

İLHAN KUTLUER

Yitirilmiş Hikmeti  
Ararken

© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2017  
Sertifika no: 17313

İZ YAYINCILIK: 665  
inceleme araştırma dizisi: 241  
ISBN: 978-975-355-848-8  
4. baskı; İstanbul, 2017

Litros Yolu, Fatih Sanayi Sitesi 12/266, Topkapı-İstanbul  
telefon: (212) 5207210 • faks: (212) 5115791  
www.iz.com.tr • bilgi@iz.com.tr  
facebook.com/izyayincilik • twitter.com/izyayincilik  
instagram.com/izyayincilik • youtube.com/izyayincilik

*kapak resmi:*

İbn Sînâ çalışırken. Resmin orijinali, filozofun doğum yeri olan Afşana köyündeki İbn Sînâ müzesinde sergilenmektedir. Buhara Vilayeti, Özbekistan.

*kapak: Medine Efe*

**Basıldığı yer:** Alemdar Ofset Matbaacılık Davutpaşa Caddesi  
Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/İstanbul (Sertifika no: 22953)

# Bursevî'nin Metafizikte Teleolojik Boyut<sup>(\*)</sup>

## İslâm Metafizik Öğretisinde Gaye Fikri ve Teleolojik Perspektif

İslâm tefekkür geleneğinde metafizik, ana hatlarıyla onto-  
loji, teoloji ve teleoloji disiplinlerinden oluşur. Bu çerçe-  
ve içinde Allah-âlem-insan münasebetlerini belli bir perspektif  
açısından temellendirmek mümkündür. Genel olarak Varlık'ı  
inceleyen ontoloji, Bizâtihi Zorunlu Varlık kavramıyla bir te-  
olojiye ulaşır ve sonuçta âlemin mümkün varlığı Müteal Varlık  
İlkesi'ne bağlanır. Ancak metafizik tefekkürü taçlandıran, bü-  
tünleyen ve "netice" sine erdiren disiplin teleoloji, yahut felsefe  
geleneğimizdeki karşılığıyla "ilmü'l-gâye"dir.<sup>1</sup> Çünkü böyle-  
ce metafizik, "var mıdır?", "nedir?", "hangisidir?" problemlerinden  
"niçin?" sorusuna sığırma imkânı bulur. Dolayısıyla özellikle âlem ve insanın varoluşu, "niçin" var kılındıkları bakımından incelenmiş olur. Böyle bir inceleme sayesinde ki metafizik "varoluşun anlamı nedir?" sorusuna cevap vermeye

(\*) Bu metin I. Uluslararası İsmail Hakkı Bursevî Sempozyumu'nda (26-27 Mayıs 2000, Kent Hotel, Bursa) bildiri olarak sunulmuştur.

1 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, nşr. M.Yusuf Musa, S. Zâyed, S. Dünyâ, Kahire 1960, s. 299.

başlayabilir. Zira varoluşun anlamı, var olanın niçin var edildiği sorusuna verilecek cevapla ortaya konacaktır.

İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd ve Muhyiddîn ibn Arabî gibi büyük müslüman mütefekkirler metafiziğin gayeyi araştıran disiplinine kendi perspektif ve yöntemleri açısından bakmışlar, başka birçok konuda farklı ve hatta zaman zaman birbirine zıt düşünceler ortaya koymalarına rağmen teleoloji problemine verdikleri cevaplarda genel bir uzlaşmaya varmışlardır. İbn Sînâ âlemdaki gaiyyeti, Allah'ın "Cûd"una ve "en mümkün hayır nizamı" hakkındaki mutlak ilmine bağlamış, gaye sebeplerin kozmik varlık açısından önemini hassasiyetle vurgulamış ve âlemin hiyerarşik yapısı içinde yer alan varlıkların "aşk" ile kemâle yöneldiklerini belirtmiştir. Gazzâlî'nin âlemin varlığında yansıyan nizam, gaye ve hikmeti belirtmek üzere ortaya koyduğu "Leyse fı'l-ımkân ebda' u mimmâ kân" formülü ise meşhurdur ve İbn Sînâ'nın aynı konudaki fikirleriyle tam bir paralellik arz eder. İbn Rüşd'teki teleolojik yaklaşım hikmet ve gaye fikriyle temellenen inayet doktrini ile sebeplilik ve zorunluluk fikrini esas alan kozmik nizam kavramında ifadesini bulmuştur. Muhyiddîn ibn Arabî ise insân-ı kâmil öğretisiyle bağlantılı olarak "mümkün en iyi âlem" kavramında karşılığını bulan inayet fikrinin Gazzâlî ile birlikte izleyicilerindendir. Böylece İslâm teleolojisinin dört terimi olan gâye, nizam, inayet ve hikmet, çok sayıda müslüman mütefekkir için yönlendirici kavramlar olmuş ve onları müşterek bir öğretilerde buluşturmuştur.<sup>2</sup>

Bu mütefekkirler içinde Muhyiddîn ibn Arabî ve ekolüne bağlı olan İsmail Hakkî Bursevî<sup>3</sup> anılan öğretinin Osmanlı yurdundaki önemli izleyicilerinden biri olmuştur. O'nun, özellikle *Kenz-i Mahfî ile Kitâbü'n-Netîce* adlı eserlerinde ortaya koyduğu metafizik, kendi tabiriyle bir "Feylesûf-ı Dehr" in tasavvufi

2 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad: Kelâm- Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, 2.bs., İstanbul 1998, s.147-167

3 Bursevî, vahdet-i vücûd öğretisine bağlılığını bir eserinde "üç şeyh" yani İbn Arabî, Sadreddîn Konevî ve Osman Fazlî İllâhî Atpazârî'ye ayırdığı bölümlerle ortaya koymuştur. Bk. *Kitâbü'l-Hitâb*, İstanbul 1256, s.282-299.

tecrübelerini ve felsefî birikimini tüm “netîce”leriyle serdedecek derinliktedir. Bursevî'nin metafizik sistemi bağlı bulunduğu tasavvufî ekolün yaklaşımına paralel olarak ontolojiyi merkezileştirir. Ancak sistemin gaye fikriyle ilgili boyutunu asla ihmal etmez. Böylece öğretinin ortaya koyduğu Varlık bilgisi, âlem ve insanın varoluşuna esas teşkil eden ve fakat aynı zamanda anlamlandıran tecrübî ve fikrî unsurlara daima işaret etmiş olur. Bu unsurların teleolojik perspektifle ilgili olanları, Bursevî'ye tekaddüm eden tefekkür geleneğinde de olduğu gibi, hikmet, nizam, inâyet, cûd, garaz, maksûd, illet-i gâiyye gibi teleolojik kavramlarla açıklanmıştır. Söz konusu gaye öğretisinin yüreğinde ise insân-ı kâmil kavramı durmaktadır.

### İsmail Hakkı Bursevî ve Metafizik

Bursevî entelektüel kimliğini bir metafizikçi olarak tanımlamaktadır. Kendisinin “Feylesûf-ı Dehr” olduğu inancındadır ve bu ünvanı “hakîm-i ilâhî” anlamıyla sahiplendiğini belirtir. Bu terimdeki hikmet, sadece nazarî araştırmayla elde edilen ilim değil, doğrudan doğruya manevî tecrübeyle ulaşılan zevkî hikmet olup, “ilâhî” terimi de metafizikçi karşılığındadır. Ancak onun metafizikçiden kastı kozmolojik fikirlerin ötesine geçememiş ve sadece nazariyatla meşgul bir düşünür değildir.<sup>4</sup> Metafiziğin (ilm-i ilâhî) konusu ise “rab ile merbûb arasındaki irtibatın ne vecihle” olduğu ve “kâinatın ondan ne vecihle neş’et (intişâ)” ettiğidir.<sup>5</sup> Bursevî sûfî perspektife göre zevkî hikmetin nazarî araştırmayla edinilmediğini, fakat manevî gözlem ve tecrübeyle verildiğini söylerken, aynı zamanda İşrâk Şeyhi Şihâbüddin es-Sühreverdî'ye atıfta bulunarak onun bahsî ve zevkî hikmeti birleştirme idealinden söz eder. Bursevî'ye göre yalnızca bahsî, yani nazarî araştırmaya daya-

4 Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş, İstanbul 1997, I, 65.

5 Bursevî, *Kenz-i Mahfi*, İstanbul 1290, s.35 ; zevkî hikmet ve metafizik arasında İbnü'l-Arabî'nin kurduğu ilişki için bk. Ebu'l-Alâ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2000, s.221-222.

lı hikmetin yöntemlerini kullananlara hakîm denemez.<sup>6</sup> Nitekim "Akl-ı Aristo"yu izleyenlerin ilimleri de hakikî ilimlerden sayılmaz. Çünkü onlar aklın hakikî ve küllî anlamına ulaşmamıştır ve itibarî yahut cüz'î akıllarıyla edindikleri bilgiler de gerçek anlamda hikmet sayılamaz.<sup>7</sup> Bursevî'ye göre nazarî hikmetle kelâm ilmi, amelî hikmetle de fıkıh uğraşmaktadır. Bu ilimler, zevkî hikmet için birer "mukaddime"dir. Bu ilimler, hakikatin kapılarıdır ve evlere kapılarından girilir.<sup>8</sup> Hakikate yalnızca nazarî akılla ulaşılsaydı, filozoflar ulaşırdı. Yalnızca zühd ve ibadetle meşguliyet bunu sağlasaydı abideler ve zahitler güruhu bunu başarırđı. Aklın yanında din, dinî tecrübenin ruhunda aşk olmalıdır. Çünkü mükâşefenin hâsil olması aşk ile mümkündür.<sup>9</sup> Şu halde marifete giden yolda akıl, din ve aşk birbirini bütünlemektedir.

### Âlemin Yaratılış Gayesi

Allah'ın cömertliği (Cûd) onun zatî sıfatı olduğundan "âlemleri niçin yarattı?" sorusunun ilk cevabı, Bursevî'ye göre, "Allah âlemi gerçek anlamda Cömert olanın vermeyi sevmesi anlamında, varlık vermeyi istediği için yarattı" şeklinde olacaktır. Çünkü herhangi bir çıkar beklentisi içinde olmaksızın vermek, hatta kendisine ver denmeden, sırf vermeyi sevdiği için vermek cömertlik vasfıdır ve Allah'ta bu varlık vermekten başlayan, varlık verdiklerine kerem ve fazlını sürdürmesi şeklinde devam eden bir sıfattır; Allah'ın Zâtı'nı cömertlik olmaksızın düşünememek anlamında da bu sıfat Zâtîdir. Çünkü cömertliğin karşıtı cimriliktir ve varlık vermede eli sıkılığa mecbur olma anlamında kullanıyorsak, cimrilik acizliktir. Oysa Allah için acziyet düşünülemez. Onun zenginliği kendi dışındaki varlıklardan bağımsız mutlak zenginliktir. Herhangi bir var-

6 Bursevî, *Rûhu'l-Mesnevî*, Matbaa-i Âmire 1287, II, 336.

7 Bursevî, *Rûhu'l-Mesnevî*, II, 550-551.

8 Bursevî, *Rûhu'l-Mesnevî*, I, 115.

9 Bursevî, *Rûhu'l-Mesnevî*, I, 77

lığın dayatması onu zengince davranmaya zorlayamaz. O zenginliğini kendi mutlak cömertliğiyle tecellî ettirerek verir, yani varlığı böyle verir; varlığa böyle verir. Bu yüzden Vücûd, varlık verenin, başış “Cûd” sahibinindir. Esas olarak görev ve erdemlerin bir ilkesi, kullukta O’na ortak koşmama anlamında vahdet-i vücûd ise diğer ilkesi ilahî cömertliktir. O insana nasıl karşılıksız varlık vermişse, o da görevini karşılık beklemeden yerine getirmeli, cömertlik erdemine sahip olup cimrilüğün dünyevîliğinden sıyrılmalıdır.<sup>10</sup>

“Allah âlemi niçin yarattı?” sorusunun ikinci cevabı sufiyenin çok itibar ettiği ünlü “Küntü kenzen mahfiyyen” hadis-i kudûsinin açıklamasında ortaya konmaktadır. Sırf bu konuya ayırdığı *Kenz-i Mahfi* adlı eseri, Bursevî’nin teleolojik perspektifini güçlü biçimde ortaya koymaktadır. Buna göre öncelikle meseleye ontolojik açıdan yaklaşmak gerekir. “Küntü” yani “idim” fiilindeki “tü” yani “-im” eki, Allah’ın Zâtının Ehadiyet mertebesini işaret etmektedir ki bu mertebede ilahî isim ve sıfatların tecellîsinden bahsolunamaz. Bu mertebede beliriş (zuhûr) ve belirleniş (taayyün) söz konusu değildir. Ayrıca “idim” fiiline geçmiş zaman kipiyle anlam vermek de yanlış olacaktır. Çünkü Allah için geçmiş, şimdi ve gelecek kategorileri söz konusu değildir. Öyleyse “idim” fiilini “öyle-yim” şeklinde anlamalıyız. Bu ontolojik yaklaşım zamanî ve yatay olanı esas almadığına göre huzurî ve dikey olanı esas almaktadır ve bu durumda “Küntü kenzen mahfiyyen” ifadesi “Ben ehadiyet mertebesinde gizli bir hazineyim... vd.” şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>11</sup> Teleolojik yaklaşıma gelince Bursevî bu kudûsî hadisin “fe ahbebtü en u’rafe fe halaktü’l-halka li u’rafe” yani “bilinmeyi sevip istedim mahlukâtı bilinmek için yarattım” şeklindeki ikinci kısmında geçen “bilinmek için” (li u’rafe) ibaresinde sebep bildiren *lâm* harfine dikkatimizi çekmektedir. İfadeden Allah’ın bilinmeyi severek istediğini ve bilinmek için yaratıkları varlığa getirdiği anlaşılmaktadır; ancak Bursevî, tıpkı İbn

10 Bursevî, *Kitâbü’l-Netice*, I, 148, 151, 182, 321, 419-420, II, 352, 387.

11 Bursevî, *Kenz-i Mahfi*, s.10-16.

Sînâ gibi, Allah'ın Zâtı için bir garaz, bir maksat ya da maslahat söz konusu olamayacağını farkındadır. Çünkü bir yararı sağlamak ya da zararı gidermek yetkinleşme ihtiyacı içinde olan varlıklarla ilgili yönelişlerdir. Kendini tamamlama veya eksiğini giderme gibi gayeler O'nun Zâtı hakkında düşünülemez. Mutlak anlamda kâmil olan Allah için gâî bir sebep belirtmek imkânsızdır. Şu halde Allah bilinme ve belirme ihtiyacı içinde değildir. Yaratıklara varlık veriş her hangi bir mecburiyete dayanmaz. Esasen mesele cömertlik sıfatıyla birlikte düşünüldüğünde gramerin çerçevesinden çıkılmış olacak ve Allah'ın varlık vermeyi sevmesiyle, bilinme ve belirmeyi sevmesinin aynı şey olduğu fark edilecektir. Bu durumda gaye, yarar, maksat...vd. gibi kavramların varlık verilenlere nispeti içinde anlam kazandığı ortadadır. Allah'ın bilinmeyi, belirmeyi ve varlık vermeyi "sevmesi", kendine yönelik bir amacı asla tazammun etmeksizin, yalnızca varlık verilenlere nispeti olan gayeleri açığa çıkarmaktadır.<sup>12</sup> Şu halde evrene ait varoluşun aslı doğrudan doğruya Allah'ın inayetidir. O'nun varlık vermeye ve varlık verdiklerine ilgisi, kendisini O'nun Zâtı'na dayatan herhangi bir gaye sebebin sonucu olmayıp, sırf Allah'ın vermeyi sevmesi ve dilemesiyledir.<sup>13</sup>

## İlâhî Hikmet Kavramı

Bursevî'nin yaklaşımında Allah'ta noksanlık olduğu izlenimi verecek bir gaye fikrine karşı çıkılmakla birlikte, Allah'ın cömertlik, isteme, sevgi ve ilgisinin, kozmik varoluş açısından ilahî hikmetten bağımsız olmadığı da ortaya konmaktadır. Hatta O'nun isteğinin hikmete bağlı olarak gerçekleştiği özellikle söylenmelidir.<sup>14</sup> Bu O'nun sebeplerin yardımıyla iş gördüğü an-

12 Bursevî, *Kenz-i Mahfi*, s.33-34, 44-45; krş. Ahmed es-Sa'îd Süleymân, "Vahdetü'l-vücûd ve ba'dü'l-efkârü'l-bâtınıyye fi'l-kütübü't-Türkiyye li İsmâ'îl Hakî el-Bursevî", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, Kahire 1968, c.II s. 3-5

13 Bursevî, *Kitâbü'n-Netice*, I, 325, II, 413.

14 Bursevî, *Kitâbü'n-Netice*, II, 11.



lamına gelmez. Ancak O'nun kozmik varoluşa ait işleri sebepler katında gerçekleşir. Hikmetinin kendisini gösterdiği varlık alanı da işte bu sebepler katıdır. Aksi takdirde isim ve sıfatlarının tecellisinin bir saçmalık ve anlamsızlık (abes) çerçevesinde gerçekleştiğini düşünmemiz gerekecekti.<sup>15</sup> Oysa kötülük ve çirkinlikler bile O'nun hikmetinin yansıması olan kozmik manzume içinde itibarî bir gerçekliğe sahiptirler. Kötülük ve çirkinliği ilahî hikmetin belirleyiciliğinden bir şekilde kurtulmayı başarmış, sanki başka bir gücün belirlediği mutlak gerçeklikler gibi düşünmek mümkün değildir. Çünkü kozmik olan her şey, isim ve sıfatların tecellîsinden ibarettir. Ve O'nun herhangi bir ismine çirkinlik ve kötülük kondurmak imkânsızdır. Şu halde Allah'ın eserlerinde hikmete aykırı hiçbir şey yoktur.<sup>16</sup>

Bursevî'nin ünlü tasavvufî tefsirinde de Allah'ın kozmik varlığı "boşuna" (bâtîlen), "oyun olsun diye" (lâ'ibîn) yaratmadığını, tam aksine bir gerçeğe dayalı olarak (bi'l-hakk) yarattığını bildiren ayetler (Sâd 38/27, Duhân 44/38-39, Ahkâf 46/3) benzeri açılardan yorumlanmaktadır. Ayetlerde geçen bâtil-hak karşıtlığı, saçmalık-anlamlılık karşıtlığını vurgulamakta olduğundan Bursevî de gökler, yer ve arasındakilerin bir hikmete, anlamlı bir amaca dayalı olarak ve övgüye değer bir gayeyi açığa çıkarmak üzere yaratıldığını belirtmektedir. Her şeyden önce evren Allah'ın Cemâl ve Celâl sıfatlarının müşahade edildiği bir aynadır. Allah'ın verdiği ışık ile bakmayı bilenler bu kozmik şemada O'nun tecellîlerini müşahade ederler. Ayrıca dünya hayatında yaşanan haz-elem tecrübesi ahiretteki yaptırımların hatırlatıcısı olmak gibi bir gayeyi içermektedir. Bunların yanı sıra âlem burada yapılacak iyi kötü işlerle ilgili olarak yaratılmıştır ve uhrevî âlemin varlığı olmaksızın açıklayamayacağımız bir gayeyi içermektedir.<sup>17</sup> Bursevî'ye göre bu varoluş gayesi iğrenç bir domuzlan böceğinin mevcudiyetinde bi-

15 Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, I, 276.

16 Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, I, 178-179, 222.

17 Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Bulak 1255/1839, III, 343, 610-611, 637-638.

le vardır. İlk bakışta böyle süfli bir canlının niçin yaratıldığına bir anlam veremeyen, fakat daha sonra bu yaratıktan üretilen ilaçla onulmaz bir hastalıktan kurtulan birinin öyküsünü de, Bursevî bu bağlamda iki kez aktarmaktadır.<sup>18</sup>

### Kozmik Hiyerarşi ve İnsân-ı Kâmil

Kozmik belirlenimin (taayyün-i kevnî), varoluş dairesinde bir iniş yayı oluşturacak şekilde mertebelenişi (merâtib-i tenezzülât) hiyerarşik bir nizam (tertîb-i silsile-i kâinât) içinde gerçekleşir. Bu hiyerarşi kozmik anlamda "Hakikat-ı Muhammediyye" ile başlar, insanda biter. Muhammedî hakikat, ilk akıl, hakikî Âdem ve insan-ı kâmil aynı ilkenin isimleri olduğundan kozmik düzenin ilk varlığı insanın hakikatı, son varlığı yine insan olmaktadır. Ruhların ilki, ilk akıl, cisimlerin ilki arş-ı a'zamdır. Sonra kürsî, yedi gök tabakası, dört unsur, mevâlid-i selâse denilen maden, bitki ve hayvan, daha sonra melek, cin ve nihayet insan âlemdeki yerini almıştır. Dikkat edilirse buradaki hiyerarşi ve nizam fikri, bir gaye fikrini de zorunlu olarak içermektedir. Çünkü ontolojik açıdan varoluşun iniş yönündeki tedricî oluşumu ilk akıldan başlamakta-  
 tadır ki, Bursevî'nin belirttiğine göre bu ilke yalnızca kozmik ilke değil, aynı zamanda gaye sebeptir (illet-i gâiyye). Burada gaye sebebin anlamı âlemin varoluşunun gayesini teşkil eden Âdem'in bir yeryüzü varlığı olarak, Hz. Muhammed'in de son peygamber olarak zuhûrunu mümkün kılmasıyla ilgilidir. Yani âlemin yaratılış gayesi, ilke düzeyindeki semavî bir hakikat olarak öncelikle belirlenmiş, daha sonra da arzî varlık planında belirmesi sağlanmıştır.<sup>19</sup> Bu belirmelerin tedricen ve kemâle doğru olan sürecine Bursevî "terakkî" demektedir. Hattâ âlem Bursevî tarafından dar ucu aşağıda olan bir koni şeklinde tasavvur edilmektedir ve kozmik terakkî yukarı doğru ve

18 Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, II, 12, III, 611.

19 Bursevî, *Kitâbü'n-Netice*, I, 285, II, 223, 225, 306.

genişleme biçiminde kendini göstermektedir.<sup>20</sup> Buna mukabil ilk akıldan insan mertebesine gelinceye kadar üstte olan altta olanı belirler ve fakat altta olan üstte olandan bir “renk taşır” (münsabiga) ; Bursevî’ye göre aksi durumda aşağı mertebelerin varoluşu saçma (abes) olurdu. Nitekim insan iniş yayında kendinden önce bulunanların özelliklerini taşımaktadır ve onu insan yapan asıl özelliğiyle hepsinden üstün olmuştur.<sup>21</sup> İnsanın varoluşundaki, tabii cisim, hayvanî nefis ve mücerred ruhtan üçüncüsüdür ki onun kemâlinin ilkesidir. Kemâl öncesi insan, bir “insân-ı hayvanî” iken kemalden sonra “insân-ı hakîkî” olur. Gökler ve yerin, bağrında taşıdığı ve fakat aslında âlemin kendisi yüzünden varlığını sürdürdüğü gaye sebep, yahut âlemin varlığının anlamı olarak kâmil insan, ilahî tecellînin en mükemmel mazharı, Allah’ın yeryüzündeki halifesi, kemale yücelişin de kılavuz ilkesidir.<sup>22</sup>

Sonuç Olarak “İcâd-ı âlemden maksûd-ı aslî” olan ve her aşırıda mevcut bulunan, kozmik düzenin onun mevcudiyeti sebebiyle süreklilik kazandığı kâmil insanın varlığı<sup>23</sup> sebep, düzen, hiyerarşi, gaye kavramlarının tanımlandığı bir teleolojik anlam kazanır. Bu gerçekleşme, ilâhî ilimde bulunan hakikatlerin “en bedû ” surette zuhûr etmesi şeklindedir ki Bursevî bu fikrinde, Gazzâlî’nin “Leyse fi’l-îmkân ebde’u mimmâ kân” formülüne dayandığını açıkça belirtmektedir.<sup>24</sup> Yani İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Arabî teleolojisinde benimsenen “kâinat mümkün olan en mükemmel şekilde yaratılmıştır” tezi<sup>25</sup> Bursevî tarafından da tekrar vurgulanmış olmaktadır. Bu çerçeveye garaz, maslahat ve nefîce kavramları da girmektedir. Nitekim Bursevî, garazın, bir fiilin işlenmesinden beklenen yarar (maslahat) olduğunu ve bu yararın gaye sebep (illet-i gâiyye)

20 Bursevî, *Kitâbü'n-Neftice*, I,73, 142, II, 269.

21 Bursevî, *Şerhu Usûli'l-aşere*, İstanbul 1256, s.65.

22 Bursevî, *Kitâbü'l-Hitâb*, s.119-120, ayrıca bk. Bursevî, *Kitâbü'n-Neftice*, I, 74,83, 122,171, 217, 229, 239,327-328, II, 3, 82.

23 Bursevî, *Kenz-i Mahfi*, s. 36.

24 Bursevî, *Kenz-i Mahfi*, s.22-23.

25 bk.Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s.155, 160, 167.

olduğunu sarih şekilde vurgulamaktadır.<sup>26</sup> Bursevî'nin metafiziğindeki gâye fikrini onun şu beytini zikrederek "nefîce"lendirmiş olalım:

*Âşinâ-yı sırr-ı Hak olmaktır âlemden garaz*  
*Rûşenâ-yı nûr-ı pâk olmaktır Âdem'den garaz*<sup>27</sup>

---

26 Bursevî, *Rûhu'l-Mesnevî*, II,17-18.

27 Bursevî, *Kitâbü'n-Neîce*, I, 350-351.