

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ'NİN *KİTÂBU İZZİ'L-ÂDEMÎ*
VE *RİSÂLE-İ TASAVVUF* ADLI ESERLERİNDE
TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

Doktora Tezi

Elif SÖYLEYİCİ DEDELER

Ankara, 2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ'NİN *KİTÂBU İZZİ'L-ÂDEMÎ*
VE *RİSÂLE-İ TASAVVUF* ADLI ESERLERİNDE
TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

Doktora Tezi

Elif SÖYLEYİCİ DEDELER

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ

Ankara, 2025

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI**

İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ'NİN *KİTÂBU İZZİ'L-ÂDEMÎ*

VE *RİSÂLE-İ TASAVVUF* ADLI ESERLERİNDE

TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

**Doktora Tezi
Elif SÖYLEYİCİ DEDELER**

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ**

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

1- Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ

.....

2- Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

.....

3- Prof. Dr. Hamdi KIZILER

.....

4- Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ

.....

5- Dr. Öğr. Üyesi Edibe BOYRAZ

.....

Tez Savunması Tarihi: 30. 05. 2025

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Vahit Göktaş danışmanlığında hazırladığım “İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ’NİN *KİTÂBU İZZİ’L-ÂDEMÎ* VE *RİSÂLE-İ TASAVVUF* ADLI ESERLERİNDE TASAVVUFÎ KAVRAMLAR” (Ankara, 2025) adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 28.07.2025
Adı-Soyadı ve İmza

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	iii
ÖNSÖZ	iv

GİRİŞ

1. ÇALIŞMANIN KONUSU VE ÖNEMİ	1
2. ÇALIŞMANIN AMACI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	2

BİRİNCİ BÖLÜM

İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE VÂRİDÂT TÜRÜ ESERLERİ (<i>Kitâbu İzzî'l-Âdemî ve Risâle-i Tasavvuf Örnekleri</i>).....	6
1. HAYATI VE ESERLERİ	6
1.1. Hayatı	6
1.2. Eserleri.....	10
2. BURSEVÎ'NİN VÂRİDÂT TÜRÜ ESERLERİ (<i>Kitâbu İzzî'l-Âdemî ve Risâle-i Tasavvuf Örnekleri</i>)	14
2.1. Vâridât Türünün Genel Özellikleri.....	14
2.2. Bursevî'nin Vâridât Türü Eserlerinde Anlam ve Muhtevâ Özellikleri	17
2.3. Eserlerin Şekil Özellikleri	20
2.4. Eserlerin Üslubu ve Metodu	24
2.5. Eserlerin Muhteva ve Tahlili	28

İKİNCİ BÖLÜM

<i>KİTÂBU İZZÎ'L-ÂDEMÎ VE RİSÂLE-İ TASAVVUF ADLI ESERLERİNDE YER ALAN TASAVVUFÎ KAVRAMLAR</i>	36
1. TAHALLUK KAVRAMLARI.....	36
1.1. İBÂDET VE AHLÂKLA İLGİLİ OLANLAR	37
1.1.1. İbâdet.....	37
1.1.2. Takvâ.....	48
1.1.3. Tevbe.....	55
1.1.4. Zikir.....	63
1.1.5. İtminan	74
1.1.6. İhlâs	80
1.1.7. Sabır ve Şükür	88
1.1.8. Fakr.....	93
1.2. SEYR U SÜLÛKLA (EĞİTİM) İLGİLİ OLANLAR.....	98

1.2.1.	Seyr u Sülûk	98
1.2.2.	Şeyh ve Mürşid.....	103
1.2.3.	Mürîd ve Sâlik.....	109
1.2.4.	Bey’at ve İntisab.....	115
1.2.5.	Semâ	121
1.2.6.	Mücâhede ve Riyâzet	123
1.2.7.	Velî ve Velâyet.....	130
2.	TAHAKKUK KAVRAMLARI.....	138
2.1.	KALP VE VİCDANA DAİR OLANLAR	138
2.1.1.	Vecd-İstiğrak ve Cezbe	138
2.1.2.	Aşk ve Muhabbet	145
2.1.3.	Sekr ve Sahv.....	154
2.1.4.	Fenâ ve Bekâ	157
2.2.	MÂRİFET VE BİLGİYE DAİR OLANLAR	163
2.2.1.	Mârifet-İrfan-Ârif-Mârifetullah	164
2.2.2.	İlim ve Âlim	168
2.2.3.	Keşf, Mükâşefe ve İlhâm	177
2.2.4.	Hikmet.....	184
SONUÇ		189
KAYNAKÇA.....		197
ÖZET		213
ABSTRACT.....		214

KISALTMALAR

AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
a.s.	: Aleyhisselâm
b.	: İbn, bin (oğlu)
Bkz.	: Bakınız
BEEK	: Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi
Çev.	: Çeviren
D.İ.A.	: Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
haz.	: Hazırlayan, hazırlayanlar
H.z.	: Hazret-i veya Hazretleri
h.	: Hicrî
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
İF	: İlahiyat Fakültesi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
k.s.	: Kuddise sırruhu
Ktp.	: Kütüphane
mad.	: Maddesi
m.	: Milâdî
nr.	: Numara
r.a.	: Radıyallâhu anh
s.a.v.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: Tercüme eden
tsz.	: Tarihsiz
ö.	: Ölümü
vd.	: Ve diğerleri
vr.	: Varak
Yay.	: Yayınları

ÖNSÖZ

Tasavvuf, İslam düşüncesinde, insanın içsel yolculuğunu ve Hak ile kurduğu gönül bağına esas alan bir disiplindir. Bu mânevî yolculuğun kavramsal çerçevesini anlamak, sadece geçmişi değil, bugünü de anlamlandırmak açısından önemlidir. Bu düşünceden hareketle yürütülen bu tez çalışmasında, Osmanlı tasavvuf geleneğinin önemli isimlerinden biri olan İsmâil Hakkı Bursevî'nin “*Kitâbu İzzi'l-Âdemî*” ve “*Risâle-i Tasavvuf*” adlı diğer iki vâridât türü eseri ele alınmıştır. Söz konusu eserlerde yer alan tasavvufî kavramların tahlili, hem Bursevî'nin düşünce sistematüğini hem de tasavvufun temel kavramlarının seyrini anlamak açısından önem arz etmektedir.

Bu bağlamda, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde vâridât kavramının tasavvuf literatüründeki yeri ve bu türdeki eserlerin genel özellikleri ele alınacak; akabinde İsmâil Hakkı Bursevî'nin incelenen eserlerinde sergilediğı vâridât üslûbu ayrıntılı biçimde değerlendirilecektir. Bu değerlendirme yapılırken, vâridât türünün bilgi kaynağı olarak taşıdığı mânevî ve bâtinî boyutun, Bursevî'nin düşünce sistematüğü içerisindeki karşılığına dikkat çekilecek; onun bu tür aracılığıyla tasavvufî yaklaşımlarını nasıl ifade ettiğine dair analizler sunulacaktır.

Tez kapsamında ele alınan “*Kitâbu İzzi'l-Âdemî*” ve “*Risâle-i Tasavvuf*” adlı eserlerin bugüne kadar akademik tasavvuf çalışmalarında ayrıntılı biçimde incelenmemiş olması, çalışmanın literatüre sağlayacağı katkıyı artırmaktadır. Bu nedenle söz konusu eserlerde yer alan tasavvufî kavramlar, hem bağlamları içinde analiz edilmiş hem de metinlerden yapılan doğrudan alıntılarla açıklanmıştır. Ayrıca, eserlerin Arapça bölümleri Türkçeye çevrilmiş, Osmanlı Türkçesiyle yazılmış kısımlar ise günümüz okuyucusu için çözümlenmiş ve ilmî bir çerçevede yazıya aktarılmıştır. Böylece hem kavram analizine dayalı içerik üretimi sağlanmış hem de bu eserlerin tasavvuf literatürüne kazandırılması amaçlanmıştır.

Bu çalışmanın her aşamasında ilmî titizliğe dikkat edilerek etik ilkelere bağlı kalınmaya çalışılmıştır. İncelenen kavramların anlamlarını çözümleyebilmek için hem klasik hem de modern kaynaklara müracaat edilmiş; Bursevî'nin görüşlerine sadık kalmak adına orijinal metinlerden alıntılar kullanılmıştır. Özellikle vâridât türünün tasavvufî bilgi kaynakları açısından konumunu ve Bursevî'nin bu türdeki katkılarını açıklığa kavuşturmak hedeflenmiştir.

Tez sürecinde bana ilmî rehberliğiyle yol gösteren, sabrı ve katkılarıyla çalışmama yön veren kıymetli danışmanım Sayın Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ'a en derin şükranlarımı sunuyorum. Tez jürisinde yer alarak değerlendirmeleriyle çalışmama katkı sağlayan Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Prof. Dr. Mustafa AŞKAR, Prof. Dr. Hamdi KIZILER, Doç. Dr. Sevim ARSLAN, Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ ve Dr. Öğr. Üyesi Edibe BOYRAZ hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tezin basımı ve savunma hazırlığı konusunda desteğini esirgemeyen Sayın Murat İsmailoğlu hocama şükranlarımı iletirim.

Bu vesileyle üzerimde hakkı bulunan herkese, hocalarıma, dostlarıma, dualarını her daim hissettiğim annem Gülay Söyleyici ve babam Mehmet Akif Söyleyici'ye, sabır ve teşvikleri için özellikle eşim Sinan Dedeler'e, verdikleri gayret ve enerji için oğullarım Ahmet Emre, Mehmet Kerem ve Selim Eren'e kalbî teşekkürlerimi sunarım.

Bu çalışmanın, tasavvuf araştırmalarına mütevazı bir katkı sunması ve gelecekte yapılacak çalışmalara bir zemin oluşturması en içten temennimdir. Gayreti ve başarıyı veren Allah'tır.

Elif Söyleyici Dedeler

Ankara, 2025

GİRİŞ

1. ÇALIŞMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Tasavvuf, İslam düşüncesinde derin köklere sahip olan ve insanın içsel yolculuğunda ilâhî hakikatleri anlamayı, ruhu terbiye etmeyi, mâneviyâtı en yüksek seviyeye çıkarmayı amaçlayan bir disiplindir. Yani İslâm'ın içsel derinliğini temsil etmektedir. Bu derinliği sistemli hale getiren kavramların anlaşılması, mânevî eğitim ve gelişimin temellerini ortaya koymaktadır. İslâm medeniyetinde birçok mutasavvıf, yazdıkları eserlerle bu disiplini ve onun temel kavramlarını açıklamış, geniş kitlelere aktarmıştır.

Bu bağlamda, Osmanlı döneminin önemli mutasavvıflarından biri olan İsmâil Hakkı Bursevî, sadece yaşadığı dönemde değil, bıraktığı mirasla günümüzde de tasavvuf alanındaki değerini korumaktadır. O, eserlerinde tasavvufî kavramları, Allah-insan ilişkisini, kulluk bilincini ve ilâhî muhabbetin özünü derinlemesine işlemiş; tasavvuf literatürüne kalıcı katkılar sunmuştur. Bursevî, kaleme aldığı eserlerinde tasavvufun merkezî kavramlarını ele alarak insanın içsel dünyasına ışık tutmuştur. Aynı zamanda eserleriyle bugünün tasavvuf araştırmaları için kaynak oluşturmaktadır.

Bu çalışmanın ana konusu, İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*¹ ve *Risâle-i Tasavvuf*² olarak bilinen diğer iki vâridât türü eserinde yer alan tasavvuf kavramlarının detaylı incelenmesidir. Adı geçen eserler Bursevî'nin tasavvufî düşüncelerinin ve mânevî yolculuk üzerinde durduğu kavramların yoğun olarak işlendiği çalışmalarıdır. Bu kitap ve risâlelerde geçen kavramların ele alınması; müellifin yaşadığı dönemi, tasavvufî çevreler üzerindeki etkisini ve İslâm düşünce tarihinde tasavvuf literatürüne olan katkısını anlamak açısından önemlidir. Ayrıca çalışmanın diğer bir

¹ İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, Süleymâniye Ktp., Âtîf Efendi, nr. 1420-008, vr. 119b-198b.

² İsmâil Hakkı Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf*, Süleymâniye Ktp., Âtîf Efendi, nr. 1420-009, vr. 199a-259b; İsmâil Hakkı Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf*, Süleymâniye Ktp., Âtîf Efendi, nr. 1420-010, vr. 259b-316a.

amacı Bursevî'nin tasavvufi kavramlara yaptığı özgün katkıyı akademik düzeyde ele almaktır.

Tasavvuf geleneğinde, kalbe doğan fikirleri anlatmak için kullanılan ve bilgi türlerinden sayılan vâridât kavramı incelediğimiz eserlerin ortak özelliklerindendir. Tez konusu yapılan eserlerin tasavvuf literatüründeki öneminin doğru anlaşılabilmesi için vâridât kavramı üzerinde durulmuş, bu türün özelliklerinden de bahsedilmiştir.

Bursevî'ye göre vâridât, ilâhî kaynaktan gelen kesin bir bilgi kaynağıdır. Bu yüzden aktarılması ve açıklanması gerekir. Bursevî, her bir vâridini bu sorumlulukla kaleme almıştır. Ayrıca vâridât türü eserler müellifin kaleme aldığı çok sayıda eser içinde ciddi bir yere sahiptir. Bu sebeple çalışmamızın başlıklarından biri Bursevî'nin vâridât türü eserlerinin incelenmesine ayrılmıştır.

Tez çalışmamız Bursevî'nin düşünce dünyasında kavramların nasıl bir yer tuttuğunu ve onun tasavvuf anlayışının pratik yönünü nasıl şekillendirdiğini ortaya koymak açısından önem taşımaktadır. Ayrıca bu çalışma ilgili kavramları sadece Bursevî'nin düşünce dünyasında ele almakla sınırlı kalmayıp kavramların tasavvufî gelenek içindeki gelişim ve uygulamalarına ışık tutmayı hedeflemektedir.

2. ÇALIŞMANIN AMACI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Çalışmanın temel amacı, İsmâil Hakkı Bursevî'nin vâridât türündeki *Kitâbu İzzî'l-Âdemî* adlı kitabı ve *Risâle-i Tasavvuf* olarak isimlendirilmiş diğer iki eserinde ortaya koyduğu tasavvufî kavramların sistematik olarak analiz edilmesi ve bu kavramların tasavvuf düşüncesindeki yerinin belirlenmesidir. Bu bakımdan anılan eserlerdeki kavramların anlaşılması hedeflenmiştir.

Bunun yanı sıra, tahalluk ve tahakkuk kavramlarının anlamlarının, ibâdet ve ahlâk çerçevesinde nasıl bir değer taşıdığının tesbit edilmesi önemlidir. Çalışmamızda Bursevî'nin kulluk ve mânevî gelişim konularındaki düşünceleri bu eserler bağlamında irdelenerek, tasavvuf literatüründeki etkileri, uygulamadaki yansımaları anlaşılmalı ve vurgulanmaya çalışılmıştır. Bu sayede, müellifin düşünce sisteminin ve tasavvufî yaklaşımının modern araştırmalar ve çalışmalar açısından ne tür çıkarımlar sunduğunu belirlemek de çalışmanın amaçları arasındadır.

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden metin analizi metodu kullanılmıştır. Bursevî'nin tez konumuz olan eserleri, bu yöntem kullanılarak incelenmiştir. Bu çerçevede, eserlerdeki tasavvufî kavramların belirlenmesi, anlamlarının analiz edilmesi ve mutasavvıfın düşünce dünyasındaki öneminin anlaşılması için detaylandırılması hedeflenmiştir. Müellifin ele aldığı bir kavramı açıklamak için kullandığı örnekler üzerinde özellikle durulmuştur. Çalışmada Bursevî'nin yaşadığı döneme dâir tarihsel ve kültürel bağlamı anlamak için birincil ve ikincil kaynaklardan yararlanılmıştır. Ayrıca ilgili kavramlar, tesbit ve tasnif edildikten sonra geçme sıklıkları ve geçtiği bölümlerde hangi tasavvufî kavramlar ile bağlantılı aktarıldıkları belirlenmeye çalışılmıştır.

Tez konusu eserlerden *Kitâbu İzzi'l-Âdemî* adlı kitap Türk İslâm edebiyatı alanında yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır. Çalışmada Bursevî'nin hayatı ve yaşadığı dönemin sosyo-kültürel özellikleri ve edebî yönü üzerinde özellikle durulmuştur. Vâridât kavramı ve Bursevî'nin vâridât türü eserlerinin de incelendiği tez çalışması *Kitâbu İzzi'l-Âdemî* adlı eserin tanıtılmasını da kapsamaktadır. Tezin son bölümünde ilgili kitabın transkripsiyonlu metnine ve Arapça vâridlerin tercümesine yer verilmiştir. Bu tez, Türk

İslâm edebiyatı ve tasavvuf araştırmacıları, özellikle Bursevî çalışmaları için önemli bir kaynaktır.³

İncelediğimiz eserlerde bir nokta dikkat çekmektedir: Bursevî'ye ait Türkiye Yazma Eserler Veri Tabanı, Âtîf Efendi Kütüphânesine kayıtlı iki adet *Risâle-i Tasavvuf* adlı eser bulunmaktadır. İkisi de tez konumuza dâhil olan bu iki risâlenin içerik ve şekil özellikleri benzer olsa da iki ayrı eser olarak kaydedilmiş olması ve içerik farklılıklarından dolayı ayrı ayrı değerlendirmeye tâbî tutulmaları gerekmiştir. Bu bakımdan çalışmamızda iki eseri kaynak gösterirken araştırmayı netleştirebilmek ve karışıklığı gidermek için bu isimle kayıtlı olan ilk risâleyi *Risâle-i Tasavvuf-1* ve ikincisi eseri ise *Risâle-i Tasavvuf-2* olarak adlandırmayı uygun gördük.

Çalışmamızda Bursevî'nin âyetlerle bağlantı kurduğu kavramlar incelenirken Kur'an-ı Kerîm'deki kökleri değerlendirilmiştir. Tasavvufi kavramlarla ilişkilendirilen âyet meâlleri sunulurken temel olarak *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Yolu Meâli* tercih edilmiştir.⁴

Ayrıca tasavvufi kavramların ilk dönem sûfileri tarafından nasıl tanımlanıp açıklandığı belirtilmiştir. Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]), Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebû Tâlib-i Mekkî (ö. 386/996), Abdülkerîm Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi tasavvuf dönemi sûfilerinin tanımlarına değinilmiştir. Sonraki dönemlerde yaşamış Muhammed Gazâlî (ö. 505/1111), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Abdurrezzak Kaşânî (ö. 736/1335) gibi önemli sûfilerin ıstılah çalışmalarından da yararlanılmıştır.

İsmâil Hakkı Bursevî'nin söz konusu eserleri tasavvuf bilim dalı kapsamında ilk kez bu tezde incelenmiştir. Bu yüzden müellifin ele alınan kavramlardaki görüşleri ele

³ Faruk Duran, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitâbu İzzü'l-Âdemoğulları Adlı Eseri (İnceleme-Metin)," (Yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, 2019).

⁴ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2023).

alınırken söz konusu eserlerde geçtiği yerlerin tam metni verilmiş ve anlamları daha açık bir şekilde aktarılmaya çalışılmıştır. Bu yöntem ile çalışmamızda müellifin fikirlerinin doğru anlaşılması hedeflenmiştir.

Kavramların sözlük ve tasavvufî anlamları aktarılırken diğer klasik eserlerin yanı sıra Ferit Devellioğlu'nun *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgatı*⁵ ile Seyyid Şerif Cürcânî, Ethem Cebecioğlu, Süleyman Uludağ gibi ilmî şahsiyetlerin hazırladıkları sözlükler kullanılmıştır. Çalışmamızda Bursevî'nin ilgili metinlerinden yapılan Osmanlıca alıntıların yazımı için *Kitâbü'n-Netîce*⁶ adlı eserin traskripsiyonlu metnindeki yazım kurallarından istifade edilmiştir.

⁵ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2008).

⁶ İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce I-II*, haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş (İstanbul: İnsan Yay., 1997).

BİRİNCİ BÖLÜM

İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE VÂRİDÂT TÜRÜ ESERLERİ

(*Kitâbu İzzî'l-Âdemî ve Risâle-i Tasavvuf Örnekleri*)

1. HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

İsmail Hakkı Bursevî, çağdaşı mutasavvıflara nispetle, hayatı hakkında oldukça fazla bilgi sahibi olunan bir şahsiyettir. Uzun bir hayat yaşaması, sık sık seyahat etmesi, tecrübelerini kendi dilinden aktardığı çok eser kaleme almış olması gibi sebepler bunda etkilidir. Özellikle *Tamâmü'l-Feyz* ve *Silsilenâme-i Celvetî* adlı biyografi tarzı eserlerinden müellifin hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi elde edilmektedir. Bursevî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili yüksek lisans ve doktora seviyesinde pek çok çalışmaya ulaşmak da mümkündür. Çalışmamızda müellifin hayatına kısa da olsa yer vermek, incelediğimiz eserlerinin doğru anlaşılması ve aktarılması açısından önem taşımaktadır.

Bursevî, bugün Bulgaristan sınırlarında bulunan Aydos'ta h. 1063 yılının Zilka'desinde (Ekim 1653) doğmuştur.⁷ Ailesi tarafından kendisine İsmâil ismi verilmiştir.⁸ Uzun süre Bursa'da yaşadığı için Bursevî⁹, bir süre Üsküdar'da ikamet ettiği için Üsküdârî ve Celvetiyye Tarîkatı'na mensub olduğu için Celvetî nisbelerini

⁷ Mehmed Ali Aynî, *Türk Azizleri I İsmail Hakkı* (İstanbul: Marifet Basımevi, 1944), 13.

⁸ Ali Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yay., 2001), 33.

⁹ Başka bir Mesnevî şârihi İsmâil Rusûhî Ankaravî'den ayırmak niyetiyle Bursevî denilmiş olması da mümkündür. Bkz. Aynî, *Türk Azizleri*, 13.

kullanmıştır.¹⁰ Şiirlerinde Hakkî mahlasını kullanmış, zamanla bu mahlası diğer isimleri ile birlikte yer edinir olmuştur.¹¹

İstanbul'un Aksaray semtinde doğup büyüyen babası Mustafa Efendi, İsmâil Hakkı doğmadan bir yıl önce evlerinin yanmasıyla Aydos'a taşınmıştır.¹² İstanbul'da tasavvufî çevresi bulunan Mustafa Efendi, Aydos'a taşındıktan sonra da bu ilişkilerini sürdürerek orada irşâd faaliyetinde bulunan Celvetî şeyhi Atpazarî Osman Fazlı (ö. 1102/1691) ile yakınlık kurmuştur.¹³ Oğlu İsmâil'i de üç yaşında iken Osman Fazlı Efendi'nin yanına götürmüş ve bu yaşından itibaren Bursevî'nin şeyhinin nazarına mazhar olmasına vesile olmuştur.¹⁴ İsmâil Hakkı, yedi yaşında annesini kaybetmiş ve büyükannesi tarafından büyütülmüştür.¹⁵

Aydos'ta Osman Fazlı Efendi'nin halîfesi Ahmed Efendi'den Arapça dersleri alan İsmâil Hakkı, Osman Fazlı'nın Edirne halîfesi Seyyid Abdalbâkî Efendi ile Edirne'ye gitmiştir (1074/1664). Burada fıkıh ve kelâm ilimlerinde eğitim görmüştür. Ayrıca meşhur Osmanlı hattatı Hâfız Osman'dan sülûs, nesih ve talik türü yazılar için meşk dersleri almış, şeyhi Osman Fazlı Efendi gibi ihtiyaç duyduğu zamanlarda geçimini sağlamak için hüsn-i hatla meşgul olmuştur.¹⁶ Tahsilini bitirince İstanbul'a Osman Fazlı Efendi'nin yanına gitmiştir. 1083/1673 yılının Rebûlevvel ayında şeyhi Osman Fazlı'ya intisâb etmiştir. İstidâdını fark eden hocası tarafından üç yıl İstanbul'da tasavvufî eğitime tâbî tutulmuştur.¹⁷ Osman Fazlı Efendi'nin çok güvendiği müridlerinden olmuş, şeyhinin

¹⁰ Namı, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı*, 34.

¹¹ İsmâil Hakkı Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz Fî Bâbi'r-Ricâl*, çev. Ramazan Muslu, Ali Namı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 229-230.

¹² Aynî, *Türk Azizleri*, 13.

¹³ Namı, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı*, 35.

¹⁴ Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 378.

¹⁵ Namı, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı*, 36.

¹⁶ Sâkib Yıldız, "Türk Müfessiri İsmâ'il Hakkı Burusevî'nin Hayatı," *Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1 (1975): 108.

¹⁷ Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler II* (Bursa: Sır Yay., 1993), 143.

istegiyle onun yerine vaaz etmeye başlamıştır. Yirmi iki yaşında kendisine halîfelik verilerek Üsküp'e gönderilmiştir (Rebîulâhir 1086/Temmuz 1675).¹⁸

Üsküp döneminde vaazlar ve zâhirî ilimlerde dersler vermiştir. Burada Şeyh Mustafa Uşşâkî'nin kızı ile evlenmiştir (1087/1676).¹⁹ Üsküp müftüsü ve şehrin bazı ileri gelenlerini eleştirdiği için mahkemeye verilmiştir. Kaldığı altı yıl içinde bu çatışma ortamı devam etmiş ve altı yılın sonunda muhalifleri onu Üsküp'ten uzaklaştırmak isteyince şeyhi Osman Fazlı'nın tavsiyesiyle Köprülü'ye gitmiştir.²⁰ Burada dört ay kaldıktan sonra Usturumca halkının talebiyle Usturumca'ya geçmiştir (1093/1682).²¹

İsmâil Hakkı, 1096/1685 yılında Osman Fazlı tarafından Edirne'ye çağırılmış ve burada üç ay kadar kalmıştır. Bu sürede *Fusûsü'l-Hikem*'i şeyhinin gözetiminde okumuştur.²² Bursa halîfesi Sun'ullah Efendi'nin vefâtının üzerine Osman Fazlı Efendi tarafından Bursa'ya tayin edilmiştir (Cemâziyelâhir 1096/ Mayıs 1685).²³ Burada da Ulu Câmi ve şehrin diğer câmilerinde vaazlar vermeye başlamıştır. 1096/1685 yılından itibaren Kur'ân-ı Kerîm'i Fâtiha'dan başlayarak tefsîr etmeye başlamış, bir yandan da vaazlarını şiirler ve tasavvufî yorumlar ekleyerek Arapça kaleme almıştır. Böylece önemli eserlerinden *Rûhu'l-Beyân*'ı yazmaya başlamıştır.²⁴ Bu eserini yirmi üç yılda Cemâziyelevvel 1117/ Eylül 1705'de tamamlamıştır.²⁵

Bursa'ya yerleşmesinden bir buçuk yıl sonra İstanbul'da şeyhini ziyâret etmiştir. Farklı zamanlarda, dört defa daha şeyhini görmeye gitmiştir.²⁶ Son ziyâretini şeyhi Kıbrıs'ta sürgündeyken yapmış (1102/1690), bu ziyarette şeyhi onu yerine tâyin

¹⁸ Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı*, 40.

¹⁹ Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı*, 42.

²⁰ Yıldız, "Türk Müfessiri İsmâ'il Hakkı Bursevî'nin Hayatı," 110. (Bu makalede çatışma sebepleri ve devamındaki süreçle ilgili ayrıntılı bilgi verilmiştir.)

²¹ Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı*, 46.

²² Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı*, 49.

²³ Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 400.

²⁴ Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 417.

²⁵ Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı*, 54.

²⁶ Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler II*, 144.

etmiştir.²⁷ Dönemin padişahı II. Mustafa'nın daveti üzerine askere moral gücü verebilmek için I. ve II. Avusturya Seferlerine katılmış, yaralanarak Bursa'ya dönmüştür (1107-1108/1695-1696).²⁸

1111/1700'de Hacca gitmiştir. Mekke ve Medine'de yedi ay kadar kalmıştır.²⁹ Hac dönüşü Medine yakınlarındaki el-Ulâ civarında eşkıyâlarla karşılaşmış ve yanındaki her şeyi kaybettiği gibi canını zor kurtarmıştır. Hatta *Esrâru'l-Hac* adlı eserinin bu baskında kaybolduğu bilinmektedir.³⁰ Muharrem 1122'de (Mart 1710) ikinci haccına niyet etmiş, bir ay kadar İstanbul'da kaldıktan sonra deniz yoluyla İskenderiye'ye, oradan Kâhire'ye geçmiştir. Burada Kâdirî Dergâhı'na yerleşmiş, iki aydan fazla kaldığı Mısır'da tasavvuf erbâbı, halk ve medrese mensupları ile görüşmüştür. Aralarından icâzet verdiği kimseler de olmuştur. Hac dönüşü iki buçuk ay İstanbul'da kalıp Bursa'ya geri dönmüştür.³¹

1126/1714 yılında irşad faaliyetlerini Tekirdağ'da sürdürmüş, burada Âişe Hanım ve şeyhinin kızı Hanife Hanım'la evlenmiştir.³² 1129 (1717)'da Bursa'ya dönüp aynı yıl İbnü'l-Arabî'ye olan hayranlığı sebebiyle Şam'a gitmiştir. Burada üç sene kadar ikamet ederek yaklaşık on eser kaleme almıştır.³³ İsmâil Hakkı, Şam dönüşü Üsküdar'a yerleşmiş fakat devlet adamları üzerinde Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628) ve şeyhi Osman Fazlı kadar etkili olamamıştır (Şaban 1132/ Haziran 1720).³⁴

Müellifin yaşadığı dönem tekke-medrese veya Kadızadeli-Sivâsî³⁵ tartışmalarının yoğun şekilde hissedildiği yıllara tekabül ettiği için Bursevî de bu çalkantılı ortamdan

²⁷ İsmail Hakkı Bursevî, *Allah Dostları (Silsilenâme-i Celvetiyye)*, trc. Rahmi Serin (İstanbul: Pamuk Yay., 2005), 173.

²⁸ Aynî, *Türk Azizleri*, 66.

²⁹ Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı*, 74; Aynî, *Türk Azizleri*, 69.

³⁰ Hüseyin Vassaf, *Kemal-name-i İsmail Hakkî*, haz. Murat Yurtsever (Bursa: Arasta Yay., 2000), 17.

³¹ Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı*, 87.

³² Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı*, 89.

³³ Vassaf, *Kemal-name-i İsmail Hakkî*, 17.

³⁴ Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı*, 104.

³⁵ Semiramîs Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 24:100-102. Bu hareketin temel amacının, İslâm'ı Kur'an-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünneti

nasibini almıştır. Nitekim Bursevî'nin şeyhi ile *Fusûsu'l-Hikem* okurken bu kitabı diğer kişilerin işitmeleri için şeyhinin emriyle kapıyı kapatması, *Rûhu'l-Beyân*'ın tefsîri sürecinde (1114/1703) Ramazan ayında Bursa Ulucami'de Kadir gecesı namazının kılınması gerekçesiyle, medrese talebelerinin câmiye hücum etmesi sonucu dervişlerden birinin ölmesi ve bazılarının yaralanması bu hassas dönemde yaşananlar için örnek olarak gösterilebilir.³⁶ Yine aynı yıllarda (1135/1722) Üsküdar Ahmedîye Cami'inde verdiği vaazlarda vahdet-i vücûd nazariyesinden bahsettiği için suçlamalara mâruz kalmış ve tâkibâta alınmıştır. Yapılan tahkîkatın ardından bu iddiaların asılsız olduğu ortaya çıkmıştır.³⁷

1135'te (1723) İstanbul'dan ayrılıp Bursa'ya dönmüş ve kendi imkânlarıyla bir câmi inşa ettirmiştir.³⁸ Sonraki yıllarında irşâd faaliyetleri ve kitap telifiyle ilgilenen İsmâil Hakkı, 9 Zülka'de 1137'de (20 Temmuz 1725) vefât etmiştir. Kabri kendi yaptırdığı Bursa/Tuzpazarı'ndaki câminin kible tarafındadır.³⁹ Hatta ölmeden üç yıl önce kaleme aldığı *Kitâbü Nakdi'l-hâl* adlı eserindeki bir manzûmenin son beytinde ölüm tarihine atıf yaptığı kabul edilmektedir: "*Hakkıyâ envâr-ı Hak'la pûr oldu merkadi.*"⁴⁰

1.2. Eserleri

İsmâil Hakkı Bursevî, velûd bir müelliftir. Onun Balkan coğrafyasında başlayan hayatını İstanbul, Bursa, Şam gibi ilim merkezlerinde sürdürmesi; Mekke, Medine, Kıbrıs

dışındaki bid'at sayılan unsurlardan arındırmak olduğu söylenebilir. Hal böyle olunca bu fikre inananlar bir çok tasavvufî oluşumun ilmî ve uygulama yönü ile karşı karşıya gelmekte ve böylece neredeyse 17. yy. boyunca sürececek toplumu ve siyaseti etkileyen tartışmalı bir dönem bulunmaktadır. Bkz. Ali Fuat Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadızadeliler ve Sivâsiler* (İstanbul: İletişim Yay., 2017).

³⁶ Necmi Sarı, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili," (Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, 2017).

³⁷ Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı*, 80-81, 106.

³⁸ Vassaf, *Kemal-name-i İsmail Hakkı*, 20.

³⁹ Vassaf, *Kemal-name-i İsmail Hakkı*, 20.

⁴⁰ Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları Yâdigâr-ı Şemsî I-II*, haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy (Bursa: Uludağ Yay., 1997), 179.

ve Konya gibi mânevî merkezlerden feyz alması eserlerinin sayıca çok ve içeriklerinin zengin olmasını sağlamıştır. Ayrıca tasavvufî hayatı, toplumdan uzaklaştıran münzevî bir yaşam tarzı olarak görmemiş, çevresine hizmet etme şuurunda olan ve toplumsal olaylara karşı duyarlılık bilinci taşıyan bir şahsiyet olmuştur. Bursevî'nin, bu sayılan özellikleri çokça eser kaleme almasına sebeptir. Hatta vefatına yakın telif ettiği eserlerinin çokluğu ilmî kerâmeti olarak gösterilmektedir.⁴¹

Eserlerinin çok oluşunun yanı sıra farklı ilim dallarında kaleme alınmış olması da Bursevî'nin kitâbetinin güçlülüğünü vurgulamaktadır. Mutasavvıf kimliği ile ön plana çıkmış olan müellif, tefsir, fıkıh, hadis, kelam gibi farklı ilim dallarında eserler de telif etmiştir. “*Hak Teâlâ bu kulunu kitâbetle mübtelâ etmiştir.*”⁴² ifadesini kendisi için kullanan Bursevî, yazdığı eserlerinin sayısı veya içerikleri ile ilgili bilgileri yine kendi eserlerinde aktarmaktadır.⁴³

Bursevî'nin, *Kitâbü'n-Netîce* adlı eserinde belirttiği üzere, kendisine ait olan on beş ana eseri vardır.⁴⁴ Bunun yanı sıra risâleleri, mecmuaları ve vâridatlarıyla birlikte bilinen eserleri 120-130 arasındadır.⁴⁵ Eserleri daha çok tasavvuf alanında. *Tamâmü'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl*, *Kitâbu Silsileti'l-Celvetiyye*, *Kitabü's-Sülûk*, *Şerh-u Usûli'l-Aşere*, *Kitabü'l-Hitâb*, *Kitâbu'n-Necât*, *Kitâbu'l-Envâr*, *Vâridât-ı Hakkiyye*, *Kitâbu'n-Netîce*, *Rûhu'l-Mesnevî*, *Şerh-i Pend-i Attâr* adlı çalışmaları bu alandaki önemli eserleri arasında sayılmaktadır.⁴⁶

Tasavvuf kitaplarının ardından tefsîr ilminde kaleme aldığı eserlerinin sayısı ikinci sırada yer almaktadır. Âyet ve kısa sûrelere yapılmış tasavvufî yorumlarıyla işârî

⁴¹ Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, 177.

⁴² Ali Namli, “Kitâbetle Mübtelâ Olmak: İsmâil Hakkı Bursevî,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 16, 31-32 (2018): 339.

⁴³ Bursevî, *Allah Dostları*, 174.

⁴⁴ Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce I-II*, 90, 917.

⁴⁵ Namli, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı*, 162; Eserlerinin geniş bir listesi için bkz. Vassaf, *Kemal-name-i İsmail Hakkî*, 39-44.

⁴⁶ Vassaf, *Kemal-name-i İsmail Hakkî*, 42.

tefsir örneklerinden sayılan *Rûhu'l-Beyân* adlı eseri sahasında önemlidir. Ayrıca çeşitli sûrelerin tefsiri için kaleme aldığı risâleleri de mevcuttur. *Tefsir-i Sureti'l-Fatiha*, *Tefsir-i Amene'r-Rasûlü* gibi risâleleri bu tür eserleri arasında sayılabilir.⁴⁷

Şeyhi Osman Fazlı Efendi'nin medrese tedrisatına verdiği önemden dolayı sağlam bir eğitim alan Bursevî, ilmî sahalarda da bazı hâşiye ve şerhler yazmıştır. Küçük boyutta kaleme alınan eserlerinin çoğu halktan gelen sorulara cevap mâhiyetindedir. *Kenz-i Mahfî*, *Şerh-u Şuâbi'l-Îmân*, *Şerhu'l-Kebâir*, *Risâletü'l-Hazarât-ı Hams-i İlâhiyye* gibi risâleler bu türdeki eserlerindendir.

Cevap mahiyetinde kaleme aldığı eserlerinden bazıları da çağdaşı olan ya da kendisinden önce yaşamış mutasavvıflara yanıt verme amacıyla yazılmıştır. Bu eserlerine örnek olarak *Es'ile-i Şeyh Mısri'ye Ecvibe-i İsmâil Hakkî*⁴⁸ ve *Ecvibetü'l-Hakkıyye an Es'ile-i Şeyh Abdurrahman* adlı risaleleri verilebilir.

Bursevî'nin eserleri arasında biyografiler de mevcuttur. O dönem kitaplarında çok sık rastlanmadığı şekilde kendi hayatını kaleme alması dikkat çeken bir özelliktir. *Tamâmü'l-Feyz* ve *Silsilenâme-i Celvetî* bu eserlerindendir.

Müellif, döneminde şerh geleneğini sürdürmüş ve birçok klasik eseri kendi tasavvufî algısı ve dönemin şartlarına göre yorumlamıştır. *Şerh-i Pend-i Attâr*, *Şerh-i Gazel-i Bayrâm-i Velî*, *Şerh-i Gazel-i Yunus Emre* bu çeşit risâleleridir. Ayrıca

⁴⁷ Vassaf, *Kemal-name-i İsmail Hakkî*, 43.

⁴⁸ Faruk Duran, "İsmail Hakkî Bursevî'nin 'Es'ile-i Şeyh Mısri'ye Ecvibe-i İsmâil Hakkî" İsimli Eseri," *İstem*, 33 (2019): 267-289. Bu eser Bursevî'nin Niyâzî Mısri'nin *Es'ile-i Şeyh Mısri* adlı eserindeki sorulara cevap mahiyetindedir. Her ne kadar iki mutasavvıf da fikrî olarak vahdet-i vücûd nazariyesinden besleniyor olsa da Mısri'nin bazı aşırıya kaçan düşünceleri için Bursevî bu ve diğer bazı eserlerinde eleştirilerde bulunmuş, farklı düşündüğünü belirtmiştir. Mısri'nin Hz. Peygamber'in torunları Hasan ile Hüseyin'in nebi olduklarını iddia etmesi Bursevî'nin suskun kalamayıp cevapladığı önemli iddialardandır. Bkz. Aynî, *Türk Azizleri*, 103.

Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) *Mesnevî*'sine yazdığı şerhi *Rûhu'l-Mesnevî* günümüz Türkçesine kazandırılmış ve çeşitli dönemlerde basılmıştır.⁴⁹

Eserlerinde kullandığı dil, Türk dilinin 18. yüzyıl dönemi hakkında bilgi vermesi ve o dönemde yapılan çalışmaların özelliklerini göstermesi açısından önemlidir. Bursevî, eserlerini Arapça ve Türkçe kaleme almış, yer yer Farsça bölümler eklemiştir. Döneminin şartlarına göre anlaşılır bir Türkçe kullanmıştır. Bunun başlıca nedeni müridlerinin Türkçe'ye vâkıf olması ve dolayısıyla müellifin kitaplarını daha çok insana ulaştırma gayreti taşımasıdır.⁵⁰

Ayrıca ülkemizde Bursevî'nin pek çok eseri yüksek lisans ve doktora çalışması olarak ele alınmıştır.⁵¹ Yüksek lisans düzeyinde gerçekleştirilen tez çalışmaları genellikle onun özgün eserlerini merkeze alarak yapılan metin incelemeleri, transkripsiyonlar ve kavramsal çözümlemelerden oluşmaktadır. Bu çalışmalar, Bursevî'nin özellikle işârî tefsir anlayışı, tasavvuf terminolojisi ve şerh geleneği içindeki üslûbunu detaylandırmakta; belirli âyet, kavram veya risâleler üzerinden müellifin düşünceleri ile ilgili analizler yapmaktadır.

İsmail Hakkı Bursevî ve eserleri üzerine hazırlanmış doktora tezleri ise onun tasavvufun yanı sıra tefsir, hadis gibi alanlardaki ilmî derinliğini akademik bir disiplin içinde ele alan çalışmalardır. Bu tezler, metin inceleme ve tahkik yöntemleriyle klasik kaynaklara dair ilmî mirası koruma işlevi görmekte ve Bursevî'nin düşünsel yapısını tasavvufî, felsefî ve edebî boyutlarıyla kapsamlı biçimde incelemektedir. Çalışmalarda ele alınan konular ve tez planlarının, yalnızca Bursevî'nin metinleriyle sınırlı kalmadığı; onun fikir dünyasının Osmanlı entelektüel hayatındaki etkilerine de ışık tuttuğu

⁴⁹ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhü'l-Mesnevî-Mesnevî Şerhi*, haz. İsmâil Güleç (İstanbul: İnsan Yay., 2006), 21.

⁵⁰ Bursevî, *Rûhü'l-Mesnevî*, 14.

⁵¹ Bursevî ile ilgili yapılan akademik çalışmaların örnek bir listesi için bkz. Özlem Güngör, "İsmâil Hakkı Bursevî ve Eserlerine Dair Bir Bibliyografya Denemesi," *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)* 5, 2 (2020): 199-232.

görülmektedir. Her bir tez, Bursevî'nin özgün yorumlarını analiz ederek hem tasavvuf literatürüne hem de Osmanlı ilim tarihine dair değerlendirmeler sunmaktadır. Bu tezler sayesinde, Bursevî'nin klasik metinlerdeki katkıları daha erişilebilir hâle gelmiş, günümüz araştırmacıları için güvenilir ilmî zeminler oluşturulmuştur. Ayrıca farklı şehirlerdeki üniversitelerde hazırlanmış olmaları, Bursevî araştırmalarının coğrafi ve kurumsal çeşitliliğini de göstermektedir.

2. BURSEVÎ'NİN VÂRIDÂT TÜRÜ ESERLERİ (*Kitâbu İzzî'l-Âdemî* ve *Risâle-i Tasavvuf Örnekleri*)

2.1. Vâridât Türünün Genel Özellikleri

Tez çalışma konumuz olan eserler müellifin vâridât tarzı eserlerindendir. İncelenen eserlerin içindeki tasavvufî kavramların ve Bursevî'nin onlara yüklediği anlamların tam olarak anlaşılması için öncelikle tasavvuf literatüründe vâridât kavramı, bu türde yazılmış eserlerin özellikleri ve önemi üzerinde durulması gerekmektedir. Bu sebeple bu başlık altında ana hatları ile vârid-vâridât kavramları ve bu tür eserlerin genel özellikleri aktarılacaktır.

Tasavvuf, zâhirî ve bâtinî gerçekliğin varlığını kabul eden bir ilim dalıdır. Mutasavvıflara göre dinin görünür yönleri, ibâdetlerin fiilî halleri zâhir yönünü; arkalarında yatan mânevî ve ahlakî özü, işârî yorumlarını oluşturan ögeler de batınî yönünü teşkil etmektedir.⁵² Bu açıdan mutasavvıflar, ilim sahibi olmanın yolunun duyularla elde edilen bilgilerin ötesinde eşyanın özüne dair doğrudan yaşanan tecrübelerden geçtiğini kabul etmektedir. Yani mutasavvıflara göre ruha dair elde

⁵² Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 5:188.

edilecek bilginin aklî yöntemlerden başka elde edilme yolları bulunmaktadır. Bu yollar, sezgi ile elde edilen bilgi türlerine işaret etmektedir.⁵³ Bu bilgi türleri için ilham, mârifet, keşf, mükâşefe, feyz, tecellî, havâtır, muhâdara, levâih, fütûhat, vâridât gibi isimler kullanılmaktadır.⁵⁴

Tasavvuf ilminin bilgi kaynağı ve türleri ile ilgili bakış açısına dâir yapılan bu girişten sonra vârid ve vâridat kavramlarından ana hatlarıyla bahsedilmesi yerinde olacaktır.

Vârid kelimesi su kaynağı anlamına gelen mevrîd kelimesiyle aynı kökten türemiştir.⁵⁵ Kelime anlamı suya varan, ulaşan demektir. Kur'an-ı Kerîm'de *vârid* kelimesinin farklı kalıplarda geçtiği görülmektedir: “وَرْدًا” kelimesi susuz⁵⁶, “وَرْد” kelimesi gelmek⁵⁷, “وَرْدٌ” kelimesi sucu⁵⁸ anlamında geçmektedir.

Vârid, kulun bir kastı olmaksızın gaybî manalardan kulun kalbine gelen her şeydir.⁵⁹ *el- Lüma'* müellifi Serrâc'a göre vârid, sâlikin kalbine bir anda doğan ve kalbi kaplayan haldir. İnsanın iradesinin bu hal üzerinde etkisi yoktur.⁶⁰

İstılâhî kaynaklarda çoğulu olan vâridât kelimesi şeklinde kullanımı daha yaygındır. Mutasavvıflara göre vâridât, ilâhî mertebeden gelen bir elçi gibidir. Gelir ama gidişiyle sâlik üzülmeyiz, çünkü ardında ilim bırakmaktadır.⁶¹ Böyle olması vâridâtın ilâhî ve mârifetullah kabîlinden olduğunu göstermektedir.⁶²

⁵³ Erol Güngör, *İslam Tasavvufu Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996), 97.

⁵⁴ Semih Ceyhan, “Vârid,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42:519; Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yay., 2016), 234.

⁵⁵ Ebül-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dar Sader, tsz.), III:456.

⁵⁶ Meryem, 19/86.

⁵⁷ Kasas, 28/23.

⁵⁸ Yusuf, 12/19.

⁵⁹ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Ta'rîfât Tasavvuf Istılahları* (İstanbul: Litera Yay., 2021), trc. Abdülaziz Mecdî Tolun, 114.

⁶⁰ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el- Lüma'-İslâm Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yay., 2012), 402.

⁶¹ Ceyhan, “Vârid,” 42:519.

⁶² Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yay., 2006), 1175.

Hatta vâridâtın ıstılâhî yönüyle kaynağını ayıran tanımları da olmuştur. Şöyle ki; doğrudan Allah'tan gelen vâride vârid-i Hak, ilim yoluyla kalbe gelen vâride ise vârid-i ilim denmektedir. Aynı zamanda sâlikte doğurduğu hisse göre de isimlendirilmiştir. Vâridin; sâlik, vârid altında iken üzüntü yönü ağır bastığında vârid-i hüzn, neşe yönü ağır bastığında ise vârid-i sürûr ismi ile anıldığı da olmuştur.⁶³

Tasavvuf literatüründe, vâridât türü eserlerin özellikle mürşidlerin müridlerine öğüt vermek için kaleme aldığı çalışmalarda kullanıldığı görülmektedir. Mutasavvıflar, söylediklerinin dinlemeye değer olduğunu vurgulamak için bazen Allah'tan, bazen peygamberlerden, bazen ulemâ ya da mânevî önderlerden aldıkları bilgiyi teyid etmek için bu türü çokça kullanmışlardır.⁶⁴

Vâridât, kimi zaman bir âyet ya da hadisin te'vili, kimi zaman da bir beyit, kelâm-ı kibâr ya da bir kavramın açıklaması olabilir. Vâridat türü eserler yazılırken tarih, genellikle geldiği gün ve hatta saatinin kayıt altına alınmış olması da bu türün önemli bir özelliğidir. Bu yüzden vâridat türü eserlerin tasavvuf tarihi kapsamında değerlendirildiğinde yazıldığı dönemin tasavvuf kaynakları, sosyolojik yapısı ve ilmî konuları hakkında bilgi verdiği söylenebilir. Müelliflerin vâridin yorumlanmasında kullandıkları veriler, yazıldığı çağın özelliklerini aydınlatmada yol göstericidir. Bazen teyid bazen de eleştiri amacıyla başka bir mutasavvıfın eser isimleri ve görüşlerine yer verilerek bu bilgilerin kayıt altına alınması sağlanmıştır. Bu yolla vâridât yazarı başka bir müellifin görüşlerini ya da eserlerinden alıntı yaptığı bölümleri aktarabilmektedir.⁶⁵

⁶³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 2009), 689.

⁶⁴ Ceyhan, "Vârid," 42/520.

⁶⁵ Taner Çetin, "İsmâil Hakkî Bursevî Vâridât-ı Kübrâ," (Yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, 1999), 3.

Vâridât türü eserlerin tek bir konu çerçevesinde kaleme alınmadığı görülmektedir. Her bir bölümü ayrı içeriklere sahiptir. Ayrıca bu türdeki çoğu eserde manzum ve mensur bölümler iç içe, birbirini destekler mahiyette kullanılmıştır.

Şeyh Bedreddin Simâvî⁶⁶, Sofyalı Bâlî Efendi, Mehmed Nasûhî, Erzurumlu İbrâhim Hakkı, Emîr-i Kebîr Hemedânî, Hâce Mîr Derd, Ali Behcet Efendi, Aziz Ali Efendi, Üsküdarlı Hâşim Baba, Kâimî ve Tâceddin b. Zekerîyyâ gibi müelliflerin vâridât türünde eserleri mevcuttur.⁶⁷

Sonuç olarak, vâridât türü eserler, tasavvuf literatüründe önemli bir yere sahiptir ve mutasavvıfların ilham menşei ile mânevî tecrübelerini aktardıkları temel kaynaklar olarak dikkat çekmektedir. Bu eserler, sadece bir konuya odaklanmaktan ziyade, çeşitli tasavvufî kavramların, ayet ve hadislerin te'villerini içermekte ve dönemin sosyokültürel yapısını yansıtarak geniş bir bilgi dağarcığı sunmaktadır. Vâridâtın, tasavvufî öğretinin içselleştirilmesinde ve müşidlerin müridlerine yol göstermesinde kilit bir rol oynadığı görülmektedir. Vâridât türü; tasavvuf literatüründe kendine has özellikleriyle, mânevî öğretileri aktarmakta, tarih ve sosyoloji açısından da döneminin şartlarını günümüz araştırmaları için aydınlatmaktadır.

Bir sonraki bölümde, İsmâil Hakkı Bursevî'nin vâridât hakkındaki görüşleri ele alınacak ve bu türde yazdığı eserlerinin genel özellikleri üzerinde durulacaktır.

2.2. Bursevî'nin Vâridât Türü Eserlerinde Anlam ve Muhtevâ Özellikleri

Bursevî'nin vâridât türü eserleri ile ilgili yapılacak değerlendirmelere müellifin bu tarzda yazdığı eserlerinin genel olarak incelenmesi, bu eserleri hakkında yapılan tez

⁶⁶ Semih Ceyhan, "Vâridât," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42:520-522. Ayrıca bkz. Mustafa Aşkar, "Şeyh Bedreddin'in Varidât'ı ve Şeyh Muhyiddin Yavsi'nin Şerhi Üzerine Bir Değerlendirme," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38, 1 (1998): 447-452.

⁶⁷ Ceyhan, "Vârid," 42:520.

ve makale çalışmalarının taranması ile ulaşılmıştır. Bunun yanı sıra Bursevî'nin çalışmamıza konu olan üç eserindeki vâridât özellikleri de incelenerek aktarılmaya çalışılmıştır.

Vahdet-i vücûd nazariyesinin etkisi altında kalan İsmâil Hakkı Bursevî, keşfe dayalı elde edilen bilgiyi vahiyle benzer görmekte, amel etme ve dinî meselelerin çözümü noktasında bu bilgi kaynağının kullanılabileceğini düşünmektedir. Bu görüşü ile peygamberlerle velileri paralel çizgide değerlendirmekte ve velilerin peygamber vârisi sayılacağı görüşünü teyid etmektedir.⁶⁸

Ona göre tasavvuf eğitiminde kâmil mürşidin riyâsetinde alınan yolda her aşama, her feyz ve tecellî ilim hükmündedir. Sâlik, seyr u sülûku içinde kendi istidâdı çerçevesinde riyâzet, mücâhede, halvet gibi metodlarla mânevî olarak yol aldıkça ilm-i ilâhî kendisinde zuhûr etmeye başlar. Aslında varlık mertebelerinin seyri gibi varlığını anlamlandırma yolunda ilerleyen sâlik, âlem-i ecsâmdan âlem-i misâle ve âlem-i melekûta ilerleyen bir seyir halindedir. Böylece ilm-i ilâhî içindeki seyrinde çeşitli tecellilere mazhar olmaktadır. Vârid de böyle bir seyir halinde bulunan sâlike mâlum olan ilâhî lütuflardandır. Böylece kemâlât yolunda Allah'ın inâyetiyle ilerleyen sâlik, halifelik makamını hakkıyla taşımış; eşref-i mahlukât sıfatına mazhar olmuştur.⁶⁹

Bursevî, eserlerini ilâhî ilhamla yazdığını her fırsatta vurgulamaktadır.⁷⁰ Diğer eserlerinden ayrı olarak *Divan*'ı için kendisinin *Fütûhât-ı Burseviyye* ismini kullanmış olması eserlerinde hakim olan ilham kaynaklı öğelere işaret etmektedir.⁷¹ O yüzden

⁶⁸ Yusuf Şevki Yavuz ve Cağfer Karadaş, "İsmâil Hakkı Bursevî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1991), 23:108.

⁶⁹ Varlık Mertebeleri için bkz. Süleyman Ateş, "Hazarât-ı Hams," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1998), 17:115-116; Elif Söyleyici Dedeler, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Risâletü'l-Hazarâtı'l-Hamsi'l-İlâhiyye ve İnsân-ı Kâmil Adlı Eseri (Metin-İnceleme)," (Yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2009).

⁷⁰ Ali Namlı, "Rûhu'l-Beyân," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2008), 35:211-213.

⁷¹ İsmail Hakkı Bursevî, *Divan*, haz. Murat Yurtsever (Bursa: Arasta Yay., 2000), 56.

vâridin kulun irâdesi dışında olduğu için nadir olarak ve ansızın gelmesinin normal olduğunu belirtmektedir. Ona göre bunun nedeni vâridin gelişinin sâlikin kendi istidâdına veya kabiliyetine bağlı olmamasıdır.⁷²

Müellif, bu tür eserlerinde içerik yönünden tasavvufun ana konuları üzerinde durmuş, vârid olan ayet, hadis ya da ifadeleri merkeze koyarak vâridât metinlerini oluşturmuştur. Ancak tasavvufî kavram ya da meseleleri asıl konusu gibi anlatmaya gerek duymamıştır. Ele aldığı âyet, hadis ya da alıntı yaptığı sözü şerh ederek, anlatmak istediği tasavvufî özü metnin içinde ya da manzum tarzda destekleyerek anlatmayı başarmıştır.

Bursevî'nin vârid kelimesini âyet ve hadis metinlerinin kendisine hatırlatılması anlamında kullandığı da görülmektedir: “*Nassta (âyette) geçtiği gibi Allah'ın lâneti Allah'ı ve Rasûlünü incitenlerin üzerine olsun.*”⁷³ Bunun yanı sıra vârid kelimesinin meşhur kelâm-ı kibârların hatırlatılmasında kullanıldığı olmuştur. “*Eğer mücâhede dilerse emr u nehiyle meşgul ol. Ve eğer selâmet istersen hânende oturup kendi nefsinle mukayyed ol.*” sözü buna örnektir.⁷⁴ Bu tür bölümlerde vârid kelimesinin geldi, ulaştı anlamının yanı sıra ilham ile hatırlatıldı kastıyla kullanıldığı düşünülebilir.

Bursevî, vâridlerine başlarken genellikle şu ifadeleri kullanmaktadır: Kîle lî (Bana denildi ki), verade (geldi), sadera (meydana geldi), ulkiye rûî (kalbime geldi), raeytu (gördüm), semi'tu (işittim), kurie 'aleyye (bana okundu), verade vâridun mine'l-vâridât, mine'l-levâih, mine'l-lâyhât, rusime ale'l-havâ (havaya resmedilmişti), raeytu hâzâ'l-kavl, kad rusime fi'l-musallâ (şu sözün namaz kılınan yere resmedildiğini gördüm), raeytu kad kütibe alâ vechi's-semâ (gökyüzüne yazılı olarak gördüm).⁷⁵

⁷² İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâb-ı Kebîr*, haz. Nuran Döner (Bursa: Sır Yay., 2016), 13.

⁷³ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 123a; Ahzâb, 33/57.

⁷⁴ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 184b.

⁷⁵ Nuran Döner, “İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitâb-ı Kebîr'i Ve Bursevî'de Vâridât Kültürü,” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6, 15 (2005): 317.

Ömrünün neredeyse altmış yılını müellif kimliği ile geçiren Bursevî'nin kayıtlara geçmiş eserleri arasında vâridât ve bunların şerhlerini aktardığı eserleri genel olarak şunlardır: *Vâridât-ı Hakkıyye*, *Risâletü Eyyühe'l-Bülbül*, *Mecmûa*, *Min Vâridâtı'l-Fakîr İsmâîl Hakkı min Evâhiri Zilhicce 1116*, *Mecmûatü'l-Hutab ve'l-Vâridât*, *Mecmûa*, *el-Vâridât*, *Vâridât-ı Kübrâ*, *Kitâbü'd-Düreri'l-İrfâniyye*, *Mecmûatü'l-Fevâid ve'l-Vâridât*, *Kitâb-ı Kebîr*, *Kitâbü'z-Zikr ve's-Şeref*, *Kitâbü'l-Hakkı's-Sarih ve'l-Keşfi's-Sahih*, *Kitâbü Nakdi'l-Hâl*, *Kenz-i Mahfî*, *Müteferrikât-ı Şeyh Hakkî*, *Kitâbü Müzîli'l-Ahzân*, *Kitâbü Hayâtî'l-Bâl*, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, *Kitâbü'n-Netîce*.⁷⁶

İsmâîl Hakkı Bursevî'nin vâridât hakkında aktarılan bu görüşleri, tasavvufî düşünce dünyasındaki ilâhî ilham ve mânevî tecrübelerin, mürşid-mürîd ilişkisi ve sâlikin içsel yolculuğu açısından önemini vurgulamaktadır. Ona göre, bu ilâhî feyiz ve tecelliler, sâlikin Allah'a yaklaşma yolunda aldığı eğitimin bir parçasıdır. Bursevî'nin çalışmalarında vâridâtın önemine yaptığı vurgu, tasavvufî öğretilerini geniş kitlelerle paylaşma çabasını yansıtmaktadır. Böylece müellif, seyr u sülûkun derinliklerinin ve mârifetullaha dair tecrübelerin aktarılabilceğini göstermeye çalışmıştır. Sonuç olarak, Bursevî, vâridât kavramını önemli bir bilgi kaynağı olarak görmüş ve eserleriyle bu derin ve zengin mirası geleceğe aktarmayı amaçlamıştır.

Bir sonraki bölümde Bursevî'nin tez konusu olan vâridât türü üç eserinin şekil özellikleri üzerinde durulacaktır.

2.3. Eserlerin Şekil Özellikleri

Üzerinde çalıştığımız nüshalar Türkiye Yazma Eserler Veri Tabanı üzerinden talep edilerek elde edilmiştir. Yapılan taramalar sonucu her üç eserin de müellif nüshasına ya da başka bir müstensih nüshasına rastlanmamıştır. İncelediğimiz eserler arasında 80

⁷⁶ Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, XXI.

varaklık bölümün *Kitâbu İzzi'l-Âdemî* olarak net bir şekilde isimlendirildiğini görmekteyiz. Bu eserin başlangıcında kırmızı mürekkeple müstensihin kitabın ismini kaleme almış olması bu netleştirmeyi kolaylaştırmaktadır. Devamındaki bölümlerin kayıtlarda *Risâle-i Tasavvuf* ismiyle iki ayrı risâle olarak yer aldığı görülmektedir. Bu iki risâle için ayrı bir ibare ya da müstensihin başlık vurgusu bulunmamaktadır. Ancak risâlenin başlangıcına denk gelen varaklarda vârid başlarında kırmızı mürekkeple besmele bulunması ve sayfanın üst kısmında ayraç yerine kullanılmış koyu renk kağıt parçaları başlangıç ve bitiş yerleri konusunda fikir vermektedir. Bu yüzden ilgili risâlelerin varak sayıları buna göre belirlenmeye çalışılmıştır.

Kayıtlarda kitabın ve her iki risâlenin Bursevî'ye ait olduğu konusunda şüphe bulunmamaktadır. Zira edindiğimiz dijital nüshanın varak numaralarına göre *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*'nin bitiş yeri ile *Risâle-i Tasavvuf* adı verilen birinci eserin başlama yeri Yazma Eserler Portalı'nda farklı varaklardadır. Aynı farklılık *Risâle-i Tasavvuf* olarak kaydedilmiş iki risâle arasında da fark edilmiştir. Buna göre eserlerin çalışmamız esnasında tesbit edilen varak sayıları, başlangıç ve bitiş yerleri aşağıda listelenmiştir.

Bursevî'den aktarılan her bir vârid için ayrı başlık kullanılmadığı görülmektedir. Vâridât ve şerh türünün birlikte kullanıldığı her üç eserde de vâridât olarak aktarılan ya da şerh edilecek olan âyet, hadis ya da ibâre genelde bölüm başında, kırmızı mürekkeple ya da kırmızı çizgi altında yazılmıştır. Ayrıca bu tarz vurguların metin ortasında geçen âyet, hadis ya da ibâreler için kullanıldığını söylemek de mümkündür. Ve her bir vâridin bitiminde Bursevî'nin mahlası olan Hakkî isminin bulunduğu, bu mahlasın yazımında da kırmızı mürekkebin kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca müstensihin metin içindeki cümle bitimlerinde ve bazı paragrafların sonunda üst üste ya da yan yana gelen kırmızı üç nokta kullandığı görülmektedir. Bunun süsleme amacıyla yapıldığı kanaati taşımaktayız.

Ayrıca *Risâle-i Tasavvuf* olarak adlandırılmış iki risâle her ne kadar aynı şekil ve benzer içerik özellikleri taşıyor olsa da çalışmamızda kaynak göstermede kolaylık sağlaması amacıyla *Risâle-i Tasavvuf-1* ve *Risâle-i Tasavvuf-2* olarak isimlendirilmiştir. Çalışmanın amacı ve yöntemi bölümünde yapılan bu açıklamanın eserlerin şekil özelliklerinin anlatıldığı bu bölümde de hatırlatılması gerekli görülmüştür.

Eserlerin kayıt bilgileri şöyledir:

<i>KİTÂBU İZZİ'L-ÂDEMÎ</i>
Süleymâniye Kütüphanesi, Âtîf Efendi Ktp., Âtîf Efendi Koleksiyonu,
Koleksiyon No: 1420-008.
Varak: 80 vr. (119b-198b arası)
Kütüphane Kayıtlarındaki İsmi: Kitâbü'l-İzziyyi'l-Âdemiyye
Yazı Türü: Nesih
Telif Tarihi: h.1135 (m. 1723)

<i>RİSÂLE-İ TASAVVUF-1</i>
Süleymâniye Kütüphanesi, Âtîf Efendi Ktp., Âtîf Efendi Koleksiyonu
Koleksiyon No: 1420-009.
Varak: 60 vr. (199a-259b)
Yazı Türü: Nesih

<i>RİSÂLE-İ TASAVVUF-2</i>
Süleymâniye Kütüphanesi, Âtîf Efendi Ktp., Âtîf Efendi Koleksiyonu
Koleksiyon No: 1420-010.
Varak: 57 vr. (259b-316a)
Yazı Türü: Nesih

Bu üç eserin yazarı kütüphane kayıtlarında İsmâ‘il Hakkı Bursevî, İsmâ‘il Hakkı b. Mustafa el-Bursevî el-Celvetî şeklinde geçmektedir. Hepsî için klasik yazı türü olan nesih tercih edilmiştir. Telif tarihi *Kitâbu İzzî‘l Âdemî* adlı eserin başında h. 1135 (m. 1723) yılı olarak geçmektedir.

Bursevî’nin bu eserlerinde diğer eserlerinde olduğu gibi nazım ve nesir içiçedir. Bursevî, ilmî birikimini sanatsal ve derin bir anlatımla aktarmıştır.

Tez konusu olan üç eserdeki satır sayıları birbiriyle uyumludur. Nesir şeklinde bulunan sayfalar 21 satır, nazım şeklinde olan sayfalar ise 18-20 satır aralığında değişiklik göstermektedir. Risâleler, müellif hattı olmayıp, müstensih hattıdır. Yazma Eserler Veri Tabanındaki kayıtlara göre müstensih bilgisi bulunmamaktadır. Ancak mushafın son sayfasındaki mühürden anlaşıldığına göre müstensih olarak Ömer Hüsameddin’in ismi geçmektedir. Bu ibâreden eseri “*Allah’ın fakîr kulu Ömer Hüsameddin’in zengin Rabbine*” vakfettiği ve “*Hacıların dedesi*” diye bilinen Mustafa Âtîf Efendi’nin kütüphanesine dışarı çıkarılmaması ve sadece emanet verilmesi şartıyla h. 1283 yılında bağışladığı anlaşılmaktadır.

Bu nüshalar Bursevî’nin diğer eserleri ile birlikte derlenen bir mecmuanın son bölümleridir. Kitabın içinde yer alan diğer risâleler şunlardır:

1.	<i>Şerh-i Ebyât-ı Hacı Bayrâm-ı Velî</i>
2.	<i>Şerh-i Ebyât-ı Yunus Emre</i>
3.	<i>Es'îletü's Sahafîyye ve Ecvibetü'l Hakkîyye</i>
4.	<i>Şerh-i Ebyât-ı Yunus Emre</i>
5.	<i>Şerh-i Nazm-ı Ahmedî</i>
6.	<i>Yunus Emre'nin Beyitlerinin Şerhi</i>
7.	<i>Şerh-i Ebyât-ı Yunus Emre</i>
8.	<i>Kitâbü'l İzzîyyi'l-Âdemiyye</i>
9.	<i>Risâle-i Tasavvuf</i>
10.	<i>Risâle-i Tasavvuf</i>

Sonuç olarak, İsmâil Hakkı Bursevî'nin üzerinde çalışılan eserlerinin şekil yönünden analiz edilmesi bu çalışmanın bütünlüğünün sağlanması açısından önemlidir. *Kitâbu İzzi'l-Âdemî* ve *Risâle-i Tasavvuf* adlı diğer iki eser, dönemin diğer yazma eserlerinin karakteristik özelliklerini taşımaktadır. Eserlerin şekilsel uyumunun tesbit edilmesi, Bursevî'nin ilmî derinliğinin anlaşılmasına ve çalışmanın amacı doğrultusunda tutarlı bir analiz yapılmasına katkı sağlamaktadır. Bu analizin doğru yapılmasını desteklemek için devamındaki bölümde eserlerin üslup ve metodları üzerinde durulacaktır.

2.4. Eserlerin Üslubu ve Metodu

Eserler Osmanlıca ve Arapça kaleme alınmıştır. Konu akışına ya da alıntı yapılan eserlere göre yer yer Farsça kullanıldığı da olmuştur. O dönem için ilim dilinin Arapça

olması Bursevî'nin de birçok bölümü Arapça kaleme almasına gerekçe olarak gösterilebilir. Ayrıca Osmanlıca yazdığı bölümler içinde bile yeri geldiğinde yer alan âyet, hadis, kelâm-ı kibâr ya da duaları Arapça olarak vermesi müellifin tercihidir. Bazen bunu Farsça olarak da yapmaktadır. Konu ile ilgili beyit veya alıntı Osmanlıca metin içinde ayrıca bir vurguya gerek duyulmadan Farsça olarak geçmektedir. Akışın bu şekilde olması müellifin her üç dile ne kadar hâkim olduğu konusunda fikir vermektedir. Osmanlıca yazılan bölümlerde sade bir üslup kullanıldığı gözden kaçmamaktadır. Eserlerinde birçok dil kullanan Bursevî, aynı zamanda sade bir yazım üslubunu benimseyerek düşüncelerinin birçok kişi tarafından anlaşılmasını arzulamıştır.

İncelenen eserlerinde Bursevî, vâridlerine başlarken genellikle şu ifâdeleri kullanmıştır: “*Kîle lî (Bana denildi ki), verade (geldi), verade kavlehu Teâlâ (Teâlâ’dan vârid oldu ki), kalallahu Teâlâ (Allah Teâlâ buyurdu ki), fi’l-hadis (Hadiste geçti ki), verade fi’s-seheri’l-a’lâ (seher-i a’lâ’da vârid oldu), ve lehû (Ondan), kurbu’s-sabah (sabaha yakın), kubeyli’s-sabah (sabahtan önce), vakti’d-duhâ yevmi’l-cum’a (Cuma günü Duha vaktinde), ba’de’l-intibâh (uyanmadan sonra), vakti’d-duha (kuşluk vaktinde), kable’l-asr (ikinci öncesi), ba’de salâti’l-fecr (sabah namazından sonra), ma’lum ola ki, bazı kebâir, sadera (meydana geldi), ulgiye rûi (kalbime geldi), raeytu (gördüm), semi’tu (işittim).*”

Başlangıç ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, Bursevî çoğunlukla kesin tarihler vermese de vâridlerin malum oluşu ile ilgili zaman vurgusu yapmaktadır. Bu vakitler içinde özellikle sabah namazı öncesi ve sonrasının, ayrıca kuşluk vaktinin diğerlerine göre daha çok zikredildiği görülmektedir. “*Ve lehû (Ondan)*” kelimesi de en çok geçen başlangıç ifadelerindendir. Bu ifadenin anlamı ve Bursevî'nin üslûbu düşünüldüğünde devamında anlatılacak bölümün Allah’tan vârid olduğunu vurgulamak için söylendiği düşünülebilir. “*Ba’de’l-intibâh (uyanmadan sonra)*” ifadesine de sık rastlanmaktadır. Bu

başlangıç ifadesi ile Bursevî, hemen uyandığı sıradaki yakaza haline ya da rüyasından hatırladıklarını vârid olarak kayda geçirdiğine dikkat çekmektedir.

İsmâil Hakkı Bursevî, birçok eserinde yer alan şiirlerinde dîvân şiiri ve halk şiiri formlarını beraber kullanmıştır.⁷⁷ Söz konusu eserlerde de fikrî yoğunluğu oldukça fazla olan mensur bölümleri, daha sade bir anlatıma sahip manzum bölümlerle kuvvetlendirdiği görülmektedir. Manzum bölümlerde yer yer örtülü bir üslupla da olsa âyet, hadis veya kelâm-ı kibârlara atıf yapmıştır.

Ayrıca Bursevî, edebî yönü oldukça gelişmiş bir yazar olsa da şiir onun için sadece tasavvufî duygu ve fikirlerini aktardığı bir araçtır. Anlaşılması zor birçok tasavvufî kavramı, derinlemesine hissettiği hâl ve makamları nazım şeklinde, zevkle okunup anlaşılacak bir üslupla aktarabilmiştir. Böylece Bursevî, yazdığı mensur bölümler için manzûme örnekleri vererek metnin anlatımını ve edebî yönünü güçlendirmiştir.

Eserlerin telif tarihi olarak h. 1135/ m. 1723 yılı geçmektedir. Bursevî'nin 1725 yılında vefât ettiği dikkate alındığında bu eserlerin olgunluk dönemine denk geldiği anlaşılmaktadır. Bu eserlerde Bursevî'nin tasavvufun yanı sıra tefsir, hadis, şiir ve dil ilimlerini ustaca kullanması bu alanlardaki birikimini göstermektedir. Zikredilen ilimlerde derin bilgisi olduğu bilinen müellif, ayrıntılı bilgi vermekten de kaçınmamıştır. Nahiv ve belâğâtın incelikleri ile lâm-ı târifî anlattığı vârid buna verilecek en iyi örneklerdendir.⁷⁸

Bu eserlerde mutasavvıfın üslubunun farklı şekillerde yer aldığı görülmektedir. O, bazen içine doğan bir vâridi şerh ederken bazen de bir âyet, hadis ya da kelâm-ı kibârdan yola çıkarak onların kalbinde doğurduğu anlamlara işaret etmektedir. Başta âyetin kendisine vârid olarak hatırlatıldığını vurgulayıp, devamında müfessir üslubuyla

⁷⁷ Murat Yurtsever, "İsmâil Hakkı Bursevî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 23:107.

⁷⁸ Bursevî, *Kitâbu İzzi 'l-Âdemî*, 175ab.

ilgili âyeti tefsir etmiştir. Bu üslubun kullanıldığı vâridlerin söz konusu her üç eserde oldukça fazla sayıda olduğu tesbit edilmiştir. Tâ-Hâ Sûresi'nin 120-123 ve 125. âyetlerinin şerh edildiği vâridler bu tür vâridât için verilecek örneklerdendir.⁷⁹

Âyetin verilip tefsir edildiği bölümlerden bir diğeri: “*Uyanmadan sonra vârid oldu ki; ‘İki denizi salıverdi.’⁸⁰ İki deniz akar. Gecenin zulmet denizi ile gündüzün aydınlık, nur denizi akar...*”⁸¹

Kalbine doğan vâridler için aşağıdaki bölümü örnek olarak göstermek mümkündür: “*Ba’de’l-İntibâh, Ehil olan feyz-i pâk-ı Mevlâya, âhirette irişür a’lâya. Yani dünyada feyz-i pâk-ı ilâhî ki ma’rifetullâhtır. Bi’l-fiil, ona müste’hil olan kimse âhirette derece-i ulyâya irişür. Zirâ tefâvüt tabakât-ı ref’î’id-deracâtı ma’rifetledür, diye müjde-i ilâhîdir. Ve’l-hamdulillâhi Teâlâ.*”⁸²

Hadis ya da kelâm-ı kibâr kullanarak yorumladığı vâridler için şu alıntı bir örnektir: “*Kâbe Azer oğlu Halil’in inşâ ettiği binâdır. Kalp (gönül) ise büyük ve azîz olanın nazargâhıdır.*”⁸³ sözünü Bursevî şu şekilde yorumlamıştır: “*Yani bina-i Ka’be bina-i mahlukdur ki onu Hz. İbrahim (a.s.) binâ itmiştir, eğerçi ki binâsı izn-i Hakladır. İnsân-ı kâmilin kalbi ise bi-zâtîhi Hak Teâlâ’nın binasıdır ki binâ-i Hâlıktır. Pes, bu ikisinin meyânında fark-ı azîm vardır. Eğerçi ki bazı cehele Hacer-i Esved’i ve Ka’beyi insân-ı kâmil üzerine tercih eder, feemmâ esrâr-ı ilâhiyyeye adem-i vukûfdandır.*”⁸⁴

Sonuç olarak, İsmâil Hakkı Bursevî’nin vâridât üslubu ve metodolojisi, onun geniş birikimi ile tasavvufî derinliğinin bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Eserlerinde Osmanlıca, Arapça ve Farsça dilleri arasında ustalıkla geçiş yaparak, ilmini

⁷⁹ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 192b-194b.

⁸⁰ Rahmân, 55/19.

⁸¹ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 210a.

⁸² Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 120b.

⁸³ Seyyid Mehmed Tevfik Efendi, *Neş’e Molla Câmi Şiirlerinin Şerhi*, haz. İsmet İpek (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2019), 379.

⁸⁴ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 124b.

ve vârid olan ilhamları daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaştırmayı hedeflemiştir. Ayrıca tasavvufî kavramların anlaşılmasını kolaylaştırmak için, edebî üslubunu etkili bir biçimde kullanarak, soyut düşünceleri manzum ve mensur anlatım yöntemlerini sentezleyerek aktarmıştır. Bu yaklaşımıyla Bursevî, hem metinlerinin edebî değerini hem de tasavvufî derinliğini güçlendirmiştir.

2.5. Eserlerin Muhteva ve Tahlili

Bu bölümde mezkûr eserlerin genel olarak muhteva özellikleri incelenecektir. Çalışmanın devamındaki bölümlerde her bir tasavvufî kavram, ayrıntılı olarak ele alınacağı ve kavramların anlaşılması için geniş alıntı ve atıf bölümlerine yer verileceği için vâridlerin tek tek üzerinde durulmasına gerek görülmemiştir.

Mutasavvıfın, yetmiş yılı aşkın ömründe tefsir, hadis, fıkıh, akaid gibi ilim dallarında derin birikim sahibi olması, telif ettiği eserlerini muhteva bakımından daha güçlü hale getirmiştir. Vârid olan ya da şerh edilen âyet, hadis, kavram ya da ibarelerin bu ilmî birikimi ile bazen müfessir, bazen fakih, bazen dilbilimci bazen de mürşid kimliği ile ayrıntılı ele alındığı görülmektedir.

Bunun yanı sıra her üç eserin vâridât türünde kaleme alınması, aynı dönem özelliklerini taşıması ve Bursevî'nin anlam dünyası içinde birbirini tamamlayan noktalara işaret ediyor olması çalışmanın konu bütünlüğünü sağlamaktadır.

Her üç eserin birbirini takip eden; âyet, hadis, kelâm-ı kibar yahut vârid edilen bir cümle ile başlayan müstakil bölümlerden oluştuğunu söylemek mümkündür. Vârid olarak âyetin hatırlatılıp Bursevî'nin tevil ettiği bölümlere örnek vermek gerekirse; “*Allah Teâlâ'nın sözü vârid oldu ki: '(Ey Musa) Senin üzerine kendimden bir sevgi bıraktım.*”⁸⁵

⁸⁵ Tâ-Hâ, 20/39.

Bunun iki anlamı vardır. Birincisi; *Seni insanların sevmesini ve sana yönelmesini sağladım. Tıpkı Asiye ve Firavun'un Hz. Musa'ya yönelmesi ve sonu iyi bir netice olacak şekilde sevmeleri gibi. Böylece Hz. Musa düşman eliyle terbiye edilmesi ve iyi ile kötünün arasını ayırmak hem de bize uyarıcı gelmedi diyenlerin mazeretlerini kesmek için dosta da düşmana da gönderilmiştir. İkinci anlamı ise Seni ezelî ve ebedî olarak sevdim anlamıdır. Musa'yı kendim için seçtiğim gibi seni de kendim için seçtim. Bunda muhibbiyyet ve mahbûbiyyetin sırrı vardır. Mahbûbların en büyüğü Hz. Muhammed'dir.*⁸⁶ vâridini aktarmak mümkündür. İncelenen eserlerdeki bölümlerin çoğunun bu şekilde vârid edildiği belirtilen âyetlerin tevili olduğu dikkat çekmektedir.

Mezkûr metinlerde yer alan hadîs-i şeriflerin vâridin başında verilip şerh edildiği bölümler olduğu gibi, metin ortasında, anlatılan konuyu destekler mahiyette yer aldığı da görülmektedir.

Cuma günü kuşluk vaktinde vârid olduğunu belirttiği “*Halk Hak ile döner, aksi ile değil.*” sözünü açıklarken “*Yeryüzünün en alt katmanına bir ip uzatsaydınız Allah'a denk gelir.*”⁸⁷ hadîs-i şerifi metin içinde konuyu destekler mahiyette yer almaktadır.⁸⁸

Risâle-i Tasavvuf-2 adlı eserde “*Ben kıyamet gününde Adem'in (a.s.) evlâtlarının, insan cinsinin seyyidiyim, en şereflişiyim, en efendisiyim.*”⁸⁹ hadisinin şerhedildiği müstakil bir bölüm mevcuttur. Hadîs-i şeriflerin şerhlerinin yapıldığı vâridlere örnek olarak bu bölümü göstermek mümkündür.⁹⁰

Bursevî'nin tasavvufla doğrudan ilgili olmasa da kendi düşünce dünyası içinde anlam yüklediği çeşitli kavramları yine âyet, hadis ya da tasavvuf klasiklerinde anlatılan

⁸⁶ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 121b.

⁸⁷ Tirmizî, “Tefsir,” 58.

⁸⁸ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 142a.

⁸⁹ Müslim, “Fezâil,” 3; Tirmizî, “Tefsir,” 18.

⁹⁰ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 277b.

öğelerle bağlantı kurarak yorumladığı da olmuştur. *Me'vâ*⁹¹, *Hazene*⁹², *İttihad*⁹³ gibi kavramlar incelenen metinlerde bu şekilde yer almaktadır. Ayrıca müellifin gerekli gördüğü zaman Arapça olan vâridâtını ya da ibareleri tercüme ettiği, az kullanılan kelimelerin kökeni ve anlamları üzerinde durduğu olmuştur.

İncelenen eserlerde konuların birçok mutasavvıf tarafından işlenen konularla benzerlik taşıdığı görülmektedir. Ancak Bursevî, bu meseleleri vahdet-i vücûd nazariyesi merkezinde ele almaktadır. Söz konusu eserler, hem Bursevî'nin olgunluk döneminde, hem de vahdet-i vücûd nazariyesinin fikrî tekâmüle erdiği bir dönemde kaleme alınmıştır. Bu nedenle birçok vâridâtta vahdet-i vücûd düşüncesinden dolayı ya da doğrudan bahsedilmektedir. Ayrıca müellif, metin içinde Bâyezid-i Bistâmî, Muhyiddîn-i Arabî ve Mevlânâ gibi önemli mutasavvıflardan sıkça bahsedip örnekler vererek vahdet-i vücûd nazariyesi hakkındaki fikirlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.⁹⁴

Her üç eser ayrı ayrı analiz edildiğinde işlenen konular şu şekilde ifade edilebilir: *Kitâbu İzzi'l-Âdemî* adlı eserde en çok işlenen temaların başında marifetullah, tevhid, ihlâs, fenâ-bekâ, insân-ı kâmil ve nefis terbiyesi konularının yer aldığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Allah'ın sıfatları ve zâtı arasındaki ilişki, ehadiyyet-vâhidiyyet ayrımı, ruh-cisim karşıtlığı, kader, hidayet-dalalet, hak-batıl gibi ontolojik ve epistemolojik meseleler önemli bir yer tutmaktadır. Zikr-i hafî, istiğfar, salavat, ru'yetullah, iman-amel ilişkisi, amel-i salihin değeri ve ilmin hakikati gibi mânevî yükselişi konu edinen başlıklar da sıklıkla ele alınmıştır. Seyr u sülûk süreci, makamlar ve mertebeler, Bursevî'nin anlatım derinliği içinde kendine yer edinmiştir.

⁹¹ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 137a.

⁹² Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 137a.

⁹³ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 140a.

⁹⁴ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 239a, 241b; Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 301a. Tasavvuf kavramlarının anlatıldığı bölümlerde bu mutasavvıfların geçtiği vâridlerden sıkça alıntılar yapıldığı için burada verilmesi gerekli görülmemiştir.

Devamındaki varaklarda yer alan, *Risâle-i Tasavvuf-1* adlı eserde varlık anlayışının daha derinlemesine işlendiği dikkat çekmektedir. Taayyün-lâ taayyün, a'yân-ı sâbite, hakikat-i Muhammediyye, ubûdiyyet, vücûd-u mümkîn gibi kavramlar, İsmâil Hakkı Bursevî'nin tasavvurunun merkezinde yer almaktadır. Bu kısımlarda Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri arasındaki ilişki, yaratılışın mahiyeti gibi konular detaylı bir biçimde işlenmiştir. Aynı eserdeki ruhun çeşitleri, tecelli mertebeleri, marifet-i kalp, hikmetin mahiyeti ve ilmin keşfi boyutu gibi başlıklar, tasavvufî hakikatin bireydeki tezahürünü ortaya çıkarmaya yöneliktir. Bu kısımlar, Bursevî'nin tasavvufî düşünce sisteminin sadece nazarî bir çerçeveye sınırlı kalmadığını, aynı zamanda deneyim ve sezgiye dayalı bütüncül bir bakış açısı sunduğunu ortaya koymaktadır.

Risâle-i Tasavvuf-2 adlı eserdeki vâridlerde, tasavvufî düşüncenin hem bireysel dönüşüm hem de toplumsal boyutlarına işaret eden kavramlar daha belirgindir. Özellikle salih amel, mertebe-i zâtî, sülûk gibi konular, müridin hakikate ulaşma sürecinde geçirdiği evreleri ortaya koymaktadır. Zâhir-bâtın ve sahv-sekr gibi içsel dengeye dair meseleler; tasavvufî seyr ü sülûkün incelikli merhalelerini tasvir ederken, feyz-i ilâhî, nefes-i Rahmânî gibi kavramlar da Bursevî'nin düşüncesinde ilâhî hakikatin varlıkta tezahür etme biçimlerine dair derin çıkarımlar sunmaktadır. İncelenen vâridlerde bireysel arınmanın yanı sıra, hakikatin idrakiyle ilgili olarak şuhûd, mükâşefe, marifet-i kalp ve tecelli-i zât gibi yüksek idrak mertebelerine ulaşmanın yolları ayrıntılı bir biçimde ele alınmaktadır. Dolayısıyla bu varidlerde Bursevî'nin, tasavvufu yalnızca teorik bir bilgi alanı olarak kabul etmenin ötesinde aynı zamanda bireysel kemâlin tahakkuk ettiği dinamik bir seyr ü sülûk zemini olarak değerlendirdiği görülmektedir.

Sosyal hayatın içinden örnek veren ve yaşadığı tecrübeleri eserlerinde anlatmaktan çekinmeyen müellif, söz konusu eserleri telif ettiği dönemde başından geçen bazı olaylara ve sorun yaşadığı kimselere de atıf yapmıştır;

“Allah Teâlâ’nın sözü vârid oldu ki: ‘Sizden öncekilerin haberleri size gelmedi mi?’⁹⁵ Bunda Bursa, İstanbul ve Üsküdar’da bu fakire düşmanlıkta haddi aşan avam ve havas inkar erbabı düşmanlarının helâkine işaret vardır. Yine dünyaya dalan ve zamanın ufukta istilâ emâreleri ve tam yok oluş işaretleri zahir oluncaya kadar kendileriyle oynadığı adamların helâkine işaret vardır.”⁹⁶

Bursevî, eleştirdiği kimseleri ismen zikretmese de etkilendiği ve ilham aldığı büyük şahsiyetleri eserlerinde anmıştır. Muhyiddin-i Arabî, Sadreddin-i Konevî (ö. 673/1274), Üftâde (ö. 988/1580), Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628), Şeyhi Osman Fazlı Efendi (ö. 1102/1691) bu isimlerdendir. Bursevî, bu şahsiyetlerden ilham aldığını hatta ismi geçen mutasavvıfların bazı vârid ve şerhlerine kaynaklık ettiğini vurgulamaktadır.

Vâridât türü olarak değerlendirilen her üç eserde vâridât ve şerh tarzı birlikte yer almaktadır. Her bir vârid bölümünde genel olarak belirli bir âyet, hadis, tasavvufî kavram, hâl ya da makamdan bahsediliyor olsa da Bursevî’nin arada verdiği telkîn ve nasihatler eserlerin kaleme alınma sebebinin öğrenci veya müridlerine ders vermek olduğunu düşündürmektedir. Hatta vâridlerin çoğu yapılan açıklamaların ardından eklenen veciz sözlerden sonra nasihat ve dua cümleleri ile bitmiştir.

Söz konusu eserlerde İsmâil Hakkı Bursevî, mensur olarak ele aldığı tasavvufî meseleleri manzum bölümlerle tamamlamış ve bunların da kendisine ilham ve vârid olduğunu belirtmiştir. Bu bakımdan şiirlerini hakîkât gayesi ile yazdığı söylenebilir. Kimi vâridleri mensur açıklamadan sonra beyitlerle sanatsal bir anlatım kullanarak tamamlamıştır. Kimi vâridleri ise beyitle başlayan bölümü mensur olarak verdiği tafsilatla nazmı ön plana çıkaran bir anlatımla zenginleştirmiştir. Kullandığı beyitlerin

⁹⁵ İbrâhîm, 14/9.

⁹⁶ Bursevî, *Kitâbu İzzî 'l-Âdemî*, 138a.

çoğu kendisine aittir. Kendi beyitlerinden vârid olup şerhini yaptığı bölümlere şu örnek verilebilir:

“*Ba’de l-İntibah (Uyanmadan Sonra)*

Ehil olan feyz-i pâk-ı Mevlâya, âhirette erişir a’lâya.”⁹⁷

Ayrıca vârid olduğunu belirttiği ya da şerh ettiği bölümler arasında tasavvufun klasik eserlerinden, diğer mutasavvıflardan ve şâirlerden alıntı yaptığı örnekleri görmek mümkündür;

“*Hâce Hâfız-ı Şirâzî:*

Pîr-i mâ goft hatâ ber-kalem-i sun’ nerefî

Âferîn ber-nazar-ı pâk hatâ pûşêş bâd”⁹⁸

Vâridâtın bir kısmının doğrudan Bursevî’nin şahsı ile ilgili olduğu görülmektedir. Örnek vermek gerekirse; “*Bazı kitaplarımın telifini bitirdikten sonra rüyada onların ateşte yakıldığını görürüm. Bunun manası için üç ihtimal vardır...*”⁹⁹

Kitâbu İzzi’l-Âdemî adlı eserinde bahsedilen önemli konulardan biri de Bursevî’nin kendi tasarrufları ile Bursa’da inşâ ettirdiği camiidir. Eserin kaleme alınış tarihi ile caminin inşâ tarihi çok yakındır. Kitaplarında Câmî-i Muhammedî adıyla anılan bu eseri ile ilgili ayrıntılı bilgi bulunmaktadır.¹⁰⁰ Bursevî, kendisine vârid olduğunu belirttiği “*Bugün işin âsân olur / Yarın sana ihsân olur.*” beyitinin bu câminin inşasının

⁹⁷ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 120b.

⁹⁸ Anlamı: Pîrimiz dedi ki, takdir kaleminde hatâ olmaz/ Hataları örten temiz bakışlara âferin! Bkz. Özkan Tekin, “Kemalpaşazâde’ye Göre Şerrin Allah’a Nispeti Problemi,” *Journal of Analytic Divinity* 5, 2 (2021): 208.

⁹⁹ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 131a.

¹⁰⁰ İsmâil Hakkı Bursevî, *Kalbin Hayatı*, haz. İrfan Poyraz (Bursa: Sır Yay., 2016), 165.

tamamlanması için ettiği duanın kabulüne ve kıyamet gününde mazhar olacağı ilâhî ecirlere işaret saymıştır.¹⁰¹

İsmâil Hakkı Bursevî'nin ilgili eserlerinde, Kur'an-ı Kerîm'de adı geçen peygamberlerin kıssalarına sıkça atıfta bulunmaktadır. Bu peygamberler arasında Hz. Âdem (a.s.), Hz. Nûh (a.s.), Hz. İbrâhim (a.s.), Hz. Mûsâ (a.s.), Hz. Îsâ (a.s.) ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) öne çıktığı görülmektedir. Bursevî, bu peygamberlerin hayatlarından ve tevhid mücâdelesinden ilham alarak tasavvufî yorumlarını derinleştirmiştir. Özellikle vahdet-i vücûd nazariyesini işlerken, peygamberlerin yaşantılarından örnekler vererek kendi düşünce sistemini desteklemektedir. Bu yaklaşım, onun eserlerinde peygamber kıssalarının sadece tarihî anlatılar olarak ele alınmadığını, aynı zamanda tasavvufî hakikatlerin anlaşılmasında anahtar bir role sahip olduğunu göstermektedir.

Bursevî'nin eserlerinde geçen yer isimleri, hayatının geçtiği coğrafyalarla birlikte mânevî tecrübe sahasını da yansıtmaktadır. İncelenen eserlerinde Bursa, İstanbul ve Üsküdar gibi yerler onun ilmî ve irşad faaliyetlerinin merkezleri olarak öne çıkmaktadır. Bunun yanı sıra Şam, Hicaz ve Mısır gibi kadim ilim merkezlerine işaret eden yer adları, Bursevî'nin tasavvufî düşüncesinin beslendiği kaynaklara ve geniş bir coğrafyaya yayılan tefekkürüne işaret etmektedir. İsmi geçen Edirne, Aydos, Tekirdağ, Üsküp ve Usturumca gibi şehirler irşad yolculuklarının uğrak yerleri olarak düşünülebilir. Ayrıca bu şehirlerdeki gözlem ve sosyal ilişkileri de eserlerine yansıtmıştır.

Fedek Köyü, Hira Mağarası, Beytü'l-Mukaddes, Kâbe-i Muazzama, Harem-i Şerîf ve Mescid-i Aksâ gibi mekânlar ise metinlerde tarihî referanslar, derin sembolik ve mânevî anlamlar taşıyan yerler olarak zikredilmiştir. Bu mekânsal çeşitlilik, onun hem

¹⁰¹ Bursevî, *Kitâbu İzzî'l-Âdemî*, 119b-120a.

tasavvufî geleneğe bağılılığını hem de bu geleneği kendi yaşadığı çağın ve coğrafyanın şartları içinde yeniden yorumlama gayretini açıkça ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, müellifin incelenen varidât türü eserleri, onun zengin ilmî birikimini ve derin tefekkürünü yansıtan metinlerdir. Bu eserlerde âyet ve hadislerin yorumlanma biçimi, ilmî bir şerh faaliyeti olmasının yanı sıra, müride yönelik bir irşad süreci olarak kurgulanmıştır. Bursevî'nin Kur'an'daki peygamber kıssalarını ve İslam coğrafyasının farklı yerlerine dair referansları, tasavvufî hakikatlerin daha derinlikli bir şekilde kavranmasını sağlayan sembolik araçlara dönüştürdüğü görülmektedir. Eserlerinde bireysel tecrübelerini, dönemin toplumsal ve siyasî gerçekliğini yansıtarak ortaya koyduğu çok katmanlı anlatım, onu hem mutasavvıf, hem güçlü bir müfessir ve fakih hem de mürşid olarak değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Bu açıdan, incelenen metinlerin içerik ve yapı itibarıyla tasavvuf düşüncesi içinde ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

KİTÂBU İZZİ'L-ÂDEMÎ VE RİSÂLE-İ TASAVVUF ADLI ESERLERİNDE YER ALAN TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

Kavram, bir şeyin veya bir nesnenin zihindeki ve zihne ait tasarımı olup, soyutlama yolu ile elde edilen fikirdir.¹⁰² Kavramak fiil kökünden türetilmiştir. Bunun dildeki diğer bir karşılığı terim ifadesidir. Her ilim dalı kendine ait anlamları muhataplarına daha doğru şekilde aktarabilmek için zamanla kavramlarını geliştirmiştir. Tasavvufî kavramlar da uzun yıllar içinde, bu ve başka nedenlere dayanarak sistemli hâle gelmiştir.¹⁰³ Bu kavramları açıklamak için yazılmış eserlerin ortak ismine *Istılâhât-ı Sûfiyye* denmiştir.¹⁰⁴

Çalışmamızda tasavvuf kavramlarının tasnif ve sıralaması için *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*¹⁰⁵ adlı eserdeki tasavvuf terimleri tasnifi esas alınmıştır.

1. TAHALLUK KAVRAMLARI

Tahalluk kelimesi huy, ahlâk anlamına gelen “hulk” kelimesinden türemiştir. Ahlâklanmak, huy edinmek demektir. Tasavvufun eğitim boyutudur. Tasavvufî hayat, tarikat, mânevî makamlar, seyr u sülûk ve âdâb gibi konuları kapsamaktadır.¹⁰⁶

İncelenen eserlerdeki kavramlar ibâdet ve ahlakla ilgili olanlar ve seyr u sülûka dâir olanlar şeklinde alt başlıklar altında değerlendirilmiştir.

¹⁰² Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yay., 2002), 598.

¹⁰³ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* (İstanbul: İz Yay., 2024), 320.

¹⁰⁴ Mustafa Kara, “İstılâhât-ı Sûfiyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 19:209-212.

¹⁰⁵ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 155.

¹⁰⁶ Ömer Faruk Altıparmak, “İslam Düşüncesi Bağlamında Tasavvufun Yeri Üzerine Bir Derkenar,” *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, 33 (2015): 30.

1.1. İBÂDET VE AHLÂKLA İLGİLİ OLANLAR

En sade biçimiyle düşünüldüğünde din, Allah’a inanma ve inanişını davranışa dönüştürme sistemidir. Dînî davranış kalıplarımızın ifade edilme şekli olan ibâdetle ilgili kavramlar dinin aslî unsurlarıdır. Ahlâkla ilgili olan kavramlar ise bu davranış kalıplarımızdaki samimiyet, dengeli duruş ve diğer kullarla kurulan ilişkilerdeki ubûdiyyetin tezahüründe devreye girmektedir.

1.1.1. İbâdet

İbâdet kelimesi köle, bende anlamlarına gelen abd kelimesinden türemiştir.¹⁰⁷ Abd, teslîmiyet ve itaate dayanan kölelik demektir.¹⁰⁸ Sözlükte boyun eğme, alçak gönüllülük, itaat, kulluk, tapma, tapınma anlamlarına gelmektedir. İstilah anlamı ise insanın Allah’a saygı, sevgi ve itâatini göstermek, O’nun hoşnutluğunu kazanmak için ortaya koyduğu belirli tutum ve gerçekleştirdiği davranış, düşünce, duyuş ve ifadeler şeklindedir.¹⁰⁹ Yani ibâdet; kulun sevgi ve saygı ile, irâdî olarak Allah’ın rızâsını kazanma çabasıdır. Bu tanımla ibâdet kapsamına giren davranışlar görev olarak belirlenenlerin dışındakileri de kapsamaktadır.¹¹⁰ Zamanla dînî amaçla, belirli ve düzenli yapılan davranış biçimleri için ibâdet kelimesi daha çok kullanılır olmuştur.

Ubûdiyyet ise; zâhirî ve bâtinî açıdan kulluğun tasavvufî tanımıdır.¹¹¹ Ubûdiyyet; insanın, hayatını daima Allah’a karşı saygı ve taat bilinciyle sürdürdüğü kulluk

¹⁰⁷ Muhammed Hamîdullah, “Abd,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1988), 1:57.

¹⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IX/10.

¹⁰⁹ Mustafa Sinanoğlu, “İbâdet,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 19:233-235.

¹¹⁰ Ferhat Koca, “İbâdet,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 19:247.

¹¹¹ Semih Ceyhan, “Ubûdiyyet,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42:33-34.

hassasiyetidir.¹¹² İbâdet ile belirli kalıplarla eda edilen fiiller ifade edilirken, ubûdiyyette bu fiillerle kazanılan ahlâkî ve mânevî tecrübe kastedilmektedir.¹¹³

Sûfiler ibâdetlerin bâtinî özellikleri, ruhu ve özü üzerinde durmaktadır. İhlâs, huşû, Allah sevgisi ve korkusu gibi gönül hallerini; sabır, şükür, tevâzû, cömertlik gibi ahlâk esaslarını ibâdetten saymaktadırlar. Yani sûfilerin kalp temizliği, rûhî olgunluğa vesile olan halleri ve davranışları en kapsamlı şekilde ubûdiyyet olarak tanımlanabilir.¹¹⁴

İbâdet kavramı düşünüldüğünde namaz, oruç, zekât gibi temel ibâdetler akla gelse de bunlar tasavvufî kavramların tasnîfinde ıstılâhî olarak yer almadığı için bu bölümde yer verilmemiştir. Bunun yanı sıra Bursevî'nin temel ibâdetler olan namaz, oruç ve hac ibâdetine dair görüşleri ile ilgili ayrıntılı çalışmalar bulunmaktadır.¹¹⁵

Ayrıca müellifin eserlerinden *Şerhu Şu'abi'l-Îmân* adlı kitabı buna örnek olarak gösterilebilir. Eserde iman konusu dokuz ana şube olarak ele alınmakta; Bursevî, bunlar içinde ibâdetleri iman şubelerinden biri olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda, eser 6. şubede şehadet kelimesine yer verirken, 7. şubede ise taharet, namaz, zekat, oruç ve hac gibi temel ibâdetlerin faziletlerini ve bâtinî anlamlarını tasavvufî açıdan ele almaktadır. Eserde müellif, sadece temel ibâdetlerin dışsal şekillerine değil, ubûdiyyet ve kul olmanın mânevî tezahürlerine de odaklanmıştır. Bu bakımdan müellifin ibâdet kavramını tevhid ve ubûdiyyetle bağlantılı açıkladığını söylemek mümkündür.¹¹⁶

İsmâil Hakkı Bursevî'nin tez konusu kapsamında incelenen eserlerinde de temel ibâdetlerden ziyade ubûdiyyet ve kul olmanın mânevî tezahürlerine dayanan yorumları mevcuttur. Müellif, abd kavramını *Kitâbu İzzi'l-Âdemî* adlı eserinde, keşf ehli ise kurb;

¹¹² Sinanoğlu, "İbâdet," 19:233.

¹¹³ Ceyhan, "Ubûdiyyet," 42:33-34.

¹¹⁴ Koca, "İbâdet," 19:247-248.

¹¹⁵ Muammer Cengiz, "İsmail Hakkı Bursevî'de İbâdetler Metafiziği," *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16, 3 (2016): 127-159.

¹¹⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *İman Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış-Şerhu Şu'abi'l-Îmân*, haz. Yakup Çiçek (Dârülhadis Yay., 2000).

mahcûblardan ise bu'd ile bağlantılı açıklamıştır.¹¹⁷ İlâhî isimlerin zuhûru abdin varlık bulmasına, kulun ulûhiyyet ve ubûdiyyet arasındaki ilişkiyi fark etmesine bağlıdır. Abd, ulûhiyyet mertebesini farkedip muhtaç olduğunu anlayıp yardıma çağırmadıkça Muîn ismi açığa çıkmaz. Abd, muhalefetinden sıyrılıp tevbe etmedikçe Tevvâb ismi zuhûr etmez. Abd olduğunu farkedenden kişinin ganî oluşu Mevlasıyla mümkündür. Sultan bile olsa zenginliği kendi zâtı ile değildir. Çünkü sultan bile hazinelere muhtaç olup ganî oluşu Allah'ın yaratması ve sevkiyledir.¹¹⁸ Buna göre Bursevî, kişinin kulluğunu farkederek ubûdiyyet ve ulûhiyyet makamını beraber idrak ettiğinde kulluğunun ve ibâdetinin kemâle ereceğini vurgulamaktadır.

Müellif, başka bir bölümde, bir kula sultânın kulu olmasından dolayı ta'zim edileceğini ifade etmektedir. Bu yüzden Ebû Yezid Bistâmî demiştir ki: *“Yevm-i kıyamette Hak Teâlâ bana bir kere ‘abdî’ (kulum) dese, kendisine bağlasa bana kâfidir.”* Yukarıdaki ifadenin ışığında Bursevî, Hakk'ın kulu olmak ile halkın kulu olmak arasında büyük fark olduğunu belirtmektedir. Bursevî, abd-mâbud ilişkisini seyis ile binek hayvanı arasındaki bağlantı ile anlatmakta ve şöyle yorumlamaktadır: *“Varlığı hayvana bağlı olan hayvan gibidir. Varlığı şerefliye bağlı olan şerefliidir, varlığı kötü huyluya bağlı olan da kötü huyludur. Sultân sancağı altında olmak ile sipâhi sancağı altında olmak bir değildir.”*¹¹⁹

Ona göre abd, ism-i Zât'a yönelik olduğu için Abdullah denmiştir.¹²⁰ Hatta Hz. Ebû Bekir'in ismi Câhiliye döneminde Abdulka'be iken İslâm dinini kabulünden sonra Hz. Peygamber'in isteği ile Abdullah olmuştur. Böylece Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir'i kendisi ile ortak kılmıştır.¹²¹

¹¹⁷ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 173b.

¹¹⁸ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 178b.

¹¹⁹ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 180a.

¹²⁰ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 258b.

¹²¹ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 258a. Bkz. Mustafa Fayda, “Ebû Bekir,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1994), 10:101.

Bursevî, abd ve ubûdiyyet kavramlarıyla bağlantılı olarak vârid olan “*Sana ittisâl etmek sana yakışmaz.*” ifadesini Arapça bir bölümde şöyle yorumlamıştır:

“Bu sözün âriflere göre makamlara işaret eden değerli bir anlamı vardır. İki yönü bulunur. Birincisi tamamıyla perdelenmeyi gerektiren kevnî ittisâldir. Onun ehli için kevnî gurbet de denir. Çünkü kendisinin ilâhî gurbet denilen aslî vatandan haberi yoktur. Ayrıca bunlar hakikatte vatanlarında iseler de bu makamın ehlinin azlığından dolayı gariptirler. Bunu anla, bu derindir. İkinci vecih ise vâcip olan ittisâl olup birinci vecihte olduğu gibi kevn açısından değil ayn (öz) açısından senin sana ittisâlidir. Bu ittisâl hakikatte kendisinde artık sahv ve bekânın olmadığı fenâ ve sekrden ibarettir. Çünkü bu hâl ubûdiyyete ve tebliğ rütbesine terstir. Abd-i kâmil şekl-i bekâ sahibi olup onun nefsi ve varlığı hakkındaki ilmi ile Rabbi ve vacipliği hakkındaki ilmi olmak üzere iki ilmi vardır.”¹²²

Bu metinde Bursevî, âriflere göre bu sözün iki anlamı olduğunu vurgulamaktadır. Birincisi kevnî ittisâldir. Buna göre müridin kendisinin ilâhî gurbet denilen aslî vatandan haberi yoktur. İkincisi ise kevn açısından değil ayn açısından müridin kendisine olan ittisâlidir. Bu halde artık sahv ve bekâ hâli değil, fenâ ve sekr hâli vardır. Zira bu hâl ubûdiyyete terstir. Abd-i kâmil olan kişi bekâ sahibidir; onun nefsi ve varlığı hakkındaki ilmi ile Rabbi ve Onun vacipliği olmak üzere iki çeşit ilmi vardır.

Bursevî, vârid olan bu söz ile hem kulluk kavramını açıklamakta hem de kulun ilâhî bilinci arasında bağlantı kurmaktadır. Birincisi kevnî âlemde gerçekleşen, kişinin ilâhî yabancılığından habersiz olduğu türden bir birleşmeyi; ikincisi ise kişinin Allah’ın zâtı boyutunda kendisiyle gerçekleşen bir birleşmeyi tanımlamaktadır. Kâmil bir kul, sürekli bir varlık halinde kalmalı, kendisi ve ilâhî varlık hakkında bilgi sahibi olmalıdır.

¹²² Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 280ab.

Bu yorum, Bursevî'nin kulluk ve kul olmanın bireysel öz-bilinç meselesi olduğu görüşünü ve Allah'ın zâtını anlama gayreti gerektirdiği düşüncesini yansıtmaktadır.

Osmanlıca aktarılan başka bir vâride Bursevî, “*Kul, Mevlâsının tabiatı üzerinedir.*” sözünü yorumlamaktadır:

“*Demişlerdir ki; ‘Çocuk, babasının sırrıdır.’ Ve yine demişlerdir ki ‘İnsanlar, meliklerinin dini üzeredirler.’ Yani kul, efendisinin tînetinde ve meşrebindedir ki onunla kesret sohbeti olduğunda akvâl ve ef’alde onun sûretinde zâhir olur. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî’den ârif kimdir diye sual ettiklerinde ‘Suyun rengi kabın rengidir.’ diye cevap verdi.*” Vâridin devamındaki açıklamaya göre böyle demek kul Rabb’dir demek değildir ki Rabb’de mahall-i kiyânî¹²³ olmaz. Belki kulun mahall-i kiyânîsi bazı tecellîler ile diğer niteliklerden sonra açığa çıkar.¹²⁴

Bu vâride göre İsmâil Hakkı Bursevî, ubûdiyyet ve abd kavramlarının Allah'ın özelliklerini yansıttığını düşünmektedir. “*Kul, Mevlâsının tabiatı üzerinedir.*” ifadesi, kulun, yani kulluğunu kabul eden kişinin, Allah'ın niteliklerini taşıdığı fikrini ifade etmektedir. Bu fikir, “*Çocuk, babasının sırrıdır.*” deyişiyle de desteklenmektedir. Bursevî, bu düşüncesini, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) “*Suyun rengi kabın rengidir.*”¹²⁵ şeklindeki ifadesiyle açıklamaktadır. Yani bir kul, kendisini yaratan Allah'ın özelliklerini taşımaktadır. Bununla birlikte bu durum, kulun Allah olduğu anlamına gelmemektedir. Zira Allah, varlık alanı (mahall-i kiyânî) olarak adlandırılan bir konumda bulunmaz. Ancak, Allah'ın bazı sıfatları ve tecellîleri, kulun yaratılışında ortaya çıkmaktadır. Bu düşüncüyü kavramak, ubûdiyyetin tam olarak anlamlandırılmasını

¹²³ Mahall-i Kiyânî: Kevne mensub olan şeyin mahalli demektir. Var olma, vuku bulma yeri, varlık alanı. Bkz. Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü-İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara (İstanbul: İnsan Yay., 2013), 1014.

¹²⁴ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 284a.

¹²⁵ Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *Ta'arruf-Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yay., 1992), 198.

sağlayan derin bir bakış açısı sunmaktadır. Bu düşünce aynı zamanda vahdet-i vücûd nazariyesinin Bursevî'nin düşünce dünyası üzerindeki yansımalarındandır.

Başka bir vâridde bulunan “*Ubûdiyyet mevleviyyete, mevleviyyet de ubûdiyyete izâfe olunmuştur.*”¹²⁶ vâridi de Bursevî'nin kulluk bilinci ile ilgili görüşlerinde önemli bir yere sahiptir. Bu cümlede geçen mevleviyyet terimi, ilmiyye sınıfını ifade etmektedir.¹²⁷ İsmâil Hakkı Bursevî'nin ubûdiyyet yani kulluk kavramı hakkındaki görüşleri, Allah'a tam teslimiyet ve bağlılığı vurgulamaktadır. Bursevî, kulluğun sadece ibâdetlere dayalı bir pratik olmadığını, hayatın her alanında tezahür etmesi gereken derin bir teslimiyet ve sadakat olduğunu dile getirmektedir.

Ubûdiyyetin mevleviyyete izâfesi; kulluk anlayışının ilmiyye sınıfına nasıl dâhil edildiğini ifade etmektedir. Burada, ilmiyye sınıfına mensup kişilerin bilgi ve makamlarının, hakîkî bir kulluk hali ile bütünleşmedikçe eksik kalacağı anlatılmaktadır. Bursevî'ye göre ilim, kişinin Allah'a olan teslimiyet ve kulluk anlayışı ile birleştiği zaman bir anlam kazanmaktadır.

Mevleviyyetin ubûdiyyete izâfesi ise; ilmiyye sınıfının taşıdığı bilginin, doğru anlaşıldığında ve uygulandığında kişinin kulluğunu nasıl derinleştirdiğini ifade etmektedir. İlmî bilgilerin, kişinin kulluk bilincini arttırması ve onu Allah yolunda daha derin bir anlayışa götürmesi beklenmektedir.

Bursevî'nin bakış açısına göre, bu karşılıklı izâfet durumu, Allah'a olan bağlılığın doğru kurulmuş bir ilmî temel ile desteklendiğinde daha sağlam bir zemin bulduğunu ve derin bir kulluk haline eriştiğini göstermektedir. Yani ubûdiyyet ve mevleviyyet, birbirini tamamlayan unsurlar olarak değerlendirilmelidir. Kulluk, ilimle zenginleştiğinde, ilim de kullukla derinleşmektedir.

¹²⁶ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 200b.

¹²⁷ Ş. Barihüda Tanrıkorur, “Mevleviyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2004), 29:468-475.

Ayrıca İsmâil Hakkı Bursevî, meliklerin sülûku taşıyamayacağını anlatıldığı Arapça bir vâridde ubûdiyyet ve abd kavramlarını şu şekilde açıklamıştır:

“İbrahim b. Ethem sülûka girince mülkûn hepsini terketti. Çünkü kul, bir habbeye bile mâlik değildir. Ubûdiyyetin kemâli Allah dışındaki her şeye karşı hür olmak ve kendi nefsi dahil her şeyden geçmektir. Çünkü kişi nefesine mâlik olduğunda Allah’a karşı kulluğu nâkis olur. Başkasının hakkı üzerinde olan da böyledir. Çünkü hakkı olan kimse hakkını her istediğinde hakkı oranında kişi ona kul gibi olur. Halbuki başkasına kul olan Allah’a kul olamaz. Bu sâlikler için en zor şeydir. Kul için hakîkî zenginlik tamamıyla nefsinden geçmesi, sadece Rabbine muhtaç olmasıdır. Çünkü kulun kendisinde fakr varsa Rabbinde zenginlik vardır. Şâyet Rabbi ona zenginlik libâsını giydirse kul, onunla Rab olmaz. Zengin olan kul sûretindedir, tecellî eden Rab’dır. Çünkü kâmil olan abd, Rabbinin tam tecellîsidir.”¹²⁸

Bursevî’ye göre, kul olan birey, dünyada hiçbir şeye sahip değildir ve gerçekten Allah’a aittir. Burada “abdin, ubûdiyyetin kemâline ulaşması” ifâdesi, kulun sadece Allah’a ihtiyacı olan ve kendi nefsi ya da başka her şeyden bağımsız olma halini ifade etmektedir. Bu, bireyin kendi varlığının ötesine geçip, tamamen Allah’a yönelmesi anlamına gelmektedir.

Bursevî’nin görüşleri dikkate alındığında, başkasına kulluğu kabul etmek, Allah’a tam anlamıyla kulluk edilemediğini göstermektedir. Gerçek zenginlik, bireyin nefsinden tamamen geçip, sadece Allah’a ihtiyaç duymasıdır. Bu, bireyin kendi yoksulluğunu Allah’ın zenginliğinde araması demektir. Yani, Allah’ın zenginliği, kulun yoksulluğunu doldurur. Allah, kuluna zenginlik libası giydirdiğinde; bu, kulun Allah olduğunu

¹²⁸ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 232b-233a.

göstermez. Aslında, zengin görünen kul, Allah'ın tecellisini yansıtan bir aynadır. Yani tam anlamıyla kâmil bir kul, Allah'ın tam tecellîsi olarak görülmektedir.

Bunu destekler mahiyette bazı düşüncelerin ilk dönem sufileri arasında da görüldüğü bilinmektedir. Onlara göre kulun Allah ile olan mânevî hallerinden hür olması ya da karşılık beklemesi gerekmez. Çünkü karşılık beklemek hür olan kişinin vasfıdır. Kul ise efendisinin isteği üzerine bir beklentiye girmez. Eğer kul efendisinden bir şey umar olduysa kulluk ünvanını kaybetmiş demektir. Bu düşünceye göre kalbi mâsivâdan tam olarak sıyrılmayan kişi gerçek kul olamaz. Nitekim “*Rahmanın has kulları*”¹²⁹ övgüsü böyle kullar içindir. Klasik kaynaklarda Bursevî'nin düşünceleri ile bağlantılı, İbrahim b. Ethem örneğini destekler mahiyette “*Ben kul veya melik peygamber olma konusunda muhayyer bırakıldım. Cebrail bana tevazu göstermemi işaret etti. Ben de kul nebî olmayı seçtim.*” rivayetinin aktarıldığı da görülmektedir.¹³⁰

Ayrıca Bursevî, Osmanlıca kaleme alınmış, “*Lâ Havle Velâ Kuvvete İllâ Billâhi*”¹³¹ tesbihinin şerh edildiği başka bir vâridde kulluk ile irâde-i cüz'îye arasındaki bağlantıyı şu şekilde ifade etmektedir:

“*Belki sûret-i abdiyyede mütehavvil olan Hak'dır. Ve abdin teklifi mahall-i kiyânî itibarıyladır ki ona kesb derler. Ve bundan min vechin cebir lazım gelir, ve min vechin lâzım gelmez. Zira ihtiyâr-ı cüz'îye dedikleri mahall-i kesb itibarıyladır. el-Hâsıl ihtiyâr-ı külliyye ve irâdet-i cüz'îye abdin sıfatıdır. Ve cüz'îyyet külliyyette müstehlektir, katre bahrda müstehlek olduğu gibi. Ve Kur'an'da 'Yeryüzünde bulunan hiçbir canlı yoktur ki, Allah, onun perçeminden tutmuş olmasın.'*¹³² âyeti gelir.”¹³³

¹²⁹ Furkân, 25/63.

¹³⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, 503-504.

¹³¹ “Allah'tan başka güç ve kuvvet kaynağı yoktur.” Buhârî, “Ezan,” 7; Müslim, “Salât,” 12.

¹³² Hûd, 11/56.

¹³³ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 284b-285a.

Bursevî'nin görüşlerine göre halden hale döndürme kudreti yalnızca Allah'a aittir. Hak ile halden hale girmek sıfat-ı Hak'dır ve tevhid-i zâta işaret etmektedir. Buna göre kul, mahall-i kiyânîde yükümlü tutulduğu sorumlulukları ve seçimleri üzerinden şekillenmektedir. Ancak bu durum, kulun varlığının tamamen özgür iradesi ile belirlendiği anlamına gelmez. Çünkü Bursevî, her ne kadar kul, bireysel seçimler yapabilse de, onun varoluşunun temel özelliklerinin Hak tarafından belirlendiğini vurgulamaktadır. Bu durum, cüz'i irade ve küllî irade kavramlarıyla da ilişkilidir.

Bursevî'ye göre, bir damlanın okyanus içinde kaybolduğu gibi, cüz'i irade, bireysel seçimlerin yapıldığı alandır ve her zaman küllî iradenin içinde yer alır. Bursevî'nin bakış açısı, *“Kulun hürriyetinin ancak Allah'a hizmet etmeye yönelik olması gerektiği”* düşüncesini içermektedir. Bu durum, cüz'i iradenin sınırlılığını ve Allah'ın küllî iradesinin etkisini vurgulamaktadır. Bu görüş, *“Yeryüzünde bulunan hiç bir canlı yoktur ki Allah onu perçeminden tutmuş olmasın.”*¹³⁴ âyetinde ifade edilen anlamla da paralellik göstermektedir. Dolayısıyla, abd-mâbud ilişkisi, bireysel özgür irâde ile ilâhî irâde arasındaki etkileşimle anlaşılabilir.

Bursevî, gerçek mutluluk ile kulluğun arasında güçlü bir bağlantı olduğunu şu şekilde ifâde etmektedir:

“Saâdet-i ezeliyye ibâdet-i ebediyye iledir. Yani ilm-i ilâhîde müsbet olan saâdet-i ezeliyyenin nişânı ibâdet-i ebediyyeye muvaffak ve muheyyâ olmaktır. Nitekim hadiste gelir: إعملوا فكل ميسر لما خلق له¹³⁵ Yani gerçi levh-i ilimde müsbet ve mektûb olan saâdet ve şekâvete itimat vardır ki hâricine muhalif ve mütebeddil olmak ihtimali yoktur. Ve lâkin kitâb-ı mezkûrun gayb olduğu cihetten hâli mâlum değildir. Belki ol mana alâmetiyle mâlum olur ki esbâb-ı saâdet ve esbâb-ı şekâvettir. Pes, her kim ki bu dünyâda esbâb-ı saâdete teşebbüs ede bihasebi'l

¹³⁴ Hûd, 11/56.

¹³⁵ “Amel edin. Herkes halkedildiği şey için tevfiik olunur.” Buhârî, “Tevhid,” 54.

gâlib nişan-ı saâdet ve her kim ki esbâb-ı şekâvete temessük ede bu dahi bi-hasebi'l gâlib alâmet-i şekâvettir. Pes, mü'min-i alâmet saâdetle temessük etmelidir ki saâdet-i asliyyesi zâhir ola. Fa'lem . Hakkî.”¹³⁶

Bu vârid, İsmâil Hakkı Bursevî'ye atfedilen ve tasavvuf bağlamında “ubûdiyyet” kavramını anlamının temelini oluşturan bir ifadeye işaret etmektedir. “*Saâdet-i ezeliyye ibâdet-i ebediyye iledir.*” ifadesi, ezeli ve ebedi mutluluğun sürekli yapılan kulluk ile elde edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Burada, varlığın öznesi olarak kulun sürekli bir ubûdiyyet hali içerisinde olmasının, ilâhî bilgiye ulaşmada ve ebedi mutluluğu elde etmede kilit bir rol oynadığı söylenebilir.

“*Amel edin. Herkes hâlk edildiği şey için tevfiğ olunur.*”¹³⁷ hadisi bu görüşe kaynaklık etmektedir. Burada tevfiğ, kulun yaratılış amacına uygun davranışlarda bulunması ve böylece ilâhî irâdenin yardım ve desteğini alması anlamına gelmektedir.

Bursevî için ibâdetlere teşvik de önemlidir:

“*Kıyamet alâmetlerinin hepsi kınanmış değildir. Bilakis, mihrapların süslenmesi, camilerin mozaiklenmesi, hac ibâdetine zînet içinde gidilmesi gibi övülen alâmetler de vardır. Çünkü bunlarda, fâsıkların inadına ibâdet ve tâata teşvik ve terğip vardır. Mısır'da, Reşid şehrinde ve Şam'da facirleri avlamak için zevk ve eğlence yerlerinin süslü olduğunu gördük. Öyleyse, ibâdet ehlini çekmek için mescitlerin de süslenmesi gerekir. Sonuçta; ameller niyetlere göredir. Bazıları 'Fâsık ve fâcirler fısı ilan ettiklerinde siz de ibâdet ve tâatı ilan ediniz.' demekle ne güzel bir söz söylemişlerdir. İbâdet ve tâatı ilan yollarından birisi de zikri ve Kur'ân tilavetini cehrî yapmaktır. Çünkü fâsıklar çalgıları, şehvet ve hevayla alakalı kaside ve şiirleri açık yapıyorlar. Cehrî zikirde onları susturmak ve ateşlerini söndürmek vardır. Çünkü onlar ağızlarıyla Allah'ın nurunu söndürmek istiyorlar. Oysa Allah kıyamete kadar mü'minlerin nurunu ve*

¹³⁶ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 139a.

¹³⁷ Buhârî, “Tevhid,” 54.

sâlihlerin ışığını tamamlayıcıdır. O, va'dine aykırı davranmaz. Kullarını korur. Beldeleri imar eder. O, merhametlilerin en merhametlisidir. Halkı rahmet için yarattı. Bu nedenle merhametlilere rahmet eder.”¹³⁸

Bursevî'nin mezkûr eserlerinde ibâdetlerin îfâsı konusundaki fikirlerine ulaşmak da mümkündür. Şöyle ki; kendisine vârid olduğunu söylediği “*Seni üstünde başka bir makamın olmadığı yakîn makamına yükselttik.*” sözünü açıkladığı bir vâridde ayrıntılı bir şekilde ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn makamlarından bahsetmiştir. Devamında da ibâdetle ilgili şu görüşlerini belirtmiştir: “*Sâlike gereken ilimden, yakîne, sonra da hakka'l-yakîne yükselinceye kadar Rabbine hakkıyla ibâdet etmesidir. Çünkü şer'i olan ibâdet mârifet, vuslat ve hâsılât yolu olup ecel gelinceye kadar kimseden düşmez. Bunu mülhitler yanlış anlamışlarsa da merduttur. Hakkî.*”¹³⁹

Ayrıca müellif, tevbe konusunun ayrıntılı anlatıldığı başka bir vâridde yaptığı açıklama ile ibâdetlerin kazası ile ilgili görüşlerini şu şekilde belirtmektedir:

“İslam önceki günahları kestiğine göre, kişi müslüman olduktan sonra, kul hakkı hariç kaçırıldığı ibâdetleri kaza etmez. Müslüman olduktan sonrakini ise kaza eder. Çünkü İslam'dan sonra bunlarla sorumludur. Şâri' de onu bu şekilde sorumlu kılmıştır. İslâm'dan öncekiler ise İslâm'a tâbîdir. Bu nedenle âlimlerin çoğunluğu kâfirlerin fîrûatı terk ettiği için sorumlu olmayacaklarını söylemişlerdir. Ancak işin aslı olan İslâm'la sorumlu tutulacaklarıdır. Hakikat ehli ise kâfirlerin fîru' ile muhatap olduklarını ve sorumlu tutulduklarını söylemişlerdir. Buna göre müslüman olan kimse İslâm'dan sonra kaçırıklarını kaza edeceği gibi İslâm'dan önceki namaz, oruç gibi kaçırıldığı ibâdetleri de kaza eder. Çünkü o, her hâlukârda İslâm ve fîru' ile muhataptırlar. Sahabe, Câhiliye

¹³⁸ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 269a.

¹³⁹ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 241b.

döneminde kendilerinden sadır olan hatalar için kan ağlarıydı. Allah Ğafur ve Rahimdir. Hakkî.”¹⁴⁰

Sonuç olarak, İsmâil Hakkı Bursevî'nin ibâdet kavramına ilişkin görüşleri, ibâdetin sadece belirli ritüellerden ibaret olmadığını, derin mânevî anlam ve amaçlar taşıdığını vurgulamaktadır. Bursevî, ibâdeti, kulun Allah'a olan sevgisi ve bağlılığını ifade eden bir teslimiyet hali olarak görmekte ve bu hali, ubûdiyyet kavramı ile ilişkilendirmektedir. İbadetler, sadece zâhirî ritüeller olmanın ötesinde kalpteki ihlâs, huşû ve Allah sevgisi gibi mânevî hallerin de ifadesidir.

Bursevî, kişinin ibâdetler aracılığıyla ilâhî bilgiye ve hakikate ulaşabileceğini belirtmekte ve bu yolu, “ilme'l-yakîn, ayn'e'l-yakîn ve hakka'l-yakîn” mertebeleri üzerinden açıklamaktadır. Ayrıca, Bursevî, ibâdetlerin sürekli ve samimi yapılması halinde Allah'tan gelen feyz ve lütufların bu şekilde kazanılacağını savunmaktadır. İbadetlerin şekilsel amacından ziyade, özdeki amacının önemine işaret eden Bursevî, müminlerin bu ibâdetlerle mânevî kemâle ulaşmaları gerektiğini öğütlemektedir. Bu görüşler, Bursevî'nin ibâdeti, kişinin ilâhî kudret karşısındaki konumunu anlaması ve bu anlamda Allah'a olan sadakatini ifade etmesinin bir aracı olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

1.1.2. Takvâ

Sözlük anlamı korumak, korunmak, esirgemek, sakınmak, kollamak demektir. Istılah anlamı ise Allah'a itaat ederek gazabından sakınmaktır. Nefsi (bir şeyler) yaparak ya da yapmayarak cezayı hak etmesinden korumaktır.¹⁴¹

¹⁴⁰ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 293b.

¹⁴¹ Seyyid Şerif Cürçânî, *Tarîfat Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, trc. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yay., 1997), 64. Bu eser devamında geçtiği yerlerde *Tarîfat* olarak anılacaktır.

Kur'an'da takvâ kavramı üzerinde sıkça durulmuş ve türevleri olan ittikâ, takî, etkâ, müttakî kelimeleri ile birlikte 285 defa kullanılmıştır.¹⁴² Takvâ kelimesinin kökü olan ittikâ kavramı “*Allah’a karşı gelmekten sakının.*”¹⁴³ emri gereğince kullanılmıştır. Takvâ kavramının da, Kur'an'da sözlük anlamını korumakla beraber “*Allah’ın azabından ve insanı bu azaba sürükleyecek davranışlardan sakınmak, korunmak*” anlamında kullanıldığı görülmektedir.¹⁴⁴ Kur'an'a göre elçi olarak gönderilen peygamberlerin ümmetlerine müttakî olmalarını tavsiye ettikleri belirtilmiştir.¹⁴⁵ Ayrıca Kur'an'ın müttakîler için bir yol gösterici olduğu¹⁴⁶, Cennet'in müttakîler için hazırlandığı da vurgulanmıştır.¹⁴⁷

Takvâ, tasavvufun temel kavramlarından. “Takvânın zâhiri, hududu muhafaza; bâtını ise ihlâs ve niyettir. Dînî hükümlerin düzenli, disiplinli ve samimi bir şekilde yerine getirilmesidir. Takvâ, tasavvufta Allah’a boyun eğerek azabından sakınmak, cezayı gerektiren davranışlardan korunmaktır.”¹⁴⁸ “Takvâ üçe ayrılır: 1. Avamın takvâsı: Sahibini ebedî cehennemden korur. 2. Havassın takvâsı: Sahibini cehenneme girmekten korur. 3. Ehassın takvâsı: Sahibinin cennetteki derecesini yükseltir.”¹⁴⁹

Müttakî; takvâ sahibi, inanan, usulüne uygun namaz kılan, zekat veren, dinî görevlerini samimiyetle yerine getiren demektir.¹⁵⁰ “*Sizin Allah katında en değerli olanınız ona itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır.*”¹⁵¹ âyeti Kur'an'da takvânın geçtiği önemli âyetlerden biridir.

¹⁴² Süleyman Uludağ, “Takvâ,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2010), 39:484.

¹⁴³ Şuarâ, 26/163.

¹⁴⁴ Şuarâ, 26/108.

¹⁴⁵ Âl-i İmrân, 3/50, A'râf, 7/114, Şûrâ, 42/152, 161, 177.

¹⁴⁶ Bakara, 2/2.

¹⁴⁷ Âl-i İmrân, 3/133.

¹⁴⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002), 337.

¹⁴⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 625.

¹⁵⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 256.

¹⁵¹ Hucurât, 49/13.

Kuşeyrî'ye göre sâlikin takvâ sahibi oluşunun delili üçtür. Bunlar; nâil olmadığı nimet konusunda tevekküle riâyet etmek, nâil olduğu nimetler için rızâ halini muhafaza etmek ve elden kaçırdığı şeyler için üzülmeyip sabır göstermektir.¹⁵²

İsmâil Hakkı Bursevî'nin eserlerinde takvâ kavramına çokça yer verdiği ve tanımı üzerinde durduğu görülmektedir. İlgili kavram Kur'an'da geçtiği haliyle Bursevî'nin işârî tefsiri Rûhu'l-Beyân'da ayrıntılı ele alınmıştır.¹⁵³ Buna göre takvâ, hiç bir şüpheye meydan bırakmadan korunmak; müttakî ise kuşku duyulmadan korunan demektir. Yani müttakî için Allah'ın emirlerine yapışmak ve yasaklarından kaçınmak kul ile azab arasında bir engel oluşturmaktadır.¹⁵⁴

Ayrıca Bursevî'ye göre takvânın mertebeleri vardır. İlk mertebesi şirkten korunmaktır. Sonra günah ve kötülük sayılan her şeyden uzak durmak gelmektedir. Üçüncü mertebede şehvetten sakınmaya gayret etmek vardır. En son mertebe kulun dünya veya âhiret için fayda vermeyecek işleri terk etmesidir. Bursevî, bu görüşlerini Hz. Peygamber'in "*Kul, sakıncalı bir işe düşebilirim endişesiyle sakıncalı ameli bırakmadıkça müttakîler arasına giremez.*"¹⁵⁵ hadis-i şerifi ile teyid etmektedir.¹⁵⁶

Müellifin ilgili eserlerinde de takvâ ve türevleri olan diğer kavramlarla ilgili literatürde verilen anlamlara uygun bir çerçeve çizdiği görülmektedir. Dalâlette olan kişi ile müttakî arasındaki fark şu âyetler arasındaki ilişki açıklanarak anlatılmaktadır: "*Allah buyurdu ki: 'Allah zâlimleri saptırır.' Allah şanı dalâletle olan kişiyi yani zalimi saptırır. Bu âyetin mukabilinde 'Müttakîlere de hidâyet eder.'*"¹⁵⁷ Bu da hali takvâ ile olan kimseye hidâyet edici demektir."¹⁵⁸

¹⁵² Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 2003), 201.

¹⁵³ Nurullah Denizer, *Kur'an'ın Sûfî Yorumu Bursevî Örneği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2019), 248.

¹⁵⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân-Kur'an Meâli ve Tefsiri*, Terc. H. Kâmil Yılmaz vd. (İstanbul: Erkam Yay., 2010), 1:140-142.

¹⁵⁵ Tirmizî, "Kıyâmet," 19; İbn Mâce, "Zühd," 24.

¹⁵⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1:139.

¹⁵⁷ İbrâhîm, 14/27; Bakara, 2/2.

¹⁵⁸ Bursevî, *Kitâbu İzzî'l-Âdemî*, 189ab.

Müellif, bu bölümde dalâlette olan kişi ile müttakî arasındaki farkı iki âyet üzerinden açıklamaktadır. “Allah, zâlimleri saptırır.”¹⁵⁹ âyeti, zulüm ve dalâlet içinde olan kişilerin Allah’ın hidâyetinden uzaklaşacağını belirtmektedir. Buna karşılık “Müttakîleri de hidâyet eder.” âyeti, takvâ sahibi olan ve Allah’a karşı derin sorumluluk duygusuyla yaşayan kimselerin doğru yola yönlendirileceğini ifade etmektedir. Bursevî, bu iki âyeti bir arada değerlendirerek kişinin mânevî hali, Allah’ın yönlendirmesi ve ilâhî irade arasındaki bağlantıyı açıklamakta; kişinin içsel durumu ve niyetinin, Allah’tan gelen hidâyete ulaşmada belirleyici olduğunu vurgulamaktadır.

Ayrıca eserlerindeki başka bir vârid ile bu bağlantıyı kuvvetlendirmekte, sâlikin takvâsının mükâfâtı olarak ilm-i ilâhîye vâsıl olacağını yine âyet ile kurduğu bağlantı ile açıklamaktadır:

“Ve Kur’an’da gelir. ‘Allah’a karşı gelmekten sakının. Allah size öğretir.’¹⁶⁰ Yani takvâ abde ve tâlim Hak Teâlâ’ya düşer. Binâen alâ hâzâ, Hak, takvâ ile kıyam buldukda va’d-i ilâhî ile elbet tâlim dahi hâsıl olur.”¹⁶¹

Bu cümleler, kula düşen görevin Allah’a karşı takvâ göstermek, yani O’nun emirlerine uymak ve yasaklarından kaçınmak olduğunu belirtmektedir. Bu durumda, ilâhî vaat gereği, Allah’ın kuluna ilim sağlama görevini üstleneceği anlaşılmaktadır. Yani Bursevî, kulun takvâsını sağlama noktasında sorumluluğunu yerine getirdiğinde, Allah’ın kulunu ilmi ile mükafatlandıracağını vurgulamaktadır.

Müellif, ilâhî bilginin takvâ ile doğru orantılı arttığını başka bir bölümde teyid etmektedir. Bu vâridde görüşünü delillendirmek için ise bir hadîs-i şerife yer vermektedir:

“ ‘Her kim bildiği ile amel ederse Allah onu bilmediği şeye vâris kılar.’¹⁶² Yani ilâhî

¹⁵⁹ İbrâhîm, 14/27.

¹⁶⁰ Bakara, 2/282.

¹⁶¹ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 215a.

¹⁶² İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu l-Hafâ* (Beyrut: Dârul Kütübil İlmiyye, 1988), 2:347.

*bilgelik (maarif-i ilâhiyye) takvâ, salih amel ve sülûk neticesinde olur. Aksi halde maarif-i şeytaniyye olur.”*¹⁶³

Bursevî, başka bir vâridde *müttakî* kavramını *muhsin* kavramı ile birlikte açıklamaktadır:

“Allah buyurdu ki; ‘Şüphesiz Allah takvâ sahipleri ve iyilik yapanlarla beraberdir.’¹⁶⁴ *Âyette takvâdan sonra ihsanın zikredilmesi tahliyeden sonra tahiyye (arınmadan sonra lütuf) anlamındadır. Allah’ın muhsinlerle olan birlikteliği müttakîlerle olan birlikteliğinden üstündür. Çünkü maiyyet sırrı müttakîlere değil muhsinlere açılmıştır. Her ne kadar Allah bütün hallerinde ikisiyle beraber olsa da mahcûbla (kalbi örtülü olan) mükâşif (kalbi açık olan) arasında fark vardır. Her ne kadar ikisi de tecelli açısından eşit olsa da Allah Teâlâ: ‘Hiç bilenlerle bilmeyenler eşit olur mu?’¹⁶⁵ demiştir.”¹⁶⁶*

Bursevî’nin kavramlar arasında kurduğu bu bağlantıları şöyle açıklamak mümkündür: Bir kişinin içten bir ibâdetle ve samimi bir tâatle Allah’a olan saygısını ve ondan korkusunu yansıtan kavram; takvâ kavramıdır. Takvâ sahibi olan kul (müttakî), yaptığı eylemlerle ve ibâdetleriyle, Allah’ın emirlerini yerine getirme ve Ona itaat etme çabasını göstermektedir. Bu takvâ hali, aynı zamanda, kişinin günahattan kaçınma süreci olan tahliye¹⁶⁷ hâline ulaşmasını sağlamaktadır. Tahliyeden sonra gelen tahiyye¹⁶⁸,

¹⁶³ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 299b.

¹⁶⁴ Nahl, 16/128.

¹⁶⁵ Zümer, 39/9.

¹⁶⁶ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 256ab.

¹⁶⁷ “Tahliye: Bir şey’i bir şey’den hâlî kılmak ma’nâsınadır. Meselâ, kalbi havâtır-ı reddiyeden hâlî kılmak gibi.” Bkz. Rasim Efendi, *İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, 310. İhyâ müellifi Gazâlî’ye göre tahliye; kalbi Allah’ın sevmediği şeylerden temizledikten sonra sevdiği şeylerle donatmaktır. Ona göre tahliye tezkiyeyi (temizlemeyi) tamamlamaktadır. Kalp kötü huyların dikenlerinden temizlenmedikçe orada imanin kemâli yeşermez. İmam-ı Gazâlî, *İhyâ’u Ulûm’id-dîn*, çev. Sıtkı Güllü (İstanbul: Huzur Yay., 2012), 3:107-108; Ayrıca bkz. Bedriye Reis, “Gazâlî’de Marifet-Ahlak İlişkisi,” (Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010), 255.

¹⁶⁸ Mehmet Efendioğlu, “Selâm,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 36:342.

Allah'ın lütfunu ve rahmetini celbetmesini ifade etmekte ve bu durum ihsan kavramı ile ilişkilendirilmektedir.

Bursevî'ye göre ihsan, daha fazla içsel bir süreç olup, bir kişinin kendini Allah'a adaması ve ibâdetlerini sanki Allah görüyormuş gibi yerine getirmesi anlamına gelmektedir. Muhsin terimi, ihsan seviyesine ulaşmış olan, yani Allah'a tam bir sadâkatle yönelmiş olan mümini ifade etmektedir. Bu noktada, metinde belirtildiği üzere, Allah'ın muhsinler ile olan birlikteliği, yani onları bilgi ve ilâhî sırlarla (maiyyet) aydınlatması, müttakîlerden daha üstün bir durumdur. Bursevî, iki kavram arasındaki farkı böyle açıklamaktadır.

Ayrıca mutasavvıf, takvâ kavramını Hz. Peygamber ve ailesinin hayatlarından örnek vererek şöyle yorumlamaktadır:

“Buyuruldu ki; ‘Ehline namazı emret ve ona devamda sabırlı ol. Biz senden rızık istemiyoruz. Biz seni rızıklandırıyoruz. Sonuç müttakîlerindir.’¹⁶⁹ Burada ümmetin mazeretlerini kesmeye işaret vardır. Şâyet O (s.a.v.), zengin olsaydı dünyayı kazanmaya ve yetecekten fazlasını kazanmaya delil olurdu. Bu âyet Hz. Peygamber'in temiz eşlerinin ona ehil olduğuna işaret eder. Eşleri de dünya süsünü terk ettiler.”¹⁷⁰

Bursevî, ayrıca bu âyetin bağlamında namaz ile müttakîler arasında şöyle bir bağlantı olduğunu belirtmektedir:

“Namaz da Allah ile beraber kalbin münâcâtıdır. Münâcât ehlinin kalbi ruhânî kuvveler ve takvâ ile güçlüdür. Bu bütün işin esasıdır. Hâl, bâtından zâhire geçer. Böylece bütün kuvve ve âzalar her hallerinde Allah'a karşı takvâli olurlar.

¹⁶⁹ Tâ-Hâ, 20/132.

¹⁷⁰ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 273b.

Bu istiğrak hali enbiyâ ve kâmil velîlerin halidir. Bu yüzden istediklerine kavuşacakları şekilde onların sonları iyi olur.”¹⁷¹

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere müellife göre takvâ; kişinin dünyadan ve gereksiz süslerden uzaklaşarak Allah’a yönelik samimi bir teslimiyet içerisinde olma hali ve kulun yalnızca Allah’a güvenmesi ve O’nun rızâsına odaklanması anlamındadır. Namaz da takvânın en açık şekilde tezahür edeceği amellerdendir. Çünkü Bursevî, namazı, Allah ile sâlikin kalbinin doğrudan iletişim hali olarak görmektedir. Bu münâcât hali takvâ ile güç kazanmaktadır. Bu güç de aynı zamanda bâtından zâhire tezahür etmektedir. Bursevî’ye göre bu halin dâimî kılınacak kadar güçlü hissedilmesi ise ancak peygamberlere ve kâmil velîlere mahsustur.

Bursevî’nin Nesîmî’ye (öl. 820/1417 [?]) ait olan bir beyti aktardığı vâridde de takvâ ile ilgili kayda aldığı görüşleri önemlidir:

Dürüldü şeyh u zâhidler ki yani soyalar postum

Çıkardım cübbe-i takvâ yeniden geydüm uş câme¹⁷²

Bursevî’nin bu beyit için yorumu; “Yani zâhidlerin cübbe-i takvâsı olan sureti mânâyâ değiştim ve hil’at-i fânîyyeyi hil’at-ı bâkîyyeye verip sivâdan üryân oldum.” şeklinde olmuştur. Bursevî, Nesîmî’nin Hurûfilik ve ulûhiyyet ile ilgili kabul görmeyen görüşleri dolayısıyla öldürülmesi¹⁷³ anında bu beyti söylediğini ya da keşf ile bu hâlin kendisine mâlum edildiğini belirtmektedir. Yani müellif, Nesîmî’nin eriştiği bu hâli zâhid geçinenlerin takvâ elbisesi saydığı halden bile sıyrılarak manaya ermesi olarak yorumlamaktadır.¹⁷⁴

¹⁷¹ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 274a.

¹⁷² Beyitin kaynağı bulunamamıştır.

¹⁷³ A. Azmi Bilgin, “Nesîmî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2007), 33:3-5; Hüseyin Ayan, “Seyyid Nesîmî Hakkındaki Çalışmamız,” *Edebiyat ve Beşeri Bilimler Dergisi* 2, (1971): 65-74; ayrıca bkz. Hüseyin Ayan, *Nesîmî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 2020).

¹⁷⁴ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 185b.

Sonuç olarak, İsmail Hakkı Bursevî'nin takvâ hakkındaki görüşlerinin, derin bir mânevî olgunluk ve ilâhî bağıllık anlayışı üzerinde temellendiğini söylemek mümkündür. Bursevî, takvânın, sadece zâhirî davranışlardan ibâret olmadığını, müslümanın kalbinde derin bir Allah sevgisi ve korkusu oluşturarak, ona Allah'ın rızâsına odaklanmayı kazandıran kapsamlı bir bilinç hali olduğunu vurgulamaktadır. Böyle bir anlayış, kulun nefsinin kontrol altında tutmasını, içsel ve dışsal eylemlerini Allah'ın rızâsına uygun hale getirmesini sağlamaktadır.

Bursevî, takvânın en somut tezâhürü olarak namazı görmektedir Zira namaz, Allah ile doğrudan iletişim kurma vasıtasıdır ve bu ibâdetin yerine getirilmesi, kişinin mânevî hâlini takvâ ile güçlendirmektedir. Bu güç halinin en büyük yansıması peygamberlerde ve kâmil velilerde ortaya çıkmaktadır. Bursevî'ye göre, peygamberlerin ve kâmil kişilerin takvâsı, ilâhî kudrete olan derin bir bağıllık, sürekli bir mânevî farkındalık ve teslimiyet hali olup, bu kişilerin yaşamlarının her yönüne nüfuz etmektedir.

Ayrıca Bursevî, takvânın ilmî anlamda Allah'ın kuluna hidâyet vermesine, ilim nasip etmesine vesile olduğunu belirtmektedir. Takvâ ile sağlamlaştırılan bir hayatın doğal sonucu olarak, Allah'ın kulunu maarif-i ilâhîye ile ödüllendireceğine dikkat çekmektedir. Bu da, kulun ilâhî bilgi ve hikmet ile aydınlanacağı anlamına gelmektedir. Bursevî, bu düşünceleri ile takvâ kavramının seyr u sülûk yolunda olan sâlik için ne kadar önemli olduğunu açıklamaktadır.

1.1.3. Tевbe

Arapça geri dönmek, rücû etmek, pişmanlık anlamlarına gelen bir kelimedir.¹⁷⁵ Tasavvuf ıstılahında tevbe, oldukça geniş bir anlama sahiptir. Kişinin yaptığı hatalara dair

¹⁷⁵ Bekir Topaloğlu, "Tövbe," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 41:279.

ısrarları bırakıp tam anlamıyla Hakk’a yönelmesi, mânevî hayatında harap ettiği şeyleri yeniden imâr etme çabasına girmesidir.¹⁷⁶

İslâm dini, insan fitratına uygun bir dindir. İnsanın nefesine yenik düşebileceği kabul edilmiş, bundan korunma ve kurtulma yolu olarak tevbe Kur’an-ı Kerîm’de tavsiye ve telkin edilmiştir. “*Ey mü’minler, hepiniz Allah’a tevbe edin.*”¹⁷⁷ emri bunun vücûbudur. Ayrıca Hz. Peygamber’in “*Eğer siz günah işlemeseydiniz, Allah sizi helak eder ve yerinize günah işleyen ve peşinden tevbe eden kullar yarattırdı.*”¹⁷⁸ hadis-i şerifi kavramın kulluk bilinci açısından da önemine dikkat çekmektedir.¹⁷⁹

Bu anlam çerçevesinde mutasavvıflardan bir çoğu tevbe kavramı üzerinde durmuş, hatta tevbeyi, tasavvuf makamlarının ilki kabul etmişlerdir.¹⁸⁰ Mutasavvıflar, tevbenin her bilinç seviyesindeki kul için gerekli olduğunu belirtmişlerdir. Kâfir için tevbe; küfürden imana dönmektir. Fâsık için tevbe; kötü işlerden iyi işlere geçmektir. Ebrâr kulların tevbesi kötü olanlardan iyi huylara tekâmül etmektir. Mâsivâdan sıyrılıp Hakk ile olmak ise nebî ve velilerin tevbesidir.¹⁸¹

Ayrıca mutasavvıfların verdikleri önemi korumakla beraber farklı anlamlar yükledikleri de olmuştur. Bunun en çarpıcı örneği Sehl b. Tüsterî (ö. 283/896) ve Cüneyd-i Bağdâdî’nin tevbe tanımında görülmektedir. Sehl b. Tüsterî’ye tevbenin ne olduğu sorulduğunda “Tevbe, günahını unutmamandır.” demiştir. Aynı soru Cüneyd-i Bağdâdî’ye sorulduğunda ise “Tevbe, günahını unutmandır.” şeklinde cevap vermiştir. Tüsterî bu tanım ile müridlerin tevbesine dikkat çekmektedir. Cüneyd ise tam tersi ifade

¹⁷⁶ Cürcânî, *Tarîfat*, 67.

¹⁷⁷ Nûr, 24/31.

¹⁷⁸ Müslim, “Tevbe,” 10.

¹⁷⁹ H. Mehmet Soysaldı, “İslâm’da Tevbe,” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2, 6 (2001): 81-90

¹⁸⁰ İhsan Soysaldı, “Mutasavvıfların Tevbe Kavramına Getirdiği Yorumlar,” *e-Journal of New World Sciences Academy* 4, 2 (2009): 4C0009.

¹⁸¹ Serrâc, *el-Lümâ’*, 43; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 187-192.

ile tahkik ehlinin tevbesine vurgu yapmaktadır. Çünkü ona göre tahkik ehli, dâimî zikir ve ilâhî azamet halinde oldukları için günahlarını hatırlamaları bile mümkün değildir.¹⁸²

İsmâil Hakkı Bursevî, eserlerinde tevbe kavramı üzerinde sıklıkla durmuştur. Ona göre bir tevbe ancak bütün günahlar için yapıldığında gerçek bir tevbedir. Kısmen, bazı günahlar için yapıldığında adına terk demek yeterlidir. Ayrıca tevbe geciktirilmemeli, işlenen günahın ardından hemen tevbe edilmelidir. Aksi halde geciktirmek günahta ısrar etmek hükmünde olabilir.¹⁸³ Kabul olan tevbenin işareti Allah'ın o kişiye günahını unutturmasıdır. Tevbenin kabulü için günaha dönmemeye azmetmek, günaha düşüren nefsi Allah'a itaatle eritmek ve günahın tadıldığı gibi itaatin tadını da nefse hatırlatmak lazımdır.¹⁸⁴

Müellif, tevbe kavramını tez konusu eserlerinde de örneklendirerek açıklamış, âyet ve hadislerle bağlantılarını kurarak İslâm'ın temel kaynaklarıyla görüşlerini desteklemiştir. Müellifin tevbe kavramını ele aldığı başlıca vâridler şunlardır:

“وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ” *‘Günahlarına istiğfar et’*¹⁸⁵ hitabı Hz. Peygamber içindir.

Burada günahtan maksat zâhiren anlaşıldığı üzere اللَّهُ إِلَّا إِلَهَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ‘Allah’tan başka ilah olmadığını bil’¹⁸⁶ hitabındaki ilmi Hz. Peygamber’in kendisine isnat etmesidir. Çünkü Allah’ı sadece Allah bilir. Hadiste ‘Kalbime bazen ğayn (perde) gelir. Bu nedenle günde yüz defa istiğfar ederim.’¹⁸⁷ geçmiştir. Bu nedenle ümmetinin havass ve avamı için kıyamete kadar günde yüz defa istiğfarı vird olmuştur. İstiğfar virdi, diğer virdlerin aksine kimseden sâkit olmaz. Yaratılanların en mükemmeli istiğfarla emredildiyse diğerlerinin hali nasıl olur?

¹⁸² Serrâc, *el-Lüma*, 43.

¹⁸³ Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, II:16.

¹⁸⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 21:576-590.

¹⁸⁵ Muhammed, 47/19.

¹⁸⁶ Muhammed, 47/19.

¹⁸⁷ Müslim, “Zikir,” 41; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/211, Buhârî, “Daavât,” 3.

Aynı şekilde insanların en faziletlisi buna devam etmişse diğerlerinin durumu nasıl olur?

Hadiste geçen ğayn kelimesi, sahibinin durumuna göre değişen, kalbi örten ince bir perdedir. Bu nedenle kalb-i nebevînin üzerini örten bu perdeyi araştırmak câiz değildir. Çünkü kimsenin onun kalbine girmeye yol bulması mümkün değildir ki o perdeyi kaldırıp onun izini görsün. Bu, Allah-u Teâlâ'nın zâtını araştırmak gibidir. Dolayısıyla yasaktır. Buna kalkışan ise ya edepsizdir ya da boş yere yorulmuştur. Şüphesiz araştırılan şey ulûhiyyet mertebesidir. Gayret, bunun için olmalıdır. Bunu bil.”¹⁸⁸

Bu vâridinde İsmâil Hakkı Bursevî, tevbe ve istiğfar kavramlarına dâir kapsamlı bir açıklama yapmaktadır. Arapça kaleme alınan vâride göre “*Kalbime bazen ğayn (perde) gelir. Bu nedenle günde yüz defa istiğfar ederim.*”¹⁸⁹ hadisi gereği tevbenin önemi ve her müslüman için gündelik hayatının bir parçası olması gerektiği vurgulanmaktadır. Hz. Peygamber'in insanların en hayırlısı olması ve bu vazifeyi sürekli yerine getirmesi ümmetinin de mümkün olduğunca bu vazifeyi sürdürmesine işaret etmektedir. Buna göre tevbe, ğayn kelimesi ile ifade edilen kalp perdesinin kaldırılmasını sağlamaktadır. Bu perde, kalbi örten ve sahibinin durumuna göre değişiklik gösteren ince bir perdedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) kalbinin üzerindeki bu ince perdenin farkında olup, bu yüzden istiğfar etmektedir. Bursevî, bu perdeyi araştırmanın câiz olmadığını, çünkü bunun Allah'ın zâtını araştırmaya benzediğini ve kişinin buna kalkışmaması gerektiğini öğütlemektedir.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 161ab.

¹⁸⁹ Müslim, “Zikir,” 41; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/211, Buhârî, “Daavât,” 3.

¹⁹⁰ Gazâlî'nin bu hadis-i şerif için farklı bir yorumu bulunmaktadır. Hz. Peygamber bir mânevî dereceye eriştiği zaman eski dereceler daha aşağıda kaldığı için o derecelerden istiğfar ederdi. Onun (s.a.v.) yegâne işi yükselmektir. Bir de Rasulullah her daim Allah'ın daha fazla ibâdet ve taata layık olduğunu düşündüğü için yaptıklarını yeterli görmediğinden tevbe etmeyi bırakmazdı. Bkz. Mehmet Mansur Gökcan, “Hz. Peygamber'in Yaşantısında Tasavvufî Unsurlar,” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17, 2 (2017): 334.

İsmâil Hakkı Bursevî'nin Hâfız-ı Şîrâzî'nin beytini aktardığı bir bölümde de tevbe kavramı üzerinde durduğu görülmektedir. Bu vâridde ilgili kavram ana konu olarak ele alınmasa da Bursevî'nin tevbe hakkındaki görüşleri ile ilgili fikir sahibi olmak mümkündür. Bu vâridde tevbe, ilm-i ilâhî, ârif gibi kavramlarla bağlantılı olarak açıklanmaktadır.

“Pîr-i mâ goft hata ber kalem-i sun' nereft

Âferîn ber nazar-ı pâk hatâ pûşeş bâd”¹⁹¹

Bursevî'nin bu beyit ile ilgili yaptığı yorumu özetlemek gerekirse; beyit, kendi içinde tutarlı gibi görünmese de ilm-i ilâhî nazarıyla bakıldığında takdir edilende hata olmayacağı belirtilmektedir. Yani aslında dış dünyada hata olarak görünen şey, şeriata muhalif görünse de, ezeli ilimde hata değildir. Bu yüzden ârif olan kişiye göre bu hata sayılmaz. O yüzden Bedir ehline de *“Ne yaparsanız yapın, bağışlanırsınız.”¹⁹²* denmiştir. Bu örnekle de açıklanmıştır ki; sonra işlenecek olan günah önce edilmiş tevbeyle dahil olur. Aynı zamanda tevbe ehâdî ve küllîdir. Yani tek bir tevbe edilmiş gibi görünse de bu bütün tevbelerin oluşturduğu bütünün bir parçasıdır. Tüm günahları kapsamaktadır.¹⁹³

Bursevî, aynı eserin başka bir bölümünde tevbe konusunu ayrıntılı şekilde anlatabilmek için Hz. Âdem'den (a.s.) örnek vermiş, yukarıda geçen hadîs-i şerifi tekrar zikrederek görüşlerini anlaşılır kılmıştır:

“Müctehid, dînî bir hususta ictihad eder. Hz. Âdem ise tabiatının şehvetine

ulaşmak için ictihad ettiği için mazur görülmedi. Fakat hatası kasdî olmadığı için

¹⁹¹ Sûdî-i Bosnevî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, haz. İbrahim Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 2:1429. Beyitin anlamı: “Pirimiz dedi ki takdir kaleminde hata yoktur. Hataları örten temiz nazara aferin!” Bu beyit ilk bakışta çelişkili görünebilir. Birinci mısradaki yaratılıştaki hiç bir hatanın olmadığı söylenip ikinci mısradaki hataları örten nazara takdir gösterilmektedir. Buna göre hatanın farkedildiği bakış açısının doğruluk ve imânî bakış açısıyla hareket etmeyen bir kimsenin yanılsamasından ibaret olduğu söylenebilir. Bkz. Şamil Öçal, “Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri,” (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 1998), 250.

¹⁹² Buhârî, “Megâzi,” 44.

¹⁹³ Bursevî, *Kitâbu İzzî'l-Âdemî*, 144b.

Allah onu tevbe ile telâfî etti. Bu nedenle müctehidde olduğu gibi onu hatası üzere bırakmadı. Bu yüzden ‘Âdem, Rabbinden kelimeler aldı.’¹⁹⁴ âyetinde belirtildiği gibi tevbeden sonra yeryüzüne indirildi. Yani (âyette) Âdem’in zellesinin isyan anlamına gelen kelime ile ifade edilmesi Hz. Âdem’in Allah’ın katındaki konumundan dolayıdır. Çünkü kurb makamındaki zelle, başkalarındaki zelle gibi değildir. Ebû Saîd Harrâz ‘Ebrârın hasenâtı mukarrabînin seyyiâtıdır.’¹⁹⁵ sözü bu anlamdadır. Diğer bir delil olarak da Hz. Peygamber’e hitaben ‘Senin geçmiş gelecek bütün günahlarını affetmesi için’¹⁹⁶ âyeti nâzil olmuştur. Çünkü Hz. Peygamber nübüvvetten önce ve sonra küçük ve büyük günahlardan korunmuş olmasına rağmen kalbine uygun olmayan şeylerin gelmesi zenb ile ifade edildi. Onun ‘Kalbime ğayn (perde) bulaşır da bunun için günde yüz defa istiğfar ederim.’ sözü de bunu destekler.’¹⁹⁷

Tevbe kavramının geçtiği bu vâridi anlam olarak özetlemek gerekirse şunları söylemek mümkündür: Bu vâridde, Hz. Âdem (a.s.) hakkında Tâ-Hâ Sûresi’nde geçen “Âdem, Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı.”¹⁹⁸ âyeti açıklanmaktadır. Vâridde, Hz. Âdem’in (a.s.) zelle olarak adlandırılan küçük hatalarının kastî bir isyan veya günah değil, ictihadî bir hata olduğu belirtilmektedir. Hz. Âdem (a.s.), Allah’ın yasakladığı ağacın kapsamını yanlış yorumlamış ve arzusuna ulaşmak için ictihatta bulunmuştur. Ancak hatası kastî olmadığından Allah tarafından tevbesi kabul edilmiştir. Bu, ilâhî bir lütuftur.

Bu metne göre tevbe kavramı, hataların farkına varılması ve bu hatalardan dönülmesi süreci olarak ele alınmaktadır. Hz. Âdem’in (a.s.) kıssasında, yaptığı şey hatalı kabul edilse de, bu hata kasıtlı bir isyan değil, bir ictihad hatasıdır. Bu durumda, kasıtsız hata yaptığı için Allah tarafından tevbesi kabul edilerek telâfî edilmiştir. Böylece, Hz.

¹⁹⁴ Bakara, 2/37.

¹⁹⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 115.

¹⁹⁶ Fetih, 48/2.

¹⁹⁷ Bursevî, *Kitâbu İzzî'l-Âdemî*, 177ab-178a.

¹⁹⁸ Tâ-Hâ, 20/121.

Âdem'in (a.s.) cennetten çıkarılma süreci, tevbesinin kabul edilmesinin ardından gerçekleşmekte ve dünyaya halife olarak gönderilmesiyle sonuçlanmaktadır.

Ayrıca, Bursevî'nin başka bir vâridde de yer verdiği, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendi durumuyla ilgili olarak aktarılan “*Kalbime ğayn (bulanıklık) bulaşır da bunun için günde yüz defa istiğfar ederim.*”¹⁹⁹ hadisi bu bölümde, hataların veya kalpte oluşan bulanıklıkların farkına varmayı ve bunların giderilmesi için Allah'a yönelmenin gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu durumda Bursevî'ye göre tevbe, kişinin Allah'a olan yakınlığını artırmak ve mânevî arınmayı sağlamak üzere yapılan bir dönüşüm hareketi olarak yorumlanmaktadır. Buna göre tevbe, kasıtlı olmayan hataların farkına varıldığında, Allah'ın rahmetine sığınarak O'ndan bağışlanma dilenmesini ve doğru yola yönelmeyi arzulamayı ifade etmektedir. Yani aslında tevbe, kişinin mânevî durumunu iyileştiren ve Allah'a olan bağlılığını güçlendiren bir ameldir.

Bursevî, tevbe ve günahların affı arasındaki bağlantı ile ilgili görüşlerini şöyle açıklamıştır: “*Allah Teâlâ buyurdu ki: ‘Şüphesiz biz günahkârlardan intikam alacağız.*”²⁰⁰ *Günahta ısrar edenlerden intikam alınacaktır, çünkü tevbe eden günahı olmayan gibidir. Günahı olmayana azap edilmez ki tevbe eden de onun hükmü gibidir, ona da azap edilmez. Her tevbe, yeniden İslâm'a girmek gibidir. İslâm ise kul hakkı dışında önceki günahları kaldırır. Allah, kendi hakkını ‘Bunun dışındakileri dilediği kimseden affeder.*”²⁰¹ *dediği gibi kul ister tevbe etsin, ister etmesin Allah bazen affedebilir ve kulu sorumlu tutmayabilir. Burada tevbe etmekle değil, Allah'ın dilemesiyle kayıtlıdır. Şirk ise tevbe ile affedilir.*”²⁰²

Alıntı yapılan bu vâridde İsmâil Hakkı Bursevî'nin günah, tevbe, İslâm'a girme ve şirk konularındaki bakış açısı üzerinde durulmuştur. Bursevî'ye göre, günahta ısrar

¹⁹⁹ Müslim, “Zikir,” 41; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/211, Buhârî, “Daavât,” 3.

²⁰⁰ Secde, 32/22.

²⁰¹ Nisâ, 4/116.

²⁰² Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 293a.

etme durumu, kişinin gönlünün tevbe etmek yerine Allah'ın rahmetinden uzaklaşmayı seçtiğine dâir bir gösterge olabilir. Bundan dolayı, Allah, “*Şüphesiz biz günahkârlardan intikam alacağız.*”²⁰³ âyetinde belirtildiği gibi, bu tür kişilere ceza verebilir.

Diğer yandan, kurtuluş ve bağışlanmayı umut eden bir kişi, günahlarına tevbe eder; çünkü tevbe etmek, bir nevi gûnahtan arınmak ve temiz bir sayfa açmak gibidir. Bursevî'ye göre, tevbenin gücü, tevbe eden kişinin artık günahı olmayan biri gibi sayılmasıdır. Tevbe eden, İslâm'a yeni girmiş gibidir. Bu, tevbe edenin işlediği günahlara rağmen azap görmemesini sağlamaktadır. Bu genel prensip, Allah'ın rızâsının ve affının üstünde durduğu için, “*Bunun dışındakileri dilediği kimseden affeder.*”²⁰⁴ âyetiyle de ifade edildiği gibi, Allah'ın takdirine bağlıdır. Yani, kişi ister tevbe etsin, ister etmesin, Allah'ın dilemesiyle affedilir.

Son olarak Bursevî, bu vâridlerde şirkin dahi affedilebilir bir günah olduğunu belirtmektedir. Ancak bunun için kişinin yine içten bir şekilde tevbe etmesi gerekmektedir. İslâm inancında şirk, büyük günahlardan sayılmıştır. Ancak İsmâil Hakkı Bursevî'nin ifade ettiği gibi, şirk bile tevbe ile affedilebilir bir konuma gelebilir. Yani kulun tevbe konusunda sahip olacağı duyarlılık; günahın varlığı, amellerin sonuçlarına karşı sorumluluğumuzu ve aynı zamanda Allah'a olan münâcâtımızı hatırlatmalıdır.

Sonuç olarak, Bursevî'ye göre tevbe bir süreçtir. Bu seyir, bireyin günahkârlık haliyle başlayıp, tevbe ve Allah'a yönelişi ile ruhânî bir arınma ve dönüşüm yaşadığını, nihâyetinde de Allah'ın rahmet ve affına mazhar olduğunu ifade etmektedir. Böylece sâlik, Allah'ın kendisini bağışladığına dâir bir bilinç kazanır ve günahın getirdiği karanlıktan, yanılgılardan sıyrılıp kulluğunda kemâle doğru bir ilerleme kaydeder. Müellife göre böyle bir ilerleme ve dönüşüm sürecine bağlı olan tevbe, kişinin Allah ile olan ilişkisinin geliştiğini ve derinleştiğini göstermektedir.

²⁰³ Secde, 32/22.

²⁰⁴ Nisâ, 4/116.

Aynı zamanda İsmâil Hakkı Bursevî, tevbe ve istiğfarın, yalnızca gûnahtan arınma aracı olmadığını, mânevî kemâl ve Allah’a yaklaşma gayretinin bir parçası olduğunu açıklamaktadır. Müellif, tevbenin önemini ve gerekliliğini hem peygamberin hayatından verdiği örneklerle hem de ümmetin günlük pratiğine işaret ederek güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. Bu da, insanın ne kadar arınmış olursa olsun, Allah’a olan bağlılığını sürekli yenilemesi gerektiğine işaret etmektedir.

1.1.4. Zikir

Arapça anmak, hatırlamak, anlamak, yâd etmek, ezberlemek, anlamına gelmektedir.²⁰⁵ Kur’an’da zikir kelimesinin türevleri ile birlikte oldukça fazla sayıda geçtiği görülmektedir. Geçtiği âyetlere bakıldığında bu kelimeye yüklenen anlamlardan bazıları şunlardır: Allah’ın bizlere verdiği nimetleri ve değerlerini bilmek²⁰⁶, hatırlamak ve hatırlatmak²⁰⁷, âyetlerini tezekkür ve tefekkür etmek²⁰⁸, Allah’ı bütün noksan sıfatlardan tenzih edip en mükemmel sıfatlarla tesbih etmek²⁰⁹, öğüt alıp düşünmek.²¹⁰ Genel bir ifade ile, Kur’an’a göre zikir kavramının Allah’ı hatırlamaya ve hatırlatmaya yönelik her tür davranış için kullanıldığını söylemek mümkündür.

Tasavvuftaki tanımı ise Allah’ı anmak ve hatırlamak, O’nu unutmamak ve gaflet halinde olmamaktır. Allah lafzını veya Lâ ilâhe illallah tesbihini söylemek ve tekrarlamaktır. Tarikat ehlinin belli kelime ve ibareleri belirli zamanlarda, belli sayıda ve belli bir edeple her gün düzenli olarak söylemeleri, vird, hizib anlamlarına da gelmektedir.²¹¹

²⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IV/308.

²⁰⁶ Bakara, 2/40.

²⁰⁷ Ra’d, 13/19.

²⁰⁸ Bakara, 2/269.

²⁰⁹ Ahzâb, 33/41.

²¹⁰ Âl-i İmrân, 3/7.

²¹¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 385-386.

Üç çeşit zikir vardır: Lisanın zikri, kalbin zikri, sırrın zikri.²¹² Zikirde önemli olan dilin hareket etmesi kadar, kalbin Allah ile beraber harekete geçmesidir. Mutasavvıflara göre zikrin yerine getirilmemesi ise kalbin ölmesine sebep olmaktadır.²¹³

Tasavvuf erbabına göre farklı zikir şekilleri yapılagelmiştir. Tevhid zikri, toplu zikir ve cehrî-hafî zikir bunlardandır. Tevhid zikri; nefy ve isbattan oluşan kelime-i tevhidin (Lâ ilâhe İllallah) dil ile gönüle yerleştirilmesidir. Bu yolla sûfî, varlıkları ayne’l yakîn olarak tanımaktadır. Böylece Hak dışında kalan bütün varlıklardan daha kolay sıyrılabilir.²¹⁴

Toplu zikir; daha çok tarikatlarda, şeyh veya halifesinin gözetiminde yapılan bir ibâdet şeklidir. Bu zikirler, belirli lafız ve ibarelerin, belirli bir hareket düzeni içinde bir araya gelen müridler tarafından topluca söylenmesiyle gerçekleştirilmektedir. Tarikatlarda kendilerine özgü şekil ve hareketlerle icra edilmekte ve çoğunlukla mûsikî eşliğinde yapılmaktadır. Bu uygulama, cemaatin mânevî bir atmosfer içinde Allah’ı hatırlamalarını ve O’na olan bağlılıklarını güçlendirmelerini sağlamaktadır.²¹⁵

Mutasavvıfların çoğunluğuna göre zikrin cehrî ve hafî olması sâlikin makamına ve durumuna göre değişkenlik gösterebilir. Sâlike sülûkun başında iken, kalbindeki vesveseleri ve başka şeylerle meşgul olmasını engellemek için cehrî zikre başvurması tavsiye edilmektedir. Sülûkta ilerlemiş olanlar için ise hafî zikir uygun görülmüştür.²¹⁶

Zikir kavramı İsmâil Hakkı Bursevî’nin de mensubu olduğu Celvetiyye tarikatında önemli bir yere sahiptir. Tarikatin sülûk esaslarına göre zikirden gaye kalbi

²¹² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 728.

²¹³ Ali Tenik ve Vahit Göktaş, *Allah’la Varolmanın Yolu Zikir* (Ankara: İlâhiyât Yay., 2014), 48.

²¹⁴ Tenik ve Göktaş, *Allah’la Varolmanın Yolu Zikir*, 136.

²¹⁵ Reşat Öngören, “Zikir,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2013), 44:411.

²¹⁶ Tenik ve Göktaş, *Allah’la Varolmanın Yolu Zikir*, 145.

tasfiye edip, cemal tecellilerine mazhar olmaktır. Böylece mâsivâ sâlikin nazarında önemini yitirmekte, tevhid açığa çıkmaktadır.²¹⁷

Celvetiyye tarikatının âyin-i şerif ve zikir meclislerinin musîki ile icra edildiği de bilinmektedir. Tarikatın usûlü, bu anlamda ciddi bir mirasın oluşmasına ve aktarılmasına vesile olmuştur.²¹⁸ Bursevî de bu geleneğin devamı olarak müridleri ile takip ettiği usûllerinde zikre önem vermektedir. Bu bakımdan ilgili kavram Bursevî'nin eserlerinde önemli bir yere sahiptir.

İncelenen vâridâtta zikir kavramı 19 yerde geçmektedir. Söz konusu eserlerde zikir kavramının geçtiği vâridlerden bazıları şunlardır:

“Hadiste gelir: ‘Zikrin hayırlısı gizli olandır.’²¹⁹ Bilinir ki âlem-i ibdân başı akl-ı evvel ve mertebe-i rûhtur, âlem-i hafâdır. Zira ervâh; umur-u akliyyedendir, hissiyyeden değildir. Nitekim arş, kürsî ve semâvât ve anâsır ve mevâlid umur-u hissiyyedendir, akliyyeden değil. Lafz-ı insanda hafâ ve cehr olduğu gibi nefs-i Rahmanî’de dahi vardır ki makâm-ı ervâh makâm-ı hafâdandır. Nitekim ruhu kimse görmez, meğer ki temessül tarikıyla göre. Ve makâm-ı ecsâm makâm-ı cehrdendir. Onun için hiss-i basarla idrak olunur. Kelâm-ı cehrî sem’i ile idrak olduğu gibi. Pes, bundan fehmi olundu ki rûh-i insanî mertebe-i arşa varınca âlem-i cehrdedir ki âlem-i ecsamdır ve devr dedikleri bu âlemdedir. Ve âlem-i arşın maverasında kendi makâmındadır ki âlem-i hafâ ve ervâhtır. Ve bu âlemde devr ve hareket aklîdir, hissî değildir. el-Hasıl hadîs-i mezkûrda vâkı’ olan hafâ âlem-i ecsâma göre değildir, belki âlem-i ervâhta olan hale göredir. Yani cehrden hafâyâ terakkiye tahrîzdir ki hafâ asl-ı mukaddem, cehr ise furû’-u

²¹⁷ Hasan Kâmil Yılmaz, “Celvetiyye,” *Türkiye’de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İsam Yay., 2011), 968.

²¹⁸ Serdar Korkmaz, “İsmail Hakkı Bursevî’nin bestelenmiş eserleri,” (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2019), 2; Ayrıca bkz. Hasan Hüseyin Orhan, “Celvetiyye’de Mûsikî,” (Yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, 2019).

²¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/172, 180.

*muahhirdir. Çünkü her makâmın bir hükmü vardır, lâ ceram, makâm-ı ecsâmda cehr lazım geldi. Makâm-ı ervâhda iktizâ oldu. Ve devr-i bâtına intikal etti ki, sır-ı celvetîdir. Ve bu mertebeden bî-haber olanlar umûr-u akliyye ve hissiyyeyi birbirine karıştırıp hatâ ettiler.”*²²⁰

Bursevî, burada zikir kavramını varlığın oluşumuna bağlı olarak açıklayarak ona yüklediği anlamı gözler önüne sermektedir. Vârid, âlem-i ervâh²²¹ ile âlem-i hissi²²² ayırarak, ruhların aklî bir yapıya sahip olduğunu ve duyularla algılanamayacağını vurgulamaktadır. Buna karşılık arş, kürsî, semâvât ve anâsır²²³ gibi varlıklar ise hissî âleme aittir ve duyusal olarak algılanabilmektedir. Bu iki farklı âlem arasında zikir ile kurulan bağlantıda bu ayrım vurgulanmaktadır.

Ayrıca zikrin cehrî ve hafî olma şekilleri, varlık âleminin mertebelerine benzetilmektedir. Âlem-i ecsâm; cehrî olan, yani gözle görülen ve kulakla işitilen bir âlemdir. Âlem-i ervâh ise hafâ âlemine aittir ve ancak akıl yoluyla algılanabilir. Zikir de bu mertebelerle ilişkilidir; cehrî zikir, duyularla algılanan bir uygulamadır, hafî zikir ise ruhla ve akılla bağlantılıdır. Bu bağlamda zikir kavramı, varlığın oluşumuyla ve varlık âlemlerinin mertebeleriyle ilişkilendirilmiştir. Zikir, insanın duyusal ve fiziksel âlemden (cehr) çıkarak, ruhî ve aklî olan safhaya (hafâ) yükselmesi sürecini temsil etmektedir. Bu anlamda zikir, varlığın aslî kaynağına dönüş, yani aklî âleme yükselmesidir. Yani Bursevî’ye göre, hafî olan zikir, ruhî olan âleme ait olduğu için daha makbul ve hayırlıdır.

Bursevî, zikir ile ilgili başka bir vâridde kelime-i tevhid zikri üzerinde özellikle durmaktadır. Celvetiyye tarikatının da esas zikirlerinden kabul edilen tevhid zikri sâlikin

²²⁰ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 125b-126a.

²²¹ Âlem-i Ervah: Ruhlar âlemi mertebesi. Bu mertebede her ruh kendisini ve mebdai olan Hakk’ı idrâk eder. Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 48.

²²² Âlem-i Hissî: Beş duyu ile idrâk edilen âlem. Bkz. Ateş, “Hazarât-ı Hams,” 17:116.

²²³ Anâsır: Bursevî anasır kelimesi ile *anâsır-ı erbaa* kavramını kastetmektedir. Bkz. H. Bekir Karlığa, “Anâsır-ı Erbaa,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1991), 3:149.

Allah’a yakınlaşması yolunda en etkili zikir olarak kabul edilmektedir.²²⁴ Takip ettiği yol için böyle bir önem taşıyan zikir; Bursevî’nin vâridinde nefy ve isbat bağlantısına dikkat çekilerek şu şekilde açıklanmıştır:

*“İsbat makamında illâ’nın gelmesi, nefesi hareket ettirip zulmetini izale eden ve iman mahalli olan göğsün sol tarafına iman nurunu koyan darb (çarpma) içindir. İman mahalli her ne kadar iman nuru ile nurlandıysa da zikrin çokluğu ve tevhidi tekrar etmekle nefis ve his hicapları zâil olur, kalp ve göğüsler açılır. Tecellî ve ihsan nuru elde edilinceye kadar iman nuru ziyadeleşir. Bu nedenle irşad ehli yeni başlayan sâlike cehri ve darbı emretmiştir. Çünkü genellikle hatırda olan şeylerin sökülmesi ve hicabın kalkması ancak cehr ve darb ile olur. Burada genellikle kaydını koymamızın sebebi bazen sâlik, vücûb ahkâmı kendisinde galip olur da hakk tarafına, kolaylık olan tarafa yönelme imkanı olmasındandır. Böylesine mahdûm denir. Böylelerinden birisi Efendimiz Hz. Ali kerremallahu vechehu ve onun mükemmel istidadında onu takip edenlerdir. Bizim zikrettiklerimizden zikrin sıfatında cehr ve darbin olması gerektiği ortaya çıktı. Kilâl ve milâl ehli, kemâlden hiçbir şey elde etmediler. Çünkü ilk olarak güçlü hareket ve büyük bir silkinme gerekir. Daha sonra da isteneni elde edinceye kadar şartlara uymak gerekir. Bunu inkar eden kimse apaçık olanı inkar etmiştir.”*²²⁵

Burada İsmâil Hakkı Bursevî’nin zikir ve mânevî gelişim ile ilgili görüşleri detaylandırılmaktadır. Bursevî, zikir ve tekrarının, kalpteki mânevî karanlıkları nasıl giderdiğini ve iman nurunu nasıl arttırdığını açıklamaktadır. Buna göre; isbat makamında “illâ” kelimesinin kullanılması, nefesi hareket ettirerek kalpteki karanlıkları gidermek içindir. İman mahalli, göğsün sol tarafı, iman nuruyla aydınlanmaktadır. Ancak, bu nurun artması ve kalbin daha da açılması için sürekli zikir-i tevhid gereklidir. Zikrin ve tevhidin

²²⁴ Yılmaz, “Celvetiyye,” 969; ayrıca bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî Hayatı-Eserleri-Tarikatı* (İstanbul: Erkam Yay., 2011), 196.

²²⁵ Bursevî, *Kitâbu İzzî'l-Âdemî*, 200b.

sürekli tekrarı, nefis ve hislerin oluşturduğu perdeyi ortadan kaldırmaktadır. Kalp ve göğsün açılmasını sağlamaktadır. Bu süreç, iman nurunun artmasına ve nihâyetinde Allah'ın tecelli ve ihsan nurunun elde edilmesine yol açmaktadır.

Müellif, irşad ehline mânevî rehberlik sürecinde yeni başlayan sâlikler için cehrî zikri ve darb²²⁶ yapmalarını emretmektedir. Bunun nedeni, hafızada yer etmiş dünya düşüncelerinin sökülmesinin ve mânevî perdelerin kalkmasının, ancak yüksek sesle yapılan zikirlerle mümkün olmasıdır. Bazı sâliklerin mânevî sorumluluklarının daha ağır olması seyr u sülûk yolunda cehrî zikre ihtiyaç duymadan hızlı yol almalarını sağlamaktadır. Bu tür sâliklere mahdum denir. Örnek olarak, Hz. Ali ve onun gibi mânevî üstünlüğü olanlar verilmiştir. Bu süreçleri ve uygulamaları reddeden kimse, açık olan bir gerçeği inkar etmiştir. Bursevî'nin bu vâridiyle, yüksek sesle yapılan zikir ve tekrarının mânevî gelişim açısından neden önemli olduğunu ve bu uygulamaların ne gibi etkiler yaratabileceği anlaşılmaktadır. Buna göre bu yöntemler, kalpteki mânevî karanlıkları gidermek, perdeleri kaldırmak ve Allah'ın nuruna daha fazla ulaşmak için kullanılmıştır.

İsmâil Hakkı Bursevî, tasavvuf düşüncesi, kavramları ve uygulamaları içerisinde, semboller ve âyetler üzerine derinlemesine tefekkür eden bir mutasavvıftır. Bu bağlamda zikir, raks ve devr kavramları arasındaki bağlantı ile ilgili fikirlerini de açıkladığı görülmektedir:

“Raks, farsça ayağını yere vurmak (pay-ı kûften) demektir. Yani raks sadece oyun içindir, zikirde bu sıfat yoktur. Belki devr vardır. Devir yoluyla girilen hale de raks denmez. Pes, devr ile raksın farkı budur ki sözlükte raks oyun içindir denen zikre dahil değil demektir. Bu, zikri rakstan ayırmak içindir. Devr ile zikreden kimseye rakkas denmez. Ayaklarını yere vurup oynayanlara denir, çengi de bu anlamdadır. Bu açıdan da zikir ehli onlardan ayrılır. ‘Elbette

²²⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 151.

*üstlerinden ve ayaklarının altından (bol bol rızık) yiyeceklerdir.*²²⁷ ve Eyyüb (a.s.)'a hitapla gelmiştir ki: *'Biz de ona ayağını yere vur, işte yıkanacak ve içecek soğuk bir su dedik.*²²⁸ Yani adamın ayağını yere vurmaıyla sel ettiği gibi feyz-i ilâhî de sel eder. *Zîrâ su feyz-i sûrî demektir ki feyz-i mânevîyye işâret eder.*'²²⁹

Bursevî, raksı dünyevî ve eğlence amaçlı bir hareket olarak değerlendirmektedir. Raksın farsça kökenine atıfta bulunarak, bu hareketin daha çok oyun ve dünyevî zevklerle ilişkilendirildiğini belirtmektedir. Zikirde ise bu tür bir hareketin yer alması, mânevî derinlik arayan bir sâlik için uygun düşmez. Bursevî'nin anlayışına göre, zikir sırasında yapılan hareketler derûnî bir amaca hizmet etmelidir.

Devr ise mânevî bir dönüş ve ilâhî bir hâle girme arayışını temsil etmektedir. Bu, raksın dünyevî ve eğlence amaçlı hareketlerinden tamamen farklıdır. Çünkü devr, ilâhî yakınlaşma amacıyla yapılmaktadır. Devr ile raks arasındaki bu ayrım açıklanırken, devrin mânevî bir yüklemle zikrin bir parçası olduğu ve bu nedenle rakkas teriminin devr yapan kişi için kullanılamayacağı ifade edilmektedir. Rakkas daha çok ayaklarını yere vurup eğlenen kişiyi tanımlayıp, devrin kalbî hüviyetinden farklıdır.

Bursevî, *"Elbette üstlerinden ve ayaklarının altından (bol bol rızık) yiyeceklerdir."*²³⁰ ve *"Biz de ona ayağını yere vur, işte yıkanacak ve içecek soğuk bir su dedik."*²³¹ âyetlerinde geçen ayağını yere vurma fiilini, tasavvufî bir sembolizm ile yorumlamaktadır. Bursevî'nin görüşünde, Hz. Eyyüb (a.s.) Ayağını yere vurduğunda çıkan su, feyz ve ilâhî bereketin görünür hale gelmesini sembolize etmektedir. Su, burada feyz-i mânevî anlamındadır.

²²⁷ Mâide, 5/66.

²²⁸ Sâd, 38/42.

²²⁹ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 243ab-244ab.

²³⁰ Mâide, 5/66.

²³¹ Sâd, 88/42.

Yani Bursevî'ye göre, zikir ehli olanlar, dünyevî eğlenceler ve oyunlardan ayrılmış, mânevî derinliğe odaklanmış kimselerdir. Ayağını yere vurma eylemi sembolik olarak ilâhî lütuf ve bereketin ortaya çıkışını ifade etmekte ve bu, devr ile zikir yapanların içsel tecrübelerini anlatmaktadır. Bursevî, bu ayrımı yaparak, bu tür tasavvufi uygulamaların derûnî yönünü ve önemini vurgulamaktadır. Zikir ve devr yoluyla erişilen mânevî hale, dünyevî oyun ve eğlencelerden tamamen farklı bir anlam yüklemektedir. Böylece zikir ehlinin hallerinin eğlencelerden farkı belirtilmektedir. Bursevî'nin bu düşüncelerinin tarikatının pirlerinden Üftâde Hz.'nin düşünceleri ile tutarlı olduğu görülmektedir.²³² Ayrıca müellif, şeyhi Osman Fazlı Efendi'nin Celvetîlik yolunda devr ve raksın bulunmadığı görüşünü kendi eserlerinde teyid etmektedir.²³³

Bursevî'nin bu kavramı tasavvufî makamlarla bağlantılı olarak açıklayıp yorumladığı da olmuştur;

“Öğle namazında secde mahallinde sarı bir serginin üzerinde siyah mürekkeple zikrullah yazıldığını gördüm. Bunun anlamı ‘Fenâ olacak şekilde Allah’ı zikret.’ demektir. Çünkü kuûd, bekâya işaret ettiği gibi secde, fenâ bulmaya işarettir. Çünkü son oturuştan sonra selamdan başka ne hareket ne de kıyam yoktur. Bu da (kuud) ilk hal olan sahv ve fark makamına dönmek kabîlindendir. O, sanki ğaip idi sonra hazır oldu, sakindi sonra konuştu, sabitti, sonra hareket etti, içerdeydi, sonra çıktı. İlk zikri yeni başlayanların zikri olup

²³² “Üftâde'nin ‘Bizim tarikimizde devr ve raks yoktur. Zîrâ raks ve bütün sesler havâtırı defetmek içindir. Havâtırı defetmekte ise tevhidden daha etkili bir şey yoktur. Bizim tarikimiz peygamberlerin yoludur. Zîrâ Fahr-i âlem tevhidden başka bir şey telkin etmemiştir. Kıyâmen ve kuûden zikrin cevâzına ‘Onlar ayaktaiken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar.’ (Âl-i İmrân, 3/191) âyeti delil kabul edilir.’ dediği bilinmektedir.” Bkz. Adalet Çakır, “Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Ecvibe-i Mutasavvifâne'si ve Celvetiyye Tarikatının Bazı Esasları,” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 35 (2015): 89; ayrıca bkz. Eyyup Çınar, “Azîz Mahmûd Hüdâyî'de Mürid Mürşid İlişkisi,” (Yüksek lisans tezi, Sütçü İmam Üniversitesi, 2019), 27-32.

²³³ Müellif, bu konu ile ilgili sorusuna ve şeyhinin cevabına *Tamâmü'l-Feyz* adlı eserinde yer vermektedir: “Hz. Şeyh'e, ‘Bursa'daki Celvetîler tarikatlarına devr ve raksı karıştırdılar. Onu aslından uzaklaştırdılar. Bu zamanda sûfiler in devr ve raksı daha önce oldukları sıfat üzere tevhid olur mu?’ diye sordum. Cevabı: ‘Hayır. Tüysüz oğlanlar ve hevâ ehli gibi devre ehil olmayanların fiili, hevâyı hidâyete karıştırmış ve hâli ifsâd etmişken nasıl tevhid olur?’ oldu.” Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 44, 474.

nefsle olduğu için hicaplıydı. İkinci zikri mutavassıtların olup, Allah'la beraber kalbî huzura sahipti. Fakat ikilik henüz kalkmış değildi. Üçüncü zikri ise artık müntehî olduğu için Allah'la olup Allah'ın kulun nefsinde kendi nefsinin zikirdir. Şüphesiz Allah bu durumda kulluk sûretinde zikredendir. İşte bu bekâbillahın sırrıdır. Allah Teâlâ Hayy ve Bâkî olduğu gibi kul da artık öyledir. Kalbine artık perde inmez ve toprakta cesedi fânî olmaz. Bu hal ona helal hoş olsun. Çünkü bu herkesin arzuladığı yerededir. Allah, müteâldir. Nebî, ashâb ve âl hürmetine bize ve size yardım etsin. Hakkî.”²³⁴

Bu vârid, zikir ve zikrullah kavramlarını derin bir tasavvufî perspektifle ele almakta ve özellikle fenâ ve bekâ ile olan ilişkisini vurgulamaktadır. İsmâil Hakkî Bursevî'nin görüşleri doğrultusunda vâridde, zikrullah ifadesi “*Fenâ olacak şekilde Allah'ı zikretmek*” olarak yorumlanmaktadır. Ona göre secde, fenâya ve kuûd ise bekâyâ işaret etmektedir. Fenâ, kulun nefsinden geçerek Allah'ta yok olması anlamına gelirken, bekâ ise kulun Allah ile kalıcı bir varoluş kazanmasıdır. Dolayısıyla zikir, kulun fenâ halinden bekâ haline geçişini sağlamaktadır.

Bursevî, zikri üç aşamalı bir deneyim olarak anlatmakta, bunu da secdede îfâ edilen üç tesbih ile örneklendirmektedir. İlk tesbih, yeni başlayanların zikir deneyimi gibi hâlâ nefsin etkisi altındadır ve bu durumda başkalarıyla olan bağlantı nedeniyle perde vardır. Bu, seyr u sülûkun başlangıç aşaması gibidir. İkinci tesbih, mutavassıtlar için olup, kişinin Allah ile birlikte huzur bulduğu ve kalbin dinginliğe eriştiği aşamadır. Ancak, bu seviyede hâlâ ikilik vardır. Yani Allah ile sâlik arasında tam bir bütünleşme gerçekleşmemiştir. Üçüncü ve en ileri zikir, müntehîler içindir ve bu, kulun Allah'ın varlığında erimesini ifade etmektedir. Bu aşama vâridde bekâbillah olarak adlandırılmaktadır. Böylece kul, Allah'ın Hayy ve Bâkî sıfatlarıyla bütünleşebilmiştir.

²³⁴ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 262b.

Ayrıca incelenen eserlerin bir bölümünde telkin²³⁵ kavramının ayrıntılı anlatıldığı, çeşitlerinin açıklandığı görülmektedir. Telkin kavramının bilinen anlamlarının yanı sıra; tasavvufta mürşid-i kâmilin müridinin hacetine göre en uygun zikri ya da esmâ-i hüsnâdan bazı isimleri zikretmesini tavsiye etmesi zikir-i telkîn olarak bilinmektedir.²³⁶ Bursevî, ilgili kavramı geniş bir şekilde açıkladığı vâridde zikir-i telkîn ile ilgili şu görüşlerini aktarmaktadır:

“... Mü'minler için zikir-i telkîn ise onları iman mertebesinde ihسان mertebesine yani ğayb mertebesinde müşâhede mertebesine yükseltmek kabilindendir. Asıl olan imandır. İhsan ise onun mertebelerindendir. Şâyet ihسان ile hali değışse, mü'min başı semaya dahi değse yine mü'mindir. Fakat mahcup biri ise görünüşte mü'min, mükâşefe ehli ise hakiki mü'mindir. Sonuç olarak şüphesiz zikir marifet yolu olup, marifetle dereceler farklılaşır ve yüksek aşamalar katedilir. Bu telkîn (zikir telkini) gerçekte vâciptir. Çünkü mü'min her ne kadar iman yönünden diri ise de diğer bir yön olan ihسان yönünden ölüdür. Bu mertebeye ulaşmak için umumi telkîn fayda vermez. Aksi takdirde her avam kendine has amele ve nefsinde nefsiyle sülûka devam ederdi. Böylece husûsî telkin ihtiyacı olduğu ortaya çıktı. Bu ise ehli olan ve bütün mertebelerinde mürîdi irşad etmeye güç yetiren mürşid-i kâmildir. Bazı hadis kitaplarında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bazı sahabelerden iki defa biat aldığı sabittir. Bu, umûmî ve husûsî biattır. Husûsî biatın amacı onları başkalarının bilmediği sırlarına vâkıf kılmak içindir.

²³⁵ Hacı Mehmet Günay, “Telkin,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2011), 40:404-406.

²³⁶ Öngören, “Zikir,” 44:412; Tasavvuf kaynaklarında zikir telkini genel olarak şöyle anlatılmaktadır: Mürid, mürşidinin önünde diz çöker, elleri dizlerinin üstünde gözleri kapalı bir halde şeyh Kelime-i Tevhid ya da İsm-i Celâli müridine telkin eder, zikir üç kere devam eder. Ve ritüel şeyhin duası ile tamamlanır. Mutasavvıflar bu usûl için Hz. Peygamber'in dört halife ve diğer bazı sahabelere yaptırdığı uygulamalardan deliller de göstermişlerdir. Bkz. Mehmet Ayış, “Semennûdî’de Zikir Anlayışı,” *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, 9 (2016): 39-44.

İşte zikre, talim-i esmâya ve belli tarikatlara telkin buradan alınmıştır. Buna ancak inatçı, kibirli kimse karşı çıkar.”²³⁷

Bu vâridde; İsmâil Hakkı Bursevî’ye göre, zikr-i telkîn, müminlerin iman seviyesinden ihsan mertebesine, yani ğayb âleminde görünen ve idrak edilen müşâhede âlemine yükselmesine aracılık etmektedir. Bursevî, iman ile başlayan bu mânevî yolculuğun ihsan ile derinleştiğini ve kişinin hakiki bir mümin olabilmesi için mükâşefeye yönelmesi gerektiğini savunmaktadır. Zikr-i telkîn, yalnızca genel bir öğüt olmayıp mürşid-i kâmilin ruhânî rehberliğinde yapılan husûsî bir süreçtir. Bu, bireyin mânevî olgunluğa erişmesine ve Allah’a olan bağlılığını derinleştirmesine katkı sağlamaktadır. Aslında zikir, marifetullah yolunda bir basamak olup, farklı mertebelerde sâlikin yüksek derecelere ermesine imkan tanımaktadır. Bu süreç, kişinin iman yönü kadar, ihsan yönünden de diri hale gelmesini sağlamaktadır.

Ayrıca bu vâridde müridin ihtiyacına göre telkinin umumî yapılabileceği gibi hususî de olabileceği anlatılmaktadır. Umumî telkin; halka açık yapılan, genellikle tarikata girişte veya genel olan meclislerde yapılır. Husûsî telkin ise mürşidin müridin hâl ve istidâdına göre, özel olarak telkinde bulunmasıdır.²³⁸ Bursevî’ye göre kalbin ihsan yönünden dirilebilmesi için husûsî telkin gerekmektedir. Vâridde, Hz. Peygamber’in bazı sahabelere gösterdiği özel muamele telkin çeşitlerine delil olarak gösterilmektedir.²³⁹ Ayrıca müellif, bu muamelelere vurgu yaparak Hz. Peygamber’in zikr-i telkin için mahremiyeti önemsediğini ifade etmektedir.

Sonuç olarak, İsmâil Hakkı Bursevî’nin, zikri; tasavvufî düşüncenin merkez kavramlarından biri olarak gördüğü söylenebilir. O yüzden Bursevî, yaptığı yorumlarda

²³⁷ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 267b.

²³⁸ Ayış, “Semennûdi’de Zikir Anlayışı,” 39-41.

²³⁹ Hz. Peygamber’in hicret sırasında Hz. Ebû Bekir’in kulağına telkinde bulunması, Hz. Ali’yi önünde diz çöktürüp kelime-i tevhidi zikre teşviki buna verilebilecek örneklerdendir. Ayrıca Hz. Peygamber bir gün bir kısım sahabe ile beraber iken içlerinde yabancı olup olmadığını sorduktan sonra toplu zikir telkininde bulunmuştur. Mehmed Ali Aynî, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, Sadeleştiren: H.R. Yananlı (İstanbul: Akabe Yay., 1985), 66-67.

ilgili kavramın Allah Teâlâ ile olan derin bağı güçlendirmesine vurgu yapmaktadır. Ona göre zikir, sadece dil ile tekrar edilen kelimeler değildir. Bu ibâdet, bireyin iman düzeyinden ihsan mertebesine yükseldiği, görünenden görünmeyene, duyu dünyasından kalp dünyasına geçiş yaptığı seyr halini destekleyen önemli bir unsurdur.

Bursevî, zikri varlık âleminin çeşitli mertebeleriyle ilişkilendirmektedir. Âlem-i ervâh ve âlem-i ecsâm arasındaki farkı zikrin hafî ve cehrî biçimleriyle bağlantılı açıklamaktadır. Müellifin görüşleri özellikle kelime-i tevhid zikrinin nefy ve isbat ile ilişkisi, iman mahallinde karanlıkların temizlenmesinin gerekliliği ile bağlantılı olarak detaylandırılmıştır. Bursevî, yüksek sesle yapılan zikirlerin genelde kalpte ve zihinde yer eden dünya düşüncelerinin temizlenmesinde daha etkili olduğunu da belirtmektedir.

Müellif, zikir ehlinin, dünyevî zevklerden uzaklaşarak mânevî derinliğe odaklanması gerektiğini savunmaktadır. Raks ve devr gibi kavramlar üzerinde durarak zikrin dünyevî eğlencelerden nasıl ayrıldığını açıklamaktadır.

Ayrıca Bursevî, zikr-i telkîni iman aşamasından ihsan aşamasına geçişte önemli bir ruhânî rehberlik aracı olarak görmekte ve bunun ancak mürşid-i kâmil rehberliğinde mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre zikr-i telkîn, bireyin mânevî olgunlaşma sürecinde önemli bir etkidir. Bu açıdan bakıldığında Bursevî'nin zikir kavramını, sâlikin Allah'a olan içsel bağı derinleştiren ve onunla sıkı bir iletişim kurmasına vesile olan bir amel olarak tasvir ettiği söylenebilir.

1.1.5. İtminan

Sözlük anlamı tatmin olmak, huzura ve sükûna ermek, doyuma kavuşmaktır.²⁴⁰ Mutmainne kelimesi itminan kökünden türemiştir. Tasavvufta nefsin sükûn, emniyet,

²⁴⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât-Kuran Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yay., 2010), 307.

huzur ve istikrar halinde olmasını ifade etmektedir.²⁴¹ Nefsin kötü sıfatlardan sıyrılmış, güzel ahlâk ile ahlâklanmış hali ise nefs-i mutmainne diye adlandırılır. Kâşânî, bunu kalbin nûru ile aydınlanıp kötü huyları silinmiş nefis diye tanımlamaktadır. Bu nefis, ibâdetlere devam ile kudsiyyet âlemine yönelmiştir.²⁴² “*Bunlar, iman edenler ve Allah’ı zikrederek gönülleri huzura kavuşanlardır. Bilesiniz ki kalpler ancak Allah’ı zikrederek itminan bulur.*”²⁴³ âyetinde itminan kelimesinin bu anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bu âyette Allah’ı zikreden ve zikretmek sûretiyle itmi’nâna erenin kalp olduğu buyurulmaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki; kalp Allah’ı bulma, kavrama ve idrak etme yeridir. Aynı zamanda Allah’a muhatap kılınan, hidayete eren, dalâlete düşen de kalptir.²⁴⁴

Kavram, türevleri ile birlikte tasavvuf ıstılah kaynaklarında yer almaktadır. Serrâc, kavrama tasavvufî haller arasında yer vermekte ve üç türü olduğunu belirtmektedir. Buna göre avamın itmi’nânı Allah’ı zikretmesiyledir. İtmi’nândan dolayı nasipleri ise dualarının kabul edilmesi, rızıklarının bollaşması onlar için belaların ortadan kalkmasıdır. Havâssın itmi’nânı kazaya rızâ, belaya sabır göstermesiyle; ihlâs, takva ve sekinet bulmasıyla olmaktadır. Ahassu’l-havâssın itmi’nânı ise Allah’ın azametinin anlaşılamayacağı için sekinete ermeye bu yolla güç yetiremeyeceklerine inanmaları ileldir.²⁴⁵

İsmâil Hakkı Bursevî, eserlerinde bu kavram ile ilgili işârî yorumlarda bulunmaktadır. Şeyhinin görüşlerinin de yer aldığı *Tamâmü’l-Feyz* adlı eserinde mutmainne ve itmi’nân kavramlarının diğer başka tasavvufî kavramlarla birlikte açıklandığı görülmektedir.

²⁴¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 355.

²⁴² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 474-475.

²⁴³ Ra’d, 13/28.

²⁴⁴ Mehmet Yavuz Şeker, “İtminan Ayeti Özelinde Kalbin Zikri ve Sükûneti,” *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2013): 95-96.

²⁴⁵ Serrâc, *el-Lüma’*, 66.

“Hz. Şeyh dedi ki: Gece nefis-i emmâreye, subh-ı sâdık (fecd-i sâdık) levvâmeye, havanın iyice aydınlanması mülhemeye, güneşin doğması mutmainneye işaretir. İlkini âyeti Allah Teâlâ’nın ‘Nefis aşırı şekilde kötülüğü emreder.’²⁴⁶ sözüdür. İkincisinin âyeti Allah Teâlâ’nın ‘Kendini kınayan (pişmanlık duyan) nefse yemin ederim.’²⁴⁷ sözüdür. Üçüncüsünün âyeti Allah Teâlâ’nın ‘Sonra da ona iyilik ve kötülükleri ilham edene yemin ederim.’²⁴⁸ sözüdür. Dördüncüsünün âyeti Allah Teâlâ’nın ‘Ey huzura kavuşmuş (mutmain) nefis!’²⁴⁹ sözüdür. Sâlik, nefis-i mutmainne mertebesine ancak güneşin doğması gibi olan aynî tecelliden sonra ulaşabilir. Güneş doğunca gecenin karanlığından hiçbir eser kalmadığı gibi aynı şekilde aynî tecellî olduğu zaman da nefsin zulmetinden hiçbir eser kalmaz. Bilakis hakikat olduğu gibi keşfolunur ve nefis tam olarak itminâna erer. Nitekim Ali (k.s.): ‘Perde keşfolunsa yakînîm artmaz.’ demiştir. Çünkü kesret perdesi vuslata ereni vahdeti müşâhededen perdelemez. Çünkü onun kıyâmeti devamlıdır. O Rahmân’ın arşını açıktan, cennet ve cehennemi âşikâr olarak görür. Aynî tecellî bu keşfi ve şühûdu/müşâhedeyi sağlar. İlmî tecellî ise bunun aksinedir. Çünkü onun pek çok berzahı vardır. Bu tecellînin sahibi âkıbetinden emîn olamaz. Çünkü o, nefis gecesinin zulmetinden kesin olarak kurtulmamıştır. Onda mutlak olarak nefis bakiyesi vardır.”²⁵⁰

Ayrıca Bursevî, nefis-i mutmainneye eren zâta cehennem ateşinin zarar veremeyeceğini belirtmekte; bu görüşünü Hz. İbrâhim’in ateşe atıldığında ateşin kendisine zarar vermemesi ile delillendirmektedir.²⁵¹

²⁴⁶ Yusuf, 12/53.

²⁴⁷ Kıyâme, 75/2.

²⁴⁸ Şems, 91/8.

²⁴⁹ Fecd, 89/27.

²⁵⁰ Bursevî, *Tamâmü’l-Feyz*, 434. Burada mutmainne ve itmi’nân kavramlarının nefis mertebeleri ile birlikte açıklandığı ve bu kavramların günün vakitleri ile âyetler delil gösterilerek yorumlandığı görülmektedir. İsmi geçen nefis mertebeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 765.

²⁵¹ İbrahim Hakkı Uzun, “Bursevî’nin Muhammediyye Şerhinde Tasavvuf Kavramları (III. Cilt, 105-192. Sayfaları Arası),” (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 76.

İncelediğimiz eserlerde itminan ya da aynı kökten olan kelimelerin çok geçmediği görülmüştür. Buna karşılık vâridlerden biri özellikle tuma'nine kavramı üzerinde durduğu için kısa da olsa bu kökten olan kavramlarla ilgili bölümün yorumlarına yer verilmiştir. Bursevî, tuma'nine ve mutmainne kavramları ile ibâdet arasındaki sıkı bağı şöyle açıklamıştır:

“Pazartesi günü sabah namazı sünnetine başladıktan sonra bana denildi ki: ‘Namazda tuma’nine vacip olmuştur.’ Tuma’nine kelimesi ‘Kalp, huşûlu olursa azalar da huşûlu olur.’²⁵² hadisinin hissettirdiği gibi onun nefs-i mutmainnenin gereklerinden olması nedeniyledir. Kalbin huşûsu şüphesiz Allah’la beraber hazır olmanın, murâkabe etmenin ve O’nun celâl ve heybetini mütâlaa etmenin göstergesidir. Bu nedenle ‘Her kap içindekini sızdırır.’ demişlerdir. Kalp, Allah ile itminan bulup, nefis onda sükûnete ererse azalarda itminan ve sükûnet bulur. Şüphesiz nefs-i mutmainne razı olmuş ve razı edilmiş nefstir. Öyleyse onun dışındakiler sahtla karışık oldukları için sadece onda (nefs-i mutmainnede) hayır vardır. Allah Teâlâ ‘gazaba uğrayanların dışında’²⁵³ demekle gazaplanan kimselerin mutlak nimet ehlinin üzerinde olduğu sırât-ı müstakîmde olmadıklarını ve sırât-ı müstakîmden asla sapmaksızın devam eden mutlak nimet ehlinin gazab-ı mutlak dâiresinden kurtulup rızâ-i mutlak dâiresine girdiğini söylemiştir. Bu nedenle namazda elbise ve sakal gibi şeylerle oynayıp abes işlerle uğraşmayı nehyetti. Çünkü bunlar huşû ve itminana münâfi şeylerdir. Ta’dîl-i erkânı gerçekleştirmek için celseyi ve kunutu emretti. Öyleyse itminan ve ta’dîl-i erkân gerekir.”²⁵⁴

Bursevî’ye göre namazda tuma’ninenin vacip olması, kalp huşû içinde olursa, beden de huşû ve sükûnet içinde olacağı fikrine dayanmaktadır. Hz. Peygamber’in

²⁵² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 283.

²⁵³ Fâtiha, 1/7.

²⁵⁴ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 183b.

(s.a.v.) hadisinde ifade edildiği üzere, kalbin huzur bulmasının ve Allah'ın varlığına tam bir farkındalık içinde olmasının, bedeninin sakin ve huzurlu olmasını sağlamaktadır. Kalbin huşûsu, Allah ile birlikte olma bilincinin, her an O'nun huzurunda olmanın ve azametini düşünmenin bir sonucudur. Allah'tan kaynaklanan iç huzura sahip sâlikte bu hal dışarıya sükûnet olarak yansımaktadır. Müellife göre “*Her kap içindekini sızdırır.*” sözü bu durumu özetlemektedir; kalp, Allah ile huzur bulursa, beden de bu huzuru yansıtmaktadır.

Nefs-i mutmainne, Allah'tan razı olan ve Allah'ın razı olduğu nefistir. Bu durumda olan nefsin dışında kalanlar çeşitli fiziksel ve ruhsal azaplarla karışıktır ve yalnızca nefs-i mutmainne bu azaplardan ârîdir. Allah Teâlâ, “*azaba uğrayanların dışında*”²⁵⁵ âyetiyle, gazap edilen kimselerin doğru yolda, yani sırât-ı müstakîm üzerinde olmadığını belirtmektedir. Mutlak nimet ehli olanlar ise bu gazap dâiresinden çıkarak Allah'ın rızâsına ulaşmaktadır. Bu nedenle, namazda sakal veya elbise gibi şeylerle oynamak ve gereksiz davranışlarla uğraşmak yasaklanmıştır. Çünkü bu tür davranışlar huşûa ve itminana aykırıdır. Namazdaki huşû ve itminanı sağlamak için ta'dîl-i erkân mutlaka gereklidir. Bu nedenle, namazda her türlü abes hareketten kaçınılmalıdır. Celse (oturuş) ve kunut (dua) hali de ta'dîl-i erkânı gerçekleştirmek için emredilmiştir. Bu suretle namazın iç ve dış bütünlüğü sağlanmış ve böyle bir namaz itminana vesile olmuştur.

Başka bir bölümde nefsin mertebeleri²⁵⁶ anlatılırken mutmainne kavramının açıklandığı görülmektedir. Buna göre Bursevî'nin görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Allah'ın isim ve sıfatları birbirinden farklı ya da zıt olsa da zâtı tektir. İnsânî nefis de buna emsal açıklanmıştır. Nefis tek iken çeşitli sıfatlara sahip olmasıyla emmâre,

²⁵⁵ Fâtiha, 1/7.

²⁵⁶ Nefsin Mertebeleri: Tasavvufta seyr u sülûk içindeki insan nefsinin çeşitli hâl ve tutumlarıyla yapıldığı sınıflandırmadır. Bkz. Süleyman Uludağ, “Nefis,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32:526-529; Osman Türer, “Letâif-i Hamse,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2003), 27:143.

levvâme, mülheme ve mutmainne diye isimlendirilmiştir.²⁵⁷ Nefs-i mutmainneye ulaşan kimse artık geri dönmez. Kalbi nezaketsizlik ve hamlık kabul eylemez. Yani kalbi dirilince, kemâl gönle erince keder ve bozulma uzaklaşır. Ve onun kalbi artık kabalık ve sertlik kabul etmez.²⁵⁸

Aynı bölümü tamamlarken Bursevî'nin bu görüşlerini destekler mâhiyette Aziz Mahmud Hüdâyî'nin beyitine yer verdiği görülmektedir:

Gönül ol vakt olur safâ

*K'ana keder gelmez ola*²⁵⁹

Sonuç olarak, İsmâil Hakkı Bursevî'nin tasavvufi düşüncesinde itminan, kalbin huzur ve sükûn içinde Allah ile birlikte olma halidir. Nefs-i mutmainne, Allah'tan razı olan ve Allah'ın razı olduğu bir nefis olarak, sâlikin mânevî arınma noktasında kemâlini temsil etmektedir. Bursevî, namazda ve ibâdetlerde itminanın vacip olduğunu vurgulayarak, içsel huzurun bedene ve eylemlere nasıl yansması gerektiğini belirtmektedir. Müellife göre kalbin sükûneti, Allah'ın huzurunda olmaktan kaynaklanan bir farkındalık ve teslimiyet hali gerektirir.

Ayrıca Bursevî, nefsin mertebelerini irdeleyerek, nefs-i mutmainneyi kişinin ahlâkî ve ruhsal olgunluğa eriştiği bir makam olarak tanımlamaktadır. Nefs-i mutmainneye ulaşan kişi artık kalp huzurundan uzaklaşmaz. Bursevî'nin bu tasavvuru, kalp ve beden arasında kurulan bu derin ve anlamlı ilişki ile mânevî yolculukta insanın Allah'a olan yakınlığını pekiştirmeyi hedeflemektedir. Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin şiirinden alıntı yapılan beyit, Bursevî'nin görüşlerini güçlendiren bir tasvir ile gönlün safâ

²⁵⁷ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 135ab-136a.

²⁵⁸ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 171-a.

²⁵⁹ Azîz Mahmûd Hüdâyî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, haz. Mustafa Tatçı, Musa Yıldız (İstanbul: Üsküdar Araştırmaları Merkezi, 2005), 83.

içinde olduğu vakit keder ve olumsuzluklardan uzak kalacağını ifade ederek, mânevî arınmanın ve huzurun önemini vurgulamaktadır.

1.1.6. İhlâs

İhlâs, tasavvuf kavramları içinde ıstilah kaynaklarının hemen hepsinde yer alan ana kavramlardan biridir. Sözlükte bir şeyin özünü almak, arınmak, serbest, hür olmak gibi anlamlara gelmektedir.²⁶⁰ İstilah anlamı ise kalbin saflığını, Allah’a yakın olmasını bozan karışmış kirlerden kalbi arındırmaktır.²⁶¹ İhlâs, ameli her türlü kusurdan ve lekelerden temizlemektir.²⁶² Tasavvufta ihlâs kavramının sözde ihlâs, fiillerde ihlâs, ibâdetlerde ihlâs, mânevî hâl ve hareketlerde ihlâs gibi çeşitleri vardır.²⁶³

Âyetlerde ihlâs kavramı kişide bulunması gereken bir haslet olarak görülmekte ve kulluğun merkezinde yer almaktadır. “*Dini Allah’a has kılmak*”²⁶⁴ kapsamında ve Allah’ın ihlâslı kullarının âkıbetlerinin güzel olacağını belirtildiği âyetler²⁶⁵ bu bağlamda değerlendirilebilir. Ümmetleri için örnek teşkil eden peygamberler de Kur’an’da ihlâslı sayılmışlardır. “*(Ey Muhammed!) Güçlü ve basîretli kullarımız İbrâhim, İshak ve Ya’kûb’u da an. Âhiret yurdunu hatırda tutmadaki samimiyetleri sayesinde onları günahlardan arındırdık.*”²⁶⁶ âyeti bunu örneklemiştir.

Buna göre mutasavvıfların ihlâs kavramına verdikleri anlam iki şekilde değerlendirilebilir: İlk olarak, Kur’an-ı Kerîm’de olduğu gibi, kulluğun tamamen Cenâb-ı Hakk’a yönlendirilmesi, yani her türlü şirkten arındırılmasıdır. İkincisi, mutasavvıfların

²⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, II/1227.

²⁶¹ Cürcânî, *Tarîfat*, 15.

²⁶² Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn*, trc. Abdürrezzak Tek (Bursa: Emin Yay., 2008), 40.

²⁶³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 180.

²⁶⁴ Yûnus, 10/22.

²⁶⁵ Sâffât, 37/72-74.

²⁶⁶ Sâd, 38/45-46.

genel eğilimlerini yansıtan bir yaklaşımdır ki, insanların övgüsünden uzak durarak yalnızca Allah'ın rızâsını hedefleyen kulluk biçimidir.²⁶⁷

İhlâs kavramını doğru anlayabilmek için zıddı olan riyâ kavramının da anlamı ve mâhiyeti üzerinde durmak yerinde olacaktır. Riyâ, şeytanın en büyük tuzaklarından. İyi hasletleri insanların kalbinde yer edinmek için yapmaktır. İbadetleri Alah için değil, kullara farkedilmek kastıyla eda etmektir.²⁶⁸ Kıyamet gününde ihlâsla yapılan iyiliklere çok ihtiyaç olacağını idrak eden kul riyâdan uzaklaşmalı, tam bir ihlâs ile amellerini zenginleştirmelidir. Çünkü ihlâs, aynı zamanda, kulun samimiyetle yapılan ameller dışında hiçbir amelin kıyamet günü kendisine fayda vermeyeceğini bilmesi, amelini ve kulluğunu yalnızca Allah'ın rızâsı için yapmasıdır. Aksi halde ibâdetlerine, hatta kulluğuna riyâ bulaşmış demektir.²⁶⁹

İsmâil Hakkı Bursevî de eserlerinde ihlâs kavramına büyük bir anlam yüklemektedir. Şeyhinden alıntılar yaparak görüşlerini aktardığı *Tamâmü'l-Feyz* adlı eserinde bunu belirtmektedir. Buna göre Hak ehli her türlü bağın esaretinden kurtulandır. Bu zâtlara muhlâs denmektedir. Muhlâs olanlar muhlislerden daha üstündür. Çünkü muhlis olanlarda ihlâs bağı kurmaya çalışma ve ihlâslı olmayı kendi nefsi için nisbet etme vardır. Muhlâs olan ise bütün bağlardan sıyrılan ve Hakk'a bağlı kalmak için bile irade göstermeye gerek duymayandır.²⁷⁰

Bursevî'nin eserlerinde ihlâsa verdiği önemi anlattığı bazı beyitleri de mevcuttur. Bunlardan bazıları *Divan*'ında geçmektedir.

Dilâ bâzâr-ı 'irfân içre bil sermâyedür ihlâs

²⁶⁷ Damral Bashırov, "Tasavvufun Teşekkül Döneminde İhlâs Kavramı," *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 25, 50 (2022): 34.

²⁶⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 3:625-626.

²⁶⁹ Ayrıca bkz. Haris el-Muhâsibî, *er-Riâye-Nefis Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yay., 2011), 311.

²⁷⁰ Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 538.

‘Amel san ribha benzer gûyiyâ bir mâyedür ihlâs²⁷¹

Bursevî, yine beyitlerinden birinde yapılan ibâdetlerin ihlâs olmadan bir kıymeti olmayacağını, hatta pişmanlığa sebep olması gerektiğini anlatmaktadır:

Gönülde olmasa sıdk u sadâkat ey sâlik

O namâzun sonı âhir sana nedâmetdür

Şular ki tezkiye-i nefsi eyledi ihmâl

Ne namâzı namâz u ne âbdesti âbdestdür²⁷²

Müellif, incelenen eserlerinde ihlâs kavramını ana kavram olarak ele almış, tasavvufun belli başlı diğer kavramlarıyla açıklamıştır. Birlikte açıkladığı kavramlardan bazıları âfak, enfüs ve zât mertebeleridir. Birçok mutasavvıf tarafından da üzerinde çokça durulan bu kavramlar Allah’a yakınlaşmanın ve Allah’ı hakkıyla bilmenin yöntemleri olarak temel tasavvuf kaynaklarında yer almaktadır.²⁷³

Kendisine uyandıktan sonra gelen bir vâridde Bursevî, ihlâs kavramını âfâk, enfüs ve zât mertebeleri ile bağlantılı yorumlamaktadır. Ona göre âfâk mertebesinde amellerin en ihlâslısı tevhid inancıdır. Çünkü seyr u sülûkta mükâşefe, ehl-i sâlikin ilk geçiş yeri âfâktır. Tevhid, Allah Teâlâ’nın varlık ve birliğine şahitlik eden kevnî eserleri fark etmektir. Bursevî, bu şekilde tevhid ile olma halini ef’al tevhidi olarak isimlendirmiştir.²⁷⁴

Müellife göre enfüs mertebesinde amellerin en ihlâslısı ise tecrîddir. Çünkü enfüs mertebesi, mükâşefe yolundaki sâlikin ikinci geçiş yeridir. Çünkü sâlik, âfâk mertebesinde ve onun eserlerindeki seyrinden sonra Allah Teâlâ’nın nefislerde

²⁷¹ Bursevî, *Divan*, 230.

²⁷² Bursevî, *Divan*, 190.

²⁷³ Âfak, enfüs ve zât mertebeleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Mârifet,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2003), 28:54.

²⁷⁴ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 159b.

gerçekleşen ilâhî işlerine (şuûnât-ı ilâhîyye) bakar. Bu ise sıfat tevhididir. Âfâk ve enfüs mertebesini aştıktan sonra ise amellerin en ihlâslısı tefridir. Çünkü o, keşf yolundaki sâlikin üçüncü geçiş yeridir. Buna ise zât tevhidi ismi verilir. Yani Bursevî'ye göre melekût âleminde tevhid-i ef'âlin, ceberût âleminde tevhid-i sıfatın ve lâhut âlemde tevhid-i zâtın hâsıl olması için üç mertebede de ihlâsın gerekli olduğunu söylemek mümkündür.²⁷⁵

Bu yoruma göre ihlâs, sâlikin mânevî yolculuğunda, mârifetullah yolunda üç temel mertebe üzerinden Allah'a yakınlık ve tevhid mertebesine ermek için gereken samimi ve arınmış bir hâl olarak anlatılmıştır. Bursevî, ihlâsın her mertebede farklı bir tevhid türüyle bağlantılı olduğunu belirtmektedir: Âfâk mertebesinde, yaratılışın delilleri aracılığıyla Allah'ın birliğine şahitlik eden ef'al tevhidi; enfüs mertebesinde, kişinin kendi içsel dünyasına ve nefislerdeki ilâhî işlere yönelerek ulaştığı tecrîd ve sıfat tevhîdi; inkıta' mertebesinde ise, sâlikin zât tevhidine erdiği ve Allah'ın zatının hakikatine varmasını sağlayan tefrid tevhididir. Bu süreç, melekût, ceberût ve lâhut âlemlerindeki tevhidlerin her birinde ihlâsın gerekliliğini vurgulamaktadır.

Bu vârid, gerçek tevhidin, sadece şekilsel bir iman hali değil, ihlâsla derinleşen ve keşf ile elde edilen bir anlayış olduğunu, sıradan ve yüzeysel inançlardan farklı olarak derin bir içsel deneyim gerektirdiğini ifade etmektedir. Bu anlayışa göre ihlâs, sâlikin Allah'a olan yolculuğunda vazgeçilmez bir içsel tutum ve mânevî derinleşmenin temelidir.

Bursevî, ihlâs kavramını bu şekilde mertebeler içinde açıkladığı bölümün ardından devamındaki vâridlerde *Ve Lehu* ifadesi ile yine Allah'tan ilham edildiğini belirterek ihlâsın mertebelerini açıklamış, yukarıda anlatılan görüşlerini desteklemiştir:

²⁷⁵ Bursevî, *Kitâbu İzzî'l-Âdemî*, 160a.

“Ve lehu, bil ki ihlâsın mertebeleri vardır. En yüksek mertebesi tefrîddir.”²⁷⁶ Çünkü ihlâs, bir şeyi başkasını karıştırmaksızın Allah’a has kılmaktır. Bu karıştırılan başka şeyler ef’al mertebesinde olabilir. Bu da başkalarının fiilini Allah’ın fiiline ortak etmektir. Bu mertebede ihlâs, his perdesini kaldırmak suretiyle Allah’ın fiilini başkasının fiilinden tam şekilde ayırmaktır. Karıştırılan şeyler sıfat mertebesinde de olabilir. Bu başkalarının sıfatını Allah’ın sıfatına şirk koşarak karıştırmaktır. Bu mertebede ihlâs, hayal perdesini kaldırmak suretiyle Allah’ın sıfatlarını başkalarının sıfatlarıyla karıştırmamaktır. Zât mertebesinde ise başkalarının zâtını Allah’ın zâtına ortak koştur. Bu mertebedeki ihlâs ise, vehm perdesini kaldırmak suretiyle Allah’ın zâtını başkalarının zâtından ayır kılmaktır. İlk mertebedeki ihlâs tevhîd-i ef’al, ikincisi tevhîd-i sıfat, üçüncüsü ise tevhîd-i zâttır. Dilersen birincisine tevhîd, ikincisine tecrîd, üçüncüsüne de tefrîd dersin.”²⁷⁷

Bu vâridde Bursevî, ihlâsın Allah’a yakınlaşma ve tevhid bilincine erişme yolunda temel mânevî bir hâl olduğunu açıklamaktadır. Müellif, ihlâsın çeşitli aşamalarda farklı tevhid türleriyle bağlantılı olduğunu ifade etmektedir. Âfâk mertebesinde ef’al tevhidi, enfüs mertebesinde tecrîd ve sıfat tevhidi, inkıta’ mertebesinde ise zât tevhidi olarak isimlendirmektedir. Her bir aşama, melekût, ceberût ve lâhut âlemlerinde ihlâsın önemini vurgulamaktadır.

“Şüphesiz ki bir taraftan kâinat tek vücuttur. Başka vücûd mülâhaza etmek şirktir. Sâlik; anlatılan his, hayal ve vehm hicaplarının üçünü de ortadan kaldırmadıkça bu şirkten kurtulmaz. Ancak bu hicapların izalesiyle hakîkî manada vücûdun vahdeti inkışaf olur. Bu vahdet sıfat ve ef’al mertebesinde şirke münâfîdir, ortaklık kabul etmez. Ayrıca gizlenmeyecek kadar iş zât, sıfat ve ef’al

²⁷⁶ Tefrîd: Sâlikin nefsinin görmeden tüm işlerinin sadece Allah için olmasıdır. Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 644.

²⁷⁷ Bursevî, *Kitâbu İzzî'l-Âdemî*, 162a.

mertebelerinin hepsinde bir olmuştur. İşte istenen ihlâs bizzat budur. Şâyet bu perdelerden bir şey kalırsa ihlâs; başkalarının karışmasından uzaklaşmaz ve mutlak ihlâs olmaz. Belki kişinin durumuna göre bir ihlâs olur.”²⁷⁸

Gerçek tevhid sadece şekilsel bir iman olmayıp ihlâsla derinleşen, içsel deneyimler gerektiren kapsamlı bir anlayıştır. Bu nedenle ihlâs, sâlikin Allah’a doğru olan seyr u sülûkunda vazgeçilmez bir tutum olmalıdır.

“Sonuç olarak tevhid, âfâktaki eserlerin esmâ mertebesinde hakkın meşhedi, tecellisi olduğunu görmektir. Yalnız tecellileri görüp yansımalarını görmeyerek vahdeti kesinleştirdiğinde bu tecrîd tevhîdidir. Enfüse geçip bunu enfüste gerçekleştirdiğinde ise bu tefrîd tevhîdidir. Bunun üstünde herhangi bir mertebe yoktur. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hadiste ‘Müferridler öne geçti.’²⁷⁹ dediği de buna işaret ediyor. Yani müferridler (tevhidi gerçekleştirenler) öncü ve mukarrabûnlar olup onlar için Ravh ve Reyhan Cenneti ile Naîm Cenneti vardır.²⁸⁰ Yani sıfat cennetinde cismânî nimetlerle nimetlendikten sonra Zât Cennetinde de ruhânî nimetlerle nimetleneceklerdir. Onlar için, sahibi fenâ bulmayan, dâimî ve bâkî iki cennet vardır. Çünkü o, ruh gibidir. Ruh ise cesede mutaallık olduğu müddetçe ceset fenâ bulmaz. Ruhun zâhiri ruhun bâtınıyla bâkî kalır. Cesedin zâhiri ise ruhun zâhiriyle bekâ bulur. Bütün bunlar ise Hak Teâlâ’ya bağlıdır. Öyleyse sana düşen zâtî tefrîd mertebesinde ihlâstır. Çünkü onun mükâfâtı hesapsızdır.”²⁸¹

Bursevî’ye göre ihlâsın en yüksek mertebesi olan tefrîd, kişinin Allah’ın zâtıyla olan birliğini ifade etmektedir. Bu kavram, sâlikin sıyrılması gereken perdelerin tamamen kaldırılmasını içermektedir. İhlâs; fiil, sıfat ve zât mertebelerinde gerçekleşmektedir: Fiil

²⁷⁸ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 162b.

²⁷⁹ Müslim, “Zikr,” 4.

²⁸⁰ Vâkıa, 56/89. âyete atıf yapılmıştır.

²⁸¹ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 163a.

düzeyinde tevhid, Allah'ın fiillerini başkalarının fiillerinden ayırarak his perdesini kaldırmak; sıfat düzeyinde tecrîd, Allah'ın sıfatlarını diğerlerinden soyutlayarak hayal perdesini kaldırmak; zât düzeyinde tefrîd ise Allah'ın zâtını başkalarının zâtından ayırıştırarak vehm perdesini kaldırmaktır. Bu üç mertebede de Allah'tan başka varlık kabul etmek şirktir; bu nedenle sâlik, gerçek ihlâsa ulaşmak için bu perdeleri gidermelidir. Tevhid, kainattaki eserleri Allah'ın isimleri ile tanımak ve görmek anlamına gelmektedir. Tecrîd ise bu tanımanın ötesinde Allah'ın birliğini kesinleştirmedir. Bursevî, Hz. Peygamber'in “*Müferridler öne geçti.*”²⁸² hadisine yer vererek, tefrîd mertebesinde ihlâsa ermenin, kişiyi en yüce mânevî nimetlere ulaştıracağına işaret etmektedir. Bursevî'nin, Arapça olan başka bir vâridde ihlâsla ilgili açıkladığı görüşleri şu şekildedir:

*“Bana denildi ki; ciddiyet ve ictihad (çalışıp çabalama) ehli isteğine kavuşmaktan mahrum olmaz. Bilakis sonunda da olsa rızıklandırılır. Bu ise ya ölüm anında, ya berzahta, ya da haşırda olur. Çünkü o hareket halinde kazançlıdır. Evinden hac için hareket eden kimse evinden çıktıktan bir adım sonra bile ölse hacılardan yazılır ve kendisine hac ecri verilir. Aynı şekilde tabiat ve nefis evinden kalp evinin rabbine hareket eden sâlik de muradına kavuşmadan ölürse, şüphesiz muradı uzakta bile olsa ayağına gelir. Ancak ictihad ve ciddiyetinde ihlâslı olmayıp mâsivâyâ bakan nefsânî arzularla karışıkça bu ayırdır. Yukarıdaki sözümüz böyleleri için değil, ihlâs ehli hakkındadır. Kalbin ihlâs vb. şeylerle temiz olması, mübârek vasıflardan ve güzel temiz ahlâklardan olup, feyze, hüviyet mushafına dokunmaya ve zât-ı ehadiyyetin sırrına sebeptir. Şâyet kişi ihlâslı olduğu halde muradına kavuşmazsa hâşâ Allah'ın cimri veya âciz olması gerekir. Kim kapıyı ısrarla çalarsa Allah veren ve cömerttir. İrşad etmek ve irşad olmak ondandır.”*²⁸³

²⁸² Müslim, “Zikr,” 4.

²⁸³ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 227ab.

Bursevî'nin ihlâs ve ciddiyet hakkındaki görüşleri, yukarıdaki vâride göre şöyle yorumlanabilir: İhlâslı bir şekilde ciddiyetle çalışmak ve cehd ile çabalamak kişinin mânevî yolculuğunda kemâle ermesine ve Allah'ın lûtfuna erişmesine vesile olacaktır. Bu gayede ihlâs, Allah'a olan niyetin saflığını ve amellerin yalnızca O'na yönlendirilmesini ifade etmektedir. Bu sayede kul, mânevî olgunluğa erişmekte ve Allah'ın cömertliğiyle mükâfatlandırılıp, muradına ulaşmaktadır.

Bursevî, sülûk halinde doğru rehberi bulmanın önemini anlattığı bir bölümde ihlâs hakkında çıkarımlarda bulunmuştur: *“İhlâs, amele halkın karışmasını engellemektir. Daha sonra kendi nefsinin de karışmaktan alıkoymaktır. Sonra yine ihlâs düşüncesinden de fenâ bulmaktır. Çünkü kişi kendi ihlâsına yönelirse nefsinin görebilir, nefsinin görünce de amel ihlâslı olmaz. el-Hasıl amel Hak ile, Hak için ve Hak'ta olur. Nefisle, nefiste ve nefis için olmaz. Nefis aradan kalktığından Hak öyle bir zuhûr eder ki; hiçbir şey onu gizleyemez.”*²⁸⁴

Müellif, bu vâride, kavrama başka bir açıdan yaklaşarak, ihlâsın farklı mertebeleri ve bu mertebelerle ilgili belli incelikleri olduğunu anlatmaktadır. Buna göre ihlâsın üç mertebesinden bahsetmektedir. Amele halkın karışmasını engellemek ilk üzerinde durduğu noktadır. Bu, amelin sadece Allah için yapılması gerektiği bilincidir. İkincisi; kendi nefsinin amele karışmaktan alıkoymaktır. Sâlik, amellerini nefsi için yapmadığında, daha saf ve samimi bir şekilde Allah'a yönelir. Nefisle, nefiste ve nefis için yapılan ameller gerçek ihlâsı barındırmaz. Üçüncü ve son nokta ise ihlâs düşüncesinden de fenâ bulmaktır. Çünkü bu mertebede kişi kendi ihlâsını görmeye başladığında, tekrar nefsinin devreye sokmuş olur ve bu durum ihlâsı zedeler. Bu mertebede, amel öylesine saf bir şekilde Allah'a yönelmiş olur ki, kendi ihlâsını bile fark etmek nefsin devreye girmesine neden olabilir.

²⁸⁴ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 247b-248a.

Sonuç olarak, İsmâil Hakkı Bursevî'nin ihlâs kavramına dair görüşleri, tasavvufun derinliklerinde yatan içsel bir arınma ve samimiyet anlayışını temel almaktadır. Müellife göre ihlâsın, Allah'a olan bağlılık ve sevginin saf bir niyetle şekillendiği bir hâl olduğu görülmektedir. Bursevî, amelin yalnızca Allah için yapılmasını, hatta sâlikin kendi ihlâs farkındalığından dahi sıyrılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bursevî'ye göre ihlâslı bir şekilde ciddiyetle çalışmak, müridin mânevî yolculuğunda kemâle ulaşmasının ve Allah'ın cömert lütfuna erişmesinin yegâne yoludur. Yani ihlâsın gerçek anlamda tesisi, Allah'ın tecellisiyle amelin Hak ile, Hak için ve Hak'ta gerçekleşmesiyle mümkündür.

İhlâsın farklı mertebeleri olduğuna işaret edilmesi, sâlikin mânevî yolculuğunda daha derin bir farkındalık ve teslimiyet kazanmasını sağlamaktadır. Bu yolculukta, kişinin kendi ihlâsını bile fark etmeden, yalnızca Allah için yaşaması, en yüksek ihlâs mertebesi olarak kabul edilmektedir. Aktarılan bu alıntılara göre Bursevî'nin ihlâs kavramına oldukça güçlü bir anlam yüklediği görülmektedir. Bursevî'nin görüşlerinden, ihlâsın tasavvufî yaşamın merkezinde yer alması gerektiği ve kişinin mânevî olgunluğa erişmesi için vazgeçilmez bir unsur olduğu sonucuna varmak mümkündür.

1.1.7. Sabır ve Şükür

Sabır; dayanamak, engellemek, hapsetmek, kendini acındırmamak, toplamak, şiddetli olmak gibi anlamlara gelmektedir.²⁸⁵ Böyle çeşitli anlamlara sahip olan sabır kelimesinin Kur'an-ı Kerîm'de de farklı vurgularla yer aldığı görülmektedir. 100'e yakın âyette yer alan sabır kelimesi Allah'ın sabredenlerle beraber olduğu vurgusu, sabırlı olanların Allah'ın mükâfatlarına ereceği²⁸⁶, dini tebliğ ederken sabırlı olmak gerektiği²⁸⁷,

²⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/438.

²⁸⁶ Bakara, 2/155; Mü'minûn, 23/110-111. Bursevî, beraber olduğu vurgusunu Allah'ın sabreden kullarına hissettirdiği yakınlığı ve yardımı şeklinde yorumlamaktadır. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2:100.

²⁸⁷ Ahkâf, 46/35.

sabrın büyük bir erdem olduğu²⁸⁸ gibi anlamları taşımaktadır.²⁸⁹ Ayrıca “Sabredenlere mükâfatları hesapsız verilecektir.”²⁹⁰ vurgusu ile sabra verilecek mükâfatın ucu açık ve Allah’ın rahmetinin genişliğine bırakılmıştır. Cürcânî’ye göre sabır; musibet ile karşılaşınca Allah’a değil de Allah’tan başkasına şikâyet etmemektir.²⁹¹ Kul, karşılaştığı sıkıntı ve belaların verdiği üzüntüyü sadece Allah’a arz eder ve onun inâyetini ister.²⁹² Allah’a ibâdetle devam etmek ve isyandan kaçmak da tanımları arasındadır. Sabır, musibetle karşılaşıldığında ilk anda olur.²⁹³ Verilen bu anlamlara bakıldığında sabır, kişinin sıkıntılı zamanlarda Allah’ın kaderine teslim olup verdiği rızâ göstermesi, isyan etmemesi, belâ ve musibetlerden ders alarak ahvalini ve ahlâkını ıslah etme yoluna gitmesidir.

Ayrıca mutasavvıflara göre sabır, sadece belâ ve musibet anında olmaz. Allah’ın haramlarını işlememekte, emirlerine uymakta ve amellerin karşılığını sadece Allah’tan bekleme konusunda da göstermek gerekmektedir.²⁹⁴

Şükür kavramı ise; yapılan iyiliği bilmek, iyiliği açığa çıkarmak ve övmek gibi anlamlara gelmektedir.²⁹⁵ Mutasavvıflara göre nimeti ve onu vereni açığa çıkarmak, kabul etmek ve övmek demektir.²⁹⁶ Şükür; ilim, hâl ve amel ile olmak üzere 3 türdür. Âlimlerin şükürü dilde, âbidlerinki fiilde, âriflerinki ise haldedir.²⁹⁷ Kur’an-ı Kerîm’de minnettarlık göstermek²⁹⁸, nimeti farketmek²⁹⁹, nimeti vereni övmek³⁰⁰ anlamlarında 75 yerde şükür kelimesi geçmektedir. Ayrıca Allah’ın pek çok ihsanına karşılık

²⁸⁸ Fussilet, 41/34-35.

²⁸⁹ Mustafa Çağrı, “Sabır,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2008), 35:337.

²⁹⁰ Zümer, 39/10.

²⁹¹ Cürcânî, *Tarifat*, 137.

²⁹² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 298.

²⁹³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 529.

²⁹⁴ Gökcan, “Hz. Peygamber’in Yaşantısında Tasavvufi Unsurlar,” 339-340.

²⁹⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 265.

²⁹⁶ Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn*, 53.

²⁹⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 615.

²⁹⁸ İbrâhim, 14/5.

²⁹⁹ Mâide, 5/89.

³⁰⁰ A’râf, 7/10.

ümmetlerinin çok az şükrettiği birçok peygambere bildirilmiştir.³⁰¹ En çok şükredilmesi gereken nimetin iman olduğu vurgusunu yapan mutasavvıflar da mevcuttur. Böyle değerlendirildiğinde şirk de nankörlük olarak kabul edilip şükürün zıddı olarak görülmektedir.³⁰²

Mutasavvıflara göre Allah, nimete şükredilmesini emrederek nimetin arttırılması için şükür vesile kılmıştır. Fakirliğe sabredilmesini emrederek de Allah’a olan yakınlığın arttırılmasını vesile kılmıştır. “*Eğer şükrederseniz arttırırım.*” ve “*Şüphesiz ki Allah sabredenlerle beraberdir.*” âyetleri tasavvuf ehli tarafından böyle yorumlanmıştır.³⁰³

Yani darlıkta sabır, bollukta ise şükür kaderin her türlüüne teslimiyet ve rızâ anlamı taşımaktadır. Sabır, kişinin zorluklar karşısında metanetini koruyarak Allah’a olan güvenini pekiştirirken; şükür, bu imtihanların ardından gelen nimetlere karşı duyulan minnettarlığı göstermektir. Dolayısıyla sabır ve şükür kavramları arasında bu yönüyle sıkı bir ilişki söz konusudur. “*İmanın yarısı sabretmek, diğer yarısı da şükretmektir.*”³⁰⁴ hadis-i şerifi bu ilişkinin yanı sıra sabır ve şükür kavramlarının iman ile olan bağlantısına da dikkat çekmektedir.

İsmâil Hakkı Bursevî’ye göre, sabır nefsi hevedan alıkoyup Hakk’ın emri üzere tutabilmektir. Yani Hak’tan başkasına şikayet etmemektir. Şükür ise nimeti kalp ile itiraf edip nimeti vereni övmek ve azalar ile Ona ibâdet etmektir. Ve her iki kavram da kulun imanını olgunlaştıran vesilelerdir.³⁰⁵ Yani müellife göre nimetler ya da imtihanlar sâlik için yücelme veya acizleşmeyi sağlarken, sabır ve şükür, bu halden hale geçişte kemâli mümkün kılmaktadır. Bu bakış açısı tasavvufi geleneğin temel taşlarından olan sabır ve şükürün neden bir arada ele alınması gerektiğini ve Bursevî’nin bu kavramlarla nasıl derin

³⁰¹ İsrâ, 17/3; Sebe’, 34/13.

³⁰² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 258-259.

³⁰³ Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yay., 2010), 88.

³⁰⁴ Abdurrauf el-Münâvî, *Feyzu’l-Kadîr*, 3:188.

³⁰⁵ Bursevî, *Şerhu Şu‘abi’l-İmân*, 137,139.

bir ilişki kurduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Aralarındaki bu bağlantı gereği ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin incelenen eserlerinde bu kavramları beraber değerlendiriyor olması iki kavramın tek başlık altında açıklanmasını gerektirmiştir.

Ayrıca Bursevî, eserlerinde şükür ile hamd arasındaki fark üzerinde de durmaktadır. Ona göre şükür nimetin karşılığında ve hamd dil ile olur. “*Şükrederseniz ziyadeleştiririm.*”³⁰⁶ âyeti gereğince bela ve musibetlere şükretmemek gerekmektedir. İlâhî takdir gereği imtihan ve kahır vuku bulduğunda hamd etmek caizdir.³⁰⁷

Müellife göre azlıkta sabır, çoklukta şükür lazımdır. Asıl olan her zaman ve mekanda gereken hikmetin gereğini yapmaktır. Bu yüzden çok olana tâlib olan sınırı çığnemiş olur. Rızık, miktarı mâlum ile nâzil olur. Her kevn ve her mekânda kaza edilen hikmet ne ise vücut bulan da odur. Yani her yaratılış anı için bir takdir vardır. Takdir edilen, varlık bulmaktadır. Bu açıdan tâlib-i ziyade olan haddi ma'lumu tecavüz etmiş olur. Bu yüzden killetde sabır, kesrette şükür lazımdır.³⁰⁸

Başka bir vâridde Bursevî, yine sabır ve şükür kavramlarını birlikte açıklamıştır: “*İmtihan anında kişi yücelir veya küçük düşürülür, demişlerdir. Sabır ehli yüceltilir. Sabırsızlar ise küçük düşürülür. İkramın anlamı muradına ermek suretiyle şükür makamına yaklaştırılmaktır. Küçük düşürülmenin manası ise nevâlelerden mahrum bırakılarak şükür makamından uzaklaştırılmaktır. Çünkü şükür arttıkça a'tâ da artar, azaldıkça da zarar ve mahrûmiyet artar.*”³⁰⁹

Yani Bursevî'ye göre, sabır gösteren ve zorluklara metanetle katlanan kişi yüceltilmekte, Allah katında derecesi artmaktadır. Sabır, kişinin Allah'a teslimiyetini ve tevekkülünü simgelemektedir. Sabır ehli kişi, zorluklara karşı Allah'a olan inancını ve teslimiyetini muhafaza ettiği için Allah tarafından ödüllendirilir. İmtihanlara karşı sabır

³⁰⁶ İbrâhîm, 14/7.

³⁰⁷ Bursevî, *Şerhu Şu'abi'l-İmân*, 137.

³⁰⁸ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 224a.

³⁰⁹ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 261b-262a.

göstermeyen, şikâyet eden ve imtihanın zorluklarına karşı koyamayan kişinin ise mânevî derecesi küçültülür. Sabırsızlık, kişinin Allah’a olan güveninin zayıflığını ve teslimiyet eksikliğini göstermektedir. Bu da sâlikin seyr u sülûk yolunda geri kalmasına ve Allah’tan uzaklaşmasına neden olmaktadır. İkrâmın manası ise muradına ermek suretiyle şükür makamına yaklaştırılmaktır. Küçük düşürülmenin manası ise nimetlerden mahrum bırakılarak şükür makamından uzaklaştırılmaktır.

Bursevî’nin imtihana sabretmesi telkînini aldığı vâridlerden biri şöyledir:

“İşraktan önce bana denildi ki: ‘Muhakkak sana yardım edeceğiz.’ Yani düşmanlarına karşı sana yardım edeceğiz. Öyleyse üzülme. Senden önce de varis olanlar yalanlandı ve Allah yolunda eziyete uğradılar. Öyleyse onların sabrettiği gibi sende sabredersen onlar gibi muzaffer olursun. Muhakkak Allah sabredenlerle beraberdir. Mukakkak zorlukla beraber kolaylık vardır. Sabırla beraber şükür, zehirle beraber de şeker vardır. Hoşa gitmeyen şeyler de sevilen şeyler de vardır.

Bütün belalar belaya uğrayan kimseyi layık olduğu kemâlâta ulaştırmak içindir. Kim belayı yutup ona sabrederse Allah Teâlâ Hz. Âdem (a.s.)’i seçtiği gibi onu da seçip meşakkatin çokluğunu kapsayan sevgi yolundan mahbûbuna sevk eder. Müferridûn yani zâhirî ve bâtinî yönden bütün alakalardan kendilerini tecrit edenler öndedir, öncüdür. Onlar, vâcip zâtî küllî isimlerin kendilerinde galip geldiği zâtîlerdir. Allah onlardan razı olsun ve bizi de onlardan kılsın. Amin.”³¹⁰

Müellif, sabır ve şükür kavramlarının müminin mânevî yolculuğunda birlikte yol aldığı iki önemli düstur olduğunu düşünmektedir. Bursevî’ye göre, müminin bu sabır ve şükürle imtihanları aşması, Allah’ın sevgisine erişmesine ve mânevî kemâlâta ulaşmasına vesile olmaktadır.

³¹⁰ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 266b.

Başka bir vâridde Bursevî'nin ilgili kavramları Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatından verdiği örnekle açıkladığı görülmektedir: “ *Ehline namazı emret ve ona devamda sabırlı ol. Biz senden rızık istemiyoruz. Biz seni rızıklandırıyoruz. Sonuç müttakilerindir.*”³¹¹ Hz. Peygamber, (s.a.v.) kendini Allah’a adayıp geçim işinden yüz çevirince onun ailesini ihmal ettiği söylenebilirdi. Bunun üzerine Allah Teâlâ ona ve ehl-i beytine ihtiyaçlarını karşılamak için, sabırla yardım istemeleri için namazı emretti. *Çünkü kim Allah için olursa Allah da onun için olur.*”³¹²

Sonuç olarak, Bursevî'nin sabır anlayışı, müminin imtihanlar karşısındaki duruşunu ve bu duruşun mânevî yolculuktaki önemini vurgulamaktadır. Ona göre sabır, Allah’a olan güvenin bir tezahürüdür. Mümin, Allah’ın yardımının her zaman geleceğine iman eder ve bu yüzden sıkıntı ve zorluklar karşısında üzülmez. Bursevî'nin sabır anlayışı, bu ilâhî yardıma olan güvenle pekişmekte ve Allah yolunda sabır gösterenlerin eninde sonunda zaferle ödüllendirileceğini vurgulamaktadır.

Aynı şekilde, şükür de müminin iman yolculuğunda kemâle vesile olan bir erdemdir. Bolluk ve nimet karşısında şükür, müminin sahip olduğu iyilik ve güzellikleri kabul etmesi ve bunları veren Allah’a olan minnettarlığını ifade etmesidir. Şükür makamı, kişinin Allah’a olan sevgi ve bağlılığını derinleştirmekte ve sâlik için ilâhî lütfun kapısını açmaktadır.

1.1.8. Fakr

Kelime anlamı yoksulluk, muhtaç olmak, malını yitirmek demektir.³¹³ Tasavvufî anlamı sâlikin hiçbir şeye mâlik ve sahip olmadığının şuûrunda olması, her şeyin gerçek

³¹¹ Tâ-Hâ, 20/132.

³¹² Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 273b.

³¹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/60-61.

mâlik ve sahibinin Allah olduğunu idrak etmesidir. Sâlikin kendisini daima Allah’a muhtaç bilmesi, Allah’ın hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını kavramasıdır.³¹⁴

Fakr kavramı Kur’an-ı Kerîm’de çoğunlukla kelime anlamı şeklinde geçmektedir. Şeytanın müslümanları fakirlikle korkutacağı,³¹⁵ insanların her durumda Allah’ın yardımına muhtaç olduğu,³¹⁶ Allah’ın fakir iken zenginleştirdiği kişilere infakın emredildiği³¹⁷ âyetler bu bağlamda değerlendirilebilir.

Fakr ve fakir kavramlarının geçtiği bazı hadis-i şerifler için risaleler de kaleme alınmıştır. “*Fakirlik tamamlandığında sadece Allah kalır.*” ve “*Fakirlik, insanlar arasında bir kusur; Alah katında ise bir ziynettir.*” gibi hadisler buna örnek verilebilir.³¹⁸

Tasavvufî anlamda fakirler; dünya nimetlerinden de hiçbir şeye sahip olmayanlardır. Allah’ın rızâsına vasıl olabilmek için her şeyi terk etmişlerdir. Tasavvuf kaynaklarında terk etme sebepleri olarak; hesabı hafifletme ve mâlik olunan şeylerden hesaba şekilme korkusu, daha fazla sevap elde edip cennete daha evvel girme isteği ve daha çok ibâdet ve taatte bulunabilmek için kalp huzurunu sağlamak gibi sâikler sayılabilir.³¹⁹

Mutasavvıflar, fakirliği zenginlikten daha çekici ve tercih edilir görmüşlerdir. Bu düşünceye göre zenginlikteki mal çokluğu, elde tutma ve harcama çabası dünya işlerine meyli arttırmakta ve ahiret bilincinden uzaklaştırmaktadır. Zengin olan kişinin fakir olana nispetle nefesine hakim olması ve dünyadan sıyrılması zor görülmüştür.³²⁰

³¹⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 131.

³¹⁵ Bakara, 2/268.

³¹⁶ Fâtır, 35/15;

³¹⁷ Bakara, 2/195, 254, 267; Nisâ, 4/34, 39; Fâtır, 35/29; Hadid, 57/7; Münâfikûn, 63/10.

³¹⁸ İsa Çelik, “Bursalı Mehmed Tahir’in Yorumuyla Nazar-ı İslam’da Fakr,” *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 10, 22 (2010): 194.

³¹⁹ Molla Câmi, *Nefahatü'l-üns*, çev. Kâmil Candoğan-Sefer Malak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1971), 69-70.

³²⁰ Süleyman Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2001), 116.

İncelenen eserlerde fakr kelimesi türevleriyle dokuz yerde geçmektedir. Bu bölümlerden biri fakr kavramı üzerinde özellikle durmakta ve ilgili kavram âlemin varlığı, Allah-kul ilişkisi bağlamında incelenmektedir. Söz konusu vâridde fakr kavramının zıddı olan ganiyy kavramı ile birlikte açıklandığı görülmektedir. Bu vâridin tamamı fakr kavramı ile doğrudan ilgili olduğu için hepsinin tercümesinin verilmesi uygun görülmüştür:

“Âlemin cüzlerinin tamamının yapısı zâtî fakirlik üzeredir. Çünkü onlar zâtlarında ma’dum (yokluk), vücûd-u hâricîleri içinde ise muhtaçtırlar. Sonra sadece vücutlarının olması ayakta kalmalarına imkân vermez. Belki zâhirî ve bâtinî olarak vücûdun gerektirdiği şeyler de lazımdır. Bu nedenle Allah Teâlâ ‘Size zâhirî ve bâtinî nimetlerini bolca yaydı.’³²¹ buyurmuştur.

Zâhirî ilk nimet hissedilen bir heykel (beden) ile ona tâbî olan âzalıdır. Bâtinî ilk ni’met ise cüz’i nefs-i nâtika³²² denilen ruh ve bunları takip eden irâdî rûhî kuvvelerdir. Şâyet ruh ve bu nefis olmasaydı insan kıymetinin olmaması yönünden diğer hayvanlar gibi olurdu. Çünkü insanlar ve hayvanlar gıda isteyen nefs-i nebâtî³²³ ile his ve hareketin mebdei olan hayvânî ruhta eşittir. İnsanla hayvanın arası zikrettiğimiz gibi Allah Teâlâ’dan üflenen ruh ile, nefis-i külliden alınan nefis-i cüz’i ile ayrılır. İnsanın rûh-i izâfî, rûh-i nefsi ve rûh-i hayvânî olmak üzere üç ruhu vardır. Allah Teâlâ ise ‘Allah âlemlerden müstağnidir.’³²⁴ sözünde geçtiği gibi zât mertebesinde asla bir şeye ihtiyacı olmayan ğaniyy-i mutlaktır. Sıfat ve esma mertebesi olan ulûhiyyet mertebesinde ise bu ilah ile me’luh (kul) arasındaki irtibat mertebesidir. Esmanın kemale ermesi bu irtibat ve izafete

³²¹ Lokmân, 31/20.

³²² Nefs-i Nâtika: Maddeden sıyrılmış ama maddeyle faaliyette bulunan nefistir. Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 475.

³²³ Nefs-i Nebâtî: Üreme, büyüme ve beslenmeyi sağlayan nefis gücü. Bkz. Kusta b. Luka el-Yunânî, “Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında,” *Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 36, 1 (2009): 207.

³²⁴ Ankebût, 29/6.

muhtaçtır. Bazılarının “O, olmasaydı ve biz de olmasaydık, olan olmazdı” sözü bu manadadır. Yani ilâhî isimlerin zuhûru bizim vücutlarımıza bağlıdır. Mesela muhtaç olan kul yardıma çağırıp Ya Muîn demedikçe Muîn isminin eseri ortaya çıkmaz. Yine kul muhalefetinden tevbe etmedikçe Tevvâb isminin eseri zuhûr etmez. İşte bütün isimler böyledir. Hak Teâlâ’nın başkasıyla kemâle ermesi kemâl-i zâtîde olup kemâl-i ismîde değildir. Bunu anla ve bil.”³²⁵

Buna göre İsmâil Hakkı Bursevî’nin zâtî fakirlik anlayışı, tüm varlıkların Allah karşısındaki mutlak yoksunluğunu ve yalnızca Allah’ın lütfu ile var olabildiğini ifade etmektedir. Yaratılmış olan her şey, zât itibarıyla yokluktur ve Allah’ın kendilerine verdiği varlık sayesinde var olmaktadır. Ancak bu varlık sadece fiziksel boyutla sınırlı değildir; mânevî boyut ve nimetler de bu varoluşu desteklemektedir. Allah’ın verdiği zahirî ve bâtınî nimetler, varlıkların ayakta kalabilmesi için gereklidir. Bu bakımdan, zâtî fakirlik, varlıkların Allah’a mutlak ihtiyaç ve bağımlılık içerisinde olduklarını ifade eden derin bir tasavvufi kavramdır.

“Kula gelince onun ğınası (zenginliği) mevlasıyla olup sultan dahi olsa zâtı ile asla müstağni değildir. Çünkü sultan dahi hazinelere muhtaç olup, o da Allah’ın yaratması ve sevkiyledir. Öyleyse o, aynen raiyyesinin ona ihtiyacı olduğu gibi, isteyen konumunda olduğu için belki daha da şiddetli bir şekilde Allah’a muhtaçtır. Bundan fakr ve ğına arasında birincisinin (fakr) kulun zâtî sıfatı olması, ikincisinin Allah’ın zâtî sıfatı olması hasebiyle kıyas olmaz. Bu tıpkı beşer ile meleğin faziletli olmasının kıyasının olmaması gibidir. Çünkü melek, beşerin bir cüzü gibidir. Cüz ise akıl ve kalp sahiplerine açık olduğu gibi küll ile tartılmaz.”³²⁶

³²⁵ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 178a.

³²⁶ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 178b.

Alıntı yapılan bu vârid, Allah'ın zâtî kemâlinin mutlak ve bağımsız olduğunu, başka varlıklarla veya başka şeylerle tamamlanmasının imkânsızlığını vurgulamaktadır. Ancak Allah'ın isimlerinin kemâli ise yaratılmışların üzerinde tecelli etmektedir. Bu düşünceleri, İsmâil Hakkı Bursevî'nin Allah'ın mutlak ve benzersiz mükemmelliğini iki farklı boyutta nasıl anladığını göstermektedir. Bu iki boyut; zâtına dayanan yönü ve isimlerine dayanan tecellileriyle görünen yönüdür.

Başka bir vâridde müellifin Şeyhi Osman Fazlı Efendi'den aktardığı bir söz ile fakr kavramını açıkladığı görülmektedir:

“Şeyh Fazlı Efendi şöyle dedi: Asla aslı olmayan fakr ile fakir olursan aslı olmayan bir zenginlikle zengin olursun. Kul için hakiki zenginlik tamamıyla nefisinden geçmesi, sadece Rabbine muhtaç olmasıdır. Çünkü kendisinde fakr varsa Rabbinde zenginlik vardır. Şâyet Rabbi ona zenginlik libasını giydirirse kul onunla Rab olmaz. Zengin olan kul suretinde tecelli eden Rabdir. Çünkü kâmil olan abd, Rabbinin tam tecellisidir. Bu makamı anlayıp zevkini yaşayan kimse kıyamet gününe kadar benlik davasından kesilir. Buradan Hz. Ebu Bekir ve diğer halifelerin de kendilerinden bir şeye mâlik olmadıkları ve ellerindekilerin emanet ve ödünç olduğu anlaşılır. O yüzden onlar melik değil, halifedirler. ‘Sizi üzerinde halife kıldığımız şeyden infak edin.’³²⁷ ve ‘De ki; Allahım Mâlûku’l-mülksün. Mülkü dilediğine verir, dilediğinden alırsın.’³²⁸ buyurmuştur. Yani mülkün asıl sahibi mâlik olmaya, görünmeye engeldir. Bunu bil. Hakkî.”³²⁹

Sonuç olarak, Bursevî'nin fakr ve ganiyy anlayışının, bu vâridde belirtilen ve Şeyh Fazlı Efendi'nin görüşleri ile tamamen örtüştüğünü söylemek mümkündür. İnsan, gerçek zenginliği Allah'a olan mutlak bağımlılığını idrak edip nefisinden geçerek

³²⁷ Hadîd, 57/7.

³²⁸ Âl-i İmrân, 3/26.

³²⁹ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 232ab-233a.

bulmaktadır. Dünya nezdindeki zenginlikler ve nimetler insan için geçici ve emanet olup, hakiki ganîyy ve mâlik yalnızca Allah'tır. Halifelik, insanın bu durumu kabul edip, kendi nefisinden arınıp Allah'ın kulluğuna ve tecellisine doğru yönelmesiyle anlam kazanmaktadır.

1.2. SEYR U SÜLÛKLA (EĞİTİM) İLGİLİ OLANLAR

Tasavvufun ana hedefi ahlâkî değerlerle donatılmış, sağlam bir karaktere sahip insan yetiştirmektir. Böyle bir insan; Kur'an-ı Kerîm'de ifade edilen Allah'ın yeryüzünde kendisine halife kıldığı ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yaşadığı örnek hayata hâiz bir makama sahiptir. Aslında sistemi bu amacın gerçekleşmesi için şekillenmiş bir ilim olan tasavvuf; ilk dönemlerinden itibaren insanın ahlakında bulunması gereken özel hasletleri pratik hayata yansıtabilme amacıyla olmuştur.³³⁰ Nihai hedefi insanın kemâl noktaya ermesi olan bu içsel eğitim ve gelişim süreci seyr u sülûk olarak bilinmektedir.³³¹ Bu kategorideki kavramlar da bu eğitim için gereken unsurlardır.

1.2.1. Seyr u Sülûk

Lügat anlamı gitmek ve girmek demektir. Zikir ve fikir hâli ile Hakk'a teveccüh ederek kalbin mânevî sefer halinde olmasıdır.³³² Bir şeyhin nezâretinde, Allah'a vuslat için çıkılan mânevî yolculuktur. Aslında bu yolculuk cehaletten ilme, çirkin ve istenmeyen huylardan güzel ahlaka yapılmaktadır.³³³ Sülûk kelimesi, ilk dönem mutasavvıfları tarafından dinî telkini içeren bütün fiilleri kapsayan geniş bir kullanıma sahipken tarikatların ortaya çıkmasından sonra daha çok Allah'a yakınlaşma yolunda belli

³³⁰ Hamdi Kızıler, "Hayatı Algılamada Değerleri Uygulama Yöntemi: Tasavvuf," *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3, 2 (2019): 320-338.

³³¹ Hamdi Kızıler, *Tasavvufta Karakter Eğitimi* (Ankara: İlâhiyat Yay., 2017), 67.

³³² Cürcânî, *Ta'rîfât*, 192.

³³³ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 183.

tasavvufî âdâb ve erkân uygulamaları anlamını kazanmıştır. Kaynaklarda tarikat dönemi sonrasında aynı anlama gelen seyr kelimesi ile birlikte kullanılmaktadır.³³⁴

Seyr u sülûkun dört mertebesi vardır. Bunlar: Seyr-i ilallah, seyr-i fillah, seyr-i maallah, seyr-i anillahtır.³³⁵ Sâir (ehl-i seyr) ve sâlik (ehl-i sülûk), nefsindeki kötü huylardan arınıp iyi huylar edindiği ölçüde bu yolculukta mesafe almaktadır. Seyr u sülûkun gayesi sâlikin nefsî arzu ve isteklerini yok edip kendisini ilâhî iradenin hakimiyeti altına sokması, insan-ı kâmil mertebesine yükselmesidir.³³⁶

İsmâil Hakkı Bursevî'nin de mensubu olduğu Celvetiyye tarikatında seyr u sülûk aşamalarını belirginleştiren bazı temel mertebeler bulunmaktadır. Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin sistemleştirdiği bu mertebeler kaynaklarda tabiat, nefis, ruh ve sır isimleri ile geçmektedir. Bu mertebeleri dört makam takip etmektedir. Bu mertebe ve makamların seyri varlık mertebeleri ve diğer tasavvufî kavramlarla bağlantılıdır.³³⁷

Müellif, eserlerinde seyr u sülûk kavramını bu temel üzere ve belli bazı disiplinler çerçevesinde açıklamaktadır. Ona göre sâlik, seyr u sülûk yaptıracak bir üstada muhtaçtır. Nasıl ki denizde boğulmakta olan bir yüzücü usta bir yüzücünün elini tutmasına muhtaçsa yola girmiş olan bir sâlik de daha önce o denizden geçmiş ve çok iyi yol almasını bilen bir mürşide muhtaçtır. Gerçekten yol almak isteyen sâlik için gereken zamanın efendisi olan kâmil bir yol göstericiye bağlanmak ve onun iradesine teslim olmaktır. Bursevî'ye göre bu esaslar seyr u sülûkun şartlarındandır.³³⁸

Bursevî'nin eserlerini kaleme alma sebeplerinden biri müridlerine yol göstermek olduğu için eserlerinde seyr u sülûk ile ilgili birçok bölüme rastlanmaktadır. Müellifin tez

³³⁴ Süleyman Uludağ, "Sülûk," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2010), 38:127.

³³⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 565.

³³⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 312.

³³⁷ Yılmaz, "Celvetiyye," 965; ayrıca bkz. Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî Hayatı-Eserleri-Tarikatı*, 191-241.

³³⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 5:155-156.

alışmasının konusu olan eserlerinde seyr u sülûk kavramının yorumlandığı yerlerden bazıları şunlardır:

“Önce arkadaş, sonra yol, sonra Beyt-i Atîk’e (Kâbe’ye) vuslat” vâridi şu şekilde açıklanmıştır: *‘Arkadaş, tarikatte sülûk için kuvvetli sebeplerden olunca öne alındı. Bu tıpkı “evden önce komşu al.” sözü gibidir. Bu özellikle rehber konumundaysa daha da önem kazanır. Refik, yolculukta faydayı çekmek, zararı savmak içindir. Çünkü tarikat yolu engebeli olup, onun berzahları, çetin yerleri ve tehlikeli durumları vardır. Rehber ise irşad ve yoldan sapmayı men etmek içindir. Çünkü yoldan saparsa Beyt-i Atîk’le işaret edilen hak olan maksuduna yol bulamaz. Beyt-i Atîk, Kâbe’dir. Kâbe, zât-i ehadiyyete işaret eder. Ona kavuşmak ise, ancak nefsinden bile fenâ olmakla olur.*³³⁹

Bu vâride göre rehber, sülûk esnasında doğru istikametini korumasını sağlamakta ve sâlikin, Beyt-i Atîk olarak sembolize edilen zât-ı ehadiyyete ulaşmasını mümkün kılmaktadır. Bu süreçte refik kavramı da önem taşımaktadır. Çünkü doğru rehber ve yol arkadaşları, kişinin fayda sağlamasına ve zararlardan korunmasına yardım etmektedir. Beyt-i Atîk’e, Kâbe’ye yani sonsuz ilâhî hakikate ulaşmanın ancak nefsin arındırılması ve Allah’tan gayri şeylerden sıyrılmakla mümkün olacağının vurgulandığı bu metne göre sülûk, kişinin nefsinden geçerek Allah’ta fenâ olma haline ulaşması ve ilâhî aşk ile bekâ bulması amacını taşımaktadır. Bursevî’nin bu tanımlaması doğrultusunda sülûk, bireyin mânevî olgunluk ve hakikat arayışındaki vazgeçilmez yolculuğunu ifade etmektedir.

Başka bir vâride Bursevî, sülûk ve sâlik kavramları ile melik ve mâlik olmak kavramları arasındaki bağlantıyı şu şekilde açıklamaktadır:

“Melikler, sülûku taşıyamaz. İbrâhim b. Edhem sülûka girince mülkün hepsini terketti. Çünkü kul, bir habbeye bile mâlik değildir. Ubûdiyyetin kemâli

³³⁹ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 247b-248a.

Allah dışındaki her şeye karşı hürriyet ve kendi nefsi dahil her şeyden geçmektir. Çünkü kişi nefesine mâlik olduğunda Allah Teâlâ 'ya kulluğu nâkıs olur. Başkasının hakkı üzerinde olan da böyledir. Çünkü hakkı olan kimse hakkını her istediğinde hakkı oranında (kişi) ona kul gibi olur. Halbuki başkasına kul olan Allah'a kul olmaz. Bu, sâlikler için en zor şeydir. Fakat Allah kiminle beraber olursa onu onun mülkünden çıkaracak bir şey olmaz. Şâyet onun bir melike giydirdiğini giyerim dersen, onu güvendiği kimseye hibe eder; sonra da üstünde çürüyene kadar başkasına ödünç verir, derim. İşte sülûk budur.”³⁴⁰

Bursevî, bu vâridde hakkıyla Allah'a kul olmanın, bu dünyadaki her türlü bağıllık ve sahiplikten bağımsız olarak gerçekleşeceğini vurgulamaktadır. İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778 [?]) örneğiyle, gerçek sülûka adım atan bir kimsenin dünya malını ve nefesine olan sahipliğini tamamen terk etmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu, maddi ve mânevî tüm yükümlülüklerden ve sahiplik duygusundan arınmayı gerektirir. Çünkü kişi, kendini veya başka bir şeyi sahiplenmeye başladığında, Allah'a olan kulluğu eksik kalır. Burada “Başkasına kul olan Allah'a kul olamaz.” ifadesi, kişinin dünya ile kurduğu aidiyetlerin, Allah'a olan tam teslimiyeti gölgeleyeceğini ifade etmektedir.

Dolayısıyla Bursevî'nin bakış açısına göre, sülûk, kişiyi mâlikiyyetin sınırlarından kurtaran; onu, gerçek özgürlüğe ve Allah'a tam kulluğa ulaştıran bir süreçtir. Sülûka giren sâlikin, mal ve nefis dahil her şeyden geçerek arınmış bir ubûdiyyete ulaşması beklenmektedir. Sâlik, bu yolculuğunda Allah ile beraber, başkasına hiçbir sûrette bağıllık hissetmeyeceği kadar hür olur.

Sonuç olarak, İsmâil Hakkı Bursevî, seyr u sülûkun amacının, sâlikin kemâle erebilmesi ve nefsinden geçerek Allah'ta fenâ hâline ulaşması olduğunu vurgulamaktadır. Bu süreç, sâlikin refik (yol arkadaşı) ve mürşidi ile desteklenmesiyle daha sağlam

³⁴⁰ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 232ab.

temeller üzerine inşa edilmektedir. Bursevî, melik ve mâlikîyyet kavramları üzerinden, gerçek kulluğun dünyevî bağılıklardan ve mülk sahibi olma duygusundan bağımsız bir ruh haliyle, Allah’a olan tam teslimiyetle mümkün olabileceğini vurgulamaktadır. İlgili bölümlerde İbrâhim b. Edhem örneğinde olduğu gibi, sülûka adım atan kişinin dünya malını terk ederek arınmış bir kalp ile Allah’a yönelmesi gerektiği belirtilmektedir. Sâlik, nefesine veya malına olan sahipliğini bıraktığında, Allah’a kul olma bilincine tam olarak erişebilmektedir. Dolayısıyla Bursevî’nin düşünce dünyasında seyr u sülûk, sâlikin içsel keşfi ve Allah’a tam bir bağılılıkla gerçek özgürlüğe ulaşmanın anahtarıdır. *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*’de yer alan bir vâridinde seyr u sülûk ile ilgili şu beyitleri aktarmıştır:

Gel cism u cân ile fena âlemlerin seyr edelim

Fânî olub sonra bekâ âlemlerin seyr edelim

Bezm-i visâle erelim, zevk ü sefâyı sürelim

Çeşm-i şuhûd ile likâ, âlemlerin seyr edelim

Kühli cilâ verib dile, tevhid-i Hakkânî ile

Her demde esrâr-ı Hüdâ, âlemlerin seyr edelim

Çeşmi bu yolda hâk edib, nefsi gadaptan pâk edib

Şol cennet-i dilde rızâ, âlemlerin seyr edelim

Ko gurbeti ey Hakkı kul, yürü vatan kaydında ol

*Bî-gâneyi ko âşinâ, âlemlere seyr edelim.*³⁴¹

İsmail Hakkı Bursevî'nin bu şiiri, tasavvufun temel kavramlarından olan seyr u sülûk sürecini edebî bir dille ifade etmektedir. Şiirde müridin nefsi terk ederek fenâyâ ermesi, ardından Hakk'ta bekâ bulması; yani ilâhî hakikate ulaşma yolculuğu anlatılmaktadır. Vuslat, rızâ, şuhûd ve likâ gibi kavramlar bu mânevî yükselişin aşamalarını temsil etmektedir. Nefsin arındırılması, kalbin cilalanması ve Allah'ın sırlarının idraki gibi tasavvufî hallere işaret eden dizeler, aynı zamanda müride yol gösteren bir nasihat niteliğindedir. Şiir, seyr u sülûkun hem zâhirî hem de bâtinî yönlerini kapsayarak, sâlikî fânîlikten ilâhî yakınlığa uzanan bir içsel yolculuğa davet etmektedir.

Tezin sonraki bölümlerinde işlenecek olan şeyh-mürşid ve mürid-sâlik kavramları seyr u sülûk kavramının da anlamını tamamlar mahiyette yer almaktadır.

1.2.2. Şeyh ve Mürşid

Şeyh kelimesinin sözlük anlamı yaşlı kişi, ilmi ve yaşayışıyla öne çıkan kimse olarak geçmektedir.³⁴² Mürşid kelimesinin sözlük anlamı ise yol gösteren, kılavuz, rehber demektir.³⁴³ Bu iki kavramın Kur'an-ı Kerim'de sözlük anlamları çerçevesinde geçtiği görülmektedir. Şeyh kelimesi ihtiyar, tecrübeli kişi;³⁴⁴ mürşid kelimesi ise rehber anlamıyla âyetlerde yer almaktadır.³⁴⁵

Sözlük anlamı olarak aynı kökten gelmese de tasavvuf istilâhında şeyh ve mürşid kavramlarının birbirlerine yakın anlam taşıdığını söylemek mümkündür. Mutasavvıflara göre şeyh/mürşid; bir yol takip ederek seyr u sülûkunu tamamlamış, hakikat

³⁴¹ Bursevî, *Kitâbu İzzî'l-Âdemî*, 126-b.

³⁴² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 396.

³⁴³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 455.

³⁴⁴ Hûd, 11/72; Yûsuf, 12/78; Kasas, 28/23; Mü'min, 40/67.

³⁴⁵ Kehf, 18/17.

mertebelerinde yüksek derecelere erişmiş ve nefsânî zaaflarından arınarak bu derecelere ulaşma yolu ve yöntemlerini öğretmekle görevlendirilen kişi demektir.³⁴⁶ Şeyh ya da müşhidin yetkin ve kâmil olması müridin seyr u sülûkunu, terbiyesini, hâl ve makamlarını doğrudan etkilemektedir.³⁴⁷ Bu kavramlar tasavvuf tarihi ve literatürü içinde, özellikle tarikatlerin teşekkülünden sonra merkezi bir konum edinmiştir.

Şeyh ve müşhid kavramlarının ıstilahî kaynaklarda bu şekilde kapsamlı tanımları yapılmışsa da bazı mutasavvıflar kavramları kısımlara ayırarak da tanımlamışlardır. Bu kısımlardan birincisi talim şeyhidir ki tasavvuf konularında bilgi veren aktarıcı konumundadır. Bu taksime göre ikincisi sohbet şeyhidir ki sohbet ehlidir. Sohbet halkası herkese açıktır. Üçüncüsü ise tarikat şeyhidir. Müntesipleri bulunan ve onları anne gibi eğiten şeyhidir. Başka bir tasnifte bu; hâl şeyhi, kâl şeyhi ve yol şeyhi olarak da yapılmaktadır. Hâl şeyhi tasavvufî yolu yaşayan ve yaşatandır. Kâl şeyhi seyr u sülûku sohbet olarak aktarandır. Yol şeyhi ise bazı menfaatleri için müridleri çevresinde tutmaya çalışandır.³⁴⁸

Buna göre kâmil bir müşhid; müridlerini maddi çıkar kapısı olarak görmemelidir. Kur'an'ı ve sünneti çok iyi bilmelidir. Namaz, oruç ve nafile ibâdetlerinin edasında olduğu gibi az yemek, az uyku, az konuşma gibi tasavvufun temel prensiplerinde de hassasiyetini korumalıdır. Hz. Peygamber'in ahlakıyla ahlaklanma kaygısı gütmelidir. Bunun yanı sıra kendi şahsi propagandasını yapmamalı, başka bir tariki kötülememelidir.³⁴⁹

Müşhid kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de Kehf Sûresi 17. âyeti kerimesinde yol gösterici, rehber anlamında geçtiği bilinmektedir. Bursevî'nin *Ruhu'l-Beyân* tefsirinde

³⁴⁶ Reşat Öngören, “Şeyh,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2010), 39:50.

³⁴⁷ Himmet Konur, “Mesnevi’de Mürid-Müşhid İlişkisi,” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6, 14 (2005): 149-157.

³⁴⁸ Serrac, *el-Lümâ*, 377.

³⁴⁹ Necmettin Şahinler ve Ahmet Yüksel Özemre, *Kâmil Müşhidlerin Mîrâsı* (İstanbul: Timaş Yay., 2004), 97-100.

aynı sûrenin Hızır kıssası olarak bilinen 64-82. âyetlerine ve öncesindeki birkaç âyete dair yaptığı yorumlar mürşid kavramı ile ilgili görüşleri hakkında bilgi vermektedir. Müellif, “Genç, ‘Gördün mü, dedi, o kayanın yanında konakladığımız zaman balığı unuttum! Onu sana söylemeyi bana unutturan, şeytandan başkası değildir.’ Balık, şaşılacak bir şekilde denizde yolunu tutup gitmişti.”³⁵⁰ âyeti için hakikat yolunda kişinin bir kılavuza ihtiyaç duyacağını, her ne kadar bilgili olsa ve Allah’ın rızasına uygun hareket etse de rehbersiz ferdî çabanın yetersiz kalacağını belirtmektedir.³⁵¹

Yine aynı sûrenin “Mûsâ ona, ‘Senin öğrendiğin doğruya ulaştıran bilgiden bana da öğretmen için sana tâbi olayım mı?’ dedi.”³⁵² âyeti için de Bursevî, müridin mürşidden hikmet talep ederken mütevazı olması gerektiği, ilim ve seyr u sülûk yolunda edebin önemli olduğu ve ilim talebinden vazgeçilmemesi gerektiği yorumunu yapmaktadır.

Rûhu’l Beyân’da mürşide dair yapılan yorumlardan biri de kendisine soru sorulmaması gerektiğidir. Mürşid bilgi verip ya da telkinde bulununcaya kadar fiilleri ya da sözleriyle ilgili soru sorulmamalıdır.³⁵³ Kıssanın devamındaki âyetler için müellif, mürşidin müridi için kolaylaştırıcı olması gerektiğini söyleyerek hikmet yolunun merhamet nazarıyla, hoşgörüyü ve tartışmadan alınması gerektiğini vurgulamaktadır.³⁵⁴

Bursevî’nin incelenen eserlerinde de şeyh kelimesinin şahıs isimleri için kullanılan şeyh sıfatı dışında 14 defa geçtiği görülmektedir. Bursevî, şeyh-mürşid kavramlarını açıkladığı bir vâridde Bâyezid-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Deylemî (ö. 509/1115) gibi meşhur âlim ve sûfilere, görüşlerini destekleyecek şekilde metne dahil etmiştir. Osmanlıca kaleme alınan vâridin aslı şu şekildedir:

³⁵⁰ Kehf, 18/63; Ayrıca bkz. Hatice Yeşilbekmez ve Nuran Döner, “Hz. Musâ-Hızır (AS) Kıssası Çerçevesinde İsmail Hakkı Bursevî’nin Ruhu’l-Beyân’ında Mürit-Mürşit İlişkisi ve Günümüz Eğitime Yansıması,” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 14, 1 (2025): 558-578.

³⁵¹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 11:454-455.

³⁵² Kehf, 18/66.

³⁵³ Bu yorum Kehf Suresi 70. âyet ile ilgili yapılmaktadır. Bkz. Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 11:477-478.

³⁵⁴ Kehf, 18/73; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 11:483-484.

“Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır. Bu kelâm Ebu Yezid Bistâmî’den (k.s.) sâdır olmuştur. Ve ondan mukaddem Seyyid’it-tâife Cüneyd-i Bağdâdi (k.s.) demiştir ki: “Üstadı olmayanın üstadı şeytandır.” Ve emmâ Deylemî tashih ettiği üzere hadiste gelir: ‘Şeyhin kavmindeki durumu Nebi’nin ümmeti içindeki hâli gibidir.’³⁵⁵ Ve bu makâmda şeyh ve üstâd bir manayadır ki muktedâ demektir, gerek dinde ve gerek dünyada. Ve dinde olan şeyh ve üstâd fıkha ve meşâyıha şâmilidir ki fıkha ahkâm ve meşâyıh-ı hüküm ta’lim ederler.”³⁵⁶

Bu vâridde Bursevî, mürid için şeyh ve üstad kavramınlarını tasavvufî eğitimde vazgeçilmez bir rehber ve yol gösterici olarak değerlendirmektedir. Bâyezîd-i Bistâmî ve Cüneyd-i Bağdâdi gibi büyük sûfilerden alıntılar yaparak, bir şeyh veya üstadı olmayan kişinin şeytanın rehberliğine düşmeye meyilli olacağını vurgulamaktadır. Burada şeyh ve üstad, gerek dinî gerekse dünyevî meselelerde müride yol gösteren, onu eğiten ve koruyan bir kılavuz olarak tanımlanmaktadır. Bursevî’ye göre, şeyh ve üstad, ümmeti için bir peygamber gibi değerlidir; zira mürid, bu rehberlik olmaksızın tasavvuf yolunda ilerleyemez ve içsel olgunluğa eremez. Bu bağlamda, şeyh ve üstad, takip edilmesi, örnek alınması gereken birer mürşid olarak, müridin hem dinî bilgilerini pekiştirmekte hem de mânevî yolculuğunda sağlam adımlar atmasına vesile olmaktadır.³⁵⁷

Bursevî, “Şâyet seni yalanlıyorlarsa senden önceki peygamberler de yalanlandı.”³⁵⁸ âyetini “Şeyhin kavmindeki durumu nebînin ümmeti içindeki hali gibidir.”³⁵⁹ hadisiyle te’vil etmektedir. Vârisin elçi hükmünde olacağını, vezirin sultan yerine sayılacağını vurguladıktan sonra şeyhin de nebînin halifesi hükmünde olacağını

³⁵⁵ Aclûnî, *Keşful’l-Hafâ*, 2:17.

³⁵⁶ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 300a.

³⁵⁷ Müellif, *Rûhu’l-Beyân* adlı tefsirinde Bakara Sûresi 255. âyet için yaptığı işârî yoruma göre; ümmet Hz. Peygamber’in, mürit mürşidinin, öğrenci de öğreticisinin ilmî ve mânevî sınırlarını anlayabilecek seviyede değildir. Bu yüzden tâlip, rehberini değerli tutmalıdır. Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 2:489-490. Ayrıca bkz. Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 11:472.

³⁵⁸ Fâtır, 35/4.

³⁵⁹ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, 2:17.

belirtmektedir. Vekil hükmünde sayılacak şeyhin bu yetkisi belirtildikten sonra hesabının kendi adına olacağını da vurgulamaktadır. Ay, Güneş cinsindendir ama hareketleri kendi adınadır. Bursevî, bu görüşünü “*Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa kendi aleyhinedir.*”³⁶⁰ âyeti ile desteklemektedir. Yapılan bu yorumlar Bursevî’nin tasavvufî düşünce dünyası içinde şeyh/mürşid makamındaki zâta ne kadar büyük bir değer yüklediğini göstermektedir.³⁶¹

Bursevî, incelenen eserlerinde yer alan diğer bir vâridde şeyhten zuhûr eden şeylerin ilm-i ezeliyye nispetle hatalı olmadığını belirtmektedir.³⁶² “*Allah’ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz.*”³⁶³ âyetini yorumlarken şeyhin iradesinin irâde-i Hakk’a tâbi olduğunu belirtmekte, o yüzden şeyhe itirazın câiz olmayacağını vurgulamaktadır.³⁶⁴

Başka bir bölümde şeyhe itiraz edilmemesi gerektiğini açıklarken sahabenin Hz. Peygamber’e olan bağlılığını örnek vermektedir. Bu vâridde belirtildiğine göre; sahabeden Hz. Peygamber’e herhangi bir konuda itiraz vâkî olmamıştır. Bursevî’ye göre eğer itiraz olsaydı Allah’ı da hakkıyla sevmiş olmazlardı. Tıpkı bunun gibi sâdık müridin şeyhine itiraz etmemesi gerektiği bu misal ile anlatılmaktadır.³⁶⁵ Ayrıca zikrin öneminden bahsedilen bir vâridde, özellikle husûsî telkinin önemi vurgulanmakta ve her bir mürid için bu irşada yalnızca mürşid-i kâmilin güç yetireceği belirtilmektedir.³⁶⁶

Yine başka bir vâridde ehl-i beyt sevgisi ile bilinen Bursevî, Hz. Ali’nin tarikat silsileleri içindeki önemini şeyh kavramı ile bağlantılı olarak şöyle açıklamıştır:

“Şeyhlerin Hz. Ali’ye kadar varan silsileleri vardır. Çünkü o, peygamberlerin sırrı ve bâtınî ve zâhirî ilim şehrinin kapısıdır. Bu sırra ancak

³⁶⁰ Fussilet, 41/46.

³⁶¹ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 122ab.

³⁶² Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 144b.

³⁶³ İnsân, 76/30.

³⁶⁴ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 146ab.

³⁶⁵ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 261b.

³⁶⁶ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 268ab.

şehvetine mağlup olan ya da yaşantısı ve sûretinde sağıyla solunu birbirinden ayıramayan deli kimse karşı çıkar. Siz en çetin tarikat üzerinde olun ki hakîki menzile ulaşasınız. Muvaffakiyet Allah'ın eliyledir.”³⁶⁷

Bursevî, şeyhin Hz. Ali'den gelen tarikat silsilesi içindeki yerini ve önemini vurgulayarak, onu ehl-i beyt sevgisiyle birleştirmekte ve bu otoritenin ilâhî olduğunu ifade etmektedir.³⁶⁸

Sonuç olarak; İsmâil Hakkı Bursevî'nin şeyh ve mürşid kavramlarına dair görüşleri, tasavvufun mânevî eğitim sisteminde taşıdığı önemli rolü açıkça ortaya koymaktadır. Bursevî, şeyh ve mürşidi, dinî ve mânevî konularda mürid için vazgeçilmez rehber olarak tanımlamaktadır. Bâyezîd-i Bistâmî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi büyük sûfîlerin alıntılarıyla, bir müridin seyr u sülûkunda şeyhsiz kaldığında mârifetullah hedefinden uzaklaşacağını ve bu nedenle şeytanın etkisi altına girebileceğini vurgulamaktadır. Şeyh ve mürşid, hem dinî bilgilerle donanmış bir öğretici hem de mânevî olgunlaşma yolunda rehberlik yapandır. Bir peygamber, ümmeti için ne ifade ediyorsa mürid için de mürşid bu önemi taşımaktadır, hatta onun yokluğunda mânevî olgunluğa erişmek neredeyse imkânsızdır.

Bursevî'nin tasavvufî düşüncesinde, şeyh ve mürşid, bir müridin Allah yolundaki mânevî yolculuğunun merkezinde yer almaktadır. Şeyh, ilâhî ilmin ve rehberliğin bir temsilcisi olup, müridin ilerleyişinde hem ilim hem de hikmet kaynağıdır. Bu bağlamda Bursevî, şeyh ve mürşidin, müridi doğru yolda tutan, inançlarını derinleştiren ve ilâhî iradeye uygun yaşamasına yardımcı olan vazgeçilmez mânevî bir rehber olduğunu ortaya koymaktadır.

³⁶⁷ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 267ab-268ab.

³⁶⁸ Celvetiyye tarikatının silsilesi Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali kanalıyla devam etmektedir. Bkz. Yılmaz, “Celvetiyye,” 931.

Ayrıca incelenen eserlerde şeyh kavramının bazı büyük mutasavvıfların isminin geçtiği vâridlerde sıfat olarak kullanıldığı görülmektedir. Şeyh Attar (ö. 618/1221)³⁶⁹, Şeyh San'an³⁷⁰, Şeyh Muhyiddin Arâbî³⁷¹, Şeyh Fazlı Efendi³⁷² bu isimlerden bazılarıdır.

1.2.3. Mürid ve Sâlik

Şeyh ve mürşid kavramları gibi temel kavramlardan bir diğeri de mürid/sâliktir. Mürid ve sâlikin amaçları gereği mürşide ihtiyacı vardır. Şeyh ve mürşid kavramları ile mürid/sâlik kavramları birbirini tamamlamakta ve anlamlandırmaktadır.

Mürid kelimesinin anlamı irâdesi, isteği olan kimsedir. İstilah anlamı ise irâdesi olmayan kimse demektir.³⁷³ Bu kavram, Hakk'a giden yolda irâdesini; kararlı ve sağlam ilerlemek için ortaya koyan kişiyi tanımlamak için kullanılmaktadır.³⁷⁴ Mürid, bütünüyle Allah'a yönelmeyi irâde edince Allah'ın müridine vereceği ilk şey mâsivâdan müstağnî kılmasıdır.³⁷⁵ Mürid, adet üzere yapılan, gaflet belirtisi olan şeylerden sıyrılma iradesi gösterebilen demektir. Bunlardan sıyrıldıktan sonra da iradesini Hakk'ı talep etme yolunda kullanabilir.³⁷⁶ Sehl b. Abdullah, müridin kalbindeki meşguliyetinin farzları yerine getirmek, günahlardan istiğfar etmek ve yaratılanlardan selamette kalmak olması gerektiğini belirtmektedir.³⁷⁷

Sâlik kelimesi ise yola girmek, yolda mesafe katetmek demektir.³⁷⁸ Sülûk halinde olanı ifade etmek için kullanılmaktadır. Cürcânî'ye göre sâlik, makamlar içinde ilim ve

³⁶⁹ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 141b.

³⁷⁰ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 145a.

³⁷¹ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 229ab.

³⁷² Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 233a.

³⁷³ Rasim Efendi, *İstılâhat-ı İnsân-ı Kâmil*, 1037.

³⁷⁴ Süleyman Uludağ, "Mürid," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32:47.

³⁷⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 237.

³⁷⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 283.

³⁷⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 238.

³⁷⁸ Uludağ, "Sülûk," 38:127.

tasavvurdan ziyade, daha çok hâl ile yol alan kimsedir.³⁷⁹ İlk dönem tasavvuf kaynaklarında mutasavvıfların daha çok tâlip, muhib, fakir, sâlih, müttakî, zâhid, âbid, sâlik ve ârif gibi kelimelerle nitelendirildiği görülmektedir.³⁸⁰

Hedefe ulaşma yolunda seyr halinde olan sâlikin kabiliyeti ve halleri seyr u sülûkun nasıl olacağını, ne kadar süreceğini doğrudan etkilemektedir. Bu bakımdan sâlikin bu yolculuğa tam anlamıyla hazır olması önemlidir. Sâlik, tasavvufî hal ve makamlar içinde sadece bilgi ile değil samimiyetle yapılan amel ve hal ile yürüyen kimsedir.³⁸¹

İsmâil Hakkı Bursevî'ye göre sâlik, mânevî ve görünür elbiselerden sıyrılmadıkça, zayıf veya kuvvetli sebeplerden kurtulmadıkça, kalbini tohum ekmek için tarlasını hazırlayan kimse gibi hazırlamadıkça ilâhî feyze ulaşmak için yol bulamaz. Sâlik, nihâi hedefe ulaştığında ise bütün makamlar onda birleşmiş olur.³⁸²

Bursevî'nin incelenen eserlerinde bu kavramlarla ilgili görüşlerine ulaşmak mümkündür. Ancak şeyh/mürşid ve mürid/sâlik kavramları anlamca birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğu için müellifin görüşlerinden bazılarını şeyh/mürşid başlığı altında yer verilmiştir. Bu başlıkta tekrar olarak geçen paragraflar müellifin mürid kavramı ile ilgili görüşleri açısından ele alınmaktadır. Ayrıca müellifin sâlik kavramı ile ilgili görüşlerinin yer aldığı vâridler de bu başlık altında aktarılmaktadır.

Müridin mürşidine olan bağlılığının sağlam olması gerektiğini vurgulayan Bursevî, bu düşüncesini şu cümlelerle aktarmaktadır: *“Allah'ın sevdiğini sevmeyen kimse, kendisini kurb makamından düşürmüş olur. Hatta iman makamından kendini azletmiş olur. Sâdık müridle mürşid şeyhin hali de böyledir. Kim sâdık mürid ise kendisini*

³⁷⁹ Cürcânî, *Ta'rifât*, 162.

³⁸⁰ Uludağ, “Mürid,” 32:47.

³⁸¹ Uludağ, “Sülûk,” 38:127.

³⁸² Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 35, 40.

itirazdan uzak tutsun. Hatta inkar ehliyle oturmaktan uzaklaşsın. Çünkü sohbet, sirâyet eden bir etkiye sahiptir. Süt emmek tabiatları değiştirir.”³⁸³

Ayrıca Bursevî, mürid-mürşid ilişkisinin başlaması ile ilgili ritüeller hakkında da bilgi vermektedir: “İşaret yoluyla sadakanın iki manası vardır. Birincisi meşâyihin biat esnasında müritten aldığıdır. Çünkü sülûktan gaye vücûdu fedâ etmektir. Bunun başlangıcı ve kapısı ise malî fedâ etmektir. Sonra evlattan alakayı kesmek ve son olarak varlığını hakkın varlığında fenâ kılmaktır.”³⁸⁴ Buna göre mürid, verdiği sadaka ile seyr u sülûkuna başlarken mürşidinin çizdiği yolda iradesini göstermektedir.

Bursevî’nin sâlik için vurguladığı tarikat usûllerinden bir diğeri ise onun için cehrî zikri ve darb usûlünü tavsiye etmesidir. Çünkü seyr u sülûka yeni girmiş sâlik için hatırdaki şeylerin sökülüp hicabın kalkması ancak duyuların kullanılması ile, cehr ve darb ile mümkündür.³⁸⁵

Müellif, vâridlerinde müridlerine tavsiye niteliğinde, sâlikin sakınması gereken noktaları da belirtmiştir: “Asr’dan sonra (vârid oldu), lisân-ı hâl bu ibâretle nâlık oldu ki şöhetimiz çok olacak! Ma’lûm ola ki sâlike, kable’l-kemâl, şöhet âfettir. Zira derya olmayana tağayyür gelir. Pes, kâmil olan âfetten masundur. Binâen alâ haza, şöhet ve emsâli ona kâr etmez. Eğer çi ümmetin hayırlısı ahfîyâsıdır.”³⁸⁶

Buna göre Bursevî, tasavvuf yolunda ilerleyen bir sâlikin olgunlaşmadan önce şöhrete kavuşmasının tehlikeli olabileceğini vurgulamaktadır. Çünkü olgunlaşmamış biri için şöhet, değişkenlik ve dengesizlik getirebilir. Ancak olgunlaşmış, yani kâmil bir kişi bu tür afetlerden korunur ve şöhet ona zarar veremez. Özellikle tasavvufta, gizli kalmak

³⁸³ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 261b-262a.

³⁸⁴ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 273a.

³⁸⁵ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 200b. Cehrî zikir ve darb usulü Celvetî tarikatının genel uygulamaları arasındadır. Zikir esnasında kelime-i tevhid zikrinin lafızları kalbe temsili olarak kuvvetle vurulmalıdır. Bu kalbe etki etmelidir. Böylece kalbin içindeki hayvânî ruh erimekte kalbin karanlığı aydınlığa, kötü ahlakı da iyi ahlaka evrilmektedir. Bkz. Çakır, “Aziz Mahmud Hüdâyî’nin *Ecvibe-i Mutasavvifâne*’si ve Celvetiyye Tarikatının Bazı Esasları,” 59-96.

³⁸⁶ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 170a.

ve alçak gönüllülük önemli olduğu halde kemâle eren kişinin alçak gönüllü, olgun fıtratını şöhret olumsuz etkileyemez.

Müellif, “Allah’ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz.”³⁸⁷ âyetini şeyh-mürîd ilişkisi ile yorumlamaktadır. Şöyle ki; müridin irâdesinin şeyhin irâdesine, şeyhin irâdesinin ise irâdet-i Hakk’a tâbî olması gerektiğini belirtmektedir. Böylece irâdet-i hâdise irâdet-i kadîmeye tabi olmuş olur. Bu yüzden müridin şeyhe itirazı câiz değildir.³⁸⁸

Bursevî, kâinatın yaratılmış olarak düşünüldüğünde tek bir yönü olduğunu ifade etmektedir. Buna karşılık başka varlık mülâhaza etmek şirktir. Bursevî’ye göre varlık algısı böyle olması gerekirken sâlik; his, hayal ve vehm perdelerini kaldırmadıkça şirkten kurtulamaz. Hakiki manada vahdetin ortaya çıkması ancak bu perdelerin kaldırılarak varlığın tek vücûd görülmesi ile olur. Bursevî, sâlikin ihlâsa kavuşması için perdelerden kurtulması gerektiğine işaret etmektedir.³⁸⁹

İsmâil Hakkı, kendisine duha vakti vârid olan “Şüphesiz ki Allah sana merhamet etsin.” sözünü yorumlarken sâlik için Allah’ın özel rahmetinden merhamet tezahür ettiğini belirtmektedir. Yani müellife göre Hakk’ın bir sâliki Hak kapısına hidâyet etmesi ona büyük bir fazilet göstermesindendir. Eğer sâlik, tam tersi olup halk kapısında karar kılarsa Hak’tan uzak kalırdı. Bursevî’nin burada Hak kapısı olarak tanımladığı sahih olan sülûk yolu, tarikat yolunda dürüst ilerleme gayretidir. Allah’ın rahmetini celbedecek sâlik de bu yola başkoymuş olan sâliktir.³⁹⁰

Bursevî’nin çeşitli vâridlerinde sâlik için gereken esasları açıkladığı görülmektedir. Ona göre sâlik, bir habbeye bile mâlik olmamalı, gayretini bu yolda

³⁸⁷ İnsân, 76/30.

³⁸⁸ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 146b.

³⁸⁹ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 162b.

³⁹⁰ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 169b.

sarfetmemelidir. Çünkü sâlik, nefesine mâlik oldu mu Allah’a karşı kulluğu nâkıs olur. Bunu sağlamak sâlik için en zor şeylerdendir.³⁹¹

Ayrıca sâlike gereken ilim yolundan yakîn olana, oradan da hakk’al-yakîne yükselinceye kadar rabbine hakkıyla ibâdet etmesidir. Yani sâlik için şer’i ibâdetten muafiyet ecel gelinceye kadar mümkün değildir.³⁹²

Tasavvuf kaynaklarında sâlik kavramının meczûb kavramı ile birlikte açıklandığı görülmektedir. Mutasavvıfların çoğunluğuna göre sâlik, seyr u sülûk yolunda cezbe ile ilerleyebilmektedir. Buna göre tasavvuf eğitimine girmiş, bu yolun çilesini çektikten sonra cezbe halini yaşamış sâlike; sâlik-i meczub, önce cezbe halini yaşayarak tasavvuf yoluna girmeye meyletmiş sâlike ise meczûb-u sâlik denilmektedir.³⁹³ Bursevî de incelenen eserlerinde sâlik kavramı için bu anlam farkına değinmekte; “*Tarik ehli berri, cezbe ehli bahrîdir.*” sözünün açıklamasını yaparken sâlik kavramını bu tanımları ile ele almaktadır:

“Birincisi (tarik ehli) ile Allah Teâlâ’nın ‘Sizden fetihten önce infak edip savaştan bir olmaz.’³⁹⁴ sözünde dediği gibi sünen-i ilâhî üzere devam eden meczub sâlike işaret etti. Yani fetihten sonra savaşıp infak edenler anlamındadır. İkincisi ile de sâlik meczuba işaret etti. Birincisi için vird, içinde nefy ve isbat olan kelime-i tevhittir. İkincisi için ise vird lafza-i celâldir. Çünkü birincisinin sırrı cemâl ve celâl ile mürekkep olduğu vech ile virdi, nefy ile celâli nefy etmek ve isbat ile cemâli isbat için, nefy ve isbat kelimesidir. İkincisinin sırrı ise içinde terkip olmayan basit olduğu için sırrı sadece isbat ile olur. Fakat onun içinde sülûk

³⁹¹ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 233a.

³⁹² Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 241ab.

³⁹³ Süleyman Uludağ, “Meczup,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2003), 28:286.

³⁹⁴ Hadîd, 57/10.

gereklidir. Çünkü sadece cezbe seyirde intihayı gerektirmez. Sadece melekûta şülûku kolaylaştırmak için his perdesini kaldırır.

Salik, nefisle beraber zorlukta olduğu için darlıktadır. Bu nedenle ona şiddetli mücâhede gereklidir. Çünkü en kalın perde his perdesidir. Meczup ise kalbin geniş dairesinde olduğu için perdesinin inceliğinden dolayı onun için şiddetli mücâhedeyi terk vardır. Tarikat ehli berre (karaya) nispet edildi. Çünkü tarik (yol) karada olur. Cezbe ehli ise denize nispet edildi. Çünkü salike nispeten denizde bir adımla kırk adım kat' edilir. Böylece tarikin berr yani tefrika olduğu, cezbenin ise bahr yani cem' olduğu ortaya çıktı.”³⁹⁵

Bu vâridde Bursevî, tarikat ehli olan sâlikin belli bir tasavvufî metodoloji ile ilerlemesine vurgu yapmaktadır. Örnek verilen âyet ile bağlantılı düşünüldüğünde fetih hazırlığı yapıp başarıya eren kimseler gibi sâlik de nefsi ile olan mücâdelesinde, tarikinde gösterdiği çabası ile hedefine yönelmektedir. Böyle bir yolda, kelime-i tevhid zikri ile yol alan sâlik, nefy ve isbat ile nefsin perdelerinden sıyrılıp ilâhi sıfatların varlığını farkedebilmektedir. Cezbe ehli ise Allah'ın cazibesine kapılarak yola revan olmuştur. Tıpkı denizde sefer halinde olan yolcu gibi olan sâlik, karada ilerleyenden daha hızlı yol almaktadır. Zikirleri de lafza-i celâldir ki sadece isbat içermektedir. Bu cezbe halindeki sâlikin sadece Allah'ın varlığıyla hemhâl olduğunu göstermektedir. Bursevî, bu iki yolu da ruhânî yolculukta meşrû ve geçerli yollar olarak tanımlamakta, ancak cezbe ile yola başlayanın daha hızlı bir şekilde menziline ulaşabileceğini ifade etmektedir.

Aktarılan alıntı ve yorumlardan Bursevî'nin eserlerinde sâlik ve mürid kavramlarına çok güçlü bir anlam yüklediği anlaşılmaktadır. Buna Bursevî'nin eserlerini, müridlerini irşad etmek niyetiyle yazmasının neden olduğunu ifade etmek mümkündür. Ayrıca Bursevî, müridin şeyhine olan bağlılığının güçlü olması gerektiğini, bu bağın

³⁹⁵ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 248ab.

mânevî rehberlikte vazgeçilmez bir rol oynadığını savunmaktadır. Mürid/sâlik, seyr u sülûkunda infak ederek iradesini mürşidin çizdiği yolda göstermektedir. Sâlik için cehrî zikir ve darb usûlünün tavsiyesi, mânevî yolculuğun başlangıç aşamasında hâtırlardan ve perdelerden kurtularak ilâhî farkındalığa ulaşmanın bir yolu olarak öne çıkmaktadır.

Bursevî, sâlikin olgunlaşmadan önce şöhret kazanmasının tehlikeli olabileceğine dikkat çekmekte ve gerçek kemâlin, dünyadan ve nefsanî arzulardan sıyrılmayı gerektirdiğini vurgulamaktadır. Bu süreçte, müridin iradesinin şeyhin iradesine, şeyhin iradesinin ise irâdet-i Hakk'a tâbi olması gerektiğini ifade etmektedir. Bursevî'nin görüşleri, sâlikin mânevî yolculuğunda ihlâsı elde etmenin önemine de işaret etmekte ve bu ihlâsın, his, hayal ve vehm perdelerinin kaldırılmasıyla mümkün olduğunu belirtmektedir.

Cezbe ve sülûk arasındaki ilişkiyi ele alan Bursevî, sâlik için tasavvufî metodoloji ile ilerlemenin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Tarikat ehli olan sâlik, seyr u sülûkunda kelime-i tevhid zikri ile nefsin perdelerinden sıyrılarak ilâhî sıfatların varlığını fark etmeye çalışır. Cezbe ehli ise daha hızlı bir yolculuk yaparak Allah'ın cazibesine kapılmakta ve sadece O'nun varlığıyla hemhal olmaktadır. Bu görüşler, Bursevî'nin içsel yolculukta her iki yolu da meşru ve geçerli olarak değerlendirdiğine işaret etmektedir.

Sonuç olarak, Bursevî'nin mürid ve sâlik kavramları ile ilgili görüşleri, tasavvuf yolculuğunda mânevî gelişim, rehberlik ve içsel bağlılığın önemine işaret etmektedir.

1.2.4. Bey'at ve İntisab

Arapça satmak anlamına gelen bey'a fiilinden türemiştir. Ahdetme, söz verme anlamı taşımaktadır.³⁹⁶ Tasavvufta el almak, müridin şeyhine bağlı kalacağına, ona kayıtsız şartsız teslim olacağına söz vermesidir. Bu niyetle mürid için tarikat mensupları

³⁹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I/556.

arasında düzenlenen törene de bu isim verilmektedir.³⁹⁷ Bu kavram, Kur'an-ı Kerîm'de Fetih Sûresi'nin 10. âyetinde geçen, sahabelerin rıdvan ağacı altında Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bağlılık sözü vermesiyle bağlantılıdır.³⁹⁸ Aynı zamanda Kur'an-ı Kerîm'de biatın önemini vurgulayan başka âyetler de mevcuttur.³⁹⁹ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatında İslâm'a giren sahabilerden bağlılık yemini anlamı taşıyan biat aldığı da bilinmektedir.⁴⁰⁰

Tasavvufta ise mürşid ile tâlip arasındaki mânevî bağı ifade etmektedir. Zâhirî olarak şeyh ile biatleşerek, onun elinden istiğfar almaktır. Hakîki manası ise seyr u sülûk için, sâlikin yaramaz huylarını satıp Hz. Peygamber'in iyi huylarını almasıdır. Hatta Allah'a teslim olarak bağını kuvvetlendirmesidir.⁴⁰¹ *Avârifü'l-Maârif* adlı eserinde Sühreverdi'nin bu kavram üzerinde özellikle durduğu görülmektedir. Mürşidin elinde hırka giyme merasiminde biat etme anlamı olduğu, böylece mürid için mânevî yolculuk kapılarının açıldığı anlatılmaktadır. Burada mürşidin elinin Hz. Peygamber'in eli yerine geçtiği kabul edilmektedir.⁴⁰²

Tarikatlara göre biat/bey'at, farklı usûllerle yerine getirilse de, temelde mürşide olan sadakati ve ona kayıtsız şartsız teslimiyeti ifade etmektedir.⁴⁰³ Mürid, kalbî yakınlık hissettiği bir mürşid-i kâmile tarikine girme niyetini belirttikten sonra şeyh de müridi kabul ederse şeyhinin dizi dibine çökerek tevbe getirir. Şeyh, kul haklarından helalleşmesini tavsiye eder. Mürşid müridiyle sağ eliyle müsâfahalaşarak yapacağı bütün farz ve nafil ibâdetler için biat alır. Biat ayetleri okunur. Bu andan itibaren müritten beklenen şeyhine hiç itiraz etmemesidir. Biat, zâhirde mürşid ile yapılıp gibi görünse de

³⁹⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 76.

³⁹⁸ Bey'atürırdvân denmektedir. Bkz. Mustafa Fayda, "Bey'atürırdvân," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 6:39-40.

³⁹⁹ Tevbe, 9/111; Mümtahine, 60/12.

⁴⁰⁰ Osman Türer, "Biat," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 6:124.

⁴⁰¹ Rasim Efendi, *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, 287.

⁴⁰² Şihâbuddîn Sühreverdi, *Gerçek Tasavvuf-Avârifül Maârif*, haz. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yay., 2005), 118-119. Bursevî de bu konuda aynı görüştedir. Bkz. Şeyda Öztürk, İsmail Hakkı Bursevî'nin İki Tuhfesi: Tuhfe-i Vesimiyye, Tuhfe-i Aliyye (Metin-Tahlil-Tahkik)," (Yüksek lisans tezi, Marmara üniversitesi, 1999), 18. Bu çalışmada Bursevî'nin mübâyaa hakkındaki görüşleri ile ilgili ayrıntılı bilgi yer almaktadır.

⁴⁰³ Osman Türer, "Biat," 6:124.

kendisi Hz. Peygamber'in yerinde bulunduğu için biati bozmamak gerekmektedir. Bu sorumluluğun Allah Rasulüne karşı olduğu hissedilmelidir.⁴⁰⁴

İsmâil Hakkı Bursevî, bey'at ve mübâyaa kavramlarına derin bir anlam yüklemektedir. Mübâyaa ile mürid nefsini iradesini ve nefsini vekil-i nebiye satmaktadır. Devamında “*Hacerülesved'e dokunan kimse Rahman'ın eline dokunmuş gibidir.*”⁴⁰⁵ hadisiyle bağlantılı açıklayarak hakikat ehlinin Kâbe'yi Rahman'ın kalbi, Harem-i Mutahhara'yı bedeni, Arafat'ı sırrı, zemzemi ise Onun nefsi olarak değerlendiğini belirtmektedir. Buna bağlı olarak mübâyaa'yı istememek cahilliktir ve istikametten uzak olmak demektir.⁴⁰⁶

Müellif, *Risâle-i Tasavvuf-1* adlı eserinde yer alan vâridinde mübâyaa ile ilgili görüşlerini Osmanlıca olarak şu şekilde aktarmaktadır:

“Ba'del İntibâh (Uyanmadan Sonra),

Denildi ki sana mübâyaa olundukda câmi'de mübâyaa oluna. Yani bir kimse gelip sana mübâyaa sadedinde olsa câmi'de mübâyaa eyleye. Yani ehl-i mübâyaa olan ehl-i cem' ve ehl-i kalp ola ehl-i tefrîka ve ehl-i nefis olmaya, tâ ki mübâyaaadan münnefi' ola. Hâsılı budur ki; sen herkese bey'at virme meğher ki ehl-i Hak ve hulûs olduğun bilesin. Zira münâfika telkîn-i imân etmekte fayda yoktur. Telkîn-i zikir ise imanın hasâisindandır. Pes, kelâm-ı mezkûr emr-i bey'atta ihtimama râci'dir. Ve illa teksir-i sevâddan nesne hâsıl olmaz. Nitekim cehle-i zamâna şöhret-i kâzibe için teksir cemâat sadedindedir. Ve bundan fehm olunur ki gerçi mübâyaa zâhirde mübâyaa kesirle râci'dir. Feemmâ fil hakîka mübâyeeun leh olan kimseye âiddir ki şeyhdir.”⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 186. Mübâyaa adabının Celvetiyye tarikatında da önemli bir yeri bulunmaktadır. Bkz. Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî Hayatı-Eserleri-Tarikatı*, 209.

⁴⁰⁵ Salim Ögüt, “Hacerülesved,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 14:433-435.

⁴⁰⁶ Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce I*, 159-161.

⁴⁰⁷ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 222a.

Bursevî'ye göre, biatın camide yapılması, bu eylemin kutsallığını ve ciddiyetini göstermektedir. Cami, İslâm'da ibâdetin merkezidir ve toplulukla birlikteliği simgelemektedir. Bu nedenle, biat gibi önemli bir eylemin ibâdet yerinde gerçekleştirilmesi, onun mânevî önemini daha da arttırmaktadır. Vâridin devamında Bursevî, görüşlerini şöyle açıklamaktadır:

“Zira şeyh, sultan makâmındadır ki sultana mübâyaa lazım geldiği gibi şeyhe dahi lâzımdır. Zira aktâb-ı zâhir ve kutb-u bâtının her birine itâat ve inkıyâd lâzımdır. Ta ki cesed ve rûh a'mâl-i sâliha ve maârif-i ilâhiyye ile intizâm bulup deracât ve kurubât eyle, müste'id ola ve kelâm-ı mezbûrda işâret-i uhrâ dahi vardır ki; herkese mübâyaa bir değildir ki meşâyihün kimi nâkıs ve kimi kâmil ve kimi ekmeldir. Ve sana mübâyaa eden ehl-i cem'â mübâyaa eder ki mübâyaaı mu'tedüm bih olur. ve ind-i erbâbı's-sülûk i'tibâr ve kabul bulur. Fefhem cidden, Hakki.”⁴⁰⁸

Buna göre şeyh, mânevî sultan konumundadır ve mürid, şeyhe biat etmek suretiyle ona ve onun temsil ettiği değerlere olan bağlılığını ifade etmektedir. Aynı zamanda vâridde bu bağlılığın sözde kalmaması gerektiği, bunu salih ameller ve maarif-i ilâhiyye ile göstermenin önemi vurgulanmaktadır. Kişinin bedeni ve ruhu ile bağlılığını dışa vurması, mânevî irtibatının sağlamlığının da bir kanıtıdır. Ayrıca bu vârid, biat eden kişinin ehl-i cem ve ehl-i kalp olmasının gerekliliğini göstermektedir. Bir de ehl-i tefrik ve ehl-i nefis kişilerin biat için uygun olmadığı belirtilmektedir. Bu da biatın, tevhidi ve kalp temizliğini ön plana aldığını göstermektedir.

Biat kavramının fıkıh dilinde de bir karşılığı vardır. İslâm hukukuna göre biat; devlet liderini seçmek, belirlemek ve ona bağlılığını göstermek anlamına gelmektedir.⁴⁰⁹ Bursevî'nin incelenen eserlerinde bu anlamı taşıyan biatın öneminden de bahsettiği

⁴⁰⁸ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 222a.

⁴⁰⁹ Cengiz Kallek, “Biat,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 6:120.

görülmektedir. Bu görüşleri *Kitâbu İzzi'l-Âdemî* adlı eserinde “*İmam Tayini ve Sultana Bağlılık*” başlığı altında anlatılmaktadır. Buna göre Bursevî, “Allah’a itaat edin. Peygamber’e ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de itaat edin.”⁴¹⁰ âyeti gereğince emredildiğini belirtmektedir. Müellifin yorumuna göre ulu’l-emr’den murad emirler, fakihler ve şeyhlerdir. Buna göre Kur’an’la amel etme yoluna talip olan kimse sultana biat etmelidir, etmez ise ehl-i bid’at sayılabilir. Biat eden kişi için sultanın tâat ehli ya da günahkâr olması durumu değiştirmez. “İyi olsun kötü olsun her kişinin arkasında namaz kılın.”⁴¹¹ hadisi Bursevî’nin bu düşüncesini desteklemektedir. Yani imamın masumiyet şartının aranması gerekmez.⁴¹² Bursevî, bu düşünceleri ile yönetim için de biat etmenin önemine dikkat çekmektedir.

Müellif, “*Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır.*” sözünü açıkladığı bir vâridde nasıl ki zâhiren sultana biat gerekli ise kutb-u bâtına da mübâyaa şarttır. Tersî dalâlette olmaktır. Mübâyaa, zâhir ve bâtın olan hakikatleri kendisinde toplayan mürşid-i kâmile olmalıdır.⁴¹³

Ayrıca Bursevî, sabaha karşı kendisine vârid olduğunu belittiği “*Onların mallarından onları temizleyecek ve onları arındıracak sadaka al.*”⁴¹⁴ âyetini de biat ile bağlantılı yorumlamaktadır. Müellif, tarikat uygulamaları içinde müride mâlik olduklarını feda etme dersiyle başlamak için biat esnasında vermeleri telkin edilen sadakanın bu anlama geleceğini belirtmektedir. Başlangıçta sülûkun nihâi amacı feda edip harcamaktır. Malını feda etmek gibi görünen bu amaç devamında varlığını Hakk’ın varlığına feda etmek olmalıdır. Bursevî, kendi zamanında verme işinin çoğunlukla terkedildiğini, kendisinin de bunun yerine makamın hakkına riâyet edebilmek için biat edenin tesbihini hediye aldığını, sonra hîbe yoluyla geri verdiğini açıklamaktadır. Bu

⁴¹⁰ Nisâ, 4/59.

⁴¹¹ Ebû Dâvûd, “Salât,” 64, 594.

⁴¹² Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 195b-196a.

⁴¹³ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 300ab.

⁴¹⁴ Tevbe, 9/103.

anlatılanlardan Bursevî'nin biat/mübâyaa usûlü hakkında fikir sahibi olmak mümkündür.⁴¹⁵

Bu alıntılardan anlaşılmaktadır ki; İsmâil Hakkı Bursevî, biatı seyr u sülûk disiplini içinde mürşid ile mürid arasındaki bağı kuvvetlendiren ana unsurlardan biri olarak görmektedir. Hatta bu kavramlara dair yaptığı derin analizler, tasavvufun mânevî dinamiklerini ve mürid-şeyh ilişkisini anlamada önemli bir çerçeve sunmaktadır. Müellife göre biat ve mübâyaa süreci, müridin şeyhe ve onun temsil ettiği değerlere olan bağlılığının sembolüdür. Bursevî, biatın yalnızca bir sözden ibaret olmadığını, aksine müridin yaşamı boyunca fiili olarak yerine getirmesi gereken bir taahhüt olduğunu vurgulamaktadır. Câmî gibi kutsal mekânlarda yapılmasını gerekli gördüğü biat, yapılan eylemin mânevî boyutunu daha da güçlendirmektedir.

Ayrıca biat esnasında sadaka verme uygulaması, maddi/dünyevî bağlardan arınmanın ilk adımı olarak telakki edilmekte ve bu anlamda kişinin, Allah yolunda nefsinin feda etmesine bir başlangıç teşkil etmektedir. Bursevî, biatın tasavvufî hayatla beraber toplumsal düzende de bir önemi olduğunu belirtmekte; devlet yönetiminde liderlere biat etmenin, düzenin ve birlikteliğin korunmasında zorunlu olduğuna işaret etmektedir.

Sonuç olarak, Bursevî'nin biat ve mübâyaa görüşü, tasavvufî boyutlarına ek olarak İslâmî geleneğin sosyal ve bireysel yaşantı tecrübesi üzerinde de derin bir etkiye sahiptir. Bursevî, bu kavramlar aracılığıyla tasavvuf yolunun vahdetini ve sâlikin Allah'a yaklaşma gayreti içindeki dönüşüm ve fedakarlığını anlamlandırmaktadır. Bu konudaki detaylı yaklaşım, tasavvufun temel kavramlarının nasıl hayata geçirileceğini görmek açısından gereklidir.

⁴¹⁵ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 273ab.

1.2.5. Semâ

Kelime anlamı işitmek, kulak vermek demektir.⁴¹⁶ Istılah anlamı tasavvuf tarihi dönemlerine göre farklılık göstermektedir. İlk dönem mutasavvıflarına göre vâride yakın bir anlamı vardır. Zühd döneminde mutasavvıfların mûsikî eşliğinde ibâdet, raks, semâ gibi uygulamaları şiddetle kınadıkları bilinmektedir. Hicri II. y.y.dan sonra mûsikîyi eleştirenler olsa da tasavvufî çevrelerde yaygınlaştığı görülmektedir. Semâ tabiri de özellikle bu devirde kullanılmıştır.⁴¹⁷ Zünnûn-u Mısırî'ye (ö. 245/859 [?]) göre “*Kalpleri Hakk'a yönlendiren bir vâridir.*” Şiblî'ye (ö. 334/946) göre ise semâ; “*Zâhiri fitne, bâtını ibretti. İşâreti tanıyanın ibretle dinleyip semâ etmesi helaldir. Değilse semâ, fitneye davetiye çıkarır.*”⁴¹⁸ Sonraki dönemlerde semâ kavramının anlamının genişlediği, ahenkli sesler eşliğinde sûfilerin düzenlediği mûsikî ve zikir meclislerinin bu isimle anıldığı görülmektedir. Mûsikî ile şiir, ilahi dinleyerek vecd halinde hareketler yapmak da anlamları arasındadır.⁴¹⁹ Buradan tasavvufta semâ kavramının sadece mûsikî anlamı taşımadığı, yine her şeyde olduğu gibi mânevî tekâmülün merkeze alındığını söylemek mümkündür. Buna göre ses ve hareketler içsel yolculuğun bir parçasıdır. Eğitim metodlarını insan psikolojisiyle uyumlu geliştiren tasavvufun; mûsikînin benliği oluşturmadaki önemini göz ardı etmediği söylenebilir.⁴²⁰

İsmâil Hakkı Bursevî'nin din dışı müziğe karşı eleştirel ama dinî mûsikî için ise olumlu fikirlere sahip olduğu bilinmektedir. Yaşadığı dönemde de mûsikîye karşı eleştirel bakış açısının yaygın olmasına rağmen Bursevî'nin dinî mûsikîyi savunduğu bilinmektedir.⁴²¹ “*Teganniden murad tesirdir; anıncün savt-ı hasenle olmak meşruttur.*

⁴¹⁶ Cürcânî, *Tarîfat*, 123.

⁴¹⁷ Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 163, 168.

⁴¹⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 313.

⁴¹⁹ Semih Ceyhan, “Semâ,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 36:455.

⁴²⁰ Bkz. Mehmet Ayas, “Sema ve Devran Ritüellerinin Tasavvufi Eğitimdeki Yeri ve Mûsikînin Din Eğitiminde Değerlendirmesi,” *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8, 15 (2018): 19-38.

⁴²¹ Bu eleştirel bakış açısının dönemin şartları gereği daha önce de bahsi geçen Kadızâdeliler döneminin etkisiyle olduğu söylenebilir. Bkz. Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler,” 100-102.

*Ve savt-ı hasenle kıraat memduhtur.*⁴²² gibi düşünceleri mûsikî hakkındaki görüşleri ile ilgili fikir sahibi olunmasını sağlamaktadır.

Müellif, incelenen eserlerinde bulunan müstakil bölümlerden birinde “*Raks*” başlığı altında semâ kavramı hakkındaki görüşlerini ayrıntılı aktarmaktadır. Diğer vâridlerde geçmese de Bursevî’nin bu kavram ile ilgili görüşlerini net ifade ettiği bir vârid olduğu için çalışmada aktarılması gerekli görülmüştür.

Bursevî, semâ ve raks arasındaki farkı belirgin bir şekilde ifade etmektedir. Ona göre, raks eğlence ve oyun amacıyla yapılan bir harekettir ve bu nedenle oyunculara mahsustur. Semâ ise Allah’a yakınlaşmak ve zikir amacıyla yapılan mânevî bir disiplindir. Bu fark, semânın ruhânî bir ibâdet olduğunu, eğlence amacıyla yapılan danslardan ayrı tutulması gerektiğini vurgulamaktadır. Bursevî, semâ yapan kişinin niyetinin son derece önemli olduğunu belirtmektedir. Ona göre; bir kişi, Allah aşkıyla ve ilâhî bir ruhla semâ yapıyorsa, bu davranışı mübahtır. Ancak eğer semâ, yalnızca eğlence veya gösteri amacı taşıyorsa, bu davranışı doğru kabul etmek mümkün değildir. Bu noktada, semânın sadece Allah’a yönelmek ve yakınlaşmak amacıyla yapılması gerektiği üzerinde durmaktadır.⁴²³

Müellife göre, semâ ve zikirde ayağın yere vurulması, raksın bir unsuru değildir; burada bir devr hareketi vardır. Bursevî, semâ sırasında ayağın yere vurulmasını, Kur’an’daki bazı âyetlere dayandırarak açıklamaktadır. Örneğin, Hz. Eyyüb’ün ayak vurarak su kaynağı bulması⁴²⁴ ve Allah’ın bu durumla ilgili fermanı, semâ sırasında ayağın yere vurulmasının ilâhî bir feyiz getirdiği şeklinde yorumlanmaktadır. Burada, suyun maddî bir feyiz kaynağı olduğu gibi, semânın da mânevî bir feyiz kaynağı olduğu

⁴²² Aynî, *Türk Azizleri*, 213; Celvetiyye tarikatının mûsikî ile ilgili görüşleri için bkz. Orhan, “Celvetiyye’de Mûsikî,” 8.

⁴²³ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 243a.

⁴²⁴ Sâd, 88/42.

ifade edilmektedir. Bursevî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin “*Kul efendisine tamamen dahil olur ve bu mübahdır.*”⁴²⁵ sözünü örnek vererek semâ ve devr-i hakîkinin bu durumu anlattığını belirtmektedir.⁴²⁶

Müellif, vâridde semânın kabul edilebilir olması için samimiyet ve ilâhî aşk kaynaklı olması gerektiğini de ifade etmektedir. Eğer semâ, samimiyet ve aşktan yoksun bir şekilde yapılıyorsa anlamını kaybetmektedir. Yaşadığı dönemde bu samimiyetin ve aşkın nadir bulunduğunu, bu nedenle birçok kişinin yaptığı devrin ve semânın asıl anlamını yitirdiğini belirtmektedir.⁴²⁷

Özetle Bursevî, semâ ile ilgili; bu ibâdetin yalnızca Allah'a yönelme ve ilâhî aşk ile yapılması, raks ve eğlence amacıyla yapılan hareketlerle karıştırılmaması gerektiği üzerinde durmaktadır. Semâ, Bursevî için saf bir niyetle ve mânevî bir motivasyonla yapıldığında anlam kazanmakta ve bu durumda mübah sayılmaktadır. Semâ, samimiyet ve aşktan yoksun yapıldığı takdirde, ilâhî anlamını kaybedecektir.

1.2.6. Mücâhede ve Riyâzet

Mücâhede kelimesi tâkat, çaba, güç anlamına gelen cehd kelimesinden türemiştir. Sözlükte savaşmak, harb etmek, olanca gayretiyle düşmana karşı durmak anlamlarına gelmektedir.⁴²⁸ Kur'an-ı Kerîm'de cehd ve mücâhede kökenli kelimelerin geçtiği çok sayıda âyet bulunmaktadır.⁴²⁹ Geçtiği âyetlerin çoğunda savaşmak, gayret ve çaba göstermek anlamını taşımakla birlikte kavramın bazı âyetlerde tasavvufî ıstılah anlamına yakın yer aldığı görülmektedir. “*Bizim uğrumuzda mücâhede edenler var ya, biz onları*

⁴²⁵ Süleyman Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdî* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2014), 151.

⁴²⁶ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 243b.

⁴²⁷ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 244a.

⁴²⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX/710.

⁴²⁹ Bakara, 2/218; Nisâ, 4/95; Tevbe, 9/73.

mutlaka yollarımıza ileteceğiz. Şüphesiz Allah, mutlaka iyilik yapanlarla beraberdir.”⁴³⁰ âyeti de bunlardan biridir. Ve bu âyet, ıstılah kaynaklarındaki tasavvufî anlamlara delil niteliği taşımaktadır.⁴³¹

Mücâhede kavramının ıstılah anlamı; nefse güç gelen şeyi ona yükleyerek, nefsin kötülüğü ile savaşmaktır.⁴³² Bu savaş dış dünyadaki bir düşmana, şeytana ve kişinin nefesine karşı olabilir.⁴³³ Mutasavvıflar, mücâhedenin öncelikle nefsin hevâ ve isteklerine karşı olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Mücâhedeği bir terbiye disiplini olarak açıklayan Kuşeyrî, bunu bebeğin sütten kesilme sürecine benzetmektedir.⁴³⁴

Mücâhedenin amacı şeriatın emirlerine tam uyarak takvâ sahibi olabilmek, istikamet üzere olup sırât-ı müstakîm yolundan şaşmamak ve keşf ya da ilham gibi ilâhî kaynaklara kalbi her daim hazır tutmak olarak özetlenebilir.⁴³⁵ Mutasavvıflar, bu amaçlar doğrultusunda nefis ile mücâhede sonucunda kalbin müşâhedeye açık hale geleceğini vurgulamaktadır. Kuşeyrî’de aktarılan Ebû Ali Dekkak’ın “*Allah, dışını mücâhede ile süsleyenin içini müşâhede ile güzelleştirir.*” sözü bunu anlatmaktadır.⁴³⁶

Riyâzet, mücâhede gibi seyr u sülûk ile ilgili olan temel kavramlardandır. Her ikisi de seyr u sülûk disiplini içinde birbirini tamamlamaktadır. Bu kavramlar sâlikin mârifetullahı ulaşmak için girdiği yoldaki çabayı desteklemektedir.

Riyâzet; idman, terbiye, ıslah etme, zararlı şeylerden uzak durup faydalı şeylere alışma anlamına gelmektedir.⁴³⁷ İstılah anlamı ise; kalbin kötü ve aşağı huylardan tasfiye edilip nefsî huyların itidal ve istikamet üzere olmasını sağlamak için iyi huy ve faziletlerle

⁴³⁰ Ankebût, 29/69.

⁴³¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 193.

⁴³² Cürcânî, *Tarîfat*, 205.

⁴³³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 208.

⁴³⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 194.

⁴³⁵ İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti-Şifâu’s-Sâil*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 1998), 44.

⁴³⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 193.

⁴³⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, X/1776.

yönilmesi demektir.⁴³⁸ Yani nefsi tezkiye etme yolunda gösterilen gayretin tümüne riyâzet denmektedir. Ancak İslâm tasavvufunda riyâzetle amaçlanan asıl gaye fitrî duyguları bastırmak ve nefsi öldürmek değildir. Amaç; nefsi terbiye ederek onu yaratılış amacına uygun bir hale dönüştürmektir. Aslında bir çeşit zaafı aşma yöntemidir.⁴³⁹

Hiz. Peygamber'in hayatında görülen mücâhede ve riyâzet örnekleri geçici birer uygulama olmanın ötesinde hayatın tümünü kapsayan bir yaşam biçimi mahiyetindedir. Az yemek, az uyumak ve az konuşmak tasavvufun da temel prensiplerindendir. Hiz. Peygamber'in hayatında bunu yaşam biçimi haline getirdiğini gösteren bir çok örnek bulunmaktadır. “*Kim Allah'a ve ahirete inanıyorsa ya hayır söylesin ya da sussun.*” tavsiyesi, uykuyu terk ederek gece ibâdetine önem vermesi, sık sık nafile oruç tutması bunlardandır. Sûfilerin hal ve hareketlerinin de buna benzer olması Hiz. Peygamber'in yaşantısının tasavvuftaki riyâzet uygulamalarına kaynaklık ettiğini ortaya koymaktadır.⁴⁴⁰

İsmâil Hakkı Bursevî'nin de müntesibi olduğu Celvetiyye yolunun seyr u sülûk sisteminde mücâhede önemli bir esastır. Buna göre sülûku gerçekleştirmek zikirle meşgul olmaya, sûrî ve mânevî mücâhedeye dayanmaktadır. Nefisle mücâhede amellerin en faziletlisidir. Bunun en güçlü silahı da riyâzettir. Riyâzet ile sâlikin vücûduna Hak katından gelen etki ile sâlik; nefis, cisim, ruh ve sır perdelerinin hepsinden sıyrılarak mânevî tekâmül gösterir.⁴⁴¹

Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* adlı eserinde Ankebût Sûresi 69. âyeti te'vil ettiğı bölümde cihadı “*düşmanla mücâdele ederken elden geleni yapmaktır.*” şeklinde tanımlamıştır. Mücâhede ile bağlantılı yorumladığı için âyetin mealinde cihad edenleri “*Uğrumuzda ve*

⁴³⁸ İbn Haldun, *Şifâus-Sâil*, 129.

⁴³⁹ Öncel Demirdaş, “Riyâzet Eğitimi İle Gerçekleşen Manevî Olgunluk,” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11, 3 (2011): 80.

⁴⁴⁰ Gökcan, “Hiz. Peygamber'in Yaşantısında Tasavvufî Unsurlar,” 327.

⁴⁴¹ Yılmaz, “Celvetiyye,” 970.

sadece bizim için gayret edip imkanlarını seferber edenler.” olarak nitelendirmektedir. Buna bağlı olarak Hindu ve filozofların nefisleriyle mücâhede eder görüldüğünü ancak müşâhedeye eremediklerini belirtmektedir. Bursevî’ye göre bunun sebebi âyette vurgulanan “Bizim uğrumuzda cihad ettiler.” emrini eksik anlamalarıdır. Mücâhedelerini insanlara gösteriş, şan, şöhret ve dünya hevesi için yapmışlardır. Gerçek mücâhede ehli ise Allah için cihad etme amacına uygun hareket etmelidir. Müellif, izlenmesi gereken yolu; ilk önce haramları terketmek, sonra şüpheli amelleri terketmek, sonra gereksiz şeyleri bırakmak, nihai noktada da gönlü arındırmak için dünya ile bütün bağları kesmek suretiyle cihad etmek olarak belirlemektedir.⁴⁴²

Tez konusu olarak incelenen eserlerinde, Bursevî’nin mücâhede ve riyâzet kavramlarını birçok vâridde birlikte kullandığı, anlamlarıyla birbirini destekler mâhiyette açıkladığı görülmektedir. *Kitâbu İzzi’l-Âdemî* adlı eserinde “Allah, kendi yolunda çarpışırken öldüren ve öldürülen müminlerin canlarını ve mallarını, karşılığında cennet vermek üzere satın almıştır.”⁴⁴³ âyetinin te’vili yapılırken mücâhede kavramının geçtiği görülmektedir. Bursevî’ye göre satılan malın değeri ona tâlip olan ve karşılığında verdiği bedel ile belli olur. Allah da müminlerin canlarını ve mallarını cennet karşılığında almayı vâdetmektedir. “Eğer bir malın değeri belli değilse ona tâlip olana bak.” diyerek bu satışta alınacak malın ve alacak olanın kıymetine dikkat çekmektedir. Tabii ki bu hayvanî insan nefsi için değildir. Çünkü hayvânî nefsin böyle bir kıymeti yoktur. Âyetin devamında geçen öldürürler ifadesi cihad ve mücâhedeye işaret etmektedir. Öldüren lafzından kasıt gaza ve cihada katılmak, öldürülen kelimesinden kasıt ise şehitlik makamıdır. Ayrıca bu ifadeler bâtinî cihad ve şehâdete de işaret etmektedir. Yani Allah,

⁴⁴² Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 14:450.

⁴⁴³ Tevbe, 9/111.

yalnızca mücâhede ile bedeninden, nefsinden geçen canlara talip olmaktadır. Allah katında nefis ancak mücâhede ile arındığında bir pahaya sahiptir.⁴⁴⁴

İncelenen metinlerde peygamberlik ve velâyet konuları ile mücâhede arasındaki ilişkiyi ve bunun ilâhî bir yönü olduğunu gösteren birçok önemli nokta vardır. Bursevî'nin düşüncesine göre, peygamberlik ve velâyet makamları, kesbî değildir, kişinin çalışıp kazanmasıyla elde edilemez. Peygamber ve velilerin mücâhede ve riyâzet çabalarını görenler bu makamların elde edildiğini düşünebilir. Ama bu makamlar, Allah'ın bir lütfudur ve ancak O'nun isteğiyle verilmektedir. Bu bağlamda Bursevî, mücâhede, kişinin mânevî yolculuğunda önemli bir araç olarak görmektedir. Ancak burada önemli olan, bu mücâdelenin sonucu olarak kazanılan kemâlâtın aslında Allah'ın bir lütfu olduğudur.⁴⁴⁵

İsmâil Hakkı, bu bağlantıyı anlatabilmek için Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatından örnek vermektedir. Hz. Peygamber'in Hira mağarasında tenhaya çekilmesi, yemeği azaltması mücâhede, işaret etmektedir. Böylece o dönem toplumundaki alçaklığa sebep olacak işlerden de uzak kalabilmiş, Araplar arasında saygınlığını korumuştur. Eğer Hz. Peygamber'den nübüvvet öncesi ahlaksızca bir şey sâdır olsaydı onun ayıplanması, iman hakikatlarında gevşemeye sebep olurdu. Hz. Peygamber'in mücâhede, yönelip korunması buna vesile olmuştur.⁴⁴⁶

Bursevî'ye göre mücâhede nihâi hedef, nefsin aradan kalkmasıdır. Nefis ortadan kalktığında, Allah'ın tecellisi açığa çıkmaktadır. Ehl-i Hak, yani Allah'a yakın olan kişiler, nefislerinden arındığı için Allah'ın tecellisini açık bir şekilde görmektedir. Bu yüzden “*Ey iman edenler! Allah'tan korkun, O'na yaklaşmaya vesile arayın ve O'nun*

⁴⁴⁴ Bursevî, *Kitâbu İzzî'l-Âdemî*, 133a.

⁴⁴⁵ Bursevî, *Kitâbu İzzî'l-Âdemî*, 191ab.

⁴⁴⁶ Bursevî, *Kitâbu İzzî'l-Âdemî*, 192a.

*yolunda çaba harcamayın ki kurtuluşa eresiniz.*⁴⁴⁷ âyeti vesileyi ve mücâhedeyi tavsiye etmiştir. Bu âyet, mücâhede sürecinde vesilenin önemine dikkat çekmektedir.⁴⁴⁸

Müellif, Arapça aktardığı başka bir vâridde seyr u sülûkta bulunan farklı durumdaki sâlikler için mücâhedenin anlamının değiştiğini şöyle anlatmaktadır:

*“Sâlik, nefisle beraber zorlukta olduğu için darlıktadır. Bu nedenle ona şiddetli mücâhede gereklidir. Çünkü en kalın perde his perdesidir. Meczûb ise kalbin geniş dâiresinde olduğu için perdesinin inceliğinden dolayı onun için şiddetli mücâhedeyi terk vardır.”*⁴⁴⁹

Sâlik, mânevî yolculuğunda nefis ile birlikte olduğu sürece zorluk ve darlık içindedir. Bursevî’ye göre, nefis insanın düşmanıdır ve kişinin mânevî ilerleyişini engelleyebilecek bir perdedir. Sâlikin bu süreçte nefsi ile mücâdele etmesi kaçınılmazdır ve bu mücâhede oldukça şiddetli ve yoğun bir çaba gerektirmektedir. Sâlik, nefisini kontrol altına almadıkça gerçek mânevî özgürlüğe ve genişliğe kavuşamaz. Mutasavvıf, his perdesini en kalın perde olarak tanımlamaktadır. Bu perdeler, insanın hakikati görebilmesinin önünde büyük bir engel oluşturur. Mânevî yolda ilerleyen sâlikin, bu his perdelerini aşması, fiziksel duyuların ve dünyevî arzuların ötesine geçmesi gerekmektedir. Bu da yoğun bir mücâhede ile mümkündür. Meczub, sâlikin aksine kalbin geniş dâiresinde bulunur. Bu nedenle meczubun perdesi sâlikin his perdesine göre daha incedir ve bu yüzden onun şiddetli mücâhedeyi terk etmesi mümkündür. Bursevî’ye göre, meczub, Allah’ın özel lütfu ve cezbesi ile bu genişliğe kavuşmuştur. Onun için nefisle şiddetli bir mücâdele gereksizdir, çünkü zaten kalbin genişliğinde ve Allah’ın aşkında erimiş durumdadır.

⁴⁴⁷ Mâide, 5/35.

⁴⁴⁸ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 248a.

⁴⁴⁹ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 248b.

Bursevî, başka bir vâridde mücâhede yapmak isteyen sâlik için tavsiyelerde bulunmakta, büyüklere ait olduğunu söylediği “Eğer mücâhede dilerseñ emr u nehiyle meşgul ol. Ve eğer selâmet istersen hânende oturup kendi nefsinle mukayyed ol.” sözünü yorumlamaktadır;

“Bu sözden murâd budur ki emir ve nehy farz olduğu mahalde mesâlih-i ibâdde bulunmak elzendir. Ve illâ terkle esîm olur. Meselâ bir şehirde vâ’iz bir ferde münhasır olsa, ol şehir halkına ahkâm-ı dînî ta’lîm ve emr u nehyde ihtimâm etmelidir. Gerekse melâmet ve ta’ab ve ezâ hâsıl olsun. Zira kitâb ve sünnet emri tebliğden teşdîd eylemiştir. Ve bu karyede mevtâyı gasl eder kimse dahi ferd-i vâhid olsa bilâ ücret gasl-i meyyit eylemek üzerine lâzımdır. Şöyle ki terkle esîm olur. Fe-emmâ vâ’iz ve gâsıl müteaddid olsa bu surette emr ve nehy ve gasl farz-ı kifâye olur, farz-ı ayn olmaz. Pes, bu surette selâmet isteyen başını hırkaya çeker ve halkla ülfet ve ihtilâti terk eyler. Ve kendi nefsi kaydına düşer.”⁴⁵⁰

Bu Osmanlıca vâridde Bursevî, mücâhedeği müminin Allah’ın emrettiği ve yasakladıkları ile meşgul olması olarak tanımlamaktadır. Bu mücâhede tanımı kişinin sadece nefsine ve mânevî tekâmülüne odaklandığı bir tutum değildir. Gerektiğinde zahmet ve zorluk getireceğini bilerek, kitap ve sünnete uygun hareket etme çabası olmalıdır. Böyle bir mücâhede, hem zâhirî hem de batınî zorluklara karşı direnç göstererek, nefsin perdelerinin aşıldığı bir tekâmüle ulaştırabilir.

Sonuç olarak; müellif, mücâhede ve riyâzetin sâlik için hayatı boyunca Allah’a daha yakın olmasına vesile olacak bir süreci ifade ettiğini düşünmektedir. Mücâhede ehli kişiler bu yolculuğu yalnızca Allah için yapmalı ve dünya heveslerinden arınmalıdır. Mücâhede, kişinin zihinsel ve ruhsal berraklığa ulaşması, Allah’ın yolunda gerçek

⁴⁵⁰ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 184b.

manada çabalaması için bir araçtır. Bursevî, mücâhede ve riyâzeti, mânevî rehberlik ve Allah’a yakınlaşma gayreti içinde vazgeçilmez bir azim ve irade hali olarak görmektedir.

1.2.7. Velî ve Velâyet

Velî kelimesi sözlükte yardım eden, koruyan, yakın olan ihsan eden ve ihsandan faydalanan anlamlarına gelmektedir.⁴⁵¹ Kur’an-ı Kerîm’e göre verilen bu anlamlar genel olarak iki farklı açıdan vurgulanmaktadır. Yardım eden, koruyan anlamıyla velî kelimesi bazı âyetlerde Allah’ın iman eden kullarının işlerini üstlenen kasdıyla sıfat olarak yer almaktadır.⁴⁵² Kur’an-ı Kerîm’de geçen diğer şekliyle Allah’ın seçilmiş kulları anlamını taşımaktadır.⁴⁵³ Tefsirlere göre bu âyette Allah için birbirini seven, kendilerine bakıldığında Allah’ı hatırlatan kimseler kastedilmektedir. Âyete göre Allah’a dost olan bu zümre iman ve takvâ ile bu hale mazhar olmuşlardır.

Âyette belirtilen iman ve takvâ vurgusunun mutasavvıfların velî tanımında da yer aldığı görülmektedir. Şöyle ki; İbrahim b. Edhem bir kişiye “*Allah’ın evliyâsından bir velî olmak ister misin?*” diye sorduğunda bu kişi: “*İsterim.*” dediğinde; İbrâhim b. Edhem “*Dünya ve âhiretle ilgili hiçbir şeye rağbet etme, kendini sadece Allah’a ver, yüzünü O’na dön.*” cevabını vermiştir.⁴⁵⁴

v-l-y- kökünden türeyen velî kelimesinin ıstılah anlamı fâil kalıbıyla ele alındığında; isyan etmeksizin kesintisiz bir şekilde kulluğuna devam eden kimse; mef’ul vezninde ise, Allah’ın ihsan ve ikramlarının üzerine kesintisiz devam ettiği kimse olarak tanımlanmaktadır.⁴⁵⁵

⁴⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XV/406.

⁴⁵² Bakara, 2/257; Âl-i İmrân, 3/68; A’râf, 7/196.

⁴⁵³ Yûnus, 10/62-63.

⁴⁵⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 349.

⁴⁵⁵ Cürçânî, *Ta’rîfât*, 115.

Yakınlık ve yardım etmek anlamına gelen velâyet kavramını tasavvufta; mânevî yolculuk ile Hz. Peygamber'e kâmil bir ittibâ ile ulaşılabilir. Çünkü mutasavvıfların ulaşmayı istediği kemâl noktadaki içsel üst sınıra ancak makam-ı mahmûd sahibi peygambere tâbî olmakla ulaşılabilir. Bu yüzden birçok tasavvuf kaynağında velâyet ile nübüvvet kavramlarının arasındaki yakınlık ve farklılıklar üzerinde durulmaktadır.⁴⁵⁶ Erken dönem sûfîleri için velâyet, nübüvvetin bir parçası olarak görülmekte, bütün nebî ve melâike evliyâ tanımına dâhil edilmektedir. Böylece velâyetin sınırları Hakk'a yakınlık, Hakk'ın sevdikleri olarak genişletilmektedir.⁴⁵⁷ Bazı dönemlerde mutasavvıflar ve başka bazı fırkalar arasında nübüvvet ve velâyet ilişkisi ile ilgili evliyânın enbiyâdan faziletli olduğunu söyleyecek kadar tartışmalı görüşler ileri sürüldüğü de olmuştur.⁴⁵⁸

İsmâil Hakkı Bursevî'nin incelenen eserlerinde bu tartışmaya değindiği görülmektedir. “Şâyet seni yalanlıyorsa senden önceki peygamberler de yalanlandı.”⁴⁵⁹ âyetinin vârid olduğunu belirttiği bir bölümde burada işâret yoluyla velîlerin de kastedildiğini belirtmektedir. Ona göre peygamber vârislerinin durumu ümmeti içindeki nebî gibidir.⁴⁶⁰

“Halife müstahlifin (halife yapanın) konumundadır, vezir de sultan açısından değil, fakat kendi kabiliyetince sultanın konumundadır. Ay da güneş açısından değil, fakat kendi kabiliyetince, güneş konumundadır. Aynen öyle velî de nebî açısından değil, kendi kabiliyetince nebî gibidir, aynı şekilde Hz. Adem'den (a.s.) Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kadarki bütün elçiler de Hz. Peygamber açısından değil, kendi kabiliyetlerince Hz. Peygamber konumundadırlar. Hz.

⁴⁵⁶ Salih Çift, “Tasavvuf'ta Velâyet Kavramı: Hakîm Tirmizî Örneği,” *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü* 2, (2003): 134.

⁴⁵⁷ Kadir Özköse, “Tasavvufta Velâyet-Nübüvvet İlişkisi,” *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri*, (2015): 138.

⁴⁵⁸ Çift, “Tasavvuf'ta Velâyet Kavramı: Hakîm Tirmizî Örneği,” 134-135.

⁴⁵⁹ Fâtır, 35/4.

⁴⁶⁰ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 121b.

*Peygamber de Allah Teâlâ açısından değil, kendi kabiliyetince Allah Teâlâ'nın halifesidir. Şâyet Allah Teâlâ açısından olsaydı Hz. Peygamber 'Ben sana hakkıyla sena edemem sen kendi kendini sena ettiğin gibisin ve seni hakkıyla bilemedik.*⁴⁶¹ *demezdi.*"⁴⁶²

Bu vâride göre Bursevî, velîlik makamına çok büyük bir anlam yüklemekte, bu makamın peygamberliğe benzer bir konumda olduğunu belirtmektedir.⁴⁶³ Ancak bu benzerlik Allah'ın verdiği ilham ile velînin kendi kabiliyet ve mânevî seviyesine göre peygamberin izinde olduğunu göstermektedir; tıpkı Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar peygamberlerin de kendi kabiliyetlerince Allah'a olan yakınlıkları ve mânevî mirastan payları olduğu gibi. Müellif, aynı vâridin devamında nebî ile velî arasındaki bağı bir metafor kullanarak açıklamaktadır:

"Aslanın tabiatı insanlar arasında faydalı ya da zararlı ayrımı yapmaksızın saldırmasıdır. İşte velîye saldıran aslan tabiatlılar da böyledir. Kıyamet günü aslan tabiatlıların saldırdıkları arasında haksızlığa uğrayanlar karşılığını alacaklardır. Nebî, kendisine ve velîsine yapılan haksızlıklardan eziyet çeker. Çünkü velî, nebînin dalı gibidir. Ağacın dalını kesmekle ağacı kesmek arasında bir fark yoktur. Velîye eziyet edip onu yalanlayan, bilmeden nebîye eziyet etmiş ve onu da yalanlamıştır. Nassta geçtiği gibi, 'Allah'ın laneti Allah'a ve Rasûlüne eziyet edenin üzerine olsun.^{464,465}

⁴⁶¹ Ebû Dâvud, "Salat," 340.

⁴⁶² Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 122ab.

⁴⁶³ Bursevî'nin Hızır kıssasını yorumladığı tefsirinde de peygamberlik ve velâyet makamı üzerinde durduğu görülmektedir. Buna göre her iki makam da aynı bilgi kaynağından beslenmektedir. Hatta velâyet bilgisinin bir çok makamdaki üstün olduğunu söylediği durumlar bulunmaktadır. Bkz. M. Necmettin Bardakçı, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi," *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1998): 81-103; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 11:466-468.

⁴⁶⁴ Ahzâb, 33/57.

⁴⁶⁵ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 123a.

Ayrıca Bursevî'ye göre “O’na vesîleler arayın.”⁴⁶⁶ âyet-i kerîmesinde Allah’a yaklaştıran vesilelerden kasıt Allah Rasûlü ve velîleridir. Peygamber için mûcize ne ise velî için de kerâmet öyledir, hakîkate yaklaştıran vesileler hükmündedir.⁴⁶⁷ Buna göre Bursevî, evliyânın kerâmetinin, peygamberlerin mûcizeleriyle aynı hakîkate sahip olduğunu kabul etmektedir. Bu görüşleri, velînin mânevî yetkinliğinin ve rolünün önemini vurgulamaktadır.

İsmâil Hakkı, Osmanlıca aktardığı başka bir vâridde velîliğin de nübüvvet gibi kesbî olmadığını şu şekilde anlatmaktadır:

*“Enbiyanın nübüvvetleri fi’l-hakika ihtisâs-ı ilâhiyyedir ki onda kesbin medhali yoktur, saltanat-ı sûriyye gibi. Velâyet dahi fi’l-hakika böyledir. Ve lâkin sûret-i mücâhede, riyâzet ve meşakka bakıp mahcûb olanlar onu iktisâbî olmak tevehhüm ettiler. Vizâret gibi ki iktisâbî olmak gösterir. Ve cemî’ kemâlât dahî bu sünen üzerinedir ki ihtisâsîdir. Esbâbla me’mûr olmak bi’tarîkı’l-edeb ve hıfz-ı vakt içindir. Yoksa müessir olmayla değildir. Onun için şanlarında nübüvvet mukadder olanlar kable’n-nübüvvet esbâba iştigal gösterdiler. Cenâb-ı nübüvvetin (s.a.v.) gâr-ı Hîra’da tahallisi ve taklîl-i ekli ve mücâhedesı gibi. Ve denâete delâlet eden umûrdan mahfûz oldular. Zira eğer nebîden kable’n-nübüvvet denâete dâir nesne sâdır olsa ırz-ı beşeriyyeye şeyn vermekle kavmi dahî onun hakkında teşnî’ edip adem-i kabule bâis olurdu.”*⁴⁶⁸

Bursevî’nin bu vâridine göre velâyet, nübüvvet gibi, iktisâbî değil; ihtisâsîdir. Yani kazanılmış değil, bulunan cevheri geliştirerek edinilmiş, geliştirilmiştir. Bunu destekleyici olarak nübüvvet ve velâyette mücâhede ve riyâzetin devam ettiği görülmektedir. Bu, sebeplere yapışma yolundaki gayret ve vaktin korunmasının önemini

⁴⁶⁶ Mâide, 5/35.

⁴⁶⁷ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 234a.

⁴⁶⁸ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 191a.

göstermektedir. Yoksa ulaşılan bu mânevî makamlar, bu gayretlerin sonucunda değildir. Hz. Peygamber'in Hira mağarasında geçirdiği inzivâ dönemi, az yeme ve mücâhede gayreti de bunun bir parçasıdır. Bu mücâhede gayreti İslâm'ın nüzûlünden sonra kavminin Hz. Peygamber'in anlattıklarına olan teveccühünü arttırmıştır.

Vâridin devamında ise evliyânın, nebevî tebliğ ile mükellef olmadıkları için onlardan günahsız olmaları beklenemeyeceği belirtilmektedir. Hatta bazı evliyânın velâyet sırlarına ermesi için tevbelerinden önce büyük günah işledikleri de görülmektedir. Bu metin Bursevî'nin nübüvvet ile velâyet konusundaki görüş farklılıklarını vurgulamakta, velâyeti mânevî bir dönüşüm süreci olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Metne göre peygamberlerin ve velîlerin hayatlarına bu nazarla bakmak nübüvvet ve velâyet kavramlarının doğru anlaşılması için önem taşımaktadır. İlgili bölüm şöyle aktarılmıştır:

“Evliya ise böyle değillerdir. Yani onlar enbiya gibi tebliğle me'mûr olmazlar. Bu surette halk onları kabul etmemek acib olmaz. Binâen alâ hâzâ dâire-i velâyete duhûllarından evvel bazı kebâir sâdır oldu. Meselâ Fudayl b. İyâz⁴⁶⁹ kât'ı't-tarik ve Mâlik-i Dinâr⁴⁷⁰ şârib-i hamr idi. Ve alâ hâza, bunlar evâilde mahrum iken evâhirde merzûk oldular. Meğer ki kümmel-i evliyâdan olmamaya mahmûl ola. Nitekim bazıları ki nikâh-ı sahîhden tevellüd etmelerinde şüphe vardır; ehl-i adl ve salâh olurlar. Fe emmâ mertebe-i velâyete vaz'-ı kadîm etmezler. İşleri en iyi bilen Allah'tır. Ve işlerin dizgini Onun elindedir. Hakkî.”⁴⁷¹

Ayrıca müellifin incelenen *Kitâbu İzzi'l-Âdemî* adlı eserinde velâyet mertebelerini ayrıntılı şekilde açıkladığı müstakil bir bölüme de rastlanmaktadır. Tüm vârid, velâyet

⁴⁶⁹ Osman Türer, “Fudayl b. İyaz,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 13:208.

⁴⁷⁰ Mehmet Demirci, “Mâlik b. Dinâr,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2003), 27:505.

⁴⁷¹ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 192a.

mertebeleri ile ilgili olduğu için Arapça bölümün tamamının tercümesinin verilmesi uygun görülmüştür.

“Vâv, velâyet vâvidir. Çünkü vâv altıdır.⁴⁷² Velâyet mertebeleri de altmış veya daha fazla yaşta tamam olur. Hz. Peygamber meşhur olan 63 olmasına rağmen yaşı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Velâyet mertebelerinin ilki sırlar âlemi olan melekût âlemine giriştir. O, mülk (şuhûd) âleminin bătınıdır. Allah Teâlâ'nın 'İşte böylece biz İbrahim'e yerin ve göğün melekûtunu (sırrını) gösterdik.⁴⁷³ sözünde buna işaret etmiştir. Yani müessir ve fâil olan ulvî semâvâtın sırlarını ve müteessir ve kâbil olan (gelen şeyleri kabul eden) süflî yeryüzünün sırlarını ona basiretle gösterdik.”⁴⁷⁴

Bu alıntıdan anlaşılmaktadır ki; Bursevî, velâyet mertebelerinde yüksek yerlere varmanın yaş ile bağlantılı olduğunu belirtmekte, bu görüş Hz. Peygamber örneği ile delillendirilmektedir. Ayrıca velâyet, varlık mertebelerine bağlı olarak açıklanmaktadır.⁴⁷⁵ En'am Sûresi 75. âyete vurgu yapılarak melekût âleminin sırları seyr u sülûk bağlamında ele alınmıştır. Bu âyete göre Hz. İbrahim'e etkin ve fâil olan ulu göklerin sırları ve gelen şeyleri kabul edip etkilenen aşağıdaki yeryüzünün sırları âşikar edilmiştir. Müellif, böylece velâyet makamı neticesinde şehâdet ve melekût âleminin bilgilerine erbabınca ulaşılacağını vurgulamaktadır.

“Bu ilimler kalem-i a'lâ ile levhte sâbit kevnî ilimlerdir. Bunun üstünde ise vücûb âlemine ait ilâhî ilimler vardır. Allah Teâlâ'nın ve kullarından hâtemün-nebbiyyin ve hâtemü'l-evliyâ gibi dilediği kimseler dışında, kimse bütün hakikatleri tafsîlatıyla ihâta edemez. Allah Teâlâ'dan nûrânî ve zulmânî hîcabları

⁴⁷² Vav harfinin ebced ilminde rakamsal karşılığıdır.

⁴⁷³ En'am, 6/75.

⁴⁷⁴ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 158ab.

⁴⁷⁵ Âlem-i Melekût, âlem-i mülk ve âlem-i şuhûd kavramları için bkz. Ateş, “Hazarât-ı Hams,” 17:115-116.

basîretlerimizden kaldırmasını dileriz. Bu hicablar mücmel olarak 70 tanedir. Tafsilatıyla ise 70 bindir. Keşf suretinde kul Zâtın nuruna ancak şimşek gibi kısa süreliğine ulaşır. Yoksa yanar. Kâmillere asla hicap yoktur. Bilakis onlar Kâb-ı Kavseyn mertebesi olan rubûbiyyet mertebesinde, şuhûtta istiğraktadır. Hz. Peygamber'in 'Senden daimi ve sermedi olarak kerim vechine nazar lezzetini istiyorum.'⁴⁷⁶ hadisinde buna işaret vardır."⁴⁷⁷

İsmâil Hakkı, başka bir vâridde Hz. Musa'nın nübüvvet makamına velâyet makamı ile dahil olduğunu belirtmektedir. Öyle ki velâyet makamının hükmü esrâr-ı melekûtta haberdâr olmaktır. Ona göre hakikat ve bâtın ilminin sınırı yoktur ve velâyet kapısı dâimâ açıktır.⁴⁷⁸ Allah Teâlâ, velîlerinin kalbine devamlı tecellî etmektedir. Bu nedenle onlar zamana itibar etmezler. Bilakis onlar gece-gündüz, bahar ve sonbahar bütün zamanda geçerli olan zamanın sırrına bakmaktadırlar.⁴⁷⁹

Bursevî'nin eserlerinde, velîlik, Allah'a yakınlık ve ilâhî lütuflarla donanmış olmayı ifade ederken, velâyet kavramı ise peygamberlik ile mânevî bir bağ içerisinde değerlendirilmektedir. O, velîlik makamının peygamberliğe benzer bir konumda olduğunu, ancak bu benzerliğin Allah'ın verdiği ilhamla ve velînin kendi mânevî kabiliyetiyle gerçekleştiğini vurgulamaktadır.

Müellif, velâyet ile nübüvvet arasındaki ilişkiden bahsederken, her iki makamın da Allah'ın doğrudan lütfu olduğunu ifade etmektedir. Bu makamlar, insan çabasıyla ulaşılamayan; Allah'ın seçkin kullarına verdiği birer hediye olarak görülmektedir. Buna göre velîler, nübüvvetin bir parçası olarak kabul edilir ve kemâlâtlarına ancak peygambere tâbî olarak ulaşmaktadırlar. Ancak Bursevî, velâyet makamı ile ilgili, velîlerin topluma tebliğle mükellef olmadığını ve tevbe öncesinde hata yapmış

⁴⁷⁶ Nesâî, *Sünen*, III/198.

⁴⁷⁷ Bursevî, *Kitâbu İzzî'l-Âdemî*, 158b.

⁴⁷⁸ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 299b.

⁴⁷⁹ Bursevî, *Kitâbu İzzî'l-Âdemî*, 157a.

olabileceklerini söylemekte, Allah'ın lütufları sayesinde bu makamda yükseleceklerini ifade etmektedir.

Velî ve velâyet kavramlarını böyle derin bir tefekkürle değerlendiren Bursevî, bu makamların Allah'ın ilâhî iradesiyle şekillendiğini, temelinde zâhirî ve bâtinî ilimlerin bulunduğunu belirtmektedir. Varlık mertebeleri ile bağlantılı olarak açıklanan velâyet makamı, kişinin mânevî yolculuğunda erişebileceği en üst noktalardan biridir, Allah'ın sırlarının ve ilimlerinin açıldığı bir kapıdır.

Sonuç olarak, İsmâil Hakkı Bursevî, velî ve velâyet kavramlarına büyük bir önem atfetmekte ve bu kavramlar eserlerinde sıkça yer almaktadır. Velî ve velâyet mertebesi, bireysel bir tekâmülün göstergesidir ve toplumsal bir rehberlik rolü taşımaktadır. Bursevî'nin düşünce dünyasında velîlerin Allah'a yakınlıklarını, kerâmetlerini ve toplumdaki yerlerini anlamak, tasavvufî eğitim ve mânevî olgunlaşmanın temel taşları arasında yer almaktadır.

2. TAHAKKUK KAVRAMLARI

Tahakkuk kelime anlamı olarak gerçekleşme demektir. Tasavvufun mârifet, işaret ve bilgi boyutudur. Sûfinin Allah'ın verdiği ilimle, ilâhî hakikate ermesi ve o hakikatle mütahakkık olmasıdır.⁴⁸⁰ Yani tahakkuk, insanın mânevî eğitim yoluyla ahlâkî olgunluk ve takvâ açısından yükselmesi ve Allah'a yaklaşması sonucunda evrendeki bazı ilâhî sırların bilgisine ulaşmasıdır. Tahakkukî kavramlar da mutasavvıfların elde ettiği bu derin tecrübelerin birikimi ve aktarılması ile oluşmuştur.⁴⁸¹

Bursevî, eserlerini seyr u sülûka ve müridlerine rehberlik amacıyla yazdığı için incelen eserlerinde tahakkuk kavramlarının çokça ele alındığı görülmektedir.

2.1. KALP VE VİCDANA DAİR OLANLAR

2.1.1. Vecd-İstiğrak ve Cezbe

Vecd kelimesi v-c-d kökünden türemiş olup yitirdiğini arayıp bulmak, kendinden geçerek bulmak ya da güç yetirmek, istediğine kavuşmak anlamlarına gelmektedir.⁴⁸² Tasavvufî anlamı; sâlikin bir kastı ya da zorlaması olmadan Allah'ın ihsanı olarak kalbine gelen ve sâlikî kendinden geçiren mânevî haldir. Kur'an-ı Kerîm'de bu hali ifade eden “*Rablerinden korkanların onun (Kur'an'ın) etkisiyle tüyleri ürperir, sonra yine Allah'ı anmaya yönelerek bedenleri ve kalpleri huzura kavuşur.*”⁴⁸³ âyetidir. Ayrıca Kur'an-ı Kerîm'e göre kalpler bakmakta ve görmektedir. Bu kalbin vecd halinde olduğunu göstermektedir. “*Gerçek şu ki, gözler kör olmaz. Lâkin göğüsler içindeki kalpler kör*

⁴⁸⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 621.

⁴⁸¹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 203.

⁴⁸² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III/445.

⁴⁸³ Zümer Sûresi, 39/23.

olur.”⁴⁸⁴ âyeti vecd halindeki kalp ile vecdi bulunmayan kalbin farkını ortaya koymaktadır.⁴⁸⁵

Sâlik, zâhirî yönden tevbe, zühd, takva, sabır, şükür, murâkabe gibi hallerle makamları aşmaya çalışmakta; riyâzet ve mücâhede metodlarıyla nefsinı tezkiye etmektedir. Vecd, cezbe ve istiğrak gibi kavramlar sâlikin kesbî gayretiyle gelişen bu hallerin dışında Allah’ın lütfu ile gerçekleşen mânevî hallerdir. Bu haller ancak tadanın bilebileceği ilâhî sırlardandır. Sâlikin kalbinde sülûkun doğru uygulanmasıyla mânevî tekâmül arttığında bu hallere ulaşmak kolaylaşmaktadır.⁴⁸⁶

Tasavvufî ıstılah kaynaklarında vecd, cezbe ve istiğrak terimlerinin içiçe, birbirini tamamlayan kavramlar olarak aktarıldığı görülmektedir.⁴⁸⁷ Her ne kadar tez konusu olarak incelenen eserlerinde vecd kavramı geçmemiş olsa da; Bursevî’nin yaşamış olduğu vârid tecrübesi vecd ve istiğrak kavramlarını bir araya topladığı için bu iki kavramın tek başlık altında verilmesi uygun görülmüştür. Bunun yanı sıra müellifin diğer eserlerinde vecd haliyle etkilendiği bazı olayları aktardığı görülmektedir.⁴⁸⁸ Ayrıca Bursevî’nin tez konusu eserlerinde istiğrak kavramını bazı bölümlerde vecd anlamı yerine kullandığı fark edilmiştir.

İstiğrak, sâlikin ilâhî sevginin istilâsı altındayken kendisi ve maddî âlem hakkında hiçbir duygu, algı ve bilince sahip olmaması demektir. İstiğrak hali; vecd ehli için konuşan herkesin Hak, işittiği her şeyin ise duyu ve idrak edilen şeylerin dışında kalması

⁴⁸⁴ Hac, 22/46.

⁴⁸⁵ Serrâc, *el-Lüma*’, 351.

⁴⁸⁶ Kadir Özköse, “Tasavvufî tecrübede salikin kendinden geçme durumu: Vecd,” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 18 (2007): 67, 72.

⁴⁸⁷ Semih Ceyhan, “Vecd,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42:583.

⁴⁸⁸ Bursevî, *Tamâmü l-Feyz*, 34, 235.

durumudur.⁴⁸⁹ İstiğrak halinde bulunan sâlik, suya düşüp batan taş gibidir. Muhabbet ve vahdet denizine öyle batmıştır ki geride hiçbir iz bırakmamıştır.⁴⁹⁰

İsmâil Hakkı Bursevî, velâyet mertebelerinin, melekût ve şuhûd âlemlerinin sırrına vâkıf olmayı anlattığı bir vâridde istiğrak halinden bahsetmektedir; “*Bu sırlar kalem-i a’lâ ile levh-i mahfûzda sabit kevnî ilimlerdir. Bunun üstünde ise vücûb âlemine ait ilâhî ilimler vardır. Allah Teâlâ’nın ve kullarından hatemün-nebbiyyin ve hatemü’l-evliya gibi dilediği kimseler dışında, kimse bütün hakikatleri tafsilatıyla ihata edemez. Allah Teâlâ’dan nurânî ve zulmânî (ruhani-cismani) hicapları basiretlerimizden kaldırmasını dileriz. Bu hicaplar mücmel olarak 70 tanedir. Tafsilatıyla ise 70 bindir. Keşf sûretinde kul, Zâtın nuruna ancak şimşek gibi (kısa süreliğine) ulaşır. Yoksa yanar. Kâmil kullarına ise asla hicap yoktur. Bilakis onlar Kâb-ı Kavseyn mertebesi olan rubûbiyyet mertebesinde kalırlar ama şuhûtta istiğrak halindedir.*”⁴⁹¹

Bu vâridde Bursevî, istiğrak haliyle ilgili önemli noktalara değinmektedir. Ona göre istiğrak haline Allah’ın dilediği kullar, kısa süreliğine varlık âlemi ile ilgili ayrıntılı bilgiye ulaşmak için vâkıf olabilirler. Çok sayıdaki hicabın kaldırılması gereken bu makam kâmil kullar için engelsiz aşılabilmektedir. Şuhûddan kasıt vahdet-i şuhûd⁴⁹² halidir. Bu halde sâlik, her şeyi Allah’ın tecellileri olarak görmekte, Ondan gayrısını fark etmemektedir.

Müellif, başka bir bölümde büyük mutasavvıflardan örnekler vererek onların yaşadıkları vecd ve istiğrak halini açıklamaya çalışmaktadır:

“*Ebû Yezid Bistâmî (k.s.) Allah Teâlâ’dan ikâmet-i salât edecek kadar sahv talep eyledi. Zira o evkâtı istiğrakla gezer eylerdi. Ve Şeyh Şiblî (k.s.) dahi*

⁴⁸⁹ Ceyhan, “Vecd,” 42:583.

⁴⁹⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 191.

⁴⁹¹ Bursevî, *Kitâbu İzzî’l-Âdemî*, 158b.

⁴⁹² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 364.

vakt-i salâtta derdi ki 'Ya Rab eğer bu namazı kılarsam müşrik olurum.' Zira âbid ve ma'bûdu birbirinden temyiz lâzım gelir. Bu ise makâm-ı fenânın hükmü değildir. Ve eğer kılmazsam kâfir olurum. Zira eğer inkâr tarikiyle olursa zâhirdir. Ve eğer tehâvün tarikiyle olursa dahi küfr lazım gelir. Zira emr-i hakki istihfâf etmiş olur. Pes, bundan zâhir oldu ki âlem-i fenâda sekrân olana selâmet yoktur. Zira hal-i işrak nûr-i zâttadır. Bu halde ise icrâ-i teklife mecâl yoktur. Meğer ki ziyade mahfuz ola. Şeyh Muhyiddin-i Arabî gibi (k.s.) zira kemâl-i istiğrakta iken dahî evzâ'-ı şeriyyeyi mürâât eyler mahfuz olurdu.”⁴⁹³

Bu alıntıdan anlaşılmaktadır ki; Bâyezid-i Bistâmî ve Şeyh Şiblî'nin geçtiği makamlar içinde yaşadıkları istiğrak hali sâlikin Allah'ın varlığında kaybolması, fânîlik ve dünyevî bağlardan kurtulması anlamına gelmektedir. Bâyezid-i Bistâmî, Allah aşkında kaybolduğu ve mânevî coşku içinde olduğu istiğrak halinde kaybettiği uyanıklığının dini sorumlulukların yerine getirilebilmesi için geri gelmesini talep etmektedir. Şeyh Şiblî ise Allah ile geçirdiği fenâ halinden ibâdet sorumluluğunu getirmek için bile olsa çıkmak istemediğini dile getirmektedir. Aslında mutasavvıfların mükelleflik ve istiğrak hali arasında yaşadıkları bu git-gel duygusu mânevî seviyelerinde ulaştıkları derinlikleri farketmeleridir. Muhyiddin-i Arabî ise tam bir istiğrak halinde bile şer'i kurallara uyar ve korunurdu. Bu, Muhyiddin-i Arabî'nin Allah'ın özel lütfuna mazhar olmasındandır.

Ayrıca istiğrak hali mutlak olarak yükümlülükten muâfiyet durumu yaratmaz; bazı veliler bu durumda bile şer'i kuralları yerine getirebilmekte ve bu durum onların mânevî derecelerini göstermektedir. Bu vâride göre Bursevî, Allah'a duyulan derin aşkın ve teslimiyetin, kişinin içsel disiplini ve farkındalığını kaybetmeden dengede tutulması gerektiğine dikkat çekmektedir.

⁴⁹³ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 229a.

Cezbe ise vecd ve istiğrak kavramlarına göre daha genel bir haldir. Allah'ın, kulun çalışma ve gayretine bağlı olmadan, sevdiği kulunun kalbinden perdeyi kaldırması, mânevî makamlarını yükseltmesidir. Kul, cezbe sırasında vecd ve istiğrak haline girmektedir.⁴⁹⁴ “Allah dilediğini seçer, çeker.”⁴⁹⁵ âyeti mutasavvıflar için ilâhî cezbe hatırlatmaktadır.

Bu hal, sâlik için kalbin perdesinin kalkması iken aklın perdelenmesi demektir. Burada perdelenen akıl, aslında sâlikin ulaşmak istediği noktadır. Akıl perdesinden sıyrılan sâlik, hayvânî hislerinden de ârî olup mânevî hallere daha kolay erişebilmektedir. Bu bakımdan cezbe haline kapılan kimseler hayatları boyunca ya da hayatlarının bir kısmında kendilerinden geçerek bu hali tecrübe etmektedir.⁴⁹⁶

Kısmen de olsa vecd halinde kulun dahli olduğu düşünülebilir. Cezbe hali ise vecde göre daha güçlü ve tamamen Allah vergisidir. Sâlik, kalbindeki sıkıntıyı gidermek için yalvarış ve yakarışlarla vecde varmakta, bir süre sonra cezbe halinin meydana gelmesiyle mânevî rahatlığa kavuşmaktadır.⁴⁹⁷ Sâlik, rûhî cezbe hali ile hakikâte yaklaşmış, kulluğun zâhirî yönlerinden uzaklaşmış, böylece vecd ve istiğrak haline girmiş olmaktadır.⁴⁹⁸

İsmâil Hakkı Bursevî, yazdığı kitaplarının rüyasında ateşe atıldığını görmüştür. Bunun yorumunu yaptığı bir vâridinde ilmin nur olduğunu belirtmektedir. Öyle ki ilim ehli olan kişilerin ilâhî cezbeleri yakıcıdır. Hz. Musa'nın “Ben bir ateş gördüm. Belki size

⁴⁹⁴ Hasan Kâmil Yılmaz, “Cezbe,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1993), 7:504.

⁴⁹⁵ Şûrâ, 42/13.

⁴⁹⁶ Nurullah Koltas, “Tasavvufta Bir Taarruf ve Mükâşefe İmkânı Olarak Cezbe,” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17, 1 (2017): 121-135.

⁴⁹⁷ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1991), 194.

⁴⁹⁸ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 206.

ondan bir parça getiririm.”⁴⁹⁹ dediği hikmet ve mârifet anlamına gelmektedir. Bursevî’ye göre ateş kadar çekici, faydalı ve tehlikeli olan ilâhî ilim cezbe sebebidir.⁵⁰⁰

Eserlerinde tasavvufun mânevî sırlarını vermekten kaçınmayan Bursevî, incelenen kitaplarından birinde cezbe kavramı ile ilgili müstakil bir bölüme yer vermekte ve bu kavramla ilgili içsel ayrıntılardan bahsetmektedir. Ayrıca cezbe sâhibi anlamına gelen meczub kavramının da bu vâridde ayrıntılı bir şekilde açıklandığı görülmektedir.⁵⁰¹

Arapça olan bu bölüm kavramla doğrudan ilgili olduğu ve daha önceki çalışmalarda tercümesi bulunmadığı için tamamının aktarılması uygun görülmüştür. Bursevî, vârid olan “*Tarik ehli berrî, cezbe ehli bahrîdir.*” sözü için şöyle bir açıklama yapmaktadır:

“Birincisi (tarik ehli) ile Allah Teâlâ’nın ‘Sizden fetihten önce infak edip savaştan bir olmaz.’⁵⁰² sözünde dediği gibi sünen-i ilâhî üzere devam eden sâlik meczuba işaret etmektedir. Yani fetihten sonra savaşp infak edenler anlamındadır. İkincisi ile de meczub sâlike işaret etmektedir. Birincisi için vird, içinde nefy ve isbat olan kelime-i tevhittir. İkincisi içinse vird lafza-i celâldir. Çünkü birincisinin sırrı cemâl ve celâl ile mürekkep olduğu vech ile virdi, nefy ile celâli nefy etmek ve isbat ile cemâli isbat için, nefy ve isbat kelimesidir. İkincisinin sırrı ise içinde terkib olmayan basit olduğu için sırrı sadece isbat ile olur. Fakat onun içinde sülûk gereklidir. Çünkü sadece cezbe, seyirde intihayı gerektirmez. Sadece melekûta sülûku kolaylaştırmak için his perdesini kaldırır.”⁵⁰³

Bursevî, bu vâridde tarîk ehli ile cezbe ehli arasındaki ayrımı belirterek aralarındaki farkları detaylandırmaktadır. Tarîk ehli; seyr u sülûkunu belli bir düzen ve

⁴⁹⁹ Tâ-Hâ, 20/10.

⁵⁰⁰ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 131b.

⁵⁰¹ Uludağ, “Meczup,” 28/285.

⁵⁰² Hadîd, 57/10.

⁵⁰³ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 248a.

metod üzere yapmaktadır. Karada yol alır gibi, fiziksel çabayla ve rota takip edilmesi esastır. Düzenli ve metodolojiktir. Bursevî, tarik ehlinin Allah'ın sünnetine uygun olarak çaba göstermesini önemli bulmaktadır. Hadid Sûresindeki âyete göre fetihteki başarı, öncesinde takip edilen gayrete bağlıdır. Buna göre tarik ehlinin virdi kelime-i tevhiddir; nefy ve isbat içermektedir. Cezbe ehli ise deniz yolculuğu yapanlara benzetilmiştir; zikirleri lafza-i celâldir:

“Sâlik, nefisle beraber zorlukta olduğu için darlıktadır. Bu nedenle ona şiddetli mücâhede gereklidir. Çünkü en kalın perde his perdesidir. Meczub ise kalbin geniş dâiresinde olduğu için perdesinin inceliğinden dolayı onun için şiddetli mücâhedeyi terk vardır. Tarikat ehli berre nispet edildi. Çünkü tarik karada olur. Cezbe ehli ise denize nispet edildi. Çünkü sâlike nispeten denizde bir adımla kırk adım katedilir. Böylece tarihin yolunun berr yani tefrika olduğu, cezbenin ise bahr yani cem' olduğu ortaya çıktı.”⁵⁰⁴

Tarik ehli, nefsin zorluklarıyla karşı karşıya olduğu için mücâhede halinde olmalıdır. Çünkü en kalın perde, his perdesidir ve bu perdeden geçmek için mücâdele gereklidir. Cezbe ehli terkidten, karmaşıklıktan uzak, doğrudan yol almaktadır. Allah'ın cazibesine kapılmışlardır. Tefrikadan uzak, cem halindedirler. O yüzden seyirleri hızlı ve güçlüdür. Müellif, cezbe ehlinin ruhânî yolculuğunun sade ve doğrudan olduğunu ve karmaşık süreçlerden ziyade bir ilâhî çekimle hareket ettiklerini ifade etmektedir.

“Cezbenin bazen tam olması mümkündür. Hz. Ali'de olduğu gibi mahdum olur. Çünkü O (k.v.), bu alanda mahdumların en yükseğidir. Onu da hatm-i velâyet takip eder. Hatm-i Velâyete nisbeten güneş karşısındaki ay gibidir. Ya da ikisi nübüvvet güneşine nispeten iki aydır. Veya ikisi zâtın nurundan birer güneştirler. Bunları tam olarak anla. Çünkü hakkıyla vâkıf olup onların

⁵⁰⁴ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 248b.

mertebebelerine ulaşmadıysan eksiklik sendedir. Senin noksanlığın onların kemâline zarar vermez. Senin nefsine zarar verir. Allah Teâlâ'nın âyette enbiyayı vasfedip haklarında "İşte onlar Allah'ın hidâyet ettikleridir. Öyleyse onlara uyun"⁵⁰⁵ ve daha sonra onların zıtlarını zemmedip haklarında 'Müfsitlerin yoluna uymayın.' dediğini ve benzeri aydınlatıcı âyetleri görmüyor musun? Allah'tan bizi hidâyete tabi olanlardan eylemesini ve hevaya tabi olanlardan eylememesini istiyoruz."⁵⁰⁶

İsmâil Hakkı, cezbenin en üstün mertebesine Hz. Ali'nin ulaştığını belirtmektedir. Bu tür cezbe sahiplerine "mahdum" denir ve Hz. Ali bu anlamda mahdumların en yükseğidir. Hatm-i Velâyet ise bu tür bir cezbe ile korunanların takipçisidir. Bu, cezbe ehlinin ne kadar üstün bir mânevî yola sahip olduğunu göstermektedir.

Bu alıntılardan anlaşılmaktadır ki; İsmâil Hakkı Bursevî'ye göre istiğrak ve cezbe kavramları seyr u sülûk içinde mânevî sırların keşfedilmesini ve ilâhî aşkın derinleşmesini sağlamaktadır. Bu halleri yaşayan sâlik, ilâhî aşk ve teslimiyet ile varlık âlemini ve kulluğun zâhirî yönlerini aşmakta; böylece tecellilere mazhar olmaktadır.

Cezbeden cünbüşe gelir bu cesed,

Olsa ger halet-i tevhid.⁵⁰⁷

2.1.2. Aşk ve Muhabbet

Muhabbet kavramının kelime anlamı hayır görünen şeyin sevilmesi demektir.⁵⁰⁸

Tohum anlamına gelen habbe kelimesine bağlanırsa; nasıl ki tohum nebatın aslı ise

⁵⁰⁵ En'am, 6/90.

⁵⁰⁶ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 248ab.

⁵⁰⁷ Bursevî, *Kitâbu İzzî'l-Âdemî*, 148b.

⁵⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX/742.

sevginin de hayatın esası olduğu anlamına gelmektedir. Ya da testi anlamına gelen hubb kelimesi kökü kabul edilirse testi gibi kalbin de hak ile dolduğunda dışarı sızdırmadığı ve başka bir şeyin o kalbe giremeyeceği ifade edilmektedir.⁵⁰⁹ İstilah anlamı nefsi sevgiliye feda etme ve kalbi Hak'tan başkasına yönelmekten alıkoymaktır.⁵¹⁰

Temel tasavvuf kaynaklarında “*Ey Müminler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah böylelerinin yerine öyle kimseleri getirir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler.*”⁵¹¹ ve “*(Bunca delile rağmen) kimi insanlar halâ Allah'tan başka varlıkları ilah/tanrı yerine koyup O'na ortak koşmakta ve onları sırf Allah'a gösterilmesi gereken bir sevgiyle sevmekteler. Müminler ise (onların aksine) Allah'ı her şeyden çok severler.*”⁵¹² âyetleri tasavvufî anlamıyla muhabbet kavramı için delil olarak gösterilmektedir.⁵¹³

Aslında muhabbet makamı birçok mutasavvıfa göre marifetullah neticesinde ulaşılabilecek yegâne makamdır. Tevhidin hakikatine ulaşma hedefiyle geçilen diğer makamlar bu noktaya erebilmek için vasıtaadır.⁵¹⁴ Allah'a giden yolun aslı muhabbettir.⁵¹⁵

Aşk kavramı ise sözlükte şiddetli ve aşırı sevgi demek olup; sarmaşık kelimesi kökeni kabul edilirse ağacı sarıp suyunu emen sarmaşık gibi kişiyi sarıp sarmalayıp kurutan duygu anlamına gelmektedir.⁵¹⁶ Aşk kelimesi Kur'an-ı Kerim'de zikredilmemiş, İbn Arabî'ye göre muhabbetin ifrat derecesi olarak tarif edilmiştir.⁵¹⁷

⁵⁰⁹ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 367.

⁵¹⁰ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 488.

⁵¹¹ Mâide, 5/54. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsirinde bu âyetin Hz. Peygamber dönemindeki dinden dönenleri kastettiğini belirtmektedir. Ayrıca sevgi, mütevazilik gibi güzel sıfatların Allah'ın lütfu ve takdiriyle olduğunu, sadece belli topluluklara mahsus olmadığını belirtmektedir. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 5:13, 17.

⁵¹² Bakara, 2/165. Bu âyetin tefsiri için Bursevî, “*Kalbinizi meşgul ettiğiniz her şey Allah'a denk tutulan şeydir.*” sözünü vermekte ve böyle yapanların da nefsi arzularının peşinden gidenler olduğu yorumunu eklemektedir. Öyle olmaması için Allah sevgisi bütün sevgilerin önünde tutulmalıdır. Bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2:133.

⁵¹³ Serrâc, *el-Lüma'*, 57; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 404.

⁵¹⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 406; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 372.

⁵¹⁵ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 368.

⁵¹⁶ Süleyman Uludağ, “Aşk,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1991), 4:11.

⁵¹⁷ İhsan Soysaldı, “Tasavvufta Aşk ve Marifet,” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1998): 188.

İsmâil Hakkı Bursevî'ye göre muhabbet kavramı tohum, tahıl tanesi anlamına gelen habb kelimesinden türemiştir. Bursevî, bu taneyi ilâhî aşkın başlangıç ve merkez noktası kabul edilen nokta-i süveydâ⁵¹⁸ ile bağlantılı görüp süveydâ-i kalb olarak yorumlamıştır. Bursevî'ye göre Allah'a olan muhabbet; emir ve nehiylerde devamlılık göstererek Allah'a tam bir itaat içinde olunmasıdır. Allah'ın kula muhabbeti ise ona ikramda bulunması, kulu taatinde kullanması ve kötülüklerden korumasıdır.⁵¹⁹ Ayrıca Bursevî'nin muhabbet ile ilgili âyetlere yaptığı yorumlara genel olarak bakıldığında ona göre seven sevdiği dışındaki her şeyden uzak durmalıdır. Kişi muhabbetini hakiki kemâl sahibi olan Allah'a yakınlaşmak için kullanmalıdır. Muhabbetullahın en büyük alameti Allah'ın sevdiklerini sevmektir. Bunların başında da Hz. Peygamber'i sevmek gelmektedir. Bu yüzden de Hz. Peygamber'e Habibullah denmiş ve mahbûbiyyet ulaşılacak en yüce makamlardan olmuştur.⁵²⁰

Bursevî'nin tez konusu olarak incelenen eserlerinde de bu anlamı taşıyan vâridler mevcuttur. Arapça aktarılan bir vâridde Hz. Âdem'in yaratılışı, imtihan sırrı; aşk ve muhabbetle açıklanmaktadır:

“Hz. Âdem'in (a.s.) yeryüzüne indirilmesi, onun yeryüzündeki yorgunluğu aşk ve muhabbetin gereklerindendir. Seven âşık elbette imtihan edilendir. 'Allah bir kulu sevdiğinde onu imtihan eder.' buyurulmuştur.⁵²¹ Sabrederse onu sever. Yani onu kendisine yaklaştırır. Şâyet sabretmezse uzaklaştırmak suretiyle onu kendisinden ayırır. Kemâl hakikatini böyle bil ve her ahvâlde haset ve eziyet

⁵¹⁸ Nokta-i Süveyda: Kalpte, ilâhî sırların mahalli olan nokta. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Nokta-i Süveydâ*, (İstanbul: Erkam Yay., 2018); Sevim Arslan, “Nokta-i Süveydâ'nın Önemi Ve Özellikleri,” *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi*, 8 (2020): 103-130.

⁵¹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2:200.

⁵²⁰ Merve Şahin, “İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* İsimli Tefsirinde Muhabbet,” (Yüksek lisans tezi, Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2020), 107.

⁵²¹ Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebir*, VIII/166.

edenin sıkıntılarına sabret. Kebîr ve müteâl olan seninledir. Ey sahibi bâl (düşünce ve kalp sâhibi).’’⁵²²

Bursevî’ye göre aşk ve muhabbet yolu, zorluklar ve imtihanlar içermekte; bu yolda sabredenler Allah’a yakınlaşırken, sabretmeyenler uzaklaşmaktadır. Bu süreçte kulun göstermesi gereken sabır ve metânet, onun mânevî kemâle ulaşmasında belirleyici rol oynamaktadır. Allah’ın her an kullarıyla birlikte olduğuna dâir inanç ise bu yolculukta en büyük destek ve tesellidir. Allah sebepsiz ve hikmetsiz bir şekilde Âdem (a.s.)’ı yeryüzüne indirmemiştir. Onun yeryüzünde çektiği sıkıntı ve yorgunluk, aşk ve muhabbetinin neticesidir; çünkü seven âşık illâ ki imtihan edilir. Allah, bir kulunu sevdiğinde onu imtihan eder. Sabrederse onu cem etme yoluyla kendisine yaklaştırmakta; sabretmezse tefrik yoluyla uzaklaştırmaktadır. Bursevî’ye göre kemâlin hakikati buna bağlıdır ve her ahvâlde eziyetlere sabretmek elzemdir. Allah yüce ve büyüktür, kalbin sahibi Allah’tır, her daim kulu ile beraberdir. Bu vârid, Bursevî’nin düşünce dünyasında aşk ve muhabbet kavramlarının hakikat arayışındaki mânevî yolculuğun merkezinde yer aldığını göstermektedir.

Bunu teyid eder mâhiyette gelen başka bir vâridde ise müellif, görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır:

“Lâ ceram, tekmîl-i celâl için arza hûbûd lazım geldi. Bu kemâl-i insânînin vâsıtası aşk olmayla Âdem aşkla mübtelâ oldu. Aşk ise belâlarla mahfûfdur. Zira iclâl-i insan ve berzah-ı vücud olan taayyünât-ı kevnîyye muhterik olmayla ateş âlâm ve belaya lâzımdır. Ta ki âyine-i dil mücellâ olup tecelliyâ-i ilâhiyyeye müsteidd ola.”⁵²³

Bursevî, aşkın insanın kemâle ermesi için vazgeçilmez olduğunu bu vâridde tekrar vurgulamaktadır. Buna göre Hz. Âdem’in (a.s.) yeryüzüne indirilişi bir ceza değil,

⁵²² Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 187b.

⁵²³ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 190b.

ikramdır. Böylece aşk ve muhabbet âşikâr olmuştur. Dünyada karşılaşılan imtihanlara sabrederek gönül aynası cilalanmakta ve mânevî kurtuluşa vesile olmaktadır.

Bursevî'nin Dîl ve Hüsn kavramlarını açıkladığı Osmanlıca bir vâridde yaratılanlar içinde aşka sahip olmanın ayrıcalığını çok veciz bir şekilde anlattığı görülmektedir:

*“... Gerçi zâhirde hüsnü idrak eyleyen çeşm-i insândır. Fe emmâ çeşmin idrâki fi'l-hakîka dilin idrakine tâbîdir. Zîrâ dîl âşık olmadıkça nazar dahi mahbûba salınmaz. buradandır ki hayvânâtta ışk olmaz. Zira ebî dildir ve insanın aşkı nefs-i hayvâniyyesinden değildir. Ve illâ cemî-i hayvânât hüsn ettiğin idrak edip âşık olmak lâzım gelirdi. Belki sabîh ile kabîh onların yanlarından beraberdir. Esed (aslan) yanında neffâ' ve (darrâr-zarrâr) beraber olduğu gibi ki kimi bulursa, min gayrı farkın, iftirâs eyler. Pes, nefs-i hayvâniyye mebde-i hiss ve hareket ve nefs-i nebâtiyye mebde ekel ve şerb ve nefs-i insâniyye mebde-i ışk ve muhabbet ve ins ve emsalidir. Ve melâikede muhabbet olur. Ve lakin ışk olmaz. Zira neşelerinde nâr-ı aşkla ihrâka sâlih-i taallukât ve ahkâm-ı anâsır yoktur. Bu cihetten insan kadar kuvvet halleri yoktur. Onun için ekâmil insan melâike suûd edemediği mahalle suûd eder. Ve ervâh-ı mücerredeyi geçer. Gel imdi âşık ol ki insan olasın.”*⁵²⁴

Bu alıntıdan anlaşılmaktadır ki; her ne kadar güzel olanı fark edenin göz olduğu sanılsa da, aslında gözün idraki kalbin idrakine bağlıdır. Çünkü kalpte aşk olmadıkça göz sevdiğine yönelemez. Bu yüzden hayvanlarda aşk duygusu yoktur. İnsanın âşık olması da hayvanî nefsinden gelmemektedir. Aksi takdirde, bütün hayvanların güzelliği fark edip âşık olmaları gerekirdi. Oysa, güzel ve çirkin onlar için aynıdır. Aslanın önüne çıkan her şeyi ayırt etmeksizin parçalaması gibi. Meleklerde ise sevgi vardır, fakat aşk yoktur.

⁵²⁴ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 296ab.

Çünkü onların yapılarına dair, aşkın ateşi ile yanmaya uygun unsurları yoktur. Bu sebeple, olgunlaşmış insan, meleklerin yükselemeyeceği yerlere yükselebilir.

Bursevî'nin aşk ve muhabbete dair yaptığı bu derin çıkarımları diğer bölümlerde de vurgulanan insanın ilâhî aşk için yaratılmış seçkin bir varlık olduğu ve kemâlât yolunda aşkın gerekli olduğu görüşünü teyid etmektedir.

Ayrıca Bursevî, vârid olan “Allah mevdüddur (sevilendir). Muhammed mahmüddur (övilendir).” sözü için *Risâle-i Tasavvuf* adlı eserinde muhabbet ve aşkla ilgili görüşlerini ayrıntılı bir şekilde anlattığı bir bölüme yer vermektedir. Bu vâriddeki konu muhabbet bağlamında ele alınıyor olsa da yine sevmek ve muhabbet etmek anlamındaki vüdd⁵²⁵ kelimesi çerçevesinde anlatılmıştır.

“Vüdd, sevgide sebattır. Allah, sevilen olduğundan kalp ehlinin O'na olan muhabbeti sabittir. Çünkü kalp ehli olmayan dâimî muhabbet ehli olmaz. Çünkü kalpte muhabbet sabit olunca meşhur âşıklardan Mecnun⁵²⁶, Vâmık⁵²⁷, Ferhad⁵²⁸ vs diğer âşıklar gibi, sevinç ve sıkıntı hali aynı olur. Burada sevilen (mevdud), vuslata yakınlık yollarına sülûk eden muhibbe nisbeten Allah'tır. Ahiret tarafına dönen kula nisbeten de kuldur. Bu manada habîbullah yani mahbûbullah denmiştir. Yani Allah kulu kulun kalbiyle sever.”⁵²⁹

Müellif, vüdd kelimesinin sevgide devamlılık anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Allah sevilen (mevdud) olduğu için, onu sevenlerin, yani kalp ehlinin sevgisi sâbittir. Kalp ehli olmayanların muhabbeti dâimî değildir, bu yüzden gerçek muhabbet ancak kalpte yer etmektedir. Kalpteki muhabbetin sabit olması, kişinin hem

⁵²⁵ Bekir Topaloğlu, “Vedüd,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42:598.

⁵²⁶ İsmail Durmuş, “Mecnun,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2003), 28:277-278.

⁵²⁷ Gönül Ayan, “Vâmık ve Azra,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42:504-505.

⁵²⁸ Cemal Kurnaz, “Ferhad,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 12:383.

⁵²⁹ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 261b.

sevinçte hem de sıkıntıda aynı kalabilmesini sağlamaktadır. Bu durum, Mecnun, Vâmık, Ferhad gibi meşhur âşıkların sevgilerinde görülen bir özelliktir. Ayrıca Allah'ın sevilen (mevdud) olduğunu ve Allah'a yakınlık yollarına sülûk eden muhibbe (seven kişiye) nazaran Allah'ın bu noktada hedef olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda, Allah'a karşı duyulan sevgi, kişinin O'na yaklaşma amacındaki muhibbiyyetidir. Sevgiye dâir bu ilişki, Allah'ın kulu, kulun kalbiyle sevmekte olduğunu; aynı zamanda kulun da Allah'ın sevgisinde kalbiyle derinleştiğini anlatmaktadır. Devamında sevginin daha derin bir yansıması olan Habîbullah kavramı ile bağlantı kurulduğu görülmektedir:

“Mevdûdun mukabilinde ise mahmûd vardır. Çünkü kişi mevdûd ve mahbûb olduğunda bütün hallerde mahmûd olur. Bu nedenle sahabeden Hz. Peygamber'e (s.a.v.) herhangi bir konuda itiraz vâkî olmadı. Aksi takdirde O'na nispeten mahbub olmazlar ve Allah'ı da sevmiş olmazlardı. Çünkü Allah'ın sevdiğini sevmeyen kimse, kendisini kurb makamından düşürmüş olur. Hatta iman makamından kendini azletmiş olur.”⁵³⁰

Bu vâride göre mevdûd (sevilen), değer verilen kişiyi ifade ederken, mahmûd övgüye layık olma durumunu, sevginin ve ilişkilendirilen değerın yüceliğini göstermektedir. Hz. Peygamber sahabeleri tarafından hem mevdûd ve hem de mahbûb görülmüştür. Onların bu şartsız sevgisi ve itimâdı Hz. Peygamber'i ne derece sevdiklerinin ve bağlı olduklarının bir göstergesidir. Bursevî'ye göre sahabenin bu bağlılığı iman ile doğrudan ilişkilidir. Hatta Allah'ın sevdiğini sevmeyen kimse kurbiyyet makamından düşmüş, imandan uzaklaşmıştır.

Hz. Peygamber'in Habîbullah oluşunun en özel sıfatı olduğunu vurgulayan başka bir vârid şöyledir:

⁵³⁰ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 262a.

*“Hz. Peygamber kendi itibarınca elçi olmasından dolayı Allah’ın konumundaydı. Fakat onun itibârı başkalarinkinden daha büyüktü. Onun feleki (dairesi) başkalarının felekinden daha genişti. Ondandır ki diğer nebîlere Safiyullah (Hz. Adem), Neciyullah (Hz. Nuh), Halilullah (Hz. İbrahim), Kelimullah (Hz. Musa), Ruhullah (Hz. İsa) denmişken Hz. Muhammed Habibullahtır. Bu nedenle bütün âlemlere rahmet olarak gönderildi. Başkaları değil O, mazhar-ı tâmdır. Yani beşer tâkâtinde olan her şey onda daha büyük bir şekilde zâhir olmuştur. Bu nedenle O, Habîbullâhtır.”*⁵³¹

Bu vâridde Bursevî, muhabbeti sadece bir duygu yoğunluğu olarak görmemekte; varlık düzeyinde hakikatin kendisi olarak ele almaktadır. Hz. Peygamber’in Habîbullah olarak nitelendirilmesi Allah’ın zâtına mazhar olması ve kemâl nitelikteki sıfatlarının O’nda zâhir olmasındandır. Bursevî’nin muhabbet anlayışında, bu sevgi, varlığın kemâle ulaşmasının ve Allah’a yakınlığın bir göstergesidir. Bu nedenle Habîbullâh olan Hz. Peygamber, yaratılmışların en mükemmeli ve en çok Allah’a yakın olanıdır.

Sonuç olarak, İsmâil Hakkı Bursevî’nin aşk ve muhabbet konusundaki görüşlerinin, tasavvuf yolculuğundaki kavramlar içinde merkezî bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Bursevî’ye göre Allah’a olan muhabbet, emir ve yasaklarda süreklilik göstererek tam bir itaat içinde olmayı gerektirmektedir. Müellif, Allah’ın kula olan muhabbetinin ise, kula gösterdiği lütuf ve koruma şeklinde tezahür ettiğini ifade etmektedir. Hz. Âdem’in yeryüzüne indirilmesini bile aşk ve ilâhî sevgi bağlamında değerlendiren Bursevî, sevginin ve aşkın insanı kemâle erdiren bir araç olduğunu vurgulamaktadır. Gönül aynasının cilalanması, insanın dünyadaki imtihanlara sabır göstermesi ve mânevî kurtuluşa ermesi ise muhabbete erme vesileleridir. Hz.

⁵³¹ Bursevî, *Kitâbu İzzî'l-Âdemî*, 122a.

Peygamber'in Habîbullah olarak nitelendirilmesi ise O'nun ilâhî sevgiye mükemmel bir şekilde mazhar olduğunu göstermektedir.

Eserlerinde, anlatımı güçlendirmek için nazım kullanmaktan çekinmeyen müellif, böyle derin bir konunun anlatımı için de kendisine vârid olduğunu belirttiği şiirlere yer vermektedir:

Ve lehu

Nice sûzân olmayam kim yandırır aşkın beni

Kande baksam cümleden usandırır aşkın beni

Bir hayâl-i havâbdır dünya eğerçi fi'l-mesel

Havâba varmak istesem uyandırır aşkın beni

Bir kadeh sun câm-ı feyze tâ ezelden teşneyem

Nesne kandırmaz bu cânım kandırır aşkın beni

Böyle kalmaz bu dîl-i dîvâne zincir içre bend

Gide gide âkıbet uslandırır aşkın beni

Nâr-ı aşkında yanarken bûy-i cennet erişüb

*Dir bu Hakkî bûyuna boyandırır aşkın beni*⁵³²

⁵³² Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 182b.

2.1.3. Sekr ve Sahv

Sekr; sözlükte sarhoş olmak, sakinleşmek, kendini kaybetmek gibi anlamlara gelmektedir. Istilâhî kaynaklarda ise sâlikin geçirdiği Hak'tan gelen coşkunluk sebebiyle zuhûr eden gaybet halidir.⁵³³

Sahv; kendine gelmek, uyanmak ve ayıklık anlamındadır.⁵³⁴ Tasavvufî anlamı ise sekr ile gayb halinde olan sâlikin his âlemine geri dönmesidir.⁵³⁵ Yani sekr halinin kalkması sah v olarak isimlendirilmektedir. Bu sebeple bu iki kavramın tasavvuf kaynaklarda beraber ele alındığı görülmektedir.

Mutasavvıflar, sekr kavramı için Hz. Musa'nın Allah'ı görme isteğini dile getirip Allah'ın dağa tecelli edişinin anlatıldığı âyetleri örnek vermektedir.⁵³⁶ Öyle ki bu olayın neticesinde Hz. Musa kendinden geçerek dağı bile görmez olmuş, tecelli dışında bir şey düşünememiştir. Tıpkı bunun gibi sekr haline giren sâlik için de Allah'ın huzurunda olmanın haşyetiyle eşyadan doğan etkiler ortadan kalkmaktadır.⁵³⁷

Tasavvuftaki ekoller göz önünde bulundurulduğunda sekr ve sah v için farklı görüşler olduğu söylenebilir. Kimi mutasavvıflara göre sekr hali üstün görülmüştür. Bâyezid-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansur gibi mutasavvıflar böyle düşünen isimlerdendir. Cüneyd-i Bağdâdî ve onu takip eden isimlere göre ise sah v hali daha faziletli kabul edilmiştir.⁵³⁸

İsmâil Hakkı Bursevî'ye göre de sekr hali yerine sah v hali daha faziletlidir. “*Sah v ehli olan kimse, mertebeler ve sebepler üzerinde yürümek zorundadır. Böyle yaparak*

⁵³³ Cürcânî, *Ta'rifât*, 97.

⁵³⁴ Abdullah Kartal, “Sekr,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 36:334.

⁵³⁵ Cürcânî, *Ta'rifât*, 96.

⁵³⁶ A'râf, 7/143.

⁵³⁷ Kartal, “Sekr,” 334.

⁵³⁸ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergah Yay., 2023), 126.

hakîkât makamını ihlal etmekten sakınmış olur. Bunu yapınca da sıddık olur; aksi takdirde hakâik ehli ve diğerleri nazarında zındık sayılır.”⁵³⁹

Yani sâlik, mânevî yolda ilerlerken belirli aşamaları ve sebepleri dikkate almakta, bu sayede dengeli ve doğru bir ilerleyiş sağlamaktadır. Bu durum, kişinin kestirme yollardan veya düzensizlikten kaçınarak düzenli bir mânevî yolculuk sürdürdüğünü göstermektedir. Sahv ehli kişi, yukarıda belirtilen özelliklere riâyet ettiğinde, sıddık olarak kabul edilmektedir. Ancak, bu kişi yukarıdaki şartlara riâyet etmez ve hakikat makamlarına ihanet ederse, hakikat erbabı ve diğerleri nazarında sapkın (zındık) olarak görülmektedir.⁵⁴⁰

Bursevî, buna benzer bir görüşü, öğle namazı sırasında vârid olan “Vuslat Yakınlığı” lafzını açıklarken belirtmektedir: “*İkamet-i salât sahvda olur, sekrde olmaz. Zira sekr-i kavî ehli istiğrakdadır. İstiğrak ise isneyniyyeti râfi’dir ki hatt-ı mezbûru tehatti edip dâire-i vücûba duhûldür. Ve kalb-i insan makâm-ı kurb için taayyin olunmuştur.*”⁵⁴¹

Buna göre namazın ikame edilmesi sekrde değil, sahv halinde olmalıdır. Çünkü sekr-i kavî ehli, mânevî vecd hali içindedir. İstiğrak, isneyniyyeti (ikiliği, yani kul ile Allah arasındaki farkı) kaldırır ve böylece kişi, dâire-i vücûba girer. Sahv ise kişinin dünyevî bilincine dönmesi ve mânevî tecrübelerini, şeriatın getirdiği dini ibâdet ve yükümlülükleri yerine getirebilecek şekilde dengeli bir hale dönüştürmesidir. Yani sahv hali, sûfilerin mânevî derinliklerini koruyarak dünyevî ve dînî sorumluluklarına tam anlamıyla uymaları durumudur.⁵⁴²

Müellif, Arapça olan başka bir vâridde sahv ve sekr kavramlarını Ebû Yezid el-Bistâmî üzerinden örneklendirmektedir. Ebû Yezid’in sürekli mânevî vecd halinde iken

⁵³⁹ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 141a.

⁵⁴⁰ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 141a.

⁵⁴¹ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 279a.

⁵⁴² Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 279b.

Allah'tan sadece namaz kılacak kadar sahv hali talep ettiği belirtilmektedir. Bu, sekr halinin, dünyevî sorumlulukları ve ibâdeti tam anlamıyla yerine getirmeyi zorlaştırdığının bir örneğidir. Sekr halini anlatmak için kullandığı diğer bir örnek Şeyh Şiblî'nin namaz kılarken, ibâdetin bireyi Allah'tan ayıracağından endişe etmesidir. Yani Şiblî'nin düşüncesine göre namaz kılmak, âbid ile ma'bûdu birbirinden ayırmak anlamına gelmekte ve bu, fenâ makâmında uygun görülmemektedir.⁵⁴³

Aynı vâridin devamında sahv ve sekr hallerinin birlikte yaşanabileceğini örneklendiren Bursevî, Şeyh Muhyiddin-i Arabî'nin, kemâl noktada istiğrak halindeyken dahî şer'î hükümleri yerine getirme yeteneği olduğunu belirtmektedir. Buna göre sahv hali sâlikin mânevî ayıklık haline geri dönmesini, tekrar dünyevî benliğine kavuşmasını ve toplumsal hayatta sorumluluklarını yerine getirebilmesini sağlamaktadır. Bu hal, İbn Arabî gibi yüce bir zâta mahsus olup onun mahfuz olma halini ve sekran halde bile sahvda gibi hareket edebildiğini göstermektedir.⁵⁴⁴

İsmâil Hakkı'nın şeyhi Osman Fazlî Îlâhî de yirmi üç yıl boyunca kutub olarak makam-ı bekâya irtidad etmeden önce sekr halindeyken bile şer'î hükümlere tam anlamıyla riâyet etmiştir. Müellife göre bu örnek, tasavvufta sekr halinden sahv haline geçişin ve şer'i sorumlulukların yerine getirilmesinin önemine dikkat çekmektedir.⁵⁴⁵

Sonuç olarak, Bursevî; tasavvuftaki seyr u sülûk halinde dengeli bir bilinç halini önemsemektedir. Ona göre sahv hali; sâlikin kalbî derinliklerini ve bilinç açıklığını koruduğu, ibâdetlerini ve toplumsal sorumluluklarını dengeli bir şekilde yerine getirdiği durumlardır. Sekr hali ise, kişinin Allah'ın varlığında tamamen erimesidir. Ancak Bursevî, şeriat hükümlerine uyulmadığı takdirde sekr halinin mânevî yolculukta olası engeller yaratabileceğine dikkat çekmektedir.

⁵⁴³ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 229a.

⁵⁴⁴ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 229b.

⁵⁴⁵ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 229b.

Müellife göre sahv hali daha faziletlidir. Şeriat emirlerine bağlılık, mânevî vecd ve coşku hallerine rağmen korunmalıdır. Bursevî'nin görüşleri, tasavvuf yolculuğunun özündeki dengenin ve bilinç açıklığının korunmasının önemini ve her iki hal arasında hassas bir denge sağlanmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır.

2.1.4. Fenâ ve Bekâ

Tasavvufî düşüncede fenâ ve bekâ kavramları tevhid ile doğrudan bağlantıdır. Aynı zamanda aralarındaki güçlü bağlantı sebebiyle bu kavramlar ıstılah kaynaklarında önemli bir yer tutmaktadır.

Kelime anlamı itibarıyla fenâ ve bekâ kavramları birbirinin zıddıdır. Fenâ kelimesi sözlükte geçici ve yok olmak, ölmek gibi anlamlara gelmektedir. Bekâ kavramı ise var olmak, sürekliliği olmak demektir.⁵⁴⁶ Istılâhî olarak; sâlikin, mürşidin rehberliğinde nefsânî haz ve arzularından sıyrılması, Allah'ın zâtında fâni olmasına fenâ; bu halden sonra Hakk'a ait tecellileri temaşa ederek bâki olmasına ise bekâ denmektedir. Bekâ hali fenâ halinin ardından vukû bulmakta, tam ve doğru anlaşılabilmesi için beraber değerlendirilmesi gerekmektedir.⁵⁴⁷

Fenâ hali müridin insânî vasıflarının dönüşüme uğrayarak, fâni sıfatlarından sıyrılmasıdır. İlâhî sıfatları yüklenen sâlikin kendi iradesi ortadan kalkmış sayılır. Artık yolcu değil, bizâtihi yol olmuştur. Yani nefsinden arındırdığı iradesini takip etmektedir. Kendi irâdi fiillerinden sıyrılarak fenâyâ, Allah'ın fiil ve sıfatlarıyla yol almaya başlayarak bekâ haliyle kemâle erdiğini söylemek mümkündür.⁵⁴⁸

⁵⁴⁶ Mustafa Kara, "Fenâ," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 12:333.

⁵⁴⁷ Kelâbâzî, *Taarruf*, 183.

⁵⁴⁸ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler-III*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004), 154.

Tasavvufu vahdet-i vücûd nazarı ile anlamlandıran mutasavvıflardan olan Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre fenâ halinde kulun sonu evveline dönmüş, varlık bulmadan önceki haline bürünmüştür. Bağdâdî, bu derin düşünceyi üç mertebe ile açıklamaktadır. Birincisi: Sâlikin amellerini yaparak, nefesine muhalefet ederek, onu istemediği amelleri yapmaya zorlayarak kötü sıfatlardan ve huylardan uzaklaşması ve Hakk'ın iradesine uymasındır. İkincisi: kulun Allah'ın istediği şeylere tam tâbî olarak, her şeyden arınarak ibâdetlerinden aldığı hazlardan bile sıyrılmasıdır. Üçüncü mertebe: Hakk'ın tecellileriyle hem hal olan sâlikin Hakk'ı müşâhede ettiğinin farkında olmaktan fenâ bulmasıdır.⁵⁴⁹

Derin manalara sahip olan bu kavramlar Bursevî'nin incelenen eserlerinde sıkça yer almaktadır. Bursevî'nin fenâ ve bekâ ile ilgili görüşleri, sâlikin Allah'a olan mutlak yakınlığını en anlaşılır şekilde yorumlamaktadır. İlgili eserlerde fenâ ve bekâ kavramları sadece makam anlamı ile geçmemektedir. Diğer kavramlar ile bağlantılı olup Bursevî'nin varlık algısı içinde tasavvufî anlamlarıyla ne şekilde yer aldıysa o örneklerle de yer verilmiştir.

Müellif, bütüncül bir tasavvuf düşüncesi içinde fenâ ve bekâ kavramlarını mârifet ve mertebeler ile birlikte şu şekilde açıklamaktadır:

“Asr vaktinde bana denildi ki: Çıplağa tartı yoktur.

Mârifet libâsından ve salih amel süsünden çıplak olan kimseye tartı yoktur. Allah Teâlâ bunlarla ilgili ‘Kıyamet günü onlar için tartı kurmayız.’⁵⁵⁰ demiştir. Onların değeri ve makamı yoktur. Aksine onlar küçük düşürülmüş sefillerdir. Bunda, dünyada kişi elbisesiyle ağırlaştığı gibi kıyamet gününde kişinin mizânının salih amel ile ağırlaşağına işaret vardır.

⁵⁴⁹ Süleyman Ateş, “Cüneyd-i Bağdâdî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1993), 8:120.

⁵⁵⁰ Kehf, 18/105.

Burada sâlikin nihâyetinde zât-ı bâkî mertebesinde ya da daha edna veya sıfâtî mertebesinde olup Kâb-ı Kavseyn mertebesine döneceğine remz vardır. İkincisi, birincisinden (sıfat mertebesinden) daha mükemmel ve daha ağırdır. İlâhî isimlerin örtüsüyle örtüldüğü için Allah katında onun ağır tartısı ve yüce değeri vardır. Bu sıfatlar peygamberlerin sıfatlarındandır. Çünkü tebliğ ve davet ancak celvetiyyenin sırrı olan bekâ ile hasıl olur. Öyleyse sâlikin mârifet, urûc, vuslat ve hâsılat sahibi olması gerekir. Bu ise fenâ-i mutlaktır. Sonra ise, rücu' ve ilâhî isim ve sıfatları bürünme vardır. Hakkî.”⁵⁵¹

Her ne kadar bu vârid, doğrudan fenâ ya da bekâ kavramları ile ilgili olmasa da bu kavramların tevhid ilkesi ve mertebeler içindeki konumuna dikkat çektiği ve Bursevî'nin fenâ-i mutlak tanımını barındırdığı için bölümün tamamının verilmesi uygun görülmüştür.

Ayrıca vârid, mârifet ile sâlih amel arasındaki bağlantıya da dikkat çekmektedir. Kıyamet günü tartı kurulmayacak olanların, bu değerlerden yoksun oldukları için değersiz ve küçük düşürüldüklerini belirtmektedir. Sâlik, marifet ile salih amel işlediğinde bu zelil halden kurtulmuş; urûc', vuslat ve hasılat sahibi olmuştur. İşte sâlikin ereceği bu yüce makam ancak fenâ-i mutlak ile mümkündür. Fenâyı tamamlayan sâlik, bekâ haline erişmektedir. Burada sâlik, Allah'ın isim ve sıfatları ile donanmıştır. Böyle bir içsel yolculuktan sonra celvetiyyenin sırrı olan cehrî hal ile bekâ makamı açığa çıkmaktadır.

Mutlak fenâ; her şeyden münezzeh yegâne zât olan Allah'ın emrinin kulunu tamamen kaplaması, Hakk'ın varlığının kulun varlığına gâlip gelmesi olarak tanımlanmaktadır.⁵⁵² Bu vâride göre Bursevî, mutlak fenâyı sâlikin tam anlamıyla

⁵⁵¹ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 226b-227a.

⁵⁵² Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 674.

nefsinden ve kendi zâtından sıyrılarak Allah’a teslim olması olarak açıklamaktadır. Öyle ki bu teslimiyet ilâhi isimlere ve peygamberlerin sıfatlarına da yakınlaşmayı ifade etmektedir.

Bursevî, varlık ile fenâ arasındaki ilişkiyi Arapça olan başka bir vâridde şu şekilde aktarmaktadır: “*Her şey içindekini sızdırır. Zühd ehlinin hali ameldir. Âşıkın hali ise amelle birlikte fenâ olmaktır. Öyleyse fenânın manasının gerçekleşmesi için sûreten vücûdiyyet (varlık) gereklidir. Bu nedenle Allah Teâlâ ‘Onun zâtından başka her şey helâk olucudur.’*⁵⁵³ *buyurdu. Böylece var olan her şeyi hükmen helâk olacak şekilde var kıldı. Her bir makamdaki vücûdların varlıklarını göz önünde bulundurmak şartıyla onun dışındaki varlık helâk olucudur.*”⁵⁵⁴

Bu alıntıya göre müellifin fikir dünyasında fenâ kavramı ile aşk, iman, amel ve varlık kavramları arasındaki ilişkiyi anlamak mümkündür. Ona göre fenâ hali aşk ve amel bağlantısı ile yaşanmalıdır. Ayrıca sûreten var olan ancak özü itibarıyla helâk olacak olan her varlık mâna itibarıyla Allah’ta fâni olmaktadır. Bu noktadan bakıldığında gerçekten var olan yegâne zât Allah’tır;

“*Vücûttan (var olduktan) sonra asla adem (yokluk) yoktur. Belki, fenâ olmak, bir suretten diğerine değişmek ve bir aşamadan diğer bir aşamaya intikal etmek vardır. Sûretin fenâ bulması ise zâtın fenâ olmasını gerektirmez. Bu nedenle ruhlar tamamıyla ebedî kılındı. Çünkü ruhlar ebedî vücûd ve ebedî bekâ içindir. Bu anlamda ‘Eşyanın sûreti değişmez.’ demediler. Fakat ‘Eşyanın hakikati değişmez.’ sözünü söylediler. Çünkü sûret için sübût yoktur. Bu nedenle Allah Teâlâ ‘Her şey helâk olucudur.’*⁵⁵⁵ *dedi. Yani halka bakan yönüyle her şey helâke*

⁵⁵³ Kasas, 28/88.

⁵⁵⁴ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 154b.

⁵⁵⁵ Kasas, 28/88.

gider. Ancak Hakk'a ve Nefes-i Rahmân'a bakan yönüyle eşyaya helâk bulaşmaz. Çünkü Hak Teâlâ ebedî ve bâkîdir."⁵⁵⁶

Burada Bursevî, vücûd bulmanın ebedî olduğunu ve bir kere varlık sahasına çıktıktan sonra varlığın asla tamamen yok olamayacağını belirtmektedir. Fenâ, varlığın tamamen yok olmasından ziyade bir şekilden diğer bir hale geçişidir. Sûretlerin fenâ bulması, yani değişip yok olması, zâtın fenâ bulması anlamına gelmez. Ruh, ebedî olup hakîki anlamda fânî olmaz. Ruhun ebedî vücûd ve bekâ için yaratıldığı belirtilmektedir. Ruh, Allah'ın ebedî ve bâkî varlığı ile bağlantı sağladığında bekâ haline ulaşmaktadır. Allah'ın ebedî ve bâkî olduğu, dolayısıyla O'nun varlığından gelen her şeyin, aslında hakîki anlamda yok olmayacağı belirtilmektedir. "*Her şey helâk olucudur.*"⁵⁵⁷ âyeti, varlıkların Hakk'ı ve nefes-i Rahmanî'yi taşıyan yönlerinin helâke uğramayacağını, ancak halka bakan yönlerinin yok olacağını ifade etmektedir.

İsmâil Hakkı, başka bir vâridinde kendisine seher vakti "*Lâ*" lafzının vârid olduğunu belirtmekte ve bunu yorumlarken de âlem-i fenâ ve âlem-i bekâ bağlantıları üzerinde durmaktadır. Buna göre "*Lâ*" lafzı âfakda âlemin, enfüsde ise cismin yok olup kendisiyle kalmasını ifade etmektedir. Yani dış dünyanın ve nefsin mertebelerinin fenâ bulmasıdır. Elbette bunu yapacak olan hayvanî ruh değil, Allah'ın üflemiş olduğu ruhtur. O yüzden kelime-i tevhiddeki "*lâ*" lafzı âlem-i fenâyâ, "*illâ*" lafzı ise âlem-i bekâyâ işaret etmektedir.

Yani "*illâ*" lafzı *la*'nın nefyini isbatlamak içindir. Anlaşılmaktadır ki; bâkî olmak "*Muhammediün Rasulullah*" demeye bağlıdır. Hz. Peygamber'i ve nübüvveti kabul etmeyip anlamayan kişi tevhidi ve ulûhiyyeti tam olarak anlayıp fenâ bulamaz. Âlem-i fenâ ile Allah dışında kalan her şeyin faniliğine eren sâlik, kalıcı bir varoluş düzeyine erdiğinde mertebe-i bekâyâ ulaşmış olmaktadır. Yani Bursevî'ye göre bekâ kavramı,

⁵⁵⁶ Bursevî, *Kitâbu İzzî'l-Âdemî*, 174b.

⁵⁵⁷ Kasas, 28/88.

varlığın ilâhî hakikatle yeniden şekillendiği ve varoluşun en yüksek seviyesine ulaştığı mertebedir. Müellifin tasavvufî yolculukta fenâ ve bekâ makamları arasında kurduğu denge ilâhî ve mâlâyânî olanı doğru şekilde anlamlandırma imkanı sağlamaktadır.⁵⁵⁸

Bursevî, Fudayl bin Iyaz'dan bahsettiği bir vâridinde fenâ kavramını başka bir açıdan değerlendirmektedir. Bu vâridde Fudayl bin Iyaz'ın İblis'e lânet okunmasını men etmesine vurgu yapılarak; *“Fudayl ki evâilinde kâtı't-tarîk idi. Sonra tâib olup zühhâd-ı Mekke'den oldu. Şeytana lânet etmezdi. Ve lâkin lânet etmediği kemâl-i iffetinden idi; tâ ki onun lânetiyle lisânını telvis etmeye. Zira Allah Teâlâ'nın lâneti kâfîdir.*⁵⁵⁹ *İşte burada tarîk-i zühd ve tarîk-i fenâ ve tarîk-i ilim vardır. Tarîk-i zühd ve fenânın muktezâsı sükûttur. Ve tarîk-ı ilmin mucîbi Allah Teâlâ'ya mütâbeattır.”*⁵⁶⁰ denilmiştir.

Vâridde, fenâ kavramı, zühd yolu üzerinden ele alınmakta ve bu yolun temel gereksinimi olarak sükût vurgusu yapılmaktadır. Buna göre fenâ, seyr u sülûkta olan sâlikin kişisel öfke ve duygusal tepkilerini kontrol altına almasını ve nefsinin terbiye etmesini gerektirmektedir. Lânet okumak yerine, kişinin kendi dilini ve kalbini temiz tutması ve Allah'ın iradesine teslim olması daha faziletlidir. Fudayl'ın şeytana lânet etmemesi, dilini bu tür ifadelerle kirletmemek için sükûtu tercih etmesindendir. Böylece fenâ yolunda benlik, hırs ve nefsi duygulardan sıyrılmak mümkündür.

Müellif, sükût ve halvetin faydalarını anlattığı başka bir bölümde sükût ile fenâ ilişkisine dikkat çekmektedir: *“Şeyhim ve dayanağım Seyyid Fazlî İlâhî bekâ ve fenâ sırrı için kırk yaşındayken halvete girdiği vakit cemaatle namaz kılar. Fakat kim olursa olsun kimseyle konuşmazdı. Bazen çok uzaktan biri gelirse ona nasihat için bir kâğıda yazıp odanın penceresinden ona verir ve asla onunla konuşmazdı.”*⁵⁶¹

⁵⁵⁸ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 237b.

⁵⁵⁹ A'râf, 7/44. âyete atıf vardır.

⁵⁶⁰ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 274b.

⁵⁶¹ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 288b.

Sonuç olarak; Bursevî, fenâ halini, kişinin nefsinden ve dünya ile ilgili tüm bağımlılıklarından sıyrılarak tamamen Allah’a yönelmesi ve O’nda yok olması şeklinde tanımlamaktadır. Bu süreç, sâlikin geçici dünya varlıklarını aşarak, ilâhî hakikate ve mânevî olgunluğa erişmesini sağlamaktadır. Bekâ ise, bu teslimiyetin ardından, sâlikin Allah’ın varlığında ebedî bir kalıcılık ve devamlılığa erişmesidir. Bu aşama, kişiyi ilâhî isim ve sıfatlarla donatarak peygamberlerin sıfatlarına yakınlaştırmakta ve mânevî zenginlikle bütünleştirmektedir.

Yani İsmâil Hakkı, fenâ ve bekâ kavramlarını; sâlikin ilâhî aşka, mânevî olgunluğa ve seyr u sülûkündaki nihâî hedefine ulaşmasında gerekli aşamalar olarak görmektedir. Özellikle fenâ kavramı, sâlikin aşk ve amel arasında kurduğu bağ ile derinleşmekte ve Allah’ın zâtında fâni olmanın bir gereği olarak ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık bekâ, fenâdan sonra gelen ve sâlikin Allah’ın ebedi varlığında sürekli bir kalıcılık, ilâhî isim ve sıfatlarla donanma halini temsil etmektedir. Bursevî, bu derin kavramlara beyitlerinde de yer vermiştir.

Yuğ vüçûdun nakşını âb-ı fenâ ile yürü

*Taze u ter kıl seni feyz-i bekâ ile yürü*⁵⁶²

2.2. MÂRİFET VE BİLGİYE DAİR OLANLAR

Bilgi, İslâm filozoflarınca “eşyanın hakikatleriyle kavranması” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵⁶³ Yani insanın bilgi edinme çabası aslında varlığın hakikatini anlamlandırma gayretidir. Bu çabanın öneminin fark edilmesiyle bilgiye ulaşma ve kullanma metodları geliştirilmiş ve zaman içinde sistemli bir hal almıştır. Mutasavvıflar da kendi bilgi anlayışları çerçevesinde yerlerini almışlar ve farklı bir bakış açısı

⁵⁶² Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 280b.

⁵⁶³ Necip Taylan, “Bilgi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 6:157.

sergilemeyi başarmışlardır.⁵⁶⁴ Onlara göre doğru bilgi Allah'tan gelmektedir ve muhatabı için can suyu gibidir. Böyle bir bilginin tezahürü hem vahyin hem de insanın yaratılış hakikatinin tüm açıklığıyla sâlikte hal diliyle açığa çıkmasıdır.⁵⁶⁵ Mârifet, irfan, ârif, mârifetullah, hikmet, hakikat, ilham, keşf ve tecelli gibi kavramlar tasavvufî metodlarla elde edilen bilgiyi tanımlamak için kullanılan kelimeler arasındadır.

2.2.1. Mârifet-İrfan-Ârif-Mârifetullah

Tasavvuf düşüncesinde bilgiyi tanımlayan ana kavram mârifettir. Mârifet, kelime anlamı olarak tanımak, kavramak, beş duyu ile bilmek, hissetmek, bilinçli olarak öğrenmek demektir.⁵⁶⁶ Bu tanımdan mârifetin teorik bilgi olmanın ötesinde tecrübe ile elde edilen, öznel bilgi anlamına geldiği anlaşılmaktadır.⁵⁶⁷

Mârifet kelimesi tasavvufta “Sufilerin rûhânî halleri yaşayarak, mânevî ve ilâhî hakikatleri tadararak elde ettikleri bilgi, irfan” olarak tanımlanır.⁵⁶⁸ Yani kulun kendi hakikatini ihata etmesidir.⁵⁶⁹ İrfan kelimesinin mârifetle aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir.⁵⁷⁰ Çok defa hakikatle mârifet de bir sayılmaktadır.⁵⁷¹

Kuşeyrî'ye göre kişi Allah'ı önce sıfat ve isimleri ile tanımakta, sonra bağlantısını ibâdet, sıdk ve ihlâs ile kuvvetlendirmektedir. Bu halini daim etmesiyle kötü huy ve

⁵⁶⁴ Aynî, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, 55.

⁵⁶⁵ Ali Tenik ve Vahit Göktaş, “Tasavvuf Bilgisi: Allah'ı Allah'la Bilmek İlmine Giriş,” *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14, 1 (2016): 181.

⁵⁶⁶ İnternet erişimi:

<https://www.almaany.com/en/dict/ar-en/%D9%85%D8%B9%D8%B1%D9%81%D8%A9/> 07.07.2020; Cürçânî, *Tarifat*, 236.

⁵⁶⁷ İslam medeniyetinde ilim tahsili amellerin üstünüdür. Bu görüş zâhir ve bâtın bütün ilimleri kapsamaktadır. Tasavvuf ehline göre zâhirî ilimlere hakim olanlar mülkûn ve yeryüzünün süsü; bâtın ilmine sahip olanlar ise semâ ve melekût âleminin süsü olarak görülmüşlerdir. Bir sûfî, zâhirî ilimlere sahip olduktan sonra mârifet bilgisine ermeli, makam ve hallerin cazibesine takılıp kalmamalıdır. Böylece aklî ve kalbî olarak bulundukları ortam için de denge unsuru olduklarını söylemek mümkündür. Bardakçı, “İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi,” 84.

⁵⁶⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 234.

⁵⁶⁹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 526.

⁵⁷⁰ Ömer Mahir Alper, “İrfâniyye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2000), 22:444.

⁵⁷¹ Mehmet Demirci, “Hakikat,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1997), 15:179.

davranışlardan arınıp, daima Hakkın huzurunda bulunmaktadır. Böylece ilâhî sırları Hakk'ın tarif ve talimiyle almaktadır. Nihayetinde nefsin afetlerinden tamamen sıyrılmış, halka yabancılaşmış olur. Allah'tan gayrısını mûlahaza edemez haldedir. İşte bu hal mârifettir.⁵⁷²

Bu tanım mârifetin tasavvuftaki dört mertebe ile açıklanmasını da desteklemektedir. “Tasavvuftaki dört mertebe: 1.Şeriat 2. Tarikat 3. Hakikat 4. Marifet. Şeriat olmadan tarikat, hakikat ve mârifet olmaz. Her şeyin başı şeriatı iyi yaşamaktır. Herkesin gündelik kurallarla yaşadığı İslâm'a şeriat; biraz daha takvâ cihetiyle ulaşılan inceliğe tarikat; takvâ ve verada titizlikle varılan sonuca hakikat; ve nihâyet bunu yaşamanın kişide ifade ettiği bilgi planındaki sonuca da mârifet denir.”⁵⁷³

Bu tanımlara göre tasavvufta mârifetin kesin bilgi olarak kabul edildiğini söylemek mümkündür. Allah'ın varlığı ve birliği ancak ilim yoluyla anlaşılmaktadır. Zâhirî ilim ile ulaşılan bu bilgi kalbin mârifete ermesi ile pekişmektedir.

Mârifet kavramı, müellifimiz Bursevî'nin ele alınan eserlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Mârifetullah, Allah'ın sunduğu ilâhî bir lütuftur. Dünyada mârifetullah nimetine erişen kimse için ahirette de yüksek dereceler vardır. Ve dereceler arasındaki farkın mârifetle olacağı ilâhî bir müjdedir.⁵⁷⁴

Kitâbu İzzi'l-Âdemî'de geçen vâridlerden birinde mârifet kavramı ve bağlantıları üzerinde özellikle durulmaktadır. Bursevî'ye göre kişi kendisini Hakk'ın mârifet feyizleriyle dirilttiğinde Hakk'ı gerçekten görmeye başlamaktadır. Yani Hakk'ı ru'yet mârifetten ibarettir. Çünkü Onu bilmeyen, tanımayan görse de idrak edemez.⁵⁷⁵

⁵⁷² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 398.

⁵⁷³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 412.

⁵⁷⁴ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 120b. Bursevî'nin bu fikirlerinin İhyâ müellifi Gazâlî ile benzerlik taşıdığı görülmektedir. Gazâlî'ye göre mârifetullah mânevî kirlerden temizlenmiş yakîn olan bilgidir. Kalp, Allah'ın nuru ile aydınlandığında ona mârifet yerleşir. Bu hal, Hz. Peygamber'in hakkında “*Âlemlerin imanı tartılsaydı Ebû Bekir'in imâmı ağır gelirdi.*” dediği imânî bilgi seviyesidir. Gazâlî, *İhyâ*, 1:49, 79.

⁵⁷⁵ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 155a.

Bu bölümde mârifet kelimesinin mükâşefe, müşâhede, mahcûb, ru'yet kelimeleriyle beraber açıklandığı görülmektedir. Bursevî'ye göre müşâhede daha genel olup perdesi açılmış ve açılmamış olanlar için geçerlidir. Ru'yet ise daha özeldir ve perdesi açılanlara mahsustur. Bursevî, mârifetsiz müşâhedenin faydasının olmayacağını belirtmekte, mahcub olanların (kalpleri örtülü olanların) görseler bile tebdil-i kıyafet olan sultanı halkın tanımaması gibi Hakk'ı bilemeyeceklerini ifade etmektedir.⁵⁷⁶

Arapça aktarılan vâridin devamının tercümesi şu şekildedir: “*Mârifet, bütün mertebelerin aslıdır. Bunun için bazıları onu rü'yete tercih ettiler. Rü'yet, mücerret marifete göre, her ne kadar müşâhedenin ziyade olarak bir nevi ise de mârifete eklendiğinde müşâhede daha kuvvetli bir nev' olur. Fakat mârifetten muradımız bu müşâhedeyi içine alan mârifet olmasıdır. Aksi takdirde tam mârifet olmaz. Bunu bil. Bu kelimanın sarîh manasıdır.*”⁵⁷⁷

Rü'yet (Allah'ın görülmesi); kulun zât, sıfat ve isimlerini Allah'ın zatında yok etmesine bağlıdır. Cennet dereceleri de zât, isim ve sıfatların gerektirdiği amellere karşılık gelmektedir. Amel cesede mahsus olduğu için cennet cesed içindir. Mârifet ise ruhlar içindir. Onlar cennetinde rü'yet ve kavuşma ile karşılanırlar. Nasıl ki beden için cennet nimeti olarak içecekler var ise ruhun cennet içeceği de hakikat ve hakikatin müşâhedesidir. Ayrıca aynı bölümde her mümin için cennet derecelerinde fark olduğu belirtilmektedir. Buna göre havas ile avam arasında fark yokmuş gibi görünse de ihlâs ve mârifet tabakaları farklıdır. Sırttan kimi at hızıyla, kimi rüzgar kimi de şimşek hızıyla geçecektir. Bursevî'ye göre bu fark mârifet tabakalarından kaynaklanmaktadır;⁵⁷⁸

“*Ve mârifet-i kalb kemâlât-ı a'zâdan akvâdır. Zira a'zâ ve cevârihin kemâlâtı kemâl-i kalbe tâbi'dir. Ve şol yerde ki kemâl-i kalbe olan mârifet mefkûd*

⁵⁷⁶ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 155b.

⁵⁷⁷ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 155b.

⁵⁷⁸ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 289a.

ola, sâir kemâlâtın mevcûd olduğu müfid değildir. Ve çünkü kemâlât-ı kalbiyye ve kâlibiyye müctemia ola şeref-i ekmel hâsıl olur. Meselâ basarî rü'yetinde hadîd olmak gibi ki Yemâme'de Zerkâi dedikleri hatunda vâir idi ki üç günlük mesafeden teşhis ederdi. Ve tecvid-i Kur'an ki kemâl lisanıdır ki kurraya mahsusdur. Ve kemâl-i yed-i ki hattat veya nessâc olmaktadır ve kemâl-i ricl ki süratle tayy-i arz etmektedir. Ve alâ hâzâ, bu cümleden akvâ olan mârifetullahdır. Bazı eşhâs vardır ki kuvvet-i hâfızası gâlibdir. Feemmâ mahfuzdan murad nedir bilmez ve bilse dahi kısırını bilir lübbünden bî haberdir.”⁵⁷⁹

Bursevî'ye göre kalbin mârifeti azaların olgunlaşmasından daha kuvvetlidir. Kalbin kemâlâtı da denen mârifetin olmadığı yerde diğer organların olgunlaşması bir şey ifade etmemektedir. Dilin kemâli ise Kur'an'ı en güzel şekilde okumaktır ki kurraya mahsustur. Elin kemâli hattat ya da dokumacıya mahsustur. Ayağın kemâli süratle hareket etmektir. Bunların hepsinin yanında kalbin kemâli olan mârifetullah hepsinden üstündür, kuvvetlidir. Bazılarının da hafızası çok kuvvetlidir ama bir şeyin kabuğunu bilir, özünden habersizdir. Mârifetullahı anlamayan kimsenin diğer azalarının kuvvetli olması özünden habersiz, kabuğu bilmek gibidir. Bir kıymeti yoktur.⁵⁸⁰

Müellif, “Ücret-karşılık Allah için değil, yaratılanlar için istenir.” vâridini açıklarken bu sözün mârifetin özü olduğunu ifade etmektedir. İnsan cisim ve ruhtan oluşmaktadır. Cisim dünya için yaratılmıştır ve dünya nimetleri onun içindir. Karşılığını kevnî nimetlerle benzer şekilde alır. Cennet nimetleri de o yüzden cisme aittir. “Benim ücretim ancak Allah'a aittir.”⁵⁸¹ bunu destekler. Ruh ise mârifet ve müşâhedeye bağlıdır.

⁵⁷⁹ Bursevî, *Kitâbu İzzî'l-Âdemî*, 179a.

⁵⁸⁰ Bursevî, *Kitâbu İzzî'l-Âdemî*, 179a.

⁵⁸¹ Sebe', 34/47.

“İhsan sahiplerine en güzeli ve ziyadesi de vardır.”⁵⁸² âyeti gereğince onların karşılığı ücret mukabilinden de fazladır. Bu farkı da mârifet ve müşâhede sağlamaktadır.⁵⁸³

İnsan, âlem-i ervahtan âlem-i ecsama mârifet-i Hak için nüzul etmiştir. Fakat bu mârifetten maksat; zât mertebesinde olan mârifet-i mutlaka değildir. Belki isimler ve sıfatı da içine alan ve onlarla kayıtlı olan zât-ı ehadiyyeyi mârifettir ki buna da mârifet-i mukayyede denir.⁵⁸⁴

Gerçeği ortaya çıkaran âriflere göre zaman her daim bahar gibi tazedir. Çünkü onlar bahar, yaz, sonbahar, kış gibi suretlere değil manaya bakarlar.⁵⁸⁵

“Dinle ey ârif benim şer’i mutahherdir sözüm,

Micmer-i irfâna lâyük ûd u anberdir sözüm”⁵⁸⁶

2.2.2. İlim ve Âlim

İlim kelimesinin fiil haliyle anlamı bilmektir. İsim haliyle ise bilgi, bilinecek şey anlamındadır.⁵⁸⁷ Terim anlamı; bir şeyin gerçek haliyle kavranması, nesneyi olduğu gibi bilmek gibi anlamlara gelmektedir. Karşıtı; cehl-cehalettir.⁵⁸⁸

İslâm dini ilme büyük önem vermekte ve hayatın tüm sahalarına ilmi dâhil etmektedir. Kur’an-ı Kerîm’de yaklaşık 750 defa geçen ilim kelimesinin peygamberlere ve onlar vasıtasıyla bütün insanlığa öğretilen kadim bilgi veya hikmet anlamında kullanıldığı da görülmektedir.⁵⁸⁹ Kitâbî yönüyle ilme bu değeri veren İslâm dini, pratikte

⁵⁸² Yunus, 10/26.

⁵⁸³ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 171b.

⁵⁸⁴ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 188b.

⁵⁸⁵ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 156b.

⁵⁸⁶ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 186a.

⁵⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XXXIV/3082.

⁵⁸⁸ İlhan Kutluer, “İlim,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2000), 22:109.

⁵⁸⁹ Mehmet Aydın, “İslam’a Göre İlim,” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1986): 1-2.

de ilim ve hikmet kaynağı ile muhatabı insanları kısa sürede câhiliye devrinden kurtararak Asr-ı Saâdete evirebilmiştir.

Tasavvufî anlamı; insanın duyu organları ile elde ettiği veya Allah’u Teâlâ’nın vahiy yolu ile doğrudan gönderdiği, içinde zan ihtimali bulunmayan yakînî bilgidir.⁵⁹⁰ Mânevî aydınlanmaya veya yakîn olana ulaşmaya yaklaştıran, vesile olan bilgi olarak tanımlamak da mümkündür.⁵⁹¹ Ayrıca İslâm alimleri bilgiyi ilim olarak değerlendirirken mutasavvıfların ilim kelimesini zâhirî ve batınî veriyi içinde barındıran, tecrübî bilgiyi kapsayan, mârifet anlamında kullandıkları görülmektedir.

Hatta mutasavvıflara göre ilmin bâtınî yönü ibâdetlerin mânevî ve ahlâkî özünü, varlık ve olayların arkasındaki sırları açığa çıkarmaktadır. Ancak bu ilim herkese açık olmamakla birlikte, yanlış anlaşılmalara da sebep olabilmektedir. Bu yüzden bâtın ilmi ancak zeki, yetenekli, istekli ve kalp gözü açık kimselere mahsustur.⁵⁹² Bu ilim Kur’an-ı Kerim’de ledün ilmi olarak yer almaktadır.⁵⁹³ Kehf Sûresi’ndeki âyetlere yapılan ıstılâhî yorumlar birçok tasavvufî kavramın da kaynağını teşkil etmektedir. Böylece ilim kelimesinin kapsamında tasavvuf literatüründe müstakil bir anlama sahip olan ilm-i ledün kavramı ortaya çıkmıştır.⁵⁹⁴

Buna bağlı olarak bir çok mutasavvıfa göre ilim, kalbin bir özelliğidir. En şerefli ilim de Allah’ın zât, sıfat ve fiillerini lâıyığıyla bilmektir. Beden kalbin binitidir, kalp de ilmin mahallidir.⁵⁹⁵

⁵⁹⁰ Herevî, *Menâzilü’s Sâirîn*, 282.

⁵⁹¹ Kutluer, “İlim,” 22:109.

⁵⁹² Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 4:11.

⁵⁹³ Kehf Sûresi, 18/65.

⁵⁹⁴ Mahmut Esad Erkaya, *Kuran Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Ankara: Otto Yay., 2017), 145. Ledün ilmi; kesbî değil, Allah tarafından salih kullarına verilen bir bilgi türüdür. Bu yönüyle mârifete de benzemektedir. Zaten peygamberlik bilgisi, mârifet ve ilm-i ledün aynı kaynaktan gelmektedir. Bardakçı, “İsmail Hakkı Bursevî’nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi,” 90-91.

⁵⁹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, 3:21.

Gerek insanın mânevî oluşumunda gerekse literatürde böyle önemli bir yere sahip olan ilim kavramının İsmâil Hakkı Bursevî'nin tasavvufî düşünceleri içinde de ciddi bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Müellife göre ilim üç kısımdır: İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn. İlme'l yakîn delil ile hâsıl olan ilimdir ki müdâhale ve şüphe barındırmaz. Ayne'l-yakîn müşâhede ve keşifle ulaşılan ilimdir. Hakka'l-yakîn ise ayne'l-yakîn mertebesinin sırrı ve hakikatidir. Mesela bir kişinin Mekke şehrinde Kâbe olduğunu bilmesi ilme'l-yakîn, onu gidip müşâhede etmesi ayne'l-yakîn ve hatta Kâbe'nin Beytullah olduğunun sırrına ermesi ise Hakka'l-yakîndir.⁵⁹⁶

Ayrıca müellif, ilmin mârifetten faziletli olduğunu düşünmektedir. Allah Teâlâ'ya Alîm denmesi mahlûkat ile bu ismin arasında bağlantı bulunmasından ve âlemin Ondandır tecelli etmesindendir. O yüzden de Allah'ın zâtı değil fiilleri ve sıfatları tefekkür edilmelidir. Akıl ve idrak, sıfat mertebesine ulaşır ama zât mertebesine eremez.⁵⁹⁷

Bursevî, rüyasında telif ettiği kitapların yakıldığını görmüş, bu rüyanın te'vili için yaptığı açıklamada ilmin nur olduğunu, ilim ehli olan kişilerden sâdır olan şeylerin de Allah'ın nuruna delâlet edip ilâhî haller ve aşk gibi yakıcı haller olacağını belirtmiştir. Bunu destekler mahiyette de Hz. Musa'nın sözlerinin aktarıldığı âyeti delil olarak göstermektedir: *“Ben bir ateş farkettim. Belki size oradan bir kor getiririm.”*⁵⁹⁸ İsmâil Hakkı'ya göre nasıl ki ateş korunun yanmasından fayda açığa çıkarsa bu rüyadaki yanma da faydaya işaret etmektedir.⁵⁹⁹ Başka bir vâridde de Bursevî'nin ilmin değerine dikkat çektiği görülmektedir:

“Mâlum ola ki: Bazı eşyâ vardır ki şeref-i zâtî şeref-i izâfîyi câmi'dir.

Meselâ insân rûh-i izâfî ile şeref-i zâtî bulduğu gibi ilim ile dahi şeref bulmuştur

ki şeref-i izâfîdir. İlim dahi tefâvüt üzerinedir; ma'lûma ta'bidir. Meselâ bir

⁵⁹⁶ Aynî, *Türk Azizleri*, 87-88.

⁵⁹⁷ İhsan Kara, “İsmail Hakkı Bursevî'nin *Tuhfe-i Hasekiyye*'si (III. Bölüm),” (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1997), 30.

⁵⁹⁸ Tâ-Hâ, 20/10.

⁵⁹⁹ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 131b.

kimsenin ma'lûmu ehl-i sûkdan Zeyd olmayla ulemâ-i âmilinden Amr olmak beraber değildir. Raiyyet ile sultan dahi böyledir. Pes, şol ilmin ki ma'lûmu ecell ola, ol ilme şeref-i zâid hâsıl olup ol dahi ecellü'l-ma'lûm olur. Binâen alâ hazâ, ilm-i ilâhî ki Hak Teâlâ'ya müteallıktır. İlm-i mâsivâdan ecellidir. Zira mâsivâ mahlukdur. Mahluka ilimden ise hâlika ilim ecell ve evlâdır."⁶⁰⁰

Bu vâridi doğru anlayabilmek için şeref-i zâtî ve şeref-i izâfî kavramlarının anlamlarını vermek yerinde olacaktır. Şeref-i zâtî kişinin kendi öz nitelikleri ve erdemleriyle sahip olduğu şereftir. Şeref-i izâfî ise konum veya rütbeğe göre elde edilen şereftir.⁶⁰¹

İsmâil Hakkı Bursevî, bu vâridde ilmin değerinin ve şerefının, bilginin konusu olan şeye bağlı olduğunu ifade etmektedir. Bursevî, ilmin şeref-i zâtî ve şeref-i izâfî yönlerini vurgulamaktadır. Buna göre ilmin değeri mâlum olana bağlıdır. Yani önemli ve değerli olan şey hakkındaki ilim daha az önemli şey hakkındaki bilgiden daha üstündür. Tıpkı çarşı esnafından birinin bilgisine vâkıf olmakla büyük bir âlimin bilgisine sahip olmak arasındaki fark gibi. Bu yüzden her şeyin yaratıcısı olan Allah ile ilgili ilim sahibi olmak da diğer bilgi türlerinden üstündür. Yani müellife göre ilmin değeri bilginin kendisine değil, bilinen şeyin yüceliğine bağlıdır. Müellifin, aynı vâridin devamında ilmin şeref ile bağlantısını zıddı olan cehâletle birlikte açıkladığı görülmektedir:

"Ve insanda cehl gâlib olmakla şeref-i izâfiyyeyi şeref-i zâtî üzerine tercih eder. Meselâ mâl ile ilmin miyânında bu kadar tefâvüt var iken tahsil-i mâla sa'y edip beyne'n-nâs mâl-ı kesir ile iftihâr eder. Tahsil-i ilm edip onunla iftihâr etmez. Maâ hâzâ, mâl-ı fâni ve abde muzâf ve ilm-i bâkî ve Hakka mensûbdur. Zira sıfat-ı şerîfe-i ilâhiyyedir. Ve böyle ma'kûs olmayla bâis hicab-ı nefsin haylûletidir ki nefs-i hissiyâta mâyil ve akliyyât ve mâneviyyâtdan mu'rizdir. Zira fitrat-ı

⁶⁰⁰ Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, 178b-179a.

⁶⁰¹ Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 990.

asliyyesini tağbir etmekle nazarını mahsûsâta kasr etmiş ve sûret ile ülfet tutmuştur. Bu ise maânî ve hakâyıktan âikdir. Ve onu ıslâha tarik mürşid-i kâmil işâretiyle riyâzât-ı kesire ve mücâhedât-ı vefîradır.”⁶⁰²

Bu alıntıda Bursevî, genellikle insanların cehâletten dolayı şeref-i izâfîyi şeref-i zâtîye tercih ettiklerini belirtmektedir. Bu yüzden de mal ve servetin peşine düşüp bunlarla övünmeyi ilim sahibi olmakla övünmenin önüne geçirmektedirler. Fânî olan mal izâfî iken, ilim; bâkî olan Allah’a bağlı olduğu için zâtî değere sahip olmalıdır. Bursevî, bunun da ancak kâmil bir mürşidin rehberliği ve irşadı ile aşılabileceğini belirtmekte, yöntem olarak da riyâzet ve mücâhedeyi tavsiye etmektedir. Bu görüşleri, Bursevî’nin tasavvuf anlayışında ilmin merkezî rolüne ve değerine dikkat çekmektedir.

Bursevî’ye göre sahip olunan sıfatların en büyük ve şerefliisi ilimdir. Bu yüzden bazı büyük zâtlar ilim sıfatını hayat sıfatının önüne geçirmişlerdir. İlmi olmayanın süsü de yoktur. Süs ise ağacın dal, yaprak ve meyveleri gibidir. Nasıl ki ağacın dal ve yapraklarının semeresi meyve ise ilmin semeresi de amel ve şuhûd halinde olmaktır. Yani yakîn halde Allah’ın tecellilerine mazhar olmaktır.⁶⁰³

İsmâil Hakkî’nın eserlerinde ilmin yüceliğinin yanı sıra ilm-i ilâhîye ve ona kıyasla ilm-i cüz’iye dair açıklamalar yaptığı da görülmektedir. Müellife göre Hak Teâlâ’nın ilmine nisbetle mahlukatın ilmi denizden bir damla gibidir. Belki nisbeti bile yoktur ki orandan kastedilen yaratılanın eksik ilmini anlatmak içindir. Yani ilm-i Hak; ilm-i külli-i hakikidir. Mâsivânın ilmi ise ancak ilm-i cüziyy-i izâfîdir.⁶⁰⁴

“Kamer’in ışığını ve Güneş’in ışığını görmüyor musun? Ay, her ne kadar ışığını Güneş’ten alıyorsa olsa da onun ışığı Güneş açısından, değil kendi itibarındadır. Allah Teâlâ’nın ‘Onun ilminden bir şey ihata edemezler.’⁶⁰⁵

⁶⁰² Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 180ab.

⁶⁰³ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 181a.

⁶⁰⁴ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 189a.

⁶⁰⁵ Bakara, 2/255.

sözünün manası da onun ilminin tamamının kapsanamayacağı anlamına gelmektedir. Mahlûkun gücünün darlığından dolayı onun ilminden ancak az bir şeyi ihata edebilirler, demektir. Beşer, kâmil bir ilim üzere olmadığında mutlak ulûhiyyet sırrıyla muttasıf olmaz. Mutlak olan ilah ise bütün noksan sıfatlardan münezzeh ve en ekmel olandır.”⁶⁰⁶

Bu vâride göre müellifin ilm-i ilâhî hakkındaki görüşleri Allah’ın ilminin insanın nâkıs bilgisi karşısındaki yüceliğine vurgu yapmaktadır. İlm-i ilâhîye verilen bu değer Bursevî’nin tasavvufî görüşlerinde; sâlikin seyr u sülûkunda öğrenmenin ve ilmî derinleşmenin ne denli önemli olduğunu açıklamaktadır.

İsmâil Hakkı Bursevî, her ilmin paylaşılması gerektiği konusunda da bir hassasiyete sahiptir. Arapça aktarılan ve kendisine vârid olduğunu belirttiği bir bölümde ilim çeşitlerini bu hassasiyete dayandırarak açıklamaktadır:

“İşrak vaktinde resmedildi ki: Duyurmak lazımdır.

Kalbe atılan, ilham edilen veya kitaplardan okunup anlaşılan ya da kâmil bir ağızdan alınıp hıfzedilen manalar iki çeşittir. Birincisi; ilmi tebliğ etmek ve başkalarına duyurmanın vâcip olmasıdır. Bu tür ilim ‘Ey Peygamber sana indirileni tebliğ et.’⁶⁰⁷ âyetinde geçtiği gibi kulların umumi maslahatlarıyla ilgili olan ahkamdır. İkinci çeşit ise Ebu Hüreyre’nin (r.a.) ‘Şâyet onu yaysaydım boğazım kesilirdi.’⁶⁰⁸ dediği gizlenip ketmedilmesi vacip olan ilimdir. Yani Rasûlullah’dan (s.a.v.) aldığım hikmet ve hakikatleri yaysaydım ilâhî ilmin inkârcıları ve ta’n edicileri beni keserlerdi, demek istemiştir.”⁶⁰⁹

⁶⁰⁶ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 203a.

⁶⁰⁷ Mâide, 5/67.

⁶⁰⁸ Buhârî, “İlim,” 42.

⁶⁰⁹ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 184a.

Bursevî, bu vâridinde hem tebliğin önemine dikkat çekmekte hem de her ilmin mâlum edilmemesi gerektiğini sahabe hayatından örneklendirerek açıklamaktadır.

“Böylece her ilmin tebliğinin lazım olmadığı ortaya çıktı. Bu nedenle ilâhî ilme hakim olanlar hakikatlerin ilmini gizlemeyi tavsiye ettiler. Böylece bazı ilimler yazıya geçirilmedi. Onlar kendilerinden alınan sözle amel etmek için bunu yazmadılar. Çünkü nice ilmi konuşmak zarar verdiği gibi onları yazmak da zarar verir. Bundan anlaşılır ki; İbn Abbâs ‘Allah’ın müphem bıraktığını siz de müphem bırakın. Allah’ın açıkladığını sizde açıklayın.’ demiştir. Yani Allah Teâlâ, hayırlılar tarafından bilinmesine rağmen, sırların ifşasından razı olmaz. Hayırlılara göre bu, güneşin gündüzün ortasında zuhûru gibidir. Bu diyarda olduğun müddetçe bununla amel et! Hakkî.”⁶¹⁰

Müellif, incelenen eserlerinde ilim türlerinden de bahsetmekte, aralarındaki farkları ayrıntılı açıklamaktadır: “Devlet erbabı ilhama mazhar olanlardır.” sözünün şerh edildiği bir vâridde ilm-i zârûrî ve ilm-i ledünnî arasındaki fark şu şekilde anlatılmaktadır:

“İlm-i zarûrî asl-ı halkta olan ma’nâdır. Hayvanâtın ve atfâl-i sığârın bazı menâfî ilimleri gibi. Ve kâh olur ki ilm-i zarûrîden vahiyle tabir olunur. Nitekim Kur’an’da gelir: ‘Senin Rabbin bal arısına vahyetti.’⁶¹¹ Zira bundan murad asl-ı neşede olan ilimdir ki Allah Teâlâ nahli onun üzerine meftûr etmiştir. Ve ilm-i ledünnî şol ilimdir ki; asl-ı halkde ve cibillette olmaz. Belki amel-i sâlihânın neticesi olur. Nitekim hadiste gelir: Her kim bildiği ile amel ederse Allah onu bilmediğine vâris kılar.”⁶¹²

Beş duyu vasıtasıyla da ulaşılan, aklın doğruluğunu kesin bir şekilde te’yid ettiği ve amelî bir çaba harcamadan edinilen aklî bilgiye ilm-i zarûrî denmektedir. Zârûrî

⁶¹⁰ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 184a.

⁶¹¹ Nahl, 16/68.

⁶¹² Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 252a.

bilgiye fazla zorlanmadan, hatta bazen delil bile gerekmeden ulaşılabilir. ⁶¹³ İlgili metinde müellifin verdiği örneklerle çizdiği kapsam bu anlamı teyid etmektedir.

İsmâil Hakkı Bursevî, bu vâridde bölümün giriş kısmında verilen ilm-i ledün kavramının anlamını biraz daha genişletmiş ve ilm-i ledünne sahip olmak için salih amel ile desteklenme şartını eklemiştir. Vâridin devamında müellifin ilm-i ledün ile ilgili görüşleri devam etmektedir: “Sual olunursa ki ilm-i ledünnî semere-i mücâhede olacak, ona miras itlak olunmamak lazım gelir; maâ hâzâ, hadiste tevrîs denildi. Cevap budur ki; tevrîs bu hadiste mutlak a’tâ mânâsınadır.” ⁶¹⁴

Yani ilm-i ledünne salih amel şartı konulmuş gibi görünmesi onu mücâhede neticesinde miras bırakılacak anlamı kazandırır mı diye sorulduğunda Bursevî, buradaki miras fiilinin mutlak olarak verme anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Nasıl ki miras bırakandan sonraya kalırsa ilm-i ledün de amelden sonraya kalan kazanç olduğu için bu şekilde ifade edilmektedir.

Bursevî’nin ilim ile ilgili görüşlerinden bahsettiği diğer bir vârid de *Risâle-i Tasavvuf-2* adlı eserinde yer almaktadır.

Müellif, bu bölümde “İlim, ancak amel edilecek yerde olmalıdır.” sözünün vârid olduğunu belirtmekte ve bu sözü şerh ederek bağlantıları üzerinde durmaktadır.

“Yani ilimden murâd olan ameldir. Pes, bir mahalde ki amel maksûd-u asl olmaya oraya ilim vaz’ etmek zulümdür. Zira mahallinin gayrıya vaz’ıdır, meğher ki amel recasına vaz’ oluna. Nitekim iman recasına kâfire ta’lim-i Kur’an ve ilim etmeyi tecvîz ettiler.” ⁶¹⁵

⁶¹³ M. Naci Bolay, “Bedîhî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 5:322-323.

⁶¹⁴ Bursevi, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 252a.

⁶¹⁵ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 294a.

Bu metne göre ilmin amacı amele dönüştürmek olmalıdır. İsmâil Hakkı, ilmin amelden gayrı düşünülmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Yani ilim ile amel birbirini tamamlamazsa gereksiz bir çaba ve zulüme dönüşmüş olur. Aynı zamanda iman edecek ümidiyle bir kafire bile Kur'an ve ilim öğretmenin değerine dikkat çekilmektedir. Buna göre ilim doğru bir amele dönüşme umudunu taşıdığına bir anlam kazanmakta ve böylece bir amaca hizmet etmektedir. Bu vurgu tasavvufta bilginin amele dönüşmeyince bir değeri olmadığına da dikkat çekmektedir. Bursevî, aynı vâridin devamında görüşlerini şu şekilde devam ettirmektedir:

“Feemmâ maârif-i ilâhiyye ehlinin gayrıdan mutlaka mesûn gerekdir. Zira sû-i fehm ve adem-i zevkden nâşî bâis ihtilâldir. Ehli budur ki erbab i'tikâddan olduğundan mâ-ade bir mikdar terbiye çenberinden dahi geçmiş ola. Zira nice mu'tekadlar vardır ki akl-ı kâsıra sığmayan nesneyi aştıkda inkâra ve sû-i i'tikâda düşerler ve âhir beyne'n-nâs sebeb-i ihtilâl olurlar. Buradan dediler ki: Tavuk pazarında deve satılmaz. Yani her nesnenin başka bazâr-gâhı vardır ki orada satılır. Pes, nâ-ehle bezl-i maâif eylemek tavuk bazarında deve satmak gibi olur. Ve kelâmımız burda işâret vardır ki ilim ikidir ki biri ilm-i nâfi'-i şerîdir ki bundan maksûd zâhiri a'mâl-i nâfia-i şeriyye ile arasatta kalmaktır. Ve biri dahi ilm-i nâfi-i hakikidir ki bundan maksûd bâtinî hilye-i hakâika ile müzeyyen eylemektir. Ve vesilesi olan a'mâl-i şâkkaya (meşakkatli işler) dahi tevağğul eyleyip (meşgul olup) mertebe-i tarikatte riyâzât ve mücâhedât etmektir.”⁶¹⁶

Bu vârid, Bursevî'nin ilim ile mânevî gelişim hakkında kurduğu bağlantıyı açıklamaktadır. İlim erbabı ve mânevî derinliğe sahip kişilerin daha fazla ve doğru bilgi ile eğitilmiş olmaları gerektiği vurgulanmaktadır. Buna bağlı olarak ilmin gerçek

⁶¹⁶ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 294b.

değerine ulaşması için doğru yerlerde ve kendisine uygun makamlarda olması gerektiği belirtilmektedir.

Ayrıca metinde iki tür ilimden bahsedilmektedir. Birincisi; zâhiri amellerle ve dini uygulamalarla bağlantılı şer'î ilimdir. Bu ilim dış dünyada ve insan ilişkilerinde nasıl hareket edilmesi gerektiğini düzenlemektedir. İkincisi ise hakîki ilimdir ki sâlikin batınî yolculuğunda mânevî hallerine vâkıf olmasını ifade etmektedir. Bu ilim için de riyâzet ve mücâhedeyi barındıran belli bir disiplin gerekmektedir.

Sonuç olarak, İsmâil Hakkı Bursevî'nin incelenen eserlerinde ilim ile ilgili çokça fikir ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Bursevî'nin ilim ile ilgili bu derin görüşleri incelendiğinde tasavvufî düşüncelerinin bilgelik ve ilim ile desteklenmiş mânevî aydınlanmaya dayandığı görülmektedir. Müellif, ilmin gücünün Allah'ın sıfatlarından biri olmasından kaynaklandığını, bu yüzden de Zât'a yakınlaşma yolunda önemli bir rol oynadığını belirtmektedir. Ancak bu değeri amelle birleştiğinde mümkündür. Aksi halde ilim, seyr u sülûkta gereksiz bir yüke dönüşecektir.

2.2.3. Keşf, Mükâşefe ve İlham

Tasavvufu diğer ilimlerden farklı kılan temel özelliklerden biri, keşf ve ilham kavramlarına verdiği önemdir. Kelime anlamı olarak keşf; perdeyi veya örtüyü kaldırmak, kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak, niteliği bilinmeyen bir şey hakkında bilgi edinmek demektir.⁶¹⁷ İstilah anlamı; perdenin arkasında gaybî kalan mana ve hakikatlere yaşayarak ve şuhûd halinde vâkıf ve muttalî olmaktır.⁶¹⁸ “*Senin perdeni kaldırdık, artık bugün gözüün keskindir.*”⁶¹⁹ meâlindeki âyet, keşf kelimesinin Kur'an-ı Kerîm'de de gayb olanı açığa çıkarma anlamında kullanıldığını teyid etmektedir.

⁶¹⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 650.

⁶¹⁸ Cürcânî, *Tarîfat*, 188.

⁶¹⁹ Kâf, 50/22.

İlham kavramı yutmak, içmek anlamına gelen lehm kelimesinden türemiştir. Terim olarak Allah'ın melekler aracılığıyla ya da doğrudan ilâhî bilgileri kulun kalbine ulaştırmasıdır.⁶²⁰ İlham için âyet ya da aklî delil denemez, ancak amel etmeye teşvik edicidir, mutasavvıflara göre delil kabul edilmektedir.⁶²¹ İlham kelimesinin Kur'an-ı Kerîm'de Allah'ın insan nefesine mânevî zaafları ve güçleri yerleştirdiğini belirten âyette geçtiği görülmektedir.⁶²² Ayrıca bal arısından bahsedilen Nahl Sûresi'nin ilgili âyetindeki vahiy kelimesinin de ilham anlamında kullanıldığı kaynaklarda belirtilmektedir.⁶²³ Bu ilgili âyetlerle ilgili İsmâil Hakkı Bursevî'nin de yorumu mevcuttur. Bu tanımlardan hareketle keşf ve ilham, beden ve his perdelerinin kalkması ile başka âlemlerin seyredilmesidir. Böylece görünür âlemden sıyrılan sâlik için gayb âleminin önündeki engeller kalkmaktadır. Tasavvuf ilmine mükâşefe ilmi, sûfilere mükâşefe ehli, mükâşif veya keşf ehli de denmektedir.⁶²⁴ Bursevî de eserlerinde bu terimleri kullanmaktadır.

Hz. Peygamber'in Hz. Ömer için söylediği “*Ümmetlerin mükellemleri ve muhaddesleri (ilham alanları) vardır. Bu ümmet içinde de var ise o da Ömer'dir.*” hadisi iman edenlerin keşf ve ilham alabileceğine dair Hz. Peygamber'in bir işareti olarak kabul edilmektedir.⁶²⁵

Bursevî'ye göre keşf ehli akıllıdan ayrıcalıklıdır. Çünkü müellife göre keşf, akıldan üstündür. Ve hatta keşf ehli hem akıllı hem de keşfi kendisinde toplayarak akıllılara nispetle farkını göstermektedir.⁶²⁶ İsmâil Hakkı ayrıca sabahın doğuşu ile gecenin

⁶²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2000), 22:98.

⁶²¹ Cürcani, *Tarifat*, 28.

⁶²² Şems, 91/8.

⁶²³ Nahl, 16/68.

⁶²⁴ Süleyman Uludağ, “Keşf,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2022), 25:315.

⁶²⁵ Gökcan, “Hz. Peygamber'in Yaşantısında Tasavvufî Unsurlar,” 332.

⁶²⁶ Aynî, *Türk Azizleri*, 207.

karanlığının dağılması gibi keşf ile varlığın perdesinin açılıp zulmetin öyle ortadan kalkacağını belirtmektedir.⁶²⁷

Müellif, kalp sahibi kişiye mâlum olan batınî bilginin hatalı olmayacağını belirtmekle birlikte ilhâm ile alınan bilginin ancak Hz. Peygamber'in getirdiği şariat mihengine vurulduktan sonra doğruluğunun anlaşılabilirliğini ifade etmektedir.⁶²⁸ Bu iki kavram tam olarak aynı manayı taşımamakla birlikte, incelenen eserlerinde Bursevî'nin bu kavramları birbirini tamamlar mâhiyette kullanıyor olması tek başlıkta verilmesini gerekli kılmaktadır.

İsmâil Hakkı Bursevî, kendisine seher vaktinde “*Kim hakkın kendisini dirilttiğini görmezse Hakk'ın diriliğini de göremez.*” sözünün vârid olduğunu belirtmektedir. Rü'yet, mârifet, müşâhede ve mükâşefe kavramlarının birbiri içinde açıklandığı bu vâridde müşâhedenin rü'yetten farkı ayrıntılı şekilde açıklanmaktadır. Buna göre müşâhede hem mükâşif hem de mahcûblar için geçerlidir. Burada mükâşif kavramının kalp perdesi açık olanlar, mahcûb kavramının ise kalp perdesi örtülü olanlar anlamında kullanıldığı görülmektedir. Rü'yet ise sadece mükâşifler içindir. Mükâşifler öyle bir makamdadır ki; Hakk'ın sıfatlarını hangi sûrette görürlerse görsünler tanımaktadırlar. Buradan mükâşif makamındakilerin müşâhedenin ötesine geçerek hakîkatin derinliklerine nüfûz edebilen sâlik olduğu anlaşılmaktadır.⁶²⁹

Bursevî'nin “*Zâhir, bâtının ünvanıdır. Mecâz, hakikatin köprüsüdür.*” sözünü şerh ettiği başka bir vâridde resim ehli ulemânın zâhire takılarak sûrete dâir hükümde bulunduğu; hakikat ehli ulemânın ise zâhirin ardındaki bâtına tâlip olup hükümlerini buna göre verdiği görülmektedir. Buna göre ulemâ-i hakikat bu ilme kalpten, keşf gözüyle ve

⁶²⁷ Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce* I, 8.

⁶²⁸ Çağfer Karadaş, “İsmail Hakkı Bursevî'nin İtikadı Görüşleri,” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, 1 (1999): 266.

⁶²⁹ Bursevî, *Kitâbu İzzî'l-Âdemî*, 155ab.

ilham yoluyla ulaşmaktadır. Devamında “*Onu güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine indirmiştir.*”⁶³⁰ âyeti hakikat ehli ulemânın bilgisinin ilâhî kaynaklı olduğunu teyid etmektedir.⁶³¹

İsmâil Hakkı, “*Ey her şey elinde olan*” sözünün sâdır olduğunu belirttiği başka bir vâridde bu sözü “*Hiçbir canlı yoktur ki perçemi onun elinde olmasın.*”⁶³² âyeti ile bağlantılı olarak şerh etmektedir. Müellife göre Allah, yarattığı kabiliyetlerine uzak olanları perçemlerinden tutup sevk etmektedir. Bu ifade canlı olsun olmasın yaratılan her şey için geçerlidir. Varlık halindeki şeylerin canlı ya da cansız olması his ehline göredir. Mükâşefe ehline göre ise her şey diri hükmündedir. Her eşyanın tesbihi mükâşefe ehline âşikârdır.⁶³³

*“Bu cihetten demişlerdir ki mükâşefe halet-i ihtizârda keşf-i muzâaf olur.
Zira cism-i dayk zayıf ve mağlûp olur. Ve berzahda dahi afzûn olur. Zira ruh,
bedenden müfâratle asla rücû’ edip feyze kâbiliyeti ziyâde olur.”*⁶³⁴

Bu vâridde Bursevî, can çekişme anında, mükâşefe deneyiminin daha yoğun yaşandığını belirtmektedir. Bu durumda, beden daralır ve zayıflar; bu da kişinin bedensel duyularının ötesine geçerek mânevî tatmin ve bilgeliklere ulaşmasına yardımcı olmaktadır. Ayrıca Bursevî, berzah kavramını da benzer bir bağlamda kullanmaktadır. Ona göre, ruh bedenden ayrıldığı zaman, aslına, yani ilâhî kaynağına dönmektedir. Bu süreçte, ruhun feyz alabilme kapasitesi artmakta, çünkü ruhun bedensel kısıtlamaları ortadan kalkmaktadır. Böylece, hem can çekişme anında hem de berzah durumunda, mükâşefe zâhir olmaktadır.⁶³⁵

⁶³⁰ Şuarâ, 26/193-194.

⁶³¹ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 302a.

⁶³² Hûd, 56.

⁶³³ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 293b-294a.

⁶³⁴ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 231a.

⁶³⁵ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 231a.

Bursevî, kendisine uyanmadan sonra vârid olduğunu söylediği başka bir bölümde mükâşif ehli olan sâlikin seyr u sülûktaki aşamalarını ayrıntılı şekilde açıklamaktadır. Arapça olan vâridin tercümesi şu şekildedir:

“Âfak mertebesinde amellerin en ihlâslısı tevhiddir. Çünkü seyr halindeki mükâşefe ehli sâlikin ilk geçiş yeri âfâktır. İşte tevhid de böyledir. Çünkü tevhid Allah Teâlâ’nın vahdet ve vücuduna şahitlik yapan kevnî eserlere bakar. Bu tevhid çeşidi e’f’al tevhididir. Enfüs mertebesinde amellerin en ihlâslısı ise tecrittir. Çünkü enfüs, mükâşif ehli sâlikin ikinci geçiş yeri, tecrittir. Çünkü sâlik, âfak mertebesini ve onun eserlerini seyretmeyi geçtikten sonra Allah Teâlâ’nın nefislerde gerçekleşen ilâhî işlerine (şuunat-ı ilâhîye) bakar. Bu ise sıfat tevhididir. Âfak ve enfüs mertebesini aştıktan sonraki inkita’ mertebesinde amellerin en ihlâslısı ise tefrittir. Çünkü o, muayin (gören) salikin üçüncü geçiş yeri, tefridir. Çünkü o, Allah Teâlâ’nın bu mertebede gerçekleşen ilâhî işlerine (şuunat-ı ilâhîye) bakar. Bu ise zat tevhididir.”⁶³⁶

Bu vâride göre müellifin müşâhede kavramını âfak ve enfüs mertebeleri üzerinden açıkladığı görülmektedir. Sâlikin ilk geçiş yeri olan âfak mertebesinde müşâhede Allah’ın yarattığı eserlerini gözlemleyerek vahdâniyyete ve kudretine tanıklık etmektir. İkinci geçiş yeri; enfüs mertebesinde olup sâlikin nefislerde gerçekleşen ilâhî fiilleri temâşa etmesi, sırlarını keşfetmeye çalışmasıdır. Üçüncü mertebede ise mükâşif ehli sâlik, Allah’ın zâtına yönelik olan keşfini arttırmaktadır. Tefrid hali ile ifade edilen bu mertebede sâlik, tüm varlığın ötesine geçmekte ve Allah’ın zâtı ile olan birleşmesine yönelmektedir.

Risâle-i Tasavvuf-2 adlı eserinde müellifin ilham almaya dair görüşlerini ayrıntılı paylaştığı bir bölüm mevcuttur. “Devlet erbâbı ilham alıcılardandır.” başlığı atılan

⁶³⁶ Bursevî, *Kitâbu İzzi’l-Âdemî*, 159b.

bölümde bu sözün büyük zâtları ve seçkin ümmeti kapsadığı belirtilmektedir. Vâridin devamı şöyledir:

“Erbâb-ı devlet ile murâd mülûktur, evvelen ve bizzât. Zira devlet-i mutlaka sâhipleridir. Ve sâniyen ve bi'l-arz sâir vükelâ ve erbâb-ı münasip ve câhdir. Ve ilhâm kalbe bi't-tarîkıl feyz ilkâ olunan meâni-i gaybiyyedir. Gerek melek vesâtatıyla olsun ve gerek olmasın. Vahiy ise vesâtat-ı melek ile ilkâ olunan kelâm-ı ilâhidir. Ve ilm-i zarûrî ve ilham ve ilm-i ledünnî meyanlarında fark budur ki ilm-i zarûrî asl-ı hilkatte olan ma'nâdır. Hayavânâtın ve atfâl-ı sığârın bazı menâfi' ve muzarra ilimleri gibi. Ve kâh olur ki ilm-i zaruriden vahiyle ta'bir olunur. Nitekim Kur'an'da gelir: 'Senin Rabbin balarısına vahyetti.'⁶³⁷ Zira bundan murâd asl-ı neşede olan ilimdir ki Allah Teâlâ nahli onun üzerine meftûr etmiştir. Ve ilham şol umuru ilkâdır ki insanın ondan evvel ona vukûfu yoktur.”⁶³⁸

Bu vâride göre Bursevî'nin ilhamı, ilâhî bilgi kaynağı olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Vârid olan sözün esas kitlesi olan devlet erbâbından kasıt mutlak yetki, ilâhî lütuf ve zenginliğin sahipleridir. Bu yüzden de ilham almaları kolaylaşmaktadır. Bursevî'nin görüşlerinden ilham ile ilgili diğer belirleyici nokta aktarımının doğrudan ya da melek aracılığıyla olabileceği ve daha önce vâkıf olunmayan bir bilgi olduğudur.

Burada Bursevî'nin bilgi türleri ile ilgili görüşleri açıklanmaktadır. Müellife göre vahiy, özel bir melek aracılığıyla ya da doğrudan iletilen ilâhî iletişimin tasdikli bir biçimidir. İlm-i zarûrî yaratılışta fitratta bulunan doğal bilgi türüdür. Çocuk ve hayvanlarda da olan temel bilgiler gibi. İlham; sadece bilince ya da tecrübeye dayanmayan, daha önce edinilmemiş, ilâhî kaynaklı bilgidir. İlm-i ledün ise Allah tarafından özel olarak verilen, amelle ve Allah'a yakınlıkla desteklenen bilgidir.

⁶³⁷ Nahl, 16/68.

⁶³⁸ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 251b-252a.

“Ba’de zâ, ilhamda ilkâ-i şerr dahî dâhildir. Nitekim Kur’an’da gelir: ‘Sonra günahını ve takvâsını ilham etmiş olana.’⁶³⁹ Yani Allah Teâlâ nefs-i insana şerr ve fücûru ilkâ eder. Tâ ki ondan ictinâb eyleye. Ve hayır ve takvâ olan nesneyi dahi ilkâ eder. Ta ki onu iktisâb eylemeye. Nitekim ‘Benden size mutlaka hidâyet gelecektir.’⁶⁴⁰ âyetinde Hüdâyî tefsirde⁶⁴¹ vârid olmuştur ki Hüdâ bir nurdur ki Allah Teâlâ onu kulûb-u evliyâyâ kazf eder, ta ki hayır ve şerr ve hak ve bâtil meyânını fark edeler.”⁶⁴²

Yukarıdaki vâridin devamı olan bu alıntıya göre Bursevî, ilhamı sâlikin hem hayır hem de şerre yönelik tutumlarını tanıması açısından değerlendirmektedir. Bu, insan nefsinin şer ve fücûru tanıyarak onlardan sakınması ve hayır ile takvâyı benimsemesi için bir rehberlik sağlamaktadır. Müellif, Şems Sûresi’nde ilham almak kelimesinin kullanıldığı âyete atıf yaparak ilhamın kulun doğru ile yanlış ayırtetme yetisini güçlendirdiğine vurgu yapmaktadır. Buna göre ilham, Allah’ın kula verdiği doğru seçimler yapmasına sevkedecek mânevî bir rehberdir. Bursevî’ye göre ilham bu açıdan değerlendirildiğinde sâlikin hidâyetinin artmasına vesile olmaktadır.

Sonuç olarak, Bursevî’nin, ilhamı, Allah’tan doğrudan veya melek aracılığıyla gelen ilâhî bilgi olarak değerlendirdiğini ve bunu kulun mânevî yolculuğunda doğru ve yanlış ayırt edebilmesine yardımcı olan ilâhî bir lütuf olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Buna göre ilham, sâlikin ruhsal rehberliğini güçlendirmekte ve hidâyete ulaşmasına vesile olmaktadır. Bursevî’ye göre, bu ilâhî rehberlik insanın nefsine günah ve takvâyı tanıtmakta ve doğru seçimler yapmasını sağlamaktadır.

⁶³⁹ Şems, 91/8.

⁶⁴⁰ Bakara, 2/38.

⁶⁴¹ Ali Namlı, *Hüdâyî Tefsiri Mecâlis* (İstanbul: Erkam Akademi, 2024).

⁶⁴² Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-2*, 252ab.

Keşf ise, Bursevî'nin tasavvufî düşünce dünyasında, sâlikin Allah'ın varlığı ve zâtı üzerine derin bir anlayış ve tanıklık kazanmasıdır. Keşf hali; müşâhede aracılığıyla sâlikin Allah'ın eserlerini ve zâtını gözlemleme sürecini kapsamaktadır. Müellife göre mükâşefenin sâlikin içsel yolculuğunda doğrudan edinilen ilâhî bilgiyi temsil ettiğini söylemek mümkündür. Keşf sayesinde, sâlik O'nun birliğine şahitlik etmekte ve sonrasında nefsin derinliklerinde Allah'ın ilâhî işlerini fark etmeye başlamaktadır. Bu, müridin çıktığı mânevî yolculuğunda seyrinin hikmetlerle dolu olacağını ve varacağı nihâî noktanın kemâlini etkilemektedir.

2.2.4. Hikmet

Hikmet kelimesi h-k-m kökünden türeyen bir mastardır. Düzeltmek için engel olmak, bir fiili sağlam yapmak, her şeyi yerli yerine koymak, adaletle hükmetmek ve mahkemeye çıkmak gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁴³ Hikmet kavramı; felsefe, kelâm, fıkıh ve tasavvuf gibi bir çok ilim dalında çeşitli anlamlara sahiptir. Bu tanımların ortak noktası üstün bir bilgi ile bilmek, zihnî kabiliyet ve ustalık sahibi olmaktır.⁶⁴⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de hikmet kelimesi, 19 ayrı âyette, yirmi defa geçmektedir. Mülk⁶⁴⁵, mev'iza⁶⁴⁶ ve kitap⁶⁴⁷ kelimeleriyle de birlikte kullanılmıştır. Geçtiği âyetlere bakıldığında hikmet, kişiyi salih ameller yapmaya sevkeden, ahlâkî olgunluk sağlayan sağlam, faydalı ilim ve bakış anlamındadır.⁶⁴⁸

Hikmet kavramı, tasavvuf kaynaklarında da önemli bir yere sahiptir. Hatta sûfî kelimesinin kökeni ile ilgili kurulan bağlantılardan biri hikmet kavramına

⁶⁴³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 249; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII/141-144.

⁶⁴⁴ İlhan Kutluer, "Hikmet," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1998), 17:503-511.

⁶⁴⁵ Bakara, 2/251.

⁶⁴⁶ Nahl, 16/125.

⁶⁴⁷ Âl-i İmrân, 3/48,81.

⁶⁴⁸ Hakan Uğur, "Kur'an'da Hikmet Kavramı-Tefsirlere Göre Hikmet Âyetleri," *Marife* 10, 3 (2010): 135-158.

dayandırılmaktadır. Daha çok Batılı tasavvuf araştırmacıları tarafından kurulan bu bağlantıda hikmet anlamına gelen Yunanca “sophia” kelimesi kaynak gösterilmektedir.⁶⁴⁹

Mutasavvıflar, bu iddiayı kabul etmemekle birlikte, hikmet kelimesi eserlerinde sıkça yer almaktadır. Tasavvuf ehline göre hikmet, ilâhî sırların bilgisi, varlıkların var oluş amaçlarına ermek, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünün keşfetmektir.⁶⁵⁰ Amel ile ilmin bütünleşmesidir.⁶⁵¹ Gereken şeyi, gerektiği şartlarda, gerektiği kadar bilmektir. Hikmeti kavrayıp gereğine uygun amel eden kimseye hikmet sahibi denmektedir.⁶⁵² Buna göre mutasavvıfların hikmet kavramını ilham ile özdeşleştirip mârifet ve bâtinî bilgiye yakın bir anlam yüklediklerini düşünmek mümkündür.

Bir çok eserinde Cürcânî’nin *Ta’rifât* adlı eserinden istifade eden İsmâil Hakkı Bursevî, hikmet tanımını da bu kitaptan almıştır.⁶⁵³ Buna göre hikmet, eşyanın hakikatini olduğu gibi bilmektir. Ve çok da hayırlı birşeydir. Vücûd-u mutlak (mutlak varlık) hikmet ilmiyle ve ona ulaşan kimsenin tam olarak anlayacağı bir şeydir. Çoğu insan cüz’i hayırlarla övünür ve mâlik-i hikmetin kemâl-i ilâhî olduğunu anlar ve Hakla övünürler. Hikmetin arkasında Hakîm olan Allah’ın olduğunu bilirler.⁶⁵⁴

Bursevî, hikmet hakkındaki bu görüşlerinin ardından başka bir bölümde “*Allah bütün hayırları sende topladı.*” vâridinin açıklamasını yaparken kavramla ilgili şöyle çıkarımlarda bulunmaktadır:

“...Yani Bursa şehrindeki Muhammedî Câmî-i Şerîfi bina etmekle ahiretteki hayrı sende topladı ve Allah Teâlâ’nın ‘Her kime hikmet verildiyse ona

⁶⁴⁹ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (New Delhi, India: Indiga Books, 2002), 3.

⁶⁵⁰ Mustafa Kara, “Hikmet,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1998), 17:518.

⁶⁵¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 276.

⁶⁵² Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 222.

⁶⁵³ Cürcânî, *Ta’rifât*, 64.

⁶⁵⁴ Bursevî, *Kitâbu İzzî'l-Âdemî*, 179b.

büyük hayır verilmiştir.⁶⁵⁵ âyetinde dediği gibi zâhirî ve bâtinî ilimlerin en hayırlısı hikmeti verdi. Hikmet, eşyanın mahiyetini olduğu gibi bilmektir. Hikmetin bu tanımı araştırmaya dayalı hikmet için olup ehlullahın buna rağbeti yoktur. Çünkü zevke dayalı hikmet ondan daha geniştir. Muhyiddin b. Arabî ve oğlu Sadreddin Konevî gibi nice zevk ehlinin, araştırma ehline akıllarının yetmediği incelik ve sırları verdiklerini görürsün. Bizde kelam ilmine dayalı ilmî hikmet ve fıkıh ilminde açıklanmış amelî hikmet vardır. Sen itikadî ve ilmî hikmete ve amelî hikmete yapış. Zevkî hikmet amelî hikmetin, amelî hikmet ise ilmî hikmetin neticesidir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) 'Kim bildiğiyle amel ederse, onu bilmediğine varis kılar.'⁶⁵⁶ hadisiyle işaret ettiği hikmet budur. İlk ilim, çalışmaya dayalı şer'i ilimdir. İkincisi ise, hakiki vehbi ilim, amel ise şer'i metot üzere işlenen ameldir. Felsefe ve araştırma erbabının hikmeti gibi, bu ikisi dışındaki hikmet, hikmet değildir. Çünkü hikmetin hakikati araştırılmaz. Bilakis selim akılların alacağı kadarının dışındaki hakkında sükût edilir.'⁶⁵⁷

Bursevî, bu noktada hikmeti; araştırmaya dayalı hikmet ve zevke dayalı hikmet olarak ikiye ayırmaktadır. Araştırmaya dayalı hikmet, aklın ve mantığın kullanılması yoluyla eşyanın mahiyetine dâir bilgi edinme çabasını ifade ederken, zevke dayalı hikmet ise, dış gözle ulaşılamayan, derin sırlara vâkıf olma şeklinde öznel bir yaşayışı temsil etmektedir. Müellif, bu ikinci çeşidin, yani zevke dayalı hikmetin daha geniş ve derin olduğunu belirtmektedir. Bursevî, bu durumu Muhyiddin b. Arabî ve Sadreddin Konevî (öl. 673/1274) gibi tasavvuf ehlinin örneklerle açıklamaktadır; onlara göre, bu kişiler, araştırmaya dayalı hikmetle meşgul olanlardan daha derin ve incelikli sırlara sahiptir.

Müellife göre hikmet, ilimle sıkı bir bağ içerisinde. İlmî hikmet; şer'i ilimlere dayanan, aklın ve imanın birleştiği, insanı doğru bilgiye ve anlayışa ulaştıran bir bilgidir.

⁶⁵⁵ Bakara, 2/269.

⁶⁵⁶ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2:347.

⁶⁵⁷ Bursevî, *Risâle-i Tasavvuf-1*, 239a.

Aynı zamanda amelî hikmet ise, elde edilen ilmin hayata yansıtılması, bu öğretinin davranışlarla somutlaştırılmasıdır. Bursevî, bu iki boyutun birbirini tamamladığını belirtmektedir: “*Zevkî hikmet, amelî hikmetin; amelî hikmet ise ilmî hikmetin neticesidir.*” sözü bunu ifade etmektedir. Buradan hareketle, ilmin hayata aktarılması ve bu uygulamanın neticesinde zevke dayalı hikmete ulaşılması gerektiğine işaret etmektedir.

Bu bağlamda İsmâil Hakkı, Hz. Peygamber’in “*Kim bildiğiyle amel ederse, onu bilmediğine varis kılar.*”⁶⁵⁸ hadisinden de hareketle, hikmetin amele dökülen bir bilgi olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre hikmet, sadece teorik bir bilgi değildir. Bizzat hayatın içinde yaşanması gereken ve insanın mânevî gelişiminde önemli rol oynayan bir özelliğe sahiptir.

Müellifin ilim ve hikmetle ilgili görüşlerinde dikkat çekici bir diğer boyut ise, hikmetin kaynağıdır. Ona göre, felsefe ve araştırma erbabının çabası hikmete erişmek için yeterli değildir, çünkü hikmetin hakikatine akıl yoluyla ulaşamaz. Hikmetin gerçek anlamda elde edilmesi, Allah’ın vehbî olarak bahşettiği, yani ilâhî bir lütufla gelen bilgiyle mümkün olabilir.

Sonuç olarak Bursevî, hikmeti sıradan bilgi ve araştırma çabasının ötesinde, ilâhî sırlara vâkıf olmak olarak değerlendirmekte ve hikmetin özü itibarıyla iki farklı boyutu olduğunu vurgulamaktadır. Araştırmaya dayalı hikmet, eşyanın hakikatini kavramaya yönelik akıl ve mantık kullanımı ile elde edilen bilgiyi ifade ederken, zevke dayalı hikmet, mânevî keşif ve Allah’ın lütfu ile ulaşılan ilâhî bilgiyi içermektedir. Bu iki boyutun insanın hakikat arayışında birbirini tamamlayıcı bir rol oynadığını belirten Bursevî, hikmeti sadece teorik bir bilgi olarak görmemekte; yaşamda amelle bütünleşen bir bilgelik olarak kabul etmektedir.

⁶⁵⁸ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, 2:347.

Ayrıca Bursevî'nin düşünceleri, hikmetin felsefe ve araştırma yollarıyla sınırlı kalmaması gerektiğini, Allah'ın lütfu ile bahşedilen, insanın içsel derinliklerine nüfuz eden bir bilgi türü olarak değerlendirilmesi gerektiğini anlatmaktadır. Böylece, Bursevî'nin hikmet anlayışı, sâlikî doğru bilgiye ve ilahî hakikate erîştiren bir yol haritası sunmaktadır.



SONUÇ

Bu çalışma, Osmanlı tasavvuf geleneğinin önde gelen temsilcilerinden biri olan İsmâil Hakkı Bursevî'nin “*Kitâbu İzzî'l-Âdemî*” ve “*Risâle-i Tasavvuf (1-2)*” adlı diğer iki vâridât türü eserinde yer alan tasavvufî kavramları ele alarak, bu eserlerin hem mânevî tecrübenin aktarımı hem de klasik tasavvuf düşüncesinin izahı bakımından taşıdığı anlamı ortaya koymayı amaçlamıştır. Bursevî'nin bu eserleri, sûfîlerin bâtinî bilgi anlayışı çerçevesinde şekillendirdikleri düşünce dünyasının birer örneği olup, kalbe doğan ilâhî bilgilerin yazılı hale getirilmesi yönüyle hem bireysel keşif sürecini hem de tasavvufî eğitimin önemli aşamalarını yansıtmaktadır. Bu yönüyle çalışmanın temel hedefi, ilgili eserlerde geçen kavramların anlam ve bağlantılarını sistematik bir analizle açığa çıkarmak ve bu kavramların tasavvuf ilmi içindeki yerlerini tespit etmektir.

Çalışmada öncelikle Bursevî'nin hayatı, eserleri ve özellikle vâridât türündeki metinlerinin anlam dünyası detaylı biçimde incelenmiştir. Bu bağlamda Bursevî'nin vâridât türünde kaleme aldığı söz konusu eserlerdeki üslup, şekil ve içerik özellikleri değerlendirilmiş; onun bu eserlerdeki dil tercihleri, âyet ve hadislerle kurduğu bağlantılar, bâtinî bilgiye verdiği önem ve bu bilgiyi kayıt altına alma yöntemi analiz edilmiştir. Müellife göre vâridât, doğrudan kalbe gelen, kaynağı Allah olan, vasıtasız bilgidir ve bu bilgi, ilim ehline değil, hal ehline verilmektedir. Bu bağlamda Bursevî, yazdığı vâridât metinlerinde bazen âyet ve hadisleri merkez alarak, bazen de geçmiş sûfîlerin sözlerinden hareketle kavramsal bir açıklama sürecine girmiştir. Bu da onun tasavvufî bilgi üretiminde hem geleneğe bağlı hem de bireysel sezgiye açık bir yöntemi benimsediğini göstermektedir.

Bu çalışmada, tasavvuf literatüründe merkezî yer tutan bazı kavramların Bursevî'de nasıl anlamlandığı, hangi bağlamlarda kullanıldığı ve hangi kavramlarla birlikte geçtiği detaylı biçimde incelenmiştir. Tasavvuf geleneğinde ilhâm, keşf, mârifet,

feyz, vârid gibi kavramlar, bâtinî bilgi türlerinin isimlendirilmesinde kullanılan temel terimler arasında yer almaktadır. Bu terimler arasında özellikle vâridât, mutasavvıfların kalplerine gelen ilâhî esintilerin ya da ruhânî sezgilerin dışavurumu olarak kabul edilmiş ve zamanla bu içerikteki metinlerin tür adı haline gelmiştir. Sûfiler, bu türden bilgilerin yalnızca sezgiyle elde edilebileceğine inandıkları için, vâridâtı bireysel keşfin ve doğrudan hakikate ulaşma gayretinin bir sonucu olarak değerlendirmişlerdir.

Bu bilgi anlayışı, tasavvuf ilminin epistemolojik temellerinden birisini oluşturmaktadır. Vâridât, kulun bir kastı olmaksızın kalbine gelen, gaybî ve ruhânî bilgiye dayalı içeriklerden meydana gelmektedir. Zâhirî ilimlerle elde edilenlerden farklı olarak sezgi ve mânevî tecrübeye dayanmaktadır. Sûfiler, böyle bilgileri herkesin anlayabileceği şekilde değil; ehliyet sahibi kişilerin idrak edebileceği tarzda, kimi zaman sembolik ve mecazlarla, çoğunlukla da şerh ve tevil gerektiren bir üslûpla kaleme almışlardır.

Eserlerde yer alan vâridlerde genellikle “verade”, “kîle lî”, “ulkiye rûî”, “raeytu” gibi ifadelerle başlayan anlatımlar yer almaktadır. Bu durum, söz konusu bilgilerin müellifin kendi zihinsel dünyasından ziyade kalbine doğan ruhânî bir kaynağa dayandığına işaret etmek üzere tercih edilmiştir. İsmâil Hakkı Bursevî’nin vâridât türüne yaklaşımı da bu genel geleneğin izlerini taşımakla birlikte, onun kendine özgü dil, üslup ve kavram birikimiyle zenginleşmiştir. Bursevî, vâridi “rûhânî semâdan kalbe gelen ilâhî bilgi” olarak tanımlayarak bu bilgilerin doğrudan Allah’tan geldiğini, dolayısıyla mutlak hakikatin bir yansıması olduğunu vurgulamaktadır.

Müellife göre bu türden bilgiler ancak bâtinî temizlik, zühd, riyâzet, zikir ve aşk gibi irâdî seyr u sülûk metodlarıyla kalbi hazırlayarak elde edilebilir. Nitekim onun eserlerinde vâridâtın geldiği zaman ve mekân da sık sık belirtilir; gece yarısı, seher vakti ve kuşluk vakti gibi ruhen uyanış halinin yüksek olduğu zamanlar özellikle vurgulanmıştır. Bu yönüyle de Bursevî, bu bilginin tezahür etmesinde sistemli mânevî bir hayatın gerekliliğine dikkat çekmektedir.

Çalışmada incelenen “*Kitâbu İzzi’l-Âdemî*” ve “*Risâle-i Tasavvuf*” adlı diğer iki eser, bu vâridât geleneğinin Bursevî’deki yansımalarını ortaya koymaktadır. Her bir eser, müellifin kalbine doğan ilhâmî bilgileri kayda geçirdiği, çoğunlukla âyet, hadis veya kelâm-ı kibâr ile desteklediği, şiir ve mensur parçaları harmanladığı metinlerdir. Bursevî, bu eserlerinde zaman zaman başka mutasavvıflara atıflarda bulunarak fikirlerini temellendirmekte; zaman zaman da kendi rüyaları, sezgileri ve hal deneyimlerini doğrudan aktarmaktadır.

Müellifin vâridât anlayışı sadece bireysel bir sezgi aktarımı değil, aynı zamanda dinî bilgi ile irfânî bilgiyi birleştirme çabasıdır. Onun eserlerinde vâridât, Kur’ân ve Sünnet süzgecinden geçirilmeden kabul edilmez; zira Bursevî, “zâhire muhalif her bâtın batıldır” düsturuna sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bağlamda onun vâridât metinleri, nasslara bağlı kalmakla birlikte, ilhamın hakikatle buluştuğu noktada nasıl bir ilim ortaya koyulabileceğini göstermesi bakımından oldukça kıymetlidir.

Bursevî, vâridât türü metinlerinde kendisinden önce gelen sûfilerin mirasını sürdürmenin ötesine geçerek bu türü daha sistematik ve didaktik bir forma kavuşturmuştur. Onun kaleme aldığı vâridât metinlerinde, zaman zaman âyetlerin işârî tefsirine; zaman zaman kelâmî ve felsefî tartışmaların tasavvufî yorumuna yer verilmektedir. Müellif, “*Kitâbu İzzi’l-Âdemî*” ve “*Risâle-i Tasavvuf (1-2)*” örneklerinde görüldüğü üzere, tasavvufun temel ilkelerini, ibâdet ahlâkını, mânevî halleri ve ilhâmî bilgiyi birbirleriyle başarılı şekilde harmanlamıştır.

Bursevî’nin vâridât türündeki eserleri, sezgiyle ilmî farkındalığın aktarılması ve bu ilmin ıstılah kaynakları ile bağını kurması bakımından önem taşımaktadır. Bu tez çalışmasında ele alınan eserleri bu önemin somut tezahürleri açısından değerlendirilmiştir. Ayrıca söz konusu eserlerin vâridât türünün Osmanlı tasavvuf literatüründeki işlevi ve dönüşümü bağlamında önemli bir kaynak niteliği taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır.

Tasavvuf literatürünün büyük bir kısmı, içsel kavramlar, sembolik dil ve sezgisel bilgiye dayandığı için bu türden kavramların belli başlıklar altında, düzenli bir şekilde tasnif edilmesi akademik çalışmalarda, tasavvuf birikiminin aktarılmasında büyük önem arz etmektedir. Biz de tez çalışmamızda kavramların incelenmesinde genel kabul gören tahalluk ve tahakkuk ana başlıklarına dayalı olan kavram tasnifini kullanmayı uygun gördük. Bu iki başlık altında yapılan sınıflandırma, sadece Bursevî'nin eserlerinin analizini kolaylaştırmakla kalmamış, aynı zamanda tasavvufi düşüncenin yapısal analizine de katkı sağlamıştır. Kavramların bu şekilde düzenlenmesi, araştırmacının metni doğru anlamasını ve okuyucuların İsmâil Hakkı Bursevî'nin tasavvuf anlayışını daha sistemli biçimde kavramasını amaçlamaktadır. Zira tasavvuf, çok katmanlı ve sembolik bir dil yapısına sahiptir. Bu yapının içindeki kavramları gruplandırmak ve tematik ilişkilerini ortaya koymak, öğretici ve analitik bir işlev görmektedir.

“Tahalluk” başlığı altında ibâdet, takvâ, tevbe, zikir, ihlâs, sabır, rızâ, fakr gibi kavramlar yer almış; bu kavramların Bursevî'nin metinlerindeki bağlamları ve anlam katmanları detaylı biçimde analiz edilmiştir. Bu kavramlar, sûfî geleneğin sâlikin ahlâkî arınma ve nefis terbiyesiyle ilgili vurgularını temsil etmekte olup, İsmâil Hakkı'nın kulluk bilinci, şer'î bağlılık ve zâhirî disiplin konusundaki tutumunu da yansıtmaktadır. Müellif, tahalluk ile ilgili kavramları işlerken özellikle Kur'ân-ı Kerîm'e sıkça müracaat etmiş, âyet mealleri ve işârî yorumlarla açıklamalar yapmıştır. Aynı şekilde ilk dönem sûfilerin bu kavramlara dair tanımlarını da zaman zaman referans olarak kullanmış ve kendi sezgisel deneyimiyle bu tanımları harmanlamıştır.

Öte yandan “Tahakkuk” başlığı altında vecd, cezbe, aşk, muhabbet, fenâ, bekâ, sekr, sahv, mârifetullah, ilim, irfan, keşf, ilhâm ve hikmet gibi kavramlara yer verilmiştir. Bu kavramlar, tasavvufun bâtinî yönünü temsil eden, daha çok kalbî hallere ve sezgisel bilgi türlerine tekabül eden yapılar olup, Bursevî'nin vâridât merkezli bilgi anlayışı ile doğrudan ilişkilidir. Özellikle aşk, vecd, fenâ ve mârifet gibi kavramlar müellif için birer

mânevî hal olmalarının yanı sıra içsel yolculuğun belirli aşamalarını ve bu aşamalarda yaşanan tecrübeleri ifade eden temel unsurlar olarak konumlandırılmıştır.

Ayrıca Bursevî'nin kullandığı kavramların tarihsel ve kültürel bağlamları da göz önünde bulundurularak kavramların ilk dönem sûfilerdeki anlamları verilmiş, özellikle Bâyezid-i Bistâmî, Serrâc, Kuşeyrî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Gazâlî ve İbnü'l-Arabî gibi önemli sûfilerin tanımları ile Bursevî'nin açıklamaları arasında bağlantı kurulmuştur. Bu yönüyle tez çalışması müellifin şahsî yorumlarıyla birlikte tasavvufî kavramların gelenek içerisindeki anlam dönüşümünü de takip edecek bir yöntem benimsemiştir.

Çalışma boyunca İsmâil Hakkî'nin kullandığı örnekler, âyet ve hadislerle kurduğu ilişki, klasik tasavvuf geleneğiyle olan irtibatı ve kavramlara yüklediği özgün anlamlar, metin analizi yöntemiyle ortaya konulmuş; böylece müellifin tasavvufî kavramlar üzerinden inşa ettiği düşünce dünyası kapsamlı biçimde değerlendirilmiştir. Bursevî'nin tasavvufî bilgi anlayışı, onun vâridât türü eserlerinde açıkça görülmekte; kalbe doğan bilgilerin şer'î ölçülere uygunluğu çerçevesinde değerlendirildiği; zâhir-bâtın dengesi gözetilerek inşa edildiği anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda çalışmanın temel katkılarından biri, Bursevî'nin eserleri üzerinden tasavvufî bilgi üretiminin sadece sezgisel olmadığını, aynı zamanda şer'î sınırlar içerisinde kalan, metoda dayalı ve referanslı bir süreç olduğunu göstermesidir.

Anılan eserlerinde geçen birçok vâridât, doğrudan bir âyetin ya da hadisin te'viliyle başlamaktadır. Müellif, bu âyetleri lafzî anlamda ele almamakta, işârî mana düzeyinde yorumlamakta; bâtinî manaların şer'î köklerini açığa çıkarmaktadır. Bu yöntem, hem geleneksel tefsir geleneğiyle hem de tasavvufî yorum biçimiyle örtüşmektedir. Aynı anlatım üslûbu vâridlerdeki hadislerin aktarılmasında da geçerlidir. Bursevî, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hadislerine sıkça yer vermekte, özellikle zühd, takvâ, ihlâs, sabır, rızâ, aşk gibi konularda Hz. Peygamber'in sözlerini vâridât metinlerine dâhil etmekte ve bu sözleri tasavvufî kavramlarla ilişkilendirmektedir. Bazen bu hadisler

doğrudan aktarılmakta, bazen de işaret yoluyla anlam örgüsüne katılmaktadır. Peygamberî mirasın bu şekilde vâridâtla birleşmesi, Bursevî'nin tasavvuf anlayışında sünnet, şekilsel kalıpların ötesinde anlam ve mâna düzeyinde kavranmakta ve tasavvufî anlayışın merkezinde yer almaktadır.

İsmâil Hakkı'nın anlatımındaki özgünlük, kavramlara getirdiği anlam derinliği ve bağlam zenginliğinde kendini göstermektedir. Örneğin, keşf ve mükâşefe kavramları ile ilgili açıklamalarında, bunların sadece mistik tecrübeler olmadığını, aynı zamanda kalbin arındırılmasıyla kazanılan mânevî görüş yetisi olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde zikir ve ihlâs kavramlarına dair yorumlarında, lafzî tekrarın ötesine geçilerek kalbî şuurla yapılan zikrin vâridâtı celbetmede rol oynadığını belirtmektedir. Bu tür yorumları, onun sûfî literatürde yer etmiş kavramları yeni bir bağlamda ve vâridât tecrübesiyle ilişkilendirerek ele aldığını göstermektedir.

Müellifin açıklamalarında özellikle Osmanlı dönemi tasavvuf dilinin özellikleri, dilin sadeleşmesi ve halkla ulaşma çabası da dikkate değer bir boyut olarak ortaya çıkmaktadır. Türkçe, Arapça ve yer yer Farsça ifadelerin iç içe geçtiği bu metinlerde, kavramların ilmî ve tecrübî boyutu bir arada sunulmaktadır. Bu çok katmanlı anlatım tarzı, Bursevî'nin okuyucuya hal kazandırmayı, bilgi ve edebî zevk vermeyi amaçladığını göstermektedir.

Bu çalışma, kapsam olarak klasik tasavvuf literatürü üzerine bir çaba olmakla beraber; aynı zamanda bu literatürün kavramsal ve metodolojik açıdan çağdaş araştırmalara nasıl katkı sunabileceğine dair çeşitli imkânlar da ortaya koymayı hedeflemiştir. Bursevî'nin kavramlara yaklaşımı, Kur'ân ve sünnetle olan güçlü irtibatı, sezgiye dayalı bilgi türlerini şer'î sınırlar içinde değerlendirme biçimi ve kavramları hem bireysel tecrübe hem de geleneksel bilgiyle harmanlama tarzı, özellikle günümüzde tasavvufî düşünce alanında yapılacak akademik çalışmalara rehberlik edebilecek niteliktedir.

Modern dönemde tasavvuf araştırmalarında karşılaşılan temel problemlerden biri, kavramların içeriğinin netleştirilmesi ve tarihî gelişiminin izlenebilmesidir. Bu bağlamda Bursevî'nin eserlerinden elde edilen kavramsal analizler, tasavvufî literatürdeki kavramların tarihsel sürekliliğini ve anlam katmanlarını gösterme açısından oldukça önemli veriler sunmaktadır. Çalışmada uygulanan kavramsal sınıflandırma yöntemi, tahalluk ve tahakkuk ekseninde yapılan bu tasnif, sadece Bursevî'nin eserlerini anlamakla sınırlı kalmayıp, benzer metinlerdeki kavramsal dokuyu çözümlemede de kullanılabilecek bir model niteliğindedir.

Kanaatimizce günümüzde dinî düşünce üzerine yapılan akademik araştırmalar, klasik metinleri açıklamakla beraber, bu metinlerin birey-toplum ilişkileri, dinî kimlik inşası, değer aktarımı, içsel dönüşüm ve manevî gelişim üzerindeki etkilerini de analiz etme yükümlülüğü taşımaktadır. Bursevî'nin eserleri, bu açıdan da dikkate değerdir. Zira müellifimizin tasavvufî kavramlara yaklaşımı, yalnızca bireysel kurtuluş ya da nefis terbiyesi boyutları ile sınırlı değildir. O, aynı zamanda toplumda ahlâkî düzenin inşası, kul ile Allah arasında sağlam bir bağ kurulması ve insanın bütüncül anlamda olgunlaşmasını da hedef edinmektedir. Bu yaklaşımlar, günümüzde tasavvuf araştırmalarının yanı sıra değerler eğitimi, din psikolojisi, manevî danışmanlık gibi alanlarda yapılan akademik çalışmalara katkı sağlayabilecek boyuttadır.

Ayrıca tasavvufun bilgi teorisine yönelik tartışmalar bakımından Bursevî'nin eserleri önemli bir örnek teşkil etmektedir. Modern bilgi kuramlarının akıl ve deney merkezli yaklaşımına karşılık; Bursevî'nin sezgi, ilham ve keşf gibi kavramlar üzerinden geliştirdiği bilgi anlayışı, alternatif epistemolojiler üzerine çalışan araştırmacılar için dikkate değer bir kaynak sunmaktadır. Bu bağlamda Bursevî'nin vâridât merkezli düşüncesi, İslâm epistemolojisinin farklı boyutlarını anlamaya çalışan felsefi, teolojik ve mistik okumalar için zengin bir örneklem sağlamaktadır.

Sonuç olarak, İsmâil Hakkı Bursevî'nin eserleri, tarihsel değerlerinin ötesinde günümüzde bireylerin mânevî gelişim süreçlerinde etkili olabilecek içerikler taşımaktadır. Nefs terbiyesi, ilâhî aşk, mârifetullah gibi kavramların bireysel arınma, iç huzur ve anlam arayışı bağlamında yeniden ele alınması; özellikle modern insanın yaşadığı kimlik krizleri, ruhsal boşluklar ve değer bunalımlarına karşı anlamlı çözümler sunabilecek bir yapıdadır. Bu yönüyle müellifin tasavvufî kavramları ele alış tarzı; modern psikoloji, etik ve insan gelişimi araştırmalarıyla da ilişkilendirilebilecek potansiyele sahiptir.

Bu çalışma yalnızca klasik bir metin analizi çalışması olarak yürütülmemiştir. Aynı zamanda Bursevî'nin kavramsal dünyasını modern akademik araştırmalarla buluşturma gayesini de gütmüştür. Tasavvufun geçmişte olduğu gibi bugün de insanlığa söyleyecek sözleri olduğunu savunan bu yaklaşım, İslâm düşüncesinin dinamik yapısına ve kavramsal zenginliğine güvenmektedir. Bursevî'nin eserleri bu bağlamda tarihî ve çağdaş düzlemde değerlendirilebilecek çok boyutlu bir miras sunmaktadır.

Bu tez çalışması, İsmâil Hakkı Bursevî'nin düşünce dünyasına tasavvufî kavramlar bağlamında derinlemesine bir yolculuk yaparak onun vâridât türü eserlerinin ilmî değerini ortaya koymaya çalışmıştır. Yapılan kavramsal analizler, metin çözümlemeleri ve tarihsel çerçevelendirmeler, Bursevî'nin şahsî tasavvuf anlayışını ve onun temsil ettiği Osmanlı tasavvuf geleneğinin karakteristik yönlerini aydınlatmayı gaye edinmiştir. Bursevî'nin eserleri üzerinden tasavvuf geleneğimizin kavram merkezli okumasını gerçekleştiren bu çalışma, ilâhiyat ve tasavvuf araştırmaları alanında bir boşluğu doldurmayı ve bu doğrultuda anlamlı bir katkı sunmayı hedeflemiştir. Bu çabamızın ilim dünyasına katkı sunması en büyük dileğimizdir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Alper, Ömer Mahir. “İrfâniyye.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22:444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Altıparmak, Ömer Faruk. “İslâm Düşüncesi Bağlamında Tasavvufun Yeri Üzerine Bir Derkenar.” *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, 33 (2015): 24-35.
- Arslan, Sevim. “Muhabbet Râbitası.” *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, 3 (2015): 49-70.
- Arslan, Sevim. “Nokta-i Süveydâ'nın Önemi Ve Özellikleri.” *AKADEMİAR Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi*, 8 (2020): 103-130.
- Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2024.
- Aşkar, Mustafa. “Şeyh Bedreddin'in Varidât'ı ve Şeyh Muhyiddin Yavsi'nin Şerhi Üzerine Bir Değerlendirme.” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38, 1 (1998): 447–452.
- Ateş, Süleyman. “Cüneyd-i Bağdâdî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8:119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ateş, Süleyman. “Hazarât-ı Hams.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17:115-116. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ayan, Gönül. “Vâmık ve Azra.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42:504-505. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ayan, Hüseyin. *Nesîmî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020.

Ayan, Hüseyin. “Seyyid Nesîmî Hakkındaki Çalışmamız.” *Edebiyat ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 2 (1971): 65-74.

Ayas, Mehmet. “Sema ve Devran Ritüellerinin Tasavvufî Eğitimdeki Yeri ve Mûsikinin Din Eğitiminde Değerlendirmesi.” *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8, 15 (2018): 19-38.

Aydın, Mehmet. “İslâm’a Göre İlim.” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1986): 1-18.

Ayış, Mehmet. “Semennûdî’de Zikir Anlayışı.” *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, 9 (2016): 39-44.

Aynî, Mehmed Ali. *İslâm Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Akabe Yayınları, 1985.

Aynî, Mehmed Ali. *Türk Azizleri I İsmâîl Hakkı*. İstanbul: Mârifet Basımevi, 1944.

Bardakçı, M. Necmettin. “İsmail Hakkı Bursevî’nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi.” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1998): 81-103.

Bashırov, Damral. “Tasavvufun Teşekkül Döneminde İhlâs Kavramı.” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 25, 50 (2022): 27-48.

Bilgin, A. Azmi. “Nesîmî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33:3-5. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Bilgiz, Musa. “Kur’an’da Zikir Kavramının Anlam Alanı.” *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2006): 209-236.

Bilkan, Ali Fuat. *Fakihler ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadızadeliler ve Sivasiler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Bolay, M. Naci. “Bedîhî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5:322-323. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- Bosnevî, Sûdî-i. *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız-Sûdî'nin Hâfız Dîvânı Şerhi*. Haz. İbrahim Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Allah Dostları-Silsilenâme-i Celvetiyye*. Trc. Rahmi Serin, İstanbul: Pamuk Yayınları, 2005.
- Bursevî, İsmâil Hakkî. *Divan*. Haz. Murat Yurtsever, Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *İmanın Şubeleri-Şerh-i Şuabü'l-İman*. Haz. Mustafa Selim Orhanzade, İstanbul: Şamil Yayınları, 2023.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Îmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış-Şerhu Şu'abi'l-Îmân*. Haz. Yakup Çiçek, İstanbul: Dârülhadis Yayınları, 2000.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kalbin Hayatı*. Haz. İrfan Poyraz. Bursa: Sır Yayıncılık, 2016.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*. Süleymânîye Kütüphanesi, Âtîf Efendi, 1420-008: 119b-198b arası.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kitâb-ı Kebîr*. Haz. Nuran Döner, Bursa: Sır Yayınları, 2016.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kitâbü'n-Netîce I-II*. Haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Risâle-i Tasavvuf*. Süleymânîye Kütüphanesi, Âtîf Efendi, 1420-009: 199a-259b arası.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Risâle-i Tasavvuf*, Süleymânîye Kütüphanesi, Âtîf Efendi, 1420-010: 259b-316a arası.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-Beyân-Kur'an Meali ve Tefsiri*. Çev. Hasan Kamil Yılmaz vd. 23 cilt. İstanbul: Erkam yayınları, 2005-2016.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhü'l-Mesnevî-Mesnevî Şerhi*. Haz. İsmâil Güleç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Bursevî, İsmâil Hakkı. *Tamâmü'l-Feyz Fî Bâbi'r-Ricâl*. Çev. Ramazan Muslu, Ali Namlı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.

Câmî, Molla. *Nefahatü'l-üns*. Çev. Kamil Candoğan-Sefer Malak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1971.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.

Ceyhan, Semih. “Semâ.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36:455-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Ceyhan, Semih. “Ubûdiyyet.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42:33-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ceyhan, Semih. “Vârid.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42:519-520. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ceyhan, Semih. “Vâridât.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42:520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ceyhan, Semih. “Vecd.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42:583-584. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Cengiz, Muammer. “İsmâil Hakkı Bursevî’de İbadetler Metafiziği.” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16, 3 (2016): 127-159.

Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Lübnan, Beyrut: Daru'l-Kitâbu'l-İlmiyye, 1985.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Ta'rîfât*. Trc. Abdülaziz Mecdî Tolun, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Tarîfat*. Trc. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

- Çağrı, Mustafa. “Sabır.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35:337-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Çakır, Adalet. “Aziz Mahmud Hüdâyî’nin Ecvibe-i Mutasavvıfâne’si ve Celvetiyye Tarikatının Bazı Esasları.” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 35 (2015): 59-96.
- Çavuşoğlu, Semiramis. “Kadıızâdeliler.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 100-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çelik, İsa. “Bursalı Mehmed Tahir’in Yorumuyla Nazar-ı İslam’da Fakr.” *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 22 (2003): 187-207.
- Çetin, Taner. “İsmâil Hakkî Bursevî Vâridât-ı Kübrâ.” Yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, 1999.
- Çınar, Eyyup. “Azîz Mahmûd Hüdâyî’de Mürid Mürşid İlişkisi.” Yüksek lisans tezi, Sütçü İmam Üniversitesi, 2019.
- Çift, Salih. “Tasavvufta Velâyet Kavramı: Hakîm Tirmizî Örneği.” *Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü* 2, (2003): 116-150.
- Dedeler, Elif Söyleyici. “İsmâil Hakkî Bursevî’nin *Risâletü’l-Hazarâti’l-Hamsi’l-İlâhiyye* ve *İnsân-ı Kâmil* Adlı Eseri (Metin- İnceleme).” Yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2009.
- Demirci, Mehmet. “Hakikat.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15:178-179. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Demirci, Mehmet. “Mâlik b. Dînâr.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27:505. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Demirdağ, Öncel. “Riyazet Eğitimi İle Gerçekleşen Manevî Olgunluk.” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11, 3 (2011): 79-90.

Demirdaş, Öncel. “Tasavvuf Tarihinde Halvet ve Halvetin Mânevî Eğitimdeki Rolü.” *EKEV Akademi Dergisi* 16, 53 (2012): 131-142.

Denizer, Nurullah. *Kur'an'ın Sûfî Yorumu Bursevî Örneği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2008.

Döner, Nuran. “İsmâil Hakkı Bursevî'nin Kitâb-ı Kebîr'i ve Bursevî'de Vâridât Kültürü.” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6, 15 (2005): 311-334.

Duran, Faruk. “İsmail Hakkî Bursevî'nin *Kitâb-ı 'İzzü'l-Âdemoğıy* Adlı Eseri (İnceleme-Metin).” Yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, 2019.

Duran, Faruk. “İsmail Hakkî Bursevî'nin ‘Es’ ile-i Şeyh Mısrî’ye Ecvibe-i İsmâil Hakkî” İsimli Eseri.” *İstem*, 33 (2019): 267-289.

Durmuş, İsmail. “Mecnun.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28:277-278. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Efendi, Seyyid Mehmed Tevfik. *Neş'e Molla Câmî Şiirlerinin Şerhi*. Haz. İsmet İpek. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Efendi, Seyyid Mustafa Rasim. *Tasavvuf Sözlüğü-İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*. Haz. İhsan Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Efendioğlu, Mehmet. “Selâm.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36:342-343. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991.

Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.

Erhan, Mehmed Safiüddin. *Bir Zamanlar Bursa'ydı-Bir Payitahtın Pâyimali*. İstanbul: Sufi Kitap, 2016.

Erkaya, Mahmut Esad. *Kuran Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Fayda, Mustafa. “Bey’atürrıdvân.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6:39-40. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Fayda, Mustafa. “Ebû Bekir.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10:101-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ’u Ulûm’id-dîn*. Çev. Sıtkı Gülle. İstanbul: Huzur Yayınları, 2012.

Gökcan, Mehmet Mansur. “Hz. Peygamber’in Yaşantısında Tasavvufi Unsurlar.” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17, 2 (2017): 321-351.

Göktaş, Vahit. “Kur’an’da Bilgi ve Bilginin Kaynakları.” *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, 20 (2008): 159-179.

Günay, Hacı Mehmet. “Telkin.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40:404-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Güngör, Erol. *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998.

Güngör, Özlem. “İsmâil Hakkı Bursevî ve Eserlerine Dair Bir Bibliyografya Denemesi.” *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)* 5, 2 (2020): 199-232.

Haldun, İbn. *Tasavvufun Mahiyeti-Şifâu’s-Sâil*. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.

Hamîdullah, Muhammed. “Abd.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1:57-58. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü's-sâirîn*. Trc. Abdürrezzak Tek, Bursa: Emin Yayınları, 2008.

Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb*. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.

Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *Dîvân-ı İlâhiyât*. Haz. Mustafa Tatçı, Musa Yıldız. İstanbul: H Yayınları, 2022.

Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *Dîvân-ı İlâhiyât*. Haz. Mustafa Tatçı, Musa Yıldız. İstanbul: Üsküdar Araştırmaları Merkezi, 2005.

İbn Manzûr, Ebül-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dar Sader, tsz.

İsfahânî, Râgıb el-, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.

Kallek, Cengiz. "Biat." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6:120-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kaptan, Ömer. *Bursa Kitabeleri*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2022.

Kara, İhsan. "İsmail Hakkı Bursevi'nin Tuhfe-i Hasekiyyesi (III. Bölüm)." Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1997.

Kara, Mustafa. *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler II*. Bursa: Sır Yayınları, 1993.

Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2023.

Kara, Mustafa. "Fenâ." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12:333-335. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kara, Mustafa. "Hikmet." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17:518-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kara, Mustafa. “İstîlâhât-ı Sûfiyye.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19:209-212. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Karadaş, Çağfer. “İsmail Hakkı Bursevi'nin İtikadı Görüşleri.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, 1 (1999): 265-276.

Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağrııcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş. *Kur'an Yolu Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.

Karlığa, H. Bekir. “Anâsır-ı Erbaa.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3:149-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Kartal, Abdullah. “Sekk.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36:334-335. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *Ta'arruf-Doğuş Devrinde Tasavvuf*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.

Kızıler, Hamdi. *Tasavvufta Karakter Eğitimi*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2017.

Kızıler, Hamdi. “Ahlakî Değerlerin Şahsiyet Oluşumuna Etkisi.” *Millî Eğitim Dergisi* 44, 204 (2014): 5-17.

Kızıler, Hamdi. “Hayatı Algılamada Değerleri Uygulama Yöntemi: Tasavvuf.” *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3, 2 (2019): 320-338.

Koca, Ferhat. “İbâdet.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19:240-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Koltaş, Nurullah. “Tasavvufta Bir Taarruf ve Mükâşefe İmkânı Olarak Cezbe.” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17, 1 (2017): 121-135.

Konur, Himmet. “Mesnevi’de Mürîd-Mürşid İlişkisi.” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6, 14 (2005): 149-157.

Korkmaz, Serdar. “İsmail Hakkı Bursevî’nin bestelenmiş eserleri.” Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2019.

Kurnaz, Cemal. “Ferhad.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12:383. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kuşeyrî, Abdulkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.

Kutluer, İlhan. “Hikmet.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17:503-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kutluer, İlhan. “İlim.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22:109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Muhâsibî, Haris el-. *er-Riâye-Nefis Muhasebesinin Temelleri*. Çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Namlı, Ali. *Hüdâyî Tefsiri Mecâlis*. İstanbul: Erkam Akademi, 2024.

Namlı, Ali. *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

Namlı, Ali. “Kitâbetle Mübtelâ Olmak: İsmâil Hakkı Bursevî.” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 16, 31-32 (2018): 333-368.

Namlı, Ali. “Rûhu’l-Beyân.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35:211-213. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

- Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam*. New Delhi, India: Indiga Books, 2002.
- Orhan, Hasan Hüseyin. “Celvetiyye’de Mûsikî.” Yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, 2019.
- Öçal, Şamil. “Kemal Paşazâde’nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri.” Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 1998.
- Öğüt, Salim. “Hacerülesved.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14:433-435. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Öngören, Reşat. “Şeyh.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39:50-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öngören, Reşat. “Zikir.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44:409-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özköse, Kadir. “Tasavvufî tecrübede salikin kendinden geçme durumu: Vecd.” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 18 (2007): 65-85.
- Özköse, Kadir. “Tasavvufta Velâyet-Nübüvvet İlişkisi.” *Hz. Peygamber’in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri*, (2015): 129-150.
- Öztürk, Şeyda. “İsmail Hakkı Bursevi’nin İki Tuhfesi: Tuhfe-i Vesimiyye, Tuhfe-i Aliyye (Metin-Tahlil-Tahkik).” Yüksek lisans tezi, Marmara üniversitesi, 1999.
- Rahman, Fazlur. *İslâmî Yenilenme Makaleler-III*. Çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Reis, Bedriye. “Gazâlî’de Marifet-Ahlak İlişkisi.” Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010.
- Sarı, Necmi. “İsmail Hakkı Bursevî’nin Şerhu Nuhbeti’l-Fiker Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili.” Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, 2017.

- Sinanoğlu, Mustafa. “İbâdet.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19:233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Soysaldı, İhsan. “Tasavvufta Aşk Ve Marifet.” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1998): 187-216.
- Soysaldı, İhsan. “Mutasavvıfların Tevbe Kavramına Getirdiği Yorumlar.” *e-Journal of New World Sciences Academy* 4, 2 (2009): 4C0009.
- Soysaldı, H. Mehmet. “İslâm’da Tevbe.” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2, 6 (2001): 81-90.
- Sühreverdî, Şihâbuddîn. *Gerçek Tasavvuf-Avârifül Maârif*. Haz. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2005.
- Şahin, Merve. “İsmâîl Hakkı Bursevî’nin *Rûhu’l-Beyân* İsimli Tefsirinde Muhabbet.” Yüksek lisans tezi, Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2020.
- Şahinler Necmettin ve Ahmet Yüksel Özemre. *Kâmil Mürşidlerin Mirâsı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2004.
- Şeker, Mehmet ve Yavuz Öğüt. “İtminan Ayeti Özelinde Kalbin Zikri ve Sükûneti.” *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2013): 93-124.
- Şemseddin, Mehmed. *Bursa Dergahları Yedigâr-ı Şemsî I-II*. Haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy. Bursa: Uludağ Yayınları, 1997.
- Tanrıkörür, Ş. Barihüda. “Mevleviyye.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29:468-475. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Taylan, Necip. “Bilgi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6:157-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Tekin, Özkan. “Kemalpaşazâde’ye Göre Şerrin Allah’a Nispeti Problemi.” *Journal of Analytic Divinity* 5, 2 (June 2021): 197-211.

Tenik, Ali ve Vahit Göktaş. *Allah’la Varolmanın Yolu Zikir*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2014.

Tenik, Ali ve Vahit Göktaş. “Tasavvuf Bilgisi: Allah’ı Allah’la Bilmek İlmine Giriş.” *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14, 1 (2016): 177-202.

Topaloğlu, Bekir. “Tevbe.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41:279-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Topaloğlu, Bekir. “Vedûd.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42:598-599. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el- Lüma’-İslâm Tasavvufu*. Haz. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.

Türer, Osman. “Biat.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6:124-125. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Türer, Osman. “Fudayl b. İyaz.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13:208-209. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Türer, Osman. “Letâif-i Hamse.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27:143. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Uğur, Hakan. “Kur’an’da Hikmet Kavramı-Tefsirlere Göre Hikmet Âyetleri.” *Marife* 10, 3 (2010): 135-158.

Uludağ, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

Uludağ, Süleyman. *İnsan ve Tasavvuf*. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2001.

Uludağ, Süleyman. *İslam Açısından Müzik ve Semâ*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- Uludağ, Süleyman. “Arif.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3:361-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. “Aşk.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4:11-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. “Bâtın İlmi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5:188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. “Keşf.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25:315-317. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Uludağ, Süleyman. “Mârifet.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28:54-56. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. “Meczip.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28:285-286. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. “Mürid.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32:47-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. “Nefis.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32:526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. “Sülûk.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38:127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. “Takvâ.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39:484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uzun, İbrahim Hakkı. “Bursevî’nin Muhammediyye Şerhinde Tasavvuf Kavramları (III. Cilt, 105-192. Sayfaları Arası).” Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.

Vassaf, Hüseyin. *Kemal-name-i İsmâil Hakkî*. Haz. Murat Yurtsever. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İlham.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22:98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki ve Cağfer Karadaş. “İsmâil Hakkı Bursevî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23:108-110. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yeşilbekmez Hatice ve Nuran Döner. “Hz. Musâ-Hızır (AS) Kıssası Çerçevesinde İsmail Hakkı Bursevî’nin Ruhî’l-Beyan’ında Mürit-Mürşit İlişkisi ve Günümüz Eğitime Yansıması.” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 14, 1 (2025): 558-578.

Yıldız, Sâkib. “Türk Müfessiri İsmâ’il Hakkı Burusevî’nin Hayatı.” *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1 (1975): 103-126.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Azîz Mahmûd Hüdâyî (Hayatı-Eserleri-Tarikatı)*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2011.

Yılmaz, Hasan Kâmil. “Celvetiyye.” *Türkiye’de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, 929-978. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

Yılmaz, Hasan Kâmil. “Cezbe.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7:504. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yurtsever, Murat. “İsmâil Hakkı Bursevî.” *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 23:107-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yurtsever, Murat. “İsmâil Hakkı Tekkesi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23:110-111. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

<https://www.almaany.com/en/dict/ar-en/%D9%85%D8%B9%D8%B1%D9%81%D8%A9/>

[\(07.07.2020\)](#)



ÖZET

Bu tez, Osmanlı tasavvuf geleneğinin önemli isimlerinden İsmâil Hakkı Bursevî'nin kaleme aldığı *Kitâbu İzzi'l-Âdemî* ve *Risâle-i Tasavvuf* adlı eserlerde geçen tasavvufî kavramları incelemektedir. Çalışmada Bursevî'nin bu eserlerinde kullandığı temel kavramlar sistematik bir şekilde ele alınarak, Tahalluk ve Tahakkuk başlıkları altında sınıflandırılmıştır. Tahalluk başlığı altında ibâdet, ahlâk ve zâhirî pratiklerle ilgili kavramlara; tahakkuk başlığı altında ise kalbî tecrübe, mârifet ve hakikat bilgisiyle ilgili kavramlara yer verilmiştir. Kavramların anlamları, bağlamları ve tasavvuf geleneği içindeki yerleri incelenerek özellikle ibâdet, ahlâk, mânevî eğitim ve tasavvufî bilgi bağlamında nasıl yorumlandıkları detaylı biçimde analiz edilmeye çalışılmıştır.

Tezde, metin analizi yöntemi kullanılarak Bursevî'nin eserlerinin içerik ve şekil özellikleri, dil ve üslup açısından ayrıntılı şekilde değerlendirilmiştir. Çalışma boyunca birincil ve ikincil kaynaklar titizlikle karşılaştırılarak Bursevî'nin tasavvufî kavramlara kazandırdığı özgün yorumlar ve literatüre olan katkıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın bir diğer önemli hedefi ise, eserlerdeki kavramların dönemsel ve kültürel bağlamdaki anlamlarını netleştirmek ve Bursevî'nin tasavvuf anlayışının günümüzdeki yansımalarını irdelemektir. Böylece, İsmâil Hakkı Bursevî'nin tasavvufî bakış açısının modern tasavvuf araştırmalarına ve genel anlamda din bilimleri çalışmalarına sağlayabileceği katkılar ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbu İzzi'l-Âdemî*, *Risâle-i Tasavvuf*,

Tahalluk, Tahakkuk.

ABSTRACT

This dissertation examines the Sufi concepts found in *Kitâbu Izzi'l-Âdemî* and *Risâla-i Taşawwuf*, two significant works authored by İsmail Hakkı Bursavî, a prominent figure of the Ottoman Sufi tradition. The study systematically categorizes the core concepts employed in these texts under two principal headings: Tahalluq and Tahaqquq. Concepts under Tahalluq relate to worship, ethics, and outward spiritual practices, while those under Tahaqquq pertain to inner spiritual experience, gnosis (ma'rifa), and knowledge of divine realities. The meanings, contextual usage, and positions of these concepts within the broader Sufi tradition are analyzed in detail, with a particular focus on how they are interpreted in relation to worship, ethics, spiritual training, and mystical epistemology.

Using textual analysis as its primary method, the thesis offers a comprehensive assessment of the content, structure, language, and stylistic features of Bursavî's works. Both primary and secondary sources are critically compared to identify Bursavî's original contributions to Sufi terminology and to evaluate his influence on the Islamic intellectual heritage. Another key aim of this research is to clarify the historical and cultural contexts of the examined concepts and to explore the contemporary relevance of Bursavî's Sufi thought. In doing so, the study seeks to demonstrate the potential contributions of Bursavî's thought to modern Sufi studies and, more broadly, to the academic field of religious studies.

Key Words: İsmâil Hakkı Bursavî, *Kitâbu Izzi'l-Âdemî*, *Risâla-i Taşawwuf*, Tahalluq, Tahaqquq.