



T.C.

BARTIN ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ'NİN RÛHU'L-BEYÂN TEFSİRİNDE
ALLAH'IN VARLIĞININ DELİLLERİ

HÜLUSİ DOĞANDEMİR

DANIŞMAN

DOÇ. DR. MUSTAFA ÖZDEN

BARTIN-2025



T.C.

BARTIN ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ'NİN RÛHU'L-BEYÂN TEFSİRİNDE ALLAH'IN
VARLIĞININ DELİLLERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hülusi DOĞANDEMİR

JÜRİ ÜYELERİ

Danışman : Doç. Dr. Mustafa ÖZDEN

Üye : Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Cihan ÖZAYKAN

BARTIN-2025

KABUL VE ONAY

Hülusi DOĞANDEMİR tarafından hazırlanan “İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ’NİN RÛHU’L-BEYÂN TEFSİRİNDE ALLAH’IN VARLIĞININ DELİLLERİ” başlıklı bu çalışma, 26.11.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Mustafa ÖZDEN

Üye : Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Cihan ÖZAYKAN

Bu tezin kabulü Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun/...../20... tarih ve 20...../.....-..... sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Prof. Dr. Zafer CEYLAN
Enstitü Müdürü

BEYANNAME

Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Doç. Dr. Mustafa ÖZDEN danışmanlığında hazırlamış olduğum “İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ’NİN RÛHU’L-BEYÂN TEFSİRİNDE ALLAH’IN VARLIĞININ DELİLLERİ” başlıklı yüksek lisans tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

26.11.2025

Hülusi DOĞANDEMİR



YAPAY ZEKÂ KULLANIMINA İLİŞKİN BEYAN

☒ Tez yazım sürecinde yapay zekâ tabanlı araçlardan **faydalanmadım**.

☐ Tez yazım sürecinde yapay zekâ tabanlı araçlardan **faydalandım**. Bu kapsamda, yapay zekâ destekli araçların kullanımına ilişkin aşağıdaki hususları beyan ederim:

1. Bu çalışmada, yalnızca bilimsel üretim sürecini desteklemek amacıyla yapay zekâ tabanlı araçlardan yararlanılmış olup; kullanılan araçların işlevi, katkı düzeyi ve sınırları açık biçimde eklerde belirtilmiştir. Bu kapsamda kullanılan yapay zekânın kapsamı hipotez geliştirme, teorik tartışma ve yorumlama gibi üst düzey beceri, deneyim ve uzmanlık gerektiren aşamaları içermemektedir.
2. Yapay zekâ kullanımı, çalışmanın özgünlüğüne, bilimsel etik kurallarına ve ilgili mevzuata aykırı olmayacak biçimde gerçekleştirilmiştir.
3. Usulsüz yapay zekâ kullanımı (örneğin: kaynak göstermeksizin metin üretimi, otomatik içerik üretiminin özgün eser gibi sunulması, yanıltıcı kaynak gösterimi vb.) tarafımdan kesinlikle yapılmamıştır.
4. Çalışmanın hazırlanmasında kullanılan yapay zekâ araçları ve işlevleri ekte sunulan tabloda ayrıntılı olarak belirtilmiş olup bu kullanım danışman öğretim üyesinin bilgisi dahilinde gerçekleştirilmiştir.
5. Yukarıda yer alan beyanımın gerçeğe aykırı olduğunun tespiti hâlinde, yükseköğretim mevzuatı, ilgili etik kurallar ve Bartın Üniversitesi disiplin mevzuatı çerçevesinde hakkımda yaptırım uygulanabileceğini bildiğimi ve bu sonuçları kabul ettiğimi taahhüt ederim.

26.11.2025

Hülusi DOĞANDEMİR

ÖN SÖZ

Her mü'minin temel vazifesi tebliğdir. Mü'min, hayatındaki uğraşı veya mesleği ne olursa olsun mutlaka bir insanın arayışına yardımcı olmaya çalışır ve bu doğrultuda tüm insanların İslam dininin temel kaynağı olarak kabul ettiği Kur'an-ı Kerim'i rehber edinir. Çünkü Kur'an-ı Kerim, anlayışı farklı olan her insanın anlayabildiği mesajları içermektedir.

Tezin içeriğinde kelâm ilminin ana konuları arasında yer alan Allah'ın varlığının delilleri, Allah'ın esması ve sıfatları konularına değindik. İsmâil Hakkı Bursevî'nin tefsirinde Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili sıkça kullanmış olduğu kavramlarla ilgili de ayrı bir bölüm oluşturmanın konunun anlaşılmasına yarar sağlayacağını düşündük. Tezimiz sonuç bölümü ile birlikte beş bölümden oluşmuştur. Giriş bölümünden itibaren konular öncelikle kelâmi kavramsal çerçevede ele alınmış sonra da Bursevî'nin konularla ilgili yorumuna değinilmiştir.

Bu tezi bir öğretmenin öğrencilerinin arayışlarına bir cevap olması ümidi ile yazmaya çalıştık. Çalıştığımız her okul türünde özellikle 8.sınıf ve üstü tüm sınıflarda Allah'ın varlığına dair ikna edici bir cevap arandığını fark ettik. Tasavvufî/işârî bir tefsir olan Rûhu'l-Beyân eserinin kelâmî açıdan incelenmesinin farklı bir yaklaşım olacağı düşüncesiyle yazmış olduğumuz bu tezimizi, insanların istifadesine sunmayı hedefledik.

Bu itibarla, lisansüstü eğitimimin başından tezin tamamlanmasına değin beni ilmiyle aydınlatan ve değerli fikirleriyle destek olan tez danışmanım Doç. Dr. Mustafa ÖZDEN hocama, benden maddi manevi desteklerini esirgemeyen kıymetli eşime, çocuklarıma ve arkadaşlarıma teşekkür ediyorum.

Hülusi DOĞANDEMİR

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ'NİN RÛHU'L-BEYÂN TEFSİRİNDE ALLAH'IN VARLIĞININ DELİLLERİ

Hülusi DOĞANDEMİR

Bartın Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mustafa ÖZDEN

Bartın-2025, sayfa: 79

Allah'ın varlığı ve birliği konusu, insanlığın en temel metafizik arayışlarından biridir. Kelam ilminin ortaya çıkış amacı da bu arayışa cevap aramak ve insanlara makul açıklamalar sunmaktır. Tasavvuf ilmi ise bir Müslüman'ın Rabb'ini tanıyarak O'na yaklaşmasını ve insanın arzu ve istekleri yerine ilahi iradeye yönelmesini sağlamayı hedefler. Her iki ilmin ortak amacı, kul ile Yaratıcı arasındaki bağı güçlendirmektir. Bu tez, kelam ve tasavvuf ilimlerinin Allah'ın varlığı konusundaki kesişim noktalarını ele almayı amaçlamaktadır. Tezin temel kaynağını oluşturan *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l Kur'ân* adlı tefsirin müellifi İsmâil Hakkı Bursevî, 17. yüzyılın önemli mutasavvıflarındandır ve Celvetiyye tarikatının Hakkîlik kolunda şeyhlik yapmıştır. Aynı zamanda Bursa'da imamlık görevini sürdürürken verdiği vaazlar sırasında *Rûhu'l-Beyân* tefsirini kaleme almıştır. Rivayetlerle desteklenen bu tefsir, tasavvufî terminolojiye dayalı işârî bir karakter taşımaktadır. Bursevî, batınî bakış açısına yönelmekle birlikte, itikadî meselelerde akıl ve mantığa da başvurmuştur. Bilginin sadece akıl yoluyla değil, ilham gibi farklı yollarla da elde edilebileceğini savunarak kelam metodolojisinin ötesine geçmiştir. Ona göre ilham da bilgi edinmede geçerli ve güvenilir bir kaynaktır. *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde Allah'ın varlığı konusu sistematik biçimde incelendiğinde, Bursevî'nin bu meseleye belirli kavramlar çerçevesinde yaklaştığı

görülmektedir. Tevhid, marifet ve basiret bu kavramların başında gelmektedir. Bu kavramları kul-Allah ilişkisi temelinde ele alarak açıklamıştır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de geçen Allah'ın esmâ ve sıfatlarının, O'nun tanınmasında önemli bir rol oynadığını vurgulamıştır. Zira bir varlığı tanımak, onun niteliklerini bilmekle mümkündür. *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde, Allah'ın varlığına dair deliller kelâmî yöntemle değerlendirildiğinde şu başlıklarla özetlenebilir: Hudûs, İmkân, İlk Muharrik, Mükemmel Varlık, Gaye ve Nizam, Dini Tecrübe, Fıtrat, Ahlak delilidir. Bu deliller arasında özellikle dikkat çeken nokta, Bursevî'nin dini tecrübe deliline getirdiği özgün yorumdur. Bu delili, marifetullah, seyr-ü sülûk ve sâlik kavramları üzerinden açıklamış ve tasavvufun nihai mertebesi olan insan-ı kâmil düzeyine erişen bireylerin ulaşabileceği bir delil olarak yorumlamıştır. Sonuç olarak bu tez, mutasavvıf kimliğiyle öne çıkan Bursevî'nin Allah'ın varlığına dair deliller konusundaki özgün yorumlarını *Rûhu'l-Beyân* tefsiri çerçevesinde inceleyerek, bu kadim arayışa kelâmî bir perspektif kazandırmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Allah'ın varlığı, Deliller, İsmâil Hakkı Bursevî, Kelâm, *Rûhu'l-Beyân* tefsiri, Tasavvuf,

ABSTRACT

M.A. Thesis

EVIDENCE OF GOD’S EXISTENCE IN ISMAIL HAKKI BURSEVÎ’S COMMENTARY OF RÛḤ AL-BAYÂN

Hülusi DOĞANDEMİR

Bartın University

Graduate School

Department of Basic Islamic Scienses

Thesis Advisor: Assoc. Prof. Dr. Mustafa ÖZDEN

Bartın-2025, pp: 79

The question of God's existence and unity is one of humanity’s most fundamental metaphysical pursuits. The primary aim of the science of Kalam (Islamic theology) is to seek answers to this inquiry and to offer rational and acceptable explanations to people. The science of Sufism, on the other hand, seeks to enable a Muslim to draw closer to their Lord by recognizing Him and to direct their desires away from the ego and toward the will of God. Both disciplines share the common goal of strengthening the bond between the servant and the Creator. This thesis aims to examine the intersection of Kalam and Sufism concerning the question of God's existence. The main source of this study is the Tafsîr Rûḥ al-Bayân, authored by Ismail Ḥakkî al-Bursevî, a prominent 17th-century Sufi and a sheikh of the Ḥakkî branch of the Celvetiyya order. While serving as an imam in Bursa, he composed this tafsir during his sermons. Supported by traditional reports, the work is a symbolic, esoteric tafsîr that heavily employs Sufi terminology. Although Bursevî inclines toward an esoteric perspective, he also utilizes reason and logic in theological matters. He argues that reason is a valid method of acquiring knowledge but also asserts that inspiration (ilhâm)—a method beyond the conventional Kalam framework—is a legitimate source of knowledge, emphasizing both divinely granted (wahbî) and acquired (kasbî) forms of knowledge. When the question of God's existence is examined systematically, it becomes evident that Burūsawî

approaches the issue through specific key concepts. The concepts of tawḥîd (divine unity), maʿrifa (gnosis), and baṣīra (spiritual insight) are central to his approach. He explains these concepts based on the relationship between the servant and God. He also highlights the importance of God's names and attributes as mentioned in the Qur'an in understanding divine existence, emphasizing that in order to know a being, one must also understand its characteristics. In Rūḥ al-Bayān, when the proofs of God's existence are analyzed through a Kalām-based method, they can be categorized under the following titles: ḥudūth (origination), imkān (possibility), the unmoved mover, the perfect being, purpose and order, religious experience, human nature (fiṭra) a morality. Among these, Bursevî's unique interpretation of the religious experience stands out. He discusses this proof through the concepts of maʿrifatullāh (knowledge of God), sayr u sulūk (spiritual journey), and sâlik (spiritual seeker), considering it a form of evidence accessible only to individuals who have attained the final stage of Sufi progression—the station of the perfect human (insân al-kâmil). In conclusion, this thesis aims to shed light on Ismâil Ḥakki Bursevî's unique interpretations of the proofs of God's existence through his work Rūḥ al-Bayān and to provide a new perspective to this timeless metaphysical pursuit by examining it through a theological lens.

Keywords: Commentary of Rūḥ al-Bayān, Existence of Allah, Evidences, Ismâil Ḥakki Bursevî, Sufism, Theology

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	ii
BEYANNAME.....	iii
YAPAY ZEKÂ KULLANIMINA İLİŞKİN BEYAN.....	iv
ÖN SÖZ.....	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER.....	x
KISALTMALAR DİZİNİ	xii
1. GİRİŞ.....	1
1.1 Konunun Önemi.....	4
1.2 Araştırmanın Gayesi.....	5
1.3 Araştırmanın Metodu, İçeriği ve Kaynakları.....	6
1.4 İsmâil Hakkı Bursevînin Hayatı, Kişiliği Ve Eserleri.....	8
1.4.1 Eserleri ve <i>Rûhu'l-Beyân</i> Tefsîri	9
1.4.2 Bursevî'nin Delil Anlayışı ve İstidlâl Yöntemi	11
2. RÛHU'L-BEYÂN TEFSİRİNDE ALLAH'IN VARLIĞI VE BİRLİĞİ İLE İLGİLİ KAVRAMLAR.....	19
2.1 Tevhîd.....	19
2.2 Mârifet.....	21
2.3 Basîret	21
2.4 Hidâyet ve Dalâlet	22
2.5 Tefekkür.....	24
2.6 Yakîn	24
2.7 İman.....	25
2.8 Küfür	28
3. BURSEVÎ'YE GÖRE ALLAH'IN ESMÂSİ VE SIFATLARI	30
3.1 Allah Lafza-i Celâli	31
3.2 Vahdâniyet Sıfatı (el-Ehad ve el-Vâhid İsimleri)	32
3.3 Kıdem ve Bekâ Sıfatları (el-Evvel ve el-Âhir İsimleri)	32
3.4 Kıyâm bi-Nefsihî Sıfatı (es-Samed İsmi)	33
3.5 Muhâlefetün li'l-Havâdis Sıfatı.....	34

3.6 Hayat Sıfatı (el-Hayy ve el-Kayyûm İsimleri)	34
3.7 Kudret Sıfatı (el-Kadîr İsmi).....	35
3.8 İlim Sıfatı (el-Alîm İsmi).....	36
3.9 İrâde Sıfatı	37
3.10 Tekvin Sıfatı (el-Hâlık, el-Bâri' ve el-Musavvir İsimleri)	37
3.11 Sem' ve Basar Sıfatları (es-Semî' ve el-Basîr İsimleri).....	38
3.12 Adalet Sıfatı (el-Adl İsmi).....	38
3.13 ez-Zâhir ve el-Bâtın İsimleri	39
4. RÛHU'L-BEYÂN TEFSİRİNDE ALLAH'IN VARLIĞININ DELİLLERİNE DAİR YORUMLAR	40
4.1 Hudûs Delili	42
4.2 İmkân Delili	44
4.3 İlk Muharrik (Hareket) Delili	47
4.4 En Mükemmel (Ekmel) Varlık Delili	48
4.5 Gaye ve Nizam – Hikmet Delili	50
4.5.1 Evrendeki Düzen ve İşleyişler	51
4.5.2 Yaratılıştaki Eşsizlik ve Hikmetlilik.....	54
4.6 Dinî Tecrübe Delili (Mükâşefe Yolu)	59
4.7 Fıtrat Delili.....	61
5. SONUÇ	67
KAYNAKLAR	73
ÖZGEÇMİŞ	79

KISALTMALAR DİZİNİ

as.	: Aleyhisselam.
bk.	: Bakınız.
b.	: Bin.
c.c	: Celle Celâluhû.
çev.	: Çeviren.
ed.	: Editör.
Hz.	: Hazreti.
öl.	: Ölüm Tarihi.
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı.
ts.	: Tarihsiz.
s.	: Sayfa.
sav	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem.
r.a.	: Radiyallahu anhu.
vb.	: Ve benzeri.
vd.	: Ve diğerleri.
yy.	: Yüzyıl.

1. GİRİŞ

İnsan, varlıklar arasında işlevsel bir akla sahip olan ve aklını iradesi doğrultusunda kullanabilen tek varlıktır. Bu nitelik, insanı diğer varlıklardan üstün kılan temel özelliştir.¹ İnsan, duygusal ve psikolojik davranışlara sahip olan bir varlıktır. Dolayısıyla bu durum ilk insanların rüya ve ölüm gibi olgularla karşılaşmasının kaçınılmaz bir sonucu olan ruh inancını zihinlerine yerleştirmelerine sebep olmuştur.² Ruh inancı, insanın bilinmeyen ama varlığına kesin olarak inandığı konuların başında gelir. Bu inanç, insanın varoluş sebebini merak etmesine ve araştırmasına yol açmıştır. İnsan, evrendeki ve kendi varlığı üzerindeki düzeni hayranlıkla izler ve bunu anlamlandırmaya çalışır.³ İşte bu süreçte düşünce gücünün ürünü olarak tüm bu oluşumun bir yaratıcısı olduğunu muhakeme ederek bilir.⁴

İnsanın yaratıcısı ile bağ kurması zorunludur. Din kavramı ile ilgili her kültürün kendi tanımına bakıldığında “yol, inanç, bağ, kulluk” gibi ortak kelimelerle karşılaşmaktadır. Latince “re-ligare”, İngilizcede “religion” olarak geçen kelimenin “tanrıyla insan arasında gittikçe pekişen bağ.” anlamına geldiği söylenmektedir.⁵ Arapça sözlüklerde borç vermek, itaat ve cezaya karşılık verme, baş eğmek/eğdirmek, ibâdet, millet ve şariat gibi anlamlara gelmektedir.⁶ Terim anlamı olarak din, Allah'ın kulları üzerinde "hâkim olma, itaat altına alma, hesaba çekme, ceza-mükâfat vermesi" kulların da Allah karşısında "boyun eğme, aczini anlama, teslim olma, ibadet etmesi" gibi manalara gelir. “Nihayet din bu iki taraf arasındaki münasebeti düzenleyen kanun, nizam ve yoldur.”⁷ Seyyid Şerif Cürcânî'ye (ö.816/1413) göre ise “akıl sahiblerini, (kendi iradeleri ile), Resulullah (s.a.v.)'in getirdiklerini kabule çağıran ilahi bir kanundur.”⁸ Bu tanım ve tarifler itibarıyla din kavramı için münasebetleri en uygun düzeye getiren kurallar bütünü, yorumunu yapmak mümkündür. Yüce yaratıcının insana bizatihî gönderdiği din, yaratıcının kendisi gibi eksiksiz ve

¹ Mustafa Özden, *Kur'an'a Göre Bilgi İman İlişkisi* (İstanbul: Hiper Yayın, 2019), 155.

² Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 16.

³ Seyyid Ebul Ala Mevdudi, *İslam'ın Temelleri* (İstanbul: Ummah Neşriyat, 1970), 10.

⁴ Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Hasan Kaya - Zeynep Ertan (İstanbul: Profil Yayınları, 2009), 93.

⁵ Günay Tümer, “Din”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Mayıs 2023).

⁶ Rağıp el-İsfahânî, *Müfredât*, çev. Abdalbâki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Cıra Yayınları, 2012), 393-394; İbrahim Mustafa vd., *Mu'cemü'l-Vâsıt* (İstanbul: Çağrı Yayıncılık, 1989), 1/305; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2010), 70.

⁷ Tümer, “Din”.

⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 105.

kusursuzdur. Din, Allah ile beşer arasındaki kopukluğu ve batıl inançları ortadan kaldırmak için gelmiştir.

İslam dini yaratıcı ve kul ilişkisinde yakınlığı önceleyen⁹ ve yaratıcıyı hatırladıkça, zikrettikçe huzura kavuşulacağını vaat eden¹⁰ dindir. İslam dini yaratıcısının vahyettiği bir kitapla desteklenen ve kıyamete kadar da o kitabı korunacağı dindir.¹¹ Dolayısıyla İslam dini bir insanın evvela yaratıcısını tanıması gerektiğini söyleyerek, iman etmesi gereken konuların en başında Allah’a iman hususunu zikreder. Bu doğrultuda İslam âlimleri, Kur’an-ı Kerim’e başvurarak Allah’ın varlığına dair bir takım sistematik düşünceler ortaya koymuşlar ve kendi yöntemlerince yaratıcı-kul ilişkisinde yaratıcıyı en iyi şekilde tanımaya katkı sunmak istemişlerdir. İslam âlimlerinin Allah’ın varlığını delillendirmelerinin amacı sadece insanların İslam’a girmesini sağlamak değildir. Aynı zamanda kendilerini taklidi imandan kurtaramamış olan ve imanlarındaki şüphelerin ortadan kalkması için arayışta olan Müslümanların, şüpheden arındırılmış sahih bir imana ulaşmalarını sağlamaktır.

İslam dininin inanç alanında etkin rol üstlenen kelam ilmi bu konuda çeşitli bilgi birikimine sahiptir. İsbât-ı vacip konusunda da bu durum aynıdır. Allah’ın varlığını kanıtlamak anlamına gelen isbât-ı vacip terkibi, kelâm ilminde geliştirilen hudûs, gaye ve nizam, imkân, fitrat, ihtirâ, hareket ve kabul-i amme gibi delillerin tümünü içeren bir kavramdır.¹² İsbât-ı vacip konusunda kelâm ekollerinden Mu’tezile başta olmak üzere ehl-i Sünnetin temsilcisi olarak bilinen Mâtürîdiyye ve Eş’ariyye de bu konuda önemli çalışmalar yapmışlardır. Özellikle Mu’tezile, Allah’ın varlığı, birliği ve sıfatları hakkında yapmış olduğu münazaralarla kelâm ilminin ortaya çıkmasına öncülük etmiştir.¹³ Ehl-i Sünnet’te Ebu’l Hasan el-Eş’arî’ye (öl.324/936) nisbet edilen Eş’arîlik ile aslında Ebû Mansur el-Mâtürîdî’ye (öl.333/944) nisbet edilen Mâtürîdîlik kolları arasında isbât-ı vacib yönünden

⁹ “İnsanı biz yarattık ve elbette içinden geçenleri biliriz; sağında solunda oturmuş iki alıcı (yaptıklarını) alıp kaydederken biz ona şah damarından daha yakınız.” Bk. Hayrettin Karaman vd., “Kur’an-ı Kerim-Kur’an Yolu (Türkçe Meâl ve Tefsiri)” (Erişim 09 Mayıs 2023), Kâf 50/16-17.

¹⁰ “İnsanı biz yarattık ve elbette içinden geçenleri biliriz; sağında solunda oturmuş iki alıcı (yaptıklarını) alıp kaydederken biz ona şah damarından daha yakınız.” Bk.er-Ra’d 13/28.

¹¹ “Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.” Bk.el-Hicr 15/9.

¹² Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 160.

¹³ Muhammed Ebû Zehra, *İslam’da Siyasi, İtikâdî Ve Fıkîhî Mezhepler Tarihi* (İstanbul: hisar yayınevi, 1974), 155.

fark bulunmamaktadır.¹⁴ Dolayısıyla aklî delillere başvurmak suretiyle iman esasları konusundaki açıklamalara öncülük eden Ebû Hanîfe ile birlikte kelâm ekollerinin isbât-ı vacip hususundaki katkıları ortaya çıkmıştır. Bu konuyla ilgili detaylara Allah'ın varlığının delilleri ile ilgili bölümde değinilecektir.

Tezimizin konusu olan *Rûhu'l-Beyân* tefsiri'nin müellifi İsmâil Hakkı Bursevî (öl. 1138/1725) de bu gayeye hizmet etmektedir. O'na göre Kur'an-ı Kerim'in ana konuları "Ulûhiyyet, Nübüvvet, Âhiret, Kazâ ve Kaderin Allah'tan olduğudur."¹⁵ Kendisi de bu hedeflerin doğrultusunda eserini telif etmiştir. Bu durum 23 ciltlik tefsirinin geneline bakıldığında fark edilmektedir. Bursevî'nin de ilk sıraya koymuş olduğu ulûhiyyet hedefi konusunda Kur'an-ı Kerim'in kullanmış olduğu deliller bir takım özelliklere sahiptir.

Kur'an-ı Kerim'in kullandığı delillerin en dikkat çekici özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

- 1- Kur'an-ı Kerim herkesin aklına hitap eden düşündürücü sözler kullanmaktadır ve mesajları hala güncelliğini korumaktadır.
- 2- Kur'an-ı Kerim delillerini, imana kendini kapatanlara değil insaf ehli olan kibrinden sıyrılmış insanlara sunmaktadır.¹⁶

Bu maddelerde belirtilen husus Tekvîr Suresi 27 ve 28. ayetlerde "*O herkes için bir öğüttür; Özellikle sizden doğru yolda gitmek isteyenler için.*"¹⁷ şeklinde geçmektedir. Bursevî bu ayetlerin tefsir edildiği zaman, Kur'an'ı Kerim'in, insanlardan hakikati araştıranların ve doğru olana ulaştıktan sonra onu bırakmamak şartıyla onlara bir öğüt ve nasihat¹⁸ anlamına geleceğini belirtmiştir.

Bursevî'nin bu beyânından yola çıkacak olursak; içeriğinde öğütler bulunan Kur'an-ı Kerim'in her zihinde farklı bir aydınlanmaya sebep olabileceğini düşünmekteyiz. Nitekim

¹⁴ Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001), 74.

¹⁵ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, çev. Kamil Yılmaz vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 1/73.

¹⁶ Hüsameddin Erdem, "Allah'ın Varlığının Delillerinin Kur'ânî Temelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (1999), 26-27.

¹⁷ et-Tekvîr 81/27-28.

¹⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 23/116.

Allah'ın varlığının delilleri ile ilgili işâri tefsirlerden (bâtînî/tasavvufî) de faydalanılabileceği düşüncesiyle işâri tefsirlerin en önemlileri arasında yer alan *Rûhu'l-Beyân* tefsiri özelinde Allah'ın varlığının delillerine dair meseleler tezimizde ele alınmıştır.

1.1. Konunun Önemi

Allah'ın varlığını ispat etmek insanlığın var olduğu günden itibaren bütün düşünürlerin ve akıl sahiplerinin en önemli problemlerinden birisi olagelmıştır. Gerek felsefî çalışmalarda olsun ve gerek insanlık tarihine ait eski tabletler ve yazıtlarda olsun mutlaka yaratıcının mahiyetinden bahseden bulgulara rastlanmaktadır. Filozoflar, bu konuda ilk önce dinlerin doğuşuna dair görüşlerin çıktığını söylemiş, sonradan da Allah'ın varlığı ile ilgili görüşlerin ortaya çıktığını belirtmişlerdir.¹⁹ Bu düşünce ve bulguların içeriğinde bir yaratıcının varlığının bulunuyor olması insanlığın bir nedensellik arayışında olduğunun göstergesidir. Ayrıca insanların içinde bulunduğu buhrandan bir çıkış noktası arıyor olması da konunun önemini belirten hususlardandır. Çünkü insanlık tarihi boyunca hemen hemen her düşünür, inanmanın karakteristik bir olgu olduğunu ve insan tabiatının inanmaya doğuştan yatkın olduğunu belirtmişlerdir.²⁰

Din açıklanmaya ihtiyacı olmayan taassubî bir kurum değildir.²¹ İnsanlar dinlerinin açıklamasını merak eder, araştırır ve körü körüne bağlanmazlar. Dolayısıyla birtakım karşıt görüşlerin kendisine yöneltilmesiyle birlikte inançları konusunda şüpheyne düşebilirler ve bu şüpheden kurtulmak için deliller arayabilirler. İnsanın fitrat üzere (Allah'a inanma içgüdüğü) doğması ilk merhale olarak yorumlanırsa bundan sonra gelen merhale insanın anne ve babasından veya çevresinden öğrendiğini taklit ederek taklidi imana ulaşması, üçüncü merhale olarak da insanın inancını anlamlandırması yani tahkikatını gerçekleştirmesi olarak belirtilebilir.

Maddeci anlayışın dünya düzeninde hâkim olmasıyla birlikte seküler yaşamın (dünyeviliğin)

¹⁹ İbrahim Agâh Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 10.

²⁰ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 14.

²¹ İlhan Yıldız, "Gazali'nin 'Munkız Mine'd-Dalal' Adlı Kitabı Bağlamında Hidayet/Kurtuluş Teorisi", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2 (2021), 445.

doğurduğu²² ateizm, deizm ve agnostisizm gibi fikir akımlarına inananların sayısı her geçen gün artmaktadır. 2010 yılında yapılan uluslararası bir araştırmaya göre dünya nüfusunun %16,3'nün (1,1 milyar kişi) herhangi bir dine bağlılığı olmadığı tespit edilmiştir.²³ Ülkemizdeki inançsızlık oranıyla ilgili yapılan bir çalışmada kendisini ateist ya da deist hissedenlerin oranının %6'lara kadar ulaştığı görülmektedir.²⁴ Toplumun inanç yönünden eğiliminin olumsuz yönde seyrettiği görülmektedir. O halde bu duruma müdahale zorunluluğu bulunmaktadır.

1.2. Araştırmanın Gayesi

Çalışmamızda kelâm ilminin metotları kullanılarak sufi öğretilerde var olabilecek bazı hususları kullanmamız konuya dair farklı bakış açıları kazandıracağını düşünmemizi sağlamıştır. Bursevî'nin işâri yönteminin yanı sıra itikâdi meselelere bakışında sıkça atıfta bulunduğu meşhur kelâmcı Gazzâlî de (öl.505/1111) Allah'ın varlığı ve birliği hakkında vâir olan şüpheleri giderme konusunda kelâm ilminin yeterli olmayacağını düşünmüş ve sonradan tasavvufî öğretilere ilgi duyarak o alanda araştırmalar yapmasına sebep olmuştur.²⁵ Dolayısıyla bu durum, kelâm ilminin tasavvuf ilmiyle olan ilişkisine de değinilmesini gerekli kılmıştır. Bu ilişkiye dair en önemli veriler, ilk dönem İslam âlimleri Abdullah İbn-i Küllâb el-Basrî (öl.240/854), Hâris el-Muhâsibî (öl.243/857), Muhammed bin İbrahim el-Kelabâzî (öl.380/990), Ebu'l Abbas el-Kalanisî (öl. 4./10. yüzyıl başları [?]) ve Gazzâlî'nin eserlerinden elde edilebilmektedir.²⁶ Tasavvuf ilminin ilk ortaya çıktığı söylenen zühhd döneminde kişisel eylemler söz konusu olduğu için kelâm ilmiyle olan ilişkinin daha çok tasavvuf dönemi ve tarikatlar döneminde belirginleştiği belirtilmektedir. Özellikle tarikatlar döneminde ortaya çıkan vahdet-i vücud²⁷ ve vahdet-i şuhûd²⁸ kavramları, kelâmcıların

²² Hülusi Doğandemir, “Yeni İlm-i Kelâm'ın Oluşum Sürecindeki Etkenler ve Yeni İlm-i Kelâm'ın Temsilcileri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2024), 21.

²³ Üsâme Balıkcı - Abdullah İnce, “Gençlerin Farklı İnanma Biçimlerine İlişkin Lisansüstü Çalışmaların Analizi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (2024), 104.

²⁴ Zübeyir Nişancı, *Sayılarla Türkiye'de İnanç ve Dindarlık* (İstanbul: International Institute of Islamic Thought & Mahya Yayıncılık, 2023), 97.

²⁵ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Munkizu Mine'd Dalâl*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012), 107.

²⁶ Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ, 2015), 46.

²⁷ İbnü'l-Arabî'nin (ö.297) hakiki varlığın “bir” olduğunu, âlemin ise bu “bir”den ortaya çıktığını iddia ettiği görüştür. Bu düşünceye göre Allah'tan başka hiçbir varlık hakiki varlık değildir. Tüm varlıklar, Allah'ın isim ve sıfatlarının birer tecelli ve tezahürüdür. bk.Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, 237.

²⁸ İmam-ı Rabbânî'nin (ö.1034) vahdet-i vücud teorisinin izahının zor olması ve panteizmle benzerliğinden dolayı geliştirmiş olduğu görüştür. Vahdet-i şuhud'a göre sâlik, diğer varlıkları yok saymaz fakat her şeyin

dikkatini celb etmiş ve iki ilmin etkileşiminin artmasına zemin hazırlamıştır.²⁹

İsmâîl hakkı Bursevî'nin de Vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd kavramlarından beslendiği görülmektedir. Dolayısıyla bu kavramlardan beslenen Bursevî'nin kaleme aldığı *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde Allah'a iman konusuna tesir edecek görüşlerini ele alarak günümüz kelâmî meselelerinden olan Allah'ın varlığı ve delilleri konusunda farklı bir yorum katması hedeflenmektedir. Bununla birlikte Bursevî'nin mutasavvıf kimliği ve işâri yöntemi, çalışmaya literatürde yeni bir bakış açısı kazandırmaktadır.

1.3. Araştırmanın Metodu, İçeriği ve Kaynakları

Bu çalışmada İsmâîl Hakkı Bursevî'nin Kur'an-ı Kerim ayetlerini yorumladığı, hem dirayet hem de rivayet özelliği taşıyan işârî tefsirinde Allah'ın varlığı ile ilgili delillerde belirtmiş olduğu düşünceleri hem klasik hem de modern deliller ışığında incelenmiş ve Allah'ın varlığına dair hangi delilleri kullandığı araştırılmıştır. Diğer tefsirlerde bazı kavramların yüzeysel anlam verilip geçildiği yerlerde işârî tefsirlerde ise özellikle *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde kavramların bâtinî yönleri düşünülerek derin bir mana kazandırılmaya çalışıldığı görülmektedir.³⁰

İşârî tefsir, “maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibareyle anlatılamayan, yalnızca ilham, keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mânâ” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu mânâ itibarıyla Kur'an-ı Kerim'in keşf ya da ilham yoluyla yorumlandığı tefsir türüne işâri tefsir denilmektedir.³¹ Keşf ve ilham, İmam Mâtürîdî'ye göre bilgi yolu olarak kabul edilmemektedir. Çünkü ilham ve sezgi (keşif), herkes tarafından kabul edilecek nesnel bir bilgi vermemektedir ve öznel bir veri olduğu için herkesin kendi doğrusunun ortaya çıkabileceğini ve bunun da kargaşaya neden olabileceğini işaret etmiştir.³² Kelâm ilminin gayesini göz önünde bulunduracak olursak kelâm ilmi,

Allah'ın teccellisi olduğunu kabul etmektedir. bk. Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 288-289.

²⁹ Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, 236-237-238; Ömer Nasuhi Bilmen, *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015), 49-50.

³⁰ Abdurrahman Aydın, “Sema ve Arz Kavramlarının İşâri Tefsirlerdeki Yorumlarına İlişkin Bir Analiz”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1356.

³¹ Süleyman Uludağ, “İşâri Tefsir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Eylül 2025); Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 196.

³² Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, ts.), 11.

muarızlarına karşı objektif, kesin deliller getirerek İslam dininin inanç alanında savunuculuğunu yapmaktadır.³³ İşâri tefsirin muteber bir kaynak olup olmadığını incelerken lafızlara yüklenen batınî anlamların zahirî anlamlarla ve bilhassa şer'î veya aklî karinelerle çelişmemesi gerekmektedir.³⁴ Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde bu koşullara ne kadar uyduğunu incelenmeli ve Allah'ın varlığıyla ilgili kavramları nasıl yorumlandığı tespit edilmelidir. Bu sebeple Bursevî'nin Allah'ın varlığı ve Allah'a iman ile ilgili kullanmış olduğu kavramlar çalışmada ele alınmıştır.

Allah'ın varlığı ile ilgili bilinmesi gereken bir diğer konu da Allah'ın özelliklerini belirten sıfatları meselesidir. Bu doğrultuda Bursevî'nin Allah'ın sıfatları ile ilgili görüşleri sistematik bir şekilde aktarılmaya çalışılmıştır. Ayrıca Bursevî'nin tefsirinde şiirlere çok sık yer verdiği de görülmektedir.

Çalışmada araştırma, karşılaştırma, analiz ve yorumlama metodu kullanılmıştır. Bursevî'nin tefsirinde Allah'ın varlığına delil olabilecek tüm yorumları detaylıca incelenmiş, titizlikle not edilmiştir. Geleneğin birikimi olan deliller ve modern felsefî deliller ile karşılaştırılarak delil niteliğinde olup olmadığı kontrol edildikten sonra çalışmaya dâhil edilmiştir. Çalışmanın içeriği ile ilgili kitap, tez ve makale gibi kaynaklardan faydalanılmıştır.

İsbât-ı vâcip konusuyla alakalı literatürde bulunan temel eserler de bu kaynaklar içinde yer almaktadır. Bu kaynakların başlıcaları şunlardır:

- İmam-ı A'zâm Ebû Hanîfe, (*el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-Ebsat, el-Fıkhu'l-Ekber*)
- İmam Mâtürîdî, (*Kitâbu-t Tevhîd*)
- Seyyid Şerif Cürcânî, (*Şerhu'l-Mevâkıf*)
- Sa'deddin et-Teftazânî, (*Şerhu'l-Akâid*)
- Ebu'l Muîn en-Nesefî, (*Bahru'l-Kelâm, Neseî Akâidi*)
- Ömer en-Nesefî, (*Neseî Akâidi*)
- Ekmüliddin Bâbertî, (*Tahâvî şerh-i Bâbertî*)
- Molla el-Kârî, (*Şerh-i Emâlî*)
- Ebu'l Yüsr Muhammed el-Pezdevî, (*Usûli'd-Dîn, Ehl-i Sünnet Akâidi*)

³³ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 181.

³⁴ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 212.

- Ebu Hâmid el-Gazzâlî, (*el-Munkızu mine'd-Dalâl, İhyâu Ulûmu'd-Dîn, el-Maksadu'l-Esna, Mişkâtü'l-Envâr*)
- Nûreddin es-Sâbûnî, (*Matüridiyye Akâidi*)
- Bekir Topaloğlu, (*İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı İsbât-ı Vâcib*)

Tezimizde kullandığımız bu kaynakların dışında isbât-ı vâcib konusuna dair başka kaynaklar da bulunmaktadır.³⁵

1.4. İsmâil Hakkı Bursevînin Hayatı, Kişiliği Ve Eserleri

Osmanlı Devleti'nin kültürel ve ilim sahasında önemli bir yere sahip olan İsmâil Hakkı Bursevî, ekonomik, sosyal ve siyasi sıkıntıların yoğun olduğu 1653-1725 yılları arasında yaşamıştır.³⁶ İsmâil Hakkı Bursevî, günümüzde Bulgaristan sınırlarında yer alan Aydos'ta doğmuştur. Küçük yaşlardan itibaren tasavvuf ve diğer İslami ilimlere ilgi göstermiştir. İlim öğrenmede not tutarak çalışma metodunu seçmiş, harçlıklarının çoğunu yeni kitaplar almaya harcamıştır.³⁷ Öncelikle şeyhinin halifesi olan Şeyh Abdulbâki efendiden sonra da şeyhi Atpazarî Osman Fazlî (öl. 1102/1691) efendiden sarf, nahiv, kelâm, fıkıh gibi ilimleri tahsil etmiştir.³⁸ Dinlenmek için ihtiyacı olan boş zamanlarında ise hat sanatı ve musiki ile ilgilenmiştir. Çeşitli ilimlerde derinleşen Bursevî, 1675 yılında Üsküp'te vaizlik görevi yapmıştır. Bu görevi süresince Üsküp'te, müftü ve yanındakilerinin halka karşı yaptıkları zulümleri ve dayatmalarını ağır bir biçimde eleştirmiş ve onların düzenini yıkmaya kalkışmıştır. Fakat çoğu İslam âliminin başına geldiği gibi baskı ve sıkıntılara maruz bırakılmış, altı yıl sonra da oradan ayrılmış ve Bursa'da görev yapmaya başlamıştır. Bursevî, ömrünün büyük bir kısmını Bursa'da geçirmiş; ilim, irşad ve tebliğ faaliyetleriyle halkın gönlünde saygınlık kazanmıştır. Dönemin padişahı II. Mustafa'nın (öl. 1115/1703) sadrazamı Elmas Mehmed Paşa (öl. 1109/1697) tarafından, ordunun manevî direncini ve

³⁵ Literatüre dair yapılmış bir çalışma olarak bk. Özkan Tekin, *Yakın Dönemde İsbât-ı Vâcib Çalışmaları* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 35.

³⁶ Necmi Sarı, "Kendi Dilinden İsmâil Hakkı Bursevî'nin Hayatı ve Şahsiyeti", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 139.

³⁷ Hasan Özdemir, "İsmail Hakkı Bursevî", *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü* 92 (1970), 555.

³⁸ İsmâil Hakkı Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl*, çev. Ramazan Muslu - Ali Namlı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 9.

cihâd şuurunu pekiştirmek maksadıyla sefere davet edilmiştir.³⁹ Bu seferlerde askerlerin îmanî hassasiyetlerini güçlendirmek üzere vaaz ve nasihatlerde bulunmuş, bizzat gazâyâ iştirak etmiş ve bu savaşlarda yaralanmıştır. Akabinde Bursa'ya avdet eden Bursevî, ömrünün son devirlerinde Tekirdağ, Şam ve İstanbul gibi merkezlerde vaizlik vazifesini ifa etmiştir. Nihayetinde tekrar Bursa'ya dönerek kendi inşa ettirdiği câmi ve tekkede ilim halkalarına devam etmiş, aynı zamanda eserlerini telif etmeyi sürdürmüştür. 1138 /1725 senesinde vefât etmiştir.⁴⁰ İsmâil Hakkı Bursevî, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin kurduğu Celvetiyye tarikatına mensuptur. Tarikattaki seyrini tamamladıktan sonra şeyhi olan Atpazarî Osman Efendi'nin halifesi olarak Celvetiyye'nin Hakkîlik kolunda şeyhlik yapmıştır.⁴¹

1.4.1. Eserleri ve *Rûhu'l-Beyân* Tefsîri

Osmanlı ulemasının en üretken isimlerinden biri olan İsmâil Hakkı Bursevî'nin yüzden fazla eseri bulunmaktadır. Tefsir alanında 9 adet eserinin bulunduğu belirtilmektedir. Bunlardan en önemlisi *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'dır. *Ta'lika alâ evâili Tefsîri'l-Beyzâvî*, *Şerh 'alâ tefsîri cüz'i'l-ahîr li'l-Kâdi'l-Beyzâvî* ve yine bazı sureler için müstakil tefsir eserleri mevcuttur. Tasavvuf ilmiyle ilgili 40'tan fazla eseri bulunmaktadır. Bunların bazıları *Şerh-i Adâb*, *Kitabü'l-Hakki's-Sarîh ve'l-Keşfi's-Sahîh*, *Şerhü'l-Mesnevî*, *Kitabü'l-Hitâb*, *Kitabü'n-Necât*, *Temâmü'l-Feyz*, *Kitâb-ı Kebîr*, *Nakdû'l-Hâl*, *Şerh-i Hadîs-i Erbaîn*, *Kitâbü'n-Netîce*, *Tuhfe-i Hasakiyye*, *Şerh-i Nuhbetü'l-Fiker*, *Şerhü'l-Muhammediyye* olarak öne çıkmaktadır. Hadis alanında ise *Şerhu'l-Hadîssi'l-erba'in* eseri, kelam ve fıkıh alanında da kendisine nispet edilen bazı eserler bulunmaktadır. *Şerhu Fıkhi'l-Keydânî*, *Risâletü'l-Câmia li-mesâili'n-nâfia*, *Kitâbü'l-Fazl ve'n-nevâl* ve *Risâle-i Mesâili'l-fikhiyye* bu eserler arasında zikredilmektedir. Bursevî'nin eserleriyle ilgili en geniş çalışmayı yapan Sakıp Yıldız bu sayının 127 olduğunu belirtmiştir fakat başka araştırmacılara göre bu sayı farklılık gösterebilmektedir.⁴²

³⁹ İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, çev. Ali Namlı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 10.

⁴⁰ İsmail Hakkı Bursevî - Yakup Çiçek, *İman Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış* (İstanbul: Darulhadis Yayınevi, ts.), 20.

⁴¹ Ramazan Muslu, *Anadolu'da Tasavvuf Yolları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 166.

⁴² Ali Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Haziran 2023).

1.4.1.1. *Rûhu'l-Beyân* Tefsiri

İsmâil Hakkı Bursevî, Bursa'da Kuran'ı Kerim'in başından başlayarak vaaz etmesi yönünde hocasından emir almıştır. Vaazları süresince tefsirini yaptığı ayetleri önce yazmış sonra da halka îrâd etmiştir. Böylece *Rûhu'l Beyân fî Tefsîri-l Kur'ân* isimindeki eserini 1685 yılında Bursa Camii Kebir'de başlayarak 20 yılda (hicri takvimde 23 yıl) tamamlamıştır.⁴³

Rûhu'l-Beyân Tefsîri'nde Bursevî, İslam dünyasında büyük öneme haiz olan tefsirlerden Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb*, Kurtubî'nin *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*, Ebu-s Suûd Efendi'nin *İrşâdu'l Akli's-Selîm*, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirleri gibi meşhur eserlerden yararlandığı gibi ayrıca tasavvufi tefsirlerden de yararlanmıştır. Bunların başında Necmüddin Daye'nin (Ebû Bekr b. Abdillâh Şamvar el-Esedî er-Râzî) *Bahru'l-hakâik ve'l-Meâni* (et-Te'vilâtü'n Necmiyye), Şeyhi olan Atpazarî Osman Fazlı Efendi'nin *el-Lâihâtü'l-Berkıyyât, er-Risaletü'r-Rahmâniyye* gelmektedir. *Rûhu'l-Beyân* tefsirinin kaynakları hakkında Ali Namlı'nın ilgili makalesinde geniş bilgi yer almaktadır.⁴⁴

Rûhu'l-Beyân tefsîrinde Bursevî nakillere çokça yer vermiş ve bunun yanında kendi yorumlarını da zikretmiştir. Düşüncesini benimsemediği âlimlere tenkitler yöneltmekten de çekinmemiştir. Bu tavırla kelâm ilmindeki cedel yöntemini kullanmayı sevdiği de anlaşılmaktadır. Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* tefsirini kaleme alırken kelâmî meselelerde Ehl-i sünnet akidesine bağlı kaldığı görülmüş ve bu süreçte Ehl-i sünnet inanç sistemine ters düşen başta Mu'tezile, Cehmiyye, Kaderiyye ve Cebriyye gibi ekollere kelâmî cevaplar vermiştir.⁴⁵ *Rûhu'l-Beyân* tefsiri hikâye ve sembolik dille anlatılan konular sayesinde basit ve açık bir dil ile yazılmıştır. Böylece konuların insan zihninde daha etkili ve kalıcı olması sağlanmıştır. Eserde çokça Arapça ve Farsça şiirler bulunmaktadır. Dolayısıyla Anadolu'da birçok vaiz *Rûhu'l-Beyân* tefsirini kendi eserinde kaynak olarak göstermiştir.⁴⁶

⁴³ Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî".

⁴⁴ Ali Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* Fi Tefsîri'l-Kuran Adlı Tefsiri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 376.

⁴⁵ Çağfer Karadaş, "İsmâil Hakkı Bursevî'nin İtikâdî Görüşleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 8/7 (1999), 275.

⁴⁶ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 140.

1.4.2. Bursevî'nin Delil Anlayışı ve İstidlâl Yöntemi

Çalışmanın muhtevasının delil konusu olması nedeniyle Bursevî'nin “delil” kavramına ve bu minvalde kullanılan diğer kavramlara yüklediği anlamları ortaya koymamız gerekmektedir. Bursevî tefsirinde delil kelimesinin yanı sıra hüccet ve burhan kelimelerini de sıkça kullanmaktadır. Nitekim bu kavramlar ışığında da Bursevî'nin istidlâl yöntemi tespit edilmeye çalışılacaktır.

Delil; kelime anlamı olarak “Yol göstermek, irşâd etmek” manasındaki delâlet kökünden türemiş bir sıfattır. “Kendisiyle bir şeyin bilgisine ulaşılan şeydir.”⁴⁷ Terim anlamı olarak ise “bilinmesi başka şeyin bilinmesini gerektiren şey” başka bir ifade ile “bir şey hakkında olumlu ya da olumsuz hüküm vermeye götüren şey” demektir.⁴⁸

Delil kelimesi ile birlikte kullanmış olduğu hüccet, “kesin olsun olmasın mutlak olarak delil anlamındadır”.⁴⁹ Bursevî'ye göre ise “hüccet”, bir kimsenin ileri sürdüğü görüşü teyit etmek ve savunduğu düşünceyi temellendirmek amacıyla ortaya koyduğu delildir.⁵⁰

Burhan, talep edilen hususun kendisiyle ispat edildiği şeydir. Nisa suresi 174.ayetinde “*Ey insanlar! Şüphesiz size Rabbinizden bir burhan geldi ve size apaçık bir nur indirdik.*” buyurulmaktadır. Bu kısımda Bursevî, aklî deliller ve naklî şâhitler doğrultusunda, insanların inançla ilgili herhangi bir mazeret öne süremeyeceklerini düşünerek “Burhan” kelimesine açıklık getirmiştir.⁵¹

İstidlâl; Arapça kelime olarak delle kelimesinden türeyen ve bunun türevleri olarak delâlet, delil gibi kelimelerin de aynı anlama geldiği akıl yürütme ve buna benzer tefekkür etme; tedebbür etme ve tezekkür etme gibi kelimelerin de sık sık kullanıldığı kelimedir. Yüce Allah'ın insanlığa gönderdiği mesajlar hakkında düşünüp zihnin faaliyetleri sonucunda isabetli deliller elde etmek ve çıkarımlar yapmak istidlâl kelimesi ile karşılık bulmuştur.

⁴⁷ İsfahânî, *Müfredât*, 386.

⁴⁸ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2010), 69.

⁴⁹ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 52.

⁵⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 19/44.

⁵¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/298.

Kelam terimi olarak istidlâl bir hüküm veya kavramın doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi olarak tarif edilebilir.⁵² Cürcânî'ye göre istidlâl, “Medlûl’un isbâtı için delili belirtmektir. Eğer bu, eserden müessire olursa, istidlâl-i innî (eserden müessire) diye adlandırılır. Veya tersine olursa, istidlâl-i limmî (müessirden esere), adı verilir. Ya da iki eserin birinden diğerine olur.”⁵³ Kelâmcıların geliştirerek kullanmış oldukları belli başlı istidlâl yöntemleri şunlardır:

1- İstidlâl bi’ş-şâhid ale’l gâib: Şâhidden hareketle gâibe delil getirilmesidir. Başta Mu’tezile, Eş’ariyye ve Mâtürîdîyye âlimlerinin Allah’ın varlığına ulaşmak için ve özellikle Allah’ın sıfatları hususunda kullandığı yöntemlerden biridir.⁵⁴ Olgular dünyasındaki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm ve kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gayb âlemindeki bir şey için de geçerli olması demektir.⁵⁵ Bursevî’nin bu delil yöntemini Allah’ın sıfatları konusunda kullandığı karşımıza çıkmaktadır.

2- Tek Bir Mukaddimededen Sonuca Ulaşmak: Bu istidlâl yönteminden kullanılan öncül bir tanedir ve zorunlu bilgi içermektedir. Böylece bu öncülden hareketle başka bir bilgiye ulaşılmaktadır. Bu metod Mu’tezile ve Eş’arî kelâmcılarının kullandığı bir yöntemdir.⁵⁶ Bursevî de bu metodu hudûs ve imkân delillerinde kullanmaktadır.⁵⁷

3- İttifak Edilenle İhtilaf Edilen Üzerine İstidlâlde Bulunmak: Lafız odaklı genelleme yapılarak ihtilaf edilen bir şeyin ittifak edilen bir şeyle kıyaslanması demektir. Eş’arî kelâmcılar bu yöntemle, Mu’tezile kelâmcılarını, Allah’ın her şeyi bilmesi ayetinde geçen her şey anlamındaki “küll” kelimesini umumi anlamda kabul ettikleri halde, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu fikrine ters düşmesi bakımından Allah’ın kudret ve yaratmasının umûmî olmadığını savundukları için eleştirmişlerdir.⁵⁸ Bursevî’nin eserinde bu delil türüne rastlanılmamaktadır.

⁵² Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Kasım 2024).

⁵³ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 17.

⁵⁴ Yavuz, “İstidlâl”.

⁵⁵ Ramazan Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 322.

⁵⁶ Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, 322.

⁵⁷ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 2/351.

⁵⁸ Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, 322.

4- Sebr ve Taksim: Bir konu hakkında varılabilecek birden fazla hükümleri ortaya koyarak yanlış olanları eleme yöntemiyle varılan istidlâl türüdür. Önce Mu'tezile, daha sonra da Eş'arî kelâmcıların kullanmış olduğu bir yöntemdir.⁵⁹ Bursevî bu yöntemi ilk muharrik delilinde varlığın hareketi meselesini izah ederken kullanmıştır. Konuyu açıklarken olumlu ve olumsuz tarafından yaklaşarak kısımlandırmıştır.⁶⁰

5- Bir Şeyin Doğruluğundan veya İmkânsızlığından Hareketle, Benzerinin Doğruluğuna veya İmkânsızlığına Delil Getirmek: Aynı vasıflarla vasıflanan iki şeyin aynı hükmü almaları gerekmektedir. Dolayısıyla bir şeyi yaratan yaratıcının aynı şeyi tekrar yaratabileceği hükmüne varılmaktadır. Bu yöntemi bütün kelâm ekolleri kullanmışlardır.⁶¹ Bursevî'nin eserinde bu yönteme Yâsîn suresinin 78. ve 79. ayetlerin tefsirinde rastlanılmaktadır. Bursevî insanın ilk yaratılmasının öldükten sonra ikinci kez yaratılmasına delil olduğunu bu metodu kullanarak belirtmektedir.⁶²

Bu istidlal yöntemlerinin çoğunun ortaya çıkmasında Mu'tezile'nin öncülük ettiği ve diğer ekollerin de bu delilleri geliştirerek inanç esaslarında ve ortaya çıkabilecek kelâmî problemlerin çözülmesinde kullandıkları görülmektedir. Bursevî de Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıların kullandığı yöntemleri genel itibarıyla kullanmaktadır.

1.4.2.1. Delil ve Delillerin Muhatapları

Bursevî, inananlar için en güçlü ve üstün delilin Kur'ân-ı Kerîm olduğunu, En'âm Sûresi'nin 115. âyet-i kerîmesiyle açıklamaktadır:

"Rabbinin kelâmı, doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır. O'nun kelimelerini değiştirebilecek hiç kimse yoktur. O, hakkıyla işiten ve hakkıyla bilendir." Bursevî'ye göre bu âyet-i celîleden çıkarılacak başlıca hükümler şunlardır: Kur'ân-ı Kerîm, Allah Teâlâ'nın kesin hükmünü ihtiva eden ve insanlar arasında en kuvvetli delil olma özelliğini haiz yegâne kelâmdır. Bu ilâhî kelâmı terk ederek başka bir söze yönelmek câiz değildir. Zira Kur'ân'dan ancak inkâr edenler yüz çevirir. Bu inkârcılar, ister gerçeği bildikleri hâlde kibir ve

⁵⁹ Altıntaş, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", 323.

⁶⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 17/431.

⁶¹ Altıntaş, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", 323.

⁶² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 16/351.

inatlarından ötürü onu reddetsinler, isterse cehaletleri sebebiyle yalanlasınlar, her iki durumda da hakikatten uzak kalmışlardır. İman edenler için Kur'ân-ı Kerîm, ilâhî bir cezbedir. Mü'minleri marifet, ilim ve irfanın yüksek mertebelerine ulaştırır; yakîn derecesindeki imanın kemaline eriştirir. Zira Kur'ân, hakikatin ve doğruluğun ta kendisidir.⁶³

Bursevî'ye göre delil aranacak konulara sınır koymak gereklidir. Örneğin Allah'ın zatı veya öldükten sonra azabın nasıl gerçekleşeceği gibi konular hakkında yorumlarda bulunulmamalıdır. Bursevî Allah'ın sıfatları hakkında düşünülebileceğini ifade etmektedir. Fakat bunda da bir sınır vardır ki sıfatların yaratılanlara nasıl taalluk ettiği bilinmemektedir. Çünkü bu konular anlamca kapalı konulardır.⁶⁴ Bursevî, Allah'ın mekândan münezzeh olması ile alakalı ayetlerde yorum yapma mevzuunda ise ayetlerin zâhirine iman ederek yorumda bulunmayan selefî görüşün tutumunu doğru bularak yorum yapan kelimacıları eleştirmiştir.⁶⁵ Özetle, Bursevî'nin delillendirme yönteminde sınırlı bir yorum üslubunu tercih ettiğini görmekteyiz.

Bursevî'ye göre kişinin deliller ışığında hakiki imana ulaşmasının ilk şartı Allah'ın yardımı ve inayetine nail olmaktır. Bunu örneklendirirken şeytanın kesin delillere muhatap olmasına ve Allah'a çok yakın bir mertebede olmasına rağmen Allah'a isyan etmesinden bahseder. Bursevî'ye göre insanın ihsan ve inayete mazhar olabilmesi ancak Allah'ın hükmüyle olabilir. Bunun yolu da kişinin çokça Allah'ın zikri ile meşgul olmasından geçmektedir. Bu konuda vurguladığı bir diğer husus da delil arayan âlimin takınması gereken tavır ile ilgilidir. İnatçı bir âlim ile taklitçi cahilin sapıklıkta eşit olduğunu vurgulamıştır. Çünkü âlimin bildiğiyle amel etmesi, cahilin de tahkikini yapmadığı bilgilerle hareket etmeyerek işin hakikatini araştırması zaruridir. Delilin zıddı olarak bilinen zan ve vehim hakkında ise bunların dinden olmadığını belirtmiştir. Bursevî'ye göre din, heva ve vehme dayalı bir inanç sistemi değildir. Dini sadece taklit yoluyla benimseyen, zanna kapılan ve belirsiz düşüncelerin peşinden giden kimselerin gayretleri, hakikatin derûnuna ve mânânın inceliklerine vâkıf olmadan yüzeysel bir okumayla sınırlı kalır. Bu gibilerin dinî metinlerle

⁶³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 5/347.

⁶⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/438-439.

⁶⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/207.

kurduğu ilişki, hakikati idrakten uzak, şekle ve lafza indirgenmiş bir öğrenmeden ibaret olur.⁶⁶

1.4.2.2. Bursevî'ye Göre Akıl

Kelâm ilminde akıl, bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir. Çünkü insanın düşüncesini temellendiren, harekete geçiren kuvvet akıldır. Mâtürîdî aklı, “hakkın ve güzelliklerin zıtlarından ayrılmasını sağlayan şeyler arasında zikretmiştir. Mâtürîdî aklı hem kendi başına bağımsız bir bilgi kaynağı olarak görür hem de bilginin elde edildiği kaynakları kontrol ederek gelen bilgileri tasnif eden ve gerektiğinde bunlardan çıkarımlar yapan bir güç olarak görür. Mâtürîdî'ye göre akıllı inkâr edenin bunu ispat etmesi için bile akıllı kullanması gerekmektedir. Dolayısıyla nihai bilgiye sadece akılla ulaşılabilir. ⁶⁷ Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî de (öl. 493/1100) aklın, duyu organları gibi eşyaların tanınmasında bir vasıta olduğunu belirtmiştir. Pezdevî'ye göre aklın yeri beyin olup etkisi de kalptedir. Kalp, aklın nuruyla eşyaları idrak eder. Eğer aklın nuru azalırsa idrak da aynı orantıda azalır. ⁶⁸ Ömer en-Nesefî'ye (öl. 537/1142) göre ise akıl, ilim elde etme sebebidir. ⁶⁹ Bu bağlamda kelâmcılar, Kur'an-ı kerîm ayetlerinde belirtildiği şekilde hakikatlere ulaşmak için aklın bir kaynak ve araç olduğunu belirtmektedirler.

Bursevî ise akıllı; ilmi kabul etmeye müsait olan kuvvet olarak yorumlamıştır. Yine insanın faydalandığı ilme de akıl denildiğini söylemiştir. Bununla ilgili Hz. Ali'nin akıl hakkındaki görüşleri doğrultusunda akıllı yorumlamaktadır: Akıl, fitratta var olan ve sonradan öğrenen olmak üzere iki çeşittir. Sonradan öğrenen akıl olmadan fitratta var olan akıl faydasız kalır. Hz. Peygamber'in (sav) sonradan öğrenen aklın insanı helak olmaktan kurtardığı ile ilgili sözleri de bunu kanıtlar niteliktedir. ⁷⁰ Bursevî eserinde akıl ile ilişkilendirdiği “Lübb” kelimesinden de bahsetmektedir. Buna göre lübb, aklın özüdür. Aklın olgunluk halinde ve son mertebesinde lübb olarak evrildiğini söylemektedir. ⁷¹

⁶⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/355-356.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 49-50-51.

⁶⁸ Ebu'l Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1988), 297-298.

⁶⁹ Ömer Nesefî, *Nesefî Akâidi Tercümesi*, çev. İsmailağa Fıkıh ve Telif Kurulu (İstanbul: İsmailağa Yayınevi, 2024), 22.

⁷⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 19/12.

⁷¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/341.

Kur'an-ı Kerim'de kâfirler akılsızlıkla itham edilmektedir. Bursevî, bu ayetlerin bir yaratıcının varlığına, sıfatlarına ve yarattığı her şeyde bir hikmet olduğuna işaret etmekte olduğunu belirtmektedir. Bu ayetlere muhatap olabilmek için aklın devreye sokulması gerektiğini söylemektedir. Nahl suresinde “*Bunda aklını kullanan bir topluluk için önemli ibretler vardır.*”⁷² ayetinde geçen “aklını kullanan” ifadesini akıl gözü ile bakanlar ve gereğince ders alanlar şeklinde yorumlamaktadır. Bursevî, “*Geceyle gündüzün birbiri ardınca gelişinde, Allah'ın gökten rızık (sebebi olarak yağmur) indirip, onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltmesinde, rüzgârları evirip çevirmesinde aklını kullanan bir toplum için deliller vardır.*”⁷³ ayetinde anlatılmak istenilen şeylerin ulvî ve süflî hususlar⁷⁴ olduğunu ve bunları anlamak için aklın etkili olabileceğini söylemiştir. Ayrıca ayette Allah'ın dinî ilimleri iki bölümde hem delillerle doğrulanan kesbî⁷⁵ hem de delillerle doğrulanan vehbî (Allah vergisi) ilimler olarak sınıflandırmaktadır. İlimlerin hem kesbî yönünü hem de vehbî yönünü akıl filini kullanarak elde edemeyen kimsenin dünya hayatını taklit ve boşa aldanma ile geçireceğini, ahiretinde ise sonsuz tehdit ve hüsrarla bocalayıp duracağını söylemiştir.⁷⁶

1.4.2.3. Bursevî'nin Allah Tasavvuru Hakkında Görüş Belirten Mezheplere Dair Yorumu

Bursevî'ye göre ümmetin inanç meselelerinde bazı konularda yaşadığı ayrışmalar, 73 fırkaya bölünmesine yol açmıştır. Bunlardan yalnızca biri 'Fırka-i Nâciye' olarak kurtuluşa eren zümre kabul edilirken, geri kalan 72 fırkanın çeşitli sapmalar içerisinde olduğu ifade edilmiştir. Bu konuda Şehristânî'nin (öl. 548/1153) de el-Milel ve'n-Nihal adlı eserinde sıfatlar ve tevhid, kader ve adl, va'd-va'id, esmâ ve ahkâm, sem', akıl, risâlet ve imâmet konularında ümmetin faklı görüşlere ayrıldığını ve bunların sayısının 73 olduğu belirtilmiştir.⁷⁷ Bursevî ise bu sapmaların özellikle altı temel meselede yoğunlaştığını

⁷² en- Nahl 16/12.

⁷³ el-Câsiye 45/5.

⁷⁴ Melekût ve ceberut âlemlerine ulvî âlem; cismânî ve maddî âleme süflî âlem denir. bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 364.

⁷⁵ “العلم الاكتسابی” “Sebeblere girişmekle hâsıl olan ilimdir.” bk. Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 157. “Allah'ın sebeplerine tevessül eden kulun kendi gayret ve irâdesi yoluyla onda meydana getirdiği bilgidir.” bk. Nureddin Es-Sâbüni, *Mâturîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998), 55.

⁷⁶ Bursevî, bu konuda kelâmcılardan ayrılmaktadır. bk. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 19/13.

⁷⁷ Muhammed Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 25.

vurgulamıştır. Bunlar; teşbîh, ta'tîl, cebr, kader, rafz ve nasbdır.

Teşbîh ehli, Allah'ı yaratılmışlara benzetmek suretiyle O'na yakışmayan, tenzîhten uzak sıfatlar isnat etmiş ve böylece teşbih hatasına düşmüşlerdir. Tanrı'nın rûhânî ve cismânî olarak tasavvur edilmesi gerektiğini söyleyen bu grupların Şia ve Hâşeviyye mezheplerine mensup oldukları belirtilmektedir.⁷⁸ Ta'tîl ehli ise, Allah'ın zâtına ait sıfatları nefyederek, O'nu adeta sıfatsız bir varlık gibi tasavvur etmiş ve bu yolla ilâhî kemâlden tenzîh adı altında mahrum kalmışlardır. Bursevî'nin bu topluluktan kastı, bazı Mu'tezile kelamcılarının ve İslâm filozoflarının Allah'ın bazı sıfatlarını ona nisbet etmeyerek ta'tîl yoluna gittikleri düşüncesidir. Aslında bu grubun muhalifleri tarafından yanlış anlaşıldığı düşünülmektedir.⁷⁹ Cebr ehli, insan iradesini tümüyle inkâr ederek, fiillerin yalnızca Allah'a ait olduğunu ileri sürmüş böylece kulların sorumluluğunu ortadan kaldırmışlardır. Çünkü Allah'ın her şeyi ilmiyle ezelde kuşatmış olduğunu, her şeyi belirli bir kadere bağladığını ve insanın seçme hürriyeti olmayan bir varlık olduğunu iddia etmektedir.⁸⁰ Kaderiyye mensupları, bu görüşün aksine, fiillerin yaratıcısı olarak insanı görmüş ve böylece rubûbiyetin bir kısmını beşere izafe ederek ulûhiyet anlayışında bozulmaya sebebiyet vermişlerdir.⁸¹ Bursevî'ye göre, bu fırkaların tamamı itikadî olarak hak yoldan sapmış yalnızca Fırka-i Nâciye olarak gördüğü Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat mezhebi itidalî koruyarak hem aklî hem naklî delillere uygun bir itikadî benimsemiştir.⁸²

Bursevî bu görüş farklılıklarını bir hikâyeyle açıklamıştır. Bu hikâye özet olarak şöyledir:

Bir şehirde yaşayan halkın tamamı kördür. Günün birinde bir kervanla birlikte şehre bir fil getirilir. Halk, fili merak eder ve içlerinden en akıllı olanın önderliğinde bir grup fili görmeye gider. Her biri filin farklı bir uzvuna dokunur. Her biri kendi temas ettiği kısmı esas alarak filin mahiyetine dair farklı ve eksik bir tasavvur geliştirir. Şehre döndüklerinde her biri kendi gördüğünü doğru kabul eder ve diğerlerinin anlatımını inkâr eder. Ardından her biri kendi görüşünü desteklemek için çeşitli aklî ve naklî deliller öne sürmeye başlar. Bu deliller,

⁷⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 108.

⁷⁹ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 305-306.

⁸⁰ Sa'düddîn Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l Akâid* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 281; Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 60.

⁸¹ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 62.

⁸² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 15/66.

hakikati anlamaya değil, kendi kanaatlerini meşrulaştırmaya hizmet eder. Bursevî, hikâyenin sonunda, körlerden birinin Allah'ın lütfuyla aralarından biri gerçek anlamda görme kabiliyeti kazandığını söyleyerek fîli idrak ettiği üzerinden hikâyeyi devam ettirir. Ancak hikâyede bu şahsın sözleri çoğunluk tarafından kabul görmez. Hatta sözleri alaya alınır, reddedilir ve delilikle itham edilir. Görmeyenler, kendi sınırlı algılarını tek doğru olarak kabul eder, farklı görüşleri kınar ve hatta bu farklı anlayışlara sahip olanları tekfir ederler. Bursevî, bu temsil üzerinden, farklı mezheplerin ve inanç sistemlerinin doğuş biçimi eleştirel biçimde değerlendirir. Bursevî'ye göre herkes Allah'ın varlığını ve ulûhiyetini kabul etmekte, ancak bu konuda farklı kanaatler geliştirmektedir. Burada asıl eleştiri noktası delil olarak sunulan görüşlerin çoğunlukla hakikati idrak etmeye değil, mevcut kanaatleri savunmaya yönelik olmasıdır. Bu bakımdan taklit ve taassuba dayanan inançlar, ne aklî ne de sahih naklî delillere dayanır. Her biri birer zanna dayalıdır ve bu durumda hakikate ulaşamamış kimselerin birbirlerini küfürle itham etmeleri temelsizdir. Zira cehalet noktasında hepsi eşittir.⁸³

Bursevî, cahilliğe düşen bu mezheplerin Hz. Muhammed (sav) zamanında oluşmasının mümkün olmadığını ve sonradan ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Hak yol üzere olan mezhep, Ehl-i sünnet ve cemaat mezhebidir. Sünnet ve cemaatin manası, Rasûlullah'ın sünneti ve O'nun ashabının akaididir.⁸⁴ Bursevî, Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat mezhebinde iki görüşü kendisine daha yakın görmektedir. Bunlar Eş'arîlik ve Mâtürîdîliktir.⁸⁵

⁸³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 15/66-67.

⁸⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 15/60-61.

⁸⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/63-64.

2. RÛHU'L-BEYÂN TEFSİRİNDE ALLAH'IN VARLIĞI VE BİRLİĞİ İLE İLGİLİ KAVRAMLAR

Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde bazı kavramların detaylı bir şekilde açıklandığı ve bâtinî yorumlar yapılarak farklı manalar verildiği görülmektedir. Bu kavramların konumuzla ilgili olanları “tevhîd, mârifet, basîret, hidâyet ve dalâlet, tefekkür, yakîn, iman ve küfürdür.” Bu başlık altında bahsedilen kavramlar açıklanmaya çalışılacaktır.

2.1. Tevhîd

Kur'an-ı Kerim'in ilk muhatabı olan Mekke halkının inançları incelendiğinde genel olarak Allah'ın varlığına inandıkları fakat Allah'ın birliğini tasdik etmedikleri görülmektedir. Bununla beraber toplum içerisinde dehrîler olarak bilinen Tanrı tanımaz bir topluluk ve sayıları az da olsa tevhîd inancına sahip kişilerin olduğu da kaynaklarda belirtilmektedir.⁸⁶ Kur'an-ı Kerim'in, bu durumu göz önünde bulundurduğu ve sadece Allah'ın varlığına dair esaslardan bahsetmekle yetinmeyerek bu esaslara tek olmasını, eşi ve benzeri olmamasını, sıfatlarını da eklemiş olduğu görülmektedir. Çünkü sadece Allah'ın varlığı ile ilgili şüpheleri gidermek için ortaya konulan bulgular Allah'ın temel kanunu olan tevhit ilkesinin tesisini gerçekleştirememektedir. Allah'ın varlığı ile birlikte birliğini de kanıtlamak gerekmektedir.

Tevhîd; bir, tek, eşsiz ve benzersiz anlamını içeren Allah'ın “Ehad” ve Vâhid” isimlerinden oluşan “Vahdaniyyet” sıfatıyla anlatılması gereken bir kavramdır. Vahdâniyyet sıfatı kelimelerince “temanu’ delili” olarak bilinen birden fazla ilâhın olması durumunda karışıklığın çıkacağı anlamına gelen delil ile açıklanmıştır.⁸⁷ Dolayısıyla tevhîd kavramı, Allah'ın varlığını kişinin zihninde tesis etmede en büyük role sahiptir.

Bursevî de *Rûhu'l-Beyân* adlı eserinde Allah'ın varlığı ile ilgili olan çoğu ayette Allah'ın varlığından, vahdaniyetinden ve sıfatlarından bahsetmiş ve iman etme eyleminin tevhîd, nübüvvet, ahiret gibi konuların birlikte kabul edilmesi demek olduğunu belirtmiştir.⁸⁸

⁸⁶ Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, 21.

⁸⁷ Ulvi Murat Kılavuz, *Allah'a İman* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 73.

⁸⁸ Bu sıfata Allah'ın esmâsı ve sıfatları bölümünde değinilmiştir. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/160.

Bursevî; Bakara Suresi'ndeki “*Sizin ilâhınız tek bir ilâhtır, O’ndan başka ilâh yoktur.*”⁸⁹ ayetini Abdurrezzak el-Kâşânî'nin (öl. 736/1335) *Te'vilât-ı Kaşânîyye* eserinden faydalanarak yorumlamıştır. Kâşânî; tevhidin üç mertebeden oluştuğunu belirtmiş ve bunları sırasıyla *tevhid-i zat*, *tevhid-i sıfat* ve *tevhid-i ef'al* olarak zikretmiştir. Allah'ın bu ayette kendi zatını birlediğini ve bunun tevhîdin ilk makamı olduğunu belirtmiştir. Fakat bu makam Allah'ın zatını birlemek (tevhid-i zat), insanların anlayamayacağı bir konudur. Dolayısıyla tevhid-i zat mertebesinden “*O rahmândır, rahîmdir.*”⁹⁰ ayetinde buyurulduğu gibi tevhid-i sıfat mertebesine; oradan da varlığına ve birliğine delil göstermek üzere “*Şüphesiz yerin ve göğün yaratılmasında deliller vardır.*”⁹¹ ayetinde buyurulduğu gibi tevhid-i ef'âl mertebesine indirilmesi gerektiğini savunmuştur.⁹² Özet olarak Allah, kullarına zatını birlemeleri için sıfatları vasıtasıyla fiillerini göstermiş ve onları birliğine delil olarak sunmuştur. Bursevî bu görüşe katıldığını ve Allah'ın yarattığı her şeyin O'nun varlığını ve birliğini kanıtlamak için yeterli olduğunu belirtmiştir.⁹³

Bursevî, insanların tevhîdi kabul etmeleri durumuna göre dört topluluğun ortaya çıktığını belirtmiştir. Birinci topluluk münafıklardır. Bu kimseler diliyle “Lâ ilâhe illallah” dese bile kalbi bundan gâfil olur ve inkâra devam eder. İkinci topluluk Müslümanlardır. Müslüman kimse, hem diliyle hem de kalbiyle Allah'ın varlığını ve birliğini tasdik eder. Üçüncü topluluk havass kimselerdir. Bu kimseler Allah'ın tekliğini müşâhede ederek tüm varlığın tek bir varlıktan sudur ettiğini inancına sahiplerdir. Bu topluluğun mertebesi “Vahdet-i şuhûd” kavramını temsil etmektedir. Dördüncü topluluk ise sıddık kimselerin topluluğudur. Bu kimseler varlık âleminde tek bir varlık görmektedirler. Bursevî'nin “Fenâ fi't-tevhîd” olarak isimlendirdiği bu topluluğun mertebesi ise “Vahdet-i vücûd” kavramıyla örtüşmektedir.⁹⁴

⁸⁹ el-Bakara 2/163.

⁹⁰ el-Fâtiha 1/2.

⁹¹ Âl-i İmrân 3/190.

⁹² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/96.

⁹³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/351-352. Bursevî burada klasik tasavvufî anlayışa uygun bir tevhid tanımı yapmıştır. Ancak kelimacılar bu yaklaşımı tehlikeli bulmaktadır.

⁹⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/344.

2.2. Mârifet

Mârifet kavramı *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde daha çok mârifetullah terkibi ile kullanılmıştır. Bursevî mârifetullahı iki kısımda incelemiştir: Allah'ın zatının marifeti konusu ile isim ve sıfatlarının marifeti konusudur. Bunlar birbirinin tamamlayıcısı olduğu için birini bilmeden diğerinin de ispatının mümkün olamayacağını belirtmiş ve Allah'ın varlığını ispat etmenin aklın bir gereği olduğunu ifade etmiştir. Bursevî, Allah'ın isim ve sıfatlarını ispat etmenin de şeriatın bir gereği olduğunu söylemiştir: “Akılla müsemma, şeriatle de isimler bilinebilir. Aklın muktezâsı (gerektirdiği), şeriatın muktezâsından daha önceliklidir.”⁹⁵ Bursevî bu hususla birlikte aklın gereklilikleri göz önünde bulundurulduğunda varlığın yegâne yaratıcısını tanımanın şer'î hususlardan önce olduğunu beyân etmiştir. Peki, mârifet nasıl gerçekleşmelidir? Şöyle ki; kulun Allah'ın yarattıkları üzerinde düşünmesi, taakkul etmesi; Allah Teâlâ'nın gerek iç (enfüs) ve gerekse dış (âfâkî) âlemde kendisini göstermiş olduğu varlığına işâret eden deliller üzerinde derinlemesine tefekkür etmesi ile gerçekleşmelidir.⁹⁶ Bursevî, mârifet esnasında şunlara dikkat edilmesi gerektiğini bildirmektedir:

1. Allah bilinir; fakat tam olarak idrâk edilemez. Allah'ın kul ile olan irtibatı sayesinde ve kulun gayreti ölçüsünde Allah Teâlâ'yı tanıması mümkündür.⁹⁷
2. Yaratılan, Yaratıcı'yı hakkıyla takdir ve idrak edemez.⁹⁸

2.3. Basîret

Basîret, Bursevî'ye göre kutsal bir nurla aydınlanan kalplerin bir yetisidir. Bu yeti, kalplerin eşyanın gerçek yüzünü görmesini sağlar. “Basîret lafzı açık delillerden dolayı akılla kavranabilecek şeyleri idrak etmek için kalbe verilen kabiliyetten (kuvvet) istiâredir.”⁹⁹ Basîretin, manevi körlük ve gafletin zıddı olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁰ Basîretin gözlerin görmesinden farkının, görülen şeyin hakikatine mazhar olmak olduğunu beyân etmiştir. Filozofların el-akiletü'n nazariyye ve el-kuvvetü'l-kudsiyye dedikleri gücün bu olduğunu

⁹⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/549.

⁹⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 22/15.

⁹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 5/320.

⁹⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 5/293.

⁹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 5/237.

¹⁰⁰ Yusuf Çelik, *İsmail Hakkı Bursevî'de Basiret Anlayışı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 41.

söylemiştir. Esasen bütün insanların kalplerinin, fıtratları gereği basîrete meyilli olduğunu fakat insanların dünyanın lezzet ve şehvetleriyle meşgul olması ve Allah'ın emirlerinden uzaklaşmaları sonucu bu yetinin zamanla kaybolduğunu dile getirmiştir.¹⁰¹

2.4. Hidâyet ve Dalâlet

Hidâyet kavramı “matlûba ulaştırıcı yolu gösterme”¹⁰², “Dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayacak yolu gösterme”¹⁰³ şeklinde tanımlanmaktadır. Ehl-i Sünnet'e göre hidâyet, elde edilsin ya da edilmesin arzulanan şeye mutlak delalet etmektir. Mu'tezile'ye göre ise arzu edilene ulaştırıcı olan delalettir.¹⁰⁴ Hidâyet kavramı kelâm ilminde erken dönemden itibaren kader ve sorumluluk meselesiyle birlikte tartışılan bir konu olmuştur. Mu'tezile, hidâyeti umûmi manada, Allah'ın, peygamberleri ve kitapları vasıtasıyla doğru yolu gösterdiğini ve bu sebeple insanın hidayete ermesini kendi tercihinin bırakan bir görüş şeklinde; hususi olarak ise müminlerin iman etmelerine karşılık olarak cennetle ödüllendirmesi¹⁰⁵ şeklinde yorumlamıştır. Eş'arîler'e göre hidâyet iki şekildedir. Bunlardan ilki, hakkın bütün yönleriyle açıklanması ve kulun hidâyete ulaşmasında işaretlerin gösterilmesi; ikincisi ise Allah'tan başka kimsenin güç yetiremeyeceği ve mü'minlerin gönüllerinde yarattığı hidayettir.¹⁰⁶ Mâtürîdîler ise hidâyetin, fiil olarak Allah'ın yarattığını söylemişlerdir. Kul, iradesi doğrultusunda Allah'tan bunu isteyerek ve yaşamında dikkat ederek hidâyete ulaşır.¹⁰⁷ Bursevî de hidâyet kavramını Mâtürîdîler gibi insanların sırat-ı müstakimi bulmalarına ve doğru dini benimsemelerine rehberlik eden bir kavram olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁸ Hidâyet kavramı Bakara suresinin ilk ayetlerinde de belirtildiği üzere muttaki kavramıyla yakından ilişkilidir. “Muttakî” kelimesi, Bakara Suresi'nin ilk ayetlerinde anlatıldığı anlamıyla dalâletten takvâya yönelen demektir.¹⁰⁹ Bursevî ilgili ayetlerin tefsirinde hidayetin muttakilerle birlikte tüm insanlar için olduğunu belirterek bu

¹⁰¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/264.

¹⁰² Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 250.

¹⁰³ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 127.

¹⁰⁴ Molla Ali El-Kârî, *Emâlî Şerhi Tercümesi*, çev. İsmailağa Fıkıh ve Telif Kurulu (İstanbul: İsmailağa Yayınevi, 2024), 58.

¹⁰⁵ Ebu'l-Hasan El-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 380.

¹⁰⁶ Ramazan Altıntaş, “Hidâyet ve Dalâlet”, *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 422.

¹⁰⁷ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vil'atü'l-Kur'ân*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Ensar Neşriyat, 2015), 1/46; Es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 157-158.

¹⁰⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/236.

¹⁰⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/112.

konuda İbn Berrecân'ın (öl. 536/1142) *el-İrşad fî Tefsiri'l Kur'an* isimli tefsirindeki yorumuna binaen takvâ sahiplerinin hidâyet üzere olmasını, onların gayreti ve isteklerine bağlamaktadır. Zaten Kur'ân, mü'min ya da kâfir farketmeksizin isteyen her insan için bir hidâyet kaynağıdır. Bursevî, Kur'ân'ın bazı insanlar için hidâyet vesilesi olamamasının, onun rehberlik özelliğini ortadan kaldırmayacağını belirtmiştir. Örneğin, bir kör için güneşin varlığı, safra hastası için balın tadı ya da koku alamayan için miskin kokusu değişmez. Sular akıp dururken susuzluk çekenin, ayın parlaklığını bırakıp karanlıkta kalanın, güzel kokular varken iğrenç koku alanın, yeşilliklerin karşısında çorak yerde duranın ziyanda olduğunu ve hidâyete mazhar olamayacağını belirtmiştir. Bursevî, Allah'ın insanların hidâyete ulaşabilmesi için örnekler sunduğunu ve yolları kolaylaştırdığını belirtmiş ancak hidâyetin Allah'ın iradesi dışında bütün sebepler bir araya dahi gelse asla gerçekleşmeyeceğini vurgulamıştır.¹¹⁰ Bu bilgilere ilaveten Bursevî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*'den¹¹¹ hareketle hidâyet kavramının üç türlü olduğunu naklederek bunları Avâmın hidâyeti, Havassın hidâyeti ve Ahassu'l havassın hidâyeti olarak isimlendirmektedir.

- 1- Avâmın hidâyeti: Allah'ın insanları kendilerine fayda sağlayan şeylere yaklaşması ve zarar verenlerden uzaklaştırması.
- 2- Havassın hidâyeti: İman edenlerin cennetle müjdelenmesi ve ona teşvik edilmesi.
- 3- Ahassu'l havassın hidâyeti: Allah'ın kulunu, kendini işaret ederek kulluğa yönlendirmesi şeklinde yorumlamaktadır.¹¹²

Hidâyetin zıddı olarak bilinen dalâlet kavramı, kelâm ilminde “hızlân” olarak da bilinmektedir. Kelâm ilminde hızlân, Allah'ın, kendisinin razı olacağı şeylerde kulunu muvaffak kılmayıp ondan yardımı kesmesidir.¹¹³ Bursevî bu kavramın, bilerek veya bilmeyerek doğru yoldan ayrılmak anlamına geldiğini ve dalâlete uğrayanların da kendilerine gadab edilenler, âsiler ve Allah'ı tanımayan sapıklar olduğunu belirtmektedir.¹¹⁴

¹¹⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/112.

¹¹¹ Necmeddîn-i Dâye'nin (öl. 654/1256) başladığı ve Alâüddeve-i Simnânî'nin (öl. 737/1336) tamamladığı Arapça işârî Kur'an tefsiri. Bilgi için bk. Hamid Algar, “Bahrü'l-Hakâik Ve'l-Meânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Eylül 2024).

¹¹² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/93-94.

¹¹³ Ebu'l Muntehâ Manisavî, *el-Fıkhü'l Ekber Şerhi Ebu'l Muntehâ Tercümesi* (İstanbul: İsmailağa Yayınevi, 2024), 121.

¹¹⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/98.

2.5. Tefekkür

Bursevî'ye göre tefekkür, kalbin varlıkların anlamlarını kavrama çabasıdır. Bursevî'nin de tefsirinde naklettiği gibi Rum Suresi'nin 8. ayeti, insanın tefekkür eylemini kendi içinde gerçekleştirdiğini vurgular¹¹⁵ İnsanın gerçekleştirdiği bu düşünceye dalma eylemi aslında fizik üstü bir eylemdir. Yani görülen âlemlerden yola çıkarak düşünceyi görülmeyen âleme taşımaktır. Böylece aşkın varlık olan yüce yaratıcının varlığına ve birliğine aklı sayesinde istidlal etmiş olur. Buradaki eylem Allah'ın zatını düşünmek değil, Allah'ın yarattıklarını düşünerek zatına ulaşmaktır. Bursevî'ye göre bu noktada kul sınırını bilmeli ve ileriye gitmemelidir. Âl-i İmrân Suresi 191.ayetin tefsirinde tefekkürün Allah'ın zatı üzerinde değil Allah'ın yarattıkları üzerinde yapılması gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü Bursevî'ye göre yaratmanın mâhiyetini bilmek imkânsızdır.¹¹⁶

Bursevî, insana bahşedilen aklın tefekkür eyleminde ne kadar işlevsel olduğunu anlatmak için benzetmeler kullanmıştır. Bu benzetmeleri kullanarak tefekkür etmenin kişiyi daha bilinçli şekilde yaşamaya teşvik ettiğini belirtmektedir. Dış âlemi büyük âlem olarak insanoğlunun vücudunu da küçük âlem olarak isimlendirmiştir. Dış âlemdeki toprak, dağ, bitkiler, mevsimler; insandaki uzuvlara benzemektedir. Nasıl ki dış âlemdeki bu varlıklar bir değişim yaşayarak eceline gidiyorsa insanın uzuvları da eceline yaklaşmaktadır. Bursevî'ye göre bu şekilde tefekkür etmek farklı bir deneyim ve bir bilinç kazandırmaktadır.¹¹⁷

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere tefekkür etmek insan için hem doğal bir ihtiyaç hem de yaptığı bir meslek gibi kabul etmesi gereken bir eylemdir.

2.6. Yakîn

Yakîn, genel anlamda mutasavvıfların ve kelimcilerin şüphenin ortadan kaldırılması olarak anlamlandırdığı kelimedir. Ünlü dil bilgini İbn Manzur'un "ilim cehlin, yakîn ise şekkin zıddıdır."¹¹⁸ ifadesi yakîn kelimesini detaylandırmada faydalı olacaktır. Her ne kadar İbn Manzûr yakîn kelimesini ilimle ilişkilendirmemiş ise de Bursevî'ye göre yakîn kelimesi

¹¹⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 15/20.

¹¹⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/341.

¹¹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/281-282.

¹¹⁸ Cağfer Karadaş, "Yakîn ve İtikad", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 113.

ilmin en ileri derecesidir. Yakîn, şüpheyeye ve yanlışlığa yer bırakmayan kesin bilgidir. Yakînın delillere ihtiyacı yoktur. Delillerin asıl muhatabı, yakîn mertebesine ulaşmaya çalışan mü'minlerdirler.¹¹⁹ Bursevî'ye göre yakîn özel bir durum olduğu için mertebelere ayrılır ve bu mertebeler de özel kişilere aittir.

Bursevî'ye göre yakîn, yani kesin bilgi, üç mertebede tezahür eder ve her biri mânevî tecrübe ile derinleşen bir idraki ifade eder:

1. İlme'l-yakîn, sağlam aklî deliller, doğru istidlâller ve bâtinî idrak yoluyla elde edilen kesin bilgidir. Bu seviye, gaybî hakikatlere tam bir inançla bağlı olan âlimlere mahsus bir mârifet türüdür. Burada bilgi, nazarî düşünceyle sınırlandırılmış olmakla birlikte yakîn ifade eder.
2. Ayne'l-yakîn, bilginin bizzat müşâhedeyle, yani görerek idrak edilmesiyle kazanıldığı bir mertebedir. Gözün görme yoluyla ulaştığı bu seviye, ilme'l-yakînın ötesine geçerek doğrudan tecrübeye dayanır. Ancak bu idrak, kişinin benlik (ikilik) perdesinden sıyrılmasıyla artar; böylece gözün gördüğü, artık hakikatin kendisi olur ve "ayn" (göz) hak ile birleşir.
3. Hakke'l-yakîn, yakînın nihâî ve en yüce derecesidir. Bu seviye, hakikatin bizzat kendisiyle özdeşleşme hâlidir. Bursevî'ye göre bu yüksek mârifet mertebesine ancak peygamberler erişebilir. Bunun da ötesinde, hakikatü'l-yakîn olarak ifade edilen bâtinî ve en derin hakikat boyutu vardır ki, Bursevî bu mertebeye sadece Hz. Muhammed'in (sav) ulaştığını belirtmektedir.¹²⁰

2.7. İman

Güven içinde bulunmak, korkusuz olmak anlamındaki emn kökünden gelen iman, bir hususu kalb ile tasdik etmek demektir.¹²¹ Şunu belirtmek gerekir ki iman sadece beş duyu organının tecrübeleri sonucu ortaya çıkan bir şey değildir. Göz kudretinin eksikliğinden dolayı görülemeyen mikropların varlığı yok sayılamaz. İşte Allah'a iman da böyledir. Onu beş duyumuz ile hissedemeyiz çünkü o bu cinsten bir varlık değildir.¹²² İman etme eylemi

¹¹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/441.

¹²⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 19/57.

¹²¹ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 154.

¹²² Halim Hilmi Bilsel, *Allah Vardır* (İstanbul: Çeltüt Yayıncılık, 1966), 30-31.

yalandan uzak olan doğruluğunu onayladığın şeye inanmaktır.¹²³ Böylece kul tasdik ettiği hususlara zaten inanmış olur.

Kelâm ilminde iman kavramının odak noktası olarak görülmeye başlandığı olay “Büyük Günah” kavramının tartışılmasına sebep olan Sıffin Savaşı’dır.¹²⁴ Bu olayla birlikte mezhepler arasında imanın amelle ilişkisi açısından iman kavramı ile ilgili farklı tanımlar ortaya çıkmıştır. Örneğin Hâricîler’e göre iman: Kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel etmektir ve günahlardan sakınmak demektir. Şayet bu üç unsurdan herhangi biri terk edilirse kişi küfre düşer.¹²⁵ Mu‘tezile ve Şia da Hâricîler gibi amelleri imana dâhil etmişlerdir.¹²⁶ Sunni gelenekte ise Ebu Hanîfe imanın tanımına ameli dâhil etmemiştir.¹²⁷ Fakat Ehl-i Hadis ve İbn-i Teymiyye’nin (öl. 728/1328) iman tanımında amelin de dâhil edildiği görülmektedir. Yalnız burada kastedilen amel, Haricîlerdeki gibi zarûrî bir şart olarak değildir. Yani amel etmeyen kişi kâfir olmaz.¹²⁸

Bursevî’ye göre îman, el-Kevâşî’nin (öl. 680/1281) *et-Tefsîrû’l-Kebîr*’inden yararlanarak açıkladığı doğrultuda, kalp ile tasdik, dil ile ikrâr ve uzuvlarla amel etmektir.¹²⁹ Bu tanım, İmam Şâfi, Evzâî, Ehl-i Medîne, Ehl-i Hadis ve selefin tanımıyla aynıdır.¹³⁰ Buna mukabil İslâm, Allah’a tam bir teslimiyet ve boyun eğmeyi, yani inkıyâdı ifade eder. Her türden sahih iman, aynı zamanda bir İslâm’dır; zira gerçek iman, teslimiyeti de beraberinde getirir. Ancak, kalbî tasdikten yoksun bir zahirî inkıyâd –yani yalnızca dışsal bir bağlılık– gerçek anlamda iman sayılmaz. Böyle bir kişi, kalben tasdik etmemiş olsa dahi, zahirî teslimiyetinden ötürü toplum nezdinde müslüman kabul edilebilir. Buna karşılık, zâhirde teslimiyet ve boyun eğme bulunmayan bir kimse ise, bâtinen kalbî tasdik iddiasında bulunsa bile, hakiki iman ehli sayılmaz. Zira zahirî inkıyâdın yokluğu, kalbî tasdik samimiyetini ve geçerliliğini sorgulanabilir kılar. Bu bağlamda, iman ve İslâm birbirinden ayrılmaz iki

¹²³ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 1/60.

¹²⁴ Mustafa Öz, *Anahatlarıyla İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 66.

¹²⁵ Ebu’l Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988), 210.

¹²⁶ Mustafa Özden, *İslam’da İnanç Esasları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 38-39.

¹²⁷ Nûman b. Sâbit Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu’l Ebsat”, çev. Mustafa Öz, *İmam-ı Azam’ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2013), 34-35. Nûman b. Sâbit Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu’l Ekber”, çev. Mustafa Öz, *İmam-ı Azam’ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2013), 56.

¹²⁸ Özden, *İslam’da İnanç Esasları*, 40.

¹²⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 1/60.

¹³⁰ Özden, *İslam’da İnanç Esasları*, 39.

temel kavram olarak değerlendirilmeli, fakat aralarındaki nüanslar da göz ardı edilmemelidir.¹³¹ Bursevî'nin bu yaklaşımında kalbe ait olan davranışları iman, amellerle ilişkili olanı da İslam olarak yorumlayan Selefi ve Eş'arîler'e yakın bir tavır takındığını söylemek mümkündür. Çünkü Mâtürîdîler, iman ve İslâm kavramlarının arasında bir fark olmadığını belirtmektedirler.¹³²

Bursevî, Ebüssuûd Efendi'nin (öl.982/1574) *el-İrşâdü Aklü's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitabü'l-Kerîm* adlı tefsirinden nakille, şer'î anlamda imanın ancak tevhîd, nübüvvet, kıyâmet, âhiret gibi zarûrât-ı dîniyye kapsamında yer alan temel esaslara kalben tasdîk ile gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda Bursevî, iman tarifinde yalnızca kalbî tasdîkin yeterli olup olmadığı yahut bu tasdîkin dış dünyada sabit bir göstergesi olarak dil ile ikrârın da zaruri olup olmadığı tartışmasına yer verir. Bu tartışmada iki görüşü zikreder: İlk görüş, İmâm Eş'arî ve onun düşüncesinde olanlara aittir. Bu yaklaşıma göre iman yalnızca kalbin tasdîkinden ibarettir. Dil ile ikrar ise iman için şart değil bilâkis zâhirî bir hüküm aracıdır. Buna karşılık ikinci görüş, İmâm Ebû Hanîfe ve onun yolunu takip edenlerin (özellikle İmâm Mâtürîdî'nin) görüşüdür. Bu anlayışta iman, hem kalp ile tasdîk hem de dil ile ikrâr olmak üzere iki cüzden oluşur. Bursevî, bu ihtilâf bağlamında Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî'nin görüşünü benimsemekte ve imanın tam olarak gerçekleşmesi için dil ile ikrârın da zaruri bir unsur olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte, kişinin zorlayıcı şartlar altında (örneğin tehdit ya da işkence gibi durumlarda) dil ile ikrar etmekten vazgeçmesinin câiz olduğunu da belirtmekte ve böyle durumlarda kalpteki imanın geçerliliğini esas almaktadır.¹³³

Bursevî iman konusunda taklid ile yetinmenin câiz olmadığını ve bilginin yani tahkikin gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü taklit, kişinin asıl ihtiyacı olana ulaşmasına engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla olgun düşünebilen âkil insanlar hakikate ve bilgiye tabi olur. Çünkü Allah, insanları akılla donattığı için insanlar hayır ve şerri ayırabilecek kabiliyettedirler.¹³⁴ Bursevî hakiki îmana erişen kimsede îmanın tezahürlerinin ortaya çıkacağını belirtmiş ve şu hadisi nakletmiştir:

"Hârîse (r.a.)'ın durumu buna güzel bir örnektir. Rasûlullah (sav) ona: 'Ey Hârîse, nasıl

¹³¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/60.

¹³² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 220.

¹³³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/160.

¹³⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 8/92.

sabahladın?’ diye sorduklarında O: ‘Hakîkî mü’min olarak sabahladım.’ cevâbını verdi. Hz. Peygamber (sav): ‘Ey Hârîse, hak olan her şeyin bir hakikati vardır. Peki, senin imanının hakikati nedir?’ diye tekrar sorunca, Hârîse: ‘Ya Rasûlallah! Nefsîmî dünyâdan uzak tuttum, gündüzleri susuz, geceleri uykusuz geçirdim. Yanımda dünyânın taşı ile altını müsâvî oldu. Sanki ben cennet ehlinin birbirlerini ziyâret edişlerini ve cehennem halkının birbirlerinden kaçışlarını görür gibiyim. Sanki ben apaçık olarak Rabbimin arşına bakıyor gibiyim.’ Bunun üzerine Rasûlullah (sav) şöyle buyurdu: ‘Ey Hârîse, isâbet ettin, sen bu iman üzere devam et!’¹³⁵

Bursevî’ye göre iman kişinin kalbinin zahirinde yani dışında olursa bu iman kişiye âhireti de dünyayı da sevdendir. Bu tür imanda kişi bazen Allah ile bazen nefsiyle beraber olur. Fakat iman kişinin kalbine yerleştikten sonra dünyalık heveslerden uzaklaşır.¹³⁶

2.8. Küfür

Küfür, kelime anlamı olarak; bir şeyi örtmek, gizlemek ve nankörlük etmek demektir.¹³⁷ Terim anlamı olarak ise Hz. Peygamber’in (sav) Allah’tan getirdiği dini inkâr etmek demektir. Ebû Hanîfe’ye göre ise küfür; inkâr ve yalanlamak demektir. Dini hüküm ve farizaları inkâr ederek terk eden kişinin kâfir olduğunu söylemiştir.¹³⁸

Bursevî bu konuda İmâm Begavî’nin (öl. 516/1122) *Meâlimü-t Tenzîl* isimli tefsirindeki nakline yer vermiştir: Şöyle ki küfür dört türlüdür:

- 1- İnkârî küfür: Yaratıcının varlığını aklen, kalben ve dillendirerek reddetmek.
- 2- Cühûdî küfür: Yaratıcının varlığını tanıdığı halde diliyle inkâr etmek. Şeytan’ın inkar etmek. Bursevî; Bakara Suresi’ndeki “Onlara gayet iyi bildikleri kitap gelince onu inkâr ettiler. Allah’ın lâneti kâfirler üzerine olsun.”¹³⁹ âyetini buna delîl olarak göstermiştir.
- 3- İnâdî küfür: Yaratıcının varlığını gerekli gördüğü ve kalbiyle inandığı halde farklı bahaneler öne sürerek bunu söylememek. Bu inkâr türüne Hz.

¹³⁵ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 1/161.

¹³⁶ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 3/93.

¹³⁷ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 192.

¹³⁸ Nûman b. Sâbit Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve’l Mûteallim”, çev. Mustafa Öz, *İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2013), 19.

¹³⁹ el-Bakara, 2/89

Peygamber'in (sav) amcası Ebû Tâlib'i örnek vermektedir.

- 4- Nifâkî küfür: Münafıkların küfrüdür. İman ediyormuş gibi gözüken ve bunu dillendiren ama aslında kalben iman etmemektir.¹⁴⁰

Bakara Sûresi'nin 7. âyet-i kerîmesinde şöyle buyrulmaktadır: *“Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerinin üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır.”* Bu âyet, Bursevî'ye göre, hakikati inkâr eden kimselerin taşıdığı menfî özellikleri ve onların acı âkıbetlerini açıkça ortaya koymaktadır. Kalplerin mühürlenmesi, onların bizzat kendi tercihleriyle inatla inkâr etmelerinin bir cezâsı olarak ilâhî bir sonuçtur. Bu durum, Allah Teâlâ'nın kimseyi zorla saptırmadığını; bilakis kişilerin küfür ve nifak yolundaki ısrarlarının, ilâhî adalet gereği kalplerde mühürlenmeye sebep olduğunu göstermektedir. Bursevî'ye göre bu kişiler, eğer samimiyetle gayret gösterip nifaklarını terk ederek hakka yönelselerdi, Allah Teâlâ da onlara hidâyet yollarını açar ve onları muvaffak kılardı. Bu açıklama, insanın irade ve cehdiyle hakikate ulaşabileceğini; Allah'ın ise, kulun samimi niyeti ve çabasına mukabil olarak lütfuyla yol gösterici olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla ilâhî mühürleme, cebrî bir sapma değil kulun kendi tercihinin adalet ölçüsünde karşılık bulmasıdır.¹⁴¹

¹⁴⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/144.

¹⁴¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/145.

3. BURSEVÎ'YE GÖRE ALLAH'IN ESMÂSİ VE SIFATLARI

Bir varlığın bilinmesi için onun özelliklerine muttalı olmak gerekmektedir. Hele ki bu varlık, tüm varlıkları yaratan bir varlık ise onun muhakkak diğer varlıklardan ayrılan özelliklerinin olması gerektiği hususu önümüze çıkmaktadır. Bursevî'ye göre de Allah kemâl sıfatlarıyla muttasıf, noksan sıfatlardan da münezzehtir.¹⁴² Allah'ın esmâsı ve sıfatları, kulun yaratıcısını tanımasında yardımcı olmaktadır.

Allah'ın isimleri ve sıfatları, yaratıcının varlığına dair delil niteliği taşıyarak yaratıcının varlığını reddeden maddeci görüşlere karşı bir antitez niteliğindedir. Çünkü yaratıcıda bulunması gereken sıfatlar, O'nun neden zorunlu bir varlık (Vâcibu'l-vucûd) olduğunu delillendirmektedir. Varlığın kendiliğinden oluştuğunu savunan ve ilk maddeyi temel alan görüşlere, Allah'ın isimleri ve sıfatları, güçlü bir argüman olarak sunulabilmektedir. Bu yöntem, kelimacılar arasında Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) tarafından da tercih edilmiştir.¹⁴³

Bursevî, Allah'ın sıfatları konusunda müphem bir hususla karşılaştığı zaman Kur'an-ı Kerim ve hadiste açıklandığı manasına iman ederek o mananın daha ötesine gitmemek gerektiğini düşünmektedir. Bir mü'minin bu şekilde sıfatları kabul etmesinin İslâmî nezakete ve terbiyeye daha uygun olduğunu savunmuştur. Konuya "Rasûlullah (sav), Aziz olan Rabbinin yüce ve beri olduğu şeyleri işittiğinde hemen secdeye kapanır; Allah'ın zatı hakkında soran kimseye de, Haşr suresinin sonundaki ayetlerde bildirilen şeylerin dışında bir cevap vermezdi."¹⁴⁴ örneğini vermiştir.

Bursevî Allah'ın esmâsı hakkında Tâhâ suresi 8.ayetini şu şekilde tefsir etmektedir:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى “En güzel isimler O'nundur.” Ayetteki hüsnâ kelimesi ism-i tafdil kalıbında gelmiştir. Allah'ın esmasının ism-i tafdil kalıbındaki hüsnâ kelimesiyle nitelenmesi, ziyadelik manası vermek içindir. Aynı şekilde Allah'ın esmasından hiçbirisi

¹⁴² El-Kârî, *Emâlî Şerhi Tercümesi*, 12-13.

¹⁴³ Muammer İskenderoğlu, “Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2013), 533.

¹⁴⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 21/169.

O’ndan başkasına nispet edilemez. Bu durum Allah’ın sıfatları hususunda da böyledir.¹⁴⁵

İslam âlimleri Allah’ın esması meselesini müstakil bir şekilde ele alırken genellikle sıfatlarını da zatî ve subûtî olmak üzere iki sınıfta incelerler. Bu konuda, fiilî ve haberî sıfatların da eklendiği farklı tasnifler bulunmaktadır. Zatî ve subûtî sıfatları birbirinden ayırabilmek için şunu söyleyebiliriz: Zatî (selbî) sıfatlar, Allah'ın ne olmadığını aktarırken subûtî sıfatlar ise ne olması gerektiği hakkında bilgi verir.¹⁴⁶ Bursevî ise tefsirinde böyle bir tasnifte bulunmamıştır. Hatta Allah’ın varlığının tanınması ile ilgili bazı sıfatları esmâlar ile birlikte zikrederek açıklamıştır. Bu sebeple bu konu, sıfat ve esma ayrımı yapmadan tek başlık altında incelenecektir.

3.1. Allah Lafza-i Celâli

Bursevî’ye göre “Allah” lafza-ı celâli, hadis-i şerif ile bildirilmiş olan doksan dokuz esma-ı hüsnânın en büyüğüdür. Allah’ın sıfatlarının hepsini mana olarak içinde barındıran isimdir. Ayrıca Allah’ın bazı isimleri başkaları için kullanılabiliriyorken Allah ismi, Allah’tan başka hiçbir kimse için ne hakiki ne de mecazi anlamda kullanılabilir.¹⁴⁷ Etimolojik olarak Allah kelimesinin ilah kelimesinden türeyen “*el-ilah*”, duyuların idrakinin ötesinde olan anlamına gelen “*lâhe-yelihû*” kökünden türemiş ya da müşriklerin lat putundan gelebileceği belirtilmektedir.¹⁴⁸

Bursevî’nin lafza-i celal hakkındaki görüşleri Gazzâlî ile örtüşmektedir. Gazzâlî “*el-Maksadü’l-Esnâ Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ*” isimli eserinde lafza-i celal hakkında hangi kökten, hangi kelimeden meydana geldiği hakkında yorum yapmanın da beyhude çabalamak ve yorulmak olduğunu dile getirmiştir.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 21/165.

¹⁴⁶ Neseî, *Neseî Akâidi Tercümesi*, 28.

¹⁴⁷ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 2/349.

¹⁴⁸ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Ekim 2025).

¹⁴⁹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *El-Maksadü’l-Esnâ Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ*, çev. M Feriât (İstanbul: Feriât Yayınevi, 1972), 74.

3.2. Vahdâniyet Sıfatı (el-Ehad ve el-Vâhid İsimleri)

Vahdâniyet, bir ve tek olmak manasına gelen vahde kelimesinden türetilmiştir ve bir vasıf anlamı taşıdığı zaman Yüce Allah'ın vasfı olarak, İhlas suresinin ilk ayetinde kullanıldığı anlamda, tek olması anlamında kullanılmaktadır.¹⁵⁰ Ebû Hanîfe'ye göre Yüce Allah (c.c), adet cihetiyle değil ortağı olmaması yönüyle tektir.¹⁵¹ *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta vahdâniyet sıfatı el-Vâhid, el-Ehad ve el-Ferd isimleri ile açıklanmaktadır. Vâhid ismi, Allah'ın ulûhiyyet sıfatlarında ortağı olmamasına işaret etmektedir. Ehad ismi, Allah'ın mümkün ve hâdis olmaması nedeniyle zâtının bileşim barındırmadığına işaret etmektedir. Ferd ismi ise başkasıyla cinsdeşliği olmadığından eş ve çocuk gibi çifti olmadığına işaret etmektedir.¹⁵² Bursevî de bahse konu olan âlimler gibi el-Ehad ismini, zâtında ortağı olmayan, el-Vâhid ismini ise sıfatlarında ortağı olmayan manasında açıklamıştır. Bu konuda şöyle yorumda bulunmuştur: “El-Ehad kendisinde hiçbir kesret îtibârı olmaksızın tek başına mâsivâdan müstağnî olan zâttır.” Görüldüğü gibi Bursevî, Allah'ın bir olmasını, başka hiçbir varlıkla herhangi bir ortaklık ve benzerlik bakımından irtibatın olamayacağı manasında ifade etmektedir.¹⁵³

3.3. Kıdem ve Bekâ Sıfatları (el-Evvel ve el-Âhir İsimleri)

Kıdem kavramı terim anlamı olarak “Allah'ın varlığının başlangıcının bulunmaması ve başkasına ihtiyaç duymaksızın mevcut olması”¹⁵⁴ demektir. Beka kavramı ise terim anlamı olarak “Allah'ın varlığının son bulmaması”¹⁵⁵ demektir. Bursevî Allah'ın kıdem ve beka sıfatlarını, el-evvel ve el-âhir isimleri ile açıklamıştır.

Bursevî'ye göre kıdem sıfatı ile alakalı olan el-evvel isminin açıklaması şöyledir: Allah, varlıkların yaratıcısı olduğu için diğer bütün varlıkların öncesinde var olmasını gerekli kılmaktadır. Bu öncelik ve ilk olma durumu zaman açısından değil Allah'ın zatı hususuyla

¹⁵⁰ İsfahânî, *Müfredât*, 71.

¹⁵¹ Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l Ekber”, 53.

¹⁵² Rağîb el-İsfahânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, ed. İbrahim Halil Üçer, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 1/100.

¹⁵³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 23/564.

¹⁵⁴ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 186.

¹⁵⁵ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 45.

ilgilidir. Zaten zaman kavramı da yaratılan (hâdis) varlıklar için geçerlidir.¹⁵⁶

“O el-Evvel’dir.” demek; var olmak hususunda kendisini hiç bir şeyin geçememiş olduğu varlık olması anlamına gelir.”¹⁵⁷ Bursevî’ye göre Allah el-Evvel’dir yani ilktir, sebepler O’ndan başlar. Allah el-Âhir’dir. Sebepleri ilk olarak O yarattığı gibi, sonuçlar da O’nda son bulur. Dolayısıyla Allah, ilk olması için bir sebebe ihtiyaç duymayan ve bundan tenzih edilmesi gereken, varlıkların yoktan var edicisi olan ve her şey yok olduktan sonra da bâkî kalandır.

Bekâ sıfatının açıklayıcısı olarak kullandığı diğer isim olan el-âhir ismini de şöyle açıklamıştır: “Varlıklar yok olduktan sonra hakikaten var ve bâkî olan O’dur. O başlangıcı olmayan evveldir, âhiri bulunmayan âhirdir.”¹⁵⁸

3.4. Kıyâm bi-Nefsihî Sıfatı (es-Samed İsmi)

Allah’ın bizzat mevcut olduğunu, var olmak için başkasına ihtiyacı olmadığını ifade eden kıyâm bi-nefsihî sıfatı, Allah’ın zaman ve mekân gibi her türlü yaratılmışlık alametlerinden arınmış olduğunu ifade eder.¹⁵⁹

Bursevî’ye göre “Kıyâm bi-nefsihî” sıfatı es-Samed ismi ile ortaya çıkmaktadır. Es-Samed ismine göre Allah; hiçbir şeye muhtaç olmayan ve aksine her şeyin O’na muhtaç olduğu yaratıcıdır. Bu durum Allah’ın varlığı için başka bir varlığa ihtiyacı olmamasını, ihtiyaç kavramının mümkün varlıkların bir özelliği olduğunu ortaya çıkarmaktadır ki böylece kıyam bi-nefsihî sıfatına ulaşılmış olunur.¹⁶⁰ Allah’ın es-Samed ismiyle müsemma olması, tüm varlıkların maksadının O’nun varlığına ulaşması anlamını taşımaktadır. Ayrıca samediyet kavramı tevhid ile birebir ilişkili olmasına rağmen ehadiyyet kavramından farklı bir anlamda Allah’ın esmasında ve sıfatlarında tek olmasını gerekli kılmaktadır.¹⁶¹

¹⁵⁶ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 20/442.

¹⁵⁷ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 20/444.

¹⁵⁸ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 20/443.

¹⁵⁹ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 187.

¹⁶⁰ Özden, *İslam’da İnanç Esasları*, 146.

¹⁶¹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 23/567.

3.5. Muhâlefetün li'l-Havâdis Sıfatı

Muhâlefetün li'l-havâdis kelime anlamı olarak sonradan yaratılan varlıklardan farklı olmak, onlara benzememek ve onlara muhalefet etmek anlamına gelmektedir. Şayet Allah sonradan var olan varlıklara bir şekilde benzetilecek olursa onlarla aynı hükme tabi olur ve sonradan var olmuş olur ve kıdem sıfatına hâlel gelir.¹⁶² Babertî'nin şerh ettiği Tahâvî eserinde Allah'ın insanların vehimlerinin ulaşmadığı varlık olduğu ve hiçbir anlayışın onu idrak edemeyeceği belirtilmiştir.¹⁶³ Bursevî'ye göre ise Allah, varlığı/hüviyyeti itibarıyla vacip olduğu için mümkün olan yaratılanların hüviyyeti ile aralarında bir denklik/benzerlik olamaz.¹⁶⁴ Bursevî bu sığata dair Şûrâ Suresi 11.ayetin son bölümünde yer alan “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.*” ayetindeki “şey” kelimesinin cevher veya araz olsun varlıkların tümünü kapsadığını belirtmektedir. Bursevî'nin tefsirine göre; bir şey var olsun ya da olmasın kendisinden haber verilendir ve hiçbir şey hiçbir bu hususta Allah gibi olamaz. Çünkü bütün şeyler (eşya) cevher ve arazdır. Rabbimiz ise cevher ve araz olmaktan münezzehtir. Bu şu demektir ki Allah'ın sıfatları gibi hiçbir sıfat, isimleri gibi hiçbir isim yoktur. Lafız bakımından uyumlu gibi gözükabilir ama nitelik bakımından aynı olması imkânsızdır.¹⁶⁵ Dolayısıyla büyük yanılgıya düşen teşbih ehlini de ağır şekilde eleştirmektedir.¹⁶⁶

3.6. Hayat Sıfatı (el-Hayy ve el-Kayyûm İsimleri)

Ehl-i Sünnet âlimleri hayat sıfatı için Allah'ın zâtıyla kaim olan asıl sıfat olduğunu bildirmişlerdir. Yani hayat sıfatı olmadan ilim, irade, kudret gibi zâtî sıfatlar, hayat sıfatı olmadan sabit olamazlar.¹⁶⁷

Bursevî'ye göre hayy ismi ve hayat sıfatı, sözlükte “hayat sâhibi” demek olup, ölüm ve cansızlığın zıddı olan, irâdî his ve hareketi gerektiren bir sıfattır. Yine hayy sıfatı, manası

¹⁶² Mevlüt Özler, “İlahi İsim ve Sıfatlar”, *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 231.

¹⁶³ Ekmelüddin Bâbertî, *Tahâvî Şerhi Bâbertî Tercümesi*, çev. İsmâîlağa Fıkıh ve Telif Kurulu (İstanbul: İsmâîlağa Yayınevi, 2024), 32.

¹⁶⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 23/568.

¹⁶⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 18/147.

¹⁶⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 18/150.

¹⁶⁷ El-Kârî, *Emâlî Şerhi Tercümesi*, 15.

gereği daimilik ve sonsuzluk kavramlarını da içermelidir. Bursevî'ye göre Allah, ezelî ve ebedî bir hayat sıfatıyla vasıflanarak mutlak hayy olandır.¹⁶⁸

Kayyûm, kâim kelimesinin mübalağa kalıbında türetilmiş bir formu olup, tüm işleri idare eden ve yöneten anlamına gelmektedir. Allah, Kayyûm sıfatına sahiptir; zira varlıkları yaratma, onları rızıklandırma, kemal mertebesine ulaştırma ve muhafaza etme gibi tüm faaliyetleri kesintisiz ve mükemmel bir düzen içinde sürdüren yalnızca O'dur.¹⁶⁹

3.7. Kudret Sıfatı (el-Kadîr İsmi)

Bursevî'ye göre Allah, varlık âleminde olsun ya da olmasın bütün mümkünâta ve mevcûdâta kâdirdir. Dolayısıyla kendisinin dışındaki tüm varlıklar üzerinde kâdir olması söz konusudur.¹⁷⁰

Bursevî Allah'ın kudret sıfatı hakkında İbnü't-Temcîd'in (öl. 880/1475) *Havâşî*¹⁷¹ eserinden alıntı yapmıştır. "Allah her şeye kâdirdir. Yâni O, her şeyi, eksik veya fazla olmaksızın, hikmetinin gerektirdiği ölçüde yapmaya kâdirdir."¹⁷² Şeyh İzzeddin bin Abdusselâm'ın (öl. 660/1262) eserinden naklettiği bölümde ise kudretin tanımını açıklamıştır: "Fâil'in sıfatı, varlığın kaynağı olan cömertliktir. O, her varlığa ve onun varlığının hakîkatine bizatihî feyyâzdır." Bu sıfat "kudret" kavramıyla anlatılmaktadır.¹⁷³ Bursevî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî (öl. 465/1072) tefsirinden hareketle Allah'ın kudretini kıyas yöntemiyle aktarmaktadır. O'na göre Allah'ın kudreti karşısında yaratılanlar, havadaki toz taneciklerinden daha küçüktür. Arş ile sivrisineğin yaratılması konusunda Allah için hiçbir fark söz konusu değildir. Çünkü Allah için kolaylık ve zorluk olması söz konusu değildir.¹⁷⁴

Bu bölümden anlaşılacağı üzere Allah'ın kudret sıfatı, O'nun fiiliyatta nitelik olarak vasıflandırılan özelliklerden münezze olmasını gerektirmiştir. Dolayısıyla "Allah bir şeyi

¹⁶⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/352.

¹⁶⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/352.

¹⁷⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/186.

¹⁷¹ Beyzâvî'nin Envâru-t Tenzîl isimli tefsirine haşiye yazmış olan âlimdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şükrü Maden, "Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envâru't-Tenzîl Hâşiyeleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 241-273.

¹⁷² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/186.

¹⁷³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 15/216.

¹⁷⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/212.

yapmaya kâdirdir.” denildiğinde o işin kolaylığı ve zorluğu asla Allah için söz konusu olamaz. Bu da yaratıcının, yaratılanlardan farklı, eşsiz bir sıfatla vasıflandığını göstermektedir.

3.8. İlim Sıfatı (el-Alîm İsmi)

Allah’ın sıfatlarından birisi de daha ezelde, bütün malumatı bilmesi anlamına gelen ilim sıfatıdır. Bu sıfata göre Allah, kullarının fiilleri hatta kullar bile yaratılmadan Allah’ın onlar hakkındaki ilminin var olduğu anlamına gelmektedir.¹⁷⁵

"Bursevî'ye göre Allah’ın ilmi ezelîdir; yani başlangıcı yoktur ve sonradan meydana gelmiş (hâdis) değildir. Buna karşın, mahlûkatın ilmi hâdistir; zaman içinde oluşmuş ve yaratılmıştır.¹⁷⁶ Allah Teâlâ'nın zâtı, ezelî ve zâtî olan ilim sıfatıyla muttasıftır. O, bir şeyi bilip diğerinden habersiz kalmaktan münezzektir.¹⁷⁷ Kur’ân’da geçen “*Allah, ilmiyle her şeyi kuşatmıştır.*” beyânı, O’nun tüm varlıkların durumlarını tek tek ve kapsamlı biçimde bildiğini ifade eder. Bu kapsamda, inkâr edenlerin halleri de ezelî ilminin dışında değildir; onların durumları da başlangıçtan itibaren bu mutlak bilgiye dâhildir.¹⁷⁸

Yaratıcının ilim sıfatı, yarattığı her şeyde tezahür etmektedir. Çünkü irâde eden kudret sahibi yaratıcının, muhakkak bilgi sahibi olması gereklidir.¹⁷⁹ Dolayısıyla bilmeyen bir varlık, murâd edemez. Kudretini de kullanamaz.¹⁸⁰

Kelamcılar arasında Teftâzânî (öl. 792/1390) de ilim ve kudret sıfatının kemâl sıfatlardan olduğunu söylemiştir. İlmin ve kudretin zıddı olan cehalet ve acz kelimesinin vâcib varlık olan Allah’ta mevcut olamayacağını beyân ederek ilim ve kudret sıfatını birbirini tamamlayan iki unsur olarak görmüştür.¹⁸¹

¹⁷⁵ Ekmelüddin Bâbertî, *Tahâvî Şerhi Bâbertî Tercümesi*, çev. İsmailağa Fıkıh ve Telif Kurulu (İstanbul: İsmailağa Yayınevi, 2024), 48-49.

¹⁷⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 18/213.

¹⁷⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/53.

¹⁷⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/284.

¹⁷⁹ Özler, “İlahi İsim ve Sıfatlar”, 235.

¹⁸⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/220.

¹⁸¹ Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi Şerhu'l Akâid*, 128.

3.9. İrâde Sıfatı

İrâde kelime anlamı olarak dilemek demektir. Bursevî Allah'ın irâde sıfatını, Allah'ın tasarruf sahibi olması ile ilişkilendirerek dilediğini dilediği zamanda yapma tasarrufuna sahip olması şeklinde yorumlamıştır. Konuyla ilgili Vakıa Suresi 59 ve 60 ve 61.ayetlerde *“Aranızda ölümü biz takdir ettik; sizi benzerlerinizle değiştirmemiz ve bilemeyeceğiniz bir şekilde sizi yeniden var etmemiz hususunda bizim önümüze asla geçilemez. Hiç kuşkusuz ilk yaratılışınızı biliyorsunuz; düşünüp ibret alsanıza!”*¹⁸² geçmektedir. Bu ayetlerin tefsirinde Bursevî, Allah'ın iradesinin bütün iradelerin üstünde olduğunu ve Allah'ın irade ettiği herşeyde de hikmetlerin mevcut olduğunu aktarmaktadır.¹⁸³

Bursevî, Buruc Suresi 16.ayette geçen “Dilediği şeyleri mutlaka yapandır.” ifadesinde gerçekleşen her şeyin Allah'ın irâdesi doğrultusunda gerçekleştiğini ve hiçbir şeyin O'nun irâdesi dışında kalamayacağını belirtmektedir. Ayette geçen “fa’âl” kalıbının da dilediğini yapma anlamına mübalağa katarak irade sıfatını pekiştirmek için olduğunu söylemektedir.¹⁸⁴

3.10. Tekvin Sıfatı (el-Hâlık, el-Bâri’ ve el-Musavvir İsimleri)

Tekvîn kelimesi mana itibarıyla kevn kökünden gelen “var etmek, oldurmak, yaratmak ve yoktan var etmek” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁸⁵ Bursevî, Allah'ın tekvin sıfatını hikmetli ve ölçülü yaratmak olarak yorumlamaktadır.¹⁸⁶ Haşr Suresi'nin 24.ayetinde ise tekvin sıfatını el-Hâlık, el-Bâri’ ve el-Musavvir isimleriyle birlikte açıklamıştır. O'na göre bu isimler tekvin sıfatının bir gereğidir. El-Hâlık ismi kâinatın düzenini bir hikmete göre takdir eden, el-Bâri’ ismi bu takdir üzerine yoktan var eden, el-Musavvir ismi olgunlukları tamamlayacak olandır. Bu şekilde Allah, yaratılanların özelliklerini eşsiz bir şekilde düzenleyerek kâinatı da onlar için uygun olacak şekilde yaratandır.¹⁸⁷ Bursevî bu isimlerin tefsirini takdîr, icâd ve şekil verme kavramlarıyla yapmaktadır. Bu kavramları da bir binanın yapım süreciyle betimlemektedir. Şöyle ki bir binanın önceden arsasının, bölümlerinin,

¹⁸² el-Vakıa 56/59-60-61.

¹⁸³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 20/405.

¹⁸⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 23/217.

¹⁸⁵ Özden, *İslam'da İnanç Esasları*, 155.

¹⁸⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 20/296.

¹⁸⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 21/164.

büyükliğünün, tuğlasının, kerestesinin ve diğer malzemelerini takdir edilmesi gerekmektedir. Sonra da bir mühendis tarafından binanın plan ve projeleri düzenlenecek ve binaya şekil verilecektir. Binaın inşaatının bitimiyle de süsleme gibi işlemlerinin yapılması işlemi gerçekleştirilecektir. Bütün bu işlemler sırasıyla takdir, icad ve tasvir eylemleri ile gerçekleşmektedir.¹⁸⁸

3.11. Sem‘ ve Basar Sıfatları (es-Semî‘ ve el-Basîr İsimleri)

Bursevî, bazı âlimlerin Allah’ın “İlim” sıfatından dolayı “Semi ve Basar” sıfatının olmadığını söylemelerine dair eleştiride bulunmuş ve bu sıfatların Allah’ın şanına yakışır bir şekilde Allah’ta mevcut olduğunu söylemiştir. Bursevî, “es-Semî’ ve el-Basîr” ismi ile ilgili Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Zerrûkî’nin (öl. 899/1494) yorumuna dayarak Allah’ın işitmesi demek (es-Semî’); bütün varlığı duyan demektir. Allah bir şeyi işittiğinde aynı zamanda onu idrak da etmektedir. Allah’ın görmesi (el-Basîr) demek ise bütün mevcûdâtı görerek idrak edebilen anlamına gelmektedir.¹⁸⁹ Fark edildiği üzere Bursevî, idrak kavramını sıfatların olmazsa olmazı olarak görmektedir.

Bursevî’ye göre kulun görmesi ve işitmesi, kusurlara açık olan bir durumdur. Kulların görmesinde uzaklık ve yakınlık söz konusudur. Gördüğü şey, yakınında olsa dahi onun bâtınına vâkıf olamaz. Seslerin de sadece belirli düzeyde olanını işitir. Buna göre kullar; bu eksiklik ve noksanlıklardan Allah’ı tenzih ederek O’nu bu sıfatlarla vasıflandırmalıdır. Allah’ın kendileri için verdiği göz ve kulak nimetlerini kullanarak dış dünya ve enfüs (iç) dünyasında olan ayetlere bakmalı ve işitmelidir. Böylece Allah’ın varlığına ulaşmak için bu organları aracı kılmalıdır.¹⁹⁰

3.12. Adalet Sıfatı (el-Adl İsmi)

Bursevî adalet sıfatını, karşıt anlamı olan zulüm kelimesi ile açıklamıştır. Zulüm kelimesinin yaratıcı ile ilişkilendirilmesinin mümkün olmadığını söylemiş ve bunlara ilave olarak da tüm mülkün mutlak sahibi olmasından dolayı tasarruf sahibi olanın Allah olduğunun

¹⁸⁸ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 21/165.

¹⁸⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 18/149.

¹⁹⁰ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 18/150.

hatırlanmasını istemiştir. Dolayısıyla Allah'ın kendi mülkü üzerinde farklı tasarrufta bulunması kullara göre adaletsizlik gibi gelse de hikmetlilik bakımından adaleti ortaya çıkaracaktır. Aynı zamanda zulüm, mahiyet itibarıyla bir şeyi layık olduğu yerden başka bir konuma yerleştirmek olarak tanımlanabilir. Bu durum kimi zaman, bir kimsenin hak ettiği şeyi kendisine vermemek; kimi zaman da yapılması yasak olan bir fiili icra etmek şeklinde tezahür eder. Ancak bu tür fiiller, Allah Teâlâ hakkında söz konusu edilemez. Zira O'nun dışında hiçbir varlığın, Zât-ı İlâhî üzerinde hak iddia etmesi mümkün değildir ki, bu hakkın verilmemesi zulüm anlamına gelsin. Aynı şekilde, Allah'a herhangi bir fiilin haram kılınması düşünülemez ki, böyle bir fiili işlemesi O'nu zâlim kılsın.¹⁹¹

3.13. ez-Zâhir ve el-Bâtın İsimleri

Bursevî'ye göre “ez-Zâhir” ismi, varlık âleminin belirgin biçimde tezahür etmesine işaret eder; insanın çevresine baktığında gördüğü her şeyde Allah'ın varlığına dair deliller bulmasına ve O'nun mevcudiyetine hükmetmesine imkân tanır. Buna karşılık “el-Bâtın” ismi, ilâhî Zât'a dair mahiyeti gereği idrakten gizli kalan boyutlara dikkat çeker. Bursevî, Allah'ın, ayetleriyle zâhir, zâtıyla ise bâtın olduğunu ifade eder. Aynı zamanda, Allah'ın bütün varlıkları kuşatıp onları tamamen idrak etmesi bakımından zâhir; eşyanın ise O'nun zâtı tarafından kuşatılmış olması yönüyle bâtın olduğunu belirtir.¹⁹²

Bursevî, ez-Zâhir ve el-Bâtın isimlerine mana olarak açıklık getirmek üzere Zerrûki'nin görüşlerinden yararlanmıştır. Ez-Zâhir ve el-Bâtın olan Rab, deliller aracılığıyla açık bir şekilde bilinse de, niceliksel nitelendirmelerden ve tahayyül edilebilirlikten münezzehtir. Bu nedenle O, tanımlanabilirlik açısından zâhir (açık ve belirgin), mahiyet ve keyfiyet açısından ise bâtın (gizli ve idrake kapalı)dır. Bu iki yüce isim, önceki ilahî isimlerde olduğu gibi 'vav' bağlacı ile birbirine atfedilmiştir. O'nun ez-Zâhir ismine vakıf olan kimse, artık O'nun varlığını ispat için herhangi bir delile ihtiyaç duymaz, her şeyde O'na yönelir. El-Bâtın ismine ulaşan ise, her bir varlığı O'nun mevcudiyetine işaret eden bir delil olarak telakki eder ve her yönüyle O'na yönelmiş olur.¹⁹³

¹⁹¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/184.

¹⁹² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 20/444.

¹⁹³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 20/447.

4. RÛHU'L-BEYÂN TEFSİRİNDE ALLAH'IN VARLIĞININ DELİLLERİNE DAİR YORUMLAR

Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'in Al-i İmran Suresi'nde "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda akliselim sahipleri için elbette ibretler vardır. Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler (ve şöyle derler:) "Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz. Bizi cehennem azabından koru!"¹⁹⁴ anlamındaki ayetlerle yaratılmış şeyler hakkında tefekkür etmemizi emretmektedir. Kur'an, düşüncelerimizi yönlendirerek, yaratılan varlıklar, doğa olayları ve bunlardaki düzen gibi olgulardan hareketle Allah'ın varlığına ulaşmamızı istemektedir. Kur'an-ı Kerim'in muhatap olduğu toplumda bu ayetler, insan ile yaratıcı arasındaki farkı ortaya koymuş ve yaratıcıda bulunması gereken vasıfların zihinlerde yerleşmesini sağlamıştır. Bu ayetler, o dönemde olduğu gibi bugün de insanları etkilemeye devam etmektedir. Örneğin, Bakara Suresi'nde, "Şüphe yok ki, Allah herhangi bir şeyi, bir sivrisineği, hatta onun da ötesindekini misal vermekten utanıp çekinmez..."¹⁹⁵ ayeti, Allah'ın sineğin yaratılışını varlığının bir delili olarak sunduğunu ifade etmektedir. Bu ayette belirtilen husus, günümüzdeki bilimsel araştırmalarla ortaya çıkmaktadır ki sineğin yaratılışında eşsiz bir sanat vardır ve bu sanat insanın hayretler içerisinde kalmasına ve mükemmel yaratıcının varlığına ulaşmasına vesile olmaktadır.

Allah (c.c), Kur'an-ı Kerim'de yalnızca varlığına dair delillerden bahsetmekle kalmamış, aynı zamanda tek olmasını, benzeri olmamasını ve sıfatlarını da açıklamıştır. Çünkü Allah'ın varlığı ile ilgili şüpheleri gidermekle, Allah'ın temel kanunu olan tevhit kanununun tesisi gerçekleşmemektedir. Yaratıcının varlığına iman etmekle birlikte yaratıcının tek olmasına iman etmek de önemlidir.

Kelâm ilminde isbât-ı vâcib delillerine dair mümessil sayılabilecek kişi İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'dir. Deliller, başlangıçta ikna etmek vasfıyla ortaya çıkıyorken sonradan Ebû Hanîfe'nin de katkılarıyla istidlâli bir vasfa bürünmeye başlamıştır. Böylece kelâmcılar, hudûs, imkân, nizam ve gâye, kabul-i amme, ilm-i evvel gibi delilleri kullanmışlardır.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Âl-i İmran 3/190-191.

¹⁹⁵ el-Bakara 2/26.

¹⁹⁶ Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vacib)*, 7.

Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* tefsirini kendi vaazlarından derleyerek yazmış ve bu vaazlarında halka yönelik olarak hikâye ve şiirlere sıkça yer vermiştir. Allah'ın varlığının delilleri ile ilgili hususlarda da bu durumla karşılaşmaktadır. Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerin, Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleri ve kudretini gösteren ayetlerin çokça mevcut olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bununla ilgili bir şiir de zikretmiştir:

“Her bir zerreden Hakk’a giden bir yön, bir yol vardır
Hepsi de O’nun varlığını ispata delildir”¹⁹⁷

Şiirde bahsedilen bu delillerin kelâmî delillerden hangisi olduğu konusunda Bursevî bir detay belirtmemiştir. Bursevî’ye göre bütün deliller, Allah'ın hidayet etmiş olduğu, kalbini batın ilimlere açmış ve tefekkür edebilen kişilere mahsus kılınmıştır. Çünkü Ona göre, ilahî nurların güzelliğini temaşa edenler ve bu nurların ardındaki sırların hakikatine ulaşanlar, hakîkî idrak sahipleridir. Bu bağlamda Bursevî’ye göre ilahi isimler, sıfatlar ve Allah'ın kudretiyle tezahür eden hayret verici âyetler, O’nun yaratma sanatının tezahürleri olarak âfak (dış âlem) ve enfüs (iç âlem) denen varlık boyutlarını süslemektedir. Ancak insan, sürekli bu âlemlere bakmasına rağmen, onların ardındaki hakikati idrak edemeyebilir. Zira batın gözü (içsel idraki) kapalı kalmış ve kalp evine nüfuz edememiştir. Oysa kalp, içine yerleştirilmiş olan tefekkür ile hakikatleri keşfetme, tezekkür ile aslına ve hakikate yönelme, müşâhede ile de ilahî ayetleri müşâhede etme ve açık delilleri kavrama yetisine sahiptir.¹⁹⁸

Kur'an-ı Kerim'in Fussilet Suresi'ndeki “*Biz onlara, ufuklarda ve kendi benliklerinde ayetlerimizi göstereceğiz ki, onun (Kur'ân) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun.*”¹⁹⁹ âyetinin tefsirinde Bursevî, Allah Teâlâ'nın insana mahsus olmak üzere fayda sağlayan nitelikler, estetik bir beden yapısı, hayranlık uyandıran bileşimler, fiillerinde yücelik ve azamet, çok yönlü icraat kudreti ve her türlü kemal vasfını kendinde cem edebilme yeteneği ihsan ettiğini ifade etmektedir. Ayetin tefsirinde Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî'nin (öl. 860/1456) *Bahru'l Ulûm* eserindeki şu tefsiri alıntılanmıştır: “Yeryüzünde hayvan, ağaç, dağ ve nehirler gibi pek çok çeşit (tevhidî) delâletler bulunduğu gibi, nefislerinizde de

¹⁹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 15/63.

¹⁹⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 15/54.

¹⁹⁹ el-Fussilet, 41/53.

onların yaradılış güzellikleriyle ilgili Allah'ın hikmet, kudret, tedbir ve irâde kemâlâtına işâret eden ibretler bulunmaktadır.”²⁰⁰ Bu tefsir üzerine kendi yorumunda da yaratılan tüm varlıklardan yola çıkarak Sâni-i Teâlâ olan Allah'ın yarattıklarından, güzelliklerinden ve sıfatlarından ibret alınması gerektiğini belirtmiş ve kendisine ait şu şiiriyle de konunun önemine dikkat çekmeye çalışmaktadır:

“Kendine bir bak ki sen gönül çeliciden bir cansın,
İnci gibi sedeften dışarı çık da gör ki ne kadar değerlisin.”²⁰¹

4.1. Hudûs Delili

Günümüzde merak ve ilgiyle incelenen teknolojik aletlerin ve araçların, inşa edilmiş olan binaların, yazılmış bir kitabın temel özelliği sonradan olmuş olmasıdır. “Tüm bu nesnelerin sonradan olmasını sağlayan üreticileri vardır.” önermesi de bizi hudûs deliline götürmektedir. Dolayısıyla bu düşünce; üretilen her şeyin “sonradan olma” niteliği ile vasıflandığı ve onların da sonradan onu meydana getirecek bir varlığa muhtaç olduğu çıkarımına kolayca ulaşılmasını sağlar.

Hudûs delili, “Yaratılmışlık delili” anlamında Allah'ın varlığını kanıtlamak amacıyla başvuru delillerden biridir. Bunun için nesne ve olayların bir yokluğun ardından yaratıldığı öncülüne dayanılarak bir var edici (muhtdis) ve yaratıcının bulunmasının akli zorunluluk taşıdığı şeklinde istidlal edilir.”²⁰² Hudûs delilini diğer delillerden ayıran en önemli özelliği varlıkların sonradan olması ve bunu sonradan meydana getirecek olan bir varlığın olması meselesidir.

Mütekellimler arasında hudûs delilini ilk defa ileri süren Ca'd bin Dirhem (öl. 124/742) olmuştur. Cehm bin Safvan (öl. 128/745-46) ondan nakil ederek, ondan da Ebu'l Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50) intikal ederek bu delili geliştirmiştir. Ehl-i sünnet âlimleri arasında ise ilk defa İbn-i Küllâb el-Basrî'nin kullandığı söylenir.²⁰³ İslam filozoflarından ise daha çok Kindî'nin (öl. 252/866) kullanmış olduğu bu yöntemde bir filozof olarak onu

²⁰⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 20/34.

²⁰¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 20/35.

²⁰² Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 131.

²⁰³ Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, 30.

kelamcılardan ayıran hudûs anlayışı “Tenâhi-i Âlem” prensibidir. Yani: “Âlemde üç şey vardır: Toplanma, büyüme-küçülme ve ayrılma. Bunların hepsi de cisimlerin sonu olduğunu gösterir. “Cisim, hareket ve zaman sonradan olmadır. Bu durumda âlem de sonradan var olmuştur.”²⁰⁴ açıklamasını yaparak kelamcılarla aynı sonuca varır ki o da şudur: Her hâdis bir muhdise ihtiyaç duyar ve âlemin muhdisi de Allah'tır.

Bursevî İsrâ suresinin 12.ayetinden “*Biz geceyi ve gündüzü iki ayet yaptık*” hareketle değişimden bahsetmiş ve “hâdis varlıkların” yani sonradan olanların değiştiğini ve onların da bir değiştireni olduğunu söylemiştir. Gece ile gündüzün art arda gelmeleri ve süre bakımından birbirlerinden farklılık arz etmeleri, onları mutlak kudret sahibi ve Yaratıcı olan Allah'ın varlığına ve birliğine işaret eden iki ayet kılmıştır. Zira her türlü değişim, zorunlu olarak bir değiştiricinin varlığını gerektirir; dolayısıyla bu düzenli dönüşüm de fail-i mutlak olan Allah'ın kudretine açık bir delildir.²⁰⁵ Bursevî'nin bu düşüncesi Eş'arî'nin ve Gazzâlî'nin görüşüyle örtüşmektedir. Eş'arî, Allah'ın varlığını ispatlamak için insanın yaratılışından hareket ederek varlığındaki değişimlerin onun hâdis bir varlık olduğuna ulaştırdığını iddia eder. O'na göre bu düşünce hudûs deliline götürür.²⁰⁶ Gazzâlî de hudûs deliline dair var olan her şeyin sonradan meydana geldiğini belirtmiş ve bu sözü üç dayanak noktası ile açıklayarak şu sonuca ulaşmaktadır:

- 1- Her cisim ya durgundur ya da hareket eder haldedir. Bunun aksi düşünülemez.
- 2- Durgunluk ve hareketlilik halleri sonradan meydana gelmez.
- 3- Sonradan meydana gelen olaylardan kurtulamayan her şey sonradan meydana gelmektedir.
- 4- Sonradan meydana gelen her şeyin bir yaratıcısı bulunmak zorundadır.²⁰⁷

Gazzâlî, Allah'ın sonradan meydana gelmesinin imkânsızlığına dair, Allah'ın sonradan olması durumunda O'nun da bir yaratıcısının olmasını gerekli kılacağını ifade ederek bu

²⁰⁴ Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, 52-53.

²⁰⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 11/67.

²⁰⁶ Hüseyin Aydın, *Ebu'l Hasen El-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 151.

²⁰⁷ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd Dîn Tercümesi*, çev. Abdullah Aydın (İstanbul: Karaoğlu Yayıncılık, 1991), 1/297-298.

durumda sonsuz bir kısır döngü olan teselsülün²⁰⁸ ortaya çıkacağını belirtmiştir. Yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı gibi Bursevî, Eş'ârî'nin ve Gazzâlî'nin bu görüşlerinden etkilenmiştir.

4.2. İmkân Delili

İmkân delili “âlemin varlığının zorunlu ve imkânsız (vacip-muhal/mümteni) değil caiz oluşundan yani varlığı ile yokluğunun eşit olmasından hareketle Allah'ın varlığını ispat etme yöntemidir.”²⁰⁹ İmkân delilinde âlemler aslı itibarıyla mümkün konumundadır. Âlemi etkileyecek bir dış güç olmadığı takdirde varlığı ve yokluğu eşit olmalıdır. Fakat âlem fiilen var olduğuna göre onu yokluk alanından çıkarıp varlık alanına dâhil edecek bir dış güç olması zorunlu hale gelir. Çünkü bu varlıklar kendi kendini var edecek güce sahip olamazlar. Bu durumda bu güçlü varlığın mümkün varlık değil Vacibu'l-vücûd (zorunlu varlık) olması gerekir. Çünkü eğer bu gücün de mümkün varlık olduğu söyleyenecek olursa bu gücü de var edecek bir gücün olması gerekmektedir.²¹⁰ Bu durumda da devir²¹¹ ve teselsül olarak isimlendirdiğimiz sonsuz kısır döngü ortaya çıkacaktır. Bu delili genellikle Müslüman filozoflarından Fârâbî ve İbn-i Sîna'nın kullandığı bilinmektedir.²¹² Kelamcılar arasında da son dönem kelamcılarında da Şehristânî, Teftâzânî ve Cürcânî'nin de kullandığı görülmektedir.²¹³

Bursevî'ye göre de Allah, Vâcibu'l-vücûddur. Allah'tan başka her şey ise mümkünü'l-vücuttur.²¹⁴ Varlıkların mahiyetleri hususunda ise şu bilgileri nakletmektedir:

Mâhiyetler üç kısma ayrılır; Vâcibu'l-vücûd, (olması zorunlu olan) mümteni'u'l-vücûd (olması mümkün olmayan) ve mümkünü'l-vücûd (olup olmaması câiz ve mümkün olan). Vâcib olan vücûd, varlığın kendisidir (Allah). Mümteni, yokluktur. Mümkün ise her ikisinden oluşmuştur; olabilir veya olmayabilir. Çünkü mümkün'ün varlığı üzerinde sonradan gelen bir varlık ve mahiyeti vardır. Bu

²⁰⁸ Hâdis varlıkların, kendileri gibi hâdis varlıkları yaratabilme ve başka hâdis varlıklarca yaratılabilmesi düşüncesi, sonsuz ihtimalli bir teselsül düşüncesine götürmektedir. bk. Ahmet Mekin Kandemir, *Big Bang ve Yaratılış* (Ankara: Oku Okut Yayınları, 2022), 117.

²⁰⁹ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 155.

²¹⁰ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 155.

²¹¹ “Mümkün iki varlıktan her birinin diğerinin var olması için illet teşkil etmesidir.” Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 70.

²¹² Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, 60-64.

²¹³ Özden, *İslam'da İnanç Esasları*, 118.

²¹⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 20/327.

sebeple mümkün'ün mahiyeti itibarî olup hariçte varlık kabul etmez. Böyle olunca mümkün, yokluk ve varlıktan yaratılmış bir varlık olur.²¹⁵

Bursevî'nin bu yorumuna göre varlıkların hükümleri üç temel kategoriye ayrılmaktadır:

- 1- Vâcibü'l-vücûd (varlığı zorunlu olan) : Varlığın bizzat kendisidir ve bu yalnızca Allah'a mahsustur.
- 2- Mümteniü'l-vücûd (varlığı imkânsız olan) : Mümteni, yani varlığı imkânsız olan ise mutlak yokluğu ifade eder.
- 3- Mümkünü'l-vücûd (varlığı da yokluğu da mümkün olan) : Hem varlık hem de yokluk yönü taşıyan; yani var olmaları da yok olmaları da mümkün olan şeylerdir. Bunun nedeni de mümkün varlıkların hükümlerini ve varlıklarını sonradan kazanılmış olmalarıdır. Bu tür varlıklar, kendi başlarına haricî bir varlık taşımazlar. Dolayısıyla mümkün varlık, hem varlığa hem de yokluğa nispet edilebilen bir oluşumdur.²¹⁶

Varlıkların hükümleri konusunda Gazzâlî de aynı kanaattedir. Gazzâlî'ye göre vacip zorunlu varlık ve mevcudiyeti mümkün olan yani varlığı ve yokluğu aynı derecede olan varlıkların özellikleri kadîm ve hâdis varlık olmalarıdır. Kadîm varlık; varlığının başlangıcı olmayan varlıklardır. Onları da “Ne var etti ?” diye sorulduğunda kısır bir döngüye gideceğinden dolayı bu varlığın tüm varlıkların ilki olması zorunludur. Bu varlık Vâcibü'l Mevcut'tur. Vâcibu'l Vücûd'un ilk olması nasıl zorunluysa sonradan olması da o kadar imkânsızdır.²¹⁷

Mülk Suresi'nin “*Ve O'nun her şeye gücü yeter.*”²¹⁸ mealindeki ilk ayetinin tefsirinde Bursevî, Vacibu'l Vücud'un Mümkünü'l Vücud üzerindeki etkisini şöyle açıklamaktadır:

Yâni bir olan Allah'ın her şeye, her türlü maddîyata, nimet vermeye, varlıkları bir hâlden diğer hâle geçirmeye ve başka şeylere gücü yeter. Bunlara son derece kadirdir ve bunları en uç noktasına kadar yapmaya gücü yeter. Sonsuz hikmete dayalı olan, irâdesi gereği dilediği gibi tasarrufta bulunur.²¹⁹

²¹⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 20/327.

²¹⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 20/327.

²¹⁷ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd Dîn Tercümesi*, 1/299-300.

²¹⁸ el-Mülk 67/1.

²¹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 22/11.

Bursevî'nin bu açıklasına göre Allah, varlıkları imkânsız varlık konumundan mümkün varlık konumuna getirerek bu varlıklar üzerinde dilediği şekilde hüküm sahibi olandır. Başka bir bölümde ise şunları söylemektedir:

Bâzı âlimlere göre “O’nun her şeye gücü yeter” demek, O’nun dilemesinin mümkün olan mâdum nesnelere taalluk etmesi demektir. Çünkü vâcip olan mevcûd kendi varlığı için başka bir şeye muhtaç değildir. Onun varlığının yok olması, ezelden ebede kadar mümkün değildir. Mümkünü’l-vücûd’un var edilmesi de murâd olunmaz. Çünkü bu tahsilu’l- hâsıl; yâni var olan şeyi bir daha elde etmek demektir.²²⁰

Bursevî bu bölümde de isim vermeyerek bazı âlimlerin görüşüne göre ayeti tefsir etmektedir. “O’nun her şeye gücü yeter” ifadesi, Allah’ın kudretinin, varlık sahnesine henüz çıkmamış, ancak vuku bulması mümkün olan mâdum varlıklara taalluk etmesi anlamına gelir. Zira varlığı zorunlu olan mevcud (Vâcibü’l-vücûd), kendi varlığı için herhangi bir nedene veya dışsal bir etkene ihtiyaç duymaz; onun yokluğa dönüşmesi imkânsızdır. Mümkünü’l-vücûd’un zaten mevcut iken tekrar var edilmesi ise mantiken gereksizdir; çünkü bu, gerçekleşmiş bir şeyi yeniden gerçekleştirmeye çalışmak (tahsîl-i hâsıl) anlamına gelmektedir.²²¹

Bursevî bu konu hakkında yazmış olduğu bir şiiriyle de konunun anlaşılmasını kolaylaştırmaya çalışmaktadır:

“Her şeyde O’na bir delil var
Onun bir olduğunu gösterir
Bütün eşyânın varlığı O’nun kudretinin delilidir.”²²²

Başka bir yerde konuyla ilgili Şeyh Sa’dî’nin şiirini aktarmaktadır:

“Emriyle yokluktan varlık zuhur eder;
O’ndan gayrı kim yoktan var eder?
Sonra varlığı tekrar yokluğun meçhullerine

²²⁰ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 22/12.

²²¹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 22/11.

²²² Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 13/333.

Oradan da mahşer meydanına götürür.”²²³

Allah’ın, olmayan şeyleri varlık alanına çıkaracak olan yaratıcı olduğu hususu hem yukarıdaki pasajda hem de şiirlerinde açıklanmıştır. Bursevî’ye göre varlıkları mümkün kılacak olan kudret Allah’a aittir. “Emriyle yokluktan varlık zuhur eder; O’ndan gayrı kim yoktan var eder?” dizeleri kelâmî olarak düşünüldüğünde mümteni’l-vücud (varlığı imkânsız) olan bir şeyi, mümkünü’l-vücud safhasına ulaştıran bir Yaratıcı’dan bahsedildiği ve bu Yaratıcı’nın sonsuz kudret ve irâde sahibi olan Allah’ın olduğu anlaşılabilmektedir.

4.3. İlk Muharrik (Hareket) Delili

İlk Muharrik Delili varlığın oluşmasında ilk hareket sahibi olan varlığın zorunluluğunu konu edinmektedir. Varlığın oluşumunu tesadüfî gören materyalist akımların ilk maddenin ortaya çıkması görüşünde yeterli ve tatmin edici fikirler ortaya koyamaması ilk muharrik delilini güçlü kılmaktadır.

Tanrı’nın âleme ilk hareketi veren bir ilke olduğunu ortaya koyan ilk filozofun Aristoteles olduğu düşünülmektedir.²²⁴ Müslüman âlimlerden ise Fârâbî’nin (öl. 339/950) eserlerinde bu delile rastlanılmaktadır. Fârâbî’ye göre hareket eden her şey mevcuttur ve bunların hareket etmesini sağlayan şey de (muharrik) mevcut olmalıdır. Şayet bu muharrikin de bir hareket ettiricisi olmak zorundadır şeklinde bir önerme kurulursa bu önermeyi sonsuz bir şekilde geriye doğru sürdürmek gerekmektedir ki bu da aklen imkânsızdır. Bu sebeple tüm bu hareket eden varlıkların, hiçbir varlığa ihtiyaç duymayan bir ilk hareket ettiricisi bulunmak zorundadır ki O da Allah’tır.²²⁵

Bursevî’ye göre ise Allah, maddî varlıkları yoktan var eden, onları belirli bir düzen içerisinde bir araya getiren ve öncesinde herhangi bir benzeri bulunmaksızın onlara hayat bahşeden ilk yaratıcıdır. Ona göre kişi, hidayete eriştiğinde, rûzgârın kendi başına hareket etmediğini, bilakis onun bir hareket ettirici tarafından yönlendirildiğini idrak eder. Bu idrakin sonunda insan, hiçbir dış etkiyle harekete geçmeyen, kendi kendine hareket etmeyen ve bu tür

²²³ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 15/40-41.

²²⁴ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012), 20.

²²⁵ Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah’ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, 59.

eksikliklerden tamamen münezzehe olan ilk ve mutlak hareket ettiriciye, yani Allah'a ulaşır.”²²⁶ Bursevî, Allah'ın “ol!” emrini vermesi ile varlık sahasında ilk hareketliliğin başladığını belirtmiştir. Varlık yok iken “ol!” emri ile var olmuş ve aynı zamanda harekete geçmiştir. Dolayısıyla cevher, onu var edecek bir yaratıcı ile ilk defa var olacak ve hareketlilik kazanacaktır. Örneğin, belli bir noktada sabit duran bir cevherin daha sonra farklı bir mekâna geçtiğini varsaydığımızda, bu yer değiştirmenin ancak hareketle mümkün olduğu açıktır. Bu bağlamda hareket, ya ilk konumda başlamış ya da ikinci konumda sona ermiştir; zira üçüncü bir seçenek düşünülemez. Bu örnekten yola çıkarak denilebilir ki, varlığın ortaya çıkışı da belirli bir iradî müdahalenin doğrudan sonucu olarak aniden vuku bulmuştur.²²⁷

Bursevî hareket delilini sebep kelimesi ile de ilişkilendirmiştir. Bursevî'ye göre Allah, ilk muharrik olmasının yanı sıra aynı zamanda sebepleri yaratan ilk sebeptir. Örneğin; her ne kadar yağmurun başlangıç noktası gökyüzü gibi görülse de, gerçekte yağmur, gökyüzünden bulutlara, oradan da yeryüzüne doğru bir iniş süreciyle gerçekleşmektedir. Burada "yağmurun gökten indirilmesi" ifadesi, onun oluşumunda etkili olan semavî sebepler açısından değerlendirilmelidir. Bu sebepler arasında en temel etkenlerden biri güneş enerjisidir. Zira güneş, yer yüzeyindeki nemli bölgelerden, deniz ve nehirlerden buharlaşma yoluyla su parçacıklarını atmosfere yükseltir. Bu buharlar zamanla yoğunlaşarak bulutları oluşturur ve nihayetinde yağmur şeklinde tekrar yeryüzüne döner. Dolayısıyla, yağmurun “bulutlardan inmesi” fiziksel ve gözlemlenebilir gerçekliğe dayanırken; “gökten inmesi” ifadesi, sebepler zincirindeki daha üst düzey, dolaylı bir nedensellik bağlamında mecazî bir anlatımı yansıtır. Bu bağlamda, Allah hem tüm bu doğal sebepleri var eden, hem de onları işleyen mutlak ve ilk nedendir.²²⁸

4.4. En Mükemmel (Ekmel) Varlık Delili

Yaratıcı'nın en mükemmel varlık olmasına dair inanç ve fikirler, tek tanrıcı dinlerin vazgeçilmez argümanlarındandır. Bu delilin İslam felsefesine dâhil edilmesini sağlayan kişi ise aslında bir Hristiyan ilâhiyatçı filozof Aziz Anselm (öl.1109) olmuştur. Anselm'e göre

²²⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 15/94.

²²⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 17/431.

²²⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 22/557.

bir Tanrı vardır ve O, kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen bir varlıktır. Her insan, bu düşünceyi zihninde taşımaktadır. Anselm'in bu delile dair önermeleri incelendiğinde birinci önermesinde Tanrı'nın en kâmil varlık olması gerektiği, ikinci önermesinde varlığın bir kemâl olduğu, üçüncü önermesinde ise Tanrı'nın varlığına ulaşıldığı görülmektedir.²²⁹ Bu delili, ontolojik delilin²³⁰ argümanı olarak kullanan Descartes (öl. 1650), mükemmel varlık kavramını zorunlu varlık ile ilişkilendirerek ontolojik delili geliştirmiştir. Fakat bundan ayrı olarak Descartes'ın mükemmel varlık kavramını psikolojik bir delil olarak sunduğu da bilinmektedir. Descartes'a göre Tanrı, insanların zihnine mükemmel olma kavramını işlemiştir. Böylece sonlu bir varlık olan insandan hareketle sonsuz ve mükemmel bir varlık olan Tanrı'ya ulaşan nedensellik ilkesine dayanan bir delil ortaya koymuştur.²³¹

İslam filozoflarından Fârâbî'ye göre de Allah, ilk (evvel) olmasıyla beraber ekmel olan varlıktır. O'ndan daha ekmel bir varlık olamaz. Dolayısıyla var oluşun bir yetkinlik olduğu düşünüldüğünde, mutlak mânada kâmil olan bir varlık olmalıdır ve bu da bizi Allah'ın varlığına götürmektedir.²³²

Bursevî de Allah'ın mükemmel varlık olmasını, kemâliyet kavramı ile ilişkilendirerek açıklamaktadır. Mükemmel varlık olan Allah'ı, zâtı itibarıyla kemal sıfatlar ile muttasıf olarak ve noksan sıfatlardan münezzeh bir varlık olarak tanımlar.²³³ Ayrıca Allah'ın fiilini de her işte hâkim ve sınırsız anlamına gelen tasarruf gücü ile ilişkilendirir.²³⁴ Böylece mükemmel özelliklerle donanmış, noksansız ve sonsuz kudret sahibi olan Allah'ın varlığına ulaşır.

²²⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, 27-28.

²³⁰ "Ekmel varlık ve Vâcibü'l-vücûd kavramları mantıkî bir tahlile tâbi tutulduğunda bu delil ontolojik delil olur." Bk. Aydın, *Din Felsefesi*, 30.

²³¹ Aydın, *Din Felsefesi*, 30-31.

²³² Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 79.

²³³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/354.

²³⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 22/9.

4.5. Gaye ve Nizam – Hikmet Delili

Kelamcılar ve filozoflar, gaye ve nizam delilini her şeyi yerli yerine koyma anlamına gelen hikmet²³⁵, evrendeki mükemmel uygunluğun tesadüfi olamayacağını ifade eden inayet²³⁶, tabiatı bir takım oluşların, kıpırdanışların ve gelişmelerin olduğunu söyleyerek bunları icad ve ihsan eden mücid ve muhsin bir varlığın olduğunu savunan ihtira²³⁷ kavramları ile ilişkilendirerek açıklamışlardır. Bilindiği üzere gaye amaçlılık, nizam ise düzen anlamına gelmektedir. Gaye ve nizam delili, evrendeki düzenlilik, gayelilik, inayetsellik ve güzellik gibi özellikleri birinci öncül olarak ele alır ve bunları zengin örneklerle göz önünde canlandırır. İkincil öncül olarak da bunların nedeni üzerinde durur ve sonuç olarak bunların tasarımlayıcısı olarak Tanrı'nın varlığına ulaşır.²³⁸

Gaye ve nizam delili, ağırlıklı olarak duygulara ve göze hitap etmesi itibarıyla her kesimden daha fazla insanın dikkatini çekebilecek içeriğe sahiptir.²³⁹ Bazı filozof ve kelamcılar her insanın anlama kabiliyetinin farklı olduğunu savunmuş ve hem hudûs hem de imkân delilinin halka hitap etmediğini öne sürmüştür.²⁴⁰ Dolayısıyla gaye ve nizam delilinin hudus ve imkân delillerine göre insanlar üzerindeki etkisi daha fazla olduğu bir gerçektir. Bursevî'nin de *Rûhu'l-Beyân* tefsirini vaaz uslubü ile yazmasından dolayı bu delile dair görüşlerine fazlaca rastlanmaktadır.

Üzerinde yaşadığımız tabiatı ve kendi varlığımızı müşahade ettiğimiz zaman her şeyin yerli yerince ve nasıl güzel olacaksa öyle gerçekleştiği anlaşılmaktadır.²⁴¹ Örneğin insanda bulunan her organ kendi varlığıyla insanın yaşaması için önemli roller üstleniyorken, evrenin bir parçası olan insanın da yaratılışında bir amaç muhakkak olmalıdır. Yine aynı şekilde evrendeki tüm varlıkların mükemmel düzende yerini alması ve bu düzende bir kopukluk, duraksama ve bozulma gibi durumlara rastlanmaması da bu delilin ana fikrini ihtiva etmektedir. Bursevî, bu delille ilgili toplumun her kesimine hitap edebilecek bulgulara

²³⁵ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 128.

²³⁶ Şaban Ali Düzgün, "Sistematiik Kelâm", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 214.

²³⁷ Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, 38.

²³⁸ Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 85.

²³⁹ Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 102.

²⁴⁰ Adem Eryiğit, "Kadim Kozmolojik Deliller Karşısında Kadim ve Modern Bir Delil Olarak Gaye ve Nizam Delili", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27 (2021), 375.

²⁴¹ Hamdi Gündoğar, *İslam Akaid Esasları* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2014), 43.

ulaşmıştır. *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde muhteviyat olarak yaratıcının varlığına ulaştırabilecek hemen hemen her ayette -tekrara düşölüp düşölmediğine bakılmaksızın- gaye, nizam, hikmet ve güzellik gibi kavramlara değinilmiştir.

Bursevî, gaye ve nizam delilinin insanın ilk önce aklı ile sonra da görme duyusuyla ilişkili olduğunu savunmuştur. Aklın, Allah'ı tanımada şart olduğunu, gözlerin de Allah'ın gökteki ve yerdeki eserlerini görmesi için insana tahsis edildiğini söyleyerek şu şiirleri aktarmaktadır:

“Akıl sahipleri nazarında yeşil ağaç yaprağının her biri,
Yaratıcının mârifet defterinden bir varaktır.”²⁴²

“İki göz, yaratanın eserlerini görmek için iyidir
Âdemin gözü ma‘rifet içindir
Ki gök ve yer üzerine açılmıştır.”²⁴³

Şiirlerde Bursevî, aklın Allah'ı tanımak için kullanılması gereken bir nimet olduğunu ve insanın görebildiği dış âleme dair herşeyde Allah'ın varlığına dair bir delil bulunabileceğini kanaatindedir.

Bursevî'nin bu delille ilgili aktarmış olduğu bilgilerin intizam içerisinde aktarılabilmesi ve sistematik bir şekilde ele alınabilmesi için konuyu birkaç alt başlıkta incelemek gerekmektedir.

4.5.1. Evrendeki Düzen ve İşleyişler

Bursevî, insanın evren hakkında sahip olacağı kanaatin yaratıcıya ulaşmasında büyük bir rol üstlendiği düşüncesini savunmaktadır. Bursevî'nin, bu delile dair düşüncelerinde Gazzâlî'nin eserlerinden de örnekler vererek Eş'arî kelamcılardan etkilendiği görülmektedir. Örnek verilecek olursa, evrenin yaratılışı hakkında insanın takınması gereken tavırla ilgili Gazzâlî'den esinlendiği şu görüşünü paylaşmaktadır: “İnsan şaşılacak bir varlıktır. Zengin

²⁴² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 17/454.

²⁴³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/208.

bir insanın evine girdiğinde evin bölümlerine ve eşyalarına hayranlıkla bakar ama daha muhteşem ve benzeri olmayan kâinata bakıp durduğu halde o güzellikleri farkedemez”²⁴⁴

Bursevî’ye göre, evrenin işleyişine dair en belirgin deliller -örneğin göklerin ve yerin yaratılışı ile gece ve gündüzün ardışıklığı gibi ayetlerde ifade edilen olgular- Allah’ın sıfatlarının bir tezahürü olarak insanlığın yararına sunulmuştur. Allah, göğe ait yüksek ve yüce varlıkları ile yere ait alçak ve aşağı varlıkları, boş yere veya hesapsız bir şekilde değil, bilakis hikmet ve düzen içinde, belirli bir düzen ve ölçüye riayet ederek yaratmıştır.”²⁴⁵ Bu görüşünü de yaratılan herşeyin kendilerinde yaratılan delillerinden herhangi bir fayda sağlayamayacaklarını ve bu delillerin insanın faydası (düşünüp anlamaları ve ibret almaları) için var edildiğini belirterek desteklemektedir.²⁴⁶

Yaratılan her varlıkta bir ölçülülük bulunmaktadır. Maddenin en küçük yapı taşı olan atomun dahi elektron, proton ve nötron oranlarının belirli bir miktarda yaratılması bu durumun göstergesidir. Bu duruma dair örnekler çoğaltılabilir. Dolayısıyla sadece bu örnek bile evrendeki düzen ve işleyişin temelinde bir ölçü olduğunun göstergesidir. Bursevî de Kamer suresi 49. ayetin “*Biz, her şeyi bir ölçüye göre yarattık.*” tefsirinde açıklamalarda bulunurken ayetin içerisinde geçen “kader” kelimesinden hareketle varlıklardaki ölçülülük hakkında yorumda bulunmuştur. Bursevî’ye göre kader kelimesi, “yaratılmasında fayda olan bir şeyin suretini, şeklini, zâhirî ve bâtinî sıfatlarını, niteliklerini hikmetin gerektirdiği gibi özel bir ölçü ile düzenlemektir.”²⁴⁷ Bu konuda A’lâ Suresi 3. âyetin tefsirinde de kader kavramını yine ölçü kavramıyla ilişkilendirerek Allah’ın, her bir varlığın çeşidini, bireysel farklılıklarını, miktarını, niteliklerini, fiillerini ve benzeri durumları ayrı ayrı takdir ettiğini söylemektedir.²⁴⁸

Hicr suresi 21. ayette de şöyle buyrulmaktadır: “*Her şeyin hazineleri sadece bizim katımızdadır ve biz oradan indirdiğimizi belirli bir ölçüye göre indiririz.*”²⁴⁹

Bursevî, yıldız, rüzgâr, bulut, yağmur, dağlar ve yeryüzünün yaratılmasında fayda ve

²⁴⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 17/454.

²⁴⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/236.

²⁴⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/99.

²⁴⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 20/297.

²⁴⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 23/245.

²⁴⁹ el-Hicr 15/21.

hikmetlerin bulunduğunu ifade ederek gaye ve nizam deliline değinmiştir. En'âm Suresi'nin 97. ayetinde, Allah'ın eksiksiz kudretiyle, karada ve denizde gecenin karanlıklarında yön tayinini mümkün kılacak şekilde kuzey, güney, doğu ve batı istikametlerinde konumlanan yıldızları yarattığı ifade edilmektedir. Bu yıldızlar, seyrüseferde ve yön bulmada işlevsel olmalarının ötesinde, ilahî kudretin tecellisini de gözler önüne serer. Aynı şekilde, rüzgârların doğu, batı, kuzey ve güney gibi farklı yönlerden sıcak ya da soğuk, sert ya da yumuşak biçimlerde estirilmesi; kimi zaman bitkileri döllendirmek, kimi zaman ise onları kısırlaştırmak gibi çeşitli etkilere sahip olması da birçok ibret ve hikmeti barındırır. Bu doğa olayları, Allah'ın kudret ve hikmetinin apaçık delilleri olarak değerlendirilmiştir.²⁵⁰ Bulutların da yer ile gök arasında Allah'ın emri doğrultusunda istediği yöne akıp gitmesinde döndürülüp dolaştırılmasında da Allah'ın varlığına ve birliğine, sıfatlarına ve rahmetine ulaştıracak delillerin çokça olduğunu söylemektedir. Bu hususla ilgili ağırlığına göre cisimlerin havada alçalıp yükselmesi gerektiğinden örnek vererek bulutların havada asılı kalarak Allah'ın hikmetini ve kudretini ortaya çıkardığını ifade etmektedir.²⁵¹

Bursevî'ye göre, yağmurun gökten belirli bir ölçü dâhilinde indirilmesi de Allah'ın kudretiyle gerçekleşir. Toprak ve insanlar için faydalı olan suyu yaratan da yine O'dur. Allah, yağmuru hikmetine ve ihtiyaçlara uygun şekilde, ne zarara yol açacak kadar çok ne de yetersiz kalacak kadar az olacak biçimde indirir. Bu durum, Allah'ın kâinatta geçerli kıldığı düzenin (âdetullah) ve ilahî yasaların (sünnetullah) bir gereğidir. Dolayısıyla yağmur, hayatın devamlılığını temin eden ilahî bir takdirle, dengeli ve maksada uygun şekilde yeryüzüne ulaştırılır.²⁵²

Bursevî'ye göre, yeryüzü Allah tarafından insan yaşamına elverişli olacak şekilde yumuşak ve işlenebilir olarak yaratılmıştır. Nitekim toprağın bu özelliği, kuyu kazmaya, nehir ve su kaynakları çıkarmaya, yapı inşa etmeye, tarım yaparak tahıl ekmeye ve ağaç dikmeye imkân tanımaktadır. Eğer yerküre sert, kayalık ve geçirimsiz bir yapıda yaratılmış olsaydı, bu tür faaliyetlerin gerçekleştirilmesi mümkün olmazdı. Ayrıca, böyle bir durumda yeryüzü, yaz mevsiminde aşırı sıcak, kış mevsiminde ise aşırı soğuk olurdu. Bu şartlar altında dünya, ne canlıların barınabileceği bir mekân ne de ölümlerin defnedilebileceği bir yer olabilirdi.

²⁵⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/98.

²⁵¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/96.

²⁵² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 18/274.

Dolayısıyla, yeryüzünün bu şekilde yaratılması, ilahî hikmetin ve kudretin bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca yeryüzünün sabitlenmesinin de dağlar vasıtasıyla gerçekleştirildiğini belirtmiştir. Allah Teâlâ yerküreyi içindekilerle birlikte deprem gibi afetlere sürekli maruz kalmasınlar diye sâbit dağlarla hareketsiz hâle getirmiştir.²⁵³

Bursevî bu örnekleri insanın faydasına sunulan nimetler olarak sunmuştur. Böylece insan kendisinin faydasına sunulan nimetlerden hareketle kendisini yaratan bir yaratıcının varlığına ulaşsın ve mârifetullah eylemini gerçekleştirebilsin.

4.5.2. Yaratılıştaki Eşsizlik ve Hikmetlilik

Bir önceki başlıkta evrendeki düzenden ve yaratılanlardan bahsederek insanlar için faydası olduğuna değinilmişti. Bu başlık altında da Bursevî'nin yaratılıştaki eşsizliğe ve bunların hikmetliliğine dair yorumlarından bahsedilecektir.

Kur'an-ı Kerim'de gece-gündüz olayı, doğa olayları, insanın yaratılışı, hayvanların yaratılışı ve hatta sineğin yaratılışı ile ilgili ayetlere rastlanmaktadır. Ayetlerde bahsedilen bu eşsizlik ve hikmet örneklerinin anlaşılması günümüzde bilimin insana sunduğu imkânlarla beraber daha da kolaylaşmaktadır. On dört asır önce bu ayetler insanın küçük bir sineği dahi yaratamayacak aciz bir varlık olduğu anlamlarını taşıırken, günümüzde bu anlamın yanında sineğin gözlerindeki mükemmel yaratılışın ortaya çıkması anlamını da taşımaktadır. İşte bu hayret verici durum, insanı mükemmel sanatçının varlığına ulaştırmaktadır. Nitekim Bakara Suresi'nde sivrisineğin yaratılışının örnek gösterilmesi²⁵⁴ küçük diyebileceğimiz bir sinek örneğinde bile insanlığa ibret bulunabilmektedir.

Bursevî, sinek gibi küçük canlıların yaratılması konusunda Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin tefsirinde geçen yorumdan da faydalanmaktadır. Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın birliğine (vahdâniyyet) delâlet etme bakımından, cüssesi küçük olan varlıkların yaratılışı, büyük hacimli varlıklardan daha hayret vericidir. Zira tüm yaratılmışlar bir araya gelip bir sinek ya da karasinek benzeri bir canlıyı – onun ağız, burun, göz ve ayak gibi organlarını, sindirim ve boşaltım sistemine ait uzuvlarını – tasarlamaya ve meydana getirmeye kalkışsalar, buna

²⁵³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 22/42.

²⁵⁴ el-Bakara, 2/26.

güç yetiremezler. Oysa belki büyük yapılar veya iri kemikler gibi büyük cisimleri şekillendirmeye belli ölçüde muktedir olabilirler. Ancak fiziksel olarak küçük olan bir sivrisineğin yaratılması, yapı itibarıyla daha büyük olan bir filden bile daha karmaşık ve hayranlık uyandırıcıdır. Bu durum, küçük varlıkların yaratılışında tezahür eden ince hikmet ve kudretin, ilahî birlik inancına daha güçlü bir delil teşkil ettiğini göstermektedir.²⁵⁵

Bursevî böylece Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Muhammed'e (sav) inananların ayetlerde geçen örnekler üzerinde tefekkür ederek Allah'ın âlemdeki küçük büyük herşeyi yaratmış olduğunu kalpleri ile tasdik ederek iman etmeleri gerektiğini belirtmiştir. Bu konuyu insanların yaratılışı ve hayvanlar ile bitkilerin yaratılışı alt başlıklarında incelemek Bursevî'nin görüşlerini tam olarak aktarabilmek için daha uygun olacaktır.

4.5.2.1. İnsanın Yaratılışı

Bursevî insanın yaratılışında Allah'ın varlığına dair birçok delil olduğunu belirtir. Bursevî'ye göre En'am Suresi 97-98. ayetlerde *“O, kara ve denizin karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratmıştır. Gerçekten biz, anlayan bir kavim için kanıtları birer birer açıkladık.”*²⁵⁶ *“O, sizi bir tek nefisten yaratmıştır. (Sizin için) bir kalma yeri, bir de emanet olarak konulacağınız yer vardır. Gerçekten biz, bilen bir kavim için ayetleri birer birer açıkladık.”*²⁵⁷ buyrulmasında Allah'ın, insanoğlunun yaratılışına dair ince bir ayrıntıya yer verdiğini belirtmektedir. Şöyle ki 97.ayette yıldızlardan bahsedildiğinde “bilen bir kavim için” ifadesi geçerken insanın yaratılışından bahseden bu ayette “anlayan bir kavim için” ifadesi bulunmaktadır. Bu ifadelerin kullanılmasının nedenlerini, işaret ettikleri delil türlerinin mahiyet farkına dayandırmaktadır. İlk ifade (yıldızların yaratılması), insanın dış dünyada (âfâkî) gözlemleyebileceği açık ve görünür ilahî delillere, ikincisi ise insanın iç dünyasında (enfüsî) bulunan daha derin ve gizli hakikatlere işaret etmektedir. Zira dışsal deliller daha belirgin ve algıya daha açıkken, içsel deliller daha ince, soyut ve anlaşılması güç niteliktedir. Bu sebeple Bursevî, insanın iç dünyasındaki delillere yönelik olarak “anlama” (fıkıh) fiilinin kullanıldığını düşünmektedir. Çünkü fıkıh, yalnızca yüzeysel bilgiyi değil, derinlemesine kavrayışı ve gizli anlamlara vâkıf

²⁵⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/213.

²⁵⁶ el-En'âm 6/97.

²⁵⁷ el-En'âm 6/98.

olmayı ifade eder. Dolayısıyla “fıkıh” terimi, sıradan bir bilgi edinmeden ziyade, dikkatli bir analiz ve uzmanlık gerektiren anlayış biçimini ifade eder.²⁵⁸

Bursevî, insanın iç âlemi bağlamında Zâriyât Sûresi’nin “*Kendi nefislerinizde de (deliller) vardır. Görmüyor musunuz?*” âyetini tefsir ederken, bu ayetin insanın yaratılışındaki hikmete ve ilahî sanata dikkat çektiğini belirtir. Ona göre Allah, insana fayda sağlayacak özellikler, estetik bir fizikî yapı, olağanüstü bir varlık bileşimi, yüce fiiller sergileme kapasitesi, çeşitli işleri yerine getirme kudreti ve her türlü kemâli kendinde barındırma yeteneği bahşetmiştir. Bursevî, ayetin tefsirinde, insan hayatının doğumdan ölüme kadar sürekli bir dönüşüm ve değişim içerisinde olmasını bu delillerin sürekliliğinin ve çok boyutluluğunun bir göstergesi olduğundan bahsetmektedir.²⁵⁹

Yine Rum Suresi’nde belirtilen insanların yaratılış itibarıyla lisanlarının ve renklerinin farklı olması konusunda “*O’nun kanıtlarından biri de, gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olmasıdır. Kuşkusuz bunda bilenler için ibretler vardır.*”²⁶⁰ âyetini İbn-i Abbas’ın tefsirinden faydalanarak yorumlamaktadır. İbn Abbâs (r.a.)’a göre, Hz. Âdem’in (a.s.) bedeni yeryüzünün çeşitli bölgelerinden alınan farklı toprakların bir araya getirilmesiyle yaratılmıştır. Bu durum, insan türünde görülen ten rengi çeşitliliğinin sebebini açıklar vaziyettedir. İnsanlar, yaratıldıkları toprağın hem fiziksel rengine hem de karakteristik özelliklerine uygun bir yapı ile dünyaya gelirler. Bursevî’ye göre bu görüş, bazı müfessirlerin İnfitâr Sûresi’nin 8. ayeti olan “*Seni dilediği şekilde parçalardan şekillendirdi*”²⁶¹ ifadesine getirdikleri yorumlarla da desteklenmektedir. Bursevî’ye göre bu ayet, insanın biçimlenişinin, ilahî irade ve takdir çerçevesinde, soy bağları ve fitrî eğilimleri dikkate alınarak gerçekleştiğine işaret etmektedir.²⁶²

Bursevî, En’am Suresi 98.ayette belirtilen insanın bir tek nefisten yaratılması hususunda bir noktaya daha değinerek Allah’ın insanlara büyük bir iyilikte bulunduğunu ve dolayısıyla insanların bu sayede birbirleriyle ülfet ve yakınlık kurmalarının daha kolay olduğunu

²⁵⁸ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 5/310. Ayrıca bk. Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu’l Ebsat”, 33.

²⁵⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 20/35.

²⁶⁰ er-Rûm 30/22.

²⁶¹ el-İnfitâr 82/8.

²⁶² Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 15/43.

belirtmektedir.²⁶³ Abese Suresi'nde “*Bir spermden yarattı da ona şekil verdi.*”²⁶⁴ ayetini Allah'ın insana organlar vermek suretiyle insan için şekil ve maslahat olarak en uygun olanı hazırlamasını ve tüm bunları da yoktan var etmesini Allah'ın varlığına delil olarak göstermiştir. Ayrıca yine aynı surenin 20.ayetini ise “*Sonra ona yolu kolaylaştırdı.*”²⁶⁵ insanın doğumdan önce annesinin karnında ayaklarının yukarıya bakması ve başının da aşağıya çevrilmiş şekle getirilerek doğumunu kolaylaştırması olarak tefsir etmiş ve bu olayın da Allah'ın varlığının delillerinden olduğunu söylemiştir.²⁶⁶

İnsanın yaratılışında anlatılan mucizeler ve insana sunulan nimetlerden bahsettikten sonra bütün bunların zâhiri nimetler olduğunu düşünen Bursevî, işârî bir yorumda bulunmaktadır: Şöyle ki; insanın yaratılışında Allah'ın ruhundan üflemesi, insanın zikir yapabiliyor olması, insanın rıza ve bağışlanmayı isteyebiliyor olması, hakikatı merak edebiliyor olması gibi birtakım eylemler bâtinî nimetlerden sayılmaktadır. Böylece Allah, insanın Allah ve Allah'ın sevdiklerine ulaşabilmesini sağlayacak bir takım hususları yaratmıştır.²⁶⁷ Dolayısıyla anlaşıldığı üzere Bursevî'ye göre Allah'ın insana bahşettiği bu gizli nimetler “Mârifetullah” kavramının insanın zihnine yerleşmesine vesile olmaktadır.

4.5.2.2. Hayvanların ve Bitkilerin Yaratılması

Yaratılıştaki eşsizlik ve hikmetliliğe bir diğer örnek ise hayvanların yaratılması ve insanlığın hizmetine sunulmasıdır. Günümüzdeki teknolojik gelişmelerin olmadığı dönemlerde, hayvanların besin kaynağı olmasının yanında taşımacılık, ısınma, kıyafet ve benzeri gibi alanlarda insanlığın hizmeti için kullanıldığı bir gerçektir. Bu yaşayış şekli dünyada hala bazı bölgelerde devam etmektedir. Teknolojik gelişmeler ile birlikte insanların hayatlarını kolaylaştırmak için ortaya çıkan makineler ve buluşlar ise yine hayvanların yaratılışındaki bir takım özelliklerinden esinlenerek yapılmaktadır. Leonardo da Vinci'nin kuşlardan ilham alarak bir uçak prototipi çizmesi ve yusufçuk böceğinin helikopterlere ilham olduğu bilinmektedir. Hayvanlardan ilham alınan bu buluşlara; 1994 yılında japon mühendis Er. Eji Nakatsu'nun hızlı trenlerin ses sorununa çözüm bulmak için “yalıçapkını kuşu”nun

²⁶³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 5/308.

²⁶⁴ el-Abese 80/19.

²⁶⁵ el-Abese 80/20.

²⁶⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 23/66.

²⁶⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 15/173.

gagasından esinlenmesi²⁶⁸; arıların ve sineklerin gözlerinden esinlenerek 360 dereceli kameraların yapılması; insanların gözlerinin karanlıkta da görebilmesini sağlamak için denizlerin karanlık kısımlarında yaşayan balıkların gözlerinden alınan “Chlorin e6 (Ce6)” kimyasal maddesinin keşfedilmesi²⁶⁹ de farklı örnekler olarak gösterilebilir. Bu örnekler bize geçmişte, günümüzde ve gelecekte dahi hayvanlar özelinde tüm doğanın insanın faydasına ilham olacağını gösterir niteliktedir. Bursevî de hayvanların insanlığın faydasına sunulduğunu ve insanların ihtiyaçlarını gidermek için yaratıldığını söylemiştir.²⁷⁰ Hayvanların yaratılışında mutlaka bir hikmet ve fayda olabileceğini “Hayâtü'l Hayevân”²⁷¹ eserinden aktardığı bir hikâyeyle belirtmektedir. Hikâyede, bir adamın, çirkin görünüşlü ve kötü kokulu domuzlan böceğinin niçin yaratılmış olduğu hakkındaki düşüncesinden bahsedilmektedir. Bu sözünden sonra adamın vücudunda ağır ve tedavisi imkânsız bir çıban çıkar. En usta hekimler bile ona çare bulamaz. Umudunu kaybettiği bir anda, sokakta bağıarak konuşan bir kâhinin sesini duyar ve onu çağırırlar. Kâhin geldiğinde, çıbanı inceler ve tedavi için domuzlan böceği ister. Böcek getirilip yakılarak kül hâline getirilir ve yaranın üzerine uygulanır. Sonuçta, Allah’ın izniyle adam tamamen iyileşir. Böylece Allah’ın hiçbir varlığı boş yere yaratmayacağı ve her birinin yaratılışında bir hikmet ve gaye olduğu da hikâyeyle örneklendirilmektedir.²⁷²

Bursevî, bitkilerle ilgili ise meyvelerin ilk çıktıklarında ham bir halde cılız ve faydasız olduklarına; bir müddet sonra irileşerek lezzetli bir hale geldiğini anlatmaktadır. Buradaki iki zıt halin değişiminden yola çıkarak öncelikle iki zıt âleme de hâkim olan, onlara tasarrufta bulunabilen ve bunları da bir hikmet ölçüsüyle yerine getiren bir yaratıcı tarafından yapıldığının bilinmesi gerektiğini söylemiştir.²⁷³

Bursevî konunun nihayeti ve özeti olarak şunları belirtmiştir: Yaratılmış her varlıkta Allah’ın varlığına dair belirgin alametler mevcuttur. Akıl sahibi kimse, Allah’ın rahmetinin tecellilerini ve yaratma sürecindeki hayret verici ve olağanüstü özellikleri dikkatle

²⁶⁸ Sevtap Sarıca, “Doğadan Öğrenerek Tasarlamanın Serüveni: Biofili Ve Biomimikri”, *İdil Dergisi* 111 (2023), 1835-1836.

²⁶⁹ Hande Eryılmaz, “Biyomimikri ve Ergonomi: Tasarımda Doğadan Yenilikçi İlham”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Mühendislik Bilimleri ve Tasarım Dergisi* 3 (2015), 470.

²⁷⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/238.

²⁷¹ Demîrî’nin (ö. 808/1405) hayvanlar ansiklopedisi mahiyetindeki eseri. Bk. Cevat İzgi, “Hayâtü'l-Hayevân”, *Tdv İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 07 Kasım 2024).

²⁷² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 14/498.

²⁷³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 5/313.

gözlemlemeli, bu hususlarda derinlemesine düşünerek tefekkür etmelidir. Bu sayede, ilim ve marifet denizinden değerli bilgi ve anlayış incilerini elde etme imkânı bulacaktır.²⁷⁴

4.6. Dinî Tecrübe Delili (Mükâşefe Yolu)

Dinî tecrübe terimi, felsefecilerin “empirisizm” olarak adlandırdığı tecrübe kavramının da ötesinde bir anlam taşımaktadır. Filozof William James’in deyimiyle aslında bu terim “akût” hale gelmiş şiddetli dinî tecrübe yaşantılarını konu edinmektedir.²⁷⁵ Dinî tecrübeyle kastedilen şey; kişinin, evrenin güzellikleri ve ihtişamı karşısında Tanrı’yı düşünmesi gibi çıkarımsal bir durum değildir. Kişinin çok daha özel bir deneyim yaşayarak Tanrı’nın varlığını doğrudan öngörebileceği bir tecrübe edinmesi durumudur.²⁷⁶ Bu delil türünde belli bir inanç derecesinden daha üst seviyedeki inanç türüne gidilmektedir. Dolayısıyla bazı düşünürler bu delil için “Tanrıdan yine Tanrı’ya giden delil” tarifini yapmaktadırlar.²⁷⁷ Bu delilin sübjektif/özel içerikli olması nedeniyle bilimde önemsenen nesnellik ilkesine göre temellendirilemediği için bilimsel ve kabul edilebilir bir delil olmadığı söylenebilir. Fakat tüm bunlara rağmen dini tecrübenin de duysal tecrübeler gibi Tanrı’nın varlığına delil olabileceği öne sürülmektedir.²⁷⁸ Çağdaş din felsefesinde dinî tecrübe delilinin önde gelen savunucusu olan Swinburne’e göre, bir varlık (örneğin bir masa) kişinin zihninde niteliğiyle var olarak tecrübenin konusu olabiliyorsa, aynı şekilde Tanrı, bir kişinin tecrübesine bir şekilde konu olabilmisse bu durum, Tanrı’nın var olduğunu düşünmek için bir gerekçe haline gelmektedir. Dolayısıyla dinî tecrübe bu şekilde Tanrı’nın bir delili olur.²⁷⁹

Kelâm ilminde bu delilin “İlham” kavramıyla ilişkilendirildiğini söylemek mümkündür. İlham ise kalbe doğan bilgidir ki âyet veya akıl ile istidlâl edinmeksizin amel etmeye çağırır.²⁸⁰ İlham, kesb yoluyla elde edilmeyişi yönünden vahiy ile ortak ise de vahiy kadar berrak olmaması ve peygamberlere özgü olmayışı yönüyle vahiyden farklılaşır. Dolayısıyla usûlu’-d-din açısından ve kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre hüccet

²⁷⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 14/497.

²⁷⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, 82-83.

²⁷⁶ Mehmet Sait Reçber, “Tanrı’nın Varlığının Delilleri”, *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 147.

²⁷⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 83.

²⁷⁸ Hakan Hemşinli, “Tanrı’nın Varlığına Bir Delil Olarak Dinî Tecrübe: Duyu Tecrübesi ve Saf Bilinç İddiaları Örneği”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (2018), 1633.

²⁷⁹ Reçber, “Tanrı’nın Varlığının Delilleri”, 150.

²⁸⁰ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 28.

sayılmamaktadır.²⁸¹

Tasavvuf ilminde ise dinî tecrübe terimi keşif kavramı ile ilişkilendirilmektedir. Keşif, perdenin açılmasıyla gizli olanın ortaya çıkması demektir. “Gaybî hakîkatlere, yaşayarak ve temaşa suretiyle vâkıf ve muttali olmaktır.”²⁸² “Sûfilere göre maddi ve duyular âleminde gelen tesir, kir ve pas, gayb âleminin görülmesine engel olur. Riyazet ve tasfiye ile bu perde ortadan kalkar ve gayb âlemi ayan beyân görünür.”²⁸³ Gazzâlî *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde keşfi, peygamberlere ve bazı evliyalara has olan kudsi bir kuvvet olarak açıklamaktadır. Kullara gizli olan bazı bilgilerin, aklın ve fikrin ulaşamayacağı Rabbanî marifetlerin bu kişilerde tecelli etmesiyle ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu durumda ortaya çıkan hissiyatı zevk olarak tanımlamıştır. Gazzâlî'ye göre Zevk, iman ve ilimden sonra ulaşılan en üst mertebedir. Gazzâlî zevkin hissi bir durum olmasını, şiir, destan ve musiki gibi eserlerin insanlara olan etkisiyle örneklendirmektedir. Bu eserlerle bazı kimseler hüzünlenir, bazıları şenlenir bazıları da hipnotize edilir fakat bazı kimselerde bu eserler herhangi bir tesir uyandırmaz. Hatta bu zevki tadan kişilerin hepsi bir araya gelse dahi zevksiz kişiye bu zevkin nasıl olduğunu anlatamazlar. Dolayısıyla keşif perdesini aralayanların tattığı hissiyatın da bu türden bir zevk olduğunu belirtmektedir.²⁸⁴

Bursevî, dinî tecrübe delilinin en önemli savunucularındandır. O'na göre bu yol, her insanın yürümeye istidatlı olduğu yoldur. Bu yolun kurallarına tabi olan müminlerin hakîkatin nurundan nasipleneceğini belirtmiştir. Tasavvuf ilminde bu kişiye sâlik ismi verilmektedir. Sâlik kelimesi tarikata intisab ederek şeyhi tarafından nefsin ve kalbini tezkiye (ıslâh) etme yoluna sulûk ettirilen kişi anlamında kullanılır.²⁸⁵ O halde mûkaşefe yolu anlamına gelen tecrübi delil kavramı da tasavvufi terminolojide sâlikin kendisini gerçekleştirmek ve mârifetullah makamına erişmek için girdiği yol olan seyr-ü sulûk kavramıdır.²⁸⁶ Bursevî de seyr-ü süluk kavramını bu anlamda kullanmaktadır.²⁸⁷

²⁸¹ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 149,184.

²⁸² Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 222.

²⁸³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 213.

²⁸⁴ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, çev. Şadi Eren (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 73-74-75.

²⁸⁵ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekkin Nüfus*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayınları, 2007), 374.

²⁸⁶ Muhammed bin Abdullah El-Hâni, *Âdâb*, çev. Ali Hüsrevoğlu (İstanbul: Erkam Yayınları, 1995), 181.

²⁸⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/188.

Bursevî, Mü'minlerin tasavvufî yaşantı açısından avam ve havas olarak ayrıldıklarını söylemektedir. Tasavvufî terim olarak avam, sûfî olmayan anlamına gelmektedir.²⁸⁸ Havas kelimesi ise “avamın yaşadığı dini hayat ile yetinmeyen ve bunun üstünde bir hayat yaşamak için çabalayan mü'min anlamına gelmektedir.”²⁸⁹ Yani havas kelimesi tasavvuf ilminde seyr-ü sulûk yolunda ilerleme kaydedebilmiş sâlik anlamına gelmektedir.

Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde tecrübe deliline dair üç anahtar kavrama rastlanılmaktadır. Bunlar; terbiye, tecelli ve mârifetullah/hakikat kavramlarıdır. Bursevî, terbiye kavramının “Rabb” kelimesinden geldiğini; ıslah etmek, yetiştirilmek ve beslemek gibi anlamlara geldiğini belirtmiştir. Allah'ın terbiyesinin âlemleri beslemekle ve varlık sebeplerini devam ettirmekle gerçekleştiğini belirtirken insanın terbiyesinin de Allah'ın âlemleri terbiye ettiğinin farkına vardıktan sonra kendisini terbiye etmesi ile ilgili olduğunu belirtmektedir. Bursevî'nin bu adımdan sonra kişinin Allah'ın sıfatlarıyla tanışmasının gerçekleşeceğini ve Allah'ın nurlarının kendisini aydınlatmaya başlayacağını belirtir.²⁹⁰

Hülâsa bu delil Bursevî'ye göre sadece kurallara uyarak sülûk yolunda ilerleyen özel insanların anlayabileceği delildir. Havass olarak tanımlanan bu insanlar, akl-ı selîm sahibi, Rabbânî ahlak ile ahlaklanmış ve insanlık sıfatlarından sıyrılarak hâlis olmuştur. Böylece bu kimseler Allah'ı bilmiş olacak ve tasavvuf ilmine göre insan-ı kâmil olabileceklerdir.²⁹¹

4.7. Fıtrat Delili

Fıtrat, “fatır” kelime kökünden gelen “yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip olmak” anlamında kullanılır.²⁹² Terim anlamı olarak ise “dini kabul için hazırlanmış cibillettir (yaradılıştır).” manasındadır.”²⁹³ Fıtrat kavramına psikoloji ilminde de rastlanmaktadır. Şöyle ki; örneğin bir insan kendisine uzatılan bir elmayı yemeden önce o elmayı ona kimin uzattığını merak eder. Bu, insanın fıtratına kodlanmış olan merak duygusudur. Fıtrat deliline dair Justin Barrett'in, psikolojiye göre “Allah hakkında düşünmeye hazır doğuştan

²⁸⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 53.

²⁸⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 161.

²⁹⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/78.

²⁹¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/210.

²⁹² Hayati Hökekleli, “Fıtrat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Kasım 2025).

²⁹³ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 172.

yeteneklerle doğduk.”²⁹⁴ ifadesi de psikoloji ilminde fitratın büyük bir öneme haiz olduğunu göstermektedir.

Fitrat deliline dair Müslüman düşünürler de, Hz. Peygamber’in (sav) konuyla ilgili *“Dünyaya gelen her insan fitrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu yahudi, hristiyan, Mecûsî (farklı bir rivayete göre hatta müşrik) yapar.”* hadîs-i şerifinde belirtilen fitrat kelimesini yorumlayarak konuya dâhil olmuşlardır. Selef uleması bu kavramı “İslâm” olarak yorumlamışlardır. Dolayısıyla insanın yaratılıştaki İslâm üzere doğmasını, “hakkı benimseme, yaratıcısını tanıma yatkınlığı” şeklinde yorumlamışlardır. Özellikle İbn-i Teymiyye, fitratın esas itibarıyla “İslâm’a yatkınlık anlamı” taşıdığını düşünmüştür.²⁹⁵ Bursevî de fitratın “yüz çevirme ve inkâr olmaksızın tevhide ve İslâm dinine kabiliyetli olmak” manasında olduğunu belirtmiştir.²⁹⁶ Ayrıca “Enfûsî ve afâkî deliller ortaya koyup kendilerinde istidat yaratarak Allah Teâlâ’nın insanlara, kendi Rablığını bilme imkânı vermesini” de fitrat delili ile ilişkilendirmiştir.²⁹⁷ Bursevî, Râgıb el-İsfahânî’nin de fitratı, “Allah’ın insanlarda eşsiz olarak var edip yerleştirdiği imanı bilip tanıma kuvveti” olarak tanımladığını belirtmiştir. Rum Suresi’nin 30.ayetinde *“O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah’ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.”*²⁹⁸ Allah’ın fitratına yüzün çevrilmesi ve insanın ona sarılması gerektiğini vurgulamıştır.²⁹⁹ Fıtrata sarılmak tabirini ise insanların istek ve arzularına uymadan ve şeytanın süslü gösterdiği şeylere kapılmadan yaşayarak gerçekleştirebileceği şeklinde açıklamaktadır. Çünkü insan yaratıldığı hal üzere kaldığında zaten bu hal ile İslam dinine tabi olabilecektir.³⁰⁰ Böylece anlaşılmaktadır ki Bursevî fitrat için insanın yaratıldığındaki saf ve temiz hâli olduğunu söylemiş ve bu saflığı ahde vefa kılarak muhafaza etmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Bursevî, Zuhur Suresi 87.ayetin *“Onları kim yarattı?” diye sorsan kuşkusuz “Allah yarattı” diyecekler. Şu halde (Allah’ı bırakıp) nasıl onlara dönebiliyorlar!”*³⁰¹ tefsirinde ise

²⁹⁴ Caner Taslaman, *Allah Felsefe ve Bilim* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014), 98.

²⁹⁵ Hökelekli, “Fitrat”.

²⁹⁶ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 15/63.

²⁹⁷ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 6/308.

²⁹⁸ er-Rûm 30/30.

²⁹⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 15/63.

³⁰⁰ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 15/191.

³⁰¹ ez-Zuhur 43/87.

insanın fitratının bir gereği olarak mârifetullah için yaratıldığını belirtmektedir.³⁰²

Konuya dair *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*'de geçen bölüme atıfta bulunmuş ve insanların iman etmeye mecbur bırakılması suretiyle zulme uğratılmadıklarını söyleyerek Allah'ın insanların fitratına inanma ve hidayet istidatını bahsettiğini belirtmiştir.³⁰³ İnsanın fitratı gereği Allah'ın varlığını bilmesi hususu Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim (as) peygamber ile anlatılmıştır. En'am Suresi'nde 73.ayetten 83.ayete kadar Hz. İbrahim'in imanının hakîkate erdirilmesinden bahsedilmektedir. Bursevî, bu ayetlerin tefsirinde Fahreddin er-Râzî'nin *el-Meâlimü't Tenzîl* eserinde anlattığı kıssayı kendi eserinde kullanmıştır. Râzî tefsirinde, Hz. İbrahim'in annesi tarafından mağarada büyüyene kadar saklandığını ve mağaradan çıktıktan sonra gördüğü hayvanların sahibini sormasıyla sorgulama yolculuğuna başladığını aktarmıştır. Nitekim kıssanın sonunda, ayı, güneşi ve yıldızları kendilerine ilah edinerek tapınan insanları gördüğünde hepsinden yüz çevirerek tek olan Allah'a iman ettiği belirtilmiştir. Bu kıssada, Hz. İbrahim'in davranışları, insandaki fitrî karakterin göstergesi niteliğindedir.³⁰⁴

Bursevî, Hz. İbrahim'in (as) kıssasında, fitrat gereği insanın Yaratıcı'da olması gereken sıfatları akledebilmesi ile ilgili *Tefsîr-i Münîr*'de geçen bölümü aktarmaktadır. Kıssaya göre Hz. İbrahim (as), annesiyle Nemrut'u görmeye gitmiş ve Nemrut'un yanındaki güzel görünümlü hizmetlileri ve cariyeleri görünce Nemrut'un çirkinliği karşısında şaşkınlığa düşmüş ve şöyle söylemiştir: “Madem bu sizin tanrınızsa, nasıl olur da kendisi çirkin ama yarattıkları ondan daha güzel olur? Tanrı olanın hepsinden üstün olması gerekmez miydi?”³⁰⁵ Kıssadan anlaşıldığı üzere bir yaratıcı yarattığı varlıklardan daha güzel ve üstün olmalıdır. Ve insan zihni, bu farkı fitrağı gereği anlayabilecek şekilde yaratılmıştır.

Bursevî, Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim'in (as) hayatının anlatılması ile şunu anlatmak istediğini anlaşılmaktadır: Tüm insanlarda fitrat gereği hakikati bulma isteği olsa da fitrî delil bütün insanlarda aynı şekilde gerçekleşmemektedir. Çünkü insan, fitratını bozacak şeylerden kendi gayretiyle korunmalıdır. Bursevî fitrat delilinin insanı hakîkate ulaştırma konusunda

³⁰² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 18/376.

³⁰³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 8/102.

³⁰⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 5/278.

³⁰⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 5/279.

yardımcı olabilmesi için kişinin gayretinin de gerekli olduğunu belirtmektedir.³⁰⁶

Bursevî, *Te'vilâtü'n Necmiyye* eserinde bu konuyla ilişkili olarak “bir insanın kâfir bile olsa fitratındaki bu özelliğin dâimâ mevcut olduğunu” ifade etmiştir. Bu söz üzerine bazı kimselerin, ilahî lütuf ve inayetle, kendilerine herhangi bir peygamberin daveti, bir velînin irşadı ya da bir nasihatçinin öğüdü ulaşmamış olsa bile, doğrudan Allah'ın hidayetiyle doğru yolu bulabilecekleri ifade edilmiştir. Bu kişilerin, hakikati bulduktan sonra, çevrelerinde mevcut olan olumsuz etkilerden etkilenmeyecekleri, bâtıl düşünce sahiplerinin vehim ve hayale dayalı, şüpheli, aklî ya da felsefî argümanlarının onları sarsamayacağı belirtilmiştir. Bu kimseler, tıpkı Hz. İbrahim (as) gibi, hakikati savunurken kınayanların kınamasından korkmaksızın tavır sergilerler. Nitekim Yüce Allah, Hz. İbrahim'i herhangi bir peygamberin daveti, velînin yönlendirmesi veya bir nasihatçinin uyarısı olmadan doğrudan kendi irşadıyla hidayete erdirmiştir.”³⁰⁷

Bursevî, insanın kendi acizliğini fark ettiği anda gerçekleşen duygu yoğunluğunu da Allah'a ulaştıracak bir yol olarak görmektedir. Çünkü insan, muhtaç olan, noksanlıkları bulunan, untabilen ve yanlış yollara sapabilen bir varlıktır. Bu hissiyâtın da insanın fitratından geldiği bir gerçektir. Nasıl ki insan, fitratı gereği bir yaratıcının olduğunu içgüdüsel olarak merak ediyor ve ona ulaşmak istiyorsa bu konuda da kendisini bu tür menfi durumlarda koruyacak ve ona zarar dokunmasından kurtarmasını istediği bir varlığa inanmak isteyecektir. Çünkü bu husus insanın doğasında bulunmaktadır. Bursevî, “istiâze”nin tanımında bu hususa temas etmektedir. “İstiâze; her türlü hayrı elde etmede ve her türlü âfetten uzaklaşmada nefse âid ihtiyaçtan, hiç muhtâç olmayan Allah'a yönelişdir.” Bursevî'ye göre İstiâze (Allah'a sığınma), Zâriyât Suresi'ndeki “*Allah'a koşun!*” ayetinde ifade edilen ilahî çağrının deruni anlamını yansıtmaktadır. Aynı zamanda istiâze, kulun, Allah'a yaklaşmanın yegâne yolunun kendi acziyetini idrak etmek olduğunu bilmesidir. Bu bilinç, kulun mutlak kudret sahibi olan Allah'a yönelme ve O'na sığınma ihtiyacının farkında olmasını sağlamaktadır.³⁰⁸

Bursevî'nin *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*'den aktardığı yoruma göre de insan tabiatında bulunan

³⁰⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 17/199.

³⁰⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 18/298.

³⁰⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/61.

acziyet ve sığınma içgüdüsünden şu şekilde bahsedilmektedir:

et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye 'de der ki: “İnsan tabiatı ruhun hidâyeti ve itâati ile nefsin dâlâleti, ısyânı ve azgınlığının karışımından meydana gelmiştir. İnsanlar sıkıntının karanlığına düştüğü, kendilerine fitne ulaştığı ve belâ dokunduğu zaman nefisleri kırılır, nefislerin kışkırtmaları kesilir, ruhları nefislerinin şehvetlerinin zulmetinin esâretinden kurtulur ve yaratıldıkları tabîata uygun olarak Hakk'ın huzûruna geri dönerler. Nefisler de ruhlarının muvâfakati ile tabiatlarının aksine olarak belâyı defetme konusunda mecbur olarak, Allâh'ın lütfundan yardım isteyerek, kendilerine musibet vermesinden O'na sığınarak ve kendilerinden sıkıntıyı gidermesini isteyerek Allâh'a döner.³⁰⁹

Bursevî, insanın ihtiyaç hissettiği anda inanmak isteyeceği varlığın da Allah olduğunu ifade etmiştir. Çünkü insan yenik düşen ve muhtaç olan bir varlıktır. Onu yenik durumdan kurtaracak olan Allah ise her şeye galiptir ve hiç bir şey O'na galip de gelemeyecektir. Allah mutlak güç sahibi olan ve dilediğini yapandır. Aynı şekilde insanın, gizli taraflarını bilemediği birçok husus varken O (cc), her şeyin gizli taraflarını da tam olarak bilir. İşte bu yüzden Allah, “yegâne kurtarıcı ve kendisine sığınanların tek ilticâ merciidir. O'ndan başka kurtaracak ve ilticâ edilecek kimse yoktur.”³¹⁰ Bursevî'nin anlattığı bu yorum, aciz olan insanın, aciz olmayan bir varlığa sığınmasının zorunluluğunu göstermektedir.³¹¹

Bursevî bu konuyla ilgili bir hususa daha dikkat çekmektedir ki o da sığınılan varlık olan Allah'ın çok merhametli olmasıdır. Şu bir gerçektir ki canlılar doğduğu andan itibaren merhamet timsali olan annelerine sığınarak onun şefkatli kanatları altında yaşarlar. İşte insandaki bu duygu insanla beraber olgunlaşarak aslında yaratıcısının bu merhametin de kaynağı olduğu fikrine evrilir. Yani insan sığınacağı varlığın merhametine güvenmektedir.³¹²

Bursevî Allah'ın merhametinin yanında gazabının olmasının da varlığına delil olacağını düşünmüştür. Allah'ı inkâr eden kâfirlerin iyice düşündüklerinde kaçacak bir yerin olmadıklarını anlayacaklarını ve Allah'ın azabından kurtulamayacaklarını belirtmiştir. Böylece korkularının onları Allah'ın varlığını itiraf etmeye vesile olacağını söylemiştir.

³⁰⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 15/74.

³¹⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 20/442-443.

³¹¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 21/152.

³¹² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 23/125.

*“Kaçacak bir yer olmadığını bilsinler.”*³¹³ Nasıl ki rüzgârın kesilmesiyle deniz üzerindeki gemiler hareket kabiliyetini kaybedip yolcuları çaresiz kalır ya da şiddetli fırtınalar gemilerin batmasına ve yolcuların boğulmasına yol açarsa; aynı şekilde, dirilişten sonra da insanlar için Allah’ın azabından kurtuluş imkânı bulunmamaktadır. Bu durumda insanın, fayda ve zararın yegâne kaynağının Allah olduğunu açık bir şekilde kabul etmesi ve kâinattaki tüm tasarrufun O’nun iradesi, hükmü ve mutlak kudreti altında gerçekleştiğini tasdik etmesi gerekmektedir.³¹⁴

³¹³ eş-Şûrâ 42/35.

³¹⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 18/213.

5. SONUÇ

Bu çalışmanın temel kaynağını oluşturan *Rûhu'l-Beyân* tefsiri, tasavvufî ve işârî nitelikte bir eserdir. Dolayısıyla bu çalışmada, tasavvufî yöntemle kaleme alınmış bir eserde kelâm konularını incelemeye çalıştık. Bu durum çalışmamızın sınırlılıkları arasında yer almaktadır. Allah'ın varlığının delilleri ile ilgili literatür büyük bir bilgi birikimine sahiptir. Fakat işârî yöntemle yazılmış bir tefsirde, Allah'ın varlığının delilleri meselesine dair, kelâmî usûlle yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla çalışmamızın literatüre katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Allah'ın varlığına dair delilleri ve Allah'ın sıfatları meselelerini tasavvufî bir bakış açısıyla ele almak konusunda İsmâil Hakkı Bursevî önemli bir konuma sahiptir. Tasavvuf ilminin batını/derûnî yönteminin, kelâm ilminin yöntemiyle uyuşmadığı bir gerçektir. Ancak Bursevî'nin ilmî altyapısında kelâm ve fıkıh gibi ilimlerin bulunması, Mâtürîdî ve Eş'arî kelimcilerin görüşlerine atıfta bulunması, Mu'tezile'ye eleştiriler yöneltmesi, itikâdî mezheplerin yanlışlarına değinmesi ve itikâdî meselelere tefsirinde yer vermesi onun tefsirinden kelâmî konularda da istifade etmemizi mümkün kılmaktadır.

Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* tefsirini incelediğimizde Allah'ın varlığının delillerini daha iyi anlayabilmemiz için öncelikle Bursevî'nin delil kavramına bakışını, akla verdiği değeri ve bilgi edinme yollarına dair fikirlerinin ortaya koyulmasının gerekliliği üzere Bursevî'nin Allah'ın varlığıyla ilgili bahsetmiş olduğu bazı temel kavramların ve Allah'ın isimleriyle ve sıfatlarıyla ilgili yorumların da çalışmaya dahil edilmesi gerektiğini düşündük. Böylece Bursevî'nin Allah'ın varlığının delillerine dair yorumlarını da sistematik bir şekilde ele almış olduk. Çalışmamıza konumuzla ilgisi olduğunu düşündüğümüz “Tevhîd, Basîret, Hidayet, Dalâlet, Mârifet, Tefekkür, Yakîn, İman ve Küfür” kavramları ile ilgili görüşlerini ve sıfatları ile esmâsına dair yorumlarını dahil ettik.

Bursevî'nin delil konusuna bakış açısını ve yöntemini incelediğimizde, onun en üstün delilin Kur'an-ı Kerim olduğunu ifade ettiğini görmekteyiz. Kur'an, Bursevî'ye göre, dinî konularda istidlal yapılacak ilk ve temel kaynaktır. Kur'an'a muhatap olabilmek için ise akli kullanmak gereklidir. Akıl gözüyle bakabilen herkes mutlaka Allah'ın varlığına dair işaretleri görebilecektir. Bursevî'ye göre Kur'an ve aklın delillendirmedeki öneminden daha

önemli olan bir şey vardır ki o da insanın hakikatlere ulaşabilmesi için öncelikle bunu Allah'ın dilemesidir. Allah'ın dilemesi de ancak kişinin gayret etmesi, hakikatlere açık olması ve çokça zikirle meşgul olması sonucu gerçekleşebilecektir. Bursevî'nin hakikate ulaşmak için insanın gayretini esas alan bu tutumu, onu insanın fiilleri konusunda Mâtürîdî görüşe yakın göstermektedir. Bu yorum hidâyet konusunda da karşımıza çıkmaktadır. Bursevî, hidâyet fiilinin Allah tarafından yaratıldığını ve kulun da buna talip olmasıyla hidâyete erişebileceğini belirtmiştir. Bursevî'nin bu konuda Mâtürîdî'nin yorumunu benimsediği görülmektedir. Bursevî genel olarak hidayet veya hakikat gibi kavramlarla bağlantılı cümlelerinin çoğunda tefekkür, tezekkür ve müşahede gibi kavramlar kullanmaktadır. Bu kavramları genelde “tefekkür ile hakikatleri keşfetme”, “tezekkür ile aslına ve hakikate yönelme”, “müşâhede ile de ilahî ayetleri müşahede etme ve açık delilleri kavrama” şeklinde terkiplenmektedir. Bu üslûp Bursevî'nin, kulun aktif bir arayışçı olması gerektiğini teşvik ettiğini göstermektedir.

Bursevî, Müslümanlar'ın bir konuda delil ararken bazı sınırları gözetmesi gerektiğini vurgular. Örneğin “Allah'ın sıfatlarıyla ilgili deliller aranabilir; ancak bu sıfatların varlıklarla nasıl ilişkilendirileceği konusunda yorum yapılması sakıncalıdır.” yorumuyla bu konuda selefi bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.

Bursevî'yi itikâdî görüş konusunda kelâmcılardan ayıran bazı konuların olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunlar arasında en önemli ayrıntı bilginin kaynakları konusudur. Bursevî, ilimlerin kesbî ve vehbî olarak elde edilebileceğini söylerken ilham (keşif) yoluyla elde edilen bilgilerin de ilim olarak kabul edilebileceğini savunmuştur. Bu yaklaşım, kelâm ilminin usûllerinin dışına çıkan bir yaklaşımdır. Bursevî'nin bu tavrını Gazzâlî'de de görmek mümkündür. Bursevî, kişinin tasavvufi bir disiplin sonucunda ilham alabileceğini savunmakta ve bunun da makul bir bilgi olması gerektiğini savunmaktadır. Fakat burada tutarsızlık olduğu görülmektedir. Bunun sebebi öznel bir bilginin makul olmasının imkânsızlığından kaynaklanmaktadır. Mâtürîdî'nin de dediği gibi ilhamın bilgi olarak kabul edilmesi, herkesin kendi doğrusunun olduğu kaotik bir ortamın olmasına mahal verecektir.

Bursevî'nin tevhîd konusunda kelâmcıların kullandığı temânu' delilinin yanısıra “Vahdet-i Şuhûd ve Vahdet-i Vücûd kavramlarına değindiği de görülmektedir. Bursevî'nin tasavvufi öğretiler doğrultusunda insanları avam, havass ve havassu'l-havass şeklinde ayırması da

Vahdet-i Şühûd ve Vahdet-i Vücûd makamları da kişinin Allah’a yakınlaşması sonucu ortaya çıkan bir durumdur. Bu makamlara erişen mü’minler, Allah’ın tekliğine bizzat şahit olurlar. Fenâ (yok olma) makamını Vahdet-i Vücûd ile açıklayan Bursevî, kişinin baktığı herşeyde sadece Allah’ı görmesini en üst mertebe olarak yorumlamaktadır. Kelâmcılar, özellikle Vahdet-i Vücûd kavramının felsefik tavrıla “her şey Tanrı’dır.” diyen panteizme yakın bir manaya bürünmesi olasılığından dolayı bu kuramın savunucalarına ağır tenkitler yöneltmişlerdir.

Bursevî’ye göre bir insan, Allah’ı ancak Kur’an-ı Kerim’de bildirilen isim ve sıfatları aracılığıyla tanıyabilir. Bu nedenle o, tefsirinde Allah’ın isim ve sıfatlarını hem zahiri hem batını yönleriyle açıklamaya çalışmıştır. Sıfatları, isimlerle birlikte ele almış, özellikle zatî ve subûtî sıfatlara dikkat çekmiştir. Bursevî, bu bağlamda özellikle “Muhâlefetün li’l Havâdis” (sonradan yaratılanlara benzememek) sıfatını öne çıkarmıştır. Bursevî’nin bu sıfatı açıklarken kullandığı “Misli olmayınca meseli olmaz.” ifadesi, Allah’ın herhangi bir varlığa benzetilmesinin mümkün olmadığını açıkça ortaya koyar. İnsanlar genellikle bilinen varlıklardan yola çıkarak diğer varlıkları tanımlar; ancak Allah’ın künhü/mahiyeti bilinemez olduğu için, O’nu benzerlik üzerinden açıklamak doğru değildir. Bursevî’ye göre Allah’ın sıfatları, O’nda asla eksiklik, acizlik veya güçsüzlük bulunmadığını gösterir ve ideal bir yaratıcının nasıl olması gerektiğini ortaya koyar. Allah; kudret, ilim, irade, hayat, kıdem, bekâ, tekvin, semî’, basîr ve adalet gibi mükemmel sıfatlarla donatılmış, yaratılmışlara asla benzemeyen ve hem görünen hem görünmeyen her şeyde varlığını gösteren yüce varlıktır.

Allah’ın varlığını ispatlamaya yönelik deliller arasında kelâm âlimlerinin en çok üzerinde durduğu yöntemler; Hudûs, İmkân, İlk Muharrik (Hareket), En Mükemmel (Ekmel) Varlık, Gaye ve Nizam ile Fıtrat delilleridir. Bu deliller aynı zamanda filozofların kullandığı Ontolojik ve Teleolojik delillerin alt başlıklarını da oluşturur. Bunlara ek olarak, dîni tecrübe delili ve ahlâk delilini de delil olarak değerlendiren düşünürler bulunmaktadır. Bursevî’nin tefsirini kelâmî bir bakış açısıyla incelediğimizde, bahsettiğimiz bu delillerde kelâmî yöntemlerle Allah’ın varlığını ispatlamak için fikirler sunduğu görülmektedir. Hudûs delilinde Gazzâlî’den ve Eş’arî’den etkilenmiş ve değişim kavramından yola çıkarak “her değişenin zorunlu olarak bir değiştiricisi vardır.” cümlesini açıklığa kavuşturmak için yorumda bulunmuştur. İmkân deliliyle ilgili, kelâmcılar gibi varlıkları “Vâcibu’l-Vücûd, Mümkünü’l-Vücûd, Mümtenu’l-Vücûd şeklinde ayırmış ve varlıkların imkânları ölçüsünde

Allah'ın Vâcibu'l-Vücûd olduğunu isbât etmeye çalışmıştır. İlk hareket delilinde yine Gazzâlî'den etkilendiği görülmektedir. Varlıkların Allah'ın “Ol!” emriyle varlık sahasında ilk harekete başladığını belirtmiştir. En mükemmel varlığın Allah olduğunu kemâliyet kavramı ile açıklamaya çalışmıştır. Bursevî'nin tefsirini incelediğimizde, Allah'ın varlığını ispatlayan deliller arasında en çok gaye ve nizam (hikmet) delilini öne çıkardığını görmekteyiz. Bu delil, hem Kur'an-ı Kerim'in en çok başvurduğu yöntemlerden hem de anlaşılması en kolay ve etkili delillerden biridir. Gaye ve nizam delili, evrendeki düzen ve uyumdan yola çıkarak Allah'ın varlığına ulaşmayı hedefler. Bu delilin evrensel bir yönü vardır. Hem günümüzde evrenin işleyişini inceleyen bir bilim insanı hem de 1400 yıl önce çölde devenin yaratılışındaki kusursuzluğu gözlemleyen bir çoban bu delili anlayabilir. Bursevî'ye göre bu noktada yapılması gereken en temel şey, aklı, anlamak için, gözü ise görmek için kullanmaktır. Bundan sonra kişinin Allah'ın varlığına ulaşması zaten mümkün olacaktır.

Bursevî'nin üzerinde durduğu delillerden bir diğeri ise tasavvuf terminolojisinde “mükâşefe yolu” olarak bilinen dinî tecrübe delilidir. Bursevî bu delilin, bireyin Allah ile olan ilişkisini içsel bir duyarlılıkla yaşaması ve dinî pratikleri derin bir duygu yoğunluğu içinde tecrübe etmesi sonucu ortaya çıktığını belirtmiştir. Ancak bu delil, rasyonalist bir yaklaşım sunmayarak bireysel ve öznel bir deneyime dayanmaktadır. Bu nedenle, nesnel olmaması onun genel geçer bir delil olarak kabul edilmesini zorlaştırmaktadır. Tüm bu gerçeklere rağmen Batı'da bu konuyla ilgili çeşitli çalışmalar yapılmış ve bazı düşünürler tecrübe delilini insanın Tanrı'ya ulaşmasında geçerli bir yöntem olarak değerlendirmişlerdir. Kelâm ilminde ise bu tür öznel deneyimler delil olarak kabul edilmez çünkü sadece ilgili kişiyi bağlar ve başkalarına aktarılması mümkün değildir. Zaten Bursevî de bu delili aktarırken insanları “avam” ve “havas” olmak üzere iki gruba ayırmış ve bu delilin muhatabı olarak sadece Havas (seyr-ü süluk yolunda ilerlemiş) kişilerin olduğunu belirtmiştir. Bursevî'ye göre Marifetullahı ulaşmanın en etkili yolu olan bu delil, yalnızca havas seviyesindeki kişilerin anlayabileceği bir yöntemdir. Dolayısıyla kelâm ilmine göre bu yöntem, insanların belli bir kısmını ilgilendirmesi nedeniyle delil niteliği taşımamaktadır.

Bursevî'nin Kur'an-ı Kerim'de yer aldığını belirttiği bir diğer delil türü de fitrat delilidir. Rum Suresi'nin 30. ayetinde geçen ve Peygamber'e (sav) yönünü çevirmesi istenen “fitrat”, Allah'ın insanı yaratırken içine yerleştirdiği saf ve temiz inanma yeteneğidir. Bursevî, bu

delilin insanın yönelişine bağılı olarak ortaya çıkabileceğini belirtmektedir. Eğer insan, fitratına aykırı davranırsa, içinde potansiyel olarak bulunan bu inanç yetisini kaybedebilir. Bu nedenle fitri inanışın sadece iman etme aşamasında değil, imandan sonraki yaşamda da korunması ve davranışlara yansması gerektiğini vurgular. Dolayısıyla bu konuda da kulun gayretinin öneminden bahsettiği görülmektedir.

Bursevî'nin tefsirinde Allah'ın varlığıyla ilgili tüm bu delillerde anlatmak istediğı asıl mesaj, insanların Allah'ı tanıyacak zihne sahip olmaları ve bunu istemeleri gerektiğidir. Çünkü her ne kadar delillerin hepsi alenen O'nun varlığını işaret etse de bazı insanlar bu delilleri kabul etmeyebilirler. Bursevî'ye göre zaten Allah, maddi bir varlık gibi açıklanacak, nasıl bir varlık olduğı konusunda somut veriler ortaya konulabilecek bir varlık değildir. Allah'a iman meselesi hali hazırda gaybî bir meseledir. Dolayısıyla Bursevî Allah'ın, duyuların ötesinde bir varlık olarak, akıl ve mantıkla kavrandığı gibi hislerle de kavranılablmesinin mümkün olduğunu savunmaktadır. Böylece insanlar, hangi şekilde inanmak isterlerse onu tercih edebilmelidir. Binaenaleyh Bursevî'nin bahsetmiş olduğı delilleri incelediğimizde birbirinden çok farklı yaklaşımların ortaya çıktığını görmekteyiz. Hudûs delili ile dîni tecrübe delilini bu bahse örnek gösterebiliriz. Hudûs delilinde mantıkî önermeler ve somut veriler bulunmaktadır. Dolayısıyla kelâmcılar da filozoflar da bu delili kabul etmektedir ama dîni tecrübe delilini öznel bir tecrübe olması dolayısıyla çoğı kelâmcı ve filozof kabul etmemektedir. Bizce bu farklılıklar aslında konuya bir zenginlik katmaktadır. Çünkü bu delillerin muhatapları olan insanlar da birbirinden farklı düşünce ve yaşam biçimlerine sahip varlıklardır. Bazı insanlar iç dünyasına yönelerek soyut yaşamla ilgilenmeyi tercih ederken bazıları da daha çok dış dünyaya yönelen ve daha somut-makul bir yaşam tarzını tercih edebilmektedir. Dolayısıyla bu durum bizi, her insanın zihnine etki edebilecek bir yorum olması gerektiğı kanısına ulaştırmaktadır.

Rûhu'l-Beyân tefsirini değerlendirecek olursak; Bursevî'nin bu eseri kaleme alırken kullanmış olduğı üslup, toplumun her kesimine hitap etmesi amacı taşıdığını belli etmektedir. Bursevî'nin tefsirinde çeşitli tefsirlere ve âlimlerin görüşlerine atıfta bulunması, mezheplerin itikâdi görüşlerine yer vermesi ve tasavvuf ilminin öğretilerinden bahsetmesi bize yine halk nezdinde faydalı bir eser olduğunu göstermektedir. Bu eserin tasavvuf ve tefsir alanında akademik bir değer taşıdığını da söylenebilir. Dolayısıyla *Rûhu'l-Beyân* tefsiri, bâtinî yorumları dışında günümüzde değerlendirilmesi ve incelenmesi gereken bir eserdir.

Hatta eserin Muhammed Ali Sâbûnî tarafından bâtinî yorumlarından sadeleştirilerek muhtasarlaştırılmış on ciltlik hali de mevcuttur.

Tüm bu hususlar doğrultusunda kişinin Allah'ı tanınmasında aklın ne kadar önemli bir role sahip olduğunu görmekteyiz. Akı devreden çıkararak yapılacak her iş bâtıldır. Bir insan sezgi ve his yoluyla Allah'ı tanımak istiyorsa yine vahyin doğrultusunda akıl süzgecinden geçirmeli ve bu yola o şekilde girmelidir.

En doğruyu bilen ve muvaffakiyetin sahibi olan Allah'tır.



KAYNAKLAR

- Algar, Hamid. “Bahrü’l-Hakāik Ve’l-Meânî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Eylül 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bahrul-hakaik-vel-meani>
- Altıntaş, Ramazan. “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”. *Kelâm El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Altıntaş, Ramazan. “Hidâyet ve Dalâlet”. *Kelâm El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Aydın, Abdurrahman. “Sema ve Arz Kavramlarının İşâri Tefsirlerdeki Yorumlarına İlişkin Bir Analiz”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1348-1362.
- Aydın, Hüseyin. *Ebu’l Hasen El-Eş’arî’de Nazar ve İstidlal*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2008.
- Bâbertî, Ekmelüddin. *Tahâvî Şerhi Bâbertî Tercümesi*. çev. İsmailağa Fıkıh ve Telif Kurulu. İstanbul: İsmailağa Yayınevi, 3. Basım, 2024.
- Balıkçı, Üsâme - İnce, Abdullah. “Gençlerin Farklı İnanma Biçimlerine İlişkin Lisansüstü Çalışmaların Analizi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (2024), 101-134.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Açıklamalı İlm-i Kelam Dersleri Muvazzah İlm-i Kelam*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Bilsel, Halim Hilmi. *Allah Vardır*. İstanbul: Çeltüt Yayıncılık, 1. Basım, 1966.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kitâbü’n-Netice*. çev. Ali Namlı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2019.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu’l-Beyân*. çev. Kamil Yılmaz vd. 23 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Tamâmü’l-Feyz fî Bâbi’r-Ricâl*. çev. Ramazan Muslu - Ali Namlı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2020.
- Bursevî, İsmail Hakkı - Çiçek, Yakup. *İman Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış*. İstanbul: Darulhadis Yayınevi, 2. Basım, ts.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 3. Basım, 2005.

- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Çelik, Yusuf. *İsmail Hakkı Bursevî'de Basiret Anlayışı*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Basım, 1978.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 36. Basım, 2016.
- Doğandemir, Hülusi. “Yeni İlm-i Kelâm'ın Oluşum Sürecindeki Etkenler ve Yeni İlm-i Kelâm'ın Temsilcileri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2024), 19-34.
- Düzgün, Şaban Ali. “Sistemantik Kelâm”. *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Ebû Hanîfe, Nûman b. Sâbit. “el-Âlim ve'l Müteallim”. çev. Mustafa Öz. *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2013.
- Ebû Hanîfe, Nûman b. Sâbit. “el-Fıkhu'l Ebsat”. çev. Mustafa Öz. *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2013.
- Ebû Hanîfe, Nûman b. Sâbit. “el-Fıkhu'l Ekber”. çev. Mustafa Öz. *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2013.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslam'da Siyasi, İtikâdî Ve Fikhî Mezhepler Tarihi*. İstanbul: hisar yayınevi, 1974.
- Ebu'l Âlâ Mevdûdî, Seyyid. *İslam'ın Temelleri*. İstanbul: Ummah Neşriyat, 1. Basım, 1970.
- El-Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2019.
- El-Hânî, Muhammed bin Abdullah. *Âdâb*. çev. Ali Hüsrevoğlu. İstanbul: Erkam Yayınları, 1. Basım, 1995.
- El-Kârî, Molla Ali. *Emâlî Şerhi Tercümesi*. çev. İsmailağa Fıkıh ve Telif Kurulu. İstanbul: İsmailağa Yayınevi, 3. Basım, 2024.
- Erdem, Hüsameddin. “Allah'ın Varlığının Delillerinin Kur'ani Temelleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (1999), 26-27.
- Eryılmaz, Hande. “Biyomimikri ve Ergonomi: Tasarımda Doğadan Yenilikçi İlham”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Mühendislik Bilimleri ve Tasarım Dergisi* 3 (2015).

- Eryiğit, Adem. “Kadîm Kozmolojik Deliller Karşısında Kadim ve Modern Bir Delil Olarak Gaye ve Nizam Delili”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27 (2021), 371-390.
- Es-Sâbûni, Nureddin. *Mâturîdiyye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 1998.
- Flew, Antony. *Yanılmışım Tanrı Varmış*. çev. Hasan Kaya - Zeynep Ertan. İstanbul: Profil Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *El-Maksadü 'l-Esnâ Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ*. çev. M Ferîhat. İstanbul: Ferîhat Yayınevi, 1. Basım, 1972.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *el-Munkizu Mine'd Dalâl*. çev. Salih Uçan. İstanbul: Kayihan Yayınları, 6. Basım, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *İhyâü Ulûmi'd Dîn Tercümesi*. çev. Abdullah Aydın. 4 Cilt. İstanbul: Karaoğlu Yayıncılık, 1. Basım, 1991.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *Mişkâtü 'l-Envâr*. çev. Şadi Eren. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Gündoğar, Hamdi. *İslam Akaid Esasları*. İstanbul: Çıra Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Hemşinli, Hakan. “Tanrı’nın Varlığına Bir Delil Olarak Dinî Tecrübe: Duyu Tecrübesi ve Saf Bilinç İddiaları Örneği”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (2018), 1633-1655.
- Hökelekli, Hayati. “Fıtrat”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Kasım 2025.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/firat>
- İsfahânî, Rağîb el-. *Müfredât*. çev. Abdulbâki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım, 2012.
- İsfahânî, Rağîb el-. *Şerhu 'l-Mevâkıf*. ed. İbrahim Halil Üçer. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2. Basım, 2021.
- İskenderoğlu, Muammer. “Fahreddin er-Râzî’de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi”. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1. Basım, 2013.
- İzgi, Cevat. “Hayâtü'l-Hayevân”. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07 Kasım 2024.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/hayatul-hayevan>
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Big Bang ve Yaratılış*. Ankara: Oku Okut Yayınları, 1. Basım, 2022.

- Karadaş, Çağfer. “İsmail Hakkı Bursevî’nin İtikâdî Görüşleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi* 8/7 (1999), 265-276.
- Karadaş, Çağfer. “Yakîn ve İtikad”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi* X/1 (2001), 113-126.
- Karaman, Hayrettin vd. “Kur’an-ı Kerim-Kur’an Yolu (Türkçe Meâl ve Tefsiri)”. Erişim 09 Mayıs 2023. <https://kuran.diyamet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/bakara-suresi-2/ayet-6/kuran-yolu-meali-5>
- Kılavuz, Ulvi Murat. *Allah’a İman*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Maden, Şükrü. “Osmanlılar’da el-Keşşâf ve Envâru’t-Tenzîl Hâşiyeleri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 241-273.
- Manisavî, Ebu’l Münteâ. *el-Fıkhu’l Ekber Şerhi Ebu’l Münteâ Tercümesi*. İstanbul: İsmailağa Yayınevi, 3. Basım, 2024.
- Mâtürîdi, Ebu Mansûr el-. *Kitâbu’t-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 6. Basım, ts.
- Mâtürîdi, Ebu Mansûr el-. *Te’vîl’atü’l-Kur’ân*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2015.
- Muslu, Ramazan. *Anadolu’da Tasavvuf Yolları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2007.
- Mustafa, İbrahim vd. *Mu’cemü’l-Vâsit*. İstanbul: Çağrı Yayıncılık, 1. Basım, 1989.
- Namlı, Ali. “İsmail Hakkı Bursevî’nin Ruhu’l-Beyan Fi Tefsiri’l-Kuran Adlı Tefsiri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 365-385.
- Namlı, Ali. “İsmâil Hakkı Bursevî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ismail-hakki-bursevi>
- Nesefî, Ebu’l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Bahru’l-Kelâm*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 1. Basım, 2010.
- Nesefî, Ömer. *Nesefî Akâidi Tercümesi*. çev. İsmailağa Fıkıh ve Telif Kurulu. İstanbul: İsmailağa Yayınevi, 3. Basım, 2024.
- Nişancı, Zübeyir. *Sayılarla Türkiye’de İnanç ve Dindarlık*. İstanbul: International Institute of Islamic Thought & Mahya Yayıncılık, 1. Basım, 2023.
- Öz, Mustafa. *Anahatlarıyla İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2012.
- Özdemir, Hasan. “İsmail Hakkı Bursevî”. *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü* 92 (1970), 553-559.

- Özden, Mustafa. *İslam'da İnanç Esasları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Özden, Mustafa. *Kur'an'a Göre Bilgi İman İlişkisi*. İstanbul: Hiper Yayın, 1. Basım, 2019.
- Özler, Mevlüt. “İlahi İsim ve Sıfatlar”. *Kelâm El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 6. Basım, 2011.
- Pezdevî, Ebu'l Yusr Muhammed el-. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1. Basım, 1988.
- Pezdevî, Ebu'l Yusr Muhammed el-. *Usûli'd-Dîn*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1. Basım, 1988.
- Reçber, Mehmet Sait. “Tanrı'nın Varlığının Delilleri”. *Din Felsefesi*. ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Rûmî, Eşrefoğlu. *Müzekkin Nüfus*. çev. Ali Arslan. İstanbul: Merve Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Sarı, Necmi. “Kendi Dilinden İsmâîl Hakkî Bursevî'nin Hayatı ve Şahsiyeti”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 138-157.
- Sarıca, Sevtap. “Doğadan Öğrenerek Tasarlamanın Serüveni: Biofili Ve Biomimikri”. *İdil Dergisi* 111 (2023).
- Şehristânî, Muhammed Abdulkerîm eş-. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2005.
- Taslaman, Caner. *Allah Felsefe ve Bilim*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 8. Basım, 2014.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi Şerhu'l Akâid*. İstanbul: Dergah Yayınları, 7. Basım, 2015.
- Tekin, Özkan. *Yakın Dönemde İsbât-ı Vâcib Çalışmaları*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Topaloğlu, Aydın. *Ateizm ve Eleştirisi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2004.
- Topaloğlu, Bekir. “Allah”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Ekim 2025.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/allah>
- Topaloğlu, Bekir. *İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 9. Basım, 2001.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1. Basım, 2010.

- Tümer, Günay. “Din”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Mayıs 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/din>
- Uludağ, Süleyman. “İşârî Tefsir”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Eylül 2025.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/isari-tefsir>
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2. Basım, 2012.
- Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İstidlâl”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Kasım 2024.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/istidlal>
- Yıldız, İlhan. “Gazali’nin ‘Munkız Mine’ d-Dalal’ Adlı Kitabı Bağlamında Hidayet/Kurtuluş Teorisi”. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2 (2021), 440-468.
- Yılmaz, Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 13. Basım, 2010.
- Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ, 1. Basım, 2015.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Hülusi DOĞANDEMİR
Doğum Yeri ve Tarihi :

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans Öğrenimi : Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı - Temel İslam Bilimleri (YL) (Tezli)
Bildiği Yabancı Diller : İngilizce, Arapça
Bilimsel Faaliyet/Yayınlar : “Yeni İlm-i Kelâm’ın Oluşum Sürecindeki Etkenler ve Yeni İlm-i Kelâm’ın Temsilcileri Üzerine Bir Değerlendirme”
Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi 2.Sayı (Makale)
Aldığı Ödüller : MEB Başarı ve Üstün Başarı Belgeleri

İş Deneyimi

Stajlar :
Projeler ve Kurs Belgeleri : TÜBİTAK 4006 Yürütücülüğü (2019)
Çalıştığı Kurumlar : Diyanet İşleri Başkanlığı, Milli Eğitim Bakanlığı

İletişim

E-Posta Adresi :

Tarih : 26/11/2025 (Tez Savunma Tarihi)

