ifadesi ise Tevrat olmaktadır. Dolayısıyla ihtilaf ve farklılık müsemmada değil ibarelerdedir. Nitekim "*Kuşkusuz o, katımızdaki ana kitaptadır; yüce ve hakîmdir.*"¹⁴⁰⁶ buyurulmuştur. Mahlûk olmaması bakımından Kur'ân "*ca'l*" ile nitelenmekten münezze olmakla birlikte kullar nezdindeki formu "*ca'l*" ile nitelenmektedir. Yani Kur'ân'ın "*ca'l*" ile nitelenmesi bulunduğu varlık düzlemine (*bi-hasebi'l-mevtın*) mahsustur. Nitekim bu "*...onu Arapça Kur'an kıldık (ce'alnâ).*"¹⁴⁰⁷ ayetinde belirtilmiştir.¹⁴⁰⁸

Kelâmullahın mâhiyetine dair Bursevî'nin *Ta'lika*'da detaylıca anlattığı bu yaklaşım sünnî kelâm düşüncesinde hakim kelâmullah anlayışını özetler niteliktedir. Devamında ise tasavvufî bilgi anlayışı doğrultusunda ilhamı da meseleye dahil etmektedir. Ayrıca o, kelâmullahın nüzûl süreçlerinin cismî ve hissî olmadığına dair geride detaylıca anlattığı sünnî teoriye bir istisna getirmektedir. Buna göre tıpkı bir şeyden başka bir şeye bir katrenin düşmesi gibi bazı hallerde vahiy ve ilhamda hissî nüzulün eseri

¹⁴⁰⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 4a.

¹⁴⁰⁶ Zuhurf 43/4

¹⁴⁰⁷ Zuhurf 43/3

¹⁴⁰⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 4a.

hissedilebilir. Bu, Hakk'ın kelim sıfatıyla gizli (ahmâ) gaybından celaline yakışır tarzda kulunun kalbine nüzulüdür. O, bunun imkanını ise tanrının bizzat şeriat lisanında *nüzûl, ferah, dahik, meci, zehâb* gibi fiillerle vasıflanması üzerinden gerekçelendirmektedir.¹⁴⁰⁹

Vahiy en yüce alemde inip dimağdaki hayâl bölgesine uğrar, sonra kalbe düşer. Bursevî gaybden kalbine bir şey inen kimse ile dimağın ön kısmındaki hayâl bölgesine inen kimse arasında fark görmektedir. İlki kalbine nüzûl eden şey sebebiyle diğer tüm lezzetlerden üstün bir lezzet duyar. Buna ilaveten kendi ana dili dışında olsa dahi kalbine inen şeyin manalarını bilir. Sadece hayal bölgesine bir şey inen kimsede ise bu olmaz. Zira o ruhunu tabiatıyla meşgul etmektedir. Dolayısıyla da hayale inen şey tabiat perdesi arkasından iner ve kişide lezzet etkisi meydana getirmez. Buna *şu'ûr* denilir ve 'ilmin aksine perde ardından olan [idraki] ifade eder. Nitekim Bursevî "*Rûhulemîn onu, senin kalbine indirmiştir...*"¹⁴¹⁰ ayetinde "*...hayaline indirdi.*" değil de özellikle "*...kalbine indirdi.*" denilmesine dikkat çekerek nüzûl mahalli olmaları bakımından hayal ile kalbin arasında çok büyük fark olduğunu ileri sürer. Tanrı için zatı açısından iniş ve çıkış söz konusu olmamasına karşın isimleri ve sıfatları açısından iniş ve çıkış söz konusu olur. Kalp enfusî taayyünde korunmuş bir levhadır (levh-i mahfûz). Kalem-i a'lânın mahalli de afakî taayyünde korunmuş bir levhadır (levh-i mahfûz). İlk taayyünde aslında nüzûl olmaz. Onda ancak gayb aleminden tesirler zuhur eder ve bu "*nüzûl*" diye tabir/ ifade edilir. Zira inen bir şey nüzûl ile zuhur ettiği gibi gayb aleminden zuhur eden tesirle de *idrak* tahakkuk eder. Aksi takdirde ikram yoluyla geride geçen *vech-i 'âm* gibi bir şey dışında kalbe dışarıdan hiçbir şey girmez.¹⁴¹¹

Bursevî Kur'ân'ın yaratılmamış ilâhî bir kelim olduğunu belirtip Kur'ân'a *mahlûk* demenin küfrü gerektirdiğini savunur. Kur'ân'ın nazmı, lafızla ifade edilmiş olması bakımından hâdis olsa da bu, Kur'ân'ın bizatihi kendisinin de hâdis olmasını gerektirmez. Bursevî bu hususu, elbisenin yeni olmasının insanın kendinin de yenilenmesini gerektirmediği örneğiyle açıklamaya çalışır.¹⁴¹² Buradan Bursevî'nin lafzî ne nefsî kelim ayrımını kabul ettiği anlaşılmaktadır ki bu sünî kelâm düşüncesinde hâkim yaklaşımı ifade etmektedir. Ayrıca o, Hakk'ın varlığının yalın bir tarzda (*vech-i mahz*) olduğunu, bu sebeple Hakk'ın *sem', basar* ve *kelâm*ının da aslında bir olduğunu, dolayısıyla her ne tarafa özel bir şekilde yönelirse (*teveccüh-i ma'nevî*) onun sırrı üzere zuhûr ettiğini belirtir. Söz gelimi duyulur bir şeye yöneldiğinde *sem'*, görülür bir şeye yöneldiğinde *basar*, konuşulur bir şeye yöneldiğinde *kelâm* olur.¹⁴¹³

Bursevî Kur'ân'ın anlam bakımından mutlak olduğunu ifade ederken Konevî'nin ifadelerine başvurur. Buna göre söz gelimi "*din gününün sahibi*"¹⁴¹⁴ ayetindeki dîn lafzının dilde zelil kılmak, kahr,

¹⁴⁰⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 4a.

¹⁴¹⁰ Şu'arâ 26/193-194

¹⁴¹¹ Bursevî, *Ta'lika*, 4b.

¹⁴¹² Bursevî, *Şerh-i şuabü'l-imân*, 77.

¹⁴¹³ Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 76-77.

¹⁴¹⁴ Fâtîha 1/4

hükm, mülk, hesap gibi çeşitli anlamları bulunsa da bütün bu anlamlar dîn lafzında içkin olarak bulunmakta ve Hak tarafından kastedilmektedir. Zira kelimullah, kâmil kuşatıcılığa sahip olup sınırlanmaktan münezzehtir.¹⁴¹⁵ Daha sonra Fenârî'ye referansla din kelimesinin bu farklı anlamlarına örnekler zikreden¹⁴¹⁶ Bursevî, şekilci alimler ile muhakkikleri şu sözlerle mukayese eder: “...*Dolayısıyla açıktır ki şekilci alimler (ulemâü’r-rüsûm) kîlûkala saplanıp hata ederek halin hakikatinden bihaber kalmışlardır. [Buna karşın] her makama hakkını verip her yolun en dakikini tutan/seçen muhakkiklere (ulemâü’l-hakikat) maşallah/bravo.*”¹⁴¹⁷

3. Kur’ân

3.1. Tahkiki Doğuran Kur’ân Telakkisi: Mana ve Yorumda Sınırsızlık ve Kuşatıcılık

Muhakkik sûfilerin Kur’ân anlayışı, nas yorumculuğunda Ekberî tahkik tavrını doğuran önemli amillerden birisidir. Bursevî’nin de nas yorumculuğunun arka planında onun benimsediği Ekberî varlık tasavvuru bulunur. Nitekim geride de değinildiği üzere Bursevî, Ekberî düşünce doğrultusunda “üç mushaf” diye nitelediği¹⁴¹⁸ *alem, insan* ve *Kur’ân* arasında benzerlikler telakki etmektedir. Ontolojik zeminde kabul edilen bu benzerlikler ilişkisi, aynı zamanda yorumun da temel hareket noktasını teşkil etmektedir. Bursevî bunlar arasındaki benzerlik ilişkisini şu hiyerarşi içerisinde zikreder:

- I. Tenzîlî mushaf/kitâb (Kur’ân)
- II. Tekvînî mushaf/kitâb
 - a. Mushaf-ı tekvînî-i enfusî (insan/**metin/icmâl**)
 - b. Mushaf-ı tekvînî-i âfâkî (alem/**şerh/tafsîl**)¹⁴¹⁹

Bu yaklaşımda “üç nüsha/mushaf/ayet” şeklinde varlık, bilgi ve yorum bakımından aynı zeminde telakki edilen bu unsurlar, Bursevî’ye göre birbirlerinin şerhi niteliğindedirler. Ona göre ilmin nihayeti yoktur. O, bu hususta şu ayetlere atıf yapar: “*De ki: “Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa ve bir o kadar da ilave etsek Rabbimin sözleri tükenmeden önce denizler tükenirdi.*”¹⁴²⁰ “*Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de mürekkep olsa, arkasından yedi deniz daha ona katılsa, Allah’ın sözleri (yazmakla) tükenmez.*”¹⁴²¹ Bursevî’ye göre ilmin nihayetinin olmaması yorumun da sınırsızlığına kapı açmaktadır. Nitekim onun belirttiğine göre tek bir damlanın açıklaması denizden çok olur. Bu sebeple okyanusların nihayet bulmadığı gibi takrîr ve yazım faaliyeti de hiçbir zaman nihayete ermez.¹⁴²²

¹⁴¹⁵ Bursevî, *Ta’lîka*, 138b; Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 294.

¹⁴¹⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 138b; Molla Fenârî, *Aynü’l-a’yân*, 211-212.

¹⁴¹⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 138b.

¹⁴¹⁸ Bursevî, *Kitabü’l-envar*, 154; Bursevî, *Varlığın dili*, 79.

¹⁴¹⁹ Bursevî, *Kitabü’l-huceti’l-bâliğa*, 63; Bursevî, *Kitabü’l-envar*, 145. Ayrıca bk. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 26.

¹⁴²⁰ Kehf 18/118/109

¹⁴²¹ Lokmân 31/27

¹⁴²² Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 181, 241-242; Bursevî, *Kitabü’l-huceti’l-bâliğa*, 63.

Bursevî'ye göre kelimet etmede ideal olan, sözü tüm muhtemel manalarını içerecek şekilde kurgulamaktır. Bu sebeple o, ârif kişinin her harfî bin manaya zarf edip kelimetini yüklenebilecek tüm manalarıyla söylemesi gerektiğini belirtir. Fakat Bursevî'nin bu ifadelerinin ideal bir ufuk olduğu, -Hz. Peygamber haricinde- beşerî gayretlerin ise buna tam manasıyla ulaşmasının pek mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, kelâmullah ve nebevî hadislerin bu ideale uygun olduğunu belirtir. Ona göre kelâmullah ve nebevî hadislerden istinbat edilecek tüm manalar, bu sözlerin sahiplerinin muradını ifade eder. Zira Allah *vâsi^{un} alîm*, Hz. Peygamber de *câmi'u'l-kelîm*dir. Bursevî bu hususu a'yân-ı sâbite teorisi kapsamında *isti'dât*larla irtibatlandırarak hakikat-i Muhammediyye düşüncesi doğrultusunda Hz. Peygamber'in en kamil *isti'dâta* sahip olduğu gerçeğini hatırlatır. Bursevî, -Hatmü'l-Evliyâ'yı istisna ederek- diğer insanların böyle olamadığını belirtir. Dolayısıyla herkes bu ideale uygun söz irat edemez. Nitekim kişi bazen yalnızca mecazi manayı murâd eder. Fakat kişi bazen de **muḥakkik** olur ve mecazi lafızlarla hakiki manaları murat eder. Bursevî bu tarz sözlerin lağv içermediğini belirtir.¹⁴²³

Bursevî'nin mukaddimede atıfta bulunduğu “*Öncekiler sonrakilere [yapılacak] nice şeyler bırakmıştır.*”¹⁴²⁴ ifadesi onun nas yorumculuğundaki yaklaşımını özetler niteliktedir. Nitekim Bursevî bir başka eserinde bu söze atıf yaparak Kur’ân ve hadislerden yapılacak istinbâtlarda sınır olmadığını belirtir. Zira ilâhî tecelliler nihayetsiz olup bu sebeple keşf ile hasıl olan istihrâcların da sınırı yoktur.¹⁴²⁵

Bursevî “*yaş ve kuru ne varsa, hepsi apaçık bir kitaptadır.*”¹⁴²⁶ ayeti doğrultusunda Kur’ân’da her şeyin bulunduğunu ve gönül erbabının buna muttali olduğunu savunur. Kendisi de dünyadaki tüm hareketi, yediği, içtiği, giydiği, çevresindeki insanların uhrevî durumlarına dair işaretleri, hastalıkları, çocuklarının ölümünü ve kendi ahvaline dair diğer nice durumların hepsini Kur’ân’da bulunduğunu ileri sürer. Bursevî bu hususları Kur’ân’da bulmasını *gaybî hitap*, *vârid* ve *ilhâm* gibi kavramlarla açıklar. O, bu yolla bilgi edinmenin kendisi açısından sağlam bir delil niteliğinde olduğunu belirtip bu zevki tatmayanlara bu hususların olağandışı geleceğini söyler.¹⁴²⁷

Bursevî'nin benimsediği ontoloji, varlıklar arasında *mebdeyyet ilişkisinin* öngörüldüğü sudurcu bir varlık tasavvurunu ifade eder. Bu varlık hiyerarşisinde her şeyin başlangıcı ise *mebde-i evvel* denilen Allah’tır.¹⁴²⁸ Bursevî bu varlık anlayışını Kur’ân için de var sayar. “*Fâtiha suresi “Kur’ân’ın aslı” (Ümmü'l-Kur’ân) şeklinde isimlendirilmiştir. Zira Fâtiha Kur’ân’ın mebdeidir.*” şeklindeki Beyzâvî'nin ifadesi vesilesiyle Bursevî, Fâtiha-Kur’ân ilişkisini söz konusu sudurcu varlık anlayışını üzerinden açıklamaya çalışır. Bir şeyin başka bir şeye mebde olması aynı zamanda o şeyden önce olması

¹⁴²³ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 102; Bursevî, *Ecvibetü'l-Hakkıyye*, 42-43.

¹⁴²⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 2b.

¹⁴²⁵ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 73.

¹⁴²⁶ En'âm 6/59

¹⁴²⁷ Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, 2020, 108.

¹⁴²⁸ Bk. Bursevî, *Ta'lika*, 39a-39b. Ayrıca bk. “Yaratmada İlâhî İrâdenin Yeri (Mebde-i Evvel - İllet-i Ülâ)” bölümü.

anlamına gelir. Fakat bismelenin Fâtiha suresine dahil olup olmaması durumları, bu surenin mebdeiyeti hususunu tartışmaya açmaktadır. Bursevî başlangıcın besmele ile yapılmasının Fâtiha suresinin Kur'ân'ın mebdei olmasını engellemediğini ileri sürer. Zira besmele ya -İmam Şâfi'nin benimsediği gibi- Fâtiha'ya dahildir ve dolayısıyla bu durumda besmeleye başlamak Fâtiha'ya başlamak anlamına geldiğinden Fâtiha'nın mebdeiyetine hâlel gelmez, ya da -Hanefilerin benimsediği gibi- besmele her sûre için taç niteliğinde bir süstür ve bu takdirde de Fâtiha'nın mebdeiyetine yine hâlel gelmez. Bursevî bir başka ihtimali daha söz konusu ederek durumun izafî olabileceğini söyler.¹⁴²⁹ Bu da mebdeiyetin izafî olabileceği dolayısıyla Kur'ân'ın mebdeinin Fâtiha, Fâtiha'nın mebdeinin de besmele olabileceği anlamına gelmektedir. Nitekim ilerleyen satırlarda Bursevî'nin atıf yaptığı Molla Fenârî, besmele-Fâtiha-Kur'ân arasında böyle bir ilişki olduğuna dair bir rivayet aktarmaktadır.¹⁴³⁰

Bursevî Fâtiha suresinin nazım ve mana açısından tüm hakikatlerin kaynağı olduğunu belirtir. Zira Allah hakikat hazinelerinin kapılarını bu sureyle açmıştır. Ona göre hakikatler nazmın altında mündemiç olduğundan nazma başlamak hakikatlere de başlamak anlamına gelir. Allah tüm nebilerine bahşettiği *cevâmî 'u'l-kelîm*in hakikatlerini Fatiha suresine yerleştirip daha önce kimseye açmadığı hakikatler hazinesinin kapılarını Fatiha'yla açmıştır. Bu sureye isim, zat, sıfat, senâ, şükür, ulûhiyet, rubûbiyet, hâlikîyet, mâlikîyet, ma'bûdiyet, hidayet gibi rubûbiyet ve ubûdiyet mertebelerinin hakikatlerini derç etmiştir.¹⁴³¹

Bursevî *ehl-i hakâik* dediği ***muḥakkik sūfîler*** nezdinde *el-Mufasssıl* (c.c) isminin de gerektirdiği üzere ilk kitap ve tafsîlî nüshanın *Levh-i mahfûz* olduğunu belirtir. Onun aslı (*ümm*) ise *Muhammedî rūḥ* olan *akl-ı evvel*'dir. Zira Hz. Peygamber (a.s) gölge varlığın yazısının sureti (*sûretu kitâbi 'l-vucûdi 'z-zillî*) ve hakikî varlığın yazısının sırrı (*sırru kitâbi 'l-vucûdi 'l-hakîkî*) gibidir. Allah onunla yaratılmışlara rahmet etmiştir. Zira o tekvinî olsun tenzilî olsun kevnindeki her yazının başlangıcı (*fâtiha*) gibidir. O (a.s), *Furkan*'dır, *Kur'ân*'dır ve *Seb-i mesânî*'dir. Zira o, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmış ve hakiki varlığın sırrıyla kaimdir. Bursevî'ye göre “*Ben Kur'ân ve seb-i mesânîyim*”¹⁴³² sözü buna işaretir.¹⁴³³

Beyzâvî'ye göre Fâtiha suresi Kur'ân'daki şu üç şeyi kapsamaktadır: Allah'a senâ, O'nun emir ve nehiyleriyle kulluk, O'nun va'd ve va'idinin beyanı. Bu ifade bağlamında Bursevî Fâtiha suresinin kapsamlılığı hususunda bir itirazı hatırlatıp buna cevap vermeye çalışır. Buna göre Fâtiha Kur'ân'ın tamamını değil büyük bölümünü kapsamaktadır. Zira Kur'ân da Beyzâvî'nin saydığı bu üç temel konu dışında başka hususlar da mevcuttur. Nitekim kıssalar, nasihatler ve meseller bu bağlamda zikredilebilir.

¹⁴²⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 39b.

¹⁴³⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 40b; Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 174. İlgili rivayete göre İbn Abbas, Her şeyin bir esası olduğunu belirtip kitapların esasının Kur'ân, Kur'ân'ın esasının Fâtiha, Fâtiha'nın esasının ise besmele olduğunu söylemektedir.

¹⁴³¹ Bursevî, *Ta'lika*, 39b.

¹⁴³² İbnü'l-Arabî, *Fütûḥât-ı Mekkiyye*, 1/34.

¹⁴³³ Bursevî, *Ta'lika*, 40a.

Fakat Bursevî bu sayılanların da gerek hakikat gerekse de mecaz (*meâl/te'vîl*) yoluyla va'd ve va'id kapsamında addedilebileceğini savunur.¹⁴³⁴

Bursevî Fâtiha suresinin kapsamlılığı hususunda bir rivayete atıf yapar: “*Tüm kitapların ilimleri Kur'an'a, Kur'an'daki ilimler de Fâtiha'ya konulmuştur. Fâtiha'nın tefsirini bilen, tüm Kur'an'ın tefsirini bilen gibidir. Fâtiha'yı okuyan tüm Kur'an'ı okumuş gibidir.*”¹⁴³⁵ Bu bağlamda Bursevî tüm kitapların maksadını üç kısımda açıklar: usul, furû' ve mükâşefât. Bunları da sırasıyla kalp, beden ve ruh ile ilişkilendirir Fâtiha'nın bunların tamamını kapsadığını belirtir ve şu detayları verir:

“Fâtiha suresinin başından “mâlikî yevmi'd-dîn” ifadesine kadarki kısım zat, sıfat ve fiil açısından ilahiyât hususlarıyla ilgili mebdî akaide işaretler. Zira Fâtiha'nın başındaki hamdin Allah'a tahsis edilmesi, zatî, vasfî ve fiilî kemâlâtı gerektirir. Mebdî akaidin ilişkili olduğu bir diğer husus ise en değerli nimetlerden olan nübüvvet ve velayettir. Fâtiha'nın bu ilk kısmının işaret ettiği bir diğer husus ise me'âdî akaidir. Zira bu bölümde Allah'ın ceza gününde tüm işlere malik olacağı belirtilir. *Hyâ-ke na 'budü ve iyyâ-ke nesta'in* kısmına kadar Fâtiha'nın orta bölümü ise ibadetlerden Hakk ile kulun arasında rabîta olan ahkâmın kısımlarına işaretler. Zira şerî isti'âne, menfaatlerin celbî veya zararların defî içindir. Fâtiha'nın son kısmı ise -ilk kısımda işaret edilen- iman ile -ikinci kısımdaki- İslâm hususlarına mebnî hidayet çeşitlerini müminlerin talep etmelerine işaretler ki bunlar da ihsan çeşitleridir. Bundan kastım ise şu üç mertebedir: Övülen ruhani ahlak, “Allah'ı görüyormuşçasına ibadet etmen” hadisindeki alışılmış murakabeler ve şahit olunan kemâlât. [Bu sonuncusu], cebrin tenzihinin yol açtığı [ilâhî] gazabı ve kaderin teşbihinin yol açtığı sapkınlığı ortadan kaldırmak amacıyla celâlin mütalaasına dalma esnasında şahit olunan kemallerdir. Buna “mükâşefât ilimleri” denilir.”¹⁴³⁶

Bursevî Hz. Peygamber'in: “*Elhamdülillahi rabbi'l-âlemîn (Fâtiha suresi) es-seb'u'l-mesânîdir, bana bahşedilen Kur'an-ı azîmdir.*” hadisinden hareketle Fâtiha suresiyle Kur'an'ın bir olduğunu ileri sürer. Zira Fâtiha suresi *tekrarlanan yedili ve yüce Kur'an* vasıflarının ikisini de taşımaktadır. Bu da aynı şeyin, birbirine atfedilen iki vasıfla zikredilmesi tarzında bir kullanımdır. Aynı gerçekliğe delâlet etseler bile dilde vasfî farklılık bir nitelemenin diğerine atfedilmesini caiz kılar. O, bu gerekçeden hareketle Kur'an'ın bir bölümüne *Kur'an* lafzının hakiki anlamda kullanılmasının caiz olduğunu belirtir. Fâtiha Kur'an'ın tüm maksatlarını ve hakikatlerini ihtiva etmesi bakımından Kur'an'ın en yüce parçası olunca bütünün ismini almaya hak kazanır. Nitekim aynı atıf Kur'an'da da vakidir.¹⁴³⁷

Fâtiha suresinin kapsamlılığı, Bursevî'nin yalnızca vasıtalı şekilde değil vasıtasız şekilde de edindiğini iddia ettiği bir bilgidir. Bu bakımdan onun, Fâtiha suresinin kapsamlılığı hususunu tasavvufî bilgi anlayışıyla uyumlu şekilde yorumladığı açıklamaları mevcuttur. Nitekim geride belirtildiği üzere Fâtiha suresinin “*es-Seb'u'l-mesânî*” (tekrarlanan yedili) şeklinde isimlendirilmesi bağlamında Bursevî'ye göre tekrarlanan şey Kur'an'ın tamamı olup Kur'an'ın tüm maksatları Fâtiha'da tekrar edilmektedir. Fâtiha suresi tüm Kur'an'ın yerini tuttuğundan “*mesânî*” şeklinde isimlendirilmiş,

¹⁴³⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 40b. Söz konusu itiraz için bk. Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde*, 1/24.

¹⁴³⁵ Benzer rivayetler için bk. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1422), 1/91; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *Şu'abü'l-imân*, thk. Ebû Hâcîr Muhammed Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421), 2/451; Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 1/13; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî eş-Şâfiî Süyûtî, *el-İklîl fi'stinbâti't-tenzil*, thk. Seyfettin Abdulkadir el-Katib (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1401), 11; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî eş-Şâfiî Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/16; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/26.

¹⁴³⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 42a; Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 176.

¹⁴³⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 50a. Söz konusu ayet için bk. Hicr 15/87

“...*Müteşâbih ve mesânî bir kitap...*”¹⁴³⁸ ayetinde Kur’ân “*mesânî*” niteliğiyle vasıflanmıştır. Bursevî’ye göre cüz, küll hükmünde olunca, cüzü, küllün herhangi bir vasfıyla nitelemek caizdir. Yani parça, bütün niteliğinde bir parçaysa, bütünün sıfatları parça için de kullanılabilir. Bursevî bu hususa muttali olma keyfiyetini ise, tasavvufî bilgi kavramlarına müracaat ederek ***muhakkikler*** ile şekilci alimlerin yaklaşım farkları üzerinden açıklamaya çalışmaktadır.¹⁴³⁹

3.2. Kur’ân’da Tekrar Olgusuna Ekberî Yaklaşım

Bursevî -nüzûl bakımından tekrar bir tarafa bırakılacak olursa- Kur’ân’da tekrar olgusunu *Ta’lîka*’da iki şekilde ele almaktadır. İlki *mana bakımından tekrar* olup Bursevî bunun Kur’ân’da bulunduğunu kabul eder. Üstelik bu husus onun tahkik anlayışında önemli bir yer teşkil etmektedir.¹⁴⁴⁰ Onun ele aldığı diğer tekrar çeşidi *lafzî tekrarlar*dır. Bursevî lafzî tekrarlarla ilgili tartışmalarda Ekberî düşüncenin varlık tasavvurundaki temel ilkelerden biri olan *varlıkta/tecellide tekrar yoktur* önermesini esas alıp *Ta’lîka*’da bu ilkeye atıf yapmaktadır.¹⁴⁴¹ Buradan hareketle o, lafzî tekrarların mana bakımından mutlaka bir nüans içerdiğini savunarak bu doğrultuda değerlendirmeler yapar. Nitekim Bursevî, Fatiha suresinde “yol” (*sırât*) kelimesinin iki defa geçmesinin iki çeşit yol olduğu gerçeğine işaret ettiğini ileri sürmektedir. Onun açıklamalarına göre bu yollardan ilki kuldân Rabb’e; diğeri Rabb’den kula doğrudur. Kuldân Rabb’e giden yol korku ile dolu olup bu yolda nice kabilelerin önü kesilmiştir. Bu yolu tutup büyüklenenler hedeflerine ulaşamamışlardır. Nitekim yol kesici (şeytan) Kur’ân’da şöyle demektedir: “*Beni azdırmaya karşılık, yemin olsun ki kullarını saptırmak için senin doğru yolun üzerinde pusu kurup oturacağım.*”¹⁴⁴² Rabb’den kula giden yol ise güvenlidir. Bu yolu tutanlar, nimetlere gark olmuş nebiler ve asfiyâ ile birlikte selametle yol alırlar. Söz konusu nimetler ise ruhlara inayet nurları, kalplere hidayet sırları, nefislere velayet eserleri bahşedilmesidir.¹⁴⁴³

Bursevî *Ta’lîka*’da Fâtiha’nın “*mesânî*” (tekrarlanan) şeklinde nitelenmesinin gerekçesine dair yaklaşımları açıklarken bu surede *ıyyâke*, *sırât* ve *aleyhim* lafızlarının ikişer kez tekrarlandığı gibi rahmetin de *rahmân-rahîm* ikilisiyle tekrarlandığını belirtir. Ona göre *rahmân* ve *rahîm* sıfatları, *zâtî* ve *imtinânî* rahmet türlerine denk gelmektedir.¹⁴⁴⁴ Bursevî’nin *ehl-i işâret* dediği kesime atfettiği bir görüşe göre besmelede ve Fâtiha’da bulunan iki rahmet (*rahmân* ve *rahîm*) birbirlerinden farklı rahmet türlerini

¹⁴³⁸ Zümer 39/23

¹⁴³⁹ Bursevî, *Ta’lîka*, 47b. Detaylar için bk. “Velâyet ve İlham” bölümü. Ayrıca bk. Bursevî, *Kitâbü’n-Netice*, 293.

¹⁴⁴⁰ Fâtiha suresinin Kur’ân’ın tüm manalarını tekrar eden bir derinliğe sahip olduğu kabulü üzerinden mana bakımından Kur’ân’da tekrar olgusunun tahkik tavrı bağlamında değerlendirmesi için bk. “Tahkiki Doğuran Kur’ân Telakkisi: Mana ve Yorumda Sınırsızlık ve Kuşatıcılık” bölümü.

¹⁴⁴¹ Bu ilkeyle ilgili detay için bk. “Muhakkikler Nezdinde Özgünlük” bölümü.

¹⁴⁴² A’râf 7/16

¹⁴⁴³ Bursevî, *Ta’lîka*, 179a.

¹⁴⁴⁴ Bursevî, *Ta’lîka*, 48a. Ekberî varlık anlayışı bağlamında rahmet çeşitlerinin değerlendirmesi için bk. “Rahmet, Rubûbiyet ve Mâlikîyetin Varlıkla İlişkileri” bölümü.

ifade etmektedir. Buna göre besmeledeki iki rahmet, zâtî rahmetin umumî ve hususî olan çeşitlerini ifade etmekteyken hemen devamındaki ayette gelen iki rahmet, sıfâtî rahmetin umumî ve hususî olan çeşitlerini ifade etmektedir. Bursevî aktardığı bu görüşün, Kur’ân’da tekrar olmadığını ifade etmede en uygun görüş olduğunu savunur. Ona göre besmele ve Fatiha’daki rahmetlerin bu şekilde anlamlandırılması, besmelenin Kur’ân’dan olup olmadığı hususunda Hanefiler ile Şafililer arasındaki ihtilaf açısından da bir sorun teşkil etmemektedir. Dolayısıyla gerek besmele Kur’ân’a dahil olsun gerek olmasın bu yaklaşım her iki durumda da Bursevî’ye göre işlevseldir.¹⁴⁴⁵

Bursevî besmelede zikredilen Rahmân ve Rahîm sıfatlarının, Fatiha suresinde de zikredilmesi hususunda Ömer en-Nesefî’nin şu açıklamasına yer verir: “Allah, Rahmân ve Rahîm sıfatlarını besmelede zaten zikretmekle birlikte Fâtîha’da da zikretmiştir. Bu, [Rahmân ve Rahîm sıfatlarını] tekrar etmenin faydasız olması sebebiyle besmelenin Fâtîha suresinden olmadığını bildirir.”¹⁴⁴⁶ Bursevî ardından **muḥakkiklerin** (ehl-i hakikat) şöyle dediklerini aktarır: “Besmeledeki iki sıfat (Rahmân ve Rahîm) zâtî-imtinânî rahmet ve vücûbî rahmet içindir. Fâtîha’daki iki sıfat (Rahmân ve Rahîm) ise sıfâtî-imtinânî rahmet ve vücûbî rahmet içindir. Dolayısıyla asla bir tekrar söz konusu değildir.” Bursevî besmelenin Kur’ân’dan olup olmaması durumlarında bunun değişmediğini belirtir. Zira tam bir keşfe (keşf-i tâm) göre **varlıkta tekrar yoktur**.¹⁴⁴⁷ Bursevî’nin belirttiği üzere *imtinânî rahmet*, küllî veya cüzî bir *isiti’dâd* karşılığında olmayıp yalnızca *ilâhî vehbden* sadır olan rahmeti ifade eder. *Vücûbî rahmet* ise iki isti’dâdın herhangi biri karşılığında Hakk’ın kendine vacip kıldığı rahmettir. Dolayısıyla Allah, Rahmân [sıfatı] ile herhangi bir şey mukabilinde olmaksızın karşılıksız salt mevhibe şeklinde lütfedip isti’dâtların suretlerine göre tecelli eder. Dolayısıyla İmtinânî rahmet, *feyz-i akdestir*. Allah, Rahîm [sıfatı] ile de Rahmânî rahmetle hasıl olan isti’dâtların gerektirdiği şeyi [kendine] vacip kılmıştır.¹⁴⁴⁸

Bursevî Dâvûd-i Kayserî’nin bu konudaki yaklaşımını aktarır. Buna göre rahmet, ilâhî bir sıfatı ifade etmesi bakımından tek bir hakikat olmakla birlikte zâtî-sıfâtî kısımlara ayrılır. Bunlar zat ve sıfat isimlerinin gerektirdiği rahmet çeşitleridir. Bu iki kısım da her biri umumi ve hususi olmak üzere ikiye ayrılarak neticede dört rahmet kısmı ortaya çıkmaktadır. Bu dört rahmet çeşidinin her biri hadiste¹⁴⁴⁹ belirtilen yüz rahmete varıncaya kadar kendi içlerinde kısımlara ayrılır. Zâtî rahmetin umumi ve hususi kısımları besmelede Rahmân ve Rahîm şeklinde gelmektedir. Rahmânî rahmet umumi olandır. Zira Zât, eşyânın hepsine ilmen ve ‘aynen şamildir. Bu umumi rahmet, isti’dâtlarıyla ‘aynların (*a’yân*) her birinin, feyz-i akdes ile belirlenmesini gerektiren rahmettir. Rahîmî rahmet ise hususi olandır. Zira bu rahmet,

¹⁴⁴⁵ Bursevî, *Ta’lîka*, 96a.

¹⁴⁴⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 131b; Nesefî, *et-Teyisir fi’t-tefsir*, 1/194.

¹⁴⁴⁷ “Kâmil/tam keşfin ifade ettiği üzere, varlıkta asla bir tekrarın olmadığı” hususu Konevî’nin eserlerinde belirttiği bir ilkedir. Detaylar için bk. “Rahmet, Rubûbiyet ve Mâlikîyetin Varlıkla İlişkileri” bölümü.

¹⁴⁴⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 131b.

¹⁴⁴⁹ “Allah’ın yüz rahmeti vardır. Bunlardan birini dünya ehline verip doksan dokuzunu ahirete saklamıştır.”

umumi rahmetin tafsilidir. Sıfatı rahmet ise Fatiha'da Rahmân ve Rahîm şeklinde gelmektedir. Bunların ilki, umumi-ilmî varlığın (vücûd), umumi-zâtî rahmetten taşmasına (*ifâza*) bağlı olması sebebiyle genel hükümlüdür. İkincisi ise bunun tahsisidir ki bu da *a'yân*'daki her bir '*ayn*'ın sahip olduğu aslî isti'dâtlara göredir. Bunların her ikisi de umumi ve hususi olan zatî iki rahmetten kaynaklanır.¹⁴⁵⁰

3.3. Kıraatlara Ekberî Yaklaşım

Bursevî'nin kıraatlerin çeşitliliği meselesine yaklaşımının arka planında Ekberî düşüncedeki *vech-i hâs* ve *ilâh-ı mu'tekad* nazariyeleri vardır. Bu bağlamda o, ilâhî ma'rifetlerin edinim yolları olarak telakki ettiği mezhepler, imamlar ve tasavvufî meşreplerin çeşitliliğine dikkat çeker. Ona göre bütün bu çeşitlilikler *isti'dâtlara* dayanmaktadır ve Hak yolların çok olması hakikat yolcularına (sâlik) kolaylık sağlamaktadır. Bursevî kıraatlerin çeşitliliğini bu hususlarla birlikte değerlendirir. Bu hususta o, kıraatlerle yedi harfin ilişkili olduğu kabulünden hareket eder. Buna göre o, Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğini ifade eden rivayete atıf yaparak Kur'ân'ın yedi Arap kabilesinin lügatlerine göre nâzil ve vârid olduğu görüşünü benimser ve kıraatlerin çeşitliliğini ilâhî bir tasarrufa ircâ eder. Bu ilâhî tasarruf, Kur'ân'ın telaffuzu ve anlaşılması gibi hususlarda insanlara kolaylık sağlamaktadır.¹⁴⁵¹

Bursevî kıraat tercihlerinde tahkik kaidelerini esas alan bir yaklaşım benimsemekte ve bunun örneklerine *Ta'lika*'da yer vermektedir. Bu bağlamda Bursevî melik sıfatının *mülk*ten türediğini belirtir. Melik, tüm varlıkları ilgilendiren hususlarda (*fi'l-umûri'l-âmm*) emir ve nehiy ile küllî bir tasarruf yetkisine kadir olan, tam bir üstünlük ve net bir hakimiyet sahibi muzaffer bir sultan anlamına gelmektedir. Buradan hareketle Bursevî, *melik*in *mâlik*e nazaran daha ağır basan bir sıfat olduğunu, aksi mümkün olmamakla birlikte meliklik payesinin mâlikliği de beraberinde getirdiğini belirtir. Bursevî, bu yaklaşıma mukabil olarak bazılarının şöyle dediğini belirtir: "*Mâlik ve melik aynı manaya gelmektedir. Bu da 'aynları (a'yân) yokluktan varlığa getirmeye (ihtirâ') kâdir olan demektir.*"¹⁴⁵² Bursevî daha sonra Konevî'nin *keşfe* dayandırdığı ontolojik bir yorumdan hareketle Fâtîha'daki *mâlik* ve *melik* okuyuşları arasında yaptığı tercihi onun ifadeleriyle şöyle aktarır:

"(Şimdi -Allah'ın izniyle- her birisiyle okumak caiz olmakla birlikte, iki kıraatten birisini tercih etmeyle ilgili zevkî emrin gereğini zikredeceğim.) **Tahkik kaidelerinin** gerektirdiği birtakım sırlardan dolayı "Melik-i yevmi'd-dîn" okuyuşu daha tercihe şayandır. Bu sırların birisi, şudur: (Mâlik, "Rab" isminde mündemiçtir); çünkü Rab isminin anlamlarından birisi, "mâlik"tir. Bu okuyuş tarzında Kur'ân'ın sahip olduğu i'câz ve vecizlik (icâz) özellikleriyle çelişen bir tekrarlama söz konusudur. Fakat kâmil keşfin de ifade ettiği üzere, **varlıkta asla bir tekrar yoktur.** (...) Bu meseledeki ikinci sır ise, evvela şu iki öncül [zikretmeyi] gerektirmektedir: Bunların ilki, "sonlar başlangıçların 'aynıdır" şeklindeki kuraldır. Diğer öncül ise, varlığa dair hiçbir şeyin raslantısal bir şekilde gerçekleşmeyeceği gerçeğidir. Aksine vasıtalar ve mazhârlar bunu bilinmez yapsa bile, varlıktaki her şey, gayesi hak için olan ilâhî bir tertip ile gerçekleşir. Hiçbir mümkün varlık, bundan/olandan daha kâmil ve şerefli olanı kabul etme gücüne sahip değildir. (Şayet akıllar, bu tertibin sırrına ve bundaki ilâhî hükmün sırrına ulaşamazsa bu, kevnî acizlikten ve mümkün varlık olmaktan kaynaklanan bir eksiklikten doğar...) Dolayısıyla biz şöyle deriz: ilâhî tertibe göre Kur'ân'ın son suresi, içinde: "De ki: Ben insanların rabbine sığınıyorum" ayetinin ardından "...insanların melikine..." ayetinin geldiği suredir (Felak

¹⁴⁵⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 131b-132a.

¹⁴⁵¹ Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 123; Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 112-113.

¹⁴⁵² Bursevî, *Ta'lika*, 134b.

suresi). (Bu isim, bu surede “Mâlik” değil, “Melik” olarak yer almış ve “Rab” isminin ardından zikredilmiştir.) Üstelik bu surede “Mâlik” şeklindeki okuyuş caiz değildir.¹⁴⁵³ Şu hâlde bu durum, “Melik” kıraatinin daha üstün olduğuna delildir. Ayrıca Hak, işin sonunda, büyük kıyamette ve de seyir ve soyutlanma/insilâh halinin sona ermesinin ardından gerçekleşen vuslat haliyle tahakkuk esnasında kopan küçük kıyametlerde birlik çokluğa baskın iken şöyle buyurmaktadır: “Bugün mülk kime aittir: Vâhid ve kahlâr olan Allah’a aittir.” (Mülk üzerinde hüküm sahibi olan, meliktir.) Şu hâlde bu ayet de melik kıraatinin tercihe daha şayan olduğuna delildir. Diğer yandan müstakil isimlerin, izafe edilen isimlere önceliği vardır. Melik ismi, Mâlik isminin aksine müstakil olarak yer almıştır. Bunu teyit eden bir delil de, “fâliku’l-isbâh”¹⁴⁵⁴, “zi’l-me’âric”¹⁴⁵⁵ gibi izafe isimlerin rivayetle sabit olan sayılı isimler arasında zikredilmemiş olmasıdır. (...) Mâlik kıraatinin tercihe daha şayan olduğu doğrultusunda zikredilen çeşitli delillendirmeler, ya kelimenin yalnızca lafız yönüyle ilişkilidir ya da kıyasıdır. Böyle bir kıyas ise ancak yaratılmışlar için geçerli ve istisnasız olup Hak için olmaz. (...Zira Hak mutlak tasarruf sahibidir ve bütün açılardan mülkün sahibidir. Şu hâlde başkasının melikliği Hak ile kıyas edilemez. Bilhassa şariat ve burhan ile açıklanmış olanlar başta olmak üzere) vasıflar ve isimler, ancak en kâmil anlamları bakımından Hakka nispet edilebilirler...”¹⁴⁵⁶

3.4. Besmele’nin Tahkikî Yorumu

Bursevî, besmeleye dair açıklamalara *Ta’lîka*’da geniş yer ayırır. Nitekim o, besmeleyi Fâtiha’dan bir cüz addedenlerin, besmelede bulunan *Allah* ismini Fâtiha suresini okumaya bir “alet” kılmalarının tutarlı olmadığını ileri sürer. O, musannifin (Beyzâvî) de bu tutarsızlığa düşenlerden olduğunu belirtir. Bursevî’nin gerekçesi ise, *bir şeyin aletinin o şeyin parçası olamayacağı* ilkesidir. Bu sebeple Bursevî, Beyzâvî’nin [tutarlı olabilmesi için] besmeledeki *bâ* harfinin *musâhabe* için olduğunu kabul edip *isti’âne* görüşünden önce zikretmesi gerektiği savunur. Halbuki Beyzâvî tam aksini yapmıştır.¹⁴⁵⁷

Besmele oldu rahmete aklîd

*Der-i tahkîk budur bî taklîd*¹⁴⁵⁸

Bursevî bazı büyüklere göre sebebiyet ve isti’âne ifade eden *bânın lâm* manasına hamledilmesi gerektiğini belirtir. Buna göre söz gelimi “*Biz o ikisini hak sebebiyle yarattık.*”¹⁴⁵⁹ ayetindeki *bi’l-hakk* ifadesi tevhidi ifade etmek üzere *li’l-hakk* (hak için) manasındadır.¹⁴⁶⁰ Buna göre [besmeledeki] mana: “*Allah ve O’nun rızası için okuyorum-başlıyorum-yazıyorum vs.*” şeklinde olur.¹⁴⁶¹

Bursevî *Ta’lîka*’da besmelenin tertibiyle ilgili hususlar üzerinde durmaktadır. Buna göre “*yalnız senden yardım dileriz*”¹⁴⁶² ayetindeki kasr üslubunun da işaret ettiği üzere hakikatte yardım istenen mercii bizzat Allah olmasına karşın o, besmelede *billâh* değil de (ism ekiyle) *bismillâh* denilmesinin bazı sebepleri olduğundan bahseder. İlk açıklamaya göre isimle yardım isteme zat ile yardım istemeye

¹⁴⁵³ Bursevî bu noktada Kur’ân’ın sonundaki Felak suresinde rubûbiyetin (rab) ardından melikiyetin (melik) getirilmesiyle Kur’ân’ın başındaki Fâtiha suresindeki olması gereken sıralanış arasındaki uyuma dikkat çekmektedir. Bursevî, *Ta’lîka*, 134b.

¹⁴⁵⁴ En’âm 6/96

¹⁴⁵⁵ Me’âric 70/3

¹⁴⁵⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 134b-135a; Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 284-286. *Ta’lîka*’ya alınmayan bazı kısımların tercümeleri parantez içinde verilmiştir.

¹⁴⁵⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 66a.

¹⁴⁵⁸ İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü’l-Fazl ve’n-Nevâl*, Bursa İnebey Kütüphanesi, 32b; Ziyaeddin Coşan, *İsmail Hakkı Bursevî ve Fatiha Suresi Tefsiri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 92.

¹⁴⁵⁹ Duhân 44/39

¹⁴⁶⁰ Bursevî’nin atfı yaptığı bu uygulamaya çok benzeyen, ilâh-ı mu’tekad düşüncesi bağlamında ayette *bânın lâm* manasında kullanımına dair bir uygulama için bk. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 16/318-319.

¹⁴⁶¹ Bursevî, *Ta’lîka*, 67a.

¹⁴⁶² Fâtiha 1/5

racidir. Zira hakikatte isim müsemmadan başka bir şey değildir.¹⁴⁶³ Veya “*En güzel isimler Allah’ındır; bu güzel isimlerle O’na dua edin.*”¹⁴⁶⁴ Ayetinden de anlaşıldığı üzere isimle yardım dilemek, maksada erişme hususunda yeterlidir. Veya kulun yardım dileği ancak varlığı, halleri, sözleri ve fiillerinden sonradır. Bunlar da ilâhî isimlere bağlıdır. O’nun (c.c) zatına bağlı olan şey ise *varlıktır*.¹⁴⁶⁵

İsim müsemma ilişkisi bakımından besmele ile ilgili Bursevî’nin ele aldığı bir diğer husus, besmelenin kasem üslubuna benzerliği meselesidir. Bursevî’nin aktardığına göre besmeledeki *ism*, Ebû Ubeyde nezdinde kasem (*yemîn*) ile bereket ummanın (*teyemmün*) arasını ayırt etmek için sıra vazifesi görmektedir. Bursevî bu görüşü önce şerh edip sonra tenkit eder. Buna göre Ebû Ubeyde’nin görüşü doğrultusunda *bismillah* yerine *billah* denilirse *bâ* kaseme hamledilerek yemin anlaşılabilir. *Bismillah* demek ise kasem açısından net bir ifade değildir. Zira kasem ilâhî isim ve sıfatlarla değil ilâhî zat ile yapılır. Bursevî bu görüşün tartışmaya açık olduğunu belirtir. Buna göre ilâhî isim ve sıfatlarla yapılan kasem de en nihayetinde ilâhî zat ile yapılan kaseme râcidir ve dolayısıyla *bismillâh* ve *billâh* aynıdır.¹⁴⁶⁶

Bursevî, yaygın besmele formunda (*bismillâh*) *Allah* lafzı dışında *isim* ve *bâ* harfinin de olması sebebiyle besmeleyle başlamanın aslında Allah’ın ismiyle başlamak anlamına gelmediği şeklinde bir itiraz zikredip muhakkik sufilerin bu hususa yaklaşımını aktarır. Buna göre burada *isim* ile kastedilen mukaddes zat olan Allah’a delâlet eden kelimedir. Bursevî **muhakkiklerin** (*ehl-i hakâik*) şu sözünün buna delâlet ettiğini belirtir: ““*el-ism*”, “*Allah*” yerine kullanılır. Zira *el-ism*, *celâletin* ‘aynıdır. Bu lafzı kullanmak, *teberrükün* O’nun tüm isimlerine şamil olması içindir. Zira *celâlet* bu isimlerin hepsini kapsamaktadır. *Bâ* harfî ise, onu *fiile mebde*’ kılmayı bildiren bir tarzda anmaya (*zıkr*) vesiledir. [Doğrusu] budur, *kîlûkâli bırak!*”¹⁴⁶⁷

Beyzâvî besmeledeki isim lafzının tefsirinde isim-müsemma ilişkilerine değinerek şöyle der: “Eğer ‘*isim*’den lafız kastedilirse o isim müsemmanın gayridir. Çünkü ayrı ayrı kararsız seslerden oluşmuştur. Dolayısıyla milletlere ve çağlara göre değişir, bazen ayrılır, bazen de birleşirler. Müsemma ise böyle değildir. Eğer onunla bir şeyin zatı ve şahsı kastedilirse, isim müsemma ile aynıdır, ancak bu mana meşhur değildir.” Bursevî özetle burada *isim* ile lafız kastedildiğinde bunun kesik sesler ve telif edilmiş harflere karşılık geldiğini, müsemma kastedildiğinde ise bunun kendiliklerinde zâtlara ve ‘aynlarının hakikatlerine karşılık geldiğini belirtir. Bursevî bu bağlamda, “*En güzel isimler Allah’ındır, bu isimlerle O’na dua edin...*”¹⁴⁶⁸ ayeti ve “*Allah’ın doksan dokuz ismi vardır, kim bunları sayarsa cennete girer.*” hadisini zikreder. O, bu hadisteki saymanın (*ihsâ*) muhakkik sufiler nezdindeki dört

¹⁴⁶³ Ekberî düşüncede isim-müsemma ayniyeti hususuyla ilgili bk. “İsim-Müsemma ve Esmâ-Eşyâ İlişkileri” bölümü.

¹⁴⁶⁴ A’râf 7/180

¹⁴⁶⁵ Bursevî, *Ta’lîka*, 66a.

¹⁴⁶⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 66a-66b.

¹⁴⁶⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 67b.

¹⁴⁶⁸ A’râf 7/180

aşamasına değinip bu aşamaları şu şekilde sıralar; isim isim saymak, hakikatlerini bilmek, bu isimlerle ahlaklanmak, ihsân ve müşâhede makamında bu isimlerle tahkik idealine erişmek (*tahakkuk*). Bursevî bu son aşamanın tüm suret ve manalardan sıyrılıp hakkî mertebenin tecellileriyle (sübuhâtî'l-hazreti'l-hakkiyye) örtünmek suretiyle olduğunu vurgular. O, bu mertebenin malum ve meçhul olan insan olduğunu belirtir ve şu şiiri zikreder:

“Kanatlarının gölgesinde zamanımdan gizlendim
Ben zamanımı görüyordum, o görmüyordu beni
Soracak olursan günlere ‘ben kimim’ ve ‘neredeyim’
Ne kim olduğumu bilirler ne de yerimi”

Bu bağlamda Bursevî müsemmada taaddüdün muhal olmasına karşın isimde taaddüdün olmasına dikkat çeker ve bu sebeple ismin müsemmadan farklı bir şey olduğunu belirtir. Ona göre şayet isim müsemmanın aynı olsaydı söz gelimi “Allah’ın ismine kulluk ettim”, “Allah’ın ismi beni rızıklandırdı-yarattı”, “ekmeğin ismini yedim”, “suyun ismini içtim” gibi cümleler kurmanın doğru olurdu. Halbuki bu cümleleri kurmak cehalet ve ahmaklık göstergesidir.¹⁴⁶⁹

Beyzâvî besmeledeki *isim* lafzının *sümüvv* (yücelik) kökünde türediğini, zira *ismin* müsemma için yücelik ve rütbe/mertebe ifade ettiğini belirtir. Bursevî *bazı büyüklere* atıf yaparak bu yorum doğrultusunda İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği şu şiire yer verir:

Her asırda asrı yücelten biri var ben diğer asırlar için o ‘bir’im¹⁴⁷⁰

Bu yorumu desteklemek üzere Bursevî, önemsiz olan şeylerin kahir ekseriyeti için özel bir isim vazedilmediğini, bu tarz şeylerin cinslerinin veya türlerinin isimleriyle ifade edildiğini hatırlatır. Örnek olarak da hayvan ve atı zikreder. Yine önemine binaen ismin, müsemmanın delili olduğunu, delili bilmenin medlulü bilmeye önceliğinin bulunduğunu belirtir.¹⁴⁷¹

Bursevî, “*besmeleyle başlamayan her önemli iş ebterdir.*” hadisi bağlamında besmeleyi klasik varlık mertebeleri açısından değerlendirir.¹⁴⁷² Buna göre bu hadisle amel etmiş olmak için besmelenin dille zikredilmesi yeterlidir. Aynı şekilde gerektiğinde besmelenin yazıya dökülmesi de böyledir. Besmelenin yazılarak ifa edilmesi, varlığın yazı formuna da (*el-vücûd fi 'l- 'ibâre / yazıda varlık*) delâlet ettiği için ihtiyatla amel etmek anlamına gelir. Bursevî'ye göre böyle yapıldığında ilâhî vasıfla vasıflanılmış olur (*tahalluk bi 'l-huluki 'l-ilâhî*). Zira Allah, besmeleyi hem yazıda hem de okumada her sureye rahmet tacı kılmıştır.¹⁴⁷³

Beyzâvî, besmeledeki *Rahmân* ve *Rahîm* isimlerinin sıralamasının muhtemel gerekçelerini sayarken nimetlerin keyfiyetleri açısından bu iki isim için bir taksim yapmakta ve söz konusu sıralamayı

¹⁴⁶⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 74b.

¹⁴⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/52.

¹⁴⁷¹ Bursevî, *Ta'lika*, 72b-73a.

¹⁴⁷² Varlık mertebeleri hakkında bk. “Varlık Mertebeleri (Merâtibü'l-Vücûd ve Hazerât-ı Hams)” bölümü.

¹⁴⁷³ Bursevî, *Ta'lika*, 67a-67b.

bu taksime göre anlamlandırmaya çalışmaktadır. Buna göre *Rahmân* yüce ve aslî nimetlere delâlet ederken *Rahîm* bundan arda kalan nimetlere delâlet etmektedir. Dolayısıyla delâlet ettiği nimetler açısından Rahîm, Rahmân'ın tamamlayıcısı ve artçısıdır. Bursevî ise bu değerlendirmenin, tanrının tikellerle irtibatı hususuyla ilişkisine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda Bursevî, nimet namına ne varsa O'ndan (c.c) olduğu gibi, O'nun (c.c) inâyetinin, varlığın her zerresine şamil olduğunu belirtir. Bursevî, nispeten değersiz hususların cenâb-ı Mevla'ya yakışmayacağı, dolayısıyla da O'ndan böylesi hakir şeylerin istenmemesi gerektiği zira bunlara karşılık verilmeyeceği gibi bir vehme düşülmemesi açısından bu vurgunun önemli olduğunu belirtir. Bursevî'ye göre Allah besmelede her iki isme de yer vererek sanki şöyle buyurmaktadır: “*Rahmân ismiyle yetinseydim benden utanıp çekinirdin. Fakat ben aynı zamanda Rahîm olanım; ayakkabı bağına ve tuzuna varıncaya kadar benden [ne istersen] dile!*” Bursevî kulun küçük bir şey istemesinin Allah nezdinde edepsizlik olmadığını zira hakikatler ve bunlarda tecelli eden [ilâhî] isimlerin mutlak manada/kayıtsız bir şekilde istemeyi gerektirdiğini belirtir.¹⁴⁷⁴ Dolayısıyla Bursevî'ye göre -ilâhî isimlerin besmeledeki kullanım tarzının da işaret ettiği üzere- tecelli düşüncesine dayanan varlık anlayışı duanın da kapsamını belirlemektedir.

Olsa isti 'dâd-ı Ârif kâbil-i idrâk-i vahy

*Feyz-i Hak irsâline her zerre bir Cibrîl'dir*¹⁴⁷⁵

3.5. Maslahat ve Kur'ân

Bursevî *Ta'lika*'da zaman zaman maslahat konusuna değinir. Bu bağlamda maslahat düşüncesinin ontolojik zemini, ilâhî isimlerle irtibatı, maslahatta nas-olgu münasebeti, Allah'ın fiillerinin arazlarla muallel olup olmadığı hususu ve tekrarı'l-Kur'ân-makasid ilişkisi gibi meseleler *Ta'lika*'da gündeme alınan konuların başlıcalarıdır.

Fıkıh usulü özelinde “*şer'î hükümlerin içerdiği veya akıl ve tecrübe yoluyla belirlenmekle beraber bunlarla uyum içinde olan faydalar anlamında fıkıh ve usûl-i fıkıh terimi*”¹⁴⁷⁶ şeklinde tanımlanan maslahat, felsefede illiyet/nedensellik prensibiyle irtibatlı olması bakımından genel olarak ontolojik bağlamı olan bir konudur. *Envârü't-tenzîl* metninde insanlara indirilenin beyan edilmesini, onların maslahatlarıyla ilişkilendiren Beyzâvî maslahatı fıkıhtaki kullanımına yakın bir manada kullanmaktadır. Bursevî ise bu kavramın ontolojik köklerine işaret ederek nedensellik prensibine atıf yapmaktadır. Nitekim Beyzâvî'nin “*Ayetlerini tedebbür etsinler diye [...] maslahatları hasebine insanlara kendilerine indirilenleri açıkladı...*” ibaresi vesilesiyle Bursevî maslahat düşüncesine dair bu doğrultuda açıklamalar yapmıştır. Buna göre mefsedetın zıttı olan maslahat kişinin menfaatinin (*salâh*) bulunduğu şeyi ifade etmektedir. Bu, fiilin nihayeti olması açısından *gâye*, failin bu fiille hedeflediği şey (*matlûb*) olması açısından *garaz*, faili fiili işlemeye sevkedip bu fiilin sadır olmasına sebep olması

¹⁴⁷⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 105a-105b.

¹⁴⁷⁵ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 72.

¹⁴⁷⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003).

açısından *illet-i gâiyye* şeklinde isimlendirilir.¹⁴⁷⁷ Bu açıklamasıyla Bursevî maslahat düşüncesinin nedensellik/illiyet ilkesi bakımından hangi illete denk düştüğünü felsefi terminoloji kullanarak belirtmektedir.

Bursevî'nin *Ta'lika*'da atıfta bulunduğu illet çeşidi olan *illet-i gâiyye*, felsefede *el-'ilelü'l-erba'a* denilen dört illetten birisidir. Bu dörtlü illet taksimi Bursevî'nin zaman zaman şerhlerinde başvurduğu bir ayrımdır. Nitekim Bursevî, Taşkoprizâde'nin *münâzara* tanımına yönelik gâî illet üzerinden yaptığı tanım eleştirisi bağlamında dört illeti sıralamakta ve kısaca her birini açıklamaktadır. Buna göre illetler *sûrî illet*, *fâil illet*, *maddî illet* ve *gâî illet* şeklinde zikredilir ve illet-i gâiyye, "*ma'lûlün garaz cihetinden tevakkuf ettiği şey*" şeklinde açıklanır.¹⁴⁷⁸ Filozoflar cisimlerin madde, suret, fail ve gaye olmak üzere dört temel illete sahip olduğunu kabul ederler. Bu dört illet Meşşâî gelenekte bilgide kesinlik bağlamında kullanılır. Zira tanrı dışında her şey mümkün dolayısıyla da nedenlidir ve bir şeyin tüm illetlerinin bilinmesi o şeyin kesin bilgisine ulaşılması anlamına gelir. Dolayısıyla İslâm felsefesinin bilgi teorisi ve tüm mesaili nedenselliğin birer alt başlığıdır. Bununla birlikte nedensellik ilkesi felsefe geleneğini kelam ve tasavvuftan ayırıştırır. Bu sebeple metafizik seviyede nedenselliği ilkece kabul eden bir sufi ve kelimci düşünülemez.¹⁴⁷⁹ Bu sebeple Bursevî'nin *gâî illete* atıf yapması katı bir nedenselci anlayışa sahip olmasından kaynaklanmayıp sadece maslahat düşüncesinin ontolojik zeminine işaret etmek içindir. Zira zaten vahdet-i vücûd düşüncesi gereği Bursevî nedenselci sudur sisteminin bir eleştirisi ve dönüştürülmüş Ekberî formu olan *vesileci sudur anlayışını* benimsemektedir. Nitekim pek çok eserinde olduğu gibi *Ta'lika*'da da sıklıkla nedenselcilik eleştirileri yapmaktadır. Bursevî'nin nedenselcilik eleştirileri bu çalışmanın muhtelif başlıklarında işlendiği için burada tekrar ele alınmayacaktır.

Benimsediği Ekberî varlık tasavvuru doğrultusunda Bursevî -diğer her şeyde olduğu gibi- maslahatı da ontolojik olarak ilâhî isimlerle ilişkilendirir. Nitekim Bursevî *Hakîm* isminin maslahat hususu etrafında döndüğünü ifade etmektedir. Bu da gerek dünyevi (*me'âşî*) gerekse de uhrevi (*me'âdî*) olsun maslahatların çok fazla olup yavaş yavaş zuhur ettiğine işaret eder. Bu sebeple şöyle demişlerdir: "*Tek seferlik (def'i) olan meleki kemâlin aksine Beşerî kemâl tedricidir. Bunda Allah'ın kullarına bir hafifletmesi vardır. Zira iyice pratik yaptıktan sonra bir amelden diğerine geçmek daha kolaydır.*"¹⁴⁸⁰

Maslahat düşüncesi kapsamında ele alınan bir diğer husus nas-olgu ilişkileridir. Bu bağlamda Bursevî "*tüm olaylar hakkında nas bulunmuyorken insanların maslahatlarıyla ilişkili hükümler nasıl açıklanmış oluyor?*" şeklindeki muhtemel itirazı *Ta'lika*'da gündeme getirip cevap vermektedir. Buna göre haram ve helal açıkça belli olmakla birlikte arada kalmış bazı kafa karıştırıcı durumlar (*müştebihât*)

¹⁴⁷⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 10a.

¹⁴⁷⁸ Detaylar için bk. Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, 141.

¹⁴⁷⁹ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilay, 2020), 50, 51, 168, 173.

¹⁴⁸⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 10a-10b.

akıl ve kıyas delilleriyle belli olur. Zira “Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.”¹⁴⁸¹ ayeti gereği her şey nas ile bellidir. Allah lütfu ve ihsanıyla kullarının maslahatını gözetmektedir. Nasıl ki kulların var olmaları zorunluluk (vücûb) yoluyla değilse bu varlıklara ilişkin şeyler de öyledir. Bu da Allah’ın yaratılmışları yaratmadan önce kendine rahmeti yazıp¹⁴⁸² varlık ve varlığa bağlı tali hususlarla onlara rahmet etmesi demektir.¹⁴⁸³ Bursevî benzer doğrultuda bu hususu “Allah mevcudatın maslahatlarına mütekeffildir.”¹⁴⁸⁴ şeklinde özetlemektedir.

Allah’ın fiillerinin arazlarla muallel olup olmadığı hususu *Ta’lîka*’da maslahat bağlamında tartışılan meselelerdendir. Nitekim Bursevî, Beyzâvî’nin “Ayetlerini tedebbür etsinler diye [...] maslahatları hasebince insanlara kendilerine indirilenleri açıkladı...” ibaresinde geçen *li-yüdebbirû* fiilindeki lâmin şâriye nispetle *maslahat lâmu* olduğunu belirtir. Zira Allah’ın fiilleri arazlarla muallel değildir. Bursevî Allah’ın fiillerinin arazlarla muallel olmamasını ***muhakkiklerin*** (*ashâbu’l-hakâik*) ittifakla kabul ettiğini ancak zahir ehlinin bu hususta ihtilaf içinde olduğunu belirtir.¹⁴⁸⁵

Bursevî tekrârü’l-Kur’ân¹⁴⁸⁶ meselesini de makasidla ilişkisi bakımından değerlendirir. Nitekim geride de belirtildiği üzere Fâtiha suresinin “*es-Seb’u’l-mesânî*” (tekrarlanan yedili) şeklinde isimlendirilmesi bağlamında Bursevî’ye göre tekrarlanan şey Kur’ân’ın tamamıdır. Zira iman ve ilintili olduğu furu meseleler gibi Kur’ân’ın tüm makasid Fâtiha’da tekrar edilmektedir.¹⁴⁸⁷ Dolayısıyla Fâtiha suresi tüm Kur’ân’ın yerini tuttuğundan “*mesânî*” diye isimlendirilmiştir. Bursevî bu hususa muttali olma keyfiyetini ise tasavvufî bilgi anlayışı üzerinden açıklamaya çalışmaktadır.¹⁴⁸⁸

4. İşâretten Tahkike Ekberî Nas Yorumculuğu ve Nas Yorumculuğunda Üç Tavrı: Tefsir-Tevîl-Tahkik

Tasavvuf düşüncesinin nas yorumculuğu tasavvufun erken ve müteahhir dönemlerinde farklılık arz etmektedir. Osmanlı tasavvuf geleneğinde Molla Fenârî, Abdullah Bosnevî, Osman Fazlı Atpazarî ve İsmâil Hakkı Bursevî gibi yazarlar tarafından sürdürülmeye çalışılan Ekberî-sûfî nas yorumculuğunun yöntemsel çerçevesi İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevî tarafından belirginleştirilmiştir.¹⁴⁸⁹ Bu durum kurucu bir metafizik disipline dönüşümü bağlamında tasavvufun tarihî serencamında görülmektedir. Nitekim ilgili çalışmalarda belirtildiği üzere erken dönem sûfîlerinde

¹⁴⁸¹ En’âm 6/59

¹⁴⁸² En’âm 6/54

¹⁴⁸³ Bursevî, *Ta’lîka*, 10b.

¹⁴⁸⁴ Bursevî, *Ta’lîka*, 122b.

¹⁴⁸⁵ Bursevî, *Ta’lîka*, 10b.

¹⁴⁸⁶ Ayrıca bk. “Kur’ân’da Tekrar Olgusuna Ekberî Yaklaşım” bölümü.

¹⁴⁸⁷ Ayrıca bk. “Tahkiki Doğuran Kur’ân Telakkisi: Mana ve Yorumda Sınırsızlık ve Kuşatıcılık” bölümü.

¹⁴⁸⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 47b. Bursevî bu hususu ***muhakkikler*** ile şekilci alimlerin yaklaşım farkları üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Detaylar için bk. “Velâyet ve İlham” bölümü. Ayrıca bk. Bursevî, *Kitâbü’n-Netîce*, 293.

¹⁴⁸⁹ Alkan, “Osman Fazlı Atpazarî’nin Nas Yorumculuğu”, 87.

işaret kavramı hâkim fıkıh ve kelâm düşüncesinin tepkisini çekmeyecek *bağlayıcı olmayan ikincil tasavvufî yorumları* ifade eden nispeten iddiasız bir isimlendirmeydi. Bu sebeple tasavvuf fıkıhın gölgesinde olacağını garanti edercesine *fikh-ı bâtın* şeklinde nitelenmekteydi. Müteahhir dönem tasavvuf literatüründe ise *işaret*, yerini *tahkik* kavramına bırakmıştır. Bu dönemde sûfiler için *tahkik*, her şeyin hakikatini tespit etmek ve tam olarak öğrenmek anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla *tahkik* müteahhir dönem sûfilerinin bilgi anlayışına *taklîd* ise kelâm-fıkıh alimlerinin bilgi anlayışlarına gönderme yapan terimlerdir. Gerek Kur’ân’ın tefsiri ve te’vili gerekse de bir rüyanın tabiri olsun her şeyin yorumlanması bu yöntem dahilinde telakki edilmektedir.¹⁴⁹⁰ Tasavvufu işâret kavramının içerdiği iddiasızlık ve çekimserlikten alıp, kendi yöntemi olan müstakil bir ilim anlayışına dönüştüren İbnü’l-Arabî ve takipçileri olmuştur. Onlar tasavvufu geleneksel olarak talip olduğu fikh-ı bâtın alanından metafizik alana taşıyarak diğer bilimlere için düzenleyici ilkeler belirleme iddiasında olan küllî bir ilim anlayışı ortaya koymaya gayret etmişlerdir.¹⁴⁹¹

Tasavvuf ilminin dönüşümüne paralel olarak anlama ve yorumlama faaliyetlerindeki sûfî iddiaları taşıyan kavramların bu dönüşümü hayli dikkat çekicidir. Müstakil ve kurucu bir ilim olarak metafiziğe evrilme sürecinde tasavvuf, kendi bilgi ve varlık anlayışı doğrultusunda *hakikat* iddiasında daha ısrarcı bir tavra sahip olurken bu iddiasını *tahkik* ve onun kavram ağı ile ifade etmiştir. *Tahkik* ile bağlantılı olan *hak*, *hakikat*, *muhakkikûn*¹⁴⁹², *muhakkik sûfiler*, *tahakkuk*, *ehl-i hak*, *mezheb-i ehli’l-hak/hakâik* vb. kullanımlar müteahhir dönem tasavvuf dilinin başat kavramlarıdır. Dönemin sûfî metinlerine bakıldığında bu kavramların nas yorumculuğunda belirgin ve merkezi bir yerinin olduğu görülmektedir.

Tefsir, Tevil ve Tahkik

Ekberî düşüncenin nas yorumculuğundaki karakteristiği, bu ekolün bilgi anlayışı doğrultusunda şekillenmiştir. Zira Konevî’nin *Fâtîha Suresi Tefsiri*’nde -ki bu eser *Ta’lîka*’nın ana kaynaklarından- belirtildiği üzere tasavvufî bilgi yöntemi neticesinde Allah, kullarına bazı ikramlarda bulunur. Bu ikramlardan birisi de kulunu yüce kitabının sırlarına muttali kılmasıdır.¹⁴⁹³ Nas yorumculuğunda bu ekolün yöntemini benimseyen Bursevî de çeşitli eserlerinde muhakkik sûfilerin bu yöntemini tahkik kavramı çerçevesinde anlatır. Nitekim Kur’ân yorumculuğu bağlamında Bursevî’nin *tefsir*, *tevil* ve *tahkik* olmak üzere üç temel kavramla ifade ettiği üç ana tavır bulunmaktadır. Bu bağlamda Bursevî, Ekberî düşüncenin nas yorumculuğu doğrultusunda kullandığı *tahkik* kavramıyla tefsir literatüründe

¹⁴⁹⁰ Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşâri Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme”, 121-142; Alkan, “Abdullah Bosnevî’nin Nas Yorumculuğu”, 530; Alkan, “Osman Fazlı Atpazarî’nin Nas Yorumculuğu”, 95.

¹⁴⁹¹ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 388.

¹⁴⁹² Muhakkik eşyayı kesin bir bilgiyle bilip ispatına muttali olan kimsedir. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 106.

¹⁴⁹³ Bu hususta Konevî tecrübesi neticesinde kendisine verilen bilinç düzeyiyle ilgili şöyle söylemektedir: “Allah, kendisine dair marifet ve müşahedeyle tahakkuk etmemden sonra ezeli inayeti ve ihsanından kaynaklanan minnetinden bendesine isimler ve hakikatlerin bilgisinden, varlığını ve yaratıkların sırlarından dilediklerini ikram etti. (...) Hakkın kuluna ikramlarından birisi de bütün mühim ilimleri içeren yüce kitabının bazı sırlarına onu muttali kılmasıdır.” Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 25.

genellikle bu kavramlardan ilk ikisine (*tefsir* ve *tevil*) hasredilen yorum faaliyetinden ayrıışmaktadır. Bursevî Kur'ân yorumunun zâhir yönünü *tefsir*, bâtin yönünü ise *tahkik* kavramıyla ilişkilendirmektedir. Nitekim Bursevî'ye göre Kur'ân'ın zahiri ulemânın tefsir ettiği şeye delâlet ederken, batını -Kur'ân ve sünnete muvafık olmak şartıyla-¹⁴⁹⁴ *muhakkiklerin* (*ehlü't- tahkik*) tahkik ettiği şeye delâlet eder.¹⁴⁹⁵ Bursevî aynı konuya değindiği başka bir eserinde ise Kur'ân'ın zahirini *alimlerin tefsiri*yle, batınını ise *ariflerin tevil*ile irtibatlandırır. Tevilin tefsire muvafık olmaması durumunda reddedileceğini, böylesi bir tevil sahibinin *muhakkik arifler* zümresinde olmayıp ancak *sahte hikmet ehlinden* olduğunu ifade eder.¹⁴⁹⁶

Bursevî Kur'ân'ın zahirin ötesinde manalara sahip olduğu düşüncesinin meşruiyeti hususunda zâhir ehlinden bazı otoritelere atıf yapar. Bu bağlamda o, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid* adlı eserinde işârî mana ve tevilî anlama yetisinin, kişinin irfanından kaynaklandığını belirttiğini söyler.¹⁴⁹⁷ Nitekim *Şerhu'l-Akâid*'e bakıldığında Teftâzânî'nin işârî tefsire ılımlı yaklaştığı görülür. Bu bağlamda Teftâzânî, bazı *muhakkiklerin*, nasların zahiri manalarının yanında sülûk erbabına açılan bazı inceliklerinin bulunduğunu ve bu iki mananın birbiriyle uzlaştırılabileceğini belirttiklerini aktarır. Teftâzânî, muhakkiklerin bu yaklaşımının, onların imanlarının kemali ve irfanlarından kaynaklandığını belirtir.¹⁴⁹⁸

Bütün bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Bursevî Kur'ân yorumunun zâhir ve bâtin yönleri olan *tefsir* ve *tahkiki* birbirleriyle çelişmeyen iki meşru yorum alanı olarak görmektedir. Fakat prensipte bu iki yorum tarzını birlikte zikretse de -ilerleyen başlıklarda da görüleceği üzere- o tahkikî yorumları tefsirî yorumlara net bir şekilde üstün tutmaktadır. Şöyle ki ona göre hakikatin muhtelif aşamaları bulunmaktadır ve bu aşamaların bazısına herkes (umûm/avâm) erişebilirken bazısına yalnızca seçkin kimseler (husûs/havâss) erişebilmektedir. Bu seçkin yorum anlayışında *tefsir* harciyle yorumlara

¹⁴⁹⁴ Bursevî'nin benimsediği, *muhakkiklerin tahkik ettiği şeye karşılık gelen bâtinin Kur'ân ve sünnete muvafık olması şartı*, Cüneyd el-Bağdâdî çizgisini ifade etmektedir. Nitekim Bursevî bu hususu şöyle açıklamaktadır: “*Sûfiler topluluğunun efendisi (seyyidü't-tâife) Cüneyd el-Bağdâdî “Bizim bu ilmimiz/mezhebimiz Kitap ve sünnet ile -yani amel ile- kayıtlıdır.” demiştir. (...) Kalbe gelen vâridât ancak iki şahit ile kabul edilir: Kitap ve sünnet. Kur'an'ın da zahır ve batnı vardır. Zâhiri, âlimler in tefsir ettiklerine delâlet eder. Bâtını ise şeriata uygun olması ve şeriata onun hak olduğuna şahitlik etmesi şartıyla tahkik ehlinin teyit ve tasdik ettiklerine delâlet eder. Kitap ve sünnetin şahitlik etmediği her hakikat ilhâddır, zındıklıktır. Çünkü Allah Teâlâ “Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.” buyurmuştur.*” Bursevî, *Tamâmü'l-feyz*, 368.

¹⁴⁹⁵ Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, 108. Bursevî'ye göre *muhakkikler* (*erbâbü'l-hakâik*), kendilerine ilâhî ilham ve rabbânî vehb verilen kimseler olup, bu sayede *esyanın hakikatlerine* (*hakâikü'l-eşyâ*) muttali olan kimselerdir. Dolayısıyla *hakikatler ilmi* (*ilmü'l-hakâik*) ilm-i vehbî olarak da adlandırılır. Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, 108. Bursevî'nin *Ta'lika*'da belirttiğine göre *muhakkik*, Allah'ı tanıyıp (ma'rifet) O'nun bilgisinden mâsivanın bilgisine intikal eden kimsedir. Allah'ı tanımanın yolu ise tecelliler ilminden geçmektedir. Nazar ilmi ise bunun aşağısındadır. Nazarın aşağısında ilâhî bir ilim bulunmaz. Olsa olsa bu aşamada avâm için olan akaid bulunur. Bursevî, *Ta'lika*, 145b.

¹⁴⁹⁶ İsmâil Hakkı Bursevî, *Mecî'ü'l-beşîr li-ecli't-tebşîr*, Süleymaniye, Halet Efendi, 00789-002, 29b; Bursevî, *Müjdelere Gelen Elçi*, 32-33.

¹⁴⁹⁷ Bursevî, *Mümin Müminin Aynasıdır*, 37-38.

¹⁴⁹⁸ Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 330.

karşılık gelmekteyken *tahkik* özel yorumlara karşılık gelmektedir.¹⁴⁹⁹ Diğer yandan o, *tevil* kavramını iki aşamada ele almaktadır. Geride ifade edildiği üzere o bazen, muhakkiklerin Kur’ân yorumunu ifade eden *tahkike* “*ariflerin tevilî*” de diyerek tevilî mutlak manada nas yorumculuğu ifade eden bir tarzda kullanmaktadır.¹⁵⁰⁰ Nitekim Bursevî *nazar ve istidlal ehli* ile *keşif ehlini* karşılıklı konumlandırıp hakikatlere çağırın kesimin ikincisi olduğunu ifade eder. Bunu da “muhakkiklerin te’vilâtı” şeklinde isimlendirerek ilk grubun te’villerine karşı konumlandırır.¹⁵⁰¹ Benimsediği Ekberî tahkik kaideleri gereği prensipte kelâmî te’vili eleştirmesine karşın Bursevî’nin mensup olduğu kesiminin yaptığını “te’vil” diye isimlendirmesi çelişki gibi görünmektedir. Fakat ileride de belirtileceği üzere bu kullanım yanıltıcıdır. Zira o, başka bir yerde bu hususu İbnü’l-Arabî’ye atıfla şu şekilde açıklamaktadır:

“Ve Şeyh’in kelimât-i âliyesindendir ki: Bizim Kur’ân üzerine tahrîr etdiğimiz te’vil değildir, belki tefsîrdir. Ya’nî fi’l-hakîka murâd-ı ilâhî odur ki, velâkin ulemâ-i rûsûmun münkirlerinin şerrinden hazeren ‘te’vildir’ deriz ‘tefsîrdir’ demeziz. Velâkin ‘أم حمار تحتك أفرس’ (Toz dağılınca görürsün, altında at mı var eşek mi?) mücebince bizimle onların arasında fark kıyâmetde belli olur.”¹⁵⁰²

Dolayısıyla her ne kadar söz konusu çekince sebebiyle bazen *tevil* lafzını kullansalar da İbnü’l-Arabî ve takipçisi Bursevî aslında tahkik prensipleri doğrultusunda ulaştıkları yorumları *hakikat* ve *tefsir* olarak diğer yorumları ise *mecaz* ve *tevil* olarak kabul etmektedirler. Tevilin bu nadir ve yanıltıcı kullanımı dışında Bursevî, kahir ekseriyetle *tevilî* pejoratif anlamda kullanmakta ve *tahkik*in karşısına koyup eleştirmekte ve reddetmektedir. Bu bölümün ileriki alt başlıklarında müstakil olarak değerlendirileceği üzere Bursevî’nin pejoratif anlamda kullandığı bu tevil tarzı *kelâmî teville* karşılık gelmektedir. Bursevî’nin *tefsir*, *tevil* ve *tahkik* kavramlarıyla üç ana tavır şeklinde özetlediği nas yorumculuğunun detayları ve ilişkili olduğu diğer konuları bütüncül olarak görebilmek amacıyla bu bölümde şu temel hususlar ele alınacaktır: *teşbih*, *tenzih*, *muhkem-müteşâbih*, *tevil*, *kelâmî tevil eleştirisi*.

4.1. Muhkem-Müteşâbih

Bursevî’nin *Ta’lîka*’daki açıklamalarına göre muhkem ayet, kapalılık (icmâl) ve muhtemel anlamların çokluğundan uzak olup akıl nezdinde “*bunun manası şudur başka değil*” denilebilen, lafız ve mana bakımından kendisinde şüphe arız olmayan manası açık ayettir. Muhkem ayetlerin kitabın anası olması¹⁵⁰³ ise müteşâbihâtın kendilerine irca edildiği birer asıl olmaları anlamındadır. Müteşâbih ayet, akıl nezdinde birçok mana ihtimali barındırıp kapalılık (icmâl), zahire muhalefet vb. sebeplerden ötürü kendisiyle neyin kastedildiği açık olmayan ayettir. Söz gelimi “*Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde*

¹⁴⁹⁹ Bu hususun bir örneği ve detaylar için bk. “Şeriat-Tarikat-Ma’rifet-Hakikat Aşamaları Açısından Tevil ve Tefsir” bölümü.

¹⁵⁰⁰ Bu genel anlamdaki kullanımı bakımından tevilin sûfiler açısından ne ifade ettiği hususunu Nasr Hâmid (ö. 2010) şöyle ifade etmektedir: “*Sufî, keşif ile ayetleri ilahî ilimdeki aslına götürecektir şekilde tevil eder. Bu manasıyla tevil dönmek anlamına gelen ‘e-v-l’ kökünden gelip şeyleri kökenleri ve batınî hakikatlerine geri götürmek şeklinde anlaşılır.*” Ebû Zeyd Nasr Hâmid, *Sufî Hermenötik: İbn Arabî’nin yorum felsefesi* (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 410.

¹⁵⁰¹ Bursevî, *Kitâbü’n-Netice*, 550-551.

¹⁵⁰² Bursevî, *Kitâbü’n-Netice*, 920; İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 1/422; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/351.

¹⁵⁰³ Bk. Âl-i İmrân 3/7

oranın şımarmış yöneticilerine emrederiz onlar da orada günah işlerler”¹⁵⁰⁴ ayeti Allah’ın çirkin şeyi emretmeyeceğini ifade eden “*Allah kötülüğü emretmez*”¹⁵⁰⁵ ayeti doğrultusunda anlamlandırılır. Emrin konusu hususunda muhtemel manalardan Allah’ın fısı değil taati emrettiği anlaşılır.¹⁵⁰⁶

Beyzâvî kulların maslahatları için ayetlerin açıklandığını belirtip bu doğrultuda Kitâb’ın aslı olan muhkem ayetlerden anlaşılmağı sebepler olan perdelerin/engellerin kaldırıldığını (*keşf*) ifade etmektedir. Bursevî ise Şeyhzâde’yi takip ederek bu ifadelerle karşı muhtemel bir totoloji itirazını dillendirip cevaplandırmaktadır. İtiraza göre muhkem ayetlerde mana ihtimalleri olmadığı için zaten anlaşılmağı yahut bir engel/perde söz konusu değildir. O halde Beyzâvî’nin zikrettiği gibi bir anlaşılmağı kaldırılmasına da (*keşf*) gerek kalmamaktadır.¹⁵⁰⁷ Bu itiraz Bursevî’yi de doğrudan ilgilendirmektedir zira Bursevî geride muhkem ayeti şu şekilde tanımlamıştı: “*muhkem ayet kapalılık (icmâl) ve muhtemel anlamların çokluğundan uzak olup akıl nezdinde “bunun manası şudur başka değil” denilebilen, lafız ve mana bakımından kendisinde şüphe arız olmayan manası açık ayettir.*”¹⁵⁰⁸ Bu, *Envârü’l-tenzîl* metnine yönelik bir totoloji (*tahsîlü’l-hâsıl*) itirazı olup muhkem ayetlerin tanımı gereği zaten anlaşılmağı gibi bir durumları olmadığı kabulünden hareket etmektedir. Bursevî bu itiraza Şeyhzade’den istifadeyle cevap verir. Ona göre [müteşabihlerde olup da] muhkem ayetlerde olmadığı söylenen farklı anlam ihtimalleri, delilden hareketle tespit edilmektedir. (Yani anlaşılmağı sebepler olan farklı ihtimaller harici bir delil ile teke indirilir.) Dolayısıyla bu, [muhkem ayetlerde] mutlak manada bir ihtimalin olmasını nefyetmez. Kaldı ki böyle olmasa bile muhkem ayetlerden anlaşılmağı sebepler olan perdelerin/engellerin kaldırılması (*keşf*), bu ayetlerin açık/anlaşılır (mekşûfet^{en}) bir şekilde inzal edilmesini ifade eder. Nitekim “*Allah âyetlerini insanlar için böyle açıklar.*”¹⁵⁰⁹ ayeti “*Allah ayetleri açık ve anlaşılır şekilde indirir*” anlamına gelmektedir. Arapların şu sözü de bu tarzdadır: “*Sivrisineği küçük, fili ise büyük yapan (Allah) her tür eksik sıfattan münezzehtir!*” Burada maksat Allah’ın asli yaratılışlarında bu hayvanları büyük-küçük yaratmasıdır. Aynı şekilde [Kuyu açan birine], “*Kuyunun ağzını daralt.*” demek de böyledir. Yani bu *ilk baştan kuyunun ağzını dar yap* anlamındadır.¹⁵¹⁰

Beyzâvî Fâtiha suresindeki hidayet talebiyle tam olarak ne istenildiğini detaylandırmaktadır. Buna göre söz konusu talep aslında ya doğrudan istenen şeyin kendisi ya ihsan edilen hidayeti artırmak ya bu hidayet üzerinde sebat etmek ya da birtakım mertebelere erişmektir. Bursevî bu yorumun, muhtemel bir totoloji itirazına karşın verilen bir cevap olduğunu düşünmektedir. Nitekim Bursevî’nin de belirttiği üzere, Fatiha suresinde Allah’ı kemal sıfatlarıyla zikredip kulluğu ve yardım talebini O’na

¹⁵⁰⁴ İsrâ 17/16

¹⁵⁰⁵ A’râf 7/28

¹⁵⁰⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 12a.

¹⁵⁰⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 12a.

¹⁵⁰⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 12a.

¹⁵⁰⁹ Bakara 2/187

¹⁵¹⁰ Bursevî, *Ta’lîka*, 12a; Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde*, 1/13.

mahsus kılan kimseler zaten hidayet üzeredirler. Dolayısıyla devamındaki hidayet talebi bir totoloji (*tahsilü'l-hâsıl*) ifade etmektedir.¹⁵¹¹ Bursevî, bunu şu sözle örneklendirir: “*Eğer bunu yapsaydım, zaten ayakta iken ayağa kalkmasını istediğin kişi gibi olurum.*” Bursevî hidayet talebinin, *ihsan edilen hidayetin artırılması* şeklinde anlaşılması durumunda mananın şu ayetteki gibi olacağını belirtir: “*Doğru yola girenlere gelince, Allah onların hidayetlerini artırmıştır.*”¹⁵¹² Bu noktada Bursevî, sâlih amellerin yeni bilgiler sağlaması hususunda tasavvuf düşüncesinde sıklıkla atıf yapılan şu hadisleri zikreder: “*Allah, bildiğiyle amel eden bilmediği şeyin bilgisine varis kılabilir.*”¹⁵¹³ “*Kim kırk sabah Allah'a ihlasla kendini verirse, kalbinde dolup taşan hikmet pınarları diline akar.*”¹⁵¹⁴ Daha sonra o, Beyzâvî'nin gerideki değerlendirmesinin bazı detayları olarak nitelediği Fenârî'nin şu sözlerine yer verir:

“Kul zaten doğru yola hidayet edilmiş olduğu halde [Kur'ân'da kulların dilinden hidayet talebi olarak dökülen] “ihdinâ” sözünün ne anlam ifade ettiği hususunda birçok vecih vardır. İlki ma'rifetullah ve ihtidâdan sonra [1] şehvî ve gazabî amellerde ve mal infakında ifrât ve tefrît arasında dengeli çizgiyi bilmek gerekir ki böylece kul vasata yönelebilsin. [2] Allah'ı bir delille bilse bile bu hususta başka deliller de vardır. Dolayısıyla “ihdinâ” sözünün manası, “her şeyde o şeyin senin zatına, sıfatlarına ve fiillerine delalet keyfiyetini bize öğret” demektir. [3] “Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur”¹⁵¹⁵ ayeti mucibince [“ihdinâ” sözünün manası], kendi nefsi dahi olsa Allah'tan başka şeylere (mâsivâ) sırt çevirip bütünüyle O'na yönelme talebidir.”¹⁵¹⁶

Bursevî'ye göre hidayet talebinin *hidayet üzere sebat etmek* manasında olması ise, bir an bile herhangi bir sapma yaşanmaması için niyet, söz ve fiil bakımından her an talebin yenilenmesi suretiyle olur. Nitekim halihazırda yemek yiyen bir adama, yemeye devam etmesi için “ye!” denilir. Bursevî, “*Ey iman edenler (...) iman edin!*”¹⁵¹⁷ ayeti ile Hz. İbrahim ve Hz. İsmâil'in Kur'ân'daki şu sözlerinin buna örnek teşkil ettiğini belirtir: “*Ey Rabbimiz, ikimizi yalnız senin için boyun eğen Müslümanlar kıl!*”¹⁵¹⁸

4.2. Kelâmî Tevilin Eleştirisi

Kelâmî te'vil eleştirisi,¹⁵¹⁹ Ekberî düşüneyi nas yorumculuğunda diğer düşünce sistemlerinden ayırtıran temel hususlardandır. Kelâm ve fıkıh ilimlerinde hâkim yorum tarzını ifade eden te'vil, aklın çalışma prensibini ifade eden tenzih ideali doğrultusunda müteâl tanrı tasavvuruna yaslanır. Buna karşın Ekberî yaklaşımın te'vil eleştirileri “tahkik kaideleri” denilen metafizik ilkelere dayanır. İlgili bölümde müstakil olarak ele alındığı üzere bu ilkeler Ekberî düşüncenin kendine has tahkik tavrının kaideler formatına sokulmuş bir özetini ifade eder. Bu arka plan doğrultusunda bu bölümde *te'vil*, *teşbih* ve *tenzih* mefhumlarının Ekberî literatürdeki *tahkik kaideleri* çerçevesinde bu düşünce sisteminin bilgi ve varlık

¹⁵¹¹ Bursevî, *Ta'lika*, 171b.

¹⁵¹² Muhammed 47/17

¹⁵¹³ Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidin*, 100; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/71, 3/13, 3/23.

¹⁵¹⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 171b. İlgili hadis için bk. Abdullah b. el-Mübârek, *ez-Zühed ve'r-rekâik*, 359.

¹⁵¹⁵ En'âm 6/155

¹⁵¹⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 171b-172a; Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 318-319.

¹⁵¹⁷ Nisâ 4/136

¹⁵¹⁸ Bakara 2/128; Bursevî, *Ta'lika*, 172a.

¹⁵¹⁹ Bk. Alim Hatip - Ömer Çelik, “Tefsirde Ekberî Tahkik Kaideleri: Bursevî'de Kelâmî Te'vil Eleştirisi Örneği”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 315-341.

anlayışında nereye oturduğu ele alınmış ve *Ta'lika 'alâ evâli Tefsîri'l-Kādî* isimli eserdeki kelâmî te'vil eleştirisi uygulamalarına yer verilmiştir.

4.2.1. Tahkik Kaideleri Işığında Ekberî Varlık ve Bilgi Telakkisi

Ekberî düşünürlerin te'vil meselesine yaklaşımı aslında vahdet-i vücûd düşüncesinde *tahkik kaideleri* denilen metafizik ilkelere dayanmaktadır. *Tahkik kaideleri* vahdet-i vücûd düşüncesinin bilgi ve varlık anlayışının özeti niteliğindedir.¹⁵²⁰ Bu on kaidenin bazıları tenzih ve teşbih hususlarıyla dolayısıyla da teville irtibatlı olup bu ekolün nas yorumculuğunun genel karakteristiğini özetler mahiyettedir. Bu sebeple müteahhir dönem İslâm bilimlerinin *tahkik* ideali bağlamında vahdet-i vücûd düşüncesini diğer düşünce sistemlerinden ayırtıran *Ekberî tahkik kaideleri* gündeme gelmektedir. Bu bölümde bunlar içerisinden vahdet-i vücûd düşüncesinin te'vil anlayışını belirleyen kaideler ele alınıp konunun arka planı betimlenecek, söz konusu kaidelerle ilişkili olarak teşbih ve tevilin varlık ve bilgi zeminleri ele alınacaktır. Zira söz konusu kaideler, kelâmî te'vil ve tenzihin eleştirisi, tasavvufî teşbih anlayışının varlık zemini ve teşbih ile tenzihin cemedilme ideali gibi hususları içermesi sebebiyle Ekberî düşüncenin nas yorumculuğunu özetlemektedir.

4.2.1.1. Teşbihin Varlık Zemini: Ekberî Ontoloji

Kelam düşüncesinde tanrı ile alem ve mümkünler arasında bir zıtlık olduğu kabul edilirken Ekberî düşüncede tanrı ile alem arasında bir irtibat ve benzerlik zemini olduğu kabul edilir. Konevî bu yaklaşım tarzının -kelamcıların düşündükleri gibi- problemlere yol açmadığını şu sözlerle anlatır:

“Hakk'ın taayyünü, sûretle somutlaşması ve sıfatları ile vasıflanması, varlığının kemâline, izzetine ve kutsiyetine zarar vermez. Eşyada zuhûru ve onlarla ve hükümleri ile mukayyetliğini ve taayyününü izhâr etmesi, yüceliğini, sınırlardan münezzehliğini, varlık ile nitelenen her şeyden zâtı/özü gereği müstağniliğini ortadan kaldırmaz; bilakis O, benzeşen, birbirine yakın ve ülfet içindeki hakikatler ile farklı, zıt ve çelişik hakikatleri birleştirir.”¹⁵²¹

Ekberî düşüncede teşbihin varlık zeminini ifade etmek üzere bazı ilkelere atıf yapılmaktadır. Bu hususta özellikle *tahkik kaidelerinin* iki tanesi öne çıkmaktadır. Ekberî düşüncenin varlık tasavvuruna işaret eden bu iki kaide tanrı alem benzerliği hususunda sûfilere kelamcıların tenzihî yaklaşımından ayırtırmaktadır:

- “Bir şey kendisinden farklı ve ona zıt bir ürün meydana getiremez.”
- “Herhangi bir şeyden bütünüyle kendisine benzeyen bir şey meydana gelemez.”

Konevî bu kaideleri yaratma açısından tanrı-alem ilişkisini açıklamak üzere zikretmektedir. Konumuz bakımından bu *tahkik kaidelerinin* ehemmiyeti ise yaratan ile yaratılan arasında tam manasıyla ayniyet olmasa da bir benzerliğin (*teşbih*) olduğu kabulünü ifade etmeleridir. Bu husus sûfî düşüncenin varlık tasavvurundaki en temel kabullerden birisidir. Konevî ilk kaidedeki hususun

¹⁵²⁰ Detaylar için bk. “Tahkik İdeali ve Ekberî Tahkik Kaideleri” bölümü.

¹⁵²¹ Konevî, *Vahdet-i Vücud ve Esasları*, 107.

“*muḥakkiklerin* bildiği özel bir vecih itibariyle” olduğunu belirtip bu kaidenin Kur’ân’dan karşılığı olarak “*De ki: “Herkes kendi aslı yapısına uygun işler görür.”*”¹⁵²² ayetini zikretmektedir. O ayrıca bu kaideyi zikretmesine sebep olan temel nazârî kaygıyı şöyle açıklamaktadır: “*Bir şey kendisinden farklı ve zıt bir şeyi meydana getirmişse, bunun sebebi o şeyin zatının dışında (harici) bir veya daha fazla şarttır. [Dolayısıyla] o zıt şey söz konusu şartlara ve bu şartların birleşmesinden oluşan duruma göre meydana gelir.*” Diğer kaidenin gerekçesi ise mantikî bir itiraza dayanmaktadır. Zira herhangi bir şeyden bütünüyle kendisine benzeyen bir şeyin yani o şeyin aynısının tekrar meydana gelmesi bir totolojidir (*taḥşîlu’l-ḥâşıl*) ki bu da muhal kabul edilir.¹⁵²³

Ekberî düşüncede tenzih ve teşbihin ne anlam ifade ettiği bu düşüncenin varlık anlayışından bağımsız olarak anlaşılamamaktadır. Nitekim Ekberî düşüncenin varlık anlayışı *vahdet-i vücûd* (*varlığın birliği/varlıkta birlik*) kavramıyla ifade edilmekte, tanrı, alem ve insan ilişkileri bu temel kabul doğrultusunda açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu düşüncede varlık gerçekte herhangi bir çokluğa dayanmamaktadır. Zira çokluğun zatlardan değil suretlerden kaynaklandığı düşünülür. Çokluğu dikkate alan kimsenin teşbihe düşmesi kaçınılmazdır. Diğer yandan varlığı *birlik* olarak telakki eden kimse tenzih tarafında bulunur. Dolayısıyla varlığın zahir ve sûrî yönü olan çokluk *teşbihe* denk gelmekteyken, batın ve zatî yönü olan birlik *tenzihe* denk gelmektedir.¹⁵²⁴

Sufilerin hadislerden hareketle sıklıkla vurguladığı *insanın ilahî sûret üzere yaratılması* anlamındaki teşbihin kelamcılar gündemindeki teşbihten farklı olduğu hatırdâ tutulmalıdır. Zira kelamcıların karşı olduğu teşbih Allah’ın yaratılmışlara benzemesini ifade eden antropomorfik bir benzerliktir. Halbuki sûfîlerin varlık anlayışlarını bina ettikleri teşbihte Allah aleme değil, alem Allah’a benzemektedir. Yani benzerlik ontolojik hiyerarşide Allah’ın evveliyetine dayanmaktadır.¹⁵²⁵ Allah’ın evveliyetini dikkate alan bir teşbih telakkisine sahip olan sûfî düşünce, alemlî ilahî isimlerin tecellîğâhından ibaret görür. Dolayısıyla ilahî isim ve nitelikler tanrı açısından asıl/hakikat, yaratılmışlar açısından fer/mecaz olmaktadır. Nitekim İbnü’l-Arabî bu hususa dikkat çekmektedir:

“Hakkın kendisini nitelediği nitelikler, bize göre, gerçekte (Allah’a ait) nitelikler ve bunlar sadece O’na yakışabilir. Bu nitelikler şekilci bilginlerin zannına göre teşbih ayetleri ve teşbih bildiren rivayetlerdir. Onlara göre Hakkın kendini böyle nitelemesi, Allah’ın kullarına dönük bir tenezzül ve lütfudur. Bize göre bu nitelikler, kulda tıpkı Allah’ın diğer isimlerinden ahlaklanışında olduğu gibi, ödünç (müste’âr) olarak bulunur. [...] Allah kendisini yaratıkların (özellikleriyle) nitelemez. Bu ise, söz konusu niteliklerin asıl bakımından Allah’a ait olduğunu gösterir. (Hakkın suretine göre yaratılmış) İlahî kulda ise her yönden “suret üzerinde yaratılmış olmak” nedeniyle bu nitelikler ortaya çıkar. Arifler bunu bilmiş ve her şeyin Allah’a döndüğünü görmüşlerdir. Varlıklarda gözüken bu nitelikler -ki şekilci alimler onların kulun hakkı olduğuna inanır- Allah’a dönen şeyler arasındadır. Bu nedenle arifler, Allah’tan hakkıyla utandıkları için o nitelikleri Allah’a bırakmışlardır. [...] Mümin ise, ezelden beri hükmü yaratılmışlarda gözükebile, bu niteliğin Allah’ın niteliği olduğunu doğrulayan kişidir.”¹⁵²⁶

¹⁵²² İsrâ 17/84

¹⁵²³ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 22. Ayrıca bk. Konevî, *Vahdet-i Vücud ve Esasları*, 39-40.

¹⁵²⁴ Nasr Hâmid, *Sufî hermenötik*, 394.

¹⁵²⁵ Nasr Hâmid, *Sufî hermenötik*, 404.

¹⁵²⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 3/337; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/334.

Tanrının birliğini ifade etmek üzere Ekberî ontoloji anlatısında kullanılan *ahadiyet* ve *vâhidiyet*¹⁵²⁷ kavramları da tenzih ve teşbih olguları için önem arz etmektedir. Zira Dâvûd-i Kayserî'nin de belirttiği üzere ilâhî zat, yalnızca kendi üzerine zait olan sıfatlardan mücerret olması bakımından “ahadiyet” ve “amâ” diye adlandırılırken kemal sıfatlarının tamamıyla vasıflanması itibariyle “vâhidiyet” diye adlandırılır.¹⁵²⁸ Bu sebeple lâ taayyün aşamasına karşılık gelen ahadiyet tanrının tenzihî bilgisini, vâhidiyet ise tanrının teşbihî bilgisini ifade etmektedir.¹⁵²⁹

Tasavvuf düşüncesinin varlık tasavvurunda sıklıkla vurgulanan *insanın ilâhî tabiatı* geride anlatılan teşbihi ifade etmekle birlikte tasavvufî bilgi anlayışı bakımından da önem arz etmekte ve muhakkik sûfîlerin bilgi anlayışının temelini teşkil etmektedir. Zira belirtildiği üzere insanın tanrıyı bilmesini mümkün kılan şey insan ile tanrı arasındaki benzerliktir. Bunun en meşhur ifadesi ise *insanın tanrının sureti üzere yaratılmasıdır*. İnsan sahip olduğu bu ilâhî yönü sayesinde metafizik yapabilmektedir.¹⁵³⁰ Konevî bu hususu şu ilkeyle ifade etmektedir: “*Tikel-fikir gücünün kendisi gibi tikellerin dışındaki şeyleri idrak etmesi mümkün değildir. Bunun sebebi Muhakkiklerin ve selim akıl sahiplerinin ittifak ettiği şu kaidedir: hakikati itibariyle Bir şey ondan farklı başka bir şeyi idrak edemez*”¹⁵³¹ Bu da Konevî'nin *Miftâhü'l-gayb*'de sıraladığı *tahkik kaidelerinden* olan şu ilkeye karşılık gelmektedir: “*Bir şey zıt ve farklı olduğu yünden, kendisinden başka bir şey vasıtasıyla bilinemez.*”¹⁵³² Konevî bu ilkeyi zikrettikten sonra tanrı-alem / birlik-çokluk ilişkileri bağlamında şu ifadeleri kullanır: “*Birlik ve çokluktan birisi ötekiyle bilindiğinde bunun sebebi birbirlerini içermiş olmalarıdır. Çünkü ikisini birleştiren bir özellikleri vardır. Kesin bilgiye (fi tavrî't-tahkik) göre bu durum kaçınılmazdır.*”¹⁵³³ Dolayısıyla Konevî'ye göre bilginin imkânı, tasavvufî varlık anlayışının zeminini teşkil eden -insanın ilâhî tabiatı anlamındaki- teşbihe dayanmaktadır.

4.2.1.2. Tevilin Bilgi Zemini: Ekberî Epistemoloji

Geride ele alınan *tahkik* kaidelerinin ilk ikisi sûfîlerin kabul ettiği tarzdaki *teşbih* olgusunun ontolojik zeminini ifade etmekteydi. Üçüncüsü ise “tahkik tavrı” doğrultusunda bilginin imkânında teşbih olgusunu açıklamaktaydı. Tanrı ile alem arasında bu benzerlikten yola çıkan Ekberî anlayış bilginin imkanını da bu varlık tasavvuru üzerine bina etmektedir. Nitekim “*Nefsini bilen Rabbini bilir.*” tarzında sûfîlerin sıklıkla kullandıkları rivayetler bu hususa işaret etmektedir. Bu noktada değinilmesi

¹⁵²⁷ Bu kavramların detaylar için bk. “Tevhîd (Tevhîd, Tehlîl Çeşitleri ve Ahadiyet-Vâhidiyet)” bölümü.

¹⁵²⁸ Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 45.

¹⁵²⁹ Dâvûd-i Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 61.

¹⁵³⁰ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 412.

¹⁵³¹ Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 57.

¹⁵³² Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, 23.

¹⁵³³ Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, 23.

gereken bir diğer kaide ise tevilin bilgi zeminini ifade eden tahkik kaidesidir. Bu kaide tefsir açısından önemlidir. Zira nas yorumculuğu hususunda Ekberî düşüncenin temel yaklaşımını özetlemektedir:

“Keşif ve müşahedeyle idrak edilmiş **kesin bilgi kaidelerinden (kavâidi’t-tahkik)** birisi de şudur [...]: Cihetlerin kuşatamadığı ve bütün mekânlarda zuhur edebilen herhangi bir şey kendisiyle zuhur etmiş, zuhuru ârizî veya kendi dışından bir şarta ya da şartlara bağlı olmuş, sonra bu zuhur kendi zatından kaynaklanmayan bir sıfatın veya çeşitli sıfatların ona izafe edilmesini gerektirmişse, söz konusu sıfatların hepsinin mutlak anlamda ondan nefyi, kendisinden uzaklaştırılması ve inkâr edilmesi gerekmediği gibi mutlak anlamda ispat ve ona izafe edilmeleri de gerekmez. Bunlar bir veya çeşitli şartlarla onun için sabit veya aynı şartlarla ondan nefyedilirler. Her iki durumda da bunlar ona aittir ve her iki durum ve takdire göre bunlar tamlik özelliğidir. Bu özelliklerin tamlik vasfı olmalarının sebebi mutlak münezzepliği ve basitliğinin yanı sıra kuşatıcı kemalinin ihtasının ve genişliğinin üstünlüğüdür. Böyle bir özelliklerle nitelenirken de kendisiyle nitelenmiş başka birisiyle kıyaslanamaz. Bu kıyaslama ne ‘kötü’ diye ifade edilen sıfatların bir kısmında veya hepsinde, nispi bir kötülük ne de övgüde olabilir. Bu vasıflar ve onların bu zata nispet edilmesindeki durum başkalarına nispet edilişinden farklıdır. Bu izafet için gereken şartlar mukayese edilecek kimsede bulunmaz. Bu durum ister Hak gibi varlığı kendisine bağlı olanda ister melekî ruhlar ile öteki ruh sahibi zatlar gibi başkasıyla var olanlarda olsun mekânsızlarda yaygındır. **Bu öyle bir kaidedir ki onu bilip sırrına eren insan, zayıf akıllara göre teşbih vehmi veren ayet ve rivayetlerin sırrını öğrenir, bunlardan kastedilen manayı anlar, tevil ve teşbih çıkmazına düşmekten kurtulur. Bu kaideyi öğrenen insan hakkıyla tenzih etmekle birlikte gerçeği zikredilen tarzda müşahede eder...**”¹⁵³⁴

Ekberî meşrepli muhakkik sûfîlerin te’vile yaklaşımı bu kaideye dayanmaktadır. Bu kaide Allah ve O’nunla aynı sıfatla muttasıf diğer varlıkları varlık durumlarını dikkate alıp kategorik olarak ayırmaktadır. Dolayısıyla bu kaideye göre iki farklı varlık düzlemi arasında bir kıyasa gidilmemesi gerekir. Söz konusu tahkik kaidesi, teşbih vehmi veren nasları teşbihe düşmeksizin ve te’vile gitmeksizin anlamak ve anlamlandırmayı öngörmektedir. Zira te’vil, antropomorfik anlamdaki teşbih vehminden ileri gelmektedir. Bu teşbih endişesi ortadan kalktığı takdirde te’vile de gerek kalmamaktadır. Ekberî düşünceye göre ‘*hakkıyla tenzih*’ ancak *hakikatin müşâhede edilmesini* hedefleyen bu kaideyle mümkündür. Dolayısıyla nasların anlaşılmasında tasavvufî bilgi yöntemi (*hakikatin müşâhedes*i) devreye girmektedir. Öte yandan bu kaidede dikkat çeken bir diğer husus ise ilâhî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği hususundaki *nefîy ve ispat ikilemi* önerisidir. İlk bakışta paradoksal bir yaklaşım gibi görünen bu konu ilerleyen satırlarda ele alınacak olan *tenzih ve teşbihin cemedilme ideali* meselesiyle ilişkilidir. Bu sebeple bu hususu o kısma bırakıyoruz.

4.2.1.3. Ekberî Düşüncede Kelâmî Tevil Eleştirileri ve Tenzih ile Teşbihin Cemedilme İdeali

İbnü’l-Arabî ile başlayan dönem itibarıyla tasavvufta diğer nazarî ve dinî ilimlerin eleştirisine ağırlık verilmiştir. İbnü’l-Arabî’nin daha ziyade fıkıh ve kelâm, Konevî’nin ise kelâm ve felsefe ilimlerini eleştirdiği belirtilmektedir. İbnü’l-Arabî’nin fıkıh ve kelâm eleştirilerine bakıldığında ise özellikle tevil ve kıyasın sorunlarına yoğunlaştığı görülür. Ona göre kelâmcılar tevil meselesinde aşırıya giderek özellikle tanrı-alem irtibatını izah eden dinî nasların anlaşılmasını güçleştirip anlaşılma hale getirmişlerdir.¹⁵³⁵ İbnü’l-Arabî, kelâmcıların uyguladıkları tevil tarzının dayandığı tenzihî tanrı tasavvuruna dair bu doğrultuda önemli değerlendirmeler yapmıştır. Ona göre tenzih birtakım

¹⁵³⁴ Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, 26.

¹⁵³⁵ Demirli, “İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”, 515.

dereceleri vardır. Kelâmcıların te’vili ise aslında tam manasıyla tavizsiz bir tenzihi ifade etmekten bir hayli uzaktır. Zira onların tenzihinde “teşbih” bulunmaktadır. Söz gelimi onlar *istivâyı* te’vil ederken *cisimsel bir istivâdan kaçarken otorite manasında başka bir istivâyâ* geçerler. Fakat en nihayetinde bu da daha büyük ve kapsamlı bir mekâna yahut mülke sahip olmak demektir. Nitekim kelâmî te’vil tarzını takip edenler şairin şu sözüyle yorumlarını delillendirmektedirler:

*Bişr zapt eyleyip aldı (istivâ) Irâk’ı,
Ne kılıç kullandı ne de akıttı tek damla kanı.*

İbnü’l-Arabî’ye göre bu te’vil tarzını uygulayanlar *istivâ* fiilini gerçekleştireni “bir yere cismiyle yerleşen/oturan bir insan” şeklinde anlamayı reddedip, “otoritesi ve gücüyle oraya hâkim olan bir kral” şeklinde anlamlandırmayı teklif etmektedirler. Fakat bu te’vilde de yaratılmışlık ve mekânsallık problemleri giderilmiş değildir. Bu sebeple İbnü’l-Arabî bu te’vil tarzını takip edenlerin tanrıyı sıradan bir yaratılmışa benzetmekten vazgeçip -daha üstün de olsa sonuçta yine- bir başka yaratılmışa benzettiklerini ifade eder. Dolayısıyla ona göre bu kimseler tenzihlerinde teşbihi sürdürmektedirler.¹⁵³⁶

Ayrıca Bursevî, *Ta’lîka*’da isim vermeksizin İbnü’l-Arabî’nin şu ifadelerine yer vermektedir:

“Akledilirler (ma’kulât) alanındaki yolculukta yol kesiciler kuşkular iken dinî/şerî meselelerdeki (meşrû’ât) yolculukta yol kesiciler -bilhassa müteşâbih hükümlerde- tevile kalkışmaktır. Yolcu her hâlükârda bu yolların her ikisi veya en azından birisinde bulunmak durumundadır. Tevili veya kuşkusu olmayan kişi yolcu değildir. Böyle bir kişi ayağını yola ilk atışından itibaren menzildedir (ve yolcular ona uğrar dururlar.)”¹⁵³⁷

Ekberî düşüncede tenzih aklın, teşbih de hayalin çalışma prensibine karşılık gelmektedir. Muhakkik sûfiler aklın çalışma prensibini ifade eden tenzihin olumsuzlayıcı (selbî) bir hüküm olduğunu ve bu hükmün bilgi ifade etmediğini belirtmektedir.¹⁵³⁸ Yani tenzihî yaklaşım her ne kadar “*Tanrı A değildir.*” şeklinde selbî önermeler kursa da bunlar tanrı hakkında gerçek manada bir bilgi ifade etmemektedir. Konevî aklın çalışma prensibi olan tenzihin bilgi ifade etmediğini belirtmekle kalmayıp tenzih lehine yapılan tevilleri de sert bir şekilde eleştirmektedir:

“Hak’tan -Hak ile değil de- (kendi aklıyla) bahseden ve her çeşit teşbihi O’ndan nefyedip Hakk’ı meşrep ve anlayışına hasreden kimse dilsiz, sağır ve inatçı bir cahildir. Öyle bir kişi her zıddı zıtlığının kendisinde hatta onun aynı olarak Hak vasıtasıyla görüncüye kadar cahildir. Bununla beraber her zıddın hakikatiyle kendisini ayırt eder. [O’nun] birliği çokluğunun, basitliği terkinin, zuhuru batın olmasının, ahir olması evvel olmasının ayırdır. Birlik ve varlık kavramlarına sığmaz. Hiçbir şahit kendisini kuşatamaz, görülen hiçbir şeyde zapt edilemez. Dediği gibi olmak O’na aittir; sınırlılık ve mutlaklıkta sınırlanmadan dilediği üzere zuhur eder.”¹⁵³⁹

Konevî insanı hakikate ulaştıran iki yöntem olduğunu söyler. Bunlar *nazar ve istidlal* yöntemi ile *riyâzet ve mücâhede* yöntemidir.¹⁵⁴⁰ Bu bağlamda tasavvufî bilgi anlayışını ifade eden ikinci yöntemin lehine ilk yöntemin eleştirileri Ekberî düşünürlerde sıklıkla görülen bir tavidir. Demirli’nin de belirttiği

¹⁵³⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 2/443; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/288-289.

¹⁵³⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 171a; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 16/108-109.

¹⁵³⁸ Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, 33; Muhammed b. İshak Sadreddin Konevî, *Fusûsü’l-Hikem’in Sırları : el-Fükûk fî esrâr-ı müstenidât-i hikemi’l-Fusûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 33, 37; Konevî, *Vahdet-i Vücut ve Esasları*, 103.

¹⁵³⁹ Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, 32.

¹⁵⁴⁰ Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 52-53. Bu hususla ilgili detaylar için bk. “Hakikate Ulaşmanın Evrensel Yöntemleri” bölümü.

üzere bu eleştiriler, metafizik bahislerde aklın kullanımı ve aklın sonuçta tenzih esaslı bir tanrı tasavvuru ortaya koymasıyla ilgilidir ve Gazzâlî'nin eleştirilerini hatırlatır. Fakat vardığı sonuçlar ve metafizik bilginin imkânı hususundaki kapsamlı teorisiyle Gazzâlî'den ayrıldığı kabul edilir.¹⁵⁴¹ Bu noktada sûfiler, akıl eleştirilerinde onun ancak “tenzih” yoluyla Tanrı hakkında bir bilgi verdiği gerçeğine dikkat çekmektedirler. Fakat tenzih tanrıyı yalnızca mücerret ve müteal bir güç olarak tasavvura sebep olmaktadır. Hâlbuki sûfilerin tasavvurundaki Tanrı, bilinmek isteyen, kendisini tanıtan, yaratıklarıyla daima ilişki içinde olan, peygamber gönderen bir tanrıdır.¹⁵⁴² Dolayısıyla sufiler kelâm ve fıkıhtaki hâkim te'vil tarzını benimsemeyip sert bir şekilde eleştirmektedirler. Bu noktada sorulacak soru kelâmî yorum yöntemini benimsemeyen Ekberî düşüncenin bunun yerine nasıl bir yorum yöntemi teklif ettiğidir. Aslında *te'vilin bilgi zemini* konusunda atıf yapılan son tahkik kaidesi buna dair birtakım işaretleri içermektedir. *Tenzih ve teşbihin cemi* denilen bu konuyu Ekberî düşüncedeki önemine binaen detaylıca ele almak gerekmektedir.

Ekberî düşüncede tanrı hakkındaki hükümlerimizin salt selbî hükümler olmaması gerektiği vurgulanır. Zira tanrı, bilen, irade ve kudret sahibi olan, vahiy ve dolaylı olarak ilham, keşf vb. tasavvufi tecrübeler vasıtasıyla insanlara kendini bildiren, olumlu ve müspet niteliklere sahip bir tanrıdır. Bu sebeple Ekberî düşüncede ilâhî aşkınlık, içkinlik ile dengelenmeye çalışılır. Tenzih ve teşbih şeklinde ifade edilen hakikatin bu iki veçhesi, Hakk'ın aynı zamanda hem münezzeh hem de müşebbeh bir tanrı olduğunu ifade eder. Aklın tenzihi ile vehim kuvvesinin teşbihi bu bağlamda birlikte ele alınır.¹⁵⁴³

Ta'lika'daki açıklamalara göre ma'rifet eşyanın olduğu hal üzere idraki anlamına gelir ve bilgidен sonra hasıl olan bir unutma tarafından öncelenir. Bu sebeple Allah'a *Âlim* denilebilir fakat *Ârif* denilemez.¹⁵⁴⁴ Bursevî bu hususta “Allah'ı Allah'tan başkası bilemez!”¹⁵⁴⁵ denildiğini aktarır ve İbnü'l-Arabî'nin şu sözlerine yer verir: “*Aklî delil O'nun zatının hakikatini subûti-nefsî sıfat[lar] yoluyla idrak etmeye engel olur. Akıl, kendi düşünme gücüyle sadece bazı olumsuzlayıcı nitelikleri (selbî sıfatlar) idrak edebilir ve bunu ma'rifet diye isimlendirir.*”¹⁵⁴⁶ *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de Bursevî'nin bu ifadeleri aktardığı yerin hemen öncesinde İbnü'l-Arabî şunları söyler: “*Bilmelisin ki Allah'ı bilmedeki ('ilm) hayretimizin sebebi, iki yolla Allah'ın zatını tanıma (ma'rifet) isteğimizdir. Bu iki yol, aklî deliller yolu ve müşâhede diye isimlendirilen yoldur. Aklî deliller yolu, müşâhedeyi dışlar, vahye dayalı kanıt (sem'î delil) ise, onu ima etmiş ancak açıkça ifade etmemiştir.*”¹⁵⁴⁷

¹⁵⁴¹ Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, 114.

¹⁵⁴² Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, 158.

¹⁵⁴³ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 349; Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, 85-86.

¹⁵⁴⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 84a.

¹⁵⁴⁵ Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/324.

¹⁵⁴⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 84a; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/408; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/324.

¹⁵⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/408; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/324.

Akıl mutlak tenzih lehinde çalışıp Allah'ı insan ve aleme benzer olmaktan tenzih etmektedir. Buna karşın tenzih ve teşbih, -naslarda her ikisinin de bulunması sebebiyle- Ekberî düşüncede hakikatin iki yönü olarak addedilmektedir. Sûfî yaklaşım hakikatin her iki yönünü de *tahkik* eden bir bilgi tarzını takip etmekte ve şeriatın cemediği teşbih ve tenzih ikilisini ayırmamaktadır.¹⁵⁴⁸ Nitekim Bursevî de mutlak teşbih ve mutlak tenzih görüşlerini benimseyenlere karşın doğru görüşün (mezheb-i sahîh), ***muhakkik sûfîlerin*** yaklaşımı olduğunu belirtir ki bunu da -tenzih ve teşbihin her ikisinin de anlam ve varlık alanına riayet etmek anlamında- “*tüm mertebelerin muhâfazası*” şeklinde açıklar. Buna göre o, söz konusu tenzih ve teşbihi gözetmek gerektiğini vurgular.¹⁵⁴⁹ Dolayısıyla tenzih ve teşbihin bir ikilem olarak görülmesi Ekberî düşünce açısından sorunludur. Söz gelimi “*O’nun misli gibi hiçbir şey yoktur, O semî’dir basîrdir*”¹⁵⁵⁰ ayetinde hem tenzih hem de teşbih unsurları cemedilmiştir. İbnü’l-Arabî O’nun benzeri hiçbir şey olmamasını, zaten O’ndan başka herhangi bir şeyin olmamasıyla gerekçelendirirken vahdet-i vücûd düşüncesinin *lâ mevcûde illallah* prensibinden hareketle ayeti anlamaktadır.¹⁵⁵¹

Tenzih ve teşbihin cemedilmesi *tahkik kaideleri* kapsamında öngörülen bir yorum idealini ifade etmektedir. Nitekim tevilin bilgi zeminini ele alırken geride değinilen tahkik kaidesi aynı zamanda tenzih ve teşbihin cemedilmesini salık veren bir vurgu içermektedir. Tanrı hakkında hem teşbih hem de tenzih hükümlerinin geçerli olması ilk bakışta bir paradoks ifade etmektedir. Fakat tenzih ve teşbihin varlık zemini dikkate alınarak meseleye yaklaşıldığında bu paradoks vehmi ortadan kalkmaktadır: “*Esasında tanrı mutlaklığı itibariyle tenzih hükümlerini kabul ederken, taayyün etmesi itibariyle teşbih hükümlerini kabul eder. Dolayısıyla tanrı bir yönüyle taayyün etmiş olsa bile başka bir yönüyle müteal ve mutlak kalmaktadır.*”¹⁵⁵²

Akılın çalışma prensibini ifade eden tenzihin olumsuzlayıcı (*selbî*) bir hükümden ibaret olması sebebiyle Muhakkik sûfîler nezdinde bilgi ifade etmediği geride belirtilmişti. Bu noktada naslarda varid olan tenzihî ifadeler ile Ekberî düşüncede öngörülen cem faaliyeti dahilindeki tenzihin, akıl tenzihinden ne gibi bir farka sahip olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Bu bağlamda Konevî tenzihi *aklî*, *şerî* ve *keşfî* olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. *Aklî tenzih* selbî sıfatlarla Hakk’ın başka şeylerden ayırt edilmesidir. *Şerî tenzih* ise Hak ile halkın sübûtî sıfatlarda ortaklığının tespitinden sonra bu eşitlik ve benzerliğin ortadan kaldırılmasını ifade eden ayetlerdir. “*O rızık verenlerin en hayırlısıdır.*”¹⁵⁵³, “*O,*

¹⁵⁴⁸ Nasr Hâmid, *Sûfî hermenötik*, 400.

¹⁵⁴⁹ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 274; Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 236. Mutlak tenzih ve mutlak teşbih yaklaşımlarının tenkiti için bk. Bursevî, *Kitâbü’l-hucceti’l-bâliğa*, 85-86. Bursevî’ye göre melekler tenzih ehli iken Âdem teşbih ve tenzih sırrını içinde barındıran varlıktır. Bu sebeple melekler “*seni hamdinle tesbih ve tenzih ederiz*” derler. Âdem ise ilâhî cemel ve celal hakikatlerini ihtiva ettiğinden ilâhî hakikatlerin bir kitabı ve nüshasıdır. Bursevî, *Şerh-i Rûmûzât-ı Hacı Bayram Velî*, 42.

¹⁵⁵⁰ Şûrâ 42/12

¹⁵⁵¹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 4/434; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/250-251.

¹⁵⁵² Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, 353. Ayrıca bk. “Bilginin Konusu Olması Bakımından Tanrı” bölümü.

¹⁵⁵³ Hac 22/58, Mü’minûn 23/72, Sebe’ 14/39, Cuma 62/11

merhametlilerin en merhametlisidir."¹⁵⁵⁴ vb. ayetlerde olduğu gibi. *Keşf ehlinin tenzihi* ise Hakk'ın [zıtlıkları zatında cemetmek manasındaki] câmiliğini ispat edip hükümleri birbirinden ayırt etmektir.¹⁵⁵⁵ Dolayısıyla muhakkik sûfilerin nas yorumculuğunda esas aldıkları yöntem tenzih ve teşbihin cemedilmesi idealidir. Bu, hakikatin iki veçhesini ifade eden teşbih ve tenzihten herhangi birini diğerinin lehine yok saymamak anlamına gelir. Zira Vahdet-i vücûd, salt teşbihçi tanrı anlayışının olduğu kadar salt tenzihçi anlayışların da eleştirisini ifade eden nas yorumculuğuna sahip bir düşünce sistemidir. Bu düşünce sisteminin nas yorumculuğunda esas olan, tenzih ve teşbih arasında bir ikileme düşmeksizin vahyin dinamik dilini esas almaktır.

*Şeş cihetten çün beridir "nahnu akrabü" der niçün
Sûret-i teşbihte tenzih ya imâ mîdır
Bu taayyünde neden Mansûr Ene'l-Hak söyledi
Hak mîdır sözü veyahut bir kuru dâvâ mîdır*¹⁵⁵⁶

4.2.2. Bursevî'de Kelâmî Tevil Eleştirisi

Bursevî hem *Evâil Ta'likası*'nda hem diğer eserlerinde tevil meselesine sıkça değinmekte ve kelâmî tevil eleştirileri yapmaktadır. Bu sebeple Bursevî külliyatında Ekberî tevil eleştirisinin teori ve pratiğine dair oldukça fazla veri bulunmaktadır. Bu bölümde bu veriler ele alınacaktır.

4.2.2.1. Bursevî'de Kelâmî Tevil Eleştirisinin Teorik Boyutu

Bursevî'nin te'vil eleştirisinin arka planında Ekberî düşünceden tevarüs ettiği *tahkik kaideleri* bulunmaktadır. Nitekim o, birçok vesileyle bu ilkelere atıf yapmakta,¹⁵⁵⁷ nazarî arka planından beslendiği bu yaklaşım tarzını nas yorumculuğu faaliyeti kapsamında kullanarak tefsir için işlevsel kılmaktadır.

Bursevî'ye göre Hakk (c.c) ilahi kitaplarda ve resullerin anlatılarında vafedilmiştir. Bu konuda kula gereken, mabudunu bu doğrultuda tasavvur etmesidir. Nazarî aklın anlayışında (fehm) kusur ve teşbih vehmi vardır. Üstelik aralarında bir ortaklık/benzerlik olmamasına rağmen nazarî aklın Hakk'ı halka kıyas etmesi de kişiyi [hakikatten] uzaklaştırır. Bu sebeple ilahî vasıflar murâd-ı ilahî doğrultusundaki yüce manalara hamledilmelidir.¹⁵⁵⁸ Kelamullah olduğuna iman ettiği Kur'ân karşısında müminin tutumu muhkemiyle amel etmek, müteşâbihini ise teville başvurmaksızın teslim¹⁵⁵⁹ etmekten

¹⁵⁵⁴ Yûsuf 12/64, Yûsuf 12/92

¹⁵⁵⁵ Konevî, *Vahdet-i Vücut ve Esasları*, 73.

¹⁵⁵⁶ Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 146.

¹⁵⁵⁷ Bursevî, "Tahkik kaideleri" (*kavâidü't-tahkik*) terkipini kullanarak veya doğrudan kaidenin içeriğine değinerek Konevî'ye atıflar yapmaktadır. Örnek için bk. Bursevî, *Ta'lika*, 134b, 92b. Karşılaştırmak için bk. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 234, 284.

¹⁵⁵⁸ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 203.

¹⁵⁵⁹ Bursevî'nin bu ifadesi ilk bakışta tevil hususunda selefî yaklaşımlara benzetilebilir. Fakat burada nakıs akılla tevillere gitmeyip kalbe ilkâ yoluyla bilgi tecellisi şeklinde gerçekleşen marifet sürecinde elde edilen hakikat bilgisine teslim olmak kastedilmektedir. Dolayısıyla akıl, duyular ve habere karşı keşf yönteminin benimsenmesi söz konusudur. Tevil ehli nakıs akıl ve duyulara teslim olurken, selefî yaklaşım lafzın zahirine ve yalın habere teslim olmaktadır. Bu iki kesime karşı tahkik ehli ise keşfe yani tasavvufî bilgi tarzıyla elde edilen hakikat bilgisine itimat ederek teslim olur. Dolayısıyla *teslim* tüm kesimlerin

ibarettir. Zira hakiki anlamını kabul etmek yerine ayet ve hadisleri tevil etmek akıl ve idrak noksanlığından ileri gelmektedir ve bu şekilci alimlerin (*rusûm ehli*) yöntemidir. Bu sebeple naslarda haber verilen söz gelimi cansız varlıkların konuşma ve tesbih etmeleri gibi hususlar söz konusu olduğunda eşyânın tümü mükâşifler nezdinde hayat ve ilim sıfatlarıyla muttasıf kabul edilir. Aklî tevil ise onlar için hatadır (galat). Bu sebeple eşyânın bir kısmı teklîfî ibadet ile olmasa da zâtî ibadet ile kâimdir. Bu gibi hususlarda söz konusu meseleyi **muḥakkiklere** (*hakikat erbabı*) havale etmek gerekir. Noksan nazarın neticesi olan teville kaçmadan te'vîlâtâ müteallik mevzuların detayları metafizikte (ilm-i ilahî/**ilm-i tahkik**) ele alınmalıdır. Ayrıca kalbin mutmain olmadığı yerde tevil bir anlam ifade etmez. Zira her kıyasa ve zannî delile iltifat edilmez. Aksine katî delil ve kalbin mutmain olması gerekir.¹⁵⁶⁰ Nitekim o, bu doğrultuda “دَعُ مَا يَرِيكَ إِلَى مَا لَا يَرِيكَ” (*Sana şüphe getirip ıstıraba düşüren şeyi terk eyleyip kalbine yakîn ve temkîn getiren şey ile amel eyle*)¹⁵⁶¹ ve “اسْتَفْتِ قَلْبَكَ” (*Kalbin sana bi-tarîkı 'l-yakîn verdiği fetvâ ile amel eyle*)¹⁵⁶² hadislerini delil getirmektedir.

Bursevî naslarda kul ve Hakk (c.c) için ortak kullanılan sıfatları anlama ve anlamlandırma hususunda iki temel yöntemden bahseder. *Şeriat ehli* dediği kesime nispet ettiği ilk yönteme göre bu kimseler tenzihteki hassasiyetleri sebebiyle bu tür ilahî sıfatları tevil ederler. Dolayısıyla “mebâdî” ile değil “netâic” ile amel ederler. *Hakikat ehli* dediği **muḥakkikler** ise bu sıfatları teville gitmeksizin Hakk’a nispet eder. Fakat onlar bu sıfatları halkın bildiği manalarla değil Hakk’ın ilminde olduğu tarzda nispet ederler. Zira halkın bildiği tarzda Hakk’a nispet etmek teşbih ve tecsîme sebep olurken teville gitme durumunda da hata ihtimali ortaya çıkar.¹⁵⁶³

Bursevî’nin kelamî tevil eleştirisinin arka planında -müteahhir dönemde çok eleştirilen- gaibin şahide kıyas edilmesi (*istişhâdü 'l-gâib ale 'ş-şâhid / Kıyâsü 'l-gâib ale 'ş-şâhid*) yöntemi hususundaki düşüncesi bulunmaktadır.¹⁵⁶⁴ Bu da onun varlık anlayışıyla irtibatlıdır. Şöyle ki onun varlık

yaklaşımıdır. Zira her kesim neticede benimsediği bilgi yöntemine teslim olmaktadır. Osmanlı’da selefilik tartışmaları için ayrıca bk. Ünal - Cengiz, “Osmanlı Selefililiği İddiası: Çivizâde ve Birgivi Üzerine Bir Tetkik”.

¹⁵⁶⁰ Detaylar için bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 278, 360, 395, 425, 429, 494, 518, 554; Bursevî, *Esmâü 'l-Hüsna Şerhi*, 143; Bursevî, *Kitâbü 'l-hucceti 'l-bâliğa*, 109; Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 102-103; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 234, 245; Bursevî, *Risâle-i Hüseyinîyye*, 83-84; Bursevî, *Müjdelerle Gelen Elçi*, 83-84.

¹⁵⁶¹ Buhârî, *Şahîhu 'l-Buhârî*, “Büyü” 3.

¹⁵⁶² Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 29/533. Hadislerin açıklamalı çevirileri Bursevî’ye aittir. bk. Bursevî, *Kitâbü 'n-Netice*, 29.

¹⁵⁶³ Bursevî, *Ta 'lika*, 97b, 196a; Bursevî, *Kitâbü 'l-envar*, 68.

¹⁵⁶⁴ Gaibin şahide kıyası erken dönem kelimcilerinin kullandıkları bir delil türüdür. Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi sonraki kelimciler ise bu yöntemin dayandığı ontolojik zemini sorgulamışlardır. Bu sorgulama, ontolojik bakımdan benzerliği bulunmayan iki farklı varlık alanının birbirleriyle kıyas edilmesinin temelsiz olduğuna dikkat çeken bir eleştiridir. Zira kelimcılara göre varlık Allah ve masivallah şeklinde keskin bir ayrım şeklinde tasavvur edilir. Masivallah ise kesif ve latif olsa da neticede atomlardan müteşekkildir. Atomlardan müteşekkil varlıklardan hareketle Allah hakkında konuşmak ise sağlıklı bir kıyas ifade etmemektedir. Bir diğer husus hâdis ile kadîmin hakikatte bir tutulamayacağı gerçeğidir. Ayrıca bu iki farklı alanı illele birleştirmenin de temeli bulunmamaktadır. Zira Eş'arîler açısından nedensellik kabul edilemez. Gaibin şahide kıyası yöntemine yönelik müteahhir dönemde yapılan bu eleştirinin, erken dönem kelam düşüncesinin metafizik alandaki iddialarını önemli ölçüde zayıflattığı kabul edilmektedir. Altaş, “‘Felsefî Kelâm’ın Mahiyeti: Müteahhirün Kelâmında Mezc ve telfikî

mertebelerini gözeten bir varlık tasavvuruna sahip olması bu kıyasta kategorik bir hata görmesine sebep olmaktadır. Aynı sıfat farklı varlık mertebelerinde farklı derecede anlamlar ifade etmektedir. Dolayısıyla Bursevî için ortada bir teşbîh ve tecsîm tehlikesi kalmamaktadır. Nitekim o, *mertebelerin birbirine karıştırılmaması ve gayba ait olanın müşahede edilene kıyas edilmemesi gerektiğini* vurgulayarak bunu açıkça ifade etmektedir.¹⁵⁶⁵ Yine aynı doğrultuda bir başka yerde de Hakk'ı halka kıyas etmenin sakıncalarından bahsetmektedir.¹⁵⁶⁶ Söz gelimi o, ayetlerde geçen *istihzân*ın tevil edilmeksizin bu varlık mertebeleri ayırımına itibarla anlaşılabilir olduğunu ifade etmektedir. Sevinmek (*ferah*), gülmek (*dıhk*), gelmek (*ityân*) ve gitmek (*zehâb*) gibi kullara ait sıfatları Hakk'ın kendisine izafe ettiği bu mertebeye hakikat erbabı dediği **muḥakkiklerin** terminolojisinde *amâ-i kevnî mertebesi* denildiğini belirtmektedir.¹⁵⁶⁷ Bursevî bu mertebeyi açıklamak için İbnü'l-Arabî'nin şu ifadelerini aktarmaktadır:

“Amâ deryası, Hak ile alem arasında berzahtır. Bu deryada mümkün [varlıklar]; alim, kadir ve bildiğimiz bütün ilahi isimlerle nitelenmiştir. Yine, bu deryada Hak; şaşırma, sevinme, gülme, ferahlama, beraberlik (maiyyet) ve var olanlara ait niteliklerin büyük kısmıyla nitelenmiştir. Artık O'na ait olanı bırak, sana ait olanı al! İnme (nüzûl) O'na, çıkmak (mi'râc),¹⁵⁶⁸ bize aittir.”¹⁵⁶⁹

Bursevî ilâhî suret üzere yaratma hususunda ehl-i zahir ile **muḥakkiklerin** ihtilaf ettiğini belirtir. Onun açıklamalarına göre ehl-i zahir nezdinde Allah'a suret izafe edilmesi mecaz kabilindendir. Zira bu kesim için suret ancak algılanabilir/somut varlıklar için söz konusu olabilir. **Tahkik ehli** ise bütün bir alemleri, ilâhî mertebenin (*el-Hazretü'l-ilâhiyye*) sureti olarak telakki eder. Bu, *taayyün-i evvel*den varlığın son taayyününe dek gerçekleşen *tenezzülât* itibariyledir. Bursevî buna *teşbih alemleri* de denildiğini, bu sebeple Allah'ın, kendisini sem' ve basar ile vafsettiğini belirtir. Söz konusu tenezzülâtın ötesinde ise isim, resim, suret, hakikat ve mecaz yoktur. Bursevî, buna *tenzih alemleri* denildiğini belirtir.¹⁵⁷⁰ Bursevî

Tedahülû Nasıl Anlamalı?”, 41; Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Sâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007); Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, 23 vd. Süfîlerin de bu kıyas çeşidine menfî yaklaşıtları bilinmektedir. Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, 139.

¹⁵⁶⁵ Bursevî, *Şerh-i şuaübü'l-imân*, 64.

¹⁵⁶⁶ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 203. Bu bağlamda Bursevî, insanların çoğunun insân-kâmile “âyine-i Hüdâ” olmayı reva görmediklerini belirtir. Bunun sebebi ise insanların çoğunda “kıyâs-ı nefis”in galip olmasıdır. Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 89.

¹⁵⁶⁷ Bursevî, *Kitâbü'n-Netice*, 203.

¹⁵⁶⁸ *Mi'râc* ve *urûc* kavramları -sahip oldukları diğer anlamların haricinde- Ekberî düşüncenin bilgi anlayışına dair kullanımlardır. Bursevî de tasavvufi bilgi süreçlerine değinirken yer yer bu kavramlara başvurur. Nitekim o, isim-müsemma ilişkileri bağlamında insana eşyânın hakikatlerinin öğretilmesi sonucunda basiretten perdenin kalktığını ve böylelikle kişinin melekût semâya nazar edebildiğini belirtir. Fakat mülkûn fertleri çok olduğundan melekûte vusûl için mülkûn dolaşılması (*seyr*) gerekmektedir. Bursevî bu noktada *sûrî mi'râca* imkan olmadığında *ma'nevî mi'râc* ile yetinildiğini belirtir. Bu doğrultuda müşahedesi kuvvetli olan hakikat yolcusu (*sâlik*), basiretle her yana nazar eder ve mülkûn fertlerinin hakikatleri içinde ona meçhûl hiçbir nesne kalmaz. Özetle mi'râc ve 'urûc idealinde eşyânın hakikatlerinin tanınması süreciyle gözden perde kalkıp kişinin melekûta muttali olması öngörülür. Böylece hakikat yolcusu olan sâlik, soyut bir yükseliş ve seyr ile müşahadesinin yetkinliğine göre hakikatlere aşına hale gelir. 'Urûc ile ilişkili olan mirac ise Bursevî'ye göre Hz. Peygamber'in sülûkü olmakla birlikte ona mahsus değildir. Bursevî'nin anlatımlarında muḥakkiklerin yöntemi olarak nitelenen bu tecrübeyi her hakikat yolcusu (sâlik) tecrübe etmelidir. Detaylar için bk. Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 47; Bursevî, *Kitâbü'n-Netice*, 398-399. Ayrıca bk. “Nefs Teorisi” bölümü.

¹⁵⁶⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 196a; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1/69-70; İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 1/106. Daha geniş açıklama için bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 602-606.

¹⁵⁷⁰ Bursevî, *Mümin Müminin Aynasıdır*, 31-32.

bir başka eserinde ise, söz konusu hadiste geçen suretin somut değil soyut bir suret olduğunu belirtir. Zira Hakk'ın somut bir sureti yoktur. Bu sebeple o, Hakk'a suret isnadının bu bakımdan hakiki değil mecazî olduğunu belirtir. Fakat Bursevî, söz konusu suretin tecelliyât bakımından hakikat olduğunu belirtir. Zira eşyâ, ilâhî isimlerin suretleridir. İlâhî isimleri suret ile nitelemek, eşyanın onlarla tecelli etmesinden ileri gelmektedir.¹⁵⁷¹

Bursevî teşbih ve tenzih olgularını bir dikotomi olarak görmez. Aksine hem Hz. Peygamber'i hem de Kur'an'ı *teşbih ve tenzihi câmi* olmakla nitelendirir. Bu bağlamda her iki durumu da (teşbih ve tenzih) bir arada ifade eden ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ “O’na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür.”¹⁵⁷² ayetine atıfta bulunur.¹⁵⁷³ Ona göre bu gibi yerlerde tevile gidilmez. Zira tenzih gibi teşbih de kendi makamına mahsustur ve murâd-ı ilâhî ne ise onun üzerine hamledilir. Hatta ona göre bu gibi yerlerde bu iki mertebenin cemini inkâr etmek Kur'an'ı inkâr etmek anlamına gelmektedir.¹⁵⁷⁴

*Şecere-i Musa*¹⁵⁷⁵ diye meşhur olan olayı anlatan ayetle ilgili hakikat-mecaz tartışmalarında kullandığı şu ifadeler Bursevî'nin tevile yaklaşımının arka planındaki tahkik tavrını yansıtmaları açısından dikkat çekicidir:

“Ey mahcûb, ömrün kıyâs-i nefis ile geçti. Onun için bir neticeye eremedin ve te’vilât-i zâyîğa ile **tarîk-ı tahkîk**den udûl eyledin ve kâr ve hâlin dalâl-i mübîn ve dalâl-i baîd oldu. Pes, nefisine levâm eyle ki bu bu’d onun sıfatıdır. Fe-emmâ **tarîk-ı tahkîk**de olanlar mukallid sözüne bakmazlar ve risâlelerin ellerine almazlar. Zirâ ayna erenler ilm-i resmî ve aklîyi neylerler ki bu tarîk efkâr ve inkâr yolu değildir, belki keşf ve ikrâr yoludur.”¹⁵⁷⁶

Bursevî, sapkın te’villeri (*te’vilât-i zâyîğa*) “*Murâd-ı Hak budur ve böyle gerektir*” diye ahkam kesen şekilci alimlere (ehl-i rûsûm) nispet etmektedir. Onlar, “*erbâb-ı hakâika etdikleri tahkîkâtta ta’n ederler.*” Hâlbuki ona göre tıpkı kuşdilini (*mantûku’t-tayr*) sadece Süleyman’ın (a.s) bilmesi gibi murâd-ı Hakk’ı ancak Hakk ile aralarında vasıta ve hicap bulunmayan hakikat erbabı anlayabilir.¹⁵⁷⁷

Bursevî'nin teşbih-tenzih konusundaki bu görüşleri, varlık tasavvuruyla ilişkili olduğu gibi onun bilgi anlayışıyla da doğrudan irtibatlıdır. Nitekim o, akıl ve keşf yöntemlerini karşılaştırırken “*الْعَقْلُ قَيْدٌ*” “*وَالْكَشْفُ إِطْلَاقٌ*” (*Akl sınırlılık, keşf ise sınırsızlık ifade eder*) diyerek aklın sınırlılığına karşın keşfin mutlaklığını savunmaktadır. Ona göre aklın bendi ancak keşif ile çözülebilir. Bu hususta nazar ve istidlal ehli ile keşif ehlini karşılıklı konumlandırıp hakikatlere çağırın kesimin ikincisi olduğunu ifade eder.

¹⁵⁷¹ Detaylar için bk. Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 141.

¹⁵⁷² Şûrâ, 42/11

¹⁵⁷³ Ayetin ilk kısmı tenzih ikinci kısmı teşbih ifade etmektedir.

¹⁵⁷⁴ Bursevî, *Kitabü'n-Netice*, 270, 737.

¹⁵⁷⁵ Şu ayette ifade edilen ağaçtan gelen ilahî hitabın mâhiyeti üzerine yapılan tartışmaları ifade eden bir isimlendirme: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ “Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafından, (oradaki) ağaç yönünden kendisine şöyle seslenildi: “Ey Mûsâ! Muhakkak ki ben yalnızca ben âlemlerin rabbi olan Allahum.” (el-Kasas, 28/30.)

¹⁵⁷⁶ Bursevî, *Kitabü'n-Netice*, 550.

¹⁵⁷⁷ Bursevî, *Kitabü'n-Netice*, 805.

Bunu da “muhakkiklerin te’vîlâtı” şeklinde isimlendirerek ilk grubun te’villerine karşı konumlandırır.¹⁵⁷⁸ Benimsediği Ekberî tahkik kaideleri gereği prensipte kelâmî te’vili eleştirmesine karşın Bursevî’nin mensup olduğu kesiminin yaptığını “te’vil” diye isimlendirmesi çelişki gibi görünmektedir. Fakat o başka bir yerde, bu hususu İbnü’l-Arabî’ye atıfla şu şekilde açıklamaktadır:

“Ve Şeyh’in kelimât-i âliyesindendir ki: Bizim Kur’ân üzerine tahrîr etdiğimiz te’vil değildir, belki tefsîrdir. Ya’nî fi’l-hakîka murâd-ı ilâhî odur ki, velâkin ulemâ-i rûsûmun münkirlerinin şerrinden hazeren ‘te’vîldir’ deriz ‘tefsîrdir’ demeziz. Velâkin ‘سَوْفَ تَرَى إِذَا انْجَلَى الْغُبَارُ أَفْرَسٌ تَحْتَكَ أَمْ حِمَارٌ’ (Toz dağılınca görürsün, altında at mı var eşek mi?) mücebince bizimle onların arasında fark kıyâmetde belli olur.”¹⁵⁷⁹

Bursevî’nin teşbih telakkisinin arka planında insanın ve alemin ilâhî bir yöne sahip olduğu kabulü vardır. Bu ise Âdem ve alemin ilâhî sıfatların mazharı olduğu şeklindeki Ekberî yaklaşımı ifade eder. Bursevî’ye göre bu tasavvufî teşbih anlayışı, tevil ehlinin zannettiği üzere müşebbihe ve mücessime olmayı gerektirmemektedir.¹⁵⁸⁰

Zâhidâ te’vili ko Kur’ân muhkemdir kati

Bilmez iş bu ilmi Hakkı gibi her bir feylesüf¹⁵⁸¹

4.2.2.2. Ta’lîka’da Kelâmî Tevil Eleştirisi Uygulamaları

Bursevî prensipte muhakkik sufilerin tahkikî yorum yöntemlerini benimseyip bunu *Ta’lîka* ve diğer eserlerinde uygulamaya dökmektedir. Onun eserlerinde mecaz ve teville konu olan örneklerin kahir ekseriyetinin bu yöntem doğrultusunda yorumlandığı görülmektedir. Bursevî genellikle, kelâm ve dil ağırlıklı hâkim yaklaşımlarda mecaz ve teville konu olmuş örnekleri, muhakkikler ile diğer kesimleri karşılıklı konumlandırarak örnekleriyle anlatıp muhakkiklerin yaklaşımını benimsemektedir. Diğer yandan teknik olarak te’vil olmakla birlikte *Ta’lîka*’da Bursevî’nin te’vil eleştirisine konu olmayan örneklerin de bulunduğu görülmektedir. Eleştiriye konu olmayan bu örnekler kelâmî değil belâğî te’vil örnekleridir. Bu noktada Bursevî, belâğî ve kelâmî te’villeri birbirinden ayırarak eleştirilerini kelâmî te’vil aleyhinde yoğunlaştırmaktadır. Bursevî’nin eleştirilerine konu etmediği belâğî tevil örnekleri ve tevil uygulamaları müstakil olarak ele alınacaktır. Bursevî’nin te’vil konusunda kelâm ve tefsir literatüründeki hâkim anlayıştan farklılaştığı asıl yerler tasarrufa giderek bu yorumlama tarzını açık bir şekilde eleştirdiği kısımlardır. Bu kısımların dil ve edebiyat sınırlarını aşip metafizik iddialar barındıran hususlar olduğu anlaşılmaktadır. Bu gibi yerlerde Bursevî’nin, Ekberî literatürün akıl ve te’vil eleştirisinden beslendiği görülür. Aşağıda *Ta’lîka*’da bulunan bu minvaldeki örnekler zikredilecektir.

4.2.2.2.1. İlâhî İsim ve Sıfatların Anlaşılması

Beyzâvî *Envârü’l-tenzîl*’de ilâhî isimler hususunda hâkim kelâmî yaklaşıma uygun hareket etmektedir. Nitekim Besmele’deki Rahmân ve Rahîm nitelemelerinin içerdiği temel anlam olan

¹⁵⁷⁸ Bursevî, *Kitâbü’n-Netice*, 550-551.

¹⁵⁷⁹ Bursevî, *Kitâbü’n-Netice*, 920; İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 1/422; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/351.

¹⁵⁸⁰ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 58-60.

¹⁵⁸¹ Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 291.

rahmetin aslında yufka yüreklilik (*rikkatü 'l-kalb*) ve şefkat anlamlarını içermesinde de görüldüğü üzere ilâhî isimlerin tenzihî bir yorum tarzıyla değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. Buna göre ilâhî isimler, etkilenme (infiâl) ifade eden verili/ilk (mebâdi) anlamlarına itibarla değil, etki etme (fiil) ifade eden nihaî/te'vîlî (gâyât) anlamlarına itibarla telakki edilmelidir. *Ta 'lîka* 'da bu yaklaşımın analiz ve kritiğini yapan Bursevî'ye göre bu yorum, yüce Allah'ı *imkân* manasını gündeme getirecek durumlardan münezzeh kabul etmekten ileri gelmektedir. Bu tarz fiillerin Yüce Allah hakkında kullanımı teknik tabiriyle *mecâz-ı mürseldir*. Dolayısıyla bize nispeten yakın yahut uzak olan sebeplerin sebep olarak addedilmesi söz konusudur. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre yüce Allah hakkında kullanılamayacak olan merhamet ve yufka yüreklilik aslında ihsan ve lütfun sebebidir, dolayısıyla da bu anlam ilişkisi dahilinde tasavvur edilir. Yüce Allah için hakikatleri ispat edilemeyen bu gibi isimlerin verili/ilk (mebâdi) anlamları ve nihaî/te'vîlî (gâyât) anlamları vardır. Allah hakkında *rahmet*, kulu nimetlendirme ve hayır irade etme manalarına, kan basıncını artırıp mizacı karıştıran *gazab* hali ise zarar verme ve intikam irade etme manalarına hamledilir. Allah hakkında naslarda kullanılan *istihzâ*, *hadî'a*, *mekr*, *istihyâ*, *taaccüb*, *dahik*, *ferah*, *ma'yyet* vb. kevnî nitelikler böyle anlaşılır. Bursevî detaylıca anlattığı bu yaklaşımın, en risksiz yolu arayıp *te'vil metoduna sarılanların yaklaşımı* olduğunu belirtir. Fakat ona göre işin doğrusu bu gibi nitelikleri, yüce Allah için O'nun murâd ettiği üzere ispat etmektir. Örneğin bazı hadislerde de geldiği üzere Yüce Allah'ın bir *nüzûlü*, bizim de bir *mi'râcımız* vardır. (Varlık) mertebelerini takip eden kimse bu gibi hususlarda tökezlemez. Dolayısıyla da bilir ki alemlerin rabbi olan yüce Allah alemlerden müstağnidir. Bursevî *fiil ve infi'âl sırrı* dediği bu ilâhî isimler/sıfatlar probleminin çözümünün bu şekilde olduğunu ifade eder.¹⁵⁸²

Rahmân isminin yalnızca Allah hakkında kullanıldığı hususunda Râgıb'dan aktardığı görüşe göre ortada Bursevî'nin iddiasını zedeleyecek bir problem yoktur. Dolayısıyla o da bu hususta Râgıb'ı takip ederek Rahmân isminin Allah'a mahsus olduğunu ifade eder. Zira bu isim içerdiği yoğun ve özel mübalağa sebebiyle zaten yaratılmışlar için kullanılmadığından hâlık ile mahlûk arasında bir teşbih meydana gelmemektedir. Asıl tartışma *rahîm* gibi isimlerdedir. Bursevî tartışma ve kafa karışıklığının bu ve bu gibi isimlerde olduğunu düşündüğünden bu hususun üzerinde durmaktadır. Öncelikle Bursevî bu gibi sıfatların hem yaratıcı hem de yaratılan için tasavvur edilebilir nitelemeler olduğunu söylemektedir. Söz gelimi *merhametli adam/baba* (*racul^{um}/eb^{um} rahîm*) demekte bir sakınca yoktur. Fakat bu gibi nitelemelerin yaratılmışlar için kullanımı mecaz yoluyla olup noksanlık ifade ederken Yüce Allah için kullanımı hakikat yoluyla olup kemal ifade eder.¹⁵⁸³ Görüldüğü üzere aynı sıfatın her ikisine de nispeti söz konusu olduğunda Bursevî mecazı mahlûka hakikati Allah'a nispet etmektedir. Kelamî tevilde ise mutat uygulama bunun tam aksi tarzdadır. Kelamî yöntemi benimseyenlerin tanrı

¹⁵⁸² Bursevî, *Ta 'lîka*, 97b, 195b-196a.

¹⁵⁸³ Bursevî, *Ta 'lîka*, 98a.

tasavvurları naslar üzerinden kurguladıkları mecazî bir anlam zeminine oturmaktadır. Dolayısıyla onlar hakikati fizik aleme mecazî ise metafizik aleme ait kılmaktadırlar. Bursevî ise mecazî noksanlık hakikatiye kemal ile niteleyerek aralarında bariz bir hiyerarşi kurması sebebiyle hakikati metafizik aleme, mecazî fizik aleme uygun görmektedir. Bursevî aralarında bir hiyerarşi öngördüğü mecaz ve hakikat olgularının nispetini varlık mertebelerini göz önüne alarak yapmaktadır. Buradan hareketle Beyzâvî'nin şahsında kelâmcıların ilâhî isimlerde gereksiz te'vile gittiklerini düşünerek bir te'vil eleştirisine gitmektedir. Gereksiz bulduğu bu te'vile karşın o, hakikati (ismin/sıfatın hakikî manasını) layık olduğu varlık mertebesine teslim etmek anlamında bir *tahkike* girişmektedir. Bu *tahkik tavrı* neticesinde de kelâmcıların *tevîlî* yaklaşımına karşın ilâhî isim ve sıfatların anlaşılmasında *tahkîkî* bir yaklaşım takip etmektedir.

4.2.2.2.2. Şeriat-Tarikat-Ma'rifet-Hakikat Aşamaları Açısından Tevil ve Tefsir

Beyzâvî'nin mukaddimede eseri için seçtiğini belirttiği *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* isimlendirmesi bağlamında *Evâil Ta'likası*'nda yapılan açıklamalar Bursevî'nin te'vil kavramına yaklaşımı hususunda bazı detaylar barındırmaktadır. Ona göre bu isimlendirmede saklı bazı imalar bulunması olasıdır: Bu terkipteki *tenzîl* ile Kur'ân'ın muhkem ayetlerine, *te'vîl* ile de müteşâbih ayetlerine işaret edilmektedir. Yahut bir diğer ihtimale göre ilkiyle ahkâm bakımından *zevâhire*, ikinciyle de marifet bakımından *bevâtına* işaret edilmektedir. Fakat Bursevî bu söz konusu işaretin *maârif* bakımından olduğunu *hakâik* bakımından olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Her ikisinin de (maârif ve hakâik) esrâr kapsamında olmasına karşın bu bağlamda bu ayrımı yapmanın önemini belirtir ve şöyle bir dua ile okuyucuyu uyarır: “[Bu ayrımı] iyice fehmet ki Yüce Allah seni kitâbının sırlarına ve hitâbının hakikatlerine eriştirsin!”¹⁵⁸⁴

Bu bağlamda Bursevî, Beyzâvî'nin tefsirine seçtiği isimde onun tevil anlayışının da etkili olduğunu düşündüğünden bu isim üzerinden çıkarımlar yapar. Buna göre Beyzâvî'nin Kur'ân ayetlerini muhkem ve müteşâbih olarak iki temel kategoride değerlendirip tevilin müteşâbihler için geçerli olduğunu düşündüğünü ifade eden ilk ihtimal kelâmcıların genel yaklaşımını temsil etmektedir. İkincisinde ise o, Beyzâvî'nin zahir-batın/ahkam-marifet ayrımını gözettiği ihtimalinin üzerinde durmaktadır. Fakat Bursevî'nin devamında yaptığı değerlendirmenin altında tasavvufun seçkinci tavrı yatmaktadır. Zira Bursevî'nin burada zikrettiği marifet ve hakikat, çeşitli eserlerinde “*Ehl-i sünnetin dört mertebesi*” dediği *şeriat*, *tarikat*, *marifet* ve *hakikat* dörtlüsüne atıftır. O, Ehl-i sünnetin yalnızca şeriatın zahirine göre telakki edilemeyeceğini, marifet ve hakikat mertebelerine itibar etmeyen Ehl-i sünnet kapsamında kabul edilmeyeceğini ileri sürer.¹⁵⁸⁵ Zira şeriat ilimleri, tarikatın faydaları, marifet

¹⁵⁸⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 35b.

¹⁵⁸⁵ Bursevî, *Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa*, 100.

nurları ve hakikat sırları bu ümmetin alimlerine Hz. Peygamber'le aşikâr olmuştur.¹⁵⁸⁶ Şeriat fetva ve ruhsat, *tarikât* ise takva ve azimet ifade etmektedir. Bu sebeple tarikât ehli ahkâm ve şeriata ilâveten bazı âdâp ve *hâlin incelikleri*yle de emrolunmuştur. Dolayısıyla şeriat avâm, tarikât havâs, hakikat ise havâssu'l-havâs içindir.¹⁵⁸⁷ Bursevî'ye göre Beyzâvî bu mertebelerin ancak bazılarının farkındadır. Şeriatın zahirine ek olarak bazı bâtinî marifetlerin farkında olsa da onun ima ettiği kısım *esrâr*ın ancak bir kısmından ibarettir. Zira Bursevî'ye göre dinde *şeriat* ve *marifet* dışında *tarikât* ve *hakikat* mertebeleri de bulunmaktadır. Bursevî'nin çeşitli eserlerinde de sergilediği bu dört mertebeli Ehl-i sünnet telakkisi, Beyzâvî'nin şahsında kelâmî yöntemin reddi ve tasavvuf düşüncesi lehine hakikati sahiplenme iddiasıdır ve *tasavvufî bir tahkik tavrının* tezahürüdür.

4.2.2.2.3. Sûre İsimleri Nasıl Anlaşılmalı?

Bursevî'nin tevil eleştirilerinin tezahürlerinden biri de sûre isimlerinin nasıl anlaşılacağı hususunda yaygın anlayışa muhalefet etmesidir. Söz gelimi o, Fâtiha suresinin *kenz/hazine* şeklinde isimlendirilmesinin teville gidilmeksizin hakiki anlamda anlaşılması gerektiğini düşünür. Buna göre *kenz/hazine* isimlendirmesinden maksat *temsîl* değil *hırz*dir (bünyesinde barındırma ve muhafaza). Sunduğu gerekçe ise bu surenin içinde barındırdığı hayır, bereket ve sevabın bolluğudur. Bu, Bursevî'nin Fâtiha suresini bizatihi hakikî bir hazine olarak telakki ettiği anlamına gelmektedir.

Ona göre bu sûre iki şekilde tasavvur edilebilir: a. Fâtiha suresi gaybın gizlerindendir (*meknûnâtî'l-gayb*) ve yarışanlar onu elde etmek için yarışır. b. Arş sûrî ve manevî kemâlât hazinelerinin tümünü içerir. İlimler ve ma'rifetler de buna dahildir. Dolayısıyla her kemâl ancak arşın özel korunağından (*hırz*) iner. Bu korunağın, hazine (*kenz*) ile ifade edilmesiye nâzil olanın nefâsetine delâlet eder. Bursevî bu açıklamaları *ehlullah* dediği kesimin görüşü olarak nitelendirir. Ayrıca o, arş denilen şeyin de tıpkı insan-ı kâmilin kalbi gibi letafet âleminde olduğunu, levh-i mahfuzdan her ne inerse bu makama münasip bir suret üzere o kalpte muhafaza edildiğini ifade etmektedir.¹⁵⁸⁸ Tabiri caizse Bursevî için Fâtiha suresi hakikî manada bir hazine olması bakımından, insanlığın aşına olduğu dünyevî hazinelerden aşağı değildir. Bilakis Fâtiha suresinin hazinelik vasfını anlamak için onu dünyevî hazinelere kıyas etmek Bursevî'ye göre gerekli olmamakla birlikte doğru da değildir. Zira bizatihi sahip olduğu *bünyesinde birçok hayır, bereket ve sevap barındırma (hırz)* manası, Fâtiha suresini zaten hakiki bir hazine kılmaktadır. Bu sebeple o, Fâtiha suresinin bu isimlendirilmesinin temsil yani mecâz kabilinden olmadığını ileri sürerek genel kanaatten ayrılır. Bu da diğer birçok hususta olduğu gibi onun Kur'ân tasavvurunda *Ekberî tahkik tavrının* belirleyiciliğini göstermektedir.

¹⁵⁸⁶ Bursevî, *Varlığın dili*, 82.

¹⁵⁸⁷ Bursevî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 210.

¹⁵⁸⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 43b.

4.2.2.2.4. Hamd'in Mâhiyeti - İlâhî Hamd

Bursevî eserlere besmele ve hamdele ile başlamanın inceliklerinden bahsederken “*tazim ve saygı doğrultusunda güzel şeylerle vasfetmek*” şeklinde tanımladığı *hamd*’in, ***muhakkikler*** nezdinde kemal sıfatlarını izhâr etmek anlamına geldiğini belirtir. Ona göre bu gaye besmeleyle de gerçekleşir zira “Allah” ismi tüm güzel sıfatları bünyesinde barındırır. Bursevî, Müeyyidüddîn el-Cendî’nin *Füsûs Şerhi*’ndeki açıklamalara atıfla *senâ* ve *hamd* kavramlarını açıklar. Buna göre *senâ* şayet selbî bir husus ifade ediyorsa buna *tesbîh* denilir. Sübûtî bir husus ifade ediyor ise buna *tahmîd* denilir. Dolayısıyla subbûh, kuddûs, tayyib, tâhir, nûr, alî, subhânallah vb. tenzihler tesbihtir tahmîd değildir.¹⁵⁸⁹ Bursevî’nin de açıkladığı üzere *hamde* yakın bir diğer ifade *şükür*dür. Fakat şükür, “*Eğer şükrederseniz artırırım.*”¹⁵⁹⁰ ayeti gereği sıkıntılı zamanlarda kullanılmaz; ancak bir nimet karşılığında kullanılır. Aksi takdirde bela ve mihnetin artırılması talep edilmiş olur. Elhamdülillah ise lütufta da kahırda da söylenir. Bursevî bu inceliğin avam tarafından bilinmediğini belirterek seçkinci tavrını konuya aksettirir.¹⁵⁹¹ Bursevî bu hususta tasavvufî açıdan gelebilecek muhtemel bir itirazı gündeme getirip cevaplar. Buna göre ehlullah nezdinde musibetler aslında nimettir. Bursevî’ye göre bu durum yani musibeti nimet olarak görme hali yalnızca Allah ehline mahsustur. Ehlullah haricindekiler bunu nimet değil musibet olarak gördükleri için makamları sabır makamıdır. Velâ ehli ise bu hususta şükür makamındadır. Dolayısıyla onlar nimetten lezzet aldıkları gibi musibetten de lezzet alıp asla elem duymazlar. Bu sebeple kim musibeti bela olarak görürse sabır ve rıza gösterir. Her kim de musibeti nimet olarak görürse şükür ve rıza ile karşılık verir.¹⁵⁹²

Bursevî, kulun *hamde* salahiyetli olmadığını düşünür. Öyle ki Hz. Peygamber, sahip olduğu tam mazhariyet mertebesine rağmen Allah’ı hakkıyla *senâ* etmekten aciz olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir: “*Seni gerektiği şekilde övemem; sen kendini övdiğün gibisin.*” Bursevî’ye göre bu husus insan bilgisinin imkanlarıyla alakalıdır. Zira ilim, eğer kesbî ise sınırlıdır. İlim şayet keşfî ise, niceliği ilâhî zatın nurunun zuhûruna bağlıdır. Varlıktaki rütbede ise tam bir zuhûr mümkün olmadığından kâmil bir ihata da söz konusu olamaz. Zira yaratılmışlar mümkün ve hâdis; Hakk ise vâcib ve kadîmdir.¹⁵⁹³ Bu sebeple Bursevî marifetullahı sübûtî sıfatlarla hakikati üzere bilmenin imkansızlığını vurgular. Buna göre Hakk’ın zat ve sıfatlarının künhünü yalnızca kendisi bilir. Bursevî bu hususta “*Allah’ı Allah’tan başkası bilemez*”

¹⁵⁸⁹ Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi’l-bahs ve’l-münâzara*, 83.

¹⁵⁹⁰ İbrahim 14/7

¹⁵⁹¹ Bursevî, *Şerh-i şuaubü’l-imân*, 270-271.

¹⁵⁹² Bursevî, *Müjdelilerle Gelen Elçi*, 92.

¹⁵⁹³ Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 92; Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 112. Bursevî bu sebeple bazı vâridâtın hıfz ve kaydedememe sebebiyle unutulduğunu belirtir. Söz konusu vârid, geldiği mahalde yeterli isti’dâdı bulamayınca darlık sebebiyle aslı olan gayb alemine geri döner. Gayb ise gerçekte vârid sahibinin varlığının (vücûd) batınıdır. Zuhûru sebebiyle zahir, batın olması hasebiyle de batın denilir. Detaylar için bk. Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 92.

(lâ ya‘rifullâhe illallâh) şeklindeki ilkedden bahseder.¹⁵⁹⁴ Dolayısıyla bu ilkenin hamd meselesindeki neticesi, Allah’ı yine kendinden başkasının hamd edemeyeceği gerçeğidir.¹⁵⁹⁵

Hüdâ’dan olmasa insana ihsân

*Lisân lâl olur olmaz hamd âsân*¹⁵⁹⁶

Bursevî hamd konusundaki bu arka plandan hareketle *Ta’lîka*’da kelâmî tevil eleştirisi yapmaktadır. Nitekim Beyzâvî, Fâtiha suresinin Besmele’den itibaren kulların diliyle ifade edilmiş bir söylem olduğunu ifade eder. Buna göre Allah’ın ismiyle nasıl bereket umacakları, nimetine nasıl şükredecekleri ve lütfundan nasıl isteyecekleri Fâtiha suresiyle kullara öğretilmektedir. Sureye isim olarak kullanılan *Ta’lîmu’l-mes’ele* diye de meşhur olan bu açıklamayı Beyzâvî de olduğu gibi kabul etmiş görünmektedir. Bursevî ise bu görüşün arka planında bir tanrı tasavvuru olduğuna işaret etmektedir. Şöyle ki bu görüşü benimseyenlere göre söz konusu hususların kullara öğretilmesi mevzu bahis olmadığı takdirde Yüce Allah’ın bizzat bu ifadeleri kullanmak suretiyle teberrük ve istiane fiillerini yapması düşünülemez. Zira tanrı normalde bu gibi fiilleri yapmaz. O halde neden kendi fiilleriymiş gibi bir üslup kullanmaktadır? Bursevî bu muhtemel itiraza cevap olarak bir örnek getirir. Buna göre başkasının dilinden konuşmak şöyle bir temsille anlatılabilir: Bir insan kendi adına bir başkasına yönelik sana bir mektup yazdırır. Mektupta mektubu sana yazdıranın dili üzerine/onun adına bizzat kendin hitap edersin. Bazen aktarımların ...*şeklinde deyin* ilavesiyle açıkça ifade edilmesi mümkün olsa da kulların genel adetlerinde mektuptaki hitabın aslında yazana ait olmayıp yazdırandan alıntı/aktarım olduğu bilgisi gizlenir. Bursevî *Ta’lîmu’l-mes’ele* görüşünü benimseyenlerin meseleyi açıklama tarzlarını bu şekilde aktarmaktadır. Allah’ın kulun fiillerini birinci tekil şahıs siygasında kendi fiilleriymiş gibi ifade etmesini açıklamaya çalışan bu temsil dikkat edilirse gaibin şahide kıyas edilmesi (*istişhâdü’l-gâip ale’s-şâhid*) yöntemi üzerine kurulmuştur. Fakat geride de belirtildiği üzere Bursevî benimsediği tahkik tavrı gereği böylesi bir kıyası prensipte kabul etmemektedir. Bu sebeple o, bu görüşün akabinde ikinci bir yaklaşımdan daha söz eder. Bu yaklaşıma göre söz gelimi Fâtiha suresindeki hamd, Yüce Allah’ın kendisine bizatihi yaptığı bir hamddir. (*innehu hamdün min Allah’i bi-nefsihi li-nefsihi*.) Bu durumda söz gelimi *yalnız senden yardım dileriz*... sözünün başında [...*deyin!* şeklinde bir]

¹⁵⁹⁴ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 188. Detaylar için bk. “Bilginin Konusu Olması Bakımından Tanrı” bölümü.

¹⁵⁹⁵ Bursevî’nin çeşitli eserlerinde değindiği bu husus Ekberî bilgi anlayışıyla irtibatlı olup Vahdet-i vücûd düşüncesinin temel önermelerinden olan *lâ fâile ilallah* ilkesinin bir başka formunu ifade etmektedir. Nitekim Konevî şöyle söylemektedir: “Herhangi birinin, bir başkası hakkındaki övgüsü, övülenin övüldüğü cihetten öven tarafından tanınmadan gerçekleşmez. Çünkü gerçekte övgü/hamd, bir çeşit tariftir. Tarif ise, tarif edilen şey bilinmeden gerçekleşemez. Bizim bu ifâdemiz, Zât’a ait tarifi dışındadır. Binaenaleyh Zât’a ait tarif, “vecd” edilen bir şeydir. Bu tarz bilgiler ve zâta ait durumları bilmek, bilgi mertebelerinin en açığı ve bilginin en üstün kısmıdır. (...) bütün varlıklar, Allah’ın kelimeleri oldukları için, onların Hakk’a hamd etmeleri, işaret ettiğim gibi kendisinden elde ettikleri şey ile ve hakikatlerinin (a’yân) aynasında yansımış tecellisiyle gerçekleşir. Varlıkların Haktan elde ettikleri şeyle kendilerine bitişen Hakk’ın nuru ve sıfatının sırrı, kendilerinde ve onlardan Hakk’a hamd eden şeydir. Bu durumda **Hak, yaratıklarının mertebeleri açısından ve yaratıkları vasıtasıyla bizzat kendini övendir. Başka bir ifadeyle bu övgünün faili yaratıklar değildir.** Övgünün dışındaki öteki bütün meselelerde de durum böyledir. Binaenaleyh bütün iş Hakk’a racidir.” Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 230-231.

¹⁵⁹⁶ Bursevî, *Ruhu’l-Mesnevî*, 305.

emir bulunmaması gerekir. Besmelede de durum aynıdır. Bursevî *hamd*in mâhiyeti hususundaki bu iki yaklaşımı *lisân-ı zâhir* ve *lisân-ı hakikat* olarak nitelendirir ve ikincisi hakkında zevke dayalı bir hal ile yapılacak başka açıklamaların olduğuna işaret eder.¹⁵⁹⁷

Bursevî *Ta'lika*'nın bir başka yerinde *el-hamdülillâh* ifadesinin haber ve inşâ olarak yorumlanma ihtimalleri üzerinde durmaktadır. Buna göre bu ifadenin haber olarak yorumlanması halinde hamdin cins ve tüm fertlerinin Allah'ın hakkı ve özel mülkü olduğu anlaşılır. Ayrıca hamdin haber verilmesi de (ihbâr) hamd olmaktadır. İnşâ olarak yorumlanması halinde ise Allah'ın bizzat kendine hamd etmesi söz konusudur. Bursevî daha ziyade inşâ ihtimali üzerinde durmakta ve Allah'ın kendi kendine hamd etmesinin gerekçelerini irdelemektedir. Allah'ın bizzat kendine hamd etmesi, O'nun bizatihi hamde hak sahibi olduğu gerçeğini kullarına öğrenip O'na hamd etmeye yönelmeleri içindir. Dolayısıyla Allah, kendi kendine yaptığı bu hamd ile onlara hamd etmeyi öğretmektedir. Halbuki bir kimsenin kendini övmesi normalde kınanan bir davranıştır. Ne var ki yaratılmışlar ayıp ve kusurlardan hali değillerdir. Dolayısıyla kulların hamdi de kusurlu/sorunlu olduğundan O'nun için olması gereken hamd seviyesine yeterli gelmez. Allah ise mutlak manada kemâlât sahibidir. [Dolayısıyla böylesi bir hamdi ancak O yapabilir ve öğretebilir.] Diğer yandan “*el-hamdülillâh*” ifadesinde söz gelimi Rab, hâlık veya rezzâk gibi isimler yerine tüm sıfatları bünyesinde toplayan *Allâh* ismi kullanılmıştır. Zira Bursevî'ye göre bu isim, tüm zat mertebelerini kapsayan ilâhî hak edişlerin gerekçesine dikkat çekmek için en işlevsel isimdir.¹⁵⁹⁸ Öte yandan Bursevî, hamd konusunda **muhakkiklerin** kabulleri üzerinden yapılabilecek muhtemel bir itirazı ise *Ta'lika*'da gündeme getirip şöyle cevaplamaya çalışmaktadır:

“Allah'ın: “Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O'nu tesbih eder; O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız.”¹⁵⁹⁹ ayetinde de buyurduğu üzere, eşyanın tamamı dilleri olmadığı halde tesbih etmektedir. **Muhakkikler** demiştir ki: “Her mümkün varlığın tesbihi, yaratıcısını kendi noksanlıklarından tenzih etmektir. Tahmîdi ise, bunun gerektirdiği üzere yaratıcısının övüldüğü hususlarda em kâmil zat olduğu gerçeğine delâlet etmesidir.” Aynı şekilde Hz. Peygamber'in şu sözü de bu doğrultuda hamde delâlet eder: “Sen kendini övdüğün gibisin.” Burada övgüden (senâ) maksat şükür değildir. Zira kimse kendine şükretmez. Medh de değildir. Zira medh Hz. Peygamber'in şu sözünde de görüldüğü üzere kınanmıştır: “Meddahların yüzüne toprak atın!” Dolayısıyla hamdin lisan ile olmadığı ortaya çıkar. Bu sebeple **muhakkikler** şöyle demişlerdir: “Hak Teâlâ, muhtelif mertebeler (hazarât ve mevâtın) bakımından hem kendini övendir (hâmid li-nefsihi) hem de kendi ve başkaları adına övülendir (li-nefsihi ve li-gayrihi mahmûd).”¹⁶⁰⁰ Şayet böyle dersen ben de şöyle derim: ilk olarak **muhakkikler** (erbâb-ı hakâik) nezdinde eşyanın tesbih etmesi; söz konusu şeylerin kendi mertebelerine (mevtin) göre hayat, idrak ve lisan sahibi olmalarına bağlıdır. Allah'a hamd olsun ki biz bir kumrunun “lâ ilâhe illallâh” dediğini duyduk. Benzer şekilde horozun da burada zikredilmeyecek bazı cümleler kurarak bağırıldığını işittik. Aynı şekilde cansız varlıklar için de bu söz konusudur. Şekilci alimler (ehl-i rusûm) nezdinde ise bütün bunlar mecaz olup ortada [hakiki manada] ne bir tesbih fiili ne de [varlıkların seviyelerine özel] lisan vardır...”¹⁶⁰¹

¹⁵⁹⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 69a.

¹⁵⁹⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 109b-110a.

¹⁵⁹⁹ İsrâ 17/44

¹⁶⁰⁰ Benzer açıklamalar için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 13/298.

¹⁶⁰¹ Bursevî, *Ta'lika*, 110a-110b.

4.2.2.2.5. Salâtüselâm'ın Mâhiyeti

Salâtüselâmın mâhiyeti, Ekberî bilgi anlayışı bakımından hamd meselesiyle aynı zemine oturan bir meseledir. Tan'ın da belirttiği üzere salât etmek, kişinin kendinden değildir. Dolayısıyla mümin “*ben salât ediyorum/ederim*” demez, “*Allah'ım sen salât buyur*” diye dua eder. Zira O'nun (a.s.) mertebesini layıkıyla takdir edip bu mertebenin gerektirdiği şekilde salât etmek insanı aşmaktır.¹⁶⁰² İnsan, kendini aşan bu bilgi-eylem komplikesi karşısında salâtı Allah'a havale etmekle bu hususta salahiyet sahibi olmadığını ikrar eder. Fakat diğer yandan bu durumun farkında olmak da kendi içinde bir bilinç ifade etmesi bakımından önem arz etmektedir. Genelde Ekberî literatürün özelde de Bursevî'nin metinleri, bahsi geçen bu bilinç seviyesinin örneklerini sunmaktadır. Nitekim Bursevî Hz. Peygamber'e salât etmek ile emredildiğimiz halde gerçekte salât etmediğimizi, “*Allah'ım Muhammed'e (a.s.) salât eyle*” demek suretiyle sadece Allah'tan O'na (a.s.) salât etmesini niyaz ettiğimizi belirtir. Bunun sebebi O'na (a.s.) hakkıyla salât etme hususunda acziyetimizdir. Bursevî'ye göre salât etmeye salahiyetli olmadığımız halde bununla emrolunmamızın esprisi ise Hz. Peygamber'e muhabbetimizi izhâr etme şansını ancak bu şekilde elde etmemizdir. Nitekim benzer şekilde “*“Elhamdülillah” de!*”¹⁶⁰³ ayetindeki emir doğrultusunda Allah'a hamd ederiz. Halbuki O (c.c.) bizzat kendini en kâmil manada hamd etmektedir. Burada da kul hamde muhabbetini ve kulluğunu izhar etme şansı bulur.¹⁶⁰⁴

Bursevî salât konusunu en yoğun işlediği *Şerh-i Salavât-ı İbn Meşîş* isimli eserinde bu hususa dair detaylı değerlendirmeler yapar. Özellikle İbn Meşîş'in salavâtındaki şu kısım bu konuyu özetler niteliktedir: “*Allah'ım! (...) O'na öyle bir salât eyle ki bu salât Senin şanına yaraşan bir salât olsun!*” Bursevî böylesi bir salâta ancak Hakk'ın ehil olduğunu belirtir. Nitekim ayette “*Gerçekten Allah ve melekleri Peygambere salât ederler.*”¹⁶⁰⁵ buyurulmaktadır. Bu salâtın manasını ise Hz. Peygamber ile Rabbinden başkası bilmez. Bursevî şu hadisin bu hususa işaret ettiğini belirtir: “*Benimle Allah arasında bir vakit vardır ki o vakitte ne bir mukarreb melek ne de gönderilmiş bir nebi aramıza giremez!*”¹⁶⁰⁶

Vahdet-i vücûd düşüncesi gereği muhakkiklerin tahkikî yorum yöntemi doğrultusunda Bursevî'nin *Ta'likâ*'da tevile gitmeyip hakikî manayı savunduğu bir diğer husus salâtın mâhiyeti meselesidir. Örneğin *Envârü't-Tenzîl* mukaddimesinin salve kısmında Beyzâvî'nin Yüce Allah'a “*O'na (a.s.) öyle bir salat et ki, üstünlüğüne/zenginliğine denk olsun ve sıkıntılarını gidersin*” şeklinde dua ettiği kısmın şerhinde ilâhî salâtın mâhiyetine dair değerlendirmeler görülmektedir. Şöyle ki Bursevî'ye göre böylesi bir övgünün beşerî vüsat sınırları dışında olması hasebiyle kul, bu sena işini Allah'a havale etmekle emrolunmuştur. Böylece O (c.c), kulların duasıyla Kendinin ve/veya

¹⁶⁰² Bursevî, *Varlığın dili*, 15.

¹⁶⁰³ İsrâ 17/111

¹⁶⁰⁴ Bursevî, *Şerhu şerhi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, 101; Bursevî, *Varlığın dili*, 208.

¹⁶⁰⁵ Ahzâb 33/56

¹⁶⁰⁶ Bursevî, *Varlığın dili*, 128; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 202.

peygamberinin şanına (bi hazratihî) yakışır tarzda salat eder. Öyle ki bu salatın manasını ikisinden başkası anlayamaz. Zira bu, iki sevgili arasında gizli bir sırdır. Bursevî, salat kavramının kullanımlarında kastedilen [yaygın] manasının ise “*rahmetin gayesi olan ihsan ve lütuf*” olduğunu belirtir. Bunun anlamı, salatın rahmetle eş anlamlı telakki edilip rahmetin gereği/sonucu olan ihsan ve lütuf manalarıyla tevil edilmesi demektir. Fakat ona göre salat geride açıklanan tarzda anlaşılmalıdır. Yani o, salat kavramı üzerinde yapılan bu teville karşı çıkmaktadır.¹⁶⁰⁷ Bursevî *salli ‘aleyh* şeklindeki dua formunun açıklamasında bunları söylerken mazi fiil/haber cümlesi formundaki *sallallahü ‘aleyhi ve sellem* cümlesinin şerhinde de benzer açıklamalar yapmaya devam etmektedir. Buna göre *sallallahü ‘aleyhi ve sellem* cümlesinde mazi/haber formda ifade edilen Allah’ın Hz. Peygamber’e salat ve selamını Bursevî şöyle açıklamaktadır: “*Allah, O’na (a.s) salat ve selam etti*” cümlesinin anlamı şudur: *Yüce Allah umumî ve kapsamlı isminden (ismuhu’l-câmi ‘u’l- ‘âm) ikisi arasında sırr-ı mektûm olan özel rahmetini O’na (a.s) indirmiştir. Böylelikle O’nu (a.s) her bakımdan ve ilelebet iki cihanda saygın kılmıştır.*”

Bursevî prensibi gereği teville gitmeksizin salât ve selâmın hakikî anlamını bu şekilde açıkladıktan sonra örfî anlamdaki selamın da buna dahil olduğunu ifade eder. Ayrıca ona göre Allah’ın Hz. Peygamber’e selamı diğer tüm tazim türleriyle birlikte her an O’na (a.s) vasıl olmaktadır. Fakat burada şöyle bir incelik bulunmaktadır. Her ne kadar salat ve selam namaz kılanların lisanından dua [inşâ] olarak sadır olsa da aslında olduğu hal üzere (*alâ mâ hüve ‘aleyh*) *hakikat lisanından* haber vermektir [ihbâr]. Zira Yüce Allah şöyle buyurmuştur: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ “*Allah ve melekler peygambere salât ediyorlar.*”¹⁶⁰⁸ Allah’ın verdiği haber ise ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ “*Söz bakımından Allah’tan daha doğru kim olabilir!*”¹⁶⁰⁹ ayeti gereği katışıksız dosdoğrudur (*sıdk^{un} mahz^{un}*).¹⁶¹⁰ Özetle *sallallahü ‘aleyhi ve sellem* ifadesi mazi formda bir fiil cümlesi olduğundan literal anlamı “*Allah Hz. Peygamber’e salat ve selam etmiştir.*” şeklindedir. Fakat müminlerin dilinden dökülen bu cümle bir dua cümlesi şeklinde telakki edilmektedir. Dolayısıyla burada haber inşa geçişkenliği üzerinden bir mecaz dolayısıyla tevil uygulaması söz konusudur. Yani haberî formdaki bir anlam inşâ bir manaya hamledilmektedir. Bursevî ise hem *salli ‘aleyh* şeklindeki dua/inşâ formunun hem de *sallallahü ‘aleyhi ve sellem* şeklindeki mazi fiil/haber cümlesi formunun açıklamalarını teville gitmeden ve birbirlerine indirgmeden hakikatleri üzere anlamayı teklif etmektedir.

4.2.2.2.6. İhsânın Tenzîhî ve Tahkîkî Yorumları

Beyzâvî, *rahmân* ve *rahîm* isimlerinin içkin olduğu *rahmet* mefhumunun sözlükte *lütuf ve ihsânı iktiza edecek tarzda yufka yürekli (rikkatü’l-kalb) ve şefkatli olmak* manasına geldiğini belirtir. Bursevî

¹⁶⁰⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 21a.

¹⁶⁰⁸ Ahzâb 33/56

¹⁶⁰⁹ Nisâ 4/122

¹⁶¹⁰ Bursevî, *Ta’lîka*, 59b.

ise tanrı için bu ifadelerin kullanım keyfiyeti hususunda kelim ve tasavvufun iki farklı yaklaşımını aktararak meseleyi derinleştirir. Râgıb'tan aktardığı kelamcı yaklaşım *tenzihe*, İbnü'l-Arabî'den aktardığı Ekberî yaklaşım ise *tahkike* denk gelmektedir. Buna göre Râgıb, *rahmet* mefhumunun merhamet edilen kimseye ihsânda bulunmayı gerektiren bir nezaket ve hassaslık (*rikkat*) manasını içkin olduğunu düşünür. Ona göre bu rahmet sıfatıyla vasıflanan tanrı olduğunda rikkat içermeyen yalın bir ihsân kastedilmiş demektir. Zira Allah hakkında rahmet, nimetlendirme ve lütfetmeyi; âdemoğlu hakkında ise hassaslık ve duygusallığı ifade eder.¹⁶¹¹ Kelamî yaklaşımın tenzihçi yorumunu bu şekilde özetleyen Bursevî, Ekberî tasavvuf geleneğinin ihsân yorumunu “bazı büyükler böyle demiştir” diyerek İbnü'l-Arabî'nin şu ifadeleriyle anlatır:

“(...Allah'ın ihsânı ise, hareket ve tasarruflarında kullarını gördüğü makamdır. Bu durum “O her şeye şahittir”¹⁶¹² ayetinde dile getirilir.) Başka bir ayette “Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir.” denilir. Allah'ın her şeye tanık olması, O'nun ihsânıdır. Çünkü Allah, ona şahit olarak yok olmaktan korur. Kulun kendisine intikal ettiği her hal, Allah'ın ihsânıdır. Çünkü onu o hale taşıyan Allah'tır. Bu nedenle nimetlendirme “ihsân” diye isimlendirilmiştir. Sana ancak seni tanıyan/bilen kimse kasıtlı olarak nimet verebilir. Bilmesi görmek olan ise sürekli ihsân eder. Çünkü seni daima bildiği için daima görür. Şeriatta “ihsân” denilen şey budur. (Nitekim Hz. Peygamber Cebraîl'e “Sen O'nu görmeden bile O seni görür!” demiştir. Başka bir ifadeyle, “sen ihsân etmezsen bile, O ihsân eder.” demektir. İşte bu, sahabenin huzurunda Hz. Peygamber'in “Kızım sana diyorum, gelinim sen anla” kabilinden öğretilmesidir.)”¹⁶¹³

Bursevî'nin varlık anlayışı esmâ-eşyâ ilişkisine dayandığı için o, tanrı ve yaratılmışlar arasında ortak olan niteliklerin kâmil anlamda hakikatte Allah'a ait olduğunu, yaratılmışların ise bu niteliklerden *isti'dât*larına göre farklı keyfiyetlerde pay aldıklarını düşünür. Bu sebeple söz gelimi ana rahmi ile Rahmân ismi arasındaki ontolojik irtibatı açıklarken içindeki yavruya şefkatli bir sığınak olan ana rahminin Allah'ın *Rahmân* isminden geldiğini ifade etme sadedinde şu kutsî hadise atıf yapmaktadır: “Allah ana rahmini yarattığında ona şöyle buyurmuştur: “Ben Rahmân'ım, sen de rahimsin. Senin ismini kendi isimimden bir parça kıldım. Sila-i rahim bağına koruyanla bağlı kalırım, bu bağı kesenle ise bağımı kopartırım.”” Bursevî bu hadisten hareketle *rahmet* sıfatının aslında hassaslık (*rikkat*) ve *ihsân* manalarını bünyesinde barındırdığını, bunlardan ilkinin insan tabiatına yerleştirildiğini tanrının ise yalnızca ikincisiyle nitelendiğini belirtir. Şefkati (*in'itâf*) rûhânî ve cismânî olarak ikiye ayıran Bursevî, ana rahminin içinde barındırdığı yavruya olan şefkatinin rûhânî değil cismânî olduğunu vurgular.¹⁶¹⁴

4.2.2.2.7. Allah'a Münâcâtın Mâhiyeti

Bursevî Kirmânî'nin Buhârî şerhinde Allah'a münâcâtı mecaz kabul ettiğini aktarır. Kirmânî Allah ile konuşmayı ifade eden bu kavramın hakiki manada anlaşılmasını engelleyen karinelerin olduğunu belirtir. Zira duyu organlarıyla algılanabilir tarzda bir kelam ancak kul tarafından sadır olur. Dolayısıyla burada maksat, hayır irade etmek örneğinde olduğu gibi Rab ile münâcâtın lâzımı olan

¹⁶¹¹ Bursevî, *Ta'lika*, 97a; İsfahânî, *el-Müfredât*, "r-h-m" 347.

¹⁶¹² Fussilet 41/53

¹⁶¹³ Bursevî, *Ta'lika*, 97a; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/515; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8/232-233.

¹⁶¹⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 97a.

manalardır. Kirmânî bu münâcâtın teşbih olma ihtimali üzerinde de durur. Buna göre kul sanki Rabbiyle konuşuyor gibidir. Bu noktada Kirmânî, Nevevî'nin de benzer bir yaklaşımla münâcâtı kalbin samimiyeti (*ihlâs*), huzûru ve kendini zikrullahâ hasretmesi gibi manalara hamlettiğini aktarır.¹⁶¹⁵ Bursevî *Ta'lika*'da aktardığı bu yaklaşımda mecazî benimseyen kimselere yönelik “*şekilcilerin (ehl-i rûsûm) ilimden payeleri işte bu kadardır.*” diyerek seçkin ve üstenci eleştiriler getirir. Onun doğru görüş diye nitelediği yaklaşıma göre öncelikle Allah'ın beşer ile üç mertebede konuştuğunu bilmek gerekmektedir. Nitekim ayette şöyle buyurulmaktadır: “*Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir.*”¹⁶¹⁶ Bursevî ayetteki vahy seçeneğini “*kalbe ilkâ etmek*” şeklinde anlamlandırır. Buna göre Bursevî'nin de belirttiği üzere vahiy ya vasıta olmaksızın müşâfeheten gerçekleşir veya vasıtalı olarak müşâfehesiz gerçekleşir. Bursevî'ye göre kişi beşerî sıfatlarla ne denli perdelenmiş durumdaysa Allah'la konuşmaya da o derece *isti'dâtlı* olmaz. Bursevî vasıtalı olanın beşerî hale rücu esnasında olduğunu, vasıtasız olanın ise beşerî sınırlardan genel olarak çıkış esnasında olduğunu belirtir. Diğer yandan Zâtı (c.c.) müşâhede etmek münâcâtla birlikte tam olmaz. Zira müşâhede tam bir *fenâyı* gerektirirken münâcât genel olarak beşeriyette kalmayı (*bekâ*) gerektirir. Bu da [münâcât esnasında] hitâbı anlayabilmek için önemlidir.¹⁶¹⁷

Bursevî münâcâtın aynı zamanda bir namaz hali olduğunu belirtir. Bu da suret düzeyindeki şühûd ile münâcâtın bir araya toplandığı ara (berzahî) ve hayâlî bir mertebedir. O, bu hususta İbnü'l-Arabî'nin şu ifadelerine yer verir:

“Hak tecelli ettiğinde hayret (beht) ve fenâ gerçekleşir. Artık ne bir kelâm ne de münâcât söz konusudur. Zira Allah sana göründüğünde seninle konuşmaz, konuştuğundaysa sana görünmez. Şu var ki tecelli surette gerçekleştiğinde kelâm ve müşâhede bir araya gelebilir. Müşâhede eden kendinden geçtiğindeyse artık münâcât söz konusu olmaz. Zira Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah'ı görüyormuşçasına ibadet et, sen O'nu görmesen bile O seni görür.”¹⁶¹⁸ (...) Âkil kimse müşâhedede asla lezzet bulamaz. Zira Hakk'ın müşâhede, içinde lezzet barındırmayan bir fenâdır. Fenâ halinde hitap ise doğru olmaz. Zira hitabın faydası akledilmesindedir. (...) Allah herhangi birisi için müşâhedeyle kelâmını bir araya getirmemiştir. Çünkü böyle bir şey mümkün değildir. Şu var ki ilâhî tecelli, misâli bir surette olursa, müşâhedeyle kelâm birleşebilir.¹⁶¹⁹ (...) Hak, kullarıyla ancak kendilerine tecelli ettiği bir suret perdesinin ardından konuşur ve onlara hitap eder. O suret kullar için Hak'tan bir perde olduğu kadar aynı zamanda O'na delildir. Nitekim insanın görünen bedeni de bir perdedir. Nefs-i nâtika başka bir nefisle konuşmak istediğinde (beden suretinin perdesinin ardından onunla ve onun diliyle konuşur.)”¹⁶²⁰

Bursevî bu münâcât hususunda Ekberî veçheden bu açıklamaları yaptıktan sonra Beyzâvî'nin bu kavramı kullanımına eleştiriler getirir. Bursevî Beyzâvî'nin, bu Ekberî açıklamalara aykırı sözlerinden

¹⁶¹⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 147b; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1401), 4/70 (no: 400).

¹⁶¹⁶ Şûrâ 42/51

¹⁶¹⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 147b-148a.

¹⁶¹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/31; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/255.

¹⁶¹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/316; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 12/139.

¹⁶²⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 148a; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/332; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 14/213.

açıkça anlaşıldığı üzere şifâhî münâcâtın, ‘iyânî rû’yet ve zâtî müşâhede ile birlikte meydana geleceğini kastettiğine dikkat çeker ve onu bu husus hakkında cehalet ile suçlar.¹⁶²¹

4.2.2.2.8. İsmet Meselesine Sûfî Yaklaşım

Bursevî’ye göre zelle, failinin bizatihi kastetmediği haram fiili ifade eder. Ne var ki kastedilmesi mübah başka bir fiilden dolayı ortaya çıkar. Masiyet ise bizzat kastedilmesi yoluyla ortaya çıkan yasaklanmış fiildir. Dolayısıyla şu ayette masiyetin zelle yerine kullanılması mecaz kabilindendir: “*Âdem, Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı.*”¹⁶²² Zira nebiler kebâirden korunmuşlardır (ma’sûm). Bursevî buradan hareketle büyük günahlardan korunan nebiler için ayette büyük günah nispetinin mübalağa (*tağlîz*) kabilinden olduğunu savunur ve şu sûfî ilkeye atıfta bulunur: “*Hasenâtü’l-ebrâr seyyiâtü’l-mukarrebîn*” (Ebrâr zümresinin iyilikleri, mukarrebîn zümresinin kötülükleri mesabesindedir.)¹⁶²³ Dolayısıyla nebilerin küçük günahları da başkalarının büyük günahları gibidir. Ayrıca nebiler küçük günahlardan korunmadıkları için şöyle buyurulmuştur: “*Allah böylece, senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlar, sana olan nimetini tamamlar, seni doğru yola erdirtir.*”¹⁶²⁴

4.2.2.2.9. Ruhanî Hastalıklar ve Fâtiha’nın Şifa Olması

Bursevî Fâtiha suresinin şifa veren (*eş-şâfiye*) şeklinde isimlendirilmesi hususunda Beyzâvî’nin hadisle¹⁶²⁵ gerekçelendirmesini yorumlarken kelâmî tevilci yaklaşımdan ayrılmaktadır. Bu bağlamda o, tıbbî şifalarla Fâtiha suresini; cismanî hastalıklarla da ruhanî hastalıkları kıyas etmektedir. Hastalığı, *bedendeki karışımların (ahlât) birbirine galip gelmesiyle bedenin itidal dengesinden çıkıp fiillerde bozukluk meydana gelmesi* şeklinde tanımlayan Bursevî’ye göre nefsi hastalık *nefsin/kişinin mevcudata (el-kevn) meyletmesini* ifade eder. Zahirî-cismanî hastalıkların nasıl şifaları varsa ruhanî hastalıkların da şifası Fâtiha suresidir. Bu noktada o, ruhanî hastalıkların imkânı hususunda “*Kalpplerinde hastalık vardır.*”¹⁶²⁶ ayetini hatırlatmaktadır. Bu ayette ifade edilen hastalıkları da *cehalet, haset ve kin* gibi *rezîletler* şeklinde açıklamaktadır.¹⁶²⁷

4.2.2.3. Ta’lîka’da Hakikat Mecaz İkilemi

Önceki bölümde detaylıca örnekleri verildiği üzere Bursevî, prensip olarak muhakkik sufilerin tahkikî nas yorumculuğu doğrultusunda kelâmî tevil eleştirisini benimsemekte ve kahir ekseriyetle

¹⁶²¹ Bursevî, *Ta’lîka*, 148a.

¹⁶²² Tâhâ 20/121

¹⁶²³ Bu ilke hakkında detaylı bilgi için bk. “Muhakkiklerin Dinî Hükümlerde Temel İlkesi” bölümü.

¹⁶²⁴ Fetih 48/2, Bursevî, *Ta’lîka*, 200a-200b.

¹⁶²⁵ “*Fâtiha her hastalığa şifâdır.*” İlgili hadis için bk. Adullah b. Abdurrahman Dârimî, *Müsnedü’l-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (S. Arabistan: Daru’l-Muğni li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1412), “Fezâilü’l-Kur’ân”, 12 (No. 3413); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân*, thk. Abdu’l-Alî Abdulhamîd (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423), 4/43, (2154).

¹⁶²⁶ el-Bakara 2/10.

¹⁶²⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 46a-46b.

bunu uygulamaktadır. Fakat bununla birlikte Bursevî, zaman zaman eserlerinde tevil yapıp mecaza gitmektedir. Dolayısıyla teknik olarak te'vil olmakla birlikte *Ta'lika*'da Bursevî'nin te'vil eleştirisine konu olmayan örneklerin de bulunduğu görülmektedir. Bursevî'nin tevil eleştirisine konu olmayan örneklerin bir kısmı kelâmî değil belâğî te'vil örnekleridir. Önceki bölümde belirtildiği üzere bu noktada Bursevî, belâğî ve kelâmî te'villeri birbirinden ayırarak eleştirilerini kelâmî te'vil aleyhinde yoğunlaştırmaktadır. Dil ve edebiyat ile sınırlı kalıp Ekberî düşüncenin bilgi yöntemi ve varlık tasavvuruna aykırılık teşkil etmeyen mecâz örneklerini ise dildeki mecâz olgusu bağlamında değerlendirip eleştiri konusu yapmamaktadır. Bursevî'nin yaptığı tevil ve mecaz uygulamalarının bir diğer kısmı ise şerh/hâşiye üslubu gereği musannifi anlama ve anlatma gayesiyle yapılan açıklamalardır. Şerh üslubu gereği yapılmış bu değerlendirmeler doğrudan Bursevî'nin görüşlerini yansıtmamaktadır. Bursevî'nin yaptığı tevil ve mecaz uygulamalarının bir diğer kısmı ise Bursevî'nin bizzat mecaz ve tevil tercih ettiği görünümü veren yerlerdir. Bu bölümde bu minvaldeki örnekler ele alınacaktır.

Dildeki Mecaz Olgusu Kapsamındaki Tevil ve Mecaz Uygulamaları

Bursevî'nin ele aldığı tevil ve mecaz uygulamaları temelde iki ana grup şeklinde taksim edilebilir. Bu bağlamda onun belâğî ve kelâmî te'villeri birbirinden ayırarak eleştirilerini kelâmî te'vil aleyhinde yoğunlaştırdığı görülmektedir. Bursevî, belâğî tevilleri dil ve edebiyat ile sınırlı kalıp Ekberî düşüncenin bilgi yöntemi ve varlık tasavvuruna aykırılık teşkil etmemeleri sebebiyle olsa gerek dildeki mecâz olgusu bağlamında değerlendirip eleştiri konusu yapmamaktadır. Bursevî'nin benimseyip açıklamalarında yer verdiği belâğî tevil uygulamalarından birisi şu şiirdeki mecâz örneğidir:

"O geceledi; gece de onunla geceledi, Tıpkı ağırlı gözlerle geceleyen bir uykusuzun gecesi gibi."

Bursevî "geceledi" fiilinin şiirde geceye nispet edilmesinin mecaz olduğunu, zira geceleme gibi bir fiilin gecenin kendisine değil ancak o geceyi geçiren kimseye ait olabileceğini belirtir.¹⁶²⁸ Dolayısıyla Bursevî bu açıklamasıyla şiirde bir belâğî tevil türü olan *mecâz-ı aklî* olduğunu vurgulamaktadır.

Beyzâvî'nin de dikkat çektiği üzere, "*ceza gününün sahibi*" (mâlikî yevmi'd-dîn)¹⁶²⁹ ayetinde *mâlik* ism-i fâili, zarf (*mefûl^{um} fih*) olan *gün* kelimesine izafe edilmiştir ve böylece gün, *mâlike mefûl^{um} bih* olmuştur. Bu da aslında mecazî bir kullanım olup, ceza gününün sahipliğini değil, o gün gerçekleşecek şeylerin sahipliğini ifade etmektedir. Nitekim bu, "*Ey gece vakti hane sakinlerini soyan!*" anlamında kullanılan şu söz kabilindendir: "*Ey hane halkına gece hırsız!*" (yâ sârika'l-leylet' ehle'd-dâr). Bursevî burada nahiv ehli ve me'ânî ehlinin iki farklı yorum üzerinden ayrıştığını belirtir. Buna göre nahiv ehli, tamlamadaki izafeti *fî* değil de *lâm* manasında kabul ederek Bursevî'nin deyiimiyle zâhirî bir görüş benimsemektedirler. Me'ânî ehli ise bu tarz kullanımları isnâd-ı mecazî (*mecâz-ı 'aklî*)

¹⁶²⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 151a.

¹⁶²⁹ Fâtiha 1/4

kabilinden sayıp geceyi hırsızın ta kendisi gibi lanse ederler. Bursevî me‘ânî ehlinin bu yaklaşımının nahivcilerin yaklaşımından daha dakik olduğunu savunarak mecazdan yana olan görüşe yakın durduğunu belli eder.¹⁶³⁰ Üstelik o, mecaz yorumunun “asl” dediği hakiki anlamdan daha belîğ olduğunu belirtir. Zira bu mecaz uygulaması aynı zamanda kinaye yoluyla yapılan bir zarfiyet çeşididir. Dolayısıyla ceza gününün sahibi olmak, o günde gerçekleşecek her şeyin mâlikî olmayı gerektirmektedir (*istilzâm*). Buradan hareketle mecaz yorumunun manayı daha etkili ifade ettiğini belirten Bursevî, Beyzâvî’nin de bu sebeple mecazî yorumu hakiki anlama tercih ettiğini belirtir.¹⁶³¹

Şerh Üslubu Gereği Yapılan Teviller ve Mecaz Açıklamaları

Bursevî’nin, *Ta’lîka*’daki teville konu olan örneklerin kahir ekseriyetinde Ekberî düşüncenin kelami tevil eleştirisini uyguladığı belirtilmişti. Bu örnekler haricinde eleştiriye konu edilmeyip şerh üslubu gereği yapılmış değerlendirmeler de *Ta’lîka*’da önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim eserin telif türü, şârihin (Bursevî) bu tasarrufunu anlaşılır kılmaktadır. Dolayısıyla Bursevî’nin yaptığı tevil ve mecaz uygulamalarının bu kısmı şerh/hâşiye üslubu gereği musannifî anlama ve anlatma gayesiyle yapılan açıklamalardır. Şerh üslubu gereği yapılmış bu değerlendirmeler doğrudan Bursevî’nin görüşlerini yansıtmamaktadır. Söz gelimi Bursevî *Ta’lîka*’da tefsir ve te’vil kavramlarını açıklarken te’vilin yaygın tanımına yer verir ve makbul te’vili makbul olmayandan ayırt eder. Bu hususta Bursevî’nin Şeyhzade’den alarak aktardığı açıklamalar hâkim kelâm geleneğinin te’vil anlayışını yansıtmaktadır. Nitekim devamında te’vil yasağı bağlamında mevzubahis edilen rivayetler üzerinden küfürle neticelenen te’vilin mâhiyeti üzerine tartışmalara yaptığı atıflar ve te’vil-tefsir kavramlarının farklarına dair kritik etmeksizin Râgıp’tan aktardıkları da söz konusu şerh/hâşiye üslubunun tezahürlerindendir.¹⁶³² O, bu gibi yerlerde şerh/hâşiye üslubu gereği şerh ettiği eserdeki musannifin görüşlerini açıklamak doğrultusunda böyle bir yol takip etmektedir.

Beyzâvî, “*Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*”¹⁶³³ Ayetinde kulluk ve yardım talebini Allah’a mahsus kılmak manasını ifade etmek için ayetteki iltifât sanatının oldukça işlevsel olduğunu savunur. Buna göre söz konusu belagat sanatı sayesinde surenin akışı içerisinde *burhândan* ‘*iyâna* yükselip *gaybetten şuhûda* geçilmiş, böylece sanki bilinen görünen gibi, akledilen de müşâhede edilen gibi olmuştur. Şeyhzâde’nin açıklamalarından istifadeyle Bursevî, bu tenzihçi değerlendirmeye göre bu ayetteki hitap tarzının hakikati üzere mebni olmadığını belirtir. Buna göre [ayetin gerisinde

¹⁶³⁰ Bursevî, *Ta’lîka*, 137a.

¹⁶³¹ Bursevî, *Ta’lîka*, 137b.

¹⁶³² Bursevî, *Ta’lîka*, 12b, 13a-b. Bursevî bu bağlamda *tevil* ve *tefsire* yakın kavramlara dair de açıklamalar yapmaktadır. Onun açıklamalarına göre söz gelimi *ta’bîr*, rüya açıklamasına mahsustur ki bu da rüyanın zahirinden batınına geçmek anlamına gelir. Nitekim ayette şöyle geçmektedir: “*rüya tabir edebiliyorsanız benim rüyamın tabirini bana bildirin.*” (Yûsuf 12/43) *Te’vil* ise rüya ve rüya dışındaki hususlar için kullanılabilir. Dolayısıyla *ta’bîr*den daha umumdur. Bursevî, *Ta’lîka*, 193a.

¹⁶³³ Fâtiha 1/5

zikredilen Rab, Rahmân, Rahîm, Mâlik gibi] sıfatlardan hasıl olan mana, sanki halihazırda mevcut ve müşâhede edilen seviyesine inmiştir.¹⁶³⁴ Fakat kendisi Ekberî yaklaşımı benimseyen Bursevî ayetteki iltifat sanatını anlamlandırırken, müşâhede ve huzûr kavramlarıyla desteklediği ihsân düşüncesinden istifade etmektedir. Buna göre söz konusu ayetteki iltifat sanatını kıraatinde bu düzeyde işlevsel hale getirebilen kul, Rabbini görüp müşâhede ediyormuşçasına O'na ibadet eder ve ibadetini O'na kendisi haber vererek Rabbiyle bizzat muhatap olur.¹⁶³⁵

Mecaz-Tevil Tercihleri

Ta'lika'da Bursevî'nin bizzat mecaz ve tevil tercih ettiği görünümü veren yerler de bulunmaktadır. Nitekim Beyzâvî'nin Fâtiha suresinin isimlerinden olan "*Ta'lîmu'l-me'sele*"yi zikretmesi üzerine Bursevî birtakım açıklamalar yapmıştır. Bu açıklamaların, Bursevî'nin prensip olarak benimseyip *Ta'lika*'nın genelinde uyguladığı, yer yer teorisine dair detaylı açıklamalar yaptığı kelami tevil eleştirisine aykırılıklar içerdiği görülmektedir. Bu açıklamalara göre *ta'lîm*, neticesinde ilim meydana gelen bir fiilden ibarettir. Bu da yalnızca öğreticinin gayretleriyle mümkün olmayıp öğrencinin feyzi kabul etme ve alma hususunda istidatlı olmasına bağlıdır. Kelimenin *tef'îl* formunda gelmesi ise, öğreticinin mizacına iyice yerleşip unutulmasın diye bilginin tekrar edilmesine işaret eder. Bursevî bu sebeple *mu'allim* lafzının Allah'a kullanılamayacağını ileri sürer. Üstelik o, aynı kökten olan öğretme fiilinin (*alleme*) şu ayette Allah için kullanılmasının da durumu değiştirmeyeceğini savunmaktadır: "*İnsana kalemle [yazmayı, yani] bilmediğini öğreten rabbın sonsuz kerem sahibidir.*"¹⁶³⁶ Zira *ta'lîm*, bu fiili kendisine *sınâ'at* edinen kişiye mahsustur. Bursevî, *sınâ'at*'ın ameli sürekli yapmakla hasıl olan ilimden ibaret olduğunu, Allah'ın da devamlı bir işle meşgul olup o iş için çaba göstermekten münezzeh olduğunu belirtir. Zira bunlar aynı zamanda uzuvlara mahsus işlerdir.¹⁶³⁷

Ta'lika'daki kelami tevil eleştirisi prensibine aykırı örneklerden birisi de Allah'ın duyması meselesidir. Bursevî *Envârü't-tenzîl*'de Fâtiha suresinin fazileti hususunda nakledilen bir rivayet vesilesiyle kelami tevil yapmıştır. İlgili rivayet şu şekildedir: "*Allah bir kavme kesinleşmiş bir azap gönderir de içlerinden bir sabi Kur'ân'daki "el-hamdü lillahi rabbi'l-âlemîn" [ile başlayan Fâtiha suresini] okursa Allah onu işitir ve o kavimden söz konusu azabı kırk yıl kaldırır.*" Bursevî bu rivayette geçen *Allah'ın işitmesi* hususunu *O'nun kabul etmesi ve razı olması* şeklinde açıklayarak tevil eder. Bunun da sebebin (duayı işitme) müsebbeb (duaya icâbet) için kullanılması yoluyla kurulmuş bir ifade olduğunu belirterek rivayette mecaz olduğunu savunur.

¹⁶³⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 144a; Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde*, 1/79.

¹⁶³⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 144a. Bu hususun daha detaylı ele alınışı için bk. "İltifât Sanatının Tasavvufî/Tahkikî Yorumu" bölümü.

¹⁶³⁶ Alak 96/3-5

¹⁶³⁷ Bursevî, *Ta'lika*, 44a.

Bursevî, [ahirette] güneşin olmaması sebebiyle “*mâlikî yevmî’ d-dîn*”¹⁶³⁸ ayetindeki gün (*yevm*) kelimesinin örfî veya şerî anlamdaki gün manasında olmayıp genel olarak vakit manasına geldiğini belirtir. Bu hususta **muḥakkiklerin** şöyle dediklerini aktarır: “*Gün (yevm), aslı itibariyle yirmi dört saatten ibarettir. Gece ve gündüz de ancak güneş ile ayın ortaya çıkmasını müteakiben meydana gelirler.*” Bursevî söz konusu günün, güneşin mevcut olup olmamasına bağlı olmayan bir gün olduğunu belirtir. Bunun da dünya hayatının yarımını ifade eden ve miktarı elli bin sene olan uzun bir gün¹⁶³⁹ olduğunu söyler. Nitekim “*Herkes yarın için ne hazırladığına baksın!*”¹⁶⁴⁰ buyrulmaktadır. Bursevî’ye göre bu ayette kıyamet gününün yarın lafzıyla ifade edilmesinin sebebi, dünya hayatının bir gün mesabesinde olmasıdır. Ahiret de bu bakımdan onun yarını gibidir.¹⁶⁴¹ Bursevî burada mecaza gitmekle birlikte devamında yine bu konuya bağlı bir hususta hakikatten yana tavır sergilemektedir. Buna göre Allah’ın din gününe sahip olması hususu üzerine şu muhtemel itirazı dile getirip cevaplamaya çalışır:

“Şayet: “sahiplik (mâlikîyet) sahip olunan şeyin varlığını gerekli kılar, zira bu sıfat hâlde hakikat, müstakbelde de mecazdır.” dersin ben de derim ki: kıyamet günü hususunda hikmette ihlal olmadığı sürece, kıyamet mevcut kılınmış gibi olur. Yahut “ariflerin kıyameti daimidir”¹⁶⁴² düsturuna binaen [şahsî] ölüm vaktinin kıyamet vaktine ittisali sebebiyle, her kim ölürse kıyameti gerçekleştirmiş demektir. Dolayısıyla “el-yevm”, caza ve mükafat günüdür. Bu sebeple dünya zâhiren ve bâtinen şiddet, mihnet, lütuf ve minnet ile doludur.”¹⁶⁴³

5. Mevzû Hadislerin Yorum Değeri

Bursevî’nin hadis anlayışı Ekberî bilgi anlayışına dayanmaktadır. Bu noktada ikili irtibat teorisindeki *vech-i âm* ve *vech-i hâs* ayrımı¹⁶⁴⁴ ile bilgide vesileci yaklaşımın¹⁶⁴⁵ Bursevî’nin hadis anlayışını belirleyen temel hususlar olduğu belirtilmelidir.¹⁶⁴⁶

¹⁶³⁸ Fâtiha 1/4

¹⁶³⁹ Bk. Meâric 70/4

¹⁶⁴⁰ Haşr 59/18

¹⁶⁴¹ Bursevî, *Ta’lîka*, 132a.

¹⁶⁴² Bursevî’nin açıklamalarına göre bu sûfî özdeyişi “ölmeden önce ölünüz” buyruğu doğrultusunda fenâ ölümüyle ölenleri ifade edip ıztırârî ölüm öncesinde ihtiyarî ölüm ile fenâ bulmak anlamına gelir. Arifin her nefesi son nefes gibidir. Kabir ehlinden yardım istenmesini salık veren hadiste de aslında ihtiyarî ölümü seçip ölmeden ölmeyi başaran manevî fenâ ehli kastedilir. Bursevî, sûfinin zaman ve mekanla ilişkisinin keyfiyetine dair bağlamlarda bu özdeyişe atıf yapar. Nitekim sûfinin *zamanın oğlu* (ibnû’l-vakt) olması, tayy-ı zaman-mekân gibi hususlar bu cümledendir. Bursevî, halihazırda içinde bulunulan zaman bilincini vurgulamak üzere söylenen “*an, içinde bulunulan durumdur*”, “*biz şu an aslında o günde yiz (misâk)*” gibi sözlerle atıf yapar. Ayrıca o, *arifin kıyametinin daimî olması* düsturuna binaen “*biz aslında şu an ahiret günündeyiz*” der ve arifler nezdinde kıyamet halinin her daim hazır olduğunu hatırlatır. bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 197, 206, 613; Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 175; Bursevî, *Tuhfe-i Bahriyye*, 150; Bursevî, *Müjdelerle Gelen Elçi*, 38. Öte yandan Bursevî’ye göre ölümüne bakış açısı, kişinin muḥakkik olup olmadığına dair bilgi verir: “*İnsanın zâtında bulunan inniyet (varlık) Allah Teâlâ’ya kavuşmayı temenni etmeye engeldir. O ortadan kalkınca insan Allah’a kavuşmayı seven, Allah’ın da kendisine kavuşmayı sevdiği kimselerden olur. Bu ise zorunlu ölümünden önce kendi isteğiyle ölmektir. Ölüm iddiacılarla muḥakkikleri birbirinden ayırır. Çünkü bazı insanlar kurtuluşa ve derecelere erdiklerini iddia ederler, fakat ölümünden hoşlanmazlar. (...) Tahkik ehli ne âferin ki onların asla iddiaları yoktur. Onların Allah Teâlâ’ya kavuşmayı sevmeleri tahkike erdiklerini doğrulamaktadır. Nitekim şair şöyle der: “Gafiller ölümünden mühlet istediler / Aşıklar ise, hayır, hayır, çabuk olsun, dediler.” Buradan sana zâhir oldu ki Allah Teâlâ’nın evliyasının sûrî ölümünden hiç korkuları yoktur.*” Bursevî, *Tamâmü’l-feyz*, 289.

¹⁶⁴³ Bursevî, *Ta’lîka*, 132a-132b.

¹⁶⁴⁴ Detaylar için bk. “Ekberî Düşüncede Tanrı-Alem İlişkisi: İkili İrtibat Tarzı (Vech-i Âm ve Vech-i Hâs)” bölümü.

¹⁶⁴⁵ Detaylar için bk. “Bursevî’de Vesilecilik ve İkili İrtibat Tarzı” bölümü.

¹⁶⁴⁶ Sûfîlerin hadis ve rivayet anlayışı için bk. Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, 131-137.

Bursevî vasıtasız bilginin imkânı ve vasıtalı bilgiden üstünlüğü hususunda Ebû Yezîd el-Bestâmî'nin şu sözüne eserlerinde sıklıkla atıf yapar: “*Siz ilmi ölüden ölüye yani nakil yoluyla aldınız, biz ise asla ölmeyecek Hayy olan Allah’tan aldık.*”¹⁶⁴⁷ Bursevî -her ne kadar adaletli ravilerden müteşekkil olsa da- hadislerdeki isnad tariklerinin sehv ve unutmaya karşı korunmadığını belirtir. Bursevî, müelliflerinin sahih hadis derlediklerini ileri sürdükleri nice muteber hadis kaynağında mevzûât türü hadislerin bulunduğu gerçeğini bu hususa gerekçe olarak zikreder. Ayrıca o, atıfta bulunduğu “*meliklerin sözü, sözlerin melikleridir*” sözü mucibince Hak’tan alınan ile söz gelimi adil bir fakihten alınan bilginin kıyas dahi edilemeyeceğini savunur. Bursevî bu hususta tasavvufî düşüncede bilginin keyfiyeti bağlamında yapılagelen ayırımı takip ve tekrar ederek *huzûrî bilgi* ile *husûlî bilgi* arasındaki üstünlük üzerinden bir hiyerarşi kurmaya çalışır.¹⁶⁴⁸

Bursevî bir hadisin muteber olması için *Kütüb-i Sitte*’de bulunup fakihlerin kelimasında zikredilmesini şart koşanları eleştirir. Nitekim o, bu minvaldeki Regaib, Berat ve Kadir ile müsemma olan namazların hepsinin yerine getirilmesinde fazilet bulunduğunu savunur. O, Nevevî, Halebî ve Birgivî gibi alimlerin bu tür rivayetlere sert bir şekilde karşı çıktıklarını hatırlatır. Ona göre bu konuda hadis vazedilmiş olması, bu ibadetlerin haddi zatında sahih olmamalarını gerektirmez. Nitekim karşı çıkanlar olsa da bu hususta Gazzâlî ve İmam Mekkî gibi **muḥakkik** (hakikat ehli) alimlerin de bulunduğunu belirtir. Diğer yandan Bursevî Aliyyü’l-Kârî’nin *Şerhu usûli’l-hadîs* adlı eserinde sufilerin örnek alınmaması gerektiğini, mukallit oldukları için böylelerine itibar edilmeyeceğini söylediğini hatırlatır ve eleştirir.¹⁶⁴⁹

Bursevî hadis tespitinde hadisçilerle sûfileri *icthâh* kavramı üzerinden karşılaştırır. Ona göre hadisçiler zahir müçtehitlerdir ve aklın rehberliğinde hareket ederler. Aklın yanılabilirliği müsellemler olmakla birlikte zahir müçtehitler genelde hataya düşmezler. Batın müçtehitleri ise daima isabetli olan kâmil keşfin rehberliğinde yürürler. Bursevî bu zümrenin, görüşlerinde keşfe dayanıp Allah’tan vasıtasız olarak aldıklarını savunur.¹⁶⁵⁰

Bursevî, benimsediği bilgi anlayışı bakımından hadis imamlarını eleştiriye tabi tutar ve onları çelişkili olmakla itham eder. Buna göre o, hadis imamlarının isnâd ricâlinden her râvînin hatasını prensipte mümkün gördüklerini belirtir. Onların bu kabulü Bursevî’ye göre mûsneḍ ve merfû hadislerin güvenilirliğini zedelemektedir. Bursevî keşif konusunda ise onların aslında vasıtasız alışı kabul ettiklerine dikkat çeker. Zira aksi takdirde filozof olmaları gerektiğini belirtir. Buna rağmen Bursevî’ye göre onlar, bu yolla hadis tespitini kabul etmeyip kendi koydukları zâhirî kurallara muhalif olan her

¹⁶⁴⁷ Bursevî, *Şerh-i şuabü’l-imân*, 198; Bursevî, *Kitabü’l-envar*, 116; Bursevî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 48.

¹⁶⁴⁸ Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 256, 494.

¹⁶⁴⁹ Bursevî, *Eyyühe’l-bûlbûl*, 30-31.

¹⁶⁵⁰ Bursevî, *Ecvibetü’l-Hakıyye*, 55.

halin hatalı olduğuna hükmetmekteledir.¹⁶⁵¹ Benimsediği bu yaklaşım doğrultusunda Bursevî yer yer muhaddisler nazarında kusurlu olsa da arifler nezdinde sahih olduğunu belirttiği hadislerle örnekler zikreder ve bu hadislerin tasavvufî yorumunu yapar.¹⁶⁵² Bursevî *tenezzülât-ı ilâhiyye* de denildiğini belirttiği *hadîs-i kutsî*'yi “*manen münzel olan haber*” şeklinde tanımlar ve bu inzâlin ilhâm veya rüyâ yoluyla gerçekleştiğini savunur.¹⁶⁵³

Bursevî'nin hadis anlayışı *Ta'lika*'ya da yansımıştır. Nitekim Beyzâvî Fâtiha suresinin fazileti hususunda şu rivayeti zikretmektedir: “*Allah bir kavme kesinleşmiş bir azap gönderir de içlerinden bir sabi Kur'ân'daki “el-hamdü lillahi rabbi'l-âlemîn” [ile başlayan Fâtiha suresini] okursa Allah onu iştirir ve o kavimden söz konusu azabı kırk yıl kaldırır.*” Beyzâvî'nin kullandığı bu fezâil hadisi üzerine Bursevî, müfessirlerin fezâil hadisi zikretmeyi adet haline getirdiklerini belirtir. Buna göre bazıları terğib için tefsire başlamadan önce, bazıları da surenin peşi sıra tefsirin akabinde bu rivayetleri zikrederler. Fezâil hadisini sonra zikredenler bu rivayetleri surelerin vasıfları olarak telakki ederler. Zira vasıflandırma mevsufun (sure) önce gelmesini gerektirir. Bursevî fezâil hadislerinin ekserisinin mevzû' olduğuna dikkat çeker. Nitekim onun belirttiğine göre insanları Kur'ân okumaya ve hıfz etmeye teşvik etmek amacıyla bunları ‘Abbâdân ehlinde bir adam uydurmuştur.¹⁶⁵⁴ Öte yandan Bursevî, Ebû'l-Fazl el-İrâkî'nin (ö. 806/1404) mevzû' fezâil rivayetlerine yönelik tutumunu onun şu ifadeleriyle aktarır:

“Vâhidî, Sa'lebî ve Zemahşerî gibi bu tür hadisleri tefsirine alan herkes bu hususta hata etmiştir. Fakat bunlardan Vâhidî ve Sa'lebî gibi isnadını ibraz edenin özü daha hafiftir. Zira -açıklama yapmaksızın sükût etmek caiz olmasa da- bunlar okuyucuyu senedin keşfine yönlendirirler. Zemahşerî gibi senedini ibraz etmeyip kesin bir siyâyla bu hadisi alımlayanın hatası ise en fahiş olanıdır.”¹⁶⁵⁵

Bursevî Irâkî'nin bu yaklaşımına katılmayıp son sırada zikrettiği yaklaşım sahiplerinin de fezâil hadisi kullanımı hususunda prensip edindikleri bir hadisin olduğunu ileri sürer. Ona göre Irâkî'nin eleştirdiği Zemahşerî gibi müfessirler Râgıb'ın *ez-Zerî'a* isimli eserine aldığı şu hadisle amel etmektedirler: “*Size benden, iyiye yönlendiren yahut kötüden alıkoyan bir söz ulaştığında ben söylemiş olsam da olmasam da kabul edin. Eğer benden size kötüye yönlendiren yahut iyiden alıkoyan bir söz ulaşırsa onu kabul etmeyin. Zira ben haktan başkasını söylemem.*”¹⁶⁵⁶

Bursevî Ahmed b. Hanbel ve başkalarının da bu hususta kendi yaklaşımını destekleyen bir yöntem takip ettiklerini ve şöyle dediklerini nakleder: “*Helâl ve harâm hususlarında rivayet naklettiğimizde işi sıkı tuttuk fakat fezâil hususunda mütesâhil davrandık.*” Ahkamla ilgili rivayetlerde işi sıkı tutmanın

¹⁶⁵¹ Bursevî, *Ecvibetü'l-Hakkiyye*, 55.

¹⁶⁵² Örnek için bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 208; Bursevî, *Mümin Müminin Aynasıdır*, 42.

¹⁶⁵³ Bursevî, *Kitabü'l-envar*, 67-68.

¹⁶⁵⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 211a.

¹⁶⁵⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 211a; Ebû'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân Irâkî, *Şerhu't-tebsıra ve't-tezkira: Elfiyyetü'l-İrâkî*, thk. Abdüllatif el-Hümeym, Mahir Yasin Fahl (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423), 1/312-313.

¹⁶⁵⁶ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, thk. Ebû'l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428), 194-195.

önemini vurgulamakla birlikte bu yaklaşımı gerekçelendirme sadedinde Bursevî, her ne kadar isnad ve rical tenkidi gibi delillendirme yönünden eksiklikleri olsa da fezâil rivayetlerinin bir değer ifade ettiklerini belirtir.¹⁶⁵⁷

6. Beyân-İrfân Mezci Bağlamında Kur’ân Yorumunda Tahkik

İslam düşüncesinin müteahhir döneminde ilimler arasında gerçekleşen mezc olgusu bağlamında farklı bilgi anlayışı gelenekleri arasında bir etkileşim gerçekleştiği ilgili bölümde detaylıca ele alınmıştı. Söz konusu bilgi anlayışları arasındaki ilişkinin bir boyutu da beyân-irfân epistemolojileri arasında gerçekleşmiştir. Bu bağlamda *Ta’lîka*’daki dilbilimsel yorum faaliyetine bakıldığında önemli oranda beyân-irfân mezci örneğine rastlanılır. Bu örnekler ilerleyen başlıklarda müstakil olarak ele alınmıştır. Fakat diğer yandan *Ta’lîka*’da irfân epistemolojisiyle mezcedilmeyen beyân örnekleri, salt dilbilimsel aktarımlar, uzun uzadıya aktarılan dilbilimsel vecihler de geniş yer kaplamaktadır. Dilbilimlerinin İslâm düşünce geleneğinde en erken olgunlaşan bilimlerden olması, bu durumun temel sebeplerindendir. Bu bölümde bu doğrultudaki örnekler kapsam dışı bırakılmıştır.

6.1. “Allah” Lafzının Alemiyeti ve Vaz’ı

Beyzâvî *Allah* lafzının Allah’ın zatına mahsus bir özel isim olduğu görüşünü aktarır. Bursevî, bu görüşün dalcilerden Halil b. Ahmed, müfessirlerden Hüseyin b. Fadl el-Beceli, fukahâdan Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî ve İmam Şafii, nahivcilerden ise Zeccâc ve Sîbeveyhi’ye nispet edildiğini belirtir. Bu konuyla ilgili Sîbeveyhi’nin rüyada bilgi aldığını ifade eden ve dolayısıyla tasavvufî bilgi anlayışına uygun görünen bazı rivayetler Bursevî’nin dikkatini çekmektedir. Bu rivayetlere göre kendisine rüyada *Allah* lafzının durumu sorulması üzerine Sîbeveyhi bu ismin mürtecel olduğunu belirtmesi sebebiyle Allah’ın onu cennetine sokacağını belirtmektedir. Benzer bir rivayette ise Sîbeveyhi’nin kendisine rüyada gösterildiği üzere “‘*Allah lafzı en ma’rife isimdir (a’rafü’l-me’ârif)*’¹⁶⁵⁸ dediğim için bağışlandım.” dediği nakledilir. Bursevî “*Sen hiç ona bir adaş bilir misin?*”¹⁶⁵⁹ ayetinin de buna delâlet ettiğini belirtir. Zira Allah bu isimle isimlenmiş yegâne müsemmadır. Dolayısıyla Allah ismi başkası için değil O’nun için (c.c) vazedilmiştir. Allah bu ismi kendine bizzat seçmiş kelimeler içinde kendi yerine bu ismi kaim kılmış ve müştereklikten korumuştur. Bursevî *muḥakkiklerin* (*ehl-i hakâik*) bu görüşte olduklarını belirtir. Daha sonra isim vermeden Teftâzânî’nin şu sözünü aktarıp eleştirir. “*Bil ki O’nun zatı ve sıfatları konusunda vehimler nasıl hayrete/şaşkınlığa düştülerse O’na delalet eden lafız*

¹⁶⁵⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 211a-211b. Bursevî’nin hadis anlayışının detaylarına dair ayrıca bk. Seyit Avcı, *İsmail Hakkı Bursevi’de Hadis Tespit ve Yorumu* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999).

¹⁶⁵⁸ Fatiha’da Allah lafzının *Rab, er-Rahmân, er-Rahîm, mâlik* gibi sıfatlarla nitelenmesi hakkında Bursevî’nin şu ifadeleri de bu hususla ilgilidir: “*Allah lafzı (el-celâle), [görünürde] nekre olsa bile sıfatlar alabilir. [Gel gelelim] Allah en ma’rife isimdir (a’rafü’l-me’ârif). Kaldı ki bir sıfat, mevsufla ilişkilendirildiğinde belirlilik açısından uyumsuzluk olsa bile niteleme yapılabilir.*” Bursevî, *Ta’lîka*, 139a.

¹⁶⁵⁹ Meryem 19/65

(Allah) konusunda da isimdir, sıfattır, müştaktır, müştak değildir, alemdir, alem değildir gibi [ihtilaf ederek] aynı şekilde hayrete/şaşkınlığa düşmüşlerdir.” Bursevî bu görüşün kalplerini vehimler ve hayallerin bulanıklıklarından arındırmış *ehl-i elbâba* değil *ehl-i evhâma* ait bir görüş olduğunu ileri sürer.¹⁶⁶⁰ Bursevî’nin belirttiğine göre usûlcüler, fukahâ ve kadim filozoflar Allah’ın zatına özel bir ismin olmasını kabul etmemişlerdir. Zira isim vaz’ından maksat müsemmayı tarif edip zihnin ona intikal etmesidir. Halbuki yarattıkları içinden O’nu tanımayan ve akledemeyen biri O’na intikal edemez. Dolayısıyla Bursevî bu yaklaşımdakilerin şöyle dediğini belirtir: “O’nun tüm isimleri türemiş/müştak sıfatlardır. Bunlar da mübhem zata “dârib-madrûb” gibi muayyen bir mana itibariyle delalet eden şeylerdir.” Bursevî alemiyet görüşünde olanların ise Allah’ın bazı kullarını kendini (c.c) tanıyan (ârif bi-zâtihi) kılmasını ilâhî kudret bakımından imkânsız görmediklerini belirtir. Şöyle ki Allah’ın, daha önce insanlarca akledilmemiş bir ismi kendisi için vazetmesi mümkündür. O’nun için bir ismin vazedilmesi, zihnin [bu isimle] O’na intikal etmesi, O’nun zatının künhü ve tüm hakikatiyle tasvir edilmesine bağlı değildir. Bursevî bu hususta şu ayete atıf yapar: “Bil ki, Allah’tan başka ilah yoktur.”¹⁶⁶¹ O’na göre bu ayette [ilahi zat değil] tüm sıfatların kaynağı olan ulûhiyet mertebesi *bilginin* (*el-‘ilm*) konusu edilmiştir. Zira sıfatların ötesinde ne bir isim ne de tanım (*resm*) bulunur. Bursevî bütün bu anlatımının ardından ileride bu meselenin daha fazla “tahkik”inin yapılacağını belirtir.¹⁶⁶²

Beyzâvî *Allah* lafzının Allah’ın zatına mahsus bir özel isim olmasını açıklarken bu lafzın [birtakım niteliklerle] vasıflanmasına karşın başka bir isme vasıf yapılamadığını belirtir. Ayrıca ilâhî sıfatların üzerine icra edileceği ve O’ndan (c.c) başkasına kullanılamayacak [zatına mahsus özel] bir isminin olması gerektiğini belirtir. Bursevî bu hususu dilbilim açısından gerekçelendirmeye çalışır. Buna göre tanrının tüm vasıflarının üzerine icra edilebilecekleri özel bir isim olmalıdır. Zira Arapça’daki lügavî vaz’ kanunu ve Arapların dili kullanım tarzları (*isti‘mâl*) eşyanın saygın ve muteber olan her ferdi zatına mahsus özel bir isimle isimlendirmeyi gerektirmektedir. Böylelikle isimlendirilen şeyin içkin olduğu manalar ve vasıflar bu isim üzerine icra edilebilir. Bursevî, doğrudan özel zatlarının tasavvur edilmeksizin eşyanın tasavvur edilmesinin mümkün olması ve söz konusu eşyanın doğrudan özel zatlarına delalet edecek bir şey vazedilmeksizin yalnızca içkin olduğu manaya delalet edecek lafızlar vazedilmesinin mümkün olması sebebiyle her ne kadar aklen gerekli olmasa da bu uygulamanın böyle olduğunu belirtir.¹⁶⁶³

Bursevî, *Allah* lafzının alem değil de vasıf olma durumunda küllî bir mefhum olacağını bunun da söz konusu manada birden çok varlığın ortaklığını engellemeyeceğini belirtir. Nitekim tek bir mananın birden çok paydaş için müşterek olması sabit olduğunda tevhidden bahsedilemez. Bursevî bu takdirde

¹⁶⁶⁰ Bursevî, *Ta‘lîka*, 88a.

¹⁶⁶¹ Muhammed 47/19

¹⁶⁶² Bursevî, *Ta‘lîka*, 88b.

¹⁶⁶³ Bursevî, *Ta‘lîka*, 88b.

Beyzâvî'nin de belirttiği üzere *lâ ilâhe illallâh* sözünün tevhid ifade etmeyeceğini ifade eder. Halbuki bu sözün tevhid ifade etmesi akıl sahiplerinin icmâsıyla sabittir. Bu noktada Şeyhzâde'yi takip eden Bursevî, Beyzâvî'nin “*Allah lafzı alem değil de vasıf kabul edilirse “lâ ilâhe illallâh” sözünün tevhid ifade etmemesi gerekirdi, öyleyse Allah lafzı alem olmalıdır.*” şeklinde ifade edilebilecek gerekçelendirmesinde bir açık olduğunu düşünür. Bursevî'ye göre bu gerekçelendirme *Allah* lafzının ancak *vasıf* olamayacağına delalet eder. Zira bu takdirde muhâl [olan şirk] söz konusu olmaktadır. Vasıf olmaması ise O'nun (c.c) özel zatına mahsus bir isim (*alem*) olmasını gerekli kılmamaktadır. Nitekim bu durumda cins isim olma ihtimali de söz konusudur. Dolayısıyla Bursevî söz konusu iddianın bu gerekçelendirmeyle tam olarak ispatlanamadığını belirtir. Gerekçelendirmede bulunan bu açık sebebiyle Bursevî, cins isim olma ihtimalini de göz önüne alacak şekilde *Envârü't-tenzîl* metninin nasıl kurgulanması gerektiğini Şeyhzâde'ye atıfla belirtir.¹⁶⁶⁴ Özetle *Allah* lafzının vasıf olmadığı takdirde *alem* veya cins isim olma ihtimalleri söz konusudur. Bursevî, *Allah* lafzının cins isim olma ihtimali hususunda Ebussuud'a atıfla şöyle söyler: “*Başkasına asla kullanılmaması bakımından ism-i celilin (Allah ismi) O'nun (c.c) yüce zatına özgü olması tevhit için yeterlidir. Aslı itibarıyla cins isim olmasına karşın galebe yoluyla [söz konusu ismin O'na (c.c)] özgü kılınması bu hususa zarar vermez.*”¹⁶⁶⁵ Bursevî *Allah* lafzının alemiyetini göz önüne almaksızın yalnızca *lâ ilâhe illallâh* sözündeki istisnanın tevhid için yeterli olmadığı hususunda *Ta'lika*'da İsmüddîn b. Arabşâh el-İsferâyînî'ye (ö. 945/1538) atıfta bulunur. Buna göre İsmüddîn *lâ ilâhe illallâh* ile *lâ ilâhe illerrahmân* sözlerini tevhid ifade etmeleri açısından karşılaştırır. Söz konusu cümlelerde istisnâ edilen şeyin O'na özgü kılınmasının tevhid için gerçekten yeterli olup olmadığını sorgular. Şeriatta lafızların, kendileri için vazedildikleri manaların yerine geçtiklerini belirterek bu hususta *alem* olan *Allah* lafzının O'nu temsil etmesi bakımından tevhidi ifade etme hususunda *Rahmân* lafzından daha uygun olduğunu savunur.¹⁶⁶⁶

6.2. “Allah” Lafzında Marifelik-Nekrelik: İlâh-ı Mu'tekad

Zemahşerî'nin açıklamalarını tekrar eden Beyzâvî iştikâk bakımından *Allâh* lafzının aslının *ilâh* olduğunu fakat daha sonra başındaki hemzenin hafzedilip yerine *elif-lâm* takısının getirildiğini belirtir. Buna binaen *Allâh* lafzının hakiki mabuda mahsus olduğunu, *ilâh* lafzının ise aslında her mabud için kullanılmakla birlikte genellikle hak mabuda kullanılır hale geldiğini ifade eder. Bursevî ise bu iştikak iddiasına göre *Allâh* lafzına eklenen bu *elif-lâm* takısının ma'rifelik ifade edip etmediğini ele alır. Onun bu meseleyi İbnü'l-Arabî'den istifadeyle *ilah-ı mu'tekad* teorisine bağlaması beyân-irfân etkileşiminin *Ta'lika*'daki dikkat çekici bir örneğini teşkil eder. Buna göre *Allah* lafzı hak mabuda mahsus olup ne

¹⁶⁶⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 89a; Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde*, 1/52.

¹⁶⁶⁵ Bursevî, *Ta'lika*, 89a; Ebussuud, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1/10.

¹⁶⁶⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 89a. Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh İsmüddîn el-İsferâyînî, *Hâşîye alâ Envârî't-Tenzîl ve Esrâri't-Te'vîl*, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, 1152, 6b.

cahiliyede ne de İslâm döneminde başkası için asla kullanılmamıştır. Nitekim “*Sen hiç ona bir adaş bilir misin?*”¹⁶⁶⁷ ayeti buna delâlet etmektedir. Bursevî bu hususta isim vermeksizin İbnü’l-‘Arabî’nin sözlerini aktarır:

“Allah lafzına nekrelik girmez. (İlâh lafzına ise nekrelik girer ve “ilâh” denilebilir... İlâh lafzının nekreliğe elverişli bir yapıda olması sebebiyle alemde ilâhlar çoğalmıştır.) Allah ise vâhiddir, bilinmezlik kabul etmeyen ma’rûftur. [Allah’tan başka] ilâhlara kulluk edenler de şöyle diyerek bunu ikrar etmişlerdir: “Sadece bizi Allah’a yaklaştırırsınlar diye onlara tapıyoruz.”¹⁶⁶⁸ Bu müşrikler [“Allah’a...” demek yerine] “...diğer ilâhlardan daha büyük olan yüce **ilâha**...” demediler. Bu sebeple Hz. Peygamber Kur’ân ve sünnette Allah’ı “Tek bir ilâh” şeklinde nitelediğinde “ilâh” adının O’na (c.c) kullanılmasına tepki gösterdiler. Halbuki onlar Allah’ı inkâr etmediler. Şayet inkâr etselerdi zaten “müşrik” olmazlardı. (Allah’ı inkâr etselerdi, neye şirk koşacaklardı ki? Öyleyse onlar Allah’a değil, İlâh’a şirk koşmuşlardır. Bunu anlamalısın! Nitekim onlar: “Tanrıları tek tanrıya mı indiriyor? Bu gerçekten şaşılacak bir şey!”¹⁶⁶⁹ dediler, “ilâhlar”ı “Allah” mı yapacak demediler. Zira “Allah” müşriklere göre de yapılan/yaratılan bir şey değildir.) Allah, “Allah” lafzını birisi için kullanılmaktan korumuşken “ilâh” lafzını korumamıştır. (...) Sâmirî’nin buzağı hakkındaki şu sözü de bu kullanıma örnektir: “İşte bu sizin **ilâhınız** ve Mûsâ’nın **ilâhıdır**.”¹⁶⁷⁰ Sâmirî “Bu buzağı Musa’nın sizi çağırdığı **Allah**’tır” demedi. Aynı şekilde Firavun’un şu sözü de bu kullanıma örnektir: “belki Musâ’nın **ilâhı**na muttali olurum.”¹⁶⁷¹ Firavun da burada “Musa’nın sizi çağırdığı **Allah**...” demedi.” Firavun ayrıca “Sizin için benden başka hiçbir **ilâh** bilmiyorum”¹⁶⁷² demiştir. ([Kur’ânî detaylara dair] bu inceleme ne güzeldir! Bu sayede Firavun’un Allah hakkında bir bilgisi olduğunu anlarsın. Ne var ki dünya hayatında riyaset sevgisi ona galip gelerek) “**Sizin için benden başka hiçbir ilâh bilmiyorum**”¹⁶⁷³ demiş fakat “**Alem için benden başka hiçbir ilâh bilmiyorum**” dememiştir. Zira Firavun kavminin kendisine ilâh olarak inandıklarını biliyordu. Bu nedenle vakıayı olduğu hal üzere bildirmiş, (bu konuda da doğru söylemiştir. Çünkü Firavun, onların kendisinden başka ilâhı olduğunu onların bilgisi dahilinde olmadığını biliyordu.)”¹⁶⁷⁴

Diğer yandan Bursevî’ye göre marifelik-nekrelik durumlarının muhakkikler nezdinde özel bir yeri vardır. Nitekim o, *Ta’lika*’da “**muhakkikler nezdinde ma’rife nekreden daha öncedir**”¹⁶⁷⁵ denildiğini aktarmaktadır. Bunun gerekçesini ise tanrı-mâsiva karşıtlığı üzerinden açıklamaktadır. Buna göre bilinen (el-ma’rûf) Allah’tır, bilinmeyen (menkûr) ise mâsivadır. **Muhakkik** Allah’ı tanıyıp (ma’rifet) O’nun bilgisinden mâsivanın bilgisine intikal eden kimsedir. Allah’ı tanımanın yolu ise (*tarîkü’l-ma’rifeti billâh*) tecelliler ilminden geçmektedir. Nazar ilmi ise bunun aşağısındadır. Nazarın aşağısında ilâhî bir ilim bulunmaz. Olsa olsa bu aşamada avâm için olan akaid bulunur. İstilah bakımından âlim ilâhî, arif ise rabbânîdir.¹⁶⁷⁶

6.3. Belirlilik Takısının Ahlaki Müeyyide ile İlişkisi: Hamd Bakımından Kulların Fiilleri

Fâtiha’nın başındaki *el-Hamdülillah* ifadesinde bulunan belirlilik takısının *cins* ve *istiğrâk* manalarına göre iki farklı şekilde yorumlanması ahlakî müeyyideler hususunda bazı farklı neticeler

¹⁶⁶⁷ Meryem 19/65

¹⁶⁶⁸ Zümer 39/3

¹⁶⁶⁹ Sâd 38/5

¹⁶⁷⁰ Tâhâ 20/88

¹⁶⁷¹ Kasas 28/38

¹⁶⁷² Kasas 28/38

¹⁶⁷³ Kasas 28/38

¹⁶⁷⁴ Bursevî, *Ta’lika*, 82a. Bursevî bu bölümü özetleyerek alıntılanmıştır. Anlaşılabilirliği artırmak için *Fütûhât*’taki metnin *Ta’lika*’ya alınmayan kısımları da burada parantez içinde verildi. Aslı için bk. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 5/264; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 12/46-47.

¹⁶⁷⁵ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/237.

¹⁶⁷⁶ Bursevî, *Ta’lika*, 145b.

doğurmaktadır. Müfessirler bu hususu kulların fiillerinin (*ef'âl-i ibâd*) durumu ve fiillerin övülmesi konularıyla irtibatlı değerlendirmişlerdir. Bursevî ise bu tartışmayı ahlak mesâiliyle irtibatını kurarak aktarmakta ve yorumlamaktadır. Nitekim Beyzâvî'nin belirttiği üzere *el-Hamdülillah* ifadesindeki belirlilik takısı *cins* manasında kabul edildiğinde herkes tarafından bilinen hamd manasına işaret eder. *İstiğrâk* manasında kabul edildiğindeyse hakikatte *hamd*lerin tümünün O'na (c.c) ait olduğunu ifade eder. Bursevî ise *hamd*in cins olarak Allah'a tahsis edilmesinin tüm hamd fertlerinin O'na tahsisini gerektirdiğini belirtir. Zira tek bir hamd ferdinin birisi için sabit olması cins olarak *hamd*in bu kimse için sabit olmasını da zımnen gerektirmektedir. Dolayısıyla bir hamd ferdinin O'ndan başkası için sabit olması düşünülemez. Aksi takdirde hamd cinsinin O'na mahsus olması söz konusu olamaz. Bursevî'ye göre belirlilik takısının cins anlamında dikkate alınır vurgu *mutlak hakikattir*. İstiğrâk anlamında ise *mukayyet fertler*dir. Buradan hareketle övülene (*mahmûd*) bir nitelik atfedilirken en uygun olan şey *hamd*i sınırlamadan mutlak manada bırakmaktır. Bursevî bu sebeple belirlilik takısının anlamı hususunda Beyzâvî'nin cinsi istiğrâka öncelediğini belirtir. Zemahşerî'nin de aynı sebepten ötürü istiğrâk görüşünü yanlış (vehm) şeklinde nitelendirdiğini hatırlatır.¹⁶⁷⁷ Halbuki bu, Bursevî'ye göre onun mezhebine de aykırıdır. Zira Mu'tezile'ye göre kendi fiillerinin yaratıcısı olmaları sebebiyle kulların fiillerinin güzel sonuçları yine kendilerine ait olmalıdır.¹⁶⁷⁸ Dolayısıyla cinsin aksine istiğrâk tek tek tüm hamd fertlerini ifade ettiği için teknik olarak Mu'tezilî düşünceye daha uygun görünmektedir.

Bu noktada kulların fiillerinin yaratıcısının kim olduğu hususundaki kelimî tartışmanın konuya ağırlığını koyması, güzel fiillerin kazanımlarını ve dolayısıyla da ahlakî müeyyide hususlarında çıkmazları beraberinde getirmektedir. Meselenin kelimî yönünün ahlakî yönünü gölgelememesi için Bursevî Ebussuud'a referansla bazı açıklamalar yapmaktadır. Ebussuud'a göre de burada kasıt *hamd*in hakikatinin O'na (c.c) tahsisidir. Fakat *hamd*in tüm fertlerinin tahsisini gerektiren husus *tarik-i burhanîye* göredir. Yoksa [Sünnî kelimî düşüncesindeki] "*Efal-i ibâd O'nun (c.c) mahlûkudur.*" düsturuna binaen değildir. Zira bu takdirde kullardan sadır olan güzel fiillere (*ef'âl-i cemîle*) karşılık ortaya çıkan hamd fertleri Allah'a râci olur. Halbuki bu hamd fertleri ve bunların sebepleri *hitâbî makamda* keyfiyet ve kemiyet bakımından yok hükmündedir.¹⁶⁷⁹ Ebussuud bu değerlendirmeye meselenin kelimî ve ahlakî yönlerini birbirinden ayıştırmaktadır. Böylece *ahlakî müeyyidenin zeminini teşkil eden kulların fiilleri ve bu fiillerin neticelerinin kula râci olması gerekliliği* hatırlatılarak ayette bütün hamdlerin Allah'a ait olduğu vurgusunun Kur'ân'ın üslup özelliğinden ileri geldiği belirtilmektedir.

¹⁶⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/10.

¹⁶⁷⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 118a.

¹⁶⁷⁹ Bursevî, *Ta'lika*, 118a; Ebussuud, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1/13.

Beyzâvî *el-Hamdülillah* ifadesindeki belirlilik takısının istiğrak manasında düşünüldüğü takdirde tüm hamdlerin O'na ait olduğunu belirtir. Bursevî'ye göre bunun gerekçesi ilâhî kudret ve nimetlendirmede aranmalıdır. Zira her iyi-güzel şey (*hüsn*), [aslında] ilâhî kudretin benzersiz yaratıcılığının ürünüdür. İyilik yapan herkes de (*muhsin*) [aslında] O'nun nimetlerine muhtaçtır. Bursevî, Beyzâvî'nin bu ifadelerinde Mu'tezile'ye bir reddiye olduğunu belirtir. Zira o, Allah'ın *hamde* mazhar olduğu hususların Mu'tezile nezdinde zata ve ilâhî fiillere dair olduğunu, kendi mensup olduğu düşüncede ise ilâhî ve beşerî fiillerin Allah'ın mahluku olduğunu, dolayısıyla da tüm hamdlerin O'na raci olduğunu belirtir.¹⁶⁸⁰

Diğer yandan Beyzâvî, *el-Hamdülillah* ifadesindeki belirlilik takısının istiğrak manasından hareketle tüm hamdlerin O'na ait olması durumunu, “hayır namına mahlukata gelen ne varsa vasıtalı veya vasıtasız bir şekilde O'ndan olması” ile gerekçelendirmektedir. Bursevî bu noktada övgüyü hak edecek fiiller hususunda kulların payını sorgulayan bir itirazı ele almaktadır. Bu itiraza göre Allah'ın lütfettiği hayırlar ve nimetlerin ulaştırılması kullar aracılığıyla yahut kulların aracılığı olmaksızın oluyorsa kendinden sadır olan güzel fiil (*fiil-i cemîl*) karşılığında vasıta [olan aracı kul] da hamde müstahak olmalıdır. Dolayısıyla [elhamdülillah ifadesinden yorumlanarak çıkarıldığı üzere] hamdin hepsi Allah'ın olamaz! Nitekim Hz. Peygamber'in şu sözü de bunu desteklemektedir: “*İnsanlara teşekkür etmeyen Allah'a şükretmiş olmaz.*”¹⁶⁸¹ Fakat Bursevî'ye göre vasıta/aracı olan kul, nimet verilene nimeti eliyle ulaştırmak suretiyle hamdi hak etse bile bu hamd “*hakikatte*” O'na (c.c) racidir. Zira bu aracılığı kabul edip mümkün kılmak ve eyleme dökmek (*ikrar, temkin ve fiil*) en nihayetinde O'ndandır (c.c).¹⁶⁸² Bu açıklamalarıyla Bursevî bir yandan Vahdet-i vücûd düşüncesinin başat prensiplerinden olan *lâ fâile illallah* ilkesine uyumlu hareket etmekteyken diğer yandan insanın irade hürriyeti lehinde kayıtlar/şerhler koymaktadır. Onun bu doğrultudaki bazı temel ahlakî kaygıları tefsire yansıtması ve ahlaki itirazları değerli bulup gündemde tutması ahlak ve açısından kayda değer görünmektedir ve beyân-irfân ilişkisi hususunda önem arz etmektedir.

el-Hamdülillah ifadesindeki belirlilik takısının istiğrak anlamında değerlendirilmesi *hamd*in Allah'a tahsisini ve tüm hayır ve nimetlerin vasıtalı yahut vasıtasız olarak Allah'tan olduğu sonucunu beraberinde getirmekteydi. Beyzâvî'ye göre bunda Allah'ın *Hay, Kadir, Mürîd* ve *Alim* olduğuna işaret vardır. Zira ancak şanı böyle olan övgüyü hak eder. Bursevî bunu biraz daha açarak *övgünün ihtiyârî bakımından bir övülen gerektirdiğini* belirtir. Ona göre ihtiyârî fiil ise ancak bu sayılan sıfatlarla mevsuf olan bir zattan sadır olabilir. Her ne kadar bu sıfatlara sahip olsalar da insan gibi varlıklar tam manasıyla (*kemal*) değil eksik olarak (*noksan*) bu sıfatlarla mevsufturlar. Dolayısıyla hakikatte övgüyü hak

¹⁶⁸⁰ Bursevî, *Ta'lika*, 119a.

¹⁶⁸¹ İlgili hadis için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâil Cu'fî Buhârî, *el-Edebü'l-müfred* (Suudi Arabistan: Dâru's-sıddik, 1418), 99. (No.112).

¹⁶⁸² Bursevî, *Ta'lika*, 119b.

etmezler.¹⁶⁸³ Buraya kadar ki açıklamalar fiillerin neticelerinin insan açısından anlamını yitirdiği, dolayısıyla ahlakî müeyyide zemininin de ortadan kalktığı izlenimini vermektedir. Bu aşamadan sonra ise bu ahlakî çıkmazdan kurtulmak için Bursevî Vahdet-i vücûd düşüncesine başvurarak ahlakî ve dinî mükellefiyet konusunda sorumluluğu *a'yân-ı sâbite* teorisindeki yaratılmamış istidatlar/kabiliyetler üzerinden yaratılmışlara yükleyen bir irade hürriyeti anlayışı benimsenmektedir. Ona göre insan gibi bu sıfatlara noksan tarzda sahip olan varlıklar, taayyünlerini ifade eden varlık yönü/mertebesi ve aracılığa (*tavassut*) yönelik kabiliyeti nispetince övgüyü hak ederler. Dolayısıyla bu gibi varlıklarda *mazhariyet* (imkân)¹⁶⁸⁴ ve kâbiliyet mertebesini dikkate almak, vasıtaya şükür/teşekkürü gerekli kılar. Zira her taayyünün bir hakikati vardır.¹⁶⁸⁵ Bu değerlendirmeleriyle Bursevî, Ekberî varlık mertebelerine müracaatla kademeli bir hakikat anlayışı benimsemekte, bu hakikat mertebelerine itibarla övgüyü de her varlığa o varlığın sahip olduğu varlık mertebesine uygun tarzda teslim etmektedir. Böylece o, Fâtiha'daki hamdin tefsiri hususunda cebr açısından gelebilecek itirazlara Ekberî düşünce çerçevesinde bir cevap üretmektedir.

6.4. İltifât Sanatının Tasavvufî/Tahkikî Yorumu

Bursevî, “*Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*”¹⁶⁸⁶ ayetindeki iltifât sanatını tasavvufî bir bağlama oturtarak Kur’ân yorumunda beyân ve irfân perspektiflerini bir arada işlevselleştirmeye çalışmaktadır. Bursevî’ye göre bu ve bu gibi yerlerdeki iltifât sanatları, kıraatin okuyucuyu kendiliğinden Allah’a yöneltecek tarzda bir teemmül ve kalbî huzûrdan ileri gelmesi gerektiği hususuna dair bir ihtar (tenbih) niteliği taşır. Bursevî’ye göre bu şekilde Kur’ân okuyan kimse, [söz konusu ayete gelene kadar Fâtiha suresinin ilk kısmında olduğu gibi] ilâhî sıfatları Allah’a nispet ettikçe içten içe kendisini O’na (c.c.) yönlendiren bir etmen hisseder. Bu etmen, ilâhî sıfatları Allah’a nispet etme oranında kuvvetlenip kişiyi huzûr ve müşâhede makamlarına ulaştırır. Böylece bu kul, Rabbini görüp müşâhede ediyormuşçasına O’na ibadet eder ve ibadetini O’na kendisi haber vererek Rabbiyle bizzat muhatap olur.¹⁶⁸⁷

Fâtiha suresinde Rab, Rahmân, Rahîm, Mâlik gibi sıfatlar zikredildikten sonra iltifât üslubu ile “*Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*”¹⁶⁸⁸ ifadesinin getirilmesi Beyzâvî’ye göre “*ey şanı ve sıfatları böyle olan! Kulluğu ve yardım talebini yalnızca sana mahsus addederiz.*” şeklinde bir

¹⁶⁸³ Bursevî, *Ta’lîka*, 120a.

¹⁶⁸⁴ Bursevî’nin kavram kullanımında “mazhariyet mertebesi” *imkâna* denk gelmektedir. Nitekim o bir başka eserinde, mazhariyet mertebesinin ebediyen kalıcı olduğunu, zira bir ayna mesabesinde olduğunu belirtir. Buradan hareketle o, imkânın perdesinin de asla zail olmayacağını belirtir. Bu mazhariyet ilişkisinde her ne kadar gören ve görülen birbirinin aynısı olsa da aralarında bir aynanın bulunması Bursevî’ye göre elzemdır. Ayrıca çokluk da aynadan kaynaklanmaktadır. Bursevî, *Eyyühe’l-bülbül*, 53.

¹⁶⁸⁵ Bursevî, *Ta’lîka*, 120a.

¹⁶⁸⁶ Fâtiha 1/5

¹⁶⁸⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 144a.

¹⁶⁸⁸ Fâtiha 1/5

vurgu ifade etmektedir. Bursevî ise bu nükteyi tasavvufî varlık tasavvurundan istifade ile anlamlandırmaktadır. O, bu vurgunun manasını şu şekilde satırlara dökmektedir:

“Kulluk ve yardım talebi hususlarında seni tüm mevcûdât içerisinde tek addeder (tefrîd), bu ikisinde seni tek geçeriz. Senden gayrısına kulluk etmeyiz, senden başkasından yardım da dilemeyiz. Zira senin dışındaki tüm var olanlar, -kulluk edilip yardım istenmek şöyle dursun- var olmayı hak etmekten dahi uzaktır.”¹⁶⁸⁹

Bursevî’ye göre iltifât sanatıyla Fâtiha suresine içkin olarak bu mesaj, kulun mevlâsına münâcâtını ifade eden namazın her rekatında bu surenin okunmasının vücûbiyetinin de sırrını taşımaktadır.¹⁶⁹⁰ Diğer yandan Beyzâvî “*Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*”¹⁶⁹¹ ayetindeki iltifât sanatı sayesinde surenin akışı içerisinde *burhândan* ‘iyâna geçildiğini belirtir. Bursevî buradaki burhânın *nazar ve istidlâl makamına*, ‘iyânın da *mu‘âyene makamına* denk geldiğini ileri sürer.¹⁶⁹²

“*Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*”¹⁶⁹³ ayetindeki iltifât sanatı bağlamında siyga değişimi hususunda bunları aktaran Bursevî, söz konusu ifadede mümin kulun, ibadetlerini diğer müminlerin ibadetleri arasına katmasına dikkat çeker. Bursevî’ye göre burada tekil siygadan cemi‘ siygasına geçme tasarrufunun içerdiği nüktenin açıklaması vardır.¹⁶⁹⁴ Bursevî bazı **muḥakkiklerin** şöyle dediğini nakleder:

“Cem‘ nûnu, mütakellimin tüm cüzlerinden ibarettir. Zira o, insanın cüzlerinin her biridir. Fakat şu da var ki, Hak, bu cüzlere uygun olan olan ibadetleri ilkâ etmek suretiyle rabbânî hakikatı talep eder. Dolayısıyla kul, tek bir hakikat olsa da teklifin dayanağını teşkil eden “hakikatin düzenlenmiş cüzleri”nden mürekkeptir. Ayrıca insan alemin muhtasarıdır. Tıpkı tafsilatlı alem gibi muhtasar alem de cemi‘ nûnu ile “na‘budu/kulluk ederiz” der.”¹⁶⁹⁵

Bursevî ayrıca bu hususta şu şiire atıf yapmaktadır:

“Allah hakkında garipsenecek bir şey değildir Bütün bir âlemi bir kişide toplamak.”

Bursevî’ye göre “*Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*”¹⁶⁹⁶ ayetindeki iltifât sanatının başka faydaları da söz konusudur. Bu bağlamda ona göre kulun ibadetini ve yardım talebini Allah’a mahsus kıldığını belirtmesi, kulların ekseriyetinin ihlâstan yoksun olmasına binaen yalan olmak zorunda değildir. Bu gibi ifadelerde tekil formdan çoğul forma geçmek suretiyle iltifât sanatına başvurmak, ihlaslı kulları tağlib yoluyla diğerlerine karşın öne çıkarmaktadır. Üstelik Bursevî, bu hususta problemin yalnızca lafzın tekil formda ifade edilmesi durumunda söz konusu olduğunu belirtir.¹⁶⁹⁷ Daha sonra o, Sadrettin Konevî’nin açıklamalarına atıfta bulunur. Konevî’nin açıklamalarına

¹⁶⁸⁹ Bursevî, *Ta‘lîka*, 144a.

¹⁶⁹⁰ Bursevî, *Ta‘lîka*, 144a.

¹⁶⁹¹ Fâtiha 1/5

¹⁶⁹² Bursevî, *Ta‘lîka*, 144b.

¹⁶⁹³ Fâtiha 1/5

¹⁶⁹⁴ Bursevî, *Ta‘lîka*, 156b.

¹⁶⁹⁵ Bursevî, *Ta‘lîka*, 156b.

¹⁶⁹⁶ Fâtiha 1/5

¹⁶⁹⁷ Bursevî, *Ta‘lîka*, 157b-158a.

göre bu gibi ifadelerde meramın toplulukla birlikte ifade edilmesinin birçok faydası vardır. O bu noktada duanın kabul edilmesini sağlayan, *namazın rûhu* şeklinde nitelediği kalbin Allah'la olma durumuna (*huzûr*) vurgu yapar. Ayrıca o, yaratıklar arasında daima duası tam olarak kabul edilip, böylece duasının hükmünün ve ibâdetinin bereketinin bütün kullara sirayet ettiği kimselerin bulunduğunu vurgular. Konevî'nin ele aldığı diğer bir ihtimale göre ise cemaat içinde tilâveti ve namazı olması gerektiği gibi eda edebilen kimse bulunmasa bile, bazen tilâvetin ve namazın kemâli, tek tek bireylerden değil de cemaatin bütününden meydana gelebilir.¹⁶⁹⁸

Bursevî “*Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*”¹⁶⁹⁹ ayetindeki iltifât sanatından hareketle yapılacak muhtemel bir fenâfillah yorumuna karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda o şöyle söylemektedir:

“Şayet: “İyyâke lafzındaki iltifât sanatı, [Hakk’a] vusûl kapsamında kabul edilebilir mi -zira o huzûr durumunu ifade etmektedir-, yoksa böyle kabul edilemez mi?” dersin ben şöyle cevap veririm: Hayır. Zira bu (iltifât sanatı), güçlü bir bilginin veya rûhânî teveccühün, huzûr ve müşâhede mertebesine inmesi/yerine geçmesi kabilindendir. Yoksa ilim nerede ayn nerede!”¹⁷⁰⁰

6.5. İştikâk Teorileri Bakımından Tasavvufî Kavramlar: Keşf, İhsân ve Meyl

Bursevî *Ta’lîka*’da ele aldığı bazı kavramların iştikak ilişkilerine odaklanmakta ve bu ilişkiler üzerinden tasavvuf düşüncesi lehine bir tartışma ve yorum alanı açmaya çalışmaktadır. Nitekim Bursevî, hamd, medh ve şükür kavramlarını açıklamak üzere klasik dilbilimdeki iştikak türlerinden yararlanmaktadır. Bu bağlamda o öncelikle üç temel iştikak çeşidinin tanımlarını aktarır. Bunlardan konuyla ilgili olan *iştikâk-ı kebîr* tanımını ise şöyle yapar: “*İştikâk-ı kebîr, iki lafız arasında tertîb birlikteliği olmaksızın lafız ve mana açısından uyum bulunmasıdır.*”¹⁷⁰¹ Bursevî nimeti tasavvur edip bunu da dışa vurmak anlamındaki *şükür* kavramının, *keşf* manasına gelen *keşr* lafzından mablûb olduğunu ileri sürerek¹⁷⁰² iki lafız arasında *iştikâk-ı kebîr* yoluyla bir türeyiş/anlam ilişkisi bulunduğunu savunur. Bursevî’nin şükür kavramının yorumunda tasavvufî bir neticeye ulaşırken dilbilimden istifade etmesi beyân irfân etkileşimine örnek teşkil etmektedir.

Bursevî’nin iştikâk ilişkilerine dikkat çektiği bir diğer konu insanın aslî karakteri olan ihtiyaç (fakr)¹⁷⁰³ ile irtibatlı olarak ele aldığı sevgi (hub) kavramıdır. Bu bağlamda *sevgi*, *Ta’lîka*’da insan fitratıyla ve muhtaçlıkla ilgili ele alınan hususlardandır. Bursevî *hubb* ve *mehabbeti* nefsin kendisiyle kemale erişeceği bir şeye meyli şeklinde tanımlamaktadır. Buna insanların çoğunun müptela olduğu *tabîi hubb* da denilmektedir. Mal sevgisi de bu meyil alanına giren hususların başında gelmektedir. Hatta

¹⁶⁹⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 158a; Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 373-374.

¹⁶⁹⁹ Fâtiha 1/5

¹⁷⁰⁰ Bursevî, *Ta’lîka*, 173a.

¹⁷⁰¹ Bu tanım ve diğer iki iştikak türü olan *iştikâk-ı ekber* ve *iştikâk-ı sağır*in tanımları için bk. Bursevî, *Ta’lîka*, 111b.

¹⁷⁰² Bursevî, *Ta’lîka*, 112b.

¹⁷⁰³ Detaylar için bk. “İnsan ve Tanrının Aslî Nitelikleri: Fakr ve Ğınâ” bölümü.

Bursevî mal sevgisinin *cehennemin yedi kapısına nazır yedi zemmedilmiş huydan birisi* saymaktadır. Bursevî mal sevgisinden kurtulmanın çok şerefli bir paye olmasına karşın bunu isteyenlerin çok az olduğunu ifade etmektedir. Bunun sebebini de insan fitratının yapısıyla açıklamaktadır. Şöyle ki para, kıyafet, silah ve hayvan gibi ademoğlunun maslahatı için yaratılan *mal*, insan tabiatının *meylettiği* ve ihtiyaç anı için biriktirip düşkünlük zamanda kullandığı şeydir -ki Bursevî *mâl* ve *meyl* kelimeleri arasındaki iştikak ilişkisi olduğunu düşünür.- Nefislerin mala meyletmesi, Allah'ın malda kendisiyle hacet gidericilik özelliğini yaratmasından ileri gelmektedir. İnsanın hamuru hacet ile yoğurulmuş olduğundan bizatihi muhtaç varlıktır (*fakîr^{um} bi'z-zât*). Bu sebeple de doğal olarak mala meyleder hatta onsuz yapamaz. Bu noktada *rezîletler*de ısrarcı olan ve faziletleri elde etmekten yüz çeviren bir nefisten Allah'a sığınılmalıdır. Tezkiye olmaksızın bu kapılar kapanmaz.¹⁷⁰⁴

Bursevî'nin iştikak ihtimalleri üzerinden tartışmaya açıp Beyzâvî'ye eleştiriler getirdiği bir başka kavram ise Fatiha suresindeki *isti'ânedir*. Bu bağlamda o, *istif'âl* bâbının *sîn* harfî üzerinden ihsân vurgusu yapmaya çalışmaktadır. Nitekim Beyzâvî “*Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*”¹⁷⁰⁵ ayetindeki *isti'âneyi* genel yaklaşıma uygun olarak “yardım talebi” (*talebü'l-ma'ûne*) şeklinde anlamlandırmaktadır. Bursevî ise burada ayetin yorumuna tasavvufî bir açılım getirerek konuyu ihsân hadisiyle ilişkilendiren bir yaklaşım aktarır. Buna göre *isti'ânedeki sîn* harfî talep manasında olmakla birlikte talep edilen şey yardım (*ma'ûnet*) değil bir çeşit *görüdü* (*'ayn*). Buna göre ayetin manası da şöyle olmaktadır: “*Allah'ım! Bizi sanki seni görüyormuşçasına (mu'âyene) sana kulluk eder kılmanı senden dileriz.*” Bursevî *Envârü't-tenzîl* ibaresindeki “yardım talebi”ni (*talebü'l-ma'ûne*), bir çeşit “görü talebi” (*talebü'l-'ayn*) şeklinde tashih eden bu yaklaşımı aktarıp ayetin anlamını da bu yaklaşım doğrultusunda verdikten sonra bu anlamın ihsân hadisine muvafık olduğunu vurgular. Ayrıca o, isteğin kaynağının dil olduğu gibi talebinkinin de kalp olduğunu belirtir.¹⁷⁰⁶

6.6. Takdîm Te'hîr ve Hasr Üsluplarına Ekberî Yaklaşım

Beyzâvî, Hz. Peygamber'in Ebû Bekir'e söylediği “*Hüzünlenme, Allah bizimle beraberdir!*”¹⁷⁰⁷ sözünün, Hz. Mûsâ'nın şu sözünden daha üstün kılındığını belirtir: “*Şüphesiz benimledir Rabbim, bana yol gösterecektir.*”¹⁷⁰⁸ Bursevî ise bunun gerekçesini ayetlerdeki takdim tehir tasarrufu üzerinden açıklamakta ve iki peygamberin tutumlarını *vahdet-i vücûd* ideali doğrultusunda mukayese etmektedir. Buna göre Hz. Mûsâ, ilgili ayette kendini rabbinden önce zikretmiştir. Fakat yine de ayetin devamında bunu düzelterek “*Rabbim*” (Rabbî) diyerek bu ifade özelinde Rabbini kendine (mütekellim *yâsına*)

¹⁷⁰⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 102a-102b. “Meyl” ile ilgili değerlendirmeler için bk. Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 292; Bursevî, *Şerh-i şuabü'l-imân*, 241; Bursevî, *Seyr ü Sülûk*, 228.

¹⁷⁰⁵ Fâtiha 1/5

¹⁷⁰⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 154a.

¹⁷⁰⁷ Tevbe 9/40

¹⁷⁰⁸ Şu'arâ 26/62

öncelemiştir. Bursevî buradan hareketle Hz. Peygamber'in kıyamet günü “*Ümmetim! Ümmetim!*” diyecekken Hz. Mûsâ'nın “*Kendim! Kendim!*” diyeceğini ileri sürer. Zira varlık kayıtlarından tümüyle kurtulabilmek yalnızca Hz. Peygamber'e mahsustur. Dolayısıyla Hz. Peygamber için Allah'tan başka hiçbir şey yoktur. Hz. Peygamber dışındakiler içinse Allah'la birlikte genel manada da olsa benlik (*nefs*) söz konusudur. Bu sebeple Bursevî, Hz. Peygamber dışındakilerin mazeretli olduklarını, dolayısıyla da şefaate muktedir olmadıklarını savunur. Halbuki Allah'ın nuruna gark olan Hz. Peygamber'in ne varlığı ne de bir günahı kalmıştır. Nitekim ayette Hz. Peygamber'e şöyle buyurulmuştur: “*Allah böylece, senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlar, sana olan nimetini tamamlar, seni doğru yola eriktirir.*”¹⁷⁰⁹

Bursevî iki peygamberin sözleri arasındaki bir başka önemi farkın ise Allah ve Rab isimlerinin kullanılması olduğunu belirtir. Hz. Peygamber, sözünde *Allah* ismini tercih etmişken Hz. Mûsâ *Rab* ismini tercih etmiştir. Buradan hareketle Bursevî, iki peygamberin konumlarına dair çıkarımlarda bulunur. Onun açıklamalarına göre Allah ismi (*el-celâle*), *zât-ı ahadiyye* mertebesine, Rab ise *zât-ı vâhidiyye* mertebesine işaret etmektedir. *Vâhidiyet* ise *ahadiyet* mertebesine müstenit olup ondan feyzini alır (*istifâza*).¹⁷¹⁰ Bursevî Her ne kadar ilâhî isimlerin hepsi yüce olsa da Allah isminin (*el-celâle*) mazharının, Rab isminin mazharından daha yüce olduğunu belirtir. Bursevî bu durumu esmâ-eşyâ ilişkisi üzerinden açıklar. Buna göre o, sıfat-mevsuf birlikteliğine benzer şekilde, ilâhî isimlerle zuhûr eden taayyünlerin bu isimlerle kaim olduğunu belirtir.¹⁷¹¹

Bursevî “*Asıl benden korkun.*”¹⁷¹² ayetinde olduğu gibi “*Ancak sana kulluk ederiz.*”¹⁷¹³ ayetinde mefulün öne geçirilmesinin ihtisas ve hasr ifade ettiğini belirterek bu husustaki yaygın açıklamayı tekrar eder. Bursevî'nin de belirttiği üzere sözlükte sınırlama ve daraltma anlamlarına gelen *hasr*, ıstılâhî açıdan bir şeyin muayyen bir adede indirgenmesidir. Bursevî'ye göre bu ayetteki hasr üslubunun içerdiği ihtisas, ibadette *ihlâs*ın gerekli olduğunu bildirmektedir. Zira *riyâ* gizli bir şıktır. *İhlâs* ise ancak niyetle olur. Dolayısıyla buradan aslında *niyetin* de gerektiği anlaşılır. Bursevî bu niyeti, bir fiile yalnızca Allah için *kastetmek* şeklinde açıklar.¹⁷¹⁴

6.7. Fasil Üslubu (Kemâl-i İnkıtâ‘ - Kemâl-i İttisâl)

Beyzâvî'ye göre Fâtiha suresindeki “*Bizi doğru yola ilet.*”¹⁷¹⁵ ayetiyle, geride talep edilen yardımın ne olduğu açıklanmıştır. Buna göre sanki kullara “*Size nasıl yardım edeyim?*” diye sorulunca

¹⁷⁰⁹ Fetih 48/2, Bursevî, *Ta'lika*, 161b.

¹⁷¹⁰ Ahadiyet ve vâhidiyet mertebeleri hakkında detaylar için ayrıca bk. “Tevhîd (Tevhîd, Tehlîl Çeşitleri ve Ahadiyet-Vâhidiyet)” bölümü.

¹⁷¹¹ Bursevî, *Ta'lika*, 161b.

¹⁷¹² Bakara 2/40

¹⁷¹³ Fâtiha 1/5

¹⁷¹⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 158a-158b.

¹⁷¹⁵ Fâtiha 1/6

onlar da “*Bizi doğru yola ilet*” dediler. Beyzâvî bu hususta ikinci bir ihtimalden daha bahseder. Bu ihtimale göre “*Bizi doğru yola ilet.*” ifadesi en yüce maksadı müstakil olarak ifade eden bir üsluptur. Söz konusu yorumlar, bu ayetin, gerideki ayetle arasında -vâv gibi bir- vasıl harfi olmamasının manaya etkisi bağlamında yapılmış yorumlardır. Bursevî, bu iki yoruma göre ayetteki söz konusu tasarrufun belâgat ilmindeki teknik ifadelerini zikredip ihlâs ve rızâ gibi kavramlar üzerinden bu üslubun tasavvufi uzanımlarına işaret eder. Onun açıklamalarına göre Beyzâvî’nin yaptığı ilk yorum doğrultusunda ayette vâvın kullanılmaması *kemâl-i ittisâl* ifade eder. Buna göre “*Ey kullarım! Yardımını dilediğiniz önemli hususlarda size nasıl yardım edeyim?*” şeklindeki soruya karşılık kullar “*Bizi müminlerin yoluna ilet. Böylece yaşantımızda samimi olarak taatlerde bulunalım.*” veya “*... böylece yaşantımızda ihlâsa uygun olup rızâ-i ilâhîyi istemek için gerekli şeyleri elde edelim.*” şeklinde cevap verirler. Bursevî’nin açıklamalarına göre, Beyzâvî’nin bahsettiği ikinci yorum doğrultusunda iki ayetin birbirine atfedilmemesi *kemâl-i inkıtâ* ifade eder. Zira/Nitekim söz konusu iki ayet, haberî ve inşâî olmaları açısından birbirleriyle uyumsuzdur. Buna göre “*Bizi ilet...*” (*ihdinâ*), öncesiyle bağlantısı olmayan yeni bir talep anlamına gelir. Dolayısıyla öncesiyle arasında herhangi bir *beyân* ilişkisi yoktur. İnsan açısından en yüce talebi ifade etmesi sebebiyle *hidâyeti* ifade eden bu ifade, ayette müstakil olarak (fasıl üslubuyla) getirilmiştir. En yüce talep olan hidâyet, rızâ-i ilâhîye götüren en sağlam yoldur.¹⁷¹⁶

6.8. Zâit/Ziyâde Harf Meselesine Muhakkiklerin Yaklaşımı

Beyzâvî’ye göre şu ayetteki olumsuzluk ifade eden *lâ* edatı, *gayr* lafzındaki olumsuzluk manasını tekit etmek için ziyâde kılınmıştır: “...*gayri*’l-*mağdûbi* ‘*aleyhim vele*’d-*dâllîn*” (...gazaba uğrayanların ve azıp sapanların yoluna değil.) Bursevî bu hususta bazı **muhakkiklerin** şöyle dediğini aktarır:

“Bir anlam ifade etmeksizin zâitlik abestir. Araplar bir anlam ifade etmeksizin zait [öge] asla kullanmazlar. Kullanıldığında ise bir anlam ifade eder ve bu anlama ait olur. Zira nahivcinin de söylediği üzere mütekellim, zait ögeyi ancak pekiştirme (tevkîd) maksadıyla kullanır. Dolayısıyla zâit öge kalktığında pekiştirme de ortadan kalkar. Bu sebeple de söz konusu ögenin aslında zâit olmadığı anlaşılır. Dolayısıyla [pekiştirme için getirilen] zâit öge olmaksızın pekiştirilmiş (müekket) söz kurulamaz veya kurulsu da [tek başına] o ögenin yerini tutamaz.”¹⁷¹⁷

Bursevî’nin, ismini aşıkâr etmeksizin bu sözlerini alıntılıdığı İbnü’l-Arabî, bu ifadeleri “*O’nun misli gibi bir şey yoktur.*”¹⁷¹⁸ ayetinde geçen “*ke-mislihi*” ifadesindeki *ke* teşbih edatının zait olmadığını açıklama sadedinde kullanmaktadır. Bu bağlamda İbnü’l-Arabî, alimlerin çoğunun bu edatı zait kabul ettiğine dikkat çekip bu yaklaşıma karşı çıkmaktadır. Ona göre bu edatla kurulan bir söz, muhatabın zihninde ancak bu edatın kullanılması sayesinde ortaya çıkacak bir anlam ifade etmektedir. Allah boş ve abes hiçbir şey yaratmadığı gibi bu ögeleri de salt zait olsunlar diye kullanmamıştır. Bu ayette de *mislin* olumsuzlanması suretiyle benzerliğin nefyedilmesi hususunda daha mübalağalı bir üslup elde

¹⁷¹⁶ Bursevî, *Ta’lîka*, 163b.

¹⁷¹⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 196b; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 13/22-23.

¹⁷¹⁸ Şûrâ 42/11

edilmiştir.¹⁷¹⁹ Diğer yandan zait olduğu iddia edilen ögelerin mutlaka bir anlam ifade ettiğini savunmak, açılan bu anlam alanını vahdet-i vücûd düşüncesi doğrultusunda yorumlama imkânı sunmaktadır. Nitekim İbnü'l-Arabî söz konusu ayeti başka bağlamlarda bazen “*lâ mevcûde illallâh*” prensibi doğrultusunda bazen de *insân-ı kâmil* düşüncesi doğrultusunda anlamlandırmayı tercih etmiştir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî *O'nun benzeri hiçbir şey olmamasını*, zaten O'ndan başka herhangi bir şeyin olmamasıyla gerekçelendirirken vahdet-i vücûd düşüncesinin *lâ mevcûde illallah* prensibinden hareket etmiştir.¹⁷²⁰ Diğer bir yerde ise İbnü'l-Arabî, *O'nun mislinden maksadın insân-ı kâmil olduğunu*, ayette de *insân-ı kâmilin bir benzerinin bulunmadığı* manasının kastedildiğini savunur.

6.9. Terakki Üslûbu Bakımından Tasavvufî Kavram Kullanımı

Bursevî *zikir* kavramını bilgi süreçleri hususunda önemli addetmekte ve mütâla'a, mükâşefe, müşâhede, mu'âyene gibi kavramları zikir çeşitleri üzerinden farklı mertebedeki kişilere göre taksim etmektedir. Nitekim ona göre Zikredilene (c.c.) vâsıl olmak ve O'nu müşâhede etmek ancak O'nun zikrini lafzî zeminde tekrar etmekle hasıl olur. Lafzî zikir hakikî isme, hakikî isim ise müsemmaya götürür. Dolayısıyla gaye zikrin devamlılığıdır. Bursevî bu bağlamda zikrin dört çeşidini sayar: 1-dil ile zikir 2-kalp ile zikir 3-unutma sonrası hatırlama anlamındaki zikir 4-huzûr halinin devamlılığından kaynaklanan zikir. Bursevî ayrıca zikir çeşitlerine dair daha detaylı olan şu hiyerarşik tasnifi zikreder:

Zikir Tarzı	Fâili	Yöntemi ve Uygulama Alanı
<i>Dille zikir</i>	<i>Gâfîller</i>	
<i>Dil ve akıl ile zikir</i>	<i>Müteyakkız ebrâr</i>	<i>Eserlerin mütâla'ası</i>
<i>Dil, akıl ve kalple zikir</i>	<i>Bidâi mukarrebler</i>	<i>Tavırların mükâşefesi</i>
<i>Dil, akıl, kalp ve rûhla zikir</i>	<i>Vasat mukarrebler</i>	<i>Nurların müşâhedesi</i>
<i>Dil, akıl, kalp, rûh ve sırta zikir</i>	<i>Nihâi mukarrebler</i>	<i>Sırların mu'âyenesi / zikredilende (c.c) fenâ</i>

Tablo 9: Bilgi Yöntemi Olması Bakımından Zikir Çeşitleri

Bursevî ilk zikir çeşidinin mutlak manada merdud, sonuncunun mutlak manada makbul olduğunu belirtir. Aralardaki zikirler ise izafî olup her biri altındakine nispetle bir açıdan makbul, üstündekine nispetle merduddur.¹⁷²¹

Bursevî'nin bu tasnifinden anlaşıldığı üzere *mütâla'a*, *mükâşefe*, *müşâhede* ve *mu'âyene* kavramları birbirinden farklı mertebelerdeki kesimlere ait muhtelif tarzlardaki bilgi yöntemlerini ifade etmektedir. Bursevî bu kavramlar arasında öngördüğü fark üzerinden *Envârü't-tenzîl*'in bazı ibareleri hususunda Beyzâvî'ye eleştiriler getirir. Nitekim Hakk'a vâsıl olmaktan bahseden Beyzâvî, ârifin ancak

¹⁷¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 13/22-23. Vahdet-i vücûd düşüncesi açısından söz konusu ayetteki edatla ilgili Bursevî'nin değerlendirmeleri için bk. Bursevî, *Kitâbü'l-hucce'ti'l-bâliğa*, 120-121.

¹⁷²⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât-ı'l-Mekkiyye*, 4/434; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/250-251.

¹⁷²¹ Bursevî, *Ta'lika*, 145b-146a.

Cenâb-ı Kuds'ü mülâhaza etmeye dalıp O'ndan gayrisından gâip olursa/geçerse O'na ulaşmayı hak edeceğini ileri sürer. Hatta öyle ki Beyzâvî'nin açıklamalarına göre ârif, bu durumdayken artık kendini (*nefs*) ve hallerini dahi mülâhaza etmez. Bursevî, Beyzâvî'nin bu ifadedeki mülâhaza kavramlarından ilkinin kullanmasına karşı çıkar. Ona göre bu bağlamda kullanılabilecek kavramlar müşâhede ve mu'âyenedir. Bursevî, söz konusu ibaredeki Cenâb-ı Kuds / Cenâb-ı Mukaddes nitelemesini ise yine sûfî bilgi anlayışı doğrultusunda yapar. Buna göre Cenâb-ı Mukaddes olan Allah, ayıplar ve afetlerden münezzehtir olduğu gibi, yüce sırrının rûsûm kirleri ve varlıksal irtibatlardan (*et-taallukâtü'l-kevnîyye*) arınamamış kimselerin eline mutlak olarak geçmesinden de münezzehtir. Bursevî bu açıklamalar doğrultusunda “*Biz ise ancak şöyle deriz...*” diyerek müntesip olduğu sûfî gelenek nezdinde, bu bağlamda mülâhaza yerine müşâhede ve mu'âyene kavramlarının tercihe şayan olduğunu vurgular. Bunu gerekçelendirirken de mülâhazanın “hâl” olmak bakımından müşâhededen daha aşağıda olduğunu, musannifin (Beyzâvî) takririnde bunlardan ilkinin değil ikinciye gerektiren bir ibare kurguladığını belirtir.¹⁷²² Bu kavramlar arasındaki farkların, müntesip olduğu düşünce geleneği nezdindeki önemine binaen Bursevî, İbnü'l-Arabî'nin şu ifadelerine yer verir: “*Mükâşefe anlamlarla ilgiliyen müşâhede zâtlarla ilgilidir. Müşâhede isimlendirilene (müsemma) ait iken mükâşefe isimlerin hükmüne aittir. Mükâşefe müşâhededen üstündür, çünkü Hakk'ın zatını müşâhede mümkün değildir.”¹⁷²³*

Bursevî, söz konusu ifadede Beyzâvî'nin kullandığı ikinci mülâhaza kavramının ise tam yerinde kullanıldığını belirtir. Zira ârifin yapması gereken şey, en ufak bir nazarla dahi kendini (*nefs*) dikkate almamasıdır. Bursevî aksi takdirde ârifin nefsiyle baki kalacağını, dolayısıyla da müşâhede ehlinen asla olamayacağını belirtir.¹⁷²⁴ Bursevî, Beyzâvî'nin ifadelerine eleştirilerini bu şekilde sıraladıktan sonra ilgili yerin ibaresinin nasıl daha düzgün kurgulanacağına dair bir teklif getirir. Ona göre bu kısmın ibaresi şöyle olmalıydı: “*Ârifin Allah'a vâsıl olması, ancak O'ndan gayrisından geçip O'nu müşâhedeyle dalmasıyla mümkündür. Öyle ki ârif artık kendi hallerinden hiçbirini hatta kendini bile dikkate almaz.*”¹⁷²⁵ Zira Bursevî'ye göre kendini adamak, başkası şöyle dursun kişinin kendine dahi iltifat etmekten kurtulma melekesini ifade etmektedir. Buradan hareketle o, Beyzâvî'nin ibaresinde terakki üslubunun dikkatli kurgulanmadığını belirterek musannife ibare eleştirisi yapmaktadır.¹⁷²⁶

6.10. İzâfet Tamlaması ve Bilgide Kesinlik Mertebeleri

Beyzâvî ârifin hallerini anlattıktan sonra sözlerini “*Allah'ım! Bizi sadece habere kulak verenler gibi değil de 'ayna vâsıl olanlardan eyle.*” şeklinde bir dua ile bitirmektedir. Bursevî bu ifadede

¹⁷²² Bursevî, *Ta'lika*, 160a.

¹⁷²³ Bursevî, *Ta'lika*, 160a; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/239.

¹⁷²⁴ Bursevî, *Ta'lika*, 160a.

¹⁷²⁵ Bursevî'nin ibare teklifinin Arapça metni şöyledir:

“فإنَّ العارف إنما يحقُّ وصوله إذا غاب عما عده تعالى واستغرق في مشاهدته حتى أنه لا يلاحظ حالاً من أحوال نفسه؛ بل ولا نفسه أيضاً”

¹⁷²⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 160a.

kullanılan ‘ayn lafzını tasavvufî bilgi anlayışı doğrultusunda anlamlandırarak şerh eder ve söz konusu talebin aslında “Allah’ım! Bizi sadece habere kulak verenler gibi değil de ‘ilmden sonra ‘ayna vâsıl olanlardan eyle.” şeklinde olduğunu belirtir. Daha sonra bilgide kesinlik aşamalarını Ekberî düşünceden istifa ile açıklar. Bu doğrultuda bazı büyükler diyerek İbnü’l-Arabî’nin şu sözlerini aktarır:

“İlme’l-yakîn, kuşku ve şüphe taşımayan delilin verdiği kesinliktir. Ayne’l-yakîn, müşâhede ve keşfin verdiği kesinliktir. Hakka’l-yakîn ise müşâhedeyle amaçlanan bilginin kalpte hasıl olmasıdır. Bilmelisin ki, biz kuşkunun giremeyeceği yakînî bir bilgiyle şunu bildik: Alemde Mekke diye isimlendirilen bir şehirde Kâbe diye isimlendirilen bir ev vardır. Herhangi bir insan onu bilmiyor olamaz. Ya da bu bilgiye kuşkunun girmesi veya deliline bir eleştirinin yöneltilmesi mümkün değildir. Böylelikle bu konuda “bilgi” (‘ilm) sabit olmuş, istikrar ifade eden yakîn kelimesine izafe edilmiştir (İlme’l-yakîn). (...) Bu ev, kendisine ulaşıldığında duyu organı olan gözle görülür. Bu kez nefiste göz yoluyla onun niteliği, yapısı ve hali yerleşir. Bu bilgi ayne’l-yakîn olur ve daha önce ilme’l-yakîn yoluyla bulunmayan bir bilgi (tecrübe ve zevk yoluyla) nefiste hasıl olur. Allah’a ait diğer evlerden farklı olarak bu evin Allah’a izafe edilmiş olması, (tavaf edilmesi, niçin tavaf için bu evin seçildiği) gibi hususlarda Allah insanın içgörüsünü (basiret) açar. Basireti açılan kişi, (kendi düşünce ve içtihadıyla değil,) Allah’ın bildirmesiyle bunun nedenini ve illetini öğrenir. Bu kez bilgisi sağlam, hak, kesin ve sarsılmayacak (şekilde nefisine yerleşen) bir bilgi haline gelir. Dolayısıyla “hak”, “yakîn”e izafe edilmiştir. Zira hak olan her şey [nefiste] devamlı olarak yerleşebilme niteliğine sahip olmadığı gibi her bilgi (‘ilm) veya görme de (‘ayn) bu niteliğe sahip değildir. Bu nedenle söz konusu izafet (tamlama) geçerli olmuştur. Şayet ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn, yakînînin kendisi olsaydı tamlama geçerli olmazdı. Çünkü bir şey, kendisine tamlama yapılamaz. Tamlama ancak tamlanan ile tamlayan arasında olabilir. Bu nedenle tamlamanın var olabilmesi için çokluk gerekir. Bilgiyle (‘ilm) yakînî ayırt etmeyip (“bilgi yakîndir” diyen kimse ise -ki Allah’ın kitabında tamlama halinde geçmiştir-, bu konuda, tamlamanın geçerli olmasını sağlayacak bir yorum bulmak zorundadır. Bu sayede Allah katından gelen şeye iman etmiş olur ve şöyle der): “Bazen iki farklı lafzın anlamı bir olur. Böyle bir durumda iki sözden birisi, diğerine tamlama yapılır. Çünkü bu iki kelime, anlam bir olsa bile, lafız bakımından farklıdır. Nitekim ‘ilm ve yakîn lafızları bir değildir. Bu farklılık nedeniyle ‘ilm, yakîne tamlama yapılmış, anlam bakımından olmasa bile lafızlar açısından tamlama geçerli olmuştur.” Bu çözümü bulan kişi, lafızların konuldukları anlamları anlamada kusurludur.”¹⁷²⁷

6.11. İsm-i Fâil Siygası ve Mümkün Varlığın Kudreti

Bursevî isim vermeksizin İbnü’l-Arabî’nin kudret anlayışını özetleyen şu ifadelerine *Ta’lîka*’da yer verir:

“Aslında mümkün varlıkların bir kudreti yoktur. Mümkün varlık yalnızca ilâhî emrin/etkinin ilişkisini kabul edebilir. Kesb ise mümkün varlığın iradesinin başka bir fiile değil bizzat o fiile ilişmesidir. (Yani kesb, fiili işlemek yahut var etmek değil, yalnızca fiiller arasında hangi fiilin işleneceğini seçmek anlamındadır.) Bu taalluk esnasında ilâhî kudret (iktidâr) hemen o fiili var eder. İşte bu da mümkün varlık için “kesb” diye isimlendirilir.”¹⁷²⁸

Vahdet-i vücûd düşüncesinde kudretin bu şekilde ele alınmasının arka planında ise *muhakkiklerin cebr anlayışı* bulunmaktadır. İbnü’l-Arabî yukarıdaki açıklamalar bağlamında bu hususu şöyle açıklamaktadır:

“**Muhakkik[ler]**e göre cebr geçerli değildir. Çünkü cebr, kulun fiil işleyebilmesinin geçerliliğiyle bağdaşmaz. Cebr, direnmesi söz konusu iken mümkün varlığı bir fiili işlemeye zorlamaktır. Cansız varlık (cemâd) ise zorlanamaz. Zira [zaten] kendisinden bir fiil sadır olması veya olağan bir akla sahip olması tasavvur edilemez. Dolayısıyla mümkün varlık cebre uğramış (mecbûr) değildir. Çünkü kendisinden bir takım eserler meydana çıksa da onun için bir fiil ve tahakkuk etmiş bir akıl düşünülemez.”¹⁷²⁹

Bu mülahazalardan anlaşıldığı üzere Bursevî Ekberî kudret anlayışını benimsemekte ve bunu tefsire taşımaktadır. Buna göre Eş‘arî gelenekte sıklıkla işlenen kesb düşüncesi Ekberî gelenekte vahdet-

¹⁷²⁷ Bursevî, *Ta’lîka*, 148b; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/442-443.

¹⁷²⁸ Bursevî, *Ta’lîka*, 7b; İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 1/70; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/107. Ayrıca Bursevî aynı pasajı *Ta’lîka*’nın bir başka yerinde “ehlü’l-hakâik”e nispet ederek aktarır. bk. Bursevî, *Ta’lîka*, 183b.

¹⁷²⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 1/70; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/107.

i vücûd düşüncesi çerçevesinde yeniden yorumlanmıştır. Şöyle ki Bilindiği üzere Eş‘arî düşüncede *ilâhî kudret* ağırlıklı bir ton hakimdir. Bu vurgu vahdet-i vücûd düşüncesindeki başat prensiplerden “*lâ fâile/kâdire ilallâh*” prensibiyle uyum arz etmektedir. Nitekim geride de görüldüğü üzere bu ilke doğrultusunda Ekberî düşüncede kudret tanrıya has kılınıp mümkün varlıklardan tamamen nefyedilmektedir. Dolayısıyla Eş‘arîlerin ilâhî kudret temelli anlayışları Ekberî düşüncenin bu yaklaşımıyla uygun olduğu için kudretin kaynağının yeganeliği hususunda kesb teorisine vahdet-i vücûdun rengi verilerek Ekberî kudret yorumu kesb teorisiyle mezcedilmektedir.

Bursevî mümkün varlıklardan kudreti tamamen nefyeden bu Ekberî kudret anlayışına karşın muhtemel bir dilbilimsel itirazı gündeme getirip cevaplandırarak *Ta‘lîka*’da meseleyi derinleştirmektedir. Bu itiraza göre Beyzâvî’nin ifadesinde nefyedilen “*el-kadîr*” ismi kâmil/tam kudret sahibi anlamına gelmektedir. Bu sebeple kudretin kemalinin nefyedilmesi, mümkün varlıklarda bu sıfatın temel seviyede var olmasını ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla mümkün varlıklarda temel seviyede de olsa bir kudretin var olduğu kabul edilmelidir. Bursevî bu itiraza cevap sadedinde burada *kadîrin kadîr* manasında kullanıldığını, fa‘îl siygasının da mutlak olarak mübalağayı gerektirmediğini ifade eder.¹⁷³⁰ Böylelikle o, “*lâ fâile/kâdire ilallâh*” prensibi doğrultusunda mümkün varlıklarda aslında kudretin bulunmadığı şeklindeki Ekberî düşüncedeki ısrarını sürdürmektedir.

Öte yandan mümkün varlıkların kudretlerinin keyfiyeti hususundaki bu itiraz doğrudan tehaddi bağlamında Kur‘ân’ın i‘câzına yönelik bir itirazı ifade etmektedir. Zira Coşkun’un da belirttiği üzere: “*Beyzâvî fe-lem yecid bihi kadîr^{an} ifadesini kullandığında sanki, “Allah Arapların dil konusunda en usta olanlarına meydan okuduğu halde onlar içerisinde buna bütünüyle [!] güç yetirecek ölçüde kudret sahibi biri çıkmadı.” şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır ki bu da, mefhûm-i muhâlîfi açısından düşünüldüğü zaman Kur‘ân’ın meydan okumasına cevap verme konusunda belirli ölçüde kudrete sahip kimselerin çıkmış olduğunu düşündürmektedir.*”¹⁷³¹ Bunun geçersizliğini detaylı dilbilimsel açıklamalarla¹⁷³² ortaya koymaya çalışan Bursevî’ye göre en neticede bu itiraz geçerli olsa dahi yine de Kur‘ân’ın i‘câzı hususunda bir problem teşkil etmez. Zira itiraz doğrultusunda kudretin sadece kemali nefyedilince geriye alelaide bir kudret kalır. Bu kudretle de tehaddiye yönelik muaraza yapılamaz. Çünkü fesahat ve belagatta son sınıra ulaşmış bir kelim, eksik kudretin mu‘ârazasına konu olmaz.¹⁷³³

¹⁷³⁰ Bursevî, *Ta‘lîka*, 8a.

¹⁷³¹ Coşkun, “Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envâru’t-Tenzil Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı”, 339.

¹⁷³² Bursevî’nin dilbilimsel analizlerinin detaylı bir değerlendirilmesi için bk. Coşkun, “Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envâru’t-Tenzil Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı”, 339-340.

¹⁷³³ Bursevî, *Ta‘lîka*, 8a.

6.12. İstişhâd Kaynaklarında Tasavvufî Etki

Bursevî *Ta'lika*'da kullandığı istişhâd kaynakları bakımından diğer kelimeler, fıkıh ve dil ağırlıklı tefsir hâşiyelerinden ayrılmaktadır. *Ta'lika*'ın istişhâd kaynaklarına bakıldığında tasavvufî-Ekberî literatüre ait eserlerin önemli ölçüde kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Bursevî, “*Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*”¹⁷³⁴ ayetinde ayrık zamir pekiştiricisi olarak kullanılan “*ıyyâ*”nın zamirle izafet terkibi içerisinde kullanılması hususunda Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) şu sözünü örnek kabilinden zikretmektedir:

“*Kimde aşk varsa meclis onundur Kimde akıl varsa ondan da bizden de sakının!*”

Beyzâvî besmeledeki *isim* lafzının *sümüvv* (yücelik) kökünde türediğini, zira *ismin* müsemma için yücelik ve rütbe/mertebe ifade ettiğini belirtir. Bursevî *bazı büyüklere* atıf yaparak bu yorum doğrultusunda İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği şu şiire yer verir:

*Her asırda asrı yücelten biri var ben diğer asırlar için o 'bir'im*¹⁷³⁵

Bu yorumu destekleme bağlamında Bursevî, önemsiz olan şeylerin kahir ekseriyeti için özel bir isim vazedilmediğini, bu tarz şeylerin cinslerinin veya türlerinin isimleriyle ifade edildiğini hatırlatır. Örnek olarak da hayvan ve atı zikreder. Yine önemine binaen ismin, müsemmanın delili olduğunu, delili bilmenin medlulü bilmeye önceliğinin bulunduğunu belirtir.¹⁷³⁶

6.13. Bazı Edatların Ontolojik Yorumu

Bursevî, istifhâm edatı olan *keyfenin* muhtemel anlamlarından olan inkâr (*inkârul'l-vukû'*) manasını eşyanın varlık durumlarıyla ilişkilendirerek açıklamaktadır. Buna göre [bu edatın söz konusu manada kullanıldığı bir bağlamda] bir şeyin varlığının tüm hallerinin nefyedilmesi, o şeyin varlığının da burhânî metotla (*bi-tarîki 'l-burhânî*)¹⁷³⁷ nefyedildiği anlamına gelir.¹⁷³⁸

Bursevî *Ta'lika*'da daha önce *tahkikini* yaptığını¹⁷³⁹ belirttiği *mekân* kelimesinin *kevn* kökünden türediğini görüşünü benimser. Bursevî, Sıbeveyhi'ye göre *kâne* fiilinin var olmak (vücûd) manası için kullanıldığını, dolayısıyla *kevn* kelimesinin de var olmak (vücûd) manasına geldiğini belirtir. Ayrıca o, “varlık alemi” (*âlemü 'l-kevn*) denildiğinde varlığa dair her şeyin kastedildiği, bunun da “gerçekliği ve varlığı bulunmayan şey”in (*bâtıl*) zıttı olduğunu belirtir. Zira *bâtıl*, yokluğa dair bir ifade olup “*varlığın*

¹⁷³⁴ Fâtiha 1/5

¹⁷³⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/52.

¹⁷³⁶ Bursevî, *Ta'lika*, 72b-73a.

¹⁷³⁷ Bursevî *Ta'lika*'da burhânî metotun (*tarîku 'l-burhânî*) bir belâgat sanatı olduğunu belirtir. Bunu da *hamd*in sahibine aidiyeti bağlamında örnekendirir. Buna göre *el-hamdülillah* ifadesindeki belirlilik takısı cins kabul edildiğinde, tüm hamd fertlerinin Allah'a özgü olması gerekir. Zira [herhangi bir tikel hamd ferdinin bir zat için sabit olması, zımnen hamd cinsinin de bu zat için sabit olmasını gerektirir. Dolayısıyla] herhangi bir tikel hamd ferdi O'ndan başkası için sabit olursa, hamd cinsi de zımnen bu varlık için sabit olur. Bu da hamd cinsinin Allah'a mahsus olduğu gerçeğine aykırılık teşkil eder. Bursevî, *Ta'lika*, 118a.

¹⁷³⁸ Bursevî, *Ta'lika*, 65b, 66a.

¹⁷³⁹ İlgili yer için bk. Bursevî, *Ta'lika*, 48b-49a.

kokusunu dahi almamıştır.”¹⁷⁴⁰ Bursevî kânenin zaman gerektiren fiillerden olmayıp varlığa/var olmaya dair bir mana ifade ettiği hususunda Sîbeveyhi’ye nispet ettiği bu görüşe başka eserlerinde de yer verir. Bu görüşü “*Allah vardı ve O’nunla beraber bir şey yoktu*” şeklindeki hadis bağlamında gündeme getirir. Bursevî’ye göre bu ifadedeki kâne fiili varlığa/var olmaya dair bir mana taşır ve buna göre hadisin manası şöyle olur: “*Allah vardır ve O’nunla birlikte ve O’nun dışında zatı gereği zorunlu bir varlık (vâcib li-zâtihî) yoktur.*” Bursevî’ye göre eşyâ Allah ile birlikte olmayıp sudûr yoluyla meydana gelmiştir. Allah eşyânın sudurundan önce de sonra da alemlerden müstağnidir.¹⁷⁴¹

Bursevî varlıklar arasındaki benzerliklerin keyfiyetlerini ifade eden edatlara dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda o, benzerlik ifade eden edatlar arasında birtakım farklar olduğunu belirterek aslında bu kavramların aynı zamanda benzer varlıklar arasındaki farkları da ifade ettiğini vurgulamaktadır. *Misl*, *nidd*, *şibh*, *müsâvî*, ve *şekl* Bursevî’nin bu bağlamda zikrettiği edatlardır. Bursevî’nin Râgıb’tan aktardıklarına göre *misl* herhangi bir manada başkasına benzemek demektir ve benzerlik ifade eden lafızlar arasında en umumi olanı budur. *Nidd*, sadece özde/cevherde müşareket ifade eder. *Şibh*, sadece nitelikte (keyfiyet) müşareket ifade eder. *Müsâvî*, sadece nicelikte (kemiyyet) müşareket ifade eder. *Şekl*, sadece miktar ve alanda müşareket ifade eder. Râgıb bu kavramlar arasında en umumi olanın *misl* olmasından hareketle Allah’ın, her türlü benzerliği kendinden nefyetmek için ayette bu kavramı kullandığını ileri sürer: “*O’nun misli gibi bir şey yoktur.*”¹⁷⁴²

¹⁷⁴⁰ Bursevî, *Ta’lîka*, 114a.

¹⁷⁴¹ Bursevî, *Kitâbü’l-hucceti’l-bâliğa*, 140-141; Bursevî, *Müjdelerle Gelen Elçi*, 71.

¹⁷⁴² Şûrâ 42/11; Bursevî, *Ta’lîka*, 207b.

SONUÇ

Farklı dönem ve mekanlarda yeknesak bir düşünce sistemi etrafında kümelenen düşünür topluluklarını bu düşünsel birliktelikte müşterek kılan şey en temelde onların güvenilir addettikleri ortak bir yöneme sahip olmalarıdır. Muhtelif ilim ve düşünce sistemlerinin farklı bilgi anlayışları doğrultusunda hakikatin bilgisine ulaşma gayesi çerçevesinde yöntemin ifadesi olarak *tahkike*, bu yöntemi uygulayanları nitelenmek içinse *muhakkiklik* payesine sıkça atıfta bulunulmuştur. Bu bağlamda *tahkik* ve ilişkili olduğu kavram kümesine diğer disiplinlerde olduğu gibi tefsirde de rastlanılmaktadır. Bu sebeple bu tezde *mezc*, *imtizâc telfik*, *tedâhül* ve *tahkik* gibi nitelermelerle ifade edilen İslâmî ilimlerin müteahhir döneminde geçirdiği dönüşüm ve bu dönüşüm neticesinde kazandığı “tahkik tavrı” şeklinde nitelenen yeni formasyonun tefsir metinlerine yansımalarının keyfiyeti araştırma konusu yapılmış, bu araştırma neticesinde de müteahhir dönemde yaşanan dönüşümün tefsir ilmi literatürünü etkilediği anlaşılmıştır. İlkelerini diğer ilimlerden edinen tefsir ilminde istimdâtçı bir telakkinin hâkim olmasının ise bu etkiyi kolaylaştıran bir olgu olduğu kanaatine varılmıştır.

Tefsir literatüründeki söz konusu etkinin incelendiği bu çalışmada örneklem olarak *Envârü't-Tenzîl*'in mukaddime ve Fâtiha suresi kısımları üzerine İsmâil Hakkı Bursevî tarafından kaleme alınan *Ta'lika 'alâ evâilî Tefsîri'l-Kādî* isimli eser seçilmiştir. Belirlenen örneklemin tasavvufi-Ekberî meşrepli bir sûfî müfessirin eseri olması sebebiyle çalışmada müteahhir dönem tasavvuf anlayışının tahkik tavrı esas alınmıştır. Nitekim *tahkik* ve ilişkili olduğu kavram kümesini ifade eden *Hak*, *hakikat*, *tahakkuk*, *ehl-i hak*, *muhakkik*, *muhakkikûn*, *ehl-i tahkik*, *mezheb-i ehli'l-hak/hakâik* gibi kavramlar, İsmâil Hakkı'nın kullanımlarında müteahhir dönem tasavvufundaki vahdet-i vücûd düşüncesinin bilgi ve varlık anlayışını temsil etmektedir. Bu da *Ta'lika*'da sergilediği tahkik tavrıyla İsmâil Hakkı'nın, Ekberî düşüncenin hakikat iddialarından yani vahdet-i vücûdçu teorilerden beslendiği anlamına gelmektedir. İsmâil Hakkı'nın da dahil olduğu İbnü'l-Arabî ve takipçileri, hakikatin bilgisine erişme hususunda tahkik ve kavram ağıyla ifadeye döktükleri bir düşünsel birlikteliğe sahip düşünce topluluğudur. Ekberî meşrepli muhakkik sûfiler, tahkik ve kavram kümesini sahiplenme ve kullanma hususunda İslâm düşünce tarihinde öne çıkmaktadırlar. Nitekim müteahhir dönemde tümel (küllî) bir disipline evrilip kelimeler ve felsefeye alternatif hale gelen bu ekolün müntesipleri kendilerini “*muhakkikler*, *ehl-i tahkik*, *ehl-i hak*”; sistemleştirdikleri yeni dönem tasavvufunu “*ilm-i tahkik*, *ilm-i ilâhî/metafizik*”; temel metafizik ilkelerini “tahkik kaideleri” (kavâidü't-tahkik); kendilerini bir arada tutan ortak yöntemi “*tahkik*”; bu yöntemle ulaşmayı arzuladıkları gayeyi “*hakikat*”; bu gayeye ulaşarak hakikatin kendisiyle bezenmeyi “*tahakkuk*” şeklinde isimlendirmişlerdir. Bu yeni dönem tasavvuf metafiziğini benimseyen İsmâil Hakkı'nın, tahkik ve kavram ağını kullanarak Ekberî düşüncenin bilgi anlayışı ve varlık tasavvurunu *Ta'lika* üzerinden tefsir literatürüne taşıdığı görülmüştür. Bu kavramsal yapı çerçevesinde

tahkik ve kavram ağını *Ta'lika*'da doğrudan kullanan İsmâil Hakkı müteahhir dönem tasavvufunun kendine has tahkik tavrını nas yorumculuğunda işlevsel kılmaya çalışarak tefsir ilmi literatürüne yansıtmıştır. Benimseyip *Ta'lika*'da uygulamaya döktüğü bu tahkik tavrıyla İsmâil Hakkı; bilgi, varlık ve ahlak alanlarında muhakkik sûfilerin yolunu tutup Ekberî düşünce doğrultusunda nas yorumculuğu yapmaktadır. Bu yönüyle *Ta'lika*, *Envârü't-tenzîl* literatüründeki hâkim kelâm, fıkıh ve dil ağırlıklı yaklaşımlardan ayrılmaktadır. Müteahhir dönem tasavvuf anlayışının bilgi ve varlık anlayışından hareketle yazılan bu eserde İsmâil Hakkı, kelâmcı kimliği ön planda olan Beyzâvî'ye ve diğer şârihlere yönelik eleştiriler serdetmektedir. Dolayısıyla *Ta'lika*, kelâm-felsefe-tasavvuf polemiklerini içeren bir gerilim metnidir.

Bu ayrışmanın nas yorumculuğundaki neticelerinden birisi tevil eleştirisidir. İsmâil Hakkı'nın benimseyip *Ta'lika*'da uygulamaya çalıştığı tevil anlayışı prensipte kelâmî tevil anlayışıyla taban tabana zıttır. Kelâmî yöntemi benimseyenlerin tanrı tasavvurları, naslar üzerinden kurguladıkları mecâzî bir anlam zeminine oturmaktadır. Dolayısıyla onlar hakikati fizik aleme, mecâzî ise metafizik aleme ait kılmaktadırlar. İsmâil Hakkı ise mecâzî noksanlık, hakikati ise kemâl ile niteleyerek aralarında bariz bir hiyerarşi kurması sebebiyle hakikati metafizik aleme, mecâzî fizik aleme uygun görmektedir. Aralarında bir hiyerarşi öngördüğü mecâz ve hakikat olgularının nispetini varlık mertebelerini göz önüne alarak yapmaktadır. Bu doğrultuda o, söz gelimi aynı sıfatın hem tanrı hem de yaratılmışlara nispeti söz konusu olduğunda mecâzî mahluka, hakikati Allah'a nispet etmektedir. Kelâmî tevilde ise mutad uygulama bunun aksi yöndedir. Buradan hareketle o, Beyzâvî'nin şahsında kelâmcıların -başta ilâhî isimler olmak üzere- birçok hususta gereksiz teville gittiklerini düşünerek bir tevil eleştirisine girişmektedir. Ekberî düşüncenin nas yorumculuğunu benimseyen İsmâil Hakkı, gereksiz bulduğu bu tevil tarzına karşın, hakikati layık olduğu varlık mertebesine teslim etmek anlamında bir tahkîkî yorum yöntemi takip etmektedir. Bunu *Envârü't-tenzîl* literatüründeki hâkim kelâm, fıkıh ve dil ağırlıklı yaklaşımlara karşı yapması, *Ta'lika*'yı bu literatürde ayrıcalıklı kılmaktadır. Diğer yandan İsmâil Hakkı belâğî ve kelâmî tevilleri birbirinden ayırarak eleştirilerini kelâmî tevil aleyhinde yoğunlaştırmaktadır. Dil ve edebiyat ile sınırlı kalıp metafizik imalara sahip olmayan, böylelikle de Ekberî düşüncenin bilgi yöntemi ve varlık tasavvuruna aykırılık teşkil etmeyen mecâz örneklerini ise dildeki mecâz olgusu bağlamında değerlendirip eleştiri konusu yapmamaktadır.

Ta'lika'da nas yorumculuğu hususunda İsmâil Hakkı'nın hâkim yaklaşımdan ayrıştığı bir diğer husus, mevzû hadislerin yorum değerini kabul etmesi ve bunu uygulamaya dökmesidir. Nitekim onun hadis anlayışı, Ekberî bilgi anlayışına dayanmaktadır. Bu noktada vasıtasız bilginin imkânı ve vasıtalı bilgidен üstünlüğü hususunda Ebû Yezîd el-Bestâmî'nin “*Siz ilmi ölüden ölüye yani nakil yoluyla aldınız, biz ise asla ölmeyecek Hayy olan Allah'tan aldık.*” sözüne eserlerinde sıkça atf yapan İsmâil Hakkı, benimsediği bu rivayet prensibi gereği, *Ta'lika*'da kullandığı rivayetlerde sıhhat durumlarına

özel bir önem atfetmemektedir. Bu doğrultuda o, Beyzâvî'nin Fâtiha suresinin fazileti hususunda kullandığı fezâil hadisi bağlamında Beyzâvî'nin şahsında mevzû fezâil hadisi kullanmayı adet edinmeleri sebebiyle eleştirilen müfessirleri savunur ve bu müfessirlerin rivayet kullanım metodunun da aslında kendine has delilleri olduğunu iddia ederek bunları açıklar.

Dilbilimsel tefsir bağlamında *Ta'lika*'da yapılan izahlar ve kavram açıklamaları genellikle başka eserlerden yapılan aktarımlardan müteşekkildir. Bununla birlikte *Ta'lika*'da beyân ve irfân epistemolojilerinin mezc ve tahkikini ihtiva eden önemli sayıda uygulamalı örneğin de bulunduğu görülmektedir.

Ekberî yaklaşımın esas alındığı *Ta'lika*'da vahiy olgusu ve vahiyle ilgili temel kavramlar hakkındaki açıklamalar muhakkik sûfilerin Kur'ân ve vahiy telakkisini yansıtmaktadır. Bu hususların ele alındığı bölümlerde *vahiy* ve *nübüvvet* üzerinden *ilhâm* ve *velâyetin* imkanına dair açıklamalar yapılmaktadır. Ayrıca *Ta'lika*'da; yaratılmış olup olmaması bakımından ilâhî kelâmın mâhiyeti, kırâatler ve Kur'ân'da tekrar olgusu gibi meselelerde hâkim kelâm ve tefsir anlayışlarından ayrışan net bir Ekberî tavır göze çarpmaktadır. Bu yönüyle İsmâil Hakkı, Ekberî meşrebini tefsire yansıtmaktadır.

Diğer yandan bu araştırmada esas alınan örneklem metnin; taklit-tahkik, düşüncede durağanlık ve özgünlük gibi tartışmaların odağındaki müteahhir dönemin hâkim yazım tarzı olan şerh, hâşiye, ta'lika, zeyl gibi yazım türlerine dahil olan bir eser olması, -tezin temel araştırma konusunu teşkil etmemekle birlikte- özgünlük problemini de tezin ilgi alanına dahil eden bir durum olmuştur. Özgünlüğü müstakil olarak konu edinen daha ileri ve detaylı araştırmalar çerçevesinde meselenin ele alınması gerekmektedir birlikte bu tezde, İsmâil Hakkı'nın bakış açısından hareketle bazı kanaatlere yer verilmiştir. Bu hususta İsmâil Hakkı'nın, şarihler dönemi ilim anlayışını *taklit*, *düşüncede durağanlık* ve *özgünlük* gibi kavramlar üzerinden okumadığı aksine *taklit* ve *düşüncede durağanlık* diye eleştiri konusu edilen şeyin İsmâil Hakkı nezdinde *tahkik*in ta kendisi olduğu anlaşılmıştır. Onun ifadelerinden hareketle Ekberî düşüncenin hakikat iddiaları bakımından meseleye bakıldığında, bu düşünceye mensup alimlerin özgünlük arayışı gibi bir gayeleri olmadığı görülmektedir. İdeal bilgi anlayışının ulaştırdığı hakikat ise aslına mutabık bir şekilde aynı ve bir olmalıdır. Bu aynı zamanda bu düşünce sisteminin kendi kendini doğrulama tarzını ifade eder. Dolayısıyla tersten bir okumayla muhakkikler nezdinde özgünlük, bir olan hakikatten uzak ve tutarsız olmak anlamına gelmektedir. Bu tutum, Ekberîlik gibi klasik dönemin pek çok sistematik düşünce geleneğindeki yerleşik hâkim anlayışı temsil etmektedir. Nitekim müteahhir dönemde muhtelif düşünce sistemleri için mevzubahis edilen “tahkik tavrı”, özgünlük ve türedilik değil bir düşünce geleneğine eklemlenmeyi gerektirmiştir.

Tezin hacim olarak en geniş kısmını teşkil eden “Bilgi ve Varlık” isimdeki üçüncü bölümde İsmâil Hakkı'nın benimseyip *Ta'lika*'ya yansıttığı Ekberî düşünce sistemi -klasik taksime uygun olarak-

bilgi ve *varlık* ana başlıkları altında tasnif edilmiştir. Böylelikle *Ta'lika*'da içkin olan bilgi ve varlık anlayışının sistematik bir tasnif dahilinde görünür kılınması hedeflenmiştir. Ortaya çıkan tablo ve muhtevanın keyfiyetinden hareketle tahkik/mezc dönemi düşünürlerinin yalnızca bir Fâtiha suresi şerhi üzerinden dahi bilgi ve varlık anlayışlarını bütüncül bir şekilde tefsire uyarlayabilme kabiliyetine sahip oldukları görülmüştür. Bu da kendine has ilimlik keyfiyetiyle diğer disiplinlerden farklılaşan tefsirde bir başka ilmin bilgi yöntemi ve varlık tasavvuru gibi en temel iki bilimsel zemininin bütüncül olarak kullanılabildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu bağlamda *Ta'lika*'da sıklıkla şerh ve tefsiri yapılan ibâre veya konudan uzaklaşıp başka konulara girildiği görülür. Bu gibi yerlerde İsmâil Hakkî'nın tefsirden kopup başka müstakil gündemlere girdiği düşünülse de aslında o, nas yorumculuğunun zeminini teşkil eden tasavvufî epistemoloji ve ontolojiye dair açıklamalar yapmaktadır. Bu bağlamda nas yorumculuğunun temelini teşkil eden Ekberî bilgi ve varlık anlayışı özelinde şu temel konu ve başlıklar *Ta'lika*'da detaylı verilerin bulunduğu hususlar olarak öne çıkmaktadır: Keşf, zıkr, marifet, yakîn, tecelli, müşâhede, mücâhede gibi tasavvufî bilgi terimleri ile bunların kendi kavram ağırları. Tasavvufî epistemolojiyle uyumlu bir nefis teorisi anlatısı; nefsin iç ve dış kuvveleri, nefsin fiilleri ve bu fiillerin ahlaki bakımdan değerlendirmeleri. Tasavvuf, kelâm ve felsefe gibi muhtelif bilgi yöntemlerini benimseyen ilim çevreleri arasındaki tartışmalar bağlamında hakikate ulaşmada yöntem sorunu. Nedenselcilik-vesilecilik tartışmaları. Bilgide sübjektivite ve kesinlik bağlamında keyfiyet meselesi; tasavvufî bilgi sürecinin bir temsilini ifade eden seyrüsülûkün aşamaları, fenâ-bekâ, sübjektif tanrı tasavvuru (ilâh-ı mu'tekad), bilgide kesinlik (yakîn) mertebelerini ifade eden ilm-ayn-hak aşamaları. Rüyâ ve ilhâm gibi şahsî tecrübelerin bilgi değeri ve zevk, lezzet, şûrb, aşk, muhabbet, üns gibi tecrübî bilgi kavramları. Ekberî varlık tasavvurunda eşyânın hakikatlerini ifade eden yaratılmamış ve ezeli mâhiyetler (a'yân-ı sâbite) teorisi. Varlık keyfiyetleri (vâcib-mümkin-mümteni') açısından varlıklar ve muhakkik sûfilerin bu ayrımlara yaklaşımları. Vahdet-i vücûd düşüncesinin tevhîd anlayışı ve katmanlı tevhîd çeşitleri düşüncesi. Alemler ve kısımları. Ekberî düşüncenin yaratılış teorisi; tecelli ve ilâhî sûret üzere yaratılma meselesi. Yaratmada ilâhî iradenin yeri tartışması bağlamında kelâm, İslâm felsefesi ve tasavvuf düşüncelerinin *fâil-i muhtâr-mûcib bi'z-zât* ve *ezelî sevgi* (hubb-i ezeli / kenz-i mahfi) yaklaşımları. İlâhî isimlerin varlık ve varlık süreçleriyle olan ilişkisi; isim-müsemma ve esma-eşyâ ilişkileri. Varlıkta kötülük olgusu ve muhakkik sûfilerin kötülüğe yaklaşımları. Harfler ve sayıların varlıkla ilişkisi. Varlık mertebeleri; hazerât-ı hams ve merâtibü'l-vücûd. Hakikat-i Muhammediyye teorisi.

KAYNAKÇA

- Abacı, Harun. “Tefsir Tarihinde Otorite Müfessirler”. *İslâm Düşünce Tarihinde Otorite Kavramı*. ed. Mehmet Fatih Yalçın - İbrahim Aksu. Ankara: Nobel, 2022.
- Abdulhamid, Muhammed Muhyiddin. *Risâletü'l-âdâb fî âdâbi'l-bahs ve'-münâzara: Tartışma Usûlü*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Abdullah b. el-Mübârek, Ebû Abdîrrahmân. *ez-Zühed ve'r-rekâik*. thk. Habibu'r-Rahman el-A'zamî. Malegon/Hindistan, 1331.
- Abdurrahmân el-Câmî, Nûrüddîn b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-câmi' alâ Fusûsi'l-hikem*. thk. Asım İbrahim eş-Şâzelî. Beyrut: Daru Kütübi'l-İlmiyye, 1425.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Şerhu's-Şifâ'*. 2 Cilt. Beyrut: Daru Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Alkan, Ercan. “Abdullah Bosnevî'nin Nas Yorumculuğu: Hal'u'n-Na'leyn fî'l-Vüsûl ilâ Hazreti'l-Cem'ayn Örneği -Metin, Tercüme, Değerlendirme-”. *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı. 527-576. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.
- Alkan, Ercan. “A'yân-ı Sâbite Teorisi”. *Metafizik: Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. ed. Ömer Türker. İslam Düşüncesinde Teoriler. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Alkan, Ercan. “İbn Türke”. *İslam Düşünce Atlası (Yeni Edisyon)*. ed. İbrahim Halil Üçer. 4/1548-1550. Konya: İLEM-Konya Büyükşehir Belediyesi, 2022.
- Alkan, Ercan. “İrâkî: Aşk ve Varlığın Birliği”. *Din Felsefesinin Ana Konuları*. 2/283-295. Küre Yayınları, 2023.
- Alkan, Ercan. “Muhasebe Dönemi'nde Tasavvuf”. *İslam Düşünce Atlası (Yeni Edisyon)*. ed. İbrahim Halil Üçer. 5/1871-1879. Konya: İLEM-Konya Büyükşehir Belediyesi, 2022.
- Alkan, Ercan. “Osman Fazlı Atpazarî'nin Nas Yorumculuğu: el-Lâ'ihâtü'l-berkıyyât Üzerine Bir Değerlendirme”. *Sürgün Bir Şeyhe Armağan: Atpazarî Kutup Osman*. ed. İsmail Güleç vd. İstanbul: Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Alkan, Ercan. “Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-hikem Şerh Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 211-240.
- Alper, Ömer Mahir. *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Alper, Ömer Mahir. “XVI. Yüzyılda Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazakar”. *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlıda İlim ve Fikir Dünyası*:

- Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl.* ed. Ekrem Demirli vd. 15-21. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2017.
- Altaş, Eşref. “Fahreddin er-Râzî: Küllî Perspektifler Arasında”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler.* ed. Cüneyt Kaya. 429-464. İSAM Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Altaş, Eşref. ““Felsefî Kelâm'ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezc ve telfikî Tedahülü Nasıl Anlamalı?” *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları.* ed. Fuat Aydın vd. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Arıcı, Mustakim. *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği.* İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Arıcı, Mustakim. “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî.* ed. Ömer Türker, Osman Demir. 173-210. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsîr Okulu.* Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Avcı, Seyit. *İsmail Hakkı Bursevî'de Hadis Tespit ve Yorumu.* Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Aydın, Fuat vd. (ed.). *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları.* İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Aynî, Mehmed Ali. *İsmail Hakkı Bursevî.* İstanbul: Büyüyen Ay, 2013.
- Aynî, Mehmed Ali. “İsmâil Hakkı'ya Dair Bir Tedkîk Hülâsası”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası.*
- Ayvansarâyî, Hüseyin. *Hadîkatü'l-cevâmi'.* İstanbul, 1281.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l - 'ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsârü'l-muşannifîn.* 2 Cilt. İstanbul: Vekâletü'l-Ma'ârif, 1901.
- Başer, Hacı Bayram. “İlâh-ı Mu'tekad Teorisi (Öznel Tanrı İnancı)”. *Metafizik: Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar.* ed. Ömer Türker. İslam Düşüncesinde Teoriler. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Başer, Hacı Bayram. “Riyazet Teorisi”. *Metafizik: Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar.* ed. Ömer Türker. İslam Düşüncesinde Teoriler. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Bedirhan, Muhammed. “Vahdet-i Vücûd Ekolü”. *Metafizik: Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar.* ed. Ömer Türker. İslam Düşüncesinde Teoriler. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyin. *Şu'abü'l-îmân.* thk. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Şu 'abû 'l-îmân*. thk. Abdu'l-Alî Abdulhamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.
- Beyhakî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali. *Tâcü'l-Maşâdır*. thk. Doktor Hâdi Alimzade. Tahran, 1390.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b Ömer b Muhammed. *Tavâli'u'l-Envâr: Kelam Metafizîği*. çev. İlyas Çelebi. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Bolay, Süleyman Hayri vd. "Akıl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Osmanlı Düşünce Dünyası*. Ankara: Akçağ, 3. Basım, 2017.
- Boyalık, M. Taha. "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 73-100.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. 3 (Supplementband) Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1937.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Şahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa el-Buğâ. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1414.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl Cu'fî. *el-Edebü'l-müfred*. Suudi Arabistan: Dâru's-sıddîk, 1418.
- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Allah'a Yakın Olmak: Varlık Mertebeleri ve İnsân-ı Kâmil*. İstanbul: Hayy Kitap, 2012.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Bitmedik Ot Dibinde Doğmadıcak Bir Göcen: Şerh-i Nazm-ı Ahmed*. Ankara: Akçağ, 2000.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Esmâü'l-Hüsna Şerhi: Tuhfe-i Recebiyye*. İstanbul: Sufi Kitap, 5. Basım, 2023.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Eyyühe'l-bülbül: Kalbe Gelenler*. çev. Fakirullah Yıldız vd. İstanbul: Sufi Kitap, 2024.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Ferahu'h-rûh: Muhammediye Şerhi*. çev. Mustafa Utku. 10 Cilt. İstanbul: Uludağ Yayınları, 2000.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Hiz. Hüseyin Risâlesi: Risâle-i Hüseyiniyye*. İstanbul: Büyüyen Ay, 2020.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *İhtiyârât: Seçkin Varlıklar*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2023.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *İman Hakikatleri: Tuhfe-i Halîliyye*. İstanbul: Ketebe, 2019.

- Bursevî, İsmâil Hakkı. *İmanın Şubeleri: Şerh-i şuabü'l-imân*. çev. Mustafa Selim Orhanzade. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2020.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. “İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerh-İ Kelâm-ı Şeyh Sadî Adlı Risalesi”. çev. Ahmet Topal. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (ERZSOSDE)* 3 (2016), 193-218.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kâbe ve İnsan: Tuhfe-i Atâiyye*. İstanbul: İnsan, 4. Basım, 2020.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kelimeler Arasındaki Farklar: Kitâbü'l-furûq*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kenz-i mahfî : Gizli Hazine*. İstanbul: Rahmet Yayınları, 1967.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kesin Delil -Kitâbü'l-hucceti'l-bâliğa-*. çev. Mustafa Özsaray. İstanbul: İnsan, 2022.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kırk Hadis Şerhi*. ed. Sami Erdem. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kitâbü'l-envâr : Tasavvufî Meseleler*. çev. Naim Avan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kitâbü'l-Fazl ve'n-Nevâl*. Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kitâbü'l-hitâb*, ts.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kitâbü'l-İzziyyi'l-Âdemiyye*. Süleymaniye Âtîf Efendi, 1420.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kitâbü'n-Netîce Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*. ed. Ali Namlı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kitâbü's-şecv*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 789.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Mecî'ü'l-beşîr li-ecli't-tebşîr*. Süleymaniye, Halet Efendi, 00789-002.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Mecmû'atü'l-hutab ve'l-vâridât*. Bursa İnebey Yazma Eser Ktp. Genel, 85.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Mesnevî Şerhi: Ruhu'l-Mesnevî*. İstanbul: İnsan, 5. Basım, 2017.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Müjdelerle Gelen Elçi: Mecî'ü'l-beşîr li-ecli't-tebşîr*. çev. Fakirullah Yıldız vd. İstanbul: Sufi Kitap, 2023.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Mümin Müminin Aynasıdır*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2024.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Müteferrikât-ı Şeyh Hakkî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1667.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Namazın Hakîkati: Ecvibetü'l-Hakkıyye*. İstanbul: H Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Risâletü'l-Hadarâtı'l-Hams*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2260-005.

- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu 'l-beyân fî tefsîri 'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Seyr ü Sülûk: Üç Tuhfe*. İstanbul: İnsan, 2016.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Silsilenâme-i Celvetiyye*. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şeriyye, 1040.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Şerh alâ Tefsîri 'l-Cüz 'i 'l-Ahîr li 'l-Kâdî*. Bursa: Bursa İnebey Ktp, Genel 28-30.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Şerh-i Ebyât-ı Fusûsu 'l-Hikem*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1474.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Şerh-i Rumûzât-ı Hacı Bayrâm-ı Velî*. Süleymaniye, Esad Efendi, 1521.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Şerh-i Rümuzât-ı Hacı Bayram Velî: Çalab'ım Bir Şâr Yaratmış -Hacı Bayram Velî Haretləri'ne Ait Mânası Gizli Sözlerin Şerhi-*. İstanbul: Büyüyen Ay, 2. Basım, 2022.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Şerhu şerhi âdâbi 'l-bahs ve 'l-münâzara ala metni '-âdab*. İsmailağa Yayınevi, 2019.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Tamâmü 'l-feyz fî bâbi 'r-ricâl: Atpazarî Kutup Osman Efendi Menâkıbı*. çev. Ramazan Muslu - Ali Namlı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Ta 'lîka 'alâ Evâili Tefsîri 'l-Beyzâvî*. Atıf Efendi Yazma Eser Ktp, 82.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Ta 'lîka 'alâ evâili Tefsîri 'l-Kâdî*. Bursa: Bursa İnebey Ktp, Genel 31.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Ta 'lîka 'alâ Tefsîri Sureti 'l-Fatiha min Tefsiri 'l-Beyzâvî*. Nûru Osmaniye Yazma Eser Ktp, 145.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Ta 'lîka 'ale 'l-Cüzi 'l-Ahîr min Tefsîri 'l-Beyzâvî*. Ragıp Paşa Yazma Eser Ktp, 196.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Tevhid ve Sırlar Denizi: Tuhfe-i Bahriyye*. İstanbul: Ketebe, 2018.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Tuhfe-i Atâiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 1537.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Tuhfe-i İsmailiyye: Müminlere Armağan*. İstanbul: Hacegan, 4. Basım, 2010.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Varlığın Dili : İbn Meşîş Salavâtı ve Şerhi -Şerh-i salavât-ı İbn Meşîş-*. çev. Nedim Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Büyük, Enes. *Dönemlendirme Merkezli Tefsir Tarihi: Başlangıç, Teşekkül, ve Sistemleşme Dönemleri*. İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2024.
- Büyük, Enes. "İdrîs-i Bitlisî'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesindeki Tahkik Tavrı". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* V/2 (2021), 716-746.
- Büyük, Enes. *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*. İstanbul: Ensar, 2019.

- Büyük, Enes (ed.). *Tefsir İlminin Mahiyetine Yaklaşımlar -Klasikten Çağdaş Döneme-*. İstanbul: Kitâbî, 2023.
- Büyük, Enes. “Tefsir’in Dini İlimler Arasındaki Konumuna Dair Bazı Envârü’t-Tenzîl Hâşiyelerinin İncelenmesi”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/54 (2020), 203-228.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Akılının Yapısı*. çev. Burhan Koroğlu vd. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.
- Chittick, William C. “Mevlânâ’nın Tahkik Yolu”. çev. Vahit Göktaş. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2008), 371-384.
- Chittick, William C. *Sûfinin Aşk Yolculuğu: Mevlânâ’nın Manevi Öğretisi*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu. İstanbul: Litera, 2. Basım, 2021.
- Coşan, Ziyaeddin. *İsmail Hakkı Bursevi ve Fatiha Suresi Tefsiri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Coşkun, Muhammed. “CÂBİRÎ, Muhammed Âbid”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/235-238. Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- Coşkun, Muhammed. *Kur’an Yorumunda Yeni Bir Ufuk: Muhammed Âbid el-Câbirî ve Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2016.
- Coşkun, Muhammed. “Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envârü’t-Tenzîl Hâşiyelerinde Tahkîk Tavrı”. *Osmanlı’da İlm-i Tefsir*. ed. M. Taha Boyalık - Harun Abacı. 331-355. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.
- Coşkun, Muhammed. *Tefsirin İlk Çağları: Kur’an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Cündioğlu, Düccane. *Keşf-i Kadîm*. İstanbul: Kapı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *et-Ta’rîfât*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1403.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b Muhammed b Alî Seyyid Şerîf Hanefî. *Şerhu’l-Mevâkıf: mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2. Basım, 2021.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilay, 2019.
- Dârimî, Adullah b. Abdurrahman. *Müsnedü’l-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. S. Arabistan: Daru’l-Muğni li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1412.
- Dâvûd-i Kayserî. *Tasavvuf İlmine Giriş*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.

- Dedeler, Elif Söyleyici. *İsmâil Hakkı Bursevî'nin "Risâletü'l-Hazarâti'l-Hamsi'l-İlâhiyye" ve "İnsân-ı Kâmil" Adlı Eseri (Metin-İnceleme)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Demir, Osman vd. (ed.). "Osmanlı'da Kelam-Felsefe İlişkisi". *Osmanlı'da İlm-i Kelam*. 253-329. İstanbul: İSAR Yayınları, 2022.
- Demir, Remzi. *Osmanlı Epistemesini Anlamak: Çatışma Kuramı*. İstanbul: Muhayyel, 2020.
- Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları (Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar)*. İstanbul: Ensar, 2007.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 4. Basım, 2023.
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. Cüneyt Kaya. 503-539. İSAM Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Demirli, Ekrem. *İslam Düşüncesi Üzerine*. İstanbul: Sufi Kitap, 2. Basım, 2023.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan : İbnü'l Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2017.
- Demirli, Ekrem. "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi" 40 (2013), 121-142.
- Demirli, Ekrem. "Osmanlı Düşüncesinin Tasavvuf Kanadı Üzerine Bazı Mülâhazalar: İbnü'l-Arabî Ekolü Osmanlı Düşüncesinde Neye Karşılık Geliyordu?" *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın vd. 27-33. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019. Basım, ts.
- Demirli, Ekrem. "Osmanlı Düşüncesinin Ufku İmtizaç Devrinin Sorunlarıyla Malul Bir Düşünce Hayatı: Kemalpaşazâde'nin Mahiyetler Risalesi ve Öteki Risaleleri Üzerine Mülâhazalar". *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlıda İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl*. ed. Ekrem Demirli vd. 235-244. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2017.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Demirli, Ekrem. *Şair Sûfîler: Mevlânâ, Yûnus Emre ve Niyâzî-i Mısırî Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Sufi Kitap, 3. Basım, 2023.
- Demirli, Ekrem. *Tasavvufun Altın Çağı : Konevî ve Takipçileri*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd Teorisi". *Metafizik: Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. ed. Ömer Türker. İslam Düşüncesinde Teoriler. İstanbul: Ketebe, 2021.

- Dimeşkî, Muhammed Emin b. Fazlullah. *Hülasatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Doğan, İshak. *Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/79-94. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Duran, Faruk. *İsmail Hakkî Bursevî'nin Kitâb-ı 'İzzü'l-Ademiyy Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Alî. *Ḳûtü'l-ḳulûb fî mu'âmeleti'l-maḥbûb ve vaṣfî tarîkı'l-mürîd ilâ maḳâmi't-tevhîd*. thk. Âsım İbrahim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1426.
- Ebussuûd, İbn Muhyiddin Muhammed el-İmâdi. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1431.
- Efendi, İlyas. *İsmail Hakkî Bursevî'nin Kitabı's-silsileti'l-celvetiyye'si*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Eryılmaz, Kübra. *İsmail Hakkî Bursevî'nin Gazellerinin Redif Kelimeler Bağlamında İncelenmesi*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*. ed. Ekrem Demirli. çev. Ekrem Demirli vd. 3 Cilt. İstanbul: Fikriyat, 2022.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb - et-Tefsîrü'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Maḳṣadü'l-esnâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ*. thk. Bessâm Abdulvehhâb el-Câbî. Kıbrıs: el-Caffân ve'l-Câbî, 1407.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *En Güzel İsimler: el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*. çev. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: Ketebe, 2. Basım, 2022.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, 1983.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *Mustasfâ*. çev. H.Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik, 3. Basım, 2019.

- Gölbaşı, Selahattin. *İsmail Hakkı Bursevî'nin "Ta'likâ Alâ Evâili Tefsîri'l-Kadî" Adlı Yazma Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Görgün, Tahsin. "Klasik Türk Düşüncesinin (Osmanlı Düşüncesinin) Temel Meseleleri ve Molla Fenârî". *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) – Bildiriler*-, 177-188.
- Görgün, Tahsin. *Osmanlı Düşüncesi*. İstanbul: Tire Kitap, 2020.
- Gürer, Betül. *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmi'uş-şurûh ve'l-havâşî*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1439.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü's-Şihab ala Tefsir'l-Beyzâvî - İnayetü'l-Kadi ve kifayetü'r-Razi - Hâşîye ala Tefsiri'l-Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- Hatip, Alim. "Beyzâvî Hâşiyelerinde Ahlak: Bursevî Örneği". *Ahlak*. ed. Veysel Özdemir. 1/725-754. İslam ve Medeniyet Serisi 4. Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- Hatip, Alim - Çelik, Ömer. "Tefsirde Ekberî Tahkik Kaideleri: Bursevî'de Kelâmî Te'vil Eleştirisi Örneği". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 315-341.
- Herevî, Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed el-Ensârî. *Menâzilü's-Sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak - 'İlelû'l-Makâmât*. çev. Abdurrezzak Tek. İstanbul: Nizamiye Akademi, 3. Basım, 2022.
- Herevî, Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed el-Ensârî. *Tasavvufta Yüz Basamak: Menâzilü's-Sâirîn*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 3. Basım, 2022.
- Heyet. *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût : ulûmü'l-Kur'ân: mahtûtâtü't-tefsîr ve ulûmuhu*. 2 Cilt. Amman: el-Mecmaü'l-Meleki li-Buhusi'l-Hadarati'l-İslâmiyye (Müessesetu Al-i'l-Beyt), 1989.
- Heyet. *Hizânetü't-türâş: Fihriüsü mahtûtât*. Riyâd: Merkezü'l-Melik Fayşal, ts.
- İbn Acîbe, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî. 7 Cilt. Kahire: Hasen Abbas Zekî, 1419.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2020.
- İbn Sina, Ebû Alî Hüseyin b Abdillâh b Alî. *Kitâbu's-Şîfâ : Metafizik*. ed. Muhittin Macit. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2022.

- İbn Türke, Sâinüddin. *et-Temhîd fî Şerhi Kavâidi't-Tevhîd: Vahdet-i Vücûdun Kâideleri*. çev. Mesut Sandıkçı - Osman Bayder. İstanbul: Litera, 2022.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî et-Tâî el-Hâtimî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî et-Tâî el-Hâtimî. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. çev. Mustafa Tahralı - vd. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî et-Tâî el-Hâtimî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera, 2007.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî et-Tâî el-Hâtimî. “Marifet Kitabı”. çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş. *Vesilecilik: İslam Düşüncesinden Seçme Metinler*. ed. Nazif Muhtaroglu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2023.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî et-Tâî el-Hâtimî. *Özün Özü: Arifler Allah'ı Nasıl Bilir?* çev. İsmâil Hakkı Bursevî. İstanbul: Hayy Kitap, 7. Basım, 2023.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *Şerhu't-tebsıra ve't-tezkira: Elfiyyetü'l-İrâkî*. thk. Abdüllatif el-Hümeym, Mahir Yasin Fahl. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423.
- İrâkî, Fahreddîn. *Lemaât: Aşk Metafizigi*. çev. Ercan Alkan. İstanbul: Hayy Kitap, 2012.
- İsâmüddîn el-İsferâyînî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh. *Hâşiye alâ Envârî't-Tenzîl ve Esrârî't-Te'vîl*. Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, 1152.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Davudi. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Tefsîru Râgıb el-İsfahânî*. thk. Muhammed Abdulaziz vd. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1424.
- Işın, Ekrem. “Celvetilik”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: Kültür Bakanlığı - Tarih Vakfı, 1995 1993.
- Kara, İhsan. *Tasavvuf İstılâhları Literatürü ve Seyyid Mustafa Râsim Efendi'nin İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil'i*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Kara, İsmail. “Şerh ve Haşiye Geleneği Kuşatılmadan İslam'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?” *Dinî Yayınlar Kongresi*, 61-86.

- Karagöz, Mustafa (ed.). *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu Kayseri 23-24 Ekim 2014*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed. *Sûfîlerin Kavramları: Istılâhâtü's-Sûfiyye*. çev. Abdurrezzak Tek. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2024.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah el-Konstantînî Hacı Halife. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. M. Şerefettin Yaltkaya - Rifat Bilge Kilisli. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1360.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah el-Konstantînî Hacı Halife. *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk İhtilaf İçinde İtidal*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Kaya, Mesut. "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı - Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği -". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* XV/1 (2015), 9-31.
- Kaya, Mesut. "Osmanlı'da Entelektüel Dinamizm ve Hâşiye Yazıcılığı-Taşköprizâde'nin Keşşâf Hâşiyesi Örneği". *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlıda İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl*. ed. Ekrem Demirli vd. 59-82. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2017.
- Kaya, Mesut. *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Geleneğin Peşinde: Bir Din Felsefesi Olarak Tasavvuf*. İstanbul: Sufi Kitap, 2024.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Hermesler Hermes'i: İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*. İstanbul: Sufi Kitap, 6. Basım, 2025.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Sufi ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. İstanbul: Sufi Kitap, 2. Basım, 2024.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 10. Basım, 2022.
- Kırca, Celal. "Ahsenü'l-Kasas". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/178. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1401.
- Koçhan, Esmâ. *İsmâil Hakkı Bursevî'nin Müteferrikât-ı Şeyh Hakkî Adlı Eseri -I*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddîn. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.

- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *Fatiha Suresi Tefsiri : İ'câzü'l-beyân fî te'vîli ümmi'l-Kur'ân*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları : el-Fükûk fî esrâr-ı müstenidât-i hikemi'l-Fusûs*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *İlahi Nefhalar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *Kırk Hadis Şerhi*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *Miftâhu'l-gayb : Tasavvuf metafiziği (çeviri-tıpkıbasım)*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *Sadreddin Konevî ile Nasirüddin et-Tûsî arasında mektuplaşmalar : el-Müraşelât*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu'l-gayb)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *Vahdet-i Vücut ve Esasları : en-Nusûs fî tahkîki tavri'l-mahsûs*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Kûrânî, Şihâbüddîn Ahmed b. İsmail. *ed-Dürerü'l-levâmi' fî şerhi cem'i'l-cevâmi'*. thk. Said b. Galib Kamil el-Mecîdî. 5 Cilt. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1429.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2017.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Hâsiye Geleneği ve Hâsiyetü Muhyiddîn Seyhzâde 'alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Hâsiye Geleneği ve Seyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vîlâtü Ehli's-Sünne)*. thk. Mecdî Ba Sellûm. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b Hamza. *Aynü'l-a'yân : Tefsîrü'l-Fâtiha*. Dersaadet: Rıfat Bey Matbaası, 1325.
- Muallim Nâci. *Esâmî*. İstanbul: Maarif Nezareti, 1308.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Haris b Esed. *Risâletü'l-müsterşidîn*. Halep : Mektebü'l-Matbuatî'l-İslamiyye, 1391.

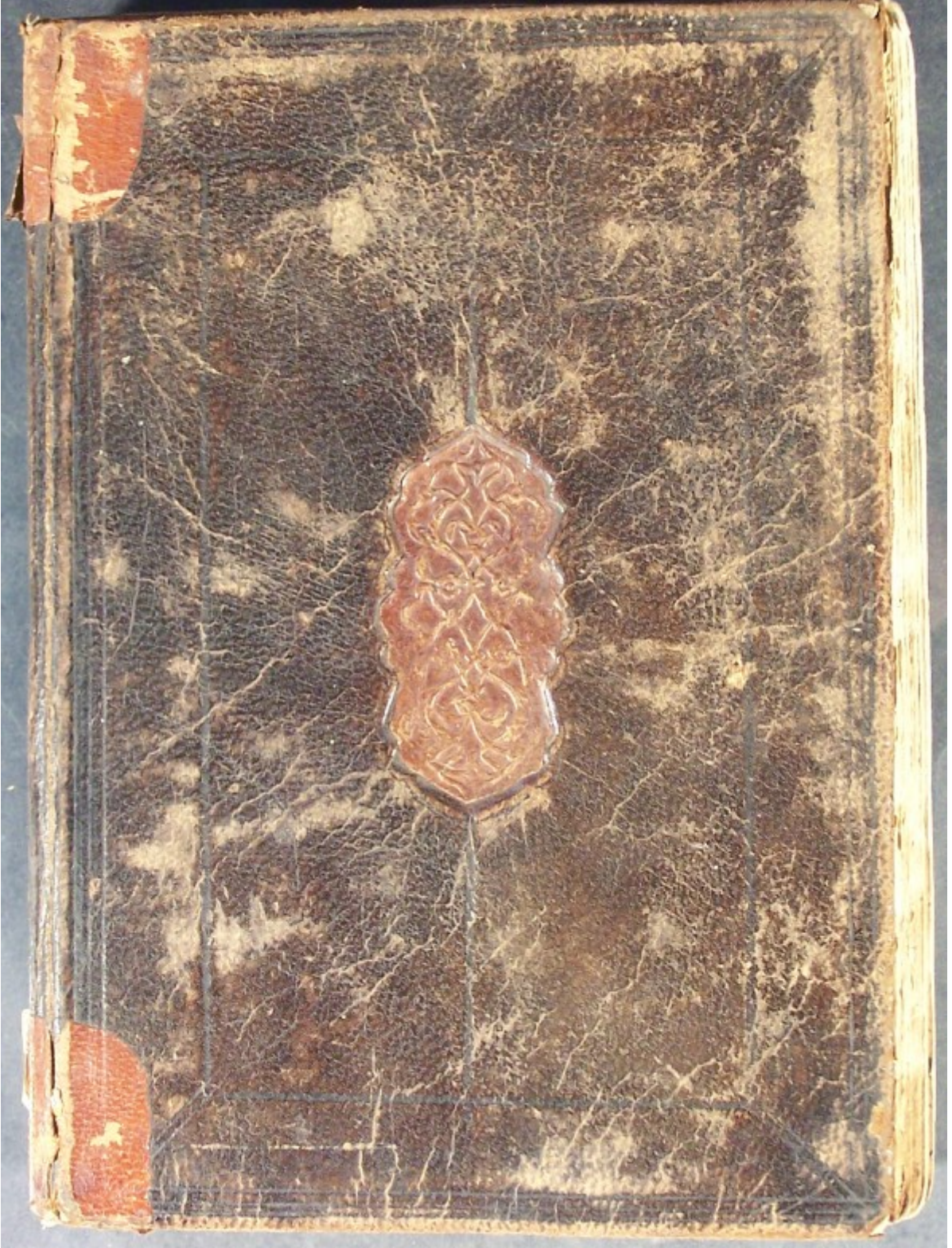
- Musakhanov, Orkhan. “İlahî İsimler Teorisi”. *Metafizik: Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. ed. Ömer Türker. İslam Düşüncesinde Teoriler. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Muslu, Ramazan. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 18. Yüzyıl*. İstanbul: İnsan, 3. Basım, 2021.
- Namlı, Ali vd. “İsmâîl Hakkı Bursevî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/102-110. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Namlı, Ali. “İsmâîl Hakkı Bursevî”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Osmanlı’da Felsefe ve Aklî Düşünce*. ed. Bayram Ali Çetinkaya - Ahmet Hamdi Furat. İstanbul: İnsan, 2015.
- Namlı, Ali. *İsmâîl Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*. İstanbul: İnsan, 2001.
- Nasr Hâmid, Ebû Zeyd. *Sufî Hermenötik: İbn Arabî’nin yorum felsefesi*. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî. *et-Teysîr fî’t-tefsîr*. thk. Habbûş Mâhir Edîb. 15 Cilt. İstanbul: Dâru’l-lübâb, 1440.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî. *et-Teysîr fî’t-tefsîr : Ömer Nesefî tefsiri (inceleme-eleştirmeli metin-çeviri)*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Nüveyhiş, Âdil. *Mu‘cemü’l -müfessirîn min şadri’l-İslâm hatte’l-‘aşri’l-hâzir*. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü Nüveyhiş, 1409.
- Okumuş, Mesut. *Kur’ân’ın Çok Boyutlu Okunuşu : İmam Gazzâlî örneği*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Öçal, Şamil. *İslam Düşüncesinde Hikmet Kelam ve İrfan İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Öztürk, Mustafa. *Osmanlı Tefsir Mirası*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *ez-Zerî‘a ilâ mekârimi’ş-şerî‘a*. thk. Ebû’l-Yezîd Ebû Zeyd el-Acemî. Kahire: Dâru’s-Selâm, 1428.
- Rouayheb, Khaled. *17. Yüzyılda İslam Entelektüel Tarihi: Osmanlı İmparatorluğu’nda ve Mağrip’te İlmî Akımlar*. çev. Zahit Atçıl. İstanbul: Klasik Yayınları, 2023.
- Sa‘lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü’rî. *el-Keşf ve’l-beyân an tefsiri’l-Kur’ân*. thk. Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1422.
- Semîn el-Halebî, Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf. *‘Umdetü’l-huffâz fî tefsiri eşrefi’l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil. 4 Cilt. Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1417.
- Seyhan, Ertuğrul. *Büyük Mutasavvıf İsmail Hakkı Bursevî: (Hayatı, İlmî Eser ve Şiirlerinden Seçmeler)*. Bursa: Mehmet Ali Deniz Kültür Vakfı Yayınları, 1995.

- Sülün, Murat (ed.). *Tefsir Nasıl Bir İlimdir? Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 15-16 Mayıs 2010*. İstanbul: Ensar, 2011.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. ed. Nuri Akbayan. çev. Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Dürrü'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İklîl fî 'stinbâḥi't-tenzîl*. thk. Seyfettin Abdulkadir el-Katib. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401.
- Şeyhzâde, Muhyiddin Mehmed Kocevî. *Hâşiye Muhyiddin Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*. thk. Muhammed Abdulkadir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şimşek, Selami. *Anadolu'da Kurulmuş Bir Tarîkat: Celvetîlik*. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Şimşek, Selami. *Celvetîlik Metinleri*. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Tan, Nedim. "İsmail Hakkı Bursevî". *İslam Düşünce Atlası (Yeni Edisyon)*. ed. İbrahim Halil Üçer. 5/1892-1894. Konya: İLEM-Konya Büyükşehir Belediyesi, 2022.
- Tan, Nedim. "Velayet Teorisi". *Metafizik: Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. ed. Ömer Türker. İslam Düşüncesinde Teoriler. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *et-Telvîh ale't-tavzîh li-metni't-tenkîh fî usûli'l-fıkh*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Muhammed Alî Sabîh, 1377.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Akaid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: İFAV Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfû istılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. ed. Refik el-Acem. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tek, Abdurrezzak. "Hakikat-i Muhammediyye Teorisi". *Metafizik: Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. ed. Ömer Türker. İslam Düşüncesinde Teoriler. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Tek, Abdurrezzak. *Tasavvufî Mertebeler: Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği*. İstanbul: Ketebe, 2024.

- Tezcan, Baki. “Tanrı’nın Farklı Yüzleri: Tahmîd’de Berâ’at-i İstihlâl İle Kurulan Savlar ve Çoğulculuk”. *Sebeb-i Telif: Osmanlı Literatüründe Açık ve Örtük Yazma Nedenleri*. ed. Mustakim Arıcı - Sami Arslan. İstanbul: Ketebe, 2024.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh. *Fütûhu ’l-ğayb fi ’l-keşf ’an kınâ ’i ’r-rayb (Hâşiyetü ’t-Tîbî ale ’l-Keşşâf)*. ed. Cemil Ata. thk. İyâd Muhammed. 17 Cilt. Dubai: Câizetu Dubey ed-Devliyye li’l-Kur’âni’l-Kerîm, 2013.
- Tilimsânî, Ebû’r-Rebî‘ Afîfüddîn Süleymân b. Şemsiddîn Alî el-Kûmî. *Tasavvufta Haller ve Makamlar: Menâzilü’s-Sâirîn Şerhi*. çev. Abdurrezzak Tek. İstanbul: Erkam Yayınları, 2024.
- Tiryaki, Mehmet Zahit. “Nefs Teorisi”. *Metafizik: Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. ed. Ömer Türker. İslam Düşüncesinde Teoriler. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Todd, Richard. *The Sufi Doctrine of Man Şadr al-Dîn al Qûnawî’s Metaphysical Anthropology*. Leiden (Boston): Brill, 2014.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. Ankara: Damla Yayınevi, 2014.
- Tûfî, Ebû’r-Rebî‘ Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî el-Hanbelî. *el-İşârâtü ’l-ilâhiyye ile ’l-mebâhişi ’l-uşûliyye*. thk. Muhammed Hasen İsmail. Beyrut: Dâru Kütübî’l-İlmiyye, 1426.
- Türker, Ömer. “16. Yüzyılı İslâm Felsefe Geleneğine Eklemlenmek”. *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn’a Osmanlıda İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl*. ed. Ekrem Demirli vd. 25-28. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2017.
- Türker, Ömer. “Bir Tümdengelim Olarak Sâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007).
- Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilay, 2020.
- Türker, Ömer. “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker, Osman Demir. 17-41. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Türker, Ömer (ed.). *Metafizik: Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Türker, Ömer - Üçer, İbrahim Halil. “Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkik”. *İslam Düşünce Atlası: Yenilenme Dönemi*. III/819-823, 2022.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 14. Basım, 2021.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 5. Basım, ts.

- Üçer, İbrahim Halil. “İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi”. *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem*. I/42-70, 2022.
- Ünal, Mehmet Ali - Cengiz, Osman. “Osmanlı Selefiligi İddiası: Çivizâde ve Birgivî Üzerine Bir Tetkik”. *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın vd. 461-504. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Vassaf, Hüseyin. *Kemal-name-i İsmail Hakkî: (Bursevî Biyografisi)*. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. “Celvetiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7/273-275. Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Yurtsever, Murat. *İsmâil Hakkî Dîvânı (İnceleme-Metin)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1990.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1407.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 15. Basım, 2002.
- Nokta Sembolizmi: Noktatü'l-beyân Risâlesi*. İstanbul: İnsan, 2020.

EKLER



Ek 1: Ta'lika kapak 1

كِتَابُ فَرَمَنْ فَرَسَهُ
 وَقَرَّ مِنْ قَرَّ كَتَبَهُ
 بِخَطِّ يَدِهِ مُؤَلَّفَهُ الْفَقِيرُ
 الشَّيْخُ سَيِّدُ الذِّبْحِ السَّمْعَانِيُّ
 الْبُرْسَوِيُّ نَزِيلُ رَدِّ سُبُوحِهَا
 تَقَبَّلَ كُلُّ اللَّهِ تَعَالَى مِنْهُ وَحَقَّهُ
 دُخْرًا لِأَخْرَجَتْهُ بِحُكْمَةِ أَحَبِّهِ
 قَالَهُ وَعُثْرَتْهُ أَمِيرُهَا

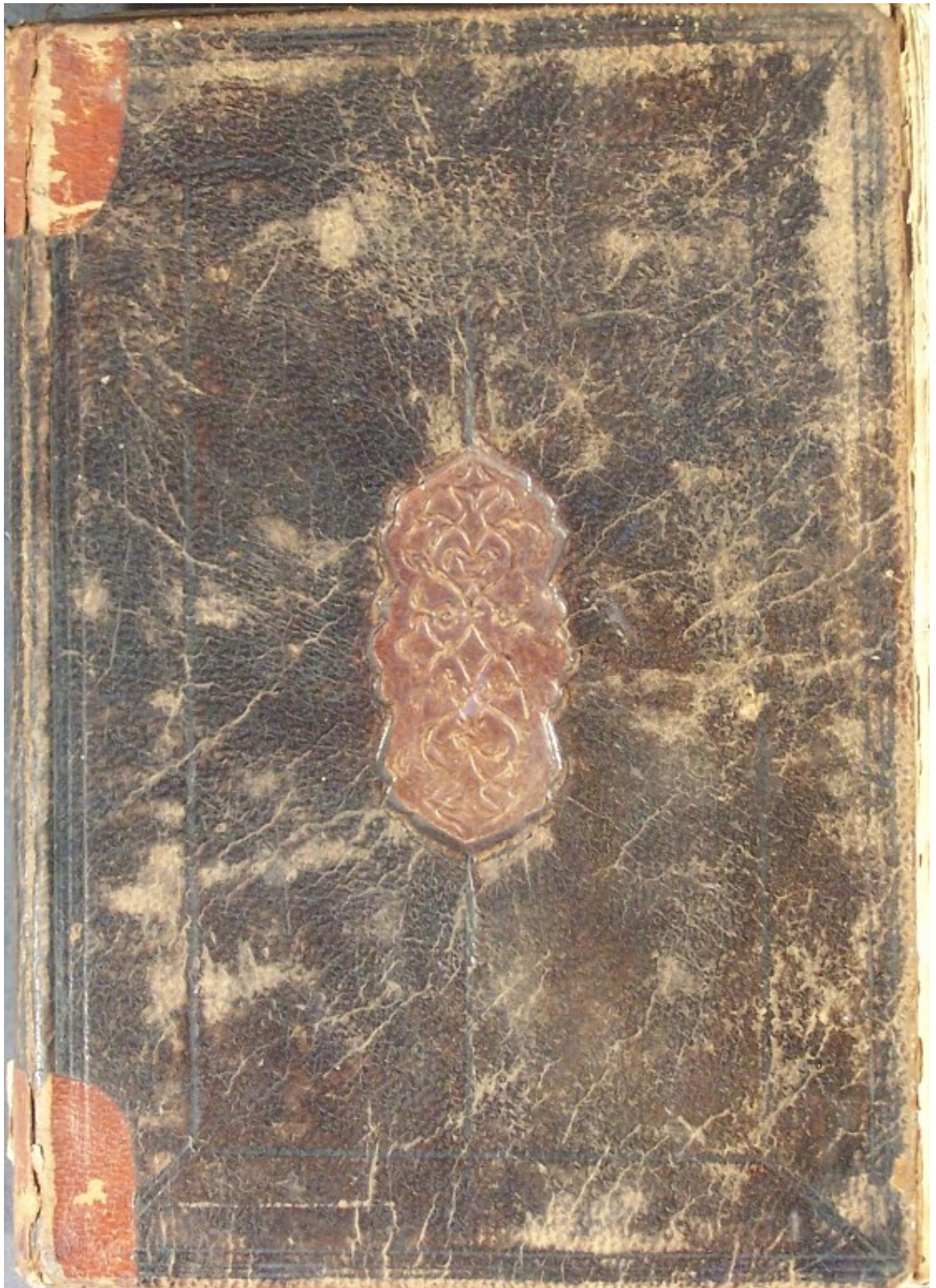


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله الذي كتبت الوجود بآثاره والصلوة والسلام على رسوله
 المصطفى من بين أهل أرضه وسماؤه، وعلى آله وصحبه من تبعهم حتى
 صدره لفهم فطرته وإيمانه، وبعد هذه تعلية على أوّل تفسير القاص
 صدرت عن قلم الفقير الشيخ اسمعيل خا، سرّ الله تعالى ببريق النجى وفريد
 الرقى، وقد قال بعض الأكابر لم تترك الأوّل للأخر، فإنه كانت على الرضفذا
 والآثار الواجب ترك الأوّل، ومنه الله تعالى إصلاح الحال وإسعاف المال
 قوله الحمد لله، اللهم ألبسناك الملبس الحقيقي وهو المسمى بتبديل عبادك
 عبيد الأزد كلاً أو بعضاً وأخصر جنسك وهو خصاص جنس الحمد لله كما المستند
 كل المحامد يستفاد من المآلة الجارة فإنها للبوت مع الاختصاص التملك أيضاً
 كما في قولك المال الزيد ونحوه والمعنى جنس الحمد مختص به كما دأبت له ومملوك له
 مقصود على الاتصاف بكونه له كما إذا كان جنس الحمد مختصاً به كما فلا من إفراده لغيره
 لم يكن مختصاً به وأما الاستغراق والمراد به جميع أفراد الحمد متى استعمل في العالم
 في لمح البتة وأخصر من اسم الحمل والمعنى كل حمد مقصود بالاتصاف بكونه له حقيقة
 كما هو من عباد الله لا ادعاء كما يذهب المعتزلة وذلك لأن المحمودية له كما سوكا
 بالواسطة أو بدونها لأنه المولى المولى في الحقيقة ثم الحمد ما قولي وهو ما كنى لبسلي
 نفسه على السنة انبيائه واصفيائه بحججها المختلفة وأما نفعه وهو التعليل بالعبادة
 السخرية البدنية لأنه تحقيق الحمد لقوله وآلا أنه سعيته من النفاق وأما ما قد يكون
 بالآخرة السيرة الروحية والتخلق بالأخلاق اللطيفة الزمانية وهو على ما قبله لأنه

وَأَذَارُونَا فِي الْفَضَائِلِ سَاهِلْنَا لَنَا فِي الْفَضَائِلِ فَضَائِلُ دَانِهِ لَمْ يَرَوْفِيهِ تِلْكَ الدَّلِيلُ
 أَلَا أَحْكَامُ فَلَا بَدَّ فِيهَا مِنْهَا لِأَحْكَامٍ وَأَنَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَمِنْهُ التَّوْفِيقُ فِي كُلِّ بَابٍ
 يَقُولُ الْفَقِيرُ الشَّيْخُ اسْمَعِيلُ حَقًّا وَأُصَلِّهِ اللَّهُ إِلَى غَايَةِ مَنَاهِهِ فِي التَّجَلِّيِ الْحَقِّ الْأَبَرِّ فِي هَذَا الْخَلْقِ
 مَا عُلِقَتْهُ عَلَى تَفْسِيرِ سُورَةِ الْفَاتِحَةِ مِنَ الْقَوَاعِدِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْفَوَائِدِ التَّفْسِيرِيَّةِ وَالْطَّرِيقِ
 الْمَعْرُوفَةِ وَحَقَائِقِ الذَّاتِ وَالصِّفَةِ بِكَيْفٍ يَكْتَحِلُ بِهَا الْعُيُونُ مِنْ اسْتِجْلَاءٍ
 وَيَنْقَلِبُ إِلَيْهَا الْحَالِيقُ اسْتِجْلَاءً فَيَرْغَبُ فِيهَا أَهْلُ السُّرُوحِ وَالْمَتُونِ
 مِنْ أَصْبَابِ الظُّوَاهِرِ وَالْبُطُونِ رَجُوعًا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يَجْعَلَهَا رَحْمَةً
 لِلنَّفُوسِ وَكَلِمَةً لِلْأَرْوَاحِ وَسَبَبًا لِلْفَلَاحِ يَوْمَ يَجْمَعُ فِيهِ الْأَرْوَاحُ
 وَالْأَسْبَاحُ وَوَقَعَ ذَلِكَ فِي مَدِينَةِ رَدِّ سَجْنٍ فِي ظِلِّ كِسْفَةِ
 الْقُدُومَةِ وَسَبْعِ وَعَشْرِينَ فِي الْهَجْرَةِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
 الْأَلَا تَبَّ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُولِ الْخَلْقِ الْمُبِينِ
 وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ مِنْ كُلِّ رُفْقَةٍ وَمَعْتَبَةٍ
 صَلَوةً وَسَلَامًا لِكُلِّهِمَا
 الْحَسْبُ وَالْعَدَّةُ

م

درق
 عدد
 ٢١١



Ek 5: Ta'lika kapak 2