

## İSMAİL HAKKI BURSEVÎ'NİN İTİKADÎ GÖRÜŞLERİ

*Cağfer KARADAŞ\**

### ÖZET

*Bu makalede İsmail Hakkı Bursevî'nin itikadî görüşleri ana hatlarıyla açıklanmaya çalışılmıştır.*

### SUMMARY

#### Ismail Hakki Bursevi's Theological Ideas

*In this article we are dealing with Ismail Hakki's ideas concerning Islamic beliefs.*

### GİRİŞ

Onsekizinci yüzyıl Osmanlı ve İslâm dünyasının büyük sufilerinden İsmail Hakkı Bursevî, bugün Bulgaristan sınırları dahilinde kalan Aydos'da 1063/1653'de dünyaya gelmiş, 1137/1725 yılında Bursa'da vefat etmiştir. İlim tahsili esnasında en çok celvetiye tarikatı şeyhi Osman Fazlı'dan etkilenmiş, ondan aldığı irşad görevini yarım asırlık bir zaman süresince Rumeli'den Bursa'ya ihmal etmeksizin yerine getirmiştir.<sup>1</sup> Yazdığı yüzden fazla eserle çağının en velud müellifleri arasında yer alan İsmail Hakkı Bursevî, bu eserlerinde akaid konularına geniş ölçüde yer vermiştir. Burada çeşitli eserlerinde ortaya koyduğu itikadî görüşleri derli toplu bir tarzda sunulacak ve değerlendirilecektir.

\* Yrd.Doç.Dr.; U.Ü.İlahiyat Fakültesi Kalam Anabilim Dalı

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bk. Sakıp Yıldız, Türk Müfessiri İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı, İslami İlimler Fak. Der. Erzurum 1976, sy. 1, s. 103-126; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa 1993, s. 143-172.

## BİLGİ

Bursevî bilgi için iki kaynak gösterir: Zahir ve batın. Zahir bilgisinin akıl ve duyular, batın bilgisinin ise vahiy ve ilham yoluyla elde edileceği görüşündedir. Takipçisi olmakla övündüğü<sup>2</sup> İbn ‘Arabî gibi<sup>3</sup> vahiy ve ilhamı özdeşleştirme eğilimi içerisinde. Şeriat bilgisinin ne akıl ne de ilham ile kesinlikle değiştirilemeyeceğinin, akıl ile naklin çatışması durumunda, naklin akla tercih edilmesi gerektiğinin ve aklın müdahil olması ile verilen hükümlerin inkarının nassın inkarı olarak görülemeyeceğinin altını çizer.<sup>4</sup>

Sufilerin genelinde olduğu gibi, o da akla güvenmez ve aklın hatadan arınmış olmadığını, buna karşılık kalbin ve kalb sahibinin yani batın bilgisine sahip olan kimsenin hata etmeyeceğini ileri sürmekle birlikte Allah’tan direkt gelen ilhamın “mekr=aldatma” olabileceğini de itiraf eder. Mekri İbn ‘Arabî gibi<sup>5</sup> istidrac anlamında kullanan Bursevî “Tam olarak güvenilecek bilgi nedir?” sorusuna “Peygamberin getirdiği şeriat” karşılığını verir. Ona göre bir Peygamber ümmetine “mekr” ile gönderilmez. İlhamî bilginin güvenilirliği ise ancak şeriat mihengine vurulduktan sonra anlaşılabilir.<sup>6</sup> Bu noktada Bursevî daha önce geçen “kalb sahibi hata etmez” görüşü ile çelişmiş olur. Anlaşılan o ki, yukarıda akıl karşısında bir yanılmazlıktan söz ederken, burada şeriat karşısında bir yanılığdan söz etmektedir. Bu da ilhama, akıl ile vahiy arasında ancak vahye daha yakın bir güvenilirlik özelliği verdiğini gösterir ki, son görüşü ile ünlü sufi İmama Rabbanî’nin “Keşif sahibi müçtehid gibi hata etme olasılığı bulunan kimsedir”<sup>7</sup> görüşüne paralel düşmektedir.

Bununla birlikte Bursevî’nin ısrarla sufilerin hata etmediğini savunması, hata etti diyenleri şiddetle yermesi<sup>8</sup>, bu arada sahih olmayan keşiften söz etmesi sufilerin çoğunda görülen açık bir çelişkidir. Zira sahih keşif ile sahih olmayana ayırdedecek Kur’an dışında bir kıstas ortaya koymamaktadır. Kur’an kıstas olarak kabul edildiği takdirde, bunu delil olarak kabul eden herkesin bu kıstası kullanma imkanı vardır.

<sup>2</sup> Bursevî, *Kitabü'n-necât*, İstanbul 1290, s. 17, 37; a. mlf., *Kitabü'n-nefice*, (hz. A. Namh-İ. Yavaş), İstanbul 1997, II, 382

<sup>3</sup> bk. Çağır Karadağ, *İbn ‘Arabî’nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 53-55.

<sup>4</sup> Bursevî, *Kitabü'l-hitâb*, İstanbul 1256, s. 12, 61; a. mlf., *Kitabü'n-necât*, 41, 49; a.mlf., *Kenz-i mahfi*, İstanbul, Sahaf Rıza, ts. s. 68.

<sup>5</sup> bk. Suat el-Hakim, *el-Mu‘cemu’s-sufi*, Beyrut 1401, 1981, “mekr” md.

<sup>6</sup> Bursevî, *Kitabü'l-hitâb*, s. 15, 43; a. mlf., *Kenz-i mahfi*, s. 30.

<sup>7</sup> İmam Rabbanî, *el-Mektûbât*, Mekke 1317 den İstanbul ts. I, 346.

<sup>8</sup> “...Ve anlar öyle zuum ederler ki, ilm-i tasavvuf, ulum-i nazariyye gibi kesbî ola. La vallahi! Ve ana binaen birbirlerin nazariyyatta tahtie ettikleri gibi akılları duhul etmediği ilm-i hakikate karışurlar ve erbabını hata etti sanırlar. Eğer hata nisbet olunursa o nisbetin üçü Allamü'l-Guyuba dokunur. Haşa vay onlara ki, bu itikadda olalar ve zuumlarınca ehl-i sünnetten ve cemaatten geçineler. Zira ehl-i sünnetten olan kimseler şeriatla ehl-i sünnetten olduğu tarikatte, marifette ve hakikatte dahi ehl-i sünnetten olur. Ve illa nakıs kalır...” Bursevî, *Kitabü'n-necât*, s. 78-79.

## İMAN

Bursevî, iman kelimesinin “korumak” anlamını öne çıkarır ve bundan türetilen “mü'min” kelimesinin hem Allah hem de kul için kullanılabileceğini; Allah için kullanıldığında “kulunu azabından koruyan”, kul için kullanıldığında ise “kendisini ilahî azabdan koruyan” şeklinde anlar.<sup>9</sup>

İmanı dil ile ikrar, kalb ile tasdik olarak tarif etmek suretiyle Hanefilerin yanında yer almakla birlikte, tasdikın asıl olduğunu söylemesi ve inançsız ameli ruhsuz cesede benzetmek suretiyle inancı amellerin ruhu kabul etmesi onu sünî kelâm çizgisine yaklaştırır.<sup>10</sup> Bununla birlikte iman konusunda sürekli zahir-batın ikilemini öne sürmesi bulunduğu yeri belirsizleştirir. Zira ona göre inananlar iki kısımdır: Zahir ehli ve batın ehli. Zahir ehlini avam ve alimler, batın ehlini ise havas ve hakikat ehli olarak tasnif eder. Ona göre avam zahir ehlinin, havas da batın ehlinin mukallitleridir, bunların kendi başlarına karar vermesi mümkün değildir. Dolayısıyla imanî ve amelî konularda avamın zahir alimlere, havasın ise hakikat ehli diye isimlendirdiği batın alimlere uymaları zorunludur demekle birlikte batın ehlinin, zahir ehlinin yükümlü olduğu dinin zahiriyle aynen yükümlü olduklarını, batınî yükümlülüklerin ise bunlara ilave bir durum olduğunu belirtir ve müminin şeriat tarikat marifet ve hakikat üzere olması gerektiğini vurgular.<sup>11</sup> Zahir batın ayrımındaki kriteri ise akıl ve zevktir yani akılla karar verenler zahir, zevk ile karar verenler batındır.<sup>12</sup> Bunun neticesi olarak aklî delil ile inanan kimsenin şüpheden kurtulamayacağını, buna karşılık kalb ile olan imanın şüpheden uzak, tahkik derecesine ulaşabileceğini iddia eder. Bununla birlikte akıldan tamamen vazgeçmez, ve her ne kadar iman nuru dediği kalble zât ve ona nisbet olunan sıfatlar bilinirse de akıl olmaksızın zât hakkında caiz, vacib ve muhal gibi hükümler verilemez der.<sup>13</sup>

İmanda istisnayı kabul etmeme noktasında Matürîdilerle paralel düşünürken, “Azabımızı gördükleri zaman inanmaları kendilerine fayda sağlamadı”<sup>14</sup> mealindeki ayetten hareketle ye's halindeki imanı kabul etmemek suretiyle takipçisi İbn 'Arabî'ye aykırı düşer.<sup>15</sup> Ona göre kişinin ilahî ilimdeki varlığı harici alemdeki varlığından farklı olması gibi imanı da farklılık arzeder. Kişinin ilahi ilimdeki varlığına iman ve küfür nitelemesinde bulunulamaz, ancak bu tamamen yok anlamına da gelmez. Oradakilerin

<sup>9</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-beyan*, İstanbul 1330, I, 31.

<sup>10</sup> Bursevî, *Kitabü'l-hitâb*, s. 11, 61, 62.

<sup>11</sup> Bursevî, *Kitabü'l-hitâb*, s. 7.

<sup>12</sup> Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, I, 16; a. mlf., *Kitabü'l-hitâb*, s. 7, 70.

<sup>13</sup> Bursevî, *Kitabü'l-hitâb*, s. 66-67.

<sup>14</sup> el-Mü'min 40/85.

<sup>15</sup> Bursevî, *Kitabü'l-hitâb*, s. 61, 67. (İbn 'Arabî, ye's halinde iman eden Firavun'un imanını geçerli sayar bu konudaki tartışma için bk. Ali el-Karî, *Ferru'l-avn min müddâi imani Firavn, Mecmuatü Resail fi vahdeti'l-vucûd* içinde, İstanbul 1294.

imanları bilkuvvedir. Kişi harici aleme intikali anında bu iman bilfiil hale geçer.<sup>16</sup> İsmail Hakkı Bursevi'nin bu faraziyesi tamamen ontolojiktir. Dinî bakımından kişi hakkında iman ve küfür ile hüküm vermek ancak reşid olma durumuyla alakalıdır. Kişinin hemen her durumda iman veya küfür ile ilişki içinde olacağını ima eden bu görüşüne Ebu Hanife'nin şiddetle karşı çıktığı ve metin bakımından Kur'an'a aykırı düşmesi itibariyle hadis sayılmaması gerektiğini ifade ettiği<sup>17</sup> "Kul zina ettiğinde iman ondan çıkar, terkettiği zaman tekrar döner"<sup>18</sup> hadisine dayanarak buradaki imanın çıkmasının Muhammedî nurun insandan uzaklaşması şeklinde tevil eder.

### Allah'ın Varlığı ve Birliği

İbn 'Arabî'de olduğu gibi varlığı vacib ve mümkün şeklinde ikiye ayırır. Aslında bu, şekli bir ayırımdır, gerçekte varlık tektir, o da zorunlu varlık olan Allah'ın varlığıdır. Mümkün, Allah'ın tecellisi ile varlık bulmuştur. Ona göre mümkünin iki durumu vardır: Subût ve vucud. "Subût"u mümkünin ilahî ilimdeki akli varlığı şeklinde tarif eder ki, bu İbn 'Arabî'nin "ayan-ı sabite"si, Mutezilenin "ma'dum"u, felsefecilerin harici aleme intikal etmemiş "mümkün"i karşılığındadır.<sup>19</sup> "Vücûd" ise mümkünin subût halinden harici aleme Allah'ın varlık bahşetmesi ile intikali yani varlık elbisesine bürünmesidir. Bu durumda mümkünin varlığı, zâtına zaid, Allah'ın varlığı ise zatının ayındır.<sup>20</sup>

"Allah tek bir ilahtır"<sup>21</sup> ayeti gereği Allah birdir, aksi de düşünülemez, zira varlık birdir, başka bir varlığa yer yoktur. Alemde çokluk gibi görünenler, o bir varlığın tecellilerinden ibarettir. Bir başka ifade ile varlık birdir, çok olan mertebelerdir. Bu mertebelerin tesmiyesi olan isimlerin çokluğu müsemmanın çokluğunu gerektirmez. Bursevi'nin içinde bulunduğu sufi düşünce varlığın birliği tezini savunur ve Plotinus'un dediği gibi<sup>22</sup> "bir" vardır. Ona başka isim vermek mümkün değildir, verildiği takdirde karışıklık doğar. Zira O, mürekkep olmayan zihinsel alanda yeri belirlenemeyen mutlaktır. Bursevi her türlü kayıttan uzak bu mutlaklığa "ahadiyet" demekte

<sup>16</sup> Bursevi, *Kitabü'l-hitâb*, s. 79.

<sup>17</sup> Ebu Hanife, *el-Alim ve'l-müteallim* (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), İstanbul 1981, s. 26-27.

<sup>18</sup> Ebu Davud, Süne 15; Tirmizî, İman 11; Aclunî, *Keşfü'l-hafa*, I. 91.

<sup>19</sup> Afîfî, *el-Ayanü's-sabite fi mezhebi İbn 'Arabî ve'l-ma'dumat fi mezhebi'l-mu'tezile*, (*Kitabü'l-tezkari* içinde), Kahire 1389/1986, s. 209-220; Çağfer Karadaş, a.g.e., s. 151-154.

<sup>20</sup> Bursevi, *Kitabü'l-hitâb*, s. 50, 51, 72, 78; a. mlf., *Kitabü'n-necat*, s. 5, 12, 14, 17, 20, 32, 34; a. mlf., *Kenz-i mahfi*, s. 16.

<sup>21</sup> Nisa 4/171.

<sup>22</sup> Plotinus, *Enneadlar-Seçemeler*, (trc. Zeki ?zcan) s. 39; A. Weber, *Felsefe Tarihi*, (trc. H.V. Eralp), İstanbul 1991, s. 111-113.

ve “Allah her şeyden müsta’nidir”<sup>23</sup> ayetini delil olarak kullanmaktadır. Allah ancak “vahidiyet” mertebesinde kendisini açar, isim alır ve mümkünlerle ilişki kurar.<sup>24</sup>

## Allah’ın Bilinmesi

Allah’ın bilinmesi, kendisini açması, tenezzülü yoluyla zuhuru, kulları tarafından bilinmesi, kenzin sırrını ele vermesi anlamına gelir. “Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim ve halkı yarattım.”<sup>25</sup> İlah-me’luh, hak-halk ilişkisinin kurulduğu bu mertebeye uluhiyet mertebesidir ve burada hakkın ismi “vahid”dir. Kul ancak bu mertebeyi bilebilir, bunun ötesine ne keşifle ne de nazarla geçmesi imkan dahilindedir. Bir başka deyişle ister nebi ister veli olsun Allah’ın zâtını tam anlamıyla idrak edemezler.<sup>26</sup>

İnsan bir şeyi ya da zâtı tanıyabilmek için veya tanıdığını iddia edebilmek için onu isimlendirmesi zihnindeki malumatı sembollere dökmesi gerekir. Allah kendi yarattığı insanın bu özelliğini bildiği için tenezzül ediyor, Matürîdî’nin ifadesiyle kendisini insanın zihnine yaklaştırıyor<sup>27</sup>, yani isimler ediniyor. İnsan böylelikle kendisinin kul olduğunu ve bir ilahın bulunduğu farkına varıyor. Buna Bursevî, İbn ‘Arabî gibi ilah-me’luh ilişkisinin kurulması bir diğer ifade ile Allah’ın tenezzülü kulun urucu (yükselmesi) ile ilahın kullarıyla buluşmasının bahru’l-‘amada gerçekleşmesi demektedir. Tirmizî’de geçen “Ebû Razin, Hz. Peygambere ‘Allah mahlukatı yaratmadan önce nerede idi?’ diye sordu. O’da ‘üstünde ve altında hava bulunmayan ‘ama’da’ diye cevap verdi.”<sup>28</sup> hadisinden alarak kullandıkları “‘ama” kelimesi felsefedeki evrenin “kaos” durumunu ya da Hilmi Ziya Ülken’in dediği gibi Aneximandros’un düşüncesindeki “belirsizlik” anlamına gelen “apeiron”u andırır.<sup>29</sup> İbn ‘Arabî ve Bursevî’ye göre ‘ama yaratılış zemini ya da yaratılışın başlangıçtaki bulanık durumu, ‘amanın bulut anlamını göz önüne alınırsa henüz yağmura dönüşmemiş, yağmur yüklü bulutun kara ve kasvetli halidir. Yağmur yağmaya başladığında kasvetli ortam yavaş yavaş belirginleşir, bulutlar dağılır ortalık aydınlanır ve varlıkların

<sup>23</sup> Ali İmran 3/97.

<sup>24</sup> Bursevî, *Kitabü'l-hitâb*, s. 47, 48; a. mlf., *Kitabü'n-necât*, s. 7, 42.

<sup>25</sup> Aclunî, *Keşfü'l-hafa*, II, 173. (Aclunî, bu sözü İbn Teymiyye, Zerkeşi ve İbn Hacer’in hadis saymadıklarını, Ali el-Karî’nin ise manasının sahih olabileceği şeklinde bir yaklaşımın bulunduğu bahseder.)

<sup>26</sup> Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, I, 3; a. mlf., *Kitabü'l-hitâb*, 49, 52, 75; a. mlf., *Kitabü'n-necât*, 39, 42; a. mlf., *Kenz-i mahfi*, 28, 31.

<sup>27</sup> Matürîdî, *Kitabü't-tevhid*, (nşr. F. Huleyf), İstanbul 19979, s. 93-94; Bekir Topaloğlu, “Allah” md. DİA, II, 483.

<sup>28</sup> Tirmizî’nin değerlendirmesine göre bu hadis hasendir ve senedi sahihtir. Tirmizî, “Tefsir” 12 ; İbn Mace “Mukaddime” 13.

<sup>29</sup> bk. Volter, *Felsefe Sözlüğü*, (trc. Lütfi Ay) İstanbul 1995, II, 193-194; Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, İstanbul 1968, s. 134.

tezahürü (ortaya çıkması) gerçekleşir başka bir deyişle subût hali vücûd haline dönüşür, bilkuvveden bilfiile geçiş gerçekleşir.<sup>30</sup>

Aynı kaynaktan gelen mümkünin, geldiği kaynağı tanıyabilmesi için üç mertebe vardır. a. tevhid: Afak ve enfüsü birleştirip, her ikisindeki hakkın mazharlarından hareketle hakkı bilme. b. Tecrid-i tevhid: Afakı gözardı edip enfüsten hareketle hakkı bilmek. c. Tefrid: Hem afakı hem enfüsü gözardı edip hakkı bilmek. Bu son mertebeyi “sır” olarak belirtir ve Kur’an’ın tilaveti ve hakikati ile meşgul olanların ulaşabileceği bir derece olarak görür.<sup>31</sup> Aslında ilk iki mertebede ileri sürdüğü fikirler kelâmcıların hüduş, felsefecilerin imkan delillerinin bir başka ifadesidir. Üçüncü şekil ise gerçekten sırdır.

### Ru’yetullah

Allah’ı bilmekle alakalı olarak, Allah’ın görülmesi (ru’yetullah) konusunda aslında bir kaç tali nokta dışında Bursevî geleneksel sünnî çizgide görülürken, sözkonusu tali noktalarda tavrını İbn ‘Arabî’den yana koyar.<sup>32</sup> Allah’ın dünyada görülemeyeceği hususunda ifadelerine rağmen basiret ile idrak olunabileceği şeklinde mu’lak bir ifade kullanır. Allah’ın rüyada görülebileceğini iddia etmesi durumu biraz daha karmaşıklaştırır. Hz. Peygamberin “O, bir nurdur, nasıl göreyim!”<sup>33</sup> hadisinden hareketle rüyada görmenin Allah’ın noksanlıklardan arınmışlığına (tenzih) zarar getirmeyeceğini, bunun sadece rububiyet makamının şuhudundan ibaret olduğunu açıklaması, yukarıda geçen “basiret ile görmek” ve “rüyada görmenin” zât makamını değil ilah-kul ilişkisinin gerçekleştiği rububiyet makamının şuhudu olduğunu göstermektedir.

Ona göre, Ahirette herkes Allah’ı inandığı gibi görecektir. Sadece insan-ı kâmil, ism-i câmi ehlinde olmasının bir sonucu olarak O’nu görecektir. Ancak bu görmenin Allah’ın celâline yaraşır, zaman ve mekandan münezze bir şekilde gerçekleşeceğini söylemesinin yanısıra ru’yetullahın zarurât-ı diniyeden olmadığını da ifade eder.<sup>34</sup> Ru’yetullah konusundaki tartışmaları aydınlatmak açısından şöyle bir izah getirir: Allah Rasulu Allah’ın görülmesini güneşe değil kamere benzetti. Zira kameri görmek kolay güneşi görmek hatta ona bakmak zordur. Burada kamer Allah’ın rububiyetine, güneş ise ahadiyyetine (zâtına) benzetilebilir. Dolayısıyla Ahirette görülecek olan zât değil rububiyettir. Mutezile şayet zâtın görülmesine itiraz etmişse Ehl-i Sünnet ile sözde kalan bir ihtilafa düşmüş

<sup>30</sup> Bursevî, *Kitabü'l-hitâb*, s. 72; a. mlf., *Kitabü'n-necât*, s. 66.

<sup>31</sup> Bursevî, *Kitabü'l-hitâb*, s. 49.

<sup>32</sup> bk. Cağfer Karadaş, a.g.e., s. 80-81.

<sup>33</sup> Müslim, İman, 291; Tirmizî, Tefsir, 54; Ahmed b. Hanbel, V, 171, 175.

<sup>34</sup> Bursevî, *Kitabü'l-hitâb*, s. 13, 59-60; a. mlf., *Kitabü'n-necât*, s. 18, 19; a. mlf., *Kenz-i mahfi*, s. 69.

demektir. Rububiyetin görülemeyeceğini iddia etmişlerse kesinlikle hata etmişlerdir. Varid olan nasları kısır akıllarına tabi kılmak gibi bir vartaya düşmüştür.<sup>35</sup>

## Allah'ın İsim ve Sıfatları

Bursevî, İbn 'Arabî gibi<sup>36</sup> Allah Teala için ahadiyet ve vahidiyet adını verdiği iki mertebe öngörür. Daha önce geçtiği gibi ahadiyet mertebesinde Allah her türlü kayıt ve nitelikten müstağnidir, vahidiyet mertebesine tenezzülünde ise isim ve sıfatlar alır. Aslında bu isim ve sıfatlar tohum içinde ağacın yaprak ve dallarının bilkuvve bulunması gibi ahadiyet içinde bilkuvve olarak bulunmaktadırlar. Bu görüşüne kenz hadisi diye bilinen “Ben bilinmeyen bir hazine idim. Bilinmeyi sevdim ve halkı yarattım.”<sup>37</sup> hadisindeki “küntü” lafzının “ben” anlamına gelen ve birinci şahsı ifade eden zamir olan “te”nin zâtın ahadiyetine delalet ettiğini, aynı şekilde yarattım anlamına gelen “halaktü” ve “caaltü” kelimelerindeki “ben” anlamındaki “te” zamirinin de ahadiyete delalet ettiğini belirtir. “Caalnâ” ve “halaknâ” kelimelerinde “biz” anlamına gelen “nâ” zamirinin ise vahidiyete delalet ettiğini ve “biz”den maksadın Allah'ın zâtı ile birlikte isim ve sıfatları olduğunu vurgular. İsimlerin çok olması, müsemma durumunda bulunan zâtın çok olmasını gerektirmez.<sup>38</sup>

Allah vahidiyet makamında yaratılmışlar ile isim, sıfat ve fiilleri vasıtasıyla ilişki kurar. Bunlar Allah ile yaratılmışlar arasında bir vasıta olmasının yanısıra zât ile yaratılmışlar arasında perde işlevi de görürler. Böylelikle kullar Allah'ın zâtı ile değil isim, sıfat ve fiilleri ile muhatab olurlar ve ancak onların bilgisine ulaşabilirler. “Sıfat, ef'al yüzünden, esma dahi sıfat ayinesinden, zât dahi esma perdesinden seyrolunur”<sup>39</sup> sözünden hem bu anlam hem de varlık hiyerarşisini zât-isim-sıfat-fiil şeklinde düşündüğü ortaya çıkar. Nitekim İbn 'Arabî'de de zât-sıfat-fiil-meful<sup>40</sup>, Gazzalî ise zât-sıfat-efal sıralaması vardır.<sup>41</sup> Bursevî, her ne kadar isimleri temel kabul ediyorsa da İbn 'Arabî gibi<sup>42</sup> bu isimleri yedi sıfat altında sistemleştirir. Kendisi subutî sıfatları sekiz kabul eden Matürîdî mezhebinin hakim olduğu bir ortamda yaşamakla birlikte İbn 'Arabî'nin tesiriyle olsa gerek Eş'arîler gibi subutî

<sup>35</sup> Bursevî, *Kenz-i mahfi*, s. 67-68.

<sup>36</sup> Çağfer Karadaş, a.g.e., s. 26.

<sup>37</sup> Aclunî, *Kesfu'l-hafa*, II, 173. (Aclunî, bu sözü İbn Teymiyye, Zerkeşi ve İbn Hacer'in hadis saymadıklarını, Ali el-Karî'nin ise manasının sahih olabileceği şeklinde bir yaklaşımının bulunduğu bahseder.)

<sup>38</sup> Bursevî, *Kitabü'n-necât*, s. 39; *Kenz-i mahfi*, s. 10-11.

<sup>39</sup> Bursevî, *Kenz-i mahfi*, s. 35; ayr. bk. *Kitabü'n-necât*, s. 36.

<sup>40</sup> İbn 'Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*, (nşr. Osman Yahya), Beyrut 1405/1985-, I, 150.

<sup>41</sup> Gazzalî, *İhyau ulûmi'd-dîn*, Daru'l-kütübi'l-arabi, ts., I, 181; XV, 78; a. mlf. *Cevahiru'l-Kur'an*, Beyrut 1401/1981, s. 10-11.

<sup>42</sup> Çağfer Karadaş, a.g.e., s. 106-108.

sıfatları yedi kabul eder.<sup>43</sup> Bununla birlikte takipçisi İbn ‘Arabî’nin<sup>44</sup> aksine sıfatları itibarî değil hakiki kabul eder ve manevi kalıbı yerine maani kalıbını kullanır. İsimleri tevkifi, yani nasda nasıl geçiyorsa öylece kabul edilmesi ve her bir isim fonksiyonunu icra ederken diğer isimlere ihtiyaç duyması noktasında İbn ‘Arabî ile paralel düşünür.<sup>45</sup> Allah’ın hem tenzihî hem de sıfatları ile bilinmesine vurgu yapar ve sadece tenzihe önem vermenin Allah’ın yaratma yönünün inkarı anlamına geleceğine dikkat çeker. Ona göre bir nesneyi tanımak için öncelikle eserine bakılır.<sup>46</sup> Eserden fiile, fiilden sıfata, sıfattan da zâta yani nesneye gidilmek suretiyle tanıma gerçekleşmiş olur.

Netice itibariyle her ne kadar sıfatları sayısal olarak Eş’ariler gibi ele almış olsa da içeriğini İbn ‘Arabî’nin düşüncesi doğrultusunda oluşturmuştur.

**Hayat:** Bursevî bu sıfatı diğer sıfatların varlık şartı görme noktasında geleneksel düşünceye paralel düşerken, madumlar üzerinde taallukunun bulunduğunu ileri sürmesi sünnî kelâmcıların “hayat sıfatının ne ma’duma ne de mevcuda taalluku yoktur”<sup>47</sup> tezlerine aykırı düşer.

O, hayat sıfatını iki yönlü düşünür: Birinci yön itibariyle hayat, kelâmcıların anlayışında olduğu gibi Allah’ın diri olmasıdır. İkinci yön itibariyle ise Allah’ın kendi dışındaki şeylere dirilik (canlılık) vermesidir. Hayat sıfatının bu yönüne Bursevî, “nefes-i rahmanî” der ve buna yüklediği anlam felsefecilerin faal akla yükledikleri anlamı çağrıştırır. Zira Bursevî’nin “subût halindeki şeyler, nefes-i rahmanî ile vücûd bulur” görüşü, felsefecilerin vahibü’s-suver (suretler bahşeden) diye niteledikleri faal aklın heyulaya suret vermek suretiyle harici alemde varlık kazandırması düşüncesi ile paralellik arzeder.<sup>48</sup> Bu düşünce doğrultusunda varolan her şeyin canlı olduğunu, zira nefes-i rahmanînin üfürmesi ile varlığa geldiğini iddia eder ve bu iddiasına “Sonra rahman onların üzerine üfledi”<sup>49</sup> hadisini delil getirir.<sup>50</sup>

**İlim** sıfatının da iki yönü vardır. Birincisi nefes-i rahmanî’ye konu olan şeylerin “subût” halinde buldukları yer olması, ikincisi ise harici alemde varlık kazandıktan sonra şeylere ilahi bilginin aktarılma işlevinin yüklenmiş bulunması. İkinci yöne delil olarak “Allah ademe isimlerin tümünü öğretti”<sup>51</sup> ayetini delil getirir. Dolayısıyla şeylerin bilgileri, aslında ilchî bilgiden taşıp gelen bir bilgidir. Ona göre Allah’ın ilmi sınır kabul etmez, madum, mevcud, küllî, cüz’î herşeye taalluk eder. Bununla birlikte Allah’ın

<sup>43</sup> Bursevî, *Kitabü'l-hitâb*, s. 72; a. mlf., *Kitabü'n-necât*, s. 14, 76.

<sup>44</sup> İbn ‘Arabî’nin sıfat görüşü için bk. Cağfer Karadaş, a.g.e., s. 91-95.

<sup>45</sup> Bursevî, *Kitabü'l-hitâb*, s. 20, 73.

<sup>46</sup> Bursevî, *Kitabü'n-necât*, s. 36, 39, 42.

<sup>47</sup> bk. Harputî, *Tenkihu'l-kelem*, İstanbul 1330, s. 205-206.

<sup>48</sup> İbn Sina, *en-Necât*, (nşr. Muhyiddin Sabri Kürdî), Kahire 1938, s. 271; Faiz ed-Daye, *Mecmuatü'l-mustalahü'l-ilmiyye ve'l-arabiyye*, Dımaşk 1410/1990, s. 110, 161.

<sup>49</sup> Taberî, *el-Camiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*, Kahire 1388/1968, I, 202.

<sup>50</sup> Bursevî, *Kitabü'n-necât*, s. 40, 50.

<sup>51</sup> el-Bakara 2/31.



bilgisinde bulunan şey için iyi ya da kötü hüküm verilemez. Zira şey orada bilkuvedir, harici aleme intikal ettikten sonra bilfiil duruma geçer ve ancak o zaman iyi ya da kötü hükmünü almaya hak kazanır.<sup>52</sup>

**İrade, kudret, sem'i ve basar** sıfatları konusunda farklı bir görüş getirmeyen Bursevî, hayat ve ilimde olduğu gibi bunları da iki yönlü olarak düşünür. Hakka bakan cephesi, halka bakan yönü. Hakka bakan yönü ile Allah, irade ve kudret sıfatları ile şeylerin harici alemde yer almasını sağlarken, sem'i ve basar sıfatları ile varlıkların hal, hareket ve tavırlarını gözetler. Halka yönelik yönleri ile ise bu sıfatların tecellileri ile yaratılmışlar irade, kudret, sem'i ve basar gibi sıfatlar ile nitelenirler.<sup>53</sup>

**Kelâm ve Tekvin:** Bursevî, İbn 'Arabî gibi<sup>54</sup> kelâm sıfatını iki boyutlu düşünür: Söz boyutu ve yaratma boyutu. Bir farkla ki, İbn 'Arabî yaratma boyutuna "kavl" ismini verirken, Bursevî içinde bulunduğu Matürîdî çevrenin etkisiyle olsa gerek "tekvin" ismini verir. Bu boyut üzerinde ağırlıklı olarak durur, Allah'ın yaratmaya yani maduma yönelik bu konuşmasını "nefes-i rahmani" diye adlandırır, hayat sıfatı anlatılırken geçtiği gibi bununla şeylere ruh üflediğini ileri sürer. Ona göre kelâm ilahi taayyünün yani oluş macerasının sonudur. İlahî hüviyetin küllî sıfatları olan hayat, ilim, irade, sem' ve basar sıfatlarının tezgahından geçen "şey" kelâm sıfatı ile harici alemde vücûd bulur diğer bir deyişle oluş serüvenini tamamlar. Bu durumda tekvin sıfatı müstakil bir sıfat olmayıp kelâm sıfatının yaratma boyutunu temsil etmektedir. Bunu İbn 'Arabî'de olduğu gibi Kur'an'da geçen "kün=ol"<sup>55</sup> ifadesinden çıkarır. "O, her gün bir şe'ndedir."<sup>56</sup> mealindeki ayette geçen "şe'n" in taayyün gününde "an" anlamına geldiğini, bu durumda sözkonusu ayetin anlamının "O, her an yaratır ya da tecelli eder" şeklinde olması gerektiğini ifade eder. "Allah sizi ve amellerinizi yarattı"<sup>57</sup> mealindeki ayetten hareketle güzel veya çirkin her şeyi yaratanın Allah olduğunu dile getirir zira O'nun yaratması mahiyet itibariyle şeye nefes-i rahmanî ile üfleme anlamına gelmektedir.<sup>58</sup>

## Kaza ve Kader

Kader, ezeli iradenin şeylerin varoluş vakitlerini belirlemesidir, diye tanımlar ve kader ile kaza arasında şöyle bir fark görür: Kader ma'dumun tayini, kaza ise aynı ma'dumun mevcut haline intikal ettirilmesidir. İlahî

<sup>52</sup> Bursevî, *Kitabü'l-hitâb*, s. 79; a. mlf., *Kitabü'n-necât*, s. 42-43, 46-47.

<sup>53</sup> Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, I, 8; a. mlf., *Kitabü'n-necât*, 50, 54, 56-59, 63-66.

<sup>54</sup> Çağfer Karadaş, a.g.e., s. 114-116.

<sup>55</sup> bk. en-Nahl 16/40.

<sup>56</sup> er-Rahman 55/29.

<sup>57</sup> es-Saffat 37/96.

<sup>58</sup> Bursevî, *Kitabü'l-hitâb*, s. 81; a. mlf., *Kitabü'n-necât*, s. 76, 84, 87.

rızayı bunların dışında değerlendirir. Her ne kadar Allah kulun aleyhine olabilecek şeyleri irade etse de buna rızası olmayabileceğini ifade için “her rızada irade vardır ama her iradede rıza yoktur” formülünü ileri sürer ve “Bununla birlikte O, kullarının küfrüne razı olmaz”<sup>59</sup> mealindeki ayeti delil getirir. Buna göre her ne kadar “Hepsi Allah’tandır de”<sup>60</sup> ayeti gereği hayır ve şer Allah’tan olsa bile Allah’ın şerre rızası yoktur. Kader hakkında konuşmanın yasaklandığına dair gelen hadisleri<sup>61</sup> esas alarak kader konusunda sukut edilmesini gerekli görür, zira kader Allah’ın zâtı gibi bilinme imkanı olmayan “sır”dır.<sup>62</sup>

## NÜBÜVVET

Bursevî, nübüvvet ile ilgili geleneksel bilgilere bazı üslup farklarının dışında yeni bir ilavede bulunmaz. Ancak sufi zihin yapısı gereği “velayeti” nübüvvet içine idhal eder ve bu konuda kendisini mezhebinin mensubu saydığı İbn ‘Arabî’nin tezlerini tekrar eder. Buna göre nübüvvet kesbî (kişi tarafından kazanılmış) olmayıp ilahî irade tarafından belirlenirken, velayet kesbidir. Velayet ile nübüvvet arasındaki somut denebilecek en temel farklılık velayetin teşrii (dinî hüküm koyma) özelliğinin bulunmamasıdır. Her ne kadar veli, Allah’tan ve melekten bilgi alma bakımından nebi ile aralarında bir benzerlik kurmak mümkün ise de, onun bilgi alması, hem yöntem hem de içerik bakımından nebinin özel surette bilgi almasının dışında gerçekleştiği için tam bir benzerlikten söz etmek kabuledilebilir görünmemektedir. Bundan dolayı da veliye, rasul ya da nebi ismi verilemez. Böyle bir isimlendirmede bulunan hem sapkın (dâl) hem de saptırıcı (mudil) olarak nitelenir. Velinin ilahî kaynaktan aldığı bilgiler açıklayıcı olup, yenilik özelliği taşımaz. Zâten velayette aslolan nübüvveti tâbi olmaktır.

İnsan-ı kâmilî son peygamber Hz. Muhammed’in şahsında somutlaştıran sufi geleneğe uyarak, ruhanî alemde ilk nebinin Hz. Peygamber olduğunu “Adem, su ile çamur arasında iken ben nebi idim”<sup>63</sup> hadisine dayanarak iddia eder. Hz. İsa’nın Kıyamete yakın yeryüzüne indiğinde Hz. Peygamberin ümmetinden olacağını, O’nun şeriatı ile amel edeceğini ve İbn ‘Arabî iddiasına<sup>64</sup> katılarak “velayet-i amme”nin onunla son bulacağını; aynı zamanda onun son insan-ı kâmil olması dolayısıyla, onun ölümü ile Kur’an’ın kalkacağını ileri sürer.<sup>65</sup>

<sup>59</sup> ez-Zümer 39/7.

<sup>60</sup> en-Nisa 4/78.

<sup>61</sup> bk. Tirmizî, Kader, 1.

<sup>62</sup> Bursevî, *Kitabü'l-hitâb*, s. 132-133, 136, 138, 142; a. mlf., *Kitabü'n-netice*, I, 71, 206, 468.

<sup>63</sup> Bursevî, *Keşfü'l-hafa*, II, 169-170.

<sup>64</sup> Çağfer Karadaş, a.g.e., s. 30.

<sup>65</sup> Bursevî, *Kitabü'l-hitâb*, s. 104-105, 111, 115; ; a. mlf., *Kitabü'n-necât*, s. 4, 8, 37; ; a. mlf., *Kenz-i mahfi*, s. 36; ; a. mlf., *Kitabü'n-netice*, II, 225.

**Kitap:** İlahî kitaplar konusunda zayıf bir hadise dayanarak<sup>66</sup> 104 kitabın varlığından söz eder ve hangi peygambere ne kadar sahife verildiğini ayrıntılı olarak aktarır. Bu konudaki kayda değer ilginç görüşleri şöylece özetlenebilir: Daha önce geçtiği gibi yeryüzünde insan-ı kâmil kalmadığında Kur'an göğe çekilecektir. Ehl-i rusum dediği zahir uleması Kur'an'ı hayaliyle okurken, ehl-i zevk dediği sufiler onu kalbiyle okurlar. Kur'an'ın te'vili konusunda selefî anlayışın "Kim Kur'an'ı kendi reyî ile tefsir ederse kafir olur"<sup>67</sup> hadisini zikretmesinden Kur'an'ın teviline karşı gibi görünmesine rağmen lafzın muhtemel manalarından biri ile anlaşılmasını tecviz etmesi ve sufinin zevki ile Kur'an'ı açıklayabileceği görüşünü ileri sürmesi, onun İbn 'Arabî'nin "lugavî te'vil" anlayışının takipçisi olduğunu göstermektedir.<sup>68</sup>

### Ruh, Melek, Cin

Bursevî, görünmezlikleri itibariyle ruh, melek, cin ve şeytanı aynı kategoride ele alır ve şöyle bir ayırım yapar: Ruh hariç diğerleri cisimdir. Cisim latif ise melek ve cin, kesif ise insan olur der, ancak melek ve cin arasında yaratılış maddeleri bakımından ayırım yapar ve meleğin nurdan, cinnin ise ateşten yaratıldığını ifade eder. Şeytanı da cinlerden sayar ve cinlerin itaatkar olmayanları diye tanımlar. Ona göre ruh cismin mukabili olup, ne letafetle ne de kesafetle nitelenemez.<sup>69</sup> "De ki, ruh rabbimin emridir/emrindedir."<sup>70</sup> ayeti ile "Allah'ın ilk yarattığı şey benim ruhumdur"<sup>71</sup> hadisinden hareketle ruhu ilahî eser olması cihetinden mahluk kabul etmezken, hâdis olan cesede taalluku itibariyle mahluk sayar.<sup>72</sup> Buradan anlaşılan hayat sıfatının taalluku olan nefes-i rahmanî olması bakımından mahluk değilken, kelâm sıfatının yaratma boyutu olan tekvin bakımından mahluktur.

Mükafaat ve mücazata muhatab olacak varlıklar olarak insan ve cini kabul ederken meleği bundan hariç tutar. Buna sebep olarak da insan ve cinnin anasırdan (anasır-ı erbaa) yaratılmasını gösterir.<sup>73</sup> Buna göre azab ancak anasırdan yaratılmış olan varlıklara yapılabilir.

### Ahiret

Ahiret, haşrdan başlayıp sonsuza uzanan bir süreçtir, diğer bir tabirle dirilişten başlayıp cennetliklerin cennette, ceennemliklerin ceennemde

<sup>66</sup> A. Saim Kılavuz, *Anahatları ile İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul 1987, s. 159-160.

<sup>67</sup> Kaynağı tesbit olunamadı.

<sup>68</sup> Bursevî, *Kitabü'l-hitâb*, s. 95, 96-97, 101; a. mlf., *Kenz-i mahfi*, s. 36.

<sup>69</sup> Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, I, 4; a. mlf., *Kitabü'l-hitâb*, s. 81.

<sup>70</sup> el-İsra 17/85.

<sup>71</sup> Benzer hadisler için bk. Actunî, *Keşfü'l-hafa*, I, 311-312.

<sup>72</sup> Bursevî, *Kitabü'n-necât*, s. 64.

<sup>73</sup> Bursevî, *Kitabü'n-netice*, II, 294.

Allah'ın kendilerine tanıdığı sonsuz bir hayattır. Bursevî'ye göre ecel iki türlüdür: Birincisi dünyadaki ömrü, ikincisi ise cennet ve cehennemdeki ömrü ifade için kullanılan eceldir. İnsanların yeniden dirilişini, çocuğun doğumuna benzetir. Nasıl ki, vakti geldiğinde rahim çocuğu dışarı atarsa, vakti geldiğinde toprata içindekileri dışarı atar. Bununla ruhun bedene iadesi demek olan yeniden diriliş gerçekleşir. Bu beden, arazları, taayyun ve taşahhusu bakımından eski beden olmamakla birlikte hakiki varlığı itibariyle eski bedendir. Zaten sufiler sürekli tecelli ile meydana gelen sürekli teceddüdü (yenilenmeyi) kabul ettiklerinden, bu düşünce onların anlayışına ters düşmez.

Cennet ve cehennem sürekli teceddüd şeklinde olan bir ebediyete sahiptir. Orada herhangi bir yükümlülük yoktur, ancak zikir devam edecektir. Cennete nefs-i mutmainne özelliğine, cehenneme ise nefs-i emmareye sahip olanlar girecektir. Her iki mahalde de uyku olmamakla birlikte cehenneme girmiş olan asi mü'minler için azabı hissetmesinler diye uyku olacaktır.<sup>74</sup>

## SONUÇ

Bursevî, hemen her ilim dalının belli bir olgunluğa ve durgunluğa ulaştığı bir dönemde yaşamış olması dolayısıyla, mevcut birikimi kendine özgü üslubu ile aktarmakla yetinmiştir. Bu özelliğini akaid alanında da aynı şekilde devam ettiren Bursevî zamanının hakim itikadi görüşlerine kimi yerde bazı rötüşler yaparak, kimi yerde sentezlerde bulunarak kendi itikadi görüşlerini serdetmiştir. Özellikle Hanefî-Matüridî düşüncesi ile İbn 'Arabî düşüncesini birleştirme çabası bariz bir şekilde görülür. Neticede şu denilebilir: Genelde İbn 'Arabî takipçisi olmasına rağmen Bursevî, inanç esaslarını halk arasında yaygın olan Matüridîlik ile Osmanlı medreselerinde kitapları okutulan Eş'arîliğe aykırı düşmeyecek en azından bu çevrelerde tepki doğurmayacak bir özen içerisinde verdiği görülür.

<sup>74</sup> Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, I, 52; a. mlf., *Kitabü'l-hitâb*, s. 121, 127-128; a. mlf., *Kitabü'n-necât*, s. 54; a. mlf., *Kenz-i mahfi*, s. 43-44.