T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

ABDÜRREZZÂK KÂŞÂNÎ ve TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

(DOKTORA TEZİ)

Serhat GÜLTAŞ

BURSA – 2022

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

ABDÜRREZZÂK KÂŞÂNÎ ve TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

(DOKTORA TEZİ)

Serhat GÜLTAŞ

Danışman

Prof. Dr. Salih ÇİFT

BURSA – 2022

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim, Tasavvuf Bilim Dalı'nda 711423014 numaralı Serhat GÜLTAŞ'ın hazırladığı "Abdürrezzâk Kâşânî ve Tasavvufî Görüşleri" konulu Doktora ile ilgili tez savunma sınavı, 23./06/2022 Pazartesi günü 14:00 – 17:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin ……..….. (başarılı/başarısız) olduğuna …… (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Salih Çift
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Abdullah Kartal
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Vejdi Bilgin
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Himmet Konur
Dokuz Eylül Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Süleyman Gökbulut
Dokuz Eylül Üniversitesi

23/06/ 2022

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 23/06/2022

1- Tez Başlığı / Konusu: Abdürrezzâk Kâşânî ve Tasavvufî Görüşleri
2- Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 207 sayfalık kısmına ilişkin, 13/06/2022 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %8'dir.
3- Uygulanan filtrelemeler:
4- Kaynakça hariç
5- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç
6- Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.
7- Gereğini saygılarımla arz ederim.

23/06/2022

Adı Soyadı: Serhat GÜLTAŞ
Öğrenci No: 711423014
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Programı: Tasavvuf
Statüsü: ☐Y.Lisans☒ Doktora

Danışman

Prof. Dr. Salih ÇİFT

23/06/2022

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum *Abdürrezzâk Kâşânî (öl. 736/1335) ve Tasavvufî Görüşleri* adlı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

23/06/2022

Adı Soyadı	**:** Serhat GÜLTAŞ
Öğrenci No	**:** 711423014
Anabilim Dalı	**:** Temel İslam Bilimleri
Programı	**:** Tasavvuf
Statüsü	**:** Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Serhat Gültaş
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Tasavvuf
Tezin Niteliği	: Doktora
Mezuniyet Tarihi	: …. / …. / 2022
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Salih ÇİFT

ABDÜRREZZÂK KÂŞÂNÎ (öl. 736/1335) ve TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Abdürrezzâk Kâşânî İran merkezli bir Moğol devleti olan İlhanlılar'ın (1256-1353) hâkimiyeti döneminde yaşamıştır. Zamanının siyasî iradesiyle kurmuş olduğu iyi ilişkiler kendisinin ilgili mesele bağlamındaki tercihini yansıtması açısından dikkate değerdir. Kâşânî'nin bu tavrı çeşitli çevrelerden kaynaklanan eleştirilere sebep olmuşsa da kendisi bu tutumunun gerekçelerini ortaya koyan beyanlarda bulunmuştur. Genel olarak Arap Dili, Tefsir ve Tasavvuf alanlarındaki çalışmalarıyla temayüz eden Kâşânî'nin söz konusu disiplinler dâhilinde kaleme aldığı eserlerin önemli bir bölümü sonraki dönemlerde yaşamış olan âlimler tarafından müracaat kaynakları olarak kullanılmıştır. Tasavvuf alanında telif ettiği eserler içerisinde özellikle tasavvuf terimlerini konu edindiği sözlükler yanında *Fuṣûṣu'l-ḥikem* ve *Menâzilü's-sâ'irîn* şerhleri gibi metinler yazıldıkları dönemden itibaren onun alanda bir otorite olarak anılmasına vesile olmuştur. Kaleme aldığı *Fuṣûṣu'l-ḥikem* şerhi sebebiyle bir İbnü'l-Arabî takipçisi olarak şöhret bulan Kâşânî'nin Ekberî gelenek içerisindeki konumu tartışmaya açıktır.

Anahtar Kelimeler:
Abdürrezzâk Kâşânî, Tasavvuf, İbnü'l-Arabî, Vahdet-i vücûd, Fuṣûṣu'l-ḥikem

ABSTRACT

Name and Surname	: Serhat Gültaş
University	: Bursa Uludag University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Basic Islamic Sciences
Branch	: Islamic Mysticism
Degree Awarded	: Doctorate
Degree Date	: …. / …. / 2022
Supervisor	: Prof. Dr. Salih ÇİFT

Abd al-Razzāq al-Kāshānī (736/1335) and His Sufi Thought

ʿAbd al-Razzāq al-Kāshānī was born during the rule of the Ilkhanate (1256-1353), a Mongolian state established in Iran. In this study, in which his life adventure and sufi views are examined, as a beginning, an overall picture of this period is drawn and the formation and development ground of his understanding of sufism is revealed. The sufis who were influential in shaping al-Kāshānī's sufi thoughts and his life story are attempted to be narrated in the light of the existing materials and documents. Then, in order to evaluate al-Kāshānī's understanding of sufism holistically, the approaches that he put forward on the axis of certain mystical concepts are traced. al-Kāshānī is acknowledged as one of the prominent figures of the Akbarī tradition and has an outstanding role to gain a systematic structure of the idea of waḥdat al-wujūd (unity of being) with his works. In the last part of the study, al-Kāshānī's interpretations on the basic concepts of this systematic thought are discussed. Thus, on the one hand, al-Kāshānī's understanding of sufism is described in general, on the other hand, an important step is taken in terms of determining the harmonies and/or incompatibilities between his and Ibn ʿArabī's views, the founder of the system.

Key Words: Qashani, Sufism, Ibn al-Arabi, Fusus al-Hikam, waḥdat al-wujūd

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **ii**
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iii**
YEMİN METNİ ..... **iv**
ÖZET ..... **v**
ABSTRACT ..... **vi**
İÇİNDEKİLER ..... **vii**
GİRİŞ **1**
KONU, YÖNTEM ve KAYNAKLAR **1**
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ 1
B. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ 2
C. KONUNUN KAPSAMI VE SINIRLILIKLARI 2
D. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI 3

BİRİNCİ BÖLÜM
ABDÜRREZZÂK KÂŞÂNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ ve TESİRLERİ

1.1.KÂŞÂNÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEMDE ve COĞRAFYADA SİYASÎ OTORİTE-TASAVVUF İLİŞKİSİ 7
1.2. KÂŞÂNÎ'NİN HAYATI 18
1.2.1. Kâşânî'nin Hayatının İlk Dönemleri 18
1.2.2. Kâşânî'nin Eğitim Hayatı 20
1.2.3. Kâşânî'nin Mezhebi ve Tarikatı 21
1.2.4. Kâşânî'nin Tasavvuf Anlayışının Şekillenmesi Sürecinde Etkili Olan Sûfîler 23
1.2.4.1. Ziyâüddin Ebü'l-Hasan Mes'ûd b. Mahmûd eş-Şîrâzî 23
1.2.4.2. Şeyh Sadruddin Rûzbihân-ı Baklî 24
1.2.4.3. Emîr Asîlüddin Abdullah b. Ali b. Ebi'l-Mehâsin b. Sa'd b. Mehdî 24
1.2.4.4. Mevlâna Şemsüddin-i Kîşî 25
1.2.4.5. Nûreddin Abdussamed-i Natanzî 26
1.2.4.6. Zahîruddin b. Necîbüddin Ali b. Büzgaş 27
1.2.4.7. Nûreddin Abdurrahmân-ı İsferâyinî 28

1.2.4.8. Nûreddin Eberkûhî 29
1.2.4.9. Nâsıruddin b. Mahmud b. Mes'ûd b. Muslih eş-Şîrâzî (öl. 705/1305) ... 29
1.2.4.10. Kutbüddin b. Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih eş-Şîrâzî (öl. 710/1311) . 29
1.2.5. Kâşânî'nin Talebeleri 30
1.2.5.1. Dâvûd-i Kayserî (öl. 751/1350) 30
1.2.5.2. Rükneddin Mesûd b. Abdullah-ı Şîrâzî 32
1.2.6. Kâşânî'nin İlmî Seyahatleri 33
1.2.7. Bir Şârih Olarak Abdürrezzâk Kâşânî 36
1.2.8. Kâşânî'nin Etkileri 38
1.2.8.1. Dâvud-i Kayserî 39
1.2.8.2. Baba Rüknâ 40
1.2.8.3. Seyyid Haydar Âmülî 41
1.2.9. Kâşânî'nin Vefâtı 43
1.3. KÂŞÂNÎ'NİN ESERLERİ 43
1.3.1. Farsça Eserleri 43
1.3.1.1. Tuḥfetü'l-iḫvân fi ḫaṣâ'iṣi'l-fityân 43
1.3.1.2. Pâsuḫ be-porsişî derbâre-i yekî ez Büzürgân 45
1.3.1.3. Teşrîḳāt 45
1.3.1.4. Fevâ'id-i Fârisî 47
1.3.1.5. Mebde ve Me'âd 48
1.3.1.6. Nigâştehâ-yı Âhengîn-i Kâşânî 49
1.3.2. Arapça Eserleri 49
1.3.2.1. Iṣṭılâḥâtu'ṣ-ṣûfiyye 50
1.3.2.2. Reşḥü'z-zülâl fî şerhi elfâzi'l-mütedâvile beyne erbâbi'l-ezvâk ve'l-ahvâl 51
1.3.2.3. Leṭâ'ifü'l-i'lâm fî işârâti ehli'l-ilhâm 52
1.3.2.4. Tuḥfetü'l-iḫvân fi ḫaṣâ'iṣi'l-fityân 54
1.3.2.5. Taḥḳîḳ fî ma'ne'l-elif ve'l-lâm 54
1.3.2.6. Teẕkiretü'l-fevâ'id 55
1.3.2.7. Ḫulâṣatü't-tedbîr fî riyâseti'l-vezîr 56
1.3.2.8. ed-Dürretü'l-ferîde 56
1.3.2.9. Risâle irfâniyye 56

1.3.2. 10. es-Senedü's-sermediyye ve ta'yînü miḳdâri eyyâmi'r-rubûbiyye 57
1.3.2.11. es-Sevânihu'l- ġaybiyye ve'l-mevâhibü'l-'ayniyye.....57
1.3.2.12. Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem 57
1.3.2. 13. Keşfü'l-vücûh/Şerḥu Ḳasîdeti İbni'l-Fârız 59
1.3.2.14. Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn.....60
1.3.2.15. Şerḥu Mevâḳi'i'n-nücûm 61
1.3.2.16. el-Fevâ'id 62
1.3.2.17. el-Ḳażâ ve'l-ḳader.....64
1.3.2.18. el-Kümeyliyye / Şerḥu ḥadîṣi'l-ḥaḳîḳa 65
1.3.2.19. el-Mebde' ve'l-me'âd.....65
1.3.2.20. el-Me'âdiyye 66
1.3.2.21. Ḥaḳā'iḳu't-te'vîl fî deḳā'iḳi't-Tenzîl.....66
1.3.2.22. Te'vîlâtü'l-Kur'ân.....68
1.3.2.23. Nâme-i Abdurrezzâk Kâşânî be-Alâüddevle Simnânî 71

İKİNCİ BÖLÜM
ABDÜRREZZÂK KÂŞÂNÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞININ MİHVER KAVRAMLARI

2.1.1. Seyrusülûk 73
2.1.2. Mürşid.....77
2.1.3. Mürîd-Murâd 80
2.1.4. Sohbet 83
2.1.5. Zikir 86
2.1.6. Himmet 91
2.1.7. Tevbe 95
2.1.8. Zühd.....99
2.1.9. Fakr.....100
2.1.10. Havf-Recâ.....105
2.1.11. Riyâzet.....107
2.1.12. Murâkabe 110
2.1.13. İhlâs.....112
2.1.14. İstikâmet 117

2.1.15. Takvâ 122
2.1.16. Sıdk 126
2.1.17. Tevekkül 130
2.1.18. Marifet 133

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ABDÜRREZZÂK KÂŞÂNÎ'NİN VAHDET-İ VÜCÛD GELENEĞİNDEKİ YERİ ve BU KAPSAMDAKİ BAZI GÖRÜŞLERİ

3.1. GENEL OLARAK EKBERÎ EKOLÜN VARLIK ANLAYIŞI 140
3.1.1. Vücûd Kavramı 140
3.1.2. Muhyiddin İbnü'l-Arabî Sonrasında Tasavvufî Dilin Dönüşümü 142
3.1.3. Ekberî Gelenekte Metafizik 144
3.1.4. Varlık-Mâhiyet İlişkisi 145
3.1.5. Vahdet-Kesret 148
3.1.6. Hakk'ın Âlemle İlişkisi 149
3.1.7. A'yân-ı sâbite 151
3.2. ABDÜRREZZÂK KÂŞÂNÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞI 152
3.2.1. Varlığın Kendini Açması (Taayyün) 152
3.2.1.1. Nefes-i Rahmânî ve İlk Feyiz 155
3.2.1.2. İlâhî İsimler ve Sıfatlar 157
3.2.2. Varlığın Âlemle İlişkisi 163
3.2.2.1. Tümeller ve Tikeller 163
3.2.2.2. Nispet - Münâsebet 165
3.2.2.3. Karşılıklı Muhtaçlık Durumu (İftikâr) 166
3.2.3. Varlığın Taayyünü 168
3.2.3.1. İlk Taayyün 168
3.2.3.2. Rabb-i Hâs 170
3.2.3.3. İstidatlar ve Bilgi 171
3.2.4. Varlığın İki Veçhesi 174
3.2.4.1. İnsanın Berzâh Oluşu 174
3.2.4.2. Vâcib-Mümkün 178
3.2.4.3. Birlik ve Çokluk 179

3.2.5. Varlığın İtikatlara Yansıması 180
3.2.5.1. İlahî İsimlerin Zıtlığı 181
3.2.5.2. İtikatlardaki Hak 182
3.2.5.3. Tenzîh-Teşbîh 183
3.2.6. Varlığın İki Yönünün Âhirete Dönük Boyutu 185
3.2.6.1. Rahmetin Kuşatıcılığı 185
3.2.6.2. İlahî Meşîet ve İrade 188
SONUÇ 190
KAYNAKÇA 193

GİRİŞ
KONU, YÖNTEM ve KAYNAKLAR

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Bu çalışma tasavvuf tarihinde "Ekberî Ekol" veya "Vahdet-i Vücûd Ekolü" adıyla bilinen yapının mühim simalarından biri olarak tanınan Abdürrezzâk Kâşânî'nin hayatı, eserleri ve tasavvuf düşüncesini konu edinmektedir. Bu itibarla burada öncelikli olarak Kâşânî'nin hayat serüveni ve kaleme aldığı eserler ana hatlarıyla ele alınmaktadır. Akabinde Kâşânî'nin genel olarak tasavvuf düşüncesi, özelde ise vahdet-i vücûd fikri ekseninde dile getirdiği görüşler üzerinde durulmaktadır. Bu aşamada bir bütün olarak Kâşânî'nin tasavvuf anlayışını değerlendirme noktasında kendisinin belli başlı tasavvufî kavramlar ekseninde ortaya koyduğu anlayış üzerinden hareket edilmektedir. Bu bağlamda çeşitli çalışmalarda örneklerine sıklıkla rastlanan Batı felsefesi kaynaklı kavramlar üzerinden onun düşüncesini deşifre etmeye yönelik bir teşebbüs yerine doğrudan kendi eserlerine müracaatla ilgili meseleler incelenmekte ve uygun görülen yerlerde söz konusu çalışmalar dikkatlere sunulmaktadır. Bu yaklaşım tarzının onun tasavvuf düşüncesinin kendi içerisinde dilsel ve düşünsel bakımdan sistematik bir yapı arz edip etmediğinin tespiti açısından da önemli olduğu düşünülmektedir. Zira eserlerini belli bir tarihsel, kültürel ve tasavvufi ortam içerisinde üreten ve tamamına yakınını ömrünün son on yılında vücuda getiren Kâşânî'nin eserlerinde esas aldığı yöntem bütünlüklü bir görüntü arz eder. Bu itibarla Kâşânî'nin tasavvuf düşüncesinin mütemadiyen tekrarlanan görüşlerden oluşan bir bütün değil aksine İslam düşüncesinin genel karakteristiğine uygun olarak metin merkezli farklı bakış açılarına ve eğilimlere sahip çeşitli kaynaklardan beslenen bir yapıya sahip olduğu söylenmelidir. Böyle olduğu düşünüldüğünden onun tasavvuf düşüncesi ele alınırken genel dinî düşüncesi ekseninde bir değerlendirme tercih edilmiştir.

Gerek eserleri gerekse fikirleriyle İslam düşüncesinin gelişim seyrine ciddi katkı sağlayan Kâşânî'nin bütünlük arz eden bir biyografisinin mevcut olmayışı mühim bir eksiklik olarak değerlendirilmektedir. Bu yönüyle bu çalışmanın söz konusu boşluğu doldurması

amaçlanmaktadır. Öte yandan vahdet-i vücûd düşüncesinin sistematik tarzda takdiminde önemli bir rolü bulunan Abdürrezzâk Kâşânî'nin yaklaşım tarzıyla sistemin başat figürü olan İbnü'l-Arabî'nin görüşleri arasındaki uyum ya da uyumsuzluğu tespit noktasında da böylesi bir çalışmanın önem arz ettiği düşünülmektedir. Kâşânî'nin söz konusu gelenek içerisindeki konumuyla alakalı olarak bugüne kadar tekrarlanagelen birtakım yargıların realiteyle örtüşüp örtüşmediği sorusu ilgili konu kapsamında çalışmanın şekillenmesini sağlamıştır.

B. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Temel referanslarını Kur'ân'dan alarak dinî ve tasavvufî düşüncesini şekillendiren Kâşânî'nin eserlerinin tamamı tasavvufî kavramlar ve varlık düşüncesi açısından dikkatli bir okumaya tâbi tutularak onun "yorumlar ve şerhler bütünü" tespit edildikten sonra genel anlamıyla tasavvuf düşüncesi özel anlamıyla ise İbnü'l-Arabî geleneği içerisindeki yeri tayin edilebilir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî kadar sistematik olmasa da eserlerinin içerikleri, üslubu ve bağlamları ortaya konularak onun gelenek içerisinde durduğu yere odaklanılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada onun hayatı, eserlerinin muhtevası ve üslubu üzerinden bazı çıkarımlar yapılarak ona dair kapalı noktalar aydınlatılmaya çalışılacaktır. Bu süreçte, muhtevası itibariyle birbirinden farklı konuları ele alan bu tarz bir çalışmada standart bir yöntem kullanılmasının mahzurları söz konusu olduğundan her bir bölümde konuya özel yöntemler tercih edilecektir. Bu doğrultuda örneğin Kâşânî'nin hayatı ve eserlerinin konu edildiği bölümde ağırlıklı olarak tasvire dayalı bir yöntem tercih edilmiştir. Kâşânî'nin genel olarak tasavvufî düşüncesinin, özelde ise vahdet-i vücûd eksenli görüşlerinin ele alındığı bölümlerde tahlile dayalı bir yöntem hayata geçirilmiştir. Böylelikle onun tasavvuf anlayışının bütüncül bir çerçevede değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

C. KONUNUN KAPSAMI VE SINIRLILIKLARI

Kâşânî'nin genel manada zihniyetinin özel anlamda ise tasavvufî düşüncesinin oluşup geliştiği çevreye dair arka planın aydınlatılması onun hem manevî hem entelektüel dünyasının şekillenmesi sürecinin tespiti açısından önemlidir. Söz konusu arka planın bütün boyutlarıyla ele alınması zor ve aynı zamanda böylesi bir çalışmanın sınırları açısından gereksiz olduğu düşünüldüğünden daha ziyade Kâşânî'nin dönemsel ve coğrafi

bağlamda irtibatlı olduğu İlhanlıların faaliyetleri özel olarak değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu doğrultuda kapsam İlhanlı hükümdarlarının Sünnî dünyayla özellikle de sûfîlerle ilişkileriyle sınırlı tutulacaktır.

Kâşânî'nin tasavvufî görüşleri ise eserlerinde sıklıkla yer verdiği belli başlı kavramlar üzerinden okunacaktır. Bu itibarla alışılageldiği üzere ilgili terimlerin Arapçanın klasik sözlüklerindeki ve tasavvufî eserlerdeki anlamları aktarılmaksızın doğrudan konuya giriş yapılacak, gerekli yerlerde İbnü'l-Arabî'nin ilgili mesele hakkındaki yaklaşımına odaklanılacaktır. Son olarak da Kâşânî'nin söz konusu kavrama bakışı irdelenerek ilgili veriler ışığında analiz edilecektir. Süreç boyunca *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserleri başta olmak üzere bütün eserlerinde yer alan ve onun tasavvuf anlayışına temel teşkil eden kavramlar ekseninde odaklanılacaktır.

D. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Kâşânî'nin tasavvuf anlayışının şekillendiği coğrafya ve zaman diliminde belirgin olan anlayışların onun düşüncesine tesirinin hangi düzeyde olduğunun doğru bir şekilde tespit edilebilmesi amacıyla öncelikle ilgili dönemi konu edinen temel kaynaklara müracaat edilecek ve bahsi geçen evredeki sosyo-kültürel yapının tasviri gerçekleştirilecektir. Bu itibarla Kâşânî'nin döneminde cereyan eden muhtelif olayları zaman ve mekân boyutlarıyla ve sade bir dille tasvir eden Hâfız-ı Ebrû'nun *Coğrafyâ-yı Ḥâfız-ı Ebrû* adlı eserinden istifade edilmiştir. Özellikle Ġāzân Han döneminin sosyo-kültürel yönüne ışık tutması bakımından en mühim kaynak niteliğindeki *Târîḫ-i Mübârek-i Ġāzânî* bir başka temel kaynak durumundadır. Bu eserin devamı ve tamamlayıcısı olarak Şihâbüddin Fazlullâh-ı Şîrâzî tarafından kaleme alınan *Taḥrîr-i Târîḫ-i Vaṣṣâf* adlı eseri İlhanlı hükümdarlarının vezirleriyle olan ilişkilerinin aydınlatılması amacıyla kullanılmıştır. Şîrîn-i Beyânî'nin *Dîn ü Devlet der İran-ı Ahd-i Moğol'*u Kâşânî'nin yaşadığı dönemdeki hükümdarların dini konulardaki yaklaşımları, âlimler ve sûfîlerle ilişkilerinin aydınlatılması amacıyla başvurulan kaynaklar arasındadır. Olcaytu Han ile Ebû Said Bahadır Han döneminin tasavvuf-siyaset ilişkisini anlama noktasında Tâceddin Ebü'l-Fazl Dâvûd-i Benâketî'nin kaleme aldığı *Târîḫ-i Benâketî Ravżatü uli'l-elbâb fî ma'rifeti't-tevârîḫ ve'l-enṣâb* adlı eserinden istifade edilmiştir.

Konunun tarihsel boyutunun açıklığa kavuşturulması noktasında yakın dönemlerde gerçekleştirilmiş birtakım çalışmalardan da istifade edilmiştir. Bu itibarla örneğin

Kâşânî'nin döneminde yaşanan Sünnî-Şiî iktidar mücadelelerinin halk düzeyinde sebep olduğu çatışmalar ve ulemanın bunlar karşısındaki tutumunun arka planına dair Hanifi Şahin'in *İlhanlılar Döneminde Şiîlik* başlıklı çalışmasından istifade edilmiştir. Kâşânî'nin tasavvuf anlayışının oluşumu ve gelişimini hazırlayan dinî ve tasavvufî hayat hakkında ise dönemi bu yönüyle ana hatlarıyla ele alan Özkan Dayı'nın *İlhanlılar Zamanında Tasavvuf* adlı eseri yol gösterici olmuştur.

Kâşânî'nin yaşam serüveninin ana hatları çizilmeye çalışılırken yararlanılan biyografik kaynakların başında Kâşânî ile aynı dönemde yaşayan İbnü'l-Fuvatî'nin yegâne eseri olan *Telḫîṣu mecma'i'l-âdâb fî mu'cemi'l-elḳāb* gelir. İlhanlı devri ilim ve kültür hayatı açısından ehemmiyetli bir eser olması yönüyle Kâşânî'nin tam adının tespiti noktasında bu çalışmadan istifade edilmiştir. Kâşânî'nin eğitim hayatı, mezhebi ve tarikatı ele alınırken Dâvûd-i Kayserî'nin *Fuṣûṣu'l-ḥikem* şerhinde hocası hakkında verdiği bilgiler pek çok hususun aydınlatılması noktasında faydalı olmuştur. Kâşânî'nin tasavvuf anlayışının şekillenmesinde etkili olan sûfîlerin biyografilerinin oluşturulması sürecinde birçok kaynak taranmakla birlikte Câmî'nin *Nefeḥâtü'l-üns*'ü bunlar arasında öne çıkmıştır. Bu hususla alakalı olarak müracaat edilen kaynakların sözü edilen sufilerin Kâşânî ile olan bağlantısına değinmemiş olmalarına rağmen Câmî'nin bu konuda detaylı bilgi vermesi önem arz etmektedir. Nitekim o örneğin Kâşânî ile Alâüddevle Simnânî arasındaki mektuplaşmaya eserinde yer vermek suretiyle aralarında cereyan eden fikir teatisinin detaylarını dahi aktarmaktadır. Câmî'nin Kâşânî ile ilişkisi sadedinde zikrettiği isimlerden oluşturulan çerçeve detaylandırılırken şahısların isimleri, doğum ve vefat yerleri hakkında verdikleri ayrıntılı bilgiler sebebiyle Cüneyd b. Mahmûd-i Şîrâzî'nin *Tezkire-i Hezâr Mezâr'*ına ve Safedî'nin *el-Vâfî bi'l-vefeyât*'ına sıklıkla müracaat edilmiştir.

Kâşânî'nin düşüncesi hakkında öncelikle kendi eserlerine müracaat edilmiştir. Bunların haricinde bilhassa son dönemlerde bu bağlamda gerçekleştirilen çeşitli çalışmalardan da yararlanılmıştır. Bu doğrultuda Sema Özdemir'in *Dâvûd-i Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan* çalışması ile Abdurrahim Alkış'ın "*Abdürrezzâk Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-Hikem Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlili*" başlıklı doktora tezi bilhassa önemlidir. Bunlar arasında Alkış'ın ilgili çalışması Kâşânî'nin hayatına ve eserlerine de yer vermiş olması yönüyle dikkate değerdir. Bu bağlamda zikredilmesi gereken bir diğer çalışma Mecîd Hâdîzâde tarafından kaleme alınan *Mecmû'a-i Resâ'il ve Muṣannefât* adlı eserdir. Hâdîzâde bu

çalışmasının birinci bölümünü Kâşânî'nin hayatına ve eserlerine tahsis ederek derli toplu bir biyografi sunmuştur. Hâdîzâde ikinci bölümde ise Kâşânî'nin daha önce yayınlanmamış eserlerini tahkik ederek ilim dünyasına kazandırmıştır.

Kâşânî'nin tasavvuf düşüncesinin aydınlatılması noktasında çeşitli tasavvufî kavramlara yönelik izahları ekseninde bir değerlendirme yapılmıştır. Bu süreçte kendisinin öncelikle *Iṣṭılâḥâtu'ṣ-ṣûfiyye*, *Leṭâ'if* ve *Reşḥü'z-zülâl* isimli sözlüklerinden yararlanılmıştır. Bunlar arasında *Leṭâ'if* bir taraftan Herevî'nin *Menâzilü's-sâ'irîn* adlı eserinde geçen tasavvufî kavramların yorumlarına yer vermek suretiyle Kâşânî'nin İbnü'l-Arabî öncesi dönemin tasavvuf anlayışı ile olan ilişkisini ortaya koyarken, diğer yandan İbnü'l-Arabî'nin metafizik düşüncesinin temel terimlerini açıklayarak onun ilgili gelenekle alakalı yaklaşımını gözler önüne sermektedir. Bu eserin bir nevi tamamlayıcısı niteliğinde olan *Reşḥü'z-zülâl*'de Kâşânî'nin *Iṣṭılâḥâtu'ṣ-ṣûfiyye*'sinde kısaca açıkladığı bazı terimler Gazzâlî başta olmak üzere pek çok sûfîden iktibaslarla ayrıntılı şekilde izah edilmiştir. Bin altı yüz elli yedi tasavvufî terimin yer aldığı ansiklopedik sözlük niteliğindeki *Leṭâ'if* ise genel olarak tasavvuf klasiklerinin daha kolay anlaşılmasına hizmet etmesi açısından oldukça önemlidir.

Ekberî geleneğin müellif temsilcilerinden Konevî'nin vahdet-i vücûd anlayışının sistemleşmesi sürecinin arka planına dair Ekrem Demirli'nin *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri* ile Abdullah Kartal'ın *Abdülkerim Cîlî Hayatı Eserleri Tasavvuf Felsefesi* isimli çalışmaları bir taraftan söz konusu geleneğin oluşum ve gelişim sürecinin takibine imkân sağlarken diğer yandanda bir takipçinin kurucu düşünürle benzerlik ve farklılıklarının tespitini kolaylaştırmıştır.

Ekberî düşüncenin takipçileri ile Kâşânî arasındaki ilişki tahlil edilirken *Fuṣûṣu'l-ḥikem* şerhlerinden Haydar Âmülî'nin Şiî öğretilerle İbnü'l-Arabî metafiziğini örtüştürerek aynı bütün içinde mütalaa ettiği *Naṣṣu'n-nuṣûṣ fi şerḥi'l-Fuṣûṣ* isimli eserinden istifade edilmiştir. *Mukaddime* bölümünde vahdet-i vücûd düşüncesinin temel kavramlarının ve meselelerinin sistematik bir şekilde ele alındığı Dâvûd-i Kayserî'nin *Muṭṭala'u ḫuṣûṣi'l-kelim fî me'ânî Fuṣûṣi'l-hikem*[1] adlı şerhi bir başka müracaat kaynağı olmuştur. Son olarak *Fuṣûṣ*'u Kâşânî ile aynı çizgide şerh eden Baba Rüknâ Şîrâzî'nin *Nuṣûṣu'l-ḫuṣûṣ*

[1] Kayserî'nin söz konusu şerhi zaman zaman farklı isimlerle kaydedilmiş olsa da müellif nüshasında yer alan isim burada kaydedildiği şekildedir. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Özdemir, *Dâvûd-i Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan,* 30,54.

fî tercemeti'l-Fuṣûṣ adlı eserinin zikredilmesi gerekir. Bu üç eser gerek kendilerinden önceki *Fuṣûṣ* şerhlerine sık sık atıfta bulunmaları gerekse daha sonra kaleme alınmış olan şerhlere kaynaklık etmeleri bakımından önemlidir. Âmülî'nin mensup olduğu mezhebin etkisinde kalarak kaynak metinden bağımsız bir şekilde yaptığı yorumlar bir kenara bırakılacak olursa bu üç eserin İran coğrafyasında kaleme alınan Sünnî ve Şiî *Fuṣûṣ* şârihlerinin İbnü'l-Arabî düşüncesi karşısında nasıl bir yaklaşım sergilediklerini ortaya koydukları söylenebilir. Toshihiko Izutsu'nun *İslam'da Varlık Düşüncesi* ile Ekrem Demirli'nin *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* çalışmaları İslam'da "varlık" kavramının felsefenin bir konusu olarak ortaya çıkışı ve kavramsallaşma sürecinin anlaşılmasına yardımcı oldular. Izutsu'nun bu eserinin kaynakçası Batı'da gerçekleştirilen akademik çalışmalara ulaşılabilmesi noktasında hayli yönlendirici olmuştur. Kâşânî'nin metafizik düşüncesi, kaynakları ve bunlar ekseninde oluşan literatür üzerine dile getirilen yorumlar noktasında müellifin *Fuṣûṣu'l-ḥikem* şerhi temel kaynak durumunda olduğu gibi ilgili bölümün kurgusu bu esere dayalı olarak gerçekleştirilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM
ABDÜRREZZÂK KÂŞÂNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ ve TESİRLERİ

1.1.KÂŞÂNÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEMDE ve COĞRAFYADA SİYASÎ OTORİTE-TASAVVUF İLİŞKİSİ

İran'da kurulan bir Moğol devleti olan İlhanlıların (1256-1353) hakimiyeti döneminde yaşayan Kâşânî'nin hayat serüveni ve düşünce yapısı üzerinde devrin hâkim zihniyetinin izlerinin varlığından söz etmek mümkündür. Bu sebeple burada genel olarak İlhanlılar tarihine temas edilerek ilgili dönemde teşkil edilen hangâh[2] ve medrese gibi tasavvufî ve ilmî müesseselerin Kâşânî'nin düşüncesine etki düzeyleri değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Dönemin siyasî otorite-tasavvuf ilişkisine dair mevcut malzemenin yetersizliği konunun bütün boyutlarıyla ortaya konulmasına imkân vermediğinden bu bölüm genel bir betimlemeyle sınırlı tutulacaktır.

Cengiz Han'ın (öl. 324/1227) torunu ve İlhanlıların kurucusu olan Hülâgû (öl. 663/1265) Budist inancını benimserken Hülâgû'nun annesi, eşi Dokuz Hatun ve çevresindeki pek çok kimse Hıristiyanlık dinine mensuptu. Bundan dolayı Hülâgû Budist din adamları ve Hıristiyan rahiplerle irtibat halinde olmakla birlikte Müslüman ulema ve sûfîlerle müspet bir ilişki kurmamıştır. Özellikle Hülâgû'nun Abbasî hilafetine son vermesinin ardından çevresindekilerin de etkisiyle egemenliği altındaki topraklarda genelde İslamiyet özelde ise tasavvufî düşünce geri planda kalmış, güçlenme veya yayılma imkanı bulamamıştır.[3] Hülâgû'nun Bağdat'ı ele geçirmesi ve Abbasî hilafetini ortadan kaldırmasıyla birlikte Nasîruddin-i Tûsî (öl. 672/1274) gibi Şiî âlimler devlet yönetiminde etkin rol almaya başlamışlardır.[4] Bu durum Hülâgû'nun akabinde İlhanlı tahtına geçen oğlu Abaka Han (öl. 681/1282) döneminde de devam etmiştir. Şemsüddin-i Cüveynî'nin (öl. 683/1284)

---

[2] İran'da bulunan hangâhlar hakkında ayrıntılı bilgi için Muhsin Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, çev. Süleyman Gökbulut-Ali Ertuğrul (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013).

[3] Ḥâfız-ı Ebrû, *Coğrafyâ-yı Ḥâfız-ı Ebrû*, thk. Sâdık Seccâdî (Tahran: Sâzmân-ı Çâp ve İntişârât-ı Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 1378), 69.

[4] Gıyâsuddin b. Muhammed el-Hüseynî, *Ḥabîbü's-siyer*, haz. Muhammed Debîr Siyâkî (Tahran: Kitâbfürûş-i Ḫayyâm, 1333), 103.

vezirliği zamanında ise Müslümanlar devletin idarî yapılanmasını şekillendirecek düzeyde etkin konumlara gelmişlerdir. Vezir Cüveynî'nin ilim erbabı ve tasavvuf ehliyle olan ilişkisi İlhanlı hükümdarı Abaka Han'ın sûfîlerin halk üzerindeki nüfuzunun farkına varmasına ve onlara karşı olumlu bir siyaset takip etmesine vesile olmuştur.[5] Şemsüddin-i Cüveynî'nin *Gülistan* sahibi Sa'dî-i Şîrâzî (öl. 691/1292) ile olan irtibatı söz konusu olumlu siyasetin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim Sa'dî-i Şîrâzî Tebriz'e gelerek Abaka Han ile görüşmüş ve *Naṣîḥatnâme*[6] isimli eserini ona ithaf etmiştir. Bu görüşme sırasında Sühreverdî şeyhi Sa'dî-i Şîrâzî ile tanışan vezir Şemsüddin-i Cüveynî ve kardeşi Ata Melik-i Cüveynî (öl. 681/1283) ona intisap etmişlerdir.[7] Bunun yanı sıra Hümâm-ı Tebrîzî (öl. 714/1314) *Dîvân*'ında her yıl kendi tekkesine bin dinar ihsanda bulunan vezir Şemsüddin-i Cüveynî'yi, oğlunu ve daha sonra İlhanlı tahtına geçen Ġāzân Han'a medhiyeler kaleme almıştır.[8] Ayrıca Şemsüddin-i Cüveynî ile yakın dost olduğu bilinen Fahreddîn-i Irâkî (öl. 688/1289) *Uṣṣâḳnâme* isimli eserini ona ithaf etmiştir.[9] Abaka Han'dan sonra yerine geçen Ahmed Teküdar (öl. 682/1284) bir sûfî olan Şeyh Kemâlüddin Abdurrahmân-ı Râfi'î'yi İlhanlıların şeyhülislamlığı makamına getirmiş ve zaman zaman onu elçi olarak görevlendirmiştir.[10] Öte yandan Abaka Han'ın Budist olan oğlu Argun Han (öl. 690/1291) babasının öldürülmesi hadisesinde vezir Şemsüddin-i Cüveynî'nin etkisi olduğu düşüncesiyle Cüveynî ailesini yönetimden uzaklaştırmış, bununla da yetinmeyerek idarî kadroda bulunan birçok Müslümanı görevden alarak vezirlik makamına Yahudi Sa'düddevle'yi (öl. 690/1921) atamış, diğer idarî kadrolara ise kendi akraba ve dostlarını yerleştirmiştir.[11] Bu hadiselerden sonra Argun Han'ın öfkesinden kaçan Şemsüddin-i Cüveynî Kum şehrindeki bir türbeye sığınarak kendisini kurtarabilmiştir. Babasının şeyhülislam olarak atayıp geniş yetkiler verdiği

---

5 Özkan Dayı, *İlhanlılar Zamanında Tasavvuf* (İstanbul: Altınordu Yayınları, 2021), 66.

6 Sa'dî-yi Şîrâzî, *Hükümdarlara Öğütler-Nasiḥatü'l-mülûk, Şeyh Sa'dî'nin Abaka Han'a Yazdığı Nasiḥatnâme, Takrîrât-ı Ş̲elâş̲e*, çev. Turgay Şafak (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016), 98.

7 Nâṣıruddin Münşî-i Kirmânî, *Nesâ'imü'l-esḥâr min leṭâ'imi'l-aḫbâr der târîḫ-i vüzerâ* (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1366), 3.

8 Muhammed b. Ferîdûn Hümâm, *Dîvân-ı Hümâm-ı Tebrîzî* (Tahran: Neşr-i Sadûk, 1378), 43.

9 Şeyhmus Orkin, "Fahruddin Irâkî'nin Hayatı ve Eserleri", *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (2020), 142.

10 Şihâbüddin Faẓlullâh-ı Şîrâzî, *Taḥrîr-i Târîḫ-i Vaṣṣâf* (Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1346), 68.

11 Mustafa Uyar, "İlhanlı Devletinde Yahudi Bir Vezîr (Sa'düddevle)", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 22/33 (2005), 129.

Abdurrahmân-ı Râfi'î de Müslümanların maruz kaldığı siyasî baskılar sebebiyle Argun Han döneminde ülkesini terk ederek Suriye'ye gitmek zorunda bırakılmıştır.[12]

Bu dönemde Müslümanlar devlet eliyle pek çok baskı ve sürgünle karşı karşıya gelmişlerdir. Onların içinde bulundukları bu sıkıntılı durum Argun Han'ın kardeşi Geyhatu Han (öl. 694/1295) devrinde nispeten hafiflemiş olsa da Ġāzân Han'ın (öl. 703/1304) saltanatı ele geçirmesine kadar devam etmiştir. Geyhatu'dan sonra tahta geçen Argun Han'ın oğlu Ġāzân Han ve ondan sonra devletin başında bulunan Olcaytu Han ile Ebû Said Bahadır Han gibi Müslüman idarecilerin dönemleri Kâşânî'nin de bilfiil irtibat halinde olduğu Müslüman idarecilerin siyaset sahasında yükseldikleri zamanlardır.

Ġāzân Han ile ivme kazanan siyaset-tasavvuf ilişkisi güçlenerek Ebû Said Bahadır Han'ın saltanatında zirveye çıkmıştır. Moğolların Ön Asya'yı istilasından Ebû Said Bahadır Han'a kadar geçen zamanda siyasî alanda cereyan eden sıkıntılı durumlar dinî ve kültürel sahada da kendisini hissettirmiş olup bu karmaşa hali İlhanlıların hükmettiği bütün toprakları etkisi altına almıştır. Müslüman Devlet adamlarının devlet yönetiminde söz sahibi olmalarıyla birlikte siyasî ve kültürel anlamda düzenin tesisi yönünde çabalar ortaya konulmuş, bilhassa önce Cüveynîler ve daha sonra da Ġāzân Han ile kendisinin hizmetinde bulunan Reşîdüddin-i Hemedânî gibi tecrübeli vezirler vasıtasıyla halk ile devlet arasında bir köprü kurulmuştur. Reşîdüddin-i Hemedânî ve oğlu Gıyâseddin toplumun devlete karşı sarsılan güvenini yeniden tesis ederek halkı âlimler ve sûfîler etrafında toplamaya gayret etmişlerdir.

Ġāzân Han Dönemi

Baydu'nun (öl. 694/1295) Hıristiyanların yanında yer alarak Müslümanları baskı altında tutması dönemin Müslüman toplumunda zaten mevcut olan "zafere ulaşma noktasında Türklerin kendisine yardım edeceği bir Mehdî" beklentisini daha da güçlendirmiştir.[13] Bu beklenti nedeniyle Baydu'dan sonra tahta geçen Ġāzân Han Müslümanlar açısından bir kurtarıcı olarak görülmüştür. Ayrıca Cengiz Han'dan beri yürürlükte olan İlhanlı kanunlarına göre hangi dine mensup olduklarına bakılmaksızın dervişler, yaşlılar ve çocuklar birtakım ağır vergilerden muaf tutulmuşlardır. Bu durum bilhassa tekke sahibi

[12] Şîrîn-i Beyânî, *Dîn ü Devlet der İran-ı Ahd-i Moğol* (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381), 2/418.
[13] Alessandro Bausani, "İlhanlı Hakimiyeti Zamanında İran'da Din", çev. Mustafa Uyar, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 20/32 (2002), 225.

şeyhlerin Moğol istilasının ardından iktisadî olarak güçlenmelerine ve savaşlardan yorulmuş, maddeten ve manen fakir düşmüş olup huzur arayan halkın söz konusu çevrelere yakınlık duymasına sebep olmuştur.[14]

Ġāzân Han tahta çıktığında Memlûkler'le yaşanan sıkıntılı durumlar yanında Yahudi inancına bağlı kesimlerden zuhur eden problemlerle de ilgilenmek zorunda kalmıştı. Daha sonra gelen Ebû Said Bahadır Han mevcut Memlûk baskısını ve toplumun karşı karşıya olduğu problemleri Sünnî kimliğinin doğal bir yansıması olarak birçok alanda Sünnîliği desteklemek suretiyle ortadan kaldırmıştır. Zira dinsel farklılıklar ve mezhepsel ayrılıklar üzerinden neşet eden Yahudi ve Memlûk baskısını İlhanlı Devleti vasıtasıyla kaldırmanın en etkili yolu Sünnî eğilimi ön plana çıkarmaktı.[15] Bu durumun farkında olan vezir Reşîdüddin-i Hemedânî, Ġāzân Han'ın Müslüman olması ve iyi bir İslâmî eğitim alarak sûfîlerle irtibat kurması noktasında birinci derecede etkili olan isimdir. Aynı zamanda bir Selçuklu prensesi olan annesi Hüdavend Hatun Ġāzân Han'ı İslamiyet'e ve Sünnîliğe yaklaştıran bir başka etken olarak değerlendirilmektedir. Hüdavend Hatun'un babası IV. Rükneddin Kılıçarslan (öl. 664/1266) da İlhanlıların yardımı ile Selçuklu tahtına oturmuştu. IV. Rükneddin Kılıçarslan'ın kızı olan Hüdavend Hatun, babasının İlhanlılar'la iyi ilişkilerinin tabii neticesi olarak Ġāzân Han'ın babası Argun ile evlendirilmişti.[16]

Pek çok alanda yaptığı yeniliklerle bilinen Ġāzân Han İslamiyet'i kabul ettikten sonra devletin çeşitli kademelerine Müslüman idarecileri atamıştı. Örneğin bunlar arasında yer alan Reşîdüddin-i Hemedânî, Ġāzân Han'ın hükümdarlığı döneminde mühim bir devlet adamı olarak tanınmış ve vakıfların sorumluluğu kendisine verilmişti.[17] Hemedânî, tıpkı kendisi gibi etkin bir vezir olan Emîr Nevrûz zamanında başlayan sağlık, ticaret, eğitim

---

[14] Seyyid Ebu'l-Faẓl Rıżavî, *Şehr, Siyâset ve İḳtisâd der Ahd-i İlḫânân (*Tahran: Mü'essese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1398), 329.

[15] Canan Soylu Verep, *İlhanlı Devleti'nin Mezhep Politikası*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 38.

[16] Ceylan Soylu Verep, "*İlhanlı Devleti'nin Mezhep Politikası*", 22.

[17] Menûçehr-i Murtażavî, *Tahkîk Derbâre-i Devre-i İlḫânân-ı İran* (Tebriz: Çâphâne-i Şafak, 1341), 92; Reşîdüddin Faẓlullâh-ı Hemedânî, *Târîh-i Mübârek-i Ġāzânî* (London: 1940), 80; Mustafa Uyar, "İlhanlı Hükümdarlarının İslam'a Girmesinde Rol Alan Türk Sûfîleri: İlhan Tegüder ve Ġāzân Han Devirleri", *Belleten* 76/275 (2012), 14.

alanındaki reformları daha da geliştirmiş ve böylece İlhanlı Devleti kültürel ve ekonomik bakımdan tarihinin en parlak dönemini yaşamıştır.[18]

Ġāzân Han'ın gerçekleştirdiği yenilikler arasında İlhanlı Devleti'nin Sünnî ulemayla ve tekke ehliyle yakın ilişki kurması en önemli icraatlar arasında değerlendirilmelidir. Olcaytu döneminde medreseler daha ziyade Şiîlere hitap ederken Ġāzân Han'ın inşa ettirdiği medreselerde eğitim çoğunlukla Sünnî çizgide gerçekleştirilmiştir.[19] Ġāzân Han Sünnî ve Hanefî olmasına rağmen Şiî din adamlarına da hürmet göstermiş, Sünnî âlimlere olduğu gibi onlara da düzenli maaş bağlamış ve kendilerinin kutsal kabul ettikleri mekanları zaman zaman ziyaret ederek buralara bağışta bulunmuştur. Bu tarz icraatları sebebiyle kendisinin Şiî olduğu zannedilmiştir.[20] Bununla birlikte onun söz konusu yaklaşımı Şiî kimliğinden değil hükümdar olduğu coğrafyada bulunan farklı mezhep mensuplarının uyumlu şekilde bir arada yaşamalarını sağlamak istemesinden kaynaklanmıştır. Zira onu motive eden husus bütün Müslümanlarca kutsal kabul edilen değerlere atfettiği önemdi. Nitekim Ġāzân Han 702/1302 senesinde Hz. Peygamber'in neslinden gelen seyyidlerin ağırlanmaları için Tebriz, Şîrâz, Kirman, Isfahan, Kâşân, Kûfe, Yezd ve Sivas başta olmak üzere birçok şehirde *Dâru's-siyâde* adı verilen yapılar inşa ederek buralara büyük miktarlarda gelirler tahsis etmişti.[21] Günümüzde Ġāzân Han'ın türbe ve imaretinden geriye herhangi bir yapı kalmamış olup türbesinin bulunduğu mekânın adı İmam Hüseyin olarak değiştirilmiştir.[22]

Birçok sûfî, âlim ve şair tarafından kendisine eserler ithaf edilen Ġāzân Han'ın özellikle sûfîlerle ilişkisi Reşîdüddin-i Hemedânî vasıtasıyla şehzadelik döneminde başlamıştır. Kendisiyle irtibatının niteliği henüz tespit edilememiş olan Şeyh Sa'deddin-i Hammûye'nin (öl. 671/1272-1273)[23] vesilesiyle kelime-i şehadet getiren Ġāzân Han 1294 senesinde şeyhin kendisine ulaştırılan hırkasını giymiştir.[24] Ġāzân Han Müslüman

---

18 Mehmet Akkuş, *İlhanlıların Anadolu'daki Dinî Siyaseti* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 209.

19 Osman G. Özgüdenli, *Ġāzân Han ve Reformları* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 195.

20 Abdülkadir Yuvalı, "Ġāzân Han" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/429;

21 Akkuş, *İlhanlıların Anadolu'daki Dinî Siyaseti,* 176.

22 Ceylan Soylu Verep, "*İlhanlı Devleti'nin Mezhep Politikası*", 38.

23 Sa'deddin-i Hammûye'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ Hayatı Eserleri Görüşleri* (İstanbul: İnsanlar Yayınları, 2010), 139-146.

24 Tâceddin Ebü'l-Faẓl Dâvûd Benâketî, *Târîḫ-i Benâketî Ravżatü ulü'l-elbâb fî ma'rifeti't-tevârîḫ ve'l-enṣâb*, haz. Ca'fer Şi'âr (Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1348), 442.

olduktan sonra geniş imkanlara sahip birçok şifahane, medrese ve hangâh inşa ettirmiş ve buraların ihtiyaçlarını karşılamak üzere Kâşânî'yle irtibat halinde oldukları bilinen Reşîdüddin-i Hemedânî ile Sa'deddin Sâvecî'yi görevlendirmiştir. Ayrıca Ġāzân Han inşa edilen hangâhlarda ayda iki kez "semâ'" yapılmasını, hakimiyeti altındaki topraklarda içki içilmemesini ve dinî hükümlerin ihmal edilmeksizin uygulanmasını emrettiği gibi özellikle Müslüman âlimlerle ve sûfîlerle yakın bir ilişki içinde olunmasını çocuklarına vasiyet etmiştir.[25] Bu sûfîlerden biri olan Mevlânâ'nın torunu Ulu Ârif Çelebi (öl. 719/1320) Ġāzân Han ilhan olduğu zaman kendisini tebrik etmek üzere Tebriz'e gitmiş, Ġāzân Han ile tanışmış ve onunla semâ' meclisine katılmıştır.[26] Tarihsel açıdan sağlam kaynaklara istinat eden bu bilgiler ışığında Ġāzân Han'ın sûfîleri destekleyen ve onlarla yakın ilişki içinde olan sıradan dindar bir hükümdar olmanın ötesinde sûfîler gibi yaşamaya çalışan, inzivaya çekilip çile çıkaran sûfî karakterli bir hükümdar portresi çizdiği söylenmelidir.

Olcaytu Dönemi

Ġāzân Han ve Ebu Said Bahadır Han dışında İslamiyet'i benimseyen İlhanlı hükümdarlarının mezhep mensubiyetleri sıkıntılı bir görüntü arz eder. Zira bunlar yakın çevrelerinde görev alan birtakım vezirlerin, âlimlerin ve sûfîlerin etkisinde kalarak tabi bulundukları mezheplerini değiştirme yoluna gitmişlerdir. Bağdat'ın İlhanlılar tarafından işgal edilip Sünnî halifenin düşürülmesinin ardından önce Nasîruddin-i Tûsî (öl. 672/1274) ve daha sonra öğrencisi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (öl. 726/1325) İlhanlı Devleti hükümdarlarının başdanışmanı olmuşlar ve böylece Şiîler İlhanlı topraklarında çeşitli ayrıcalıklar elde ederek güçlenmeye ve yayılım göstermeye başlamışlardır.

Sünnî-Hanefî bir Müslüman olan Olcaytu, Reşîdüddin-i Hemedânî'nin etkisiyle mezhep değiştirerek önce Şâfiî olmuş ve daha sonra ise Şîa mezhebine geçmiştir. Olcaytu Sünnî olduğu dönemde oğlu Ebû Said Bahadır Han'ın doğumunu vesile ederek siyasî hedefleri doğrultusunda Şiîlerin yoğunlukta olduğu Gîlân bölgesindeki Sultâniye şehrinde büyük bir medrese inşa etmiştir. Bu medrese zamanla bütünüyle Şiîlerin kontrolü altına girmiştir. Sultaniye Medresesi'nin etkisiyle o bölgede Şiî nüfus zamanla güçlenerek

[25] Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Câmi'u't-tevârîḫ*, thk. Muhammed Rûşen-Mustafa Mûsevî (Tahran: Neşr-i Mîrâs̱-ı Alborz, 1373), 2/1320.

[26] Ahmet Eflâkî, *Menâḳıbu'l-ârifîn*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: MEB Yayınları, 1986), 254.

yayılmaya başlamış[27] hatta bu gücün siyasî otoriteye etki etmesiyle İlhanlı tarihinde devletin resmî mezhebi ilk defa Şiîlik olmuştur.[28] Olcaytu'nun Kazvin ile Tebriz arasında kurduğu bu medresenin çevresi zamanla genişleyerek devletin idare merkezi buraya taşınmış ve Hz. Ali ile Hz. Hüseyin'e ait emanetlerin bir kısmı da buraya getirilmiştir.[29]

Olcaytu muhtemelen bu icraatlarını yeterli görmediğinden yedi asırdır sürmekte olan cami hizmetlerinde değişikliğe gitmiş, hutbelerle ezanın yapısını değiştirmiş ve bu suretle İlhanlı sarayı neredeyse tamamen Şiîlerin kontrolü altına girmiştir.[30] Olcaytu'nun bir mezhep olarak Şiîliği benimsemesinin doğal bir sonucu olarak Anadolu'da Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın isimlerinin anılması yasaklanmış, mezhebin ülkenin her yerinde yayılması ve yerleşmesi için fermanlar yayınlanmış, halkın Şiîliği kabul etmesi için baskı yapılmış ve bütün bunların neticesinde Sünnî kesimle yönetim arasında ciddi bir mesafe oluşmuştur. Dolayısıyla Sünnî halk Olcaytu döneminde üstünlüğü ele geçiren Şiîler ile İlhanlı idarecileri arasında sıkışıp kalmıştır. 14. yüzyılın başlarında bir taraftan Memlükler'in hakimiyeti altında bulunan yerlerde Sünnî mezhepler arasında çatışmalar yaşanırken diğer yandan da Olcaytu'nun Şîa mezhebine meyletmesinden cesaret alan Nusayrîler de ayaklanmışlardır. Bilhassa Cebele bölgesinde etkili olan Nusayrîler Sünnî Müslümanlara saldırıp Hz. Ali'nin Tanrı ve Hz. Muhammed'in de Hâcib olduğunu kabul etmeyenleri katletmişlerdir.[31]

Olcaytu'nun Şiî akideye taassup derecesine varan bağlılığı onu Hz. Peygamber'in kabri yanında bulunan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in mezarlarının açılarak kemiklerinin başka bir yere naklini düşünmeye kadar götürmüştür. Anadolu'da camilerde okunan hutbelerde sahâbenin adlarının anılmasının yasaklanacağına dair haberler alan Sultan Veled (ö. 712/1312) Olcaytu'yu Şiîlik'ten ve söz konusu kararlarından vazgeçirmek için oğlu Ulu Ârif Çelebi'yi (ö. 719/1320) Sultaniye'ye göndermek istemiştir. Bununla birlikte Sultan Veled'in aniden vefat etmesi üzerine bu arzusu ondan üç-dört yıl sonra oğlu tarafından gerçekleştirilmiştir.[32]

---

27 Beyânî, *Dîn ü Devlet der İran-ı Ahd-i Moğol*, 2/484.
28 Canan Soylu Verep, "*İlhanlı Devleti'nin Mezhep Politikası*", 28.
29 Yuvalı, "İlhanlılar", 102.
30 Hanifi Şahin, "İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü", İLTED 45/2 (2016), 138.
31 İlhan Erdem, "Olcaytu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler ve Yakın-Doğu'ya Etkileri", *Ankara Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi* 20/31 (2000), 34.
32 Verep, "*İlhanlı Devleti'nin Mezhep Politikası"*, 27.

Ebû Said Bahadır Han

Olcaytu'dan sonra İlhanlı tahtına geçen Sünnî-Hanefî Ebû Said Bahadır Han, Safiyyüddin-i Erdebîlî (öl. 735/1334) ve Ulu Ârif Çelebi gibi dönemin etkin sûfîleriyle yakın ilişki içerisinde olduğu gibi Kâşânî de kendisine iki medhiye yazmıştır. Bir önceki dönemde olduğu gibi Ebû Said Bahadır Han zamanında da siyaseten en güçlü karakter olarak temayüz eden isim Reşîdüddin-i Hemedânî'dir. Bununla birlikte ulemâ ve sûfîler başta olmak üzere halk nezdinde itibarı yüksek olan Reşîdüddin-i Hemedânî vezirlikten azledilmiştir. Onu yerine vezirlik makamına Kâşânî'nin de kendisine bir eser ithaf ettiği oğlu Gıyâseddin geçmiştir. Ebu Said Bahadır Han devrinde Şiîler siyasî otorite tarafından himaye edilmekle birlikte kendilerine devlet kademelerinde idarî görevler verilmemiştir.[33]

Reşîdüddin-i Hemedânî

İlhanlılar döneminin en etkili siyasî kimliklerinden biri olan Reşîdüddin-i Hemedânî muhtemelen Abaka Han (1265-1282) zamanında tabip olarak saraya girmiştir. Argun Han'ın saltanatı sırasında İlhanlı sarayında elçilik vazifesi üstlenmiştir. Ardından Geyhatu ve Baydu Han'ın hem doktoru hem de danışmanı olarak saraydaki görevini sürdürmüştür. En nihayet Hemedânî, Ġāzân Han'ın veziri olarak kariyerinin zirvesine çıkmıştır. Vezir sıfatıyla pek çok yetkiyi elinde bulunduran Reşîdüddin-i Hemedânî Cengiz Han'dan itibaren Argun Han, Geyhatu Han ve Baydu Han zamanlarında Müslümanların dinî, ilmî ve sosyal hayatla alakalı problemlerinin bütününe vâkıf olmuştur. Siyaset alanına dair birikimiyle hareket eden Hemedânî Müslümanların sıkıntılarını ortadan kaldırma noktasında neticeleri itibariyle etkili teşebbüslerde bulunmuştur.

Üst düzeyde vazife gören bir bürokrat olarak İlhanlılar'ın hakimiyeti altındaki topraklarda faaliyet gösteren tasavvuf erbabının mevcut nüfuzlarının farkında olan Hemedânî bu realiteden istifade etmek amacıyla oğlu Gıyâseddin'i Sühreverdî seyyidlerinden birinin kızıyla evlendirmiştir. Kendisi aynı zamanda ülkenin çeşitli şehirlerinde emirlik vazifesinde bulunan çocuklarına mektuplar yazarak sözü edilen

[33] Bertold Spuler, *İran Moğolları*, çev. Cemal Köprülü (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 268.

tarikat mensuplarıyla irtibat halinde olmaları tavsiyesinde bulunmuştur.[34] Bu kapsamda Reşîdüddin-i Hemedânî Bağdat'ta naibi olan oğlu Emîr Ali'ye yazdığı mektupta şehirde dervişler için yaptırdığı Hangâh-ı Pâdişâhî'nin bütün ihtiyaçlarının karşılanmasını ve bu hangâhta Sühreverdî'nin *Avârifü'l-me'ârif* adlı eserinin düzenli olarak okunmasını emretmiştir.[35] Ayrıca oğulları arasında Anadolu emiri olarak görevlendirilen Hâce Celâleddin'e ve Tüster emiri olan Şehabeddin'e gönderdiği mektuplarda da hangâhların imar ve inşasına özen göstermeleri ve sûfîlerle iyi geçinmeleri doğrultusunda uyarılarda bulunmuştur.[36] Reşîdüddin-i Hemedânî'nin tasavvufa ve dolayısıyla sûfîlere yönelik teveccühünün tezahürleri bunlarla sınırlı değildir. Bu bağlamda örneğin o Şehâbeddin-i Sühreverdî'nin Bağdat'ta bulunan hangâhına Sind ve Hind bölgelerinden elde edilen gelirleri tahsis ederken Safiyyüddin-i Erdebilî'nin hangâhına ise Şâhrûd, Astara ve Gîlân gelirlerini vakfetmiştir.[37] Reşîdüddin-i Hemedânî'den sonra vezirlik makamına getirilen oğlu Gıyâseddin de babası gibi Tebrîz'de bir hangâh inşa etmiş, tekke ehli ile yakın ilişki içerisinde olmuş, tekkelerin imar ve inşasına önem vermiş, semâ' ve zikir meclislerine katılmıştır.[38]

Reşîdüddin-i Hemedânî'nin, vezirliklerini yaptığı diğer İlhanlı hükümdarlarıyla olan ilişkileriyle kıyaslandığında Ġāzân Han ile olan ilişkisinin çok daha özel bir nitelik arz ettiği anlaşılmaktadır. Zira Reşîdüddin-i Hemedânî, Ġāzân Han'ın yalnızca veziri değil aynı zamanda sırdaşı ve dinî hususlardaki rehberi konumundaydı.[39] Her ikisi de İlhanlı egemenliği altındaki topraklarda mensubu oldukları Sünnî düşüncenin yayılması ve kök salması için birlikte çaba göstermişler ve bu amaçla ilerleyen yıllarda Tebriz yakınlarında Reb'-i Reşîdî Hangâhı'nın inşasına başlamışlardır. Burası dinî ilimlerin okutulduğu Sünnî bir medrese olmanın yanı sıra devletin halktan haber aldığı halkın da isteklerini devlete kolayca iletebilme imkânı bulduğu mescit, hangâh, şifahane ve dâru's-siyâde gibi müesseseleri barındıran on iki yapılı, Şenb-i Ġāzân adında büyük bir mahalleydi. Şenb-i Ġāzân'ın gelir ve giderleriyle alakalı işler Reşîdüddin-i Hemedânî'nin uhdesinde;

---

[34] Reşîdüddin-i Hemedânî'nin mektupları dönemin siyasi, iktisadi ve toplum yaşamına ışık tuttuğu gibi hangâhların gelirleri, buralarda icra edilen semâ' törenleri başta olmak üzere tasavvufî hayatı hakkında ayrıntılı ve önemli bilgiler vermektedir. Bu yönüyle ayrı bir çalışmayı hak etmektedir.

[35] Reşîdüddin Fażlullâh-ı Hemedânî, *Mükâtebât-ı Reşîdî* (Lahor: 1945), 32.

[36] Reşîdüddin Fażlullâh-ı Hemedânî, *Sevâniḥü'l-efkâr-ı Reşîdî* (Tahran: İntişârât-ı Kitâbhâne-i Merkezî, 1358), 81.

[37] Hemedânî, *Sevâniḥü'l-efkâr-ı Reşîdî,* 243.

[38] İbn Bezzâz, *Şafvetü's-ṣafâ,* 950.

[39] Hemedânî, *Câmi'u't-tevârîḫ,* 2/1311.

müfredatı ve görev yapacak olan hocalarla idarî hususlar ise Ġāzân Han'ın oğlu Gıyâseddin'in yetkisi dâhilindeydi. Gerek Ġāzân Han'a bu derece yakınlığı gerekse siyasî ve ekonomik yetkilerinin genişliği sebebiyle döneminin tarihçileri tarafından kendisi için "niyâbet-i cihânbânî" unvanı lâyık görülen[40] Reşîdüddin-i Hemedânî'nin gayretleriyle inşa edilen Reb'-i Reşîdî Hangâhı'nın çevresi genişleyerek zamanla büyük bir şehir haline gelmiştir.

Kurduğu hangâha ülkenin çeşitli yerlerinden Kâşânî gibi sûfî ve âlimler davet etmiş ve yaklaşık altmış bin kitaptan oluşan büyük bir kütüphane kurmuştur. O, Reb'-i Reşîdî Hangâhı'nda tasavvufî, kelâmî ve fıkhî konularda Gazzâlî ile benzer bir yaklaşım sergilemiş, burada aklî ilimlerin okutulmasına önem vermekle birlikte, felsefe öğretimini ise kesin surette yasaklamıştır.[41] Ġāzân Han ile temellerini attığı projesini onun döneminde tam anlamıyla gerçekleştiremeyen Reşîdüddin-i Hemedânî buna ilaveten Olcaytu Han devrinde bilhassa Sünnî Müslümanlara yapılan baskı ve zulümlere şahit olmuştur.

Reşîdüdin-i Hemedânî'nin şahsına özgü tavrını yansıtan icraatları arasında döneminin saygın âlimleri ve meşhur sûfîleri gibi zevâtı karşı karşı kaldıkları sıkıntılı durumlardan kurtarmaya yönelik teşebbüsleri bilhassa dikkate değerdir. Onun bu yaklaşımının muhatapları arasında pek çok sûfîyi eleştiren İbn Teymiyye (öl. 728/1328) gibi kimseler de mevcuttur. Bu cümleden olmak üzere, 699/1300 yılındaki Moğol saldırısında halkın ve pek çok âlimin Dımaşk'ı terk etmesine rağmen İbn Teymiyye şehirden ayrılmamış ve bir grup âlimle İlhanlı hükümdarı Ġāzân Han'dan Dımaşk halkı için eman dilemiştir. Muhtemelen Reşîdüdin-i Hemedânî'nin etkisiyle Ġāzân Han ona eman vermiş ve böylece büyük bir katliam önlenmiştir.[42] Olcaytu Han döneminde ise bir başka sıkıntılı durumla karşı karşıya kalan İbn Teymiyye'ye önceki gibi bir müsamaha gösterilmemiştir. Kendisi Olcaytu Han'ın fermanı ile talak konusunda Hanbelî mezhebinin klasik görüşlerinin aksine fetva vermekten menedilmiş, yasağa uymaması nedeniyle de Dımaşk Kalesi'ne hapsedilmiştir. Dolayısıyla İbn Teymiyye, Ġāzân Han döneminde iltifat görerek

---

40 Şîrâzî, *Taḥrîr-i Târîḫ-i Vaṣṣâf,* 193.

41 Osman Gazi Özgüdenli, "Reşîdüddin Fażlullâh-ı Hemedânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/19-21; Reşîdüddin Fażlullâh-ı Hemedânî, *Vaḳfnâme-yi Reb'-i Reşîdî*, nşr. Müctebâ Mînovî-İrec Efşâr (Tahran: Kitâbhâne-i Fânûs, 1350).

42 Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/398.

düşüncelerini özgürce ifade edebilirken Olcaytu Han döneminde ise bu tavrın tam zıddı olan bir uygulamaya muhatap olmuştur.[43]

Eserlerinin büyük bölümünü ömrünün son on yılında kaleme alan Kâşânî *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, *Ḥaḳā'iḳu't-te'vîl*, *Şerḥu Menâzili's-sâ'îrin* ve *Iṣṭılâḥâtu'ṣ-ṣûfîyye* gibi hacimli eserlerini Reşîdüddin-i Hemedânî'nin oğlu Gıyâseddin Muhammed'e ithaf etmiştir. Muhtemelen sorulan bir suale cevap mâhiyetinde kaleme aldığı eserlerin ortaya çıkmasını sağlayan kişi de yine Gıyâseddin Muhammed'dir. Zira Kâşânî'nin yıllarca görev yaptığı Reb'-i Reşîdî Hangâhı'nın sorumlusu odur. Ayrıca Kâşânî'nin eserlerinin Reb'-i Reşîdi Hangâhı'nda istinsah edilen nüshalarının kenarlarında Reşîdüddin-i Hemedânî ve oğlu Gıyâseddin Muhammed hakkında medhiyeler de mevcuttur.

Gerek Reşîdüddin-i Hemedânî gerekse oğlu Gıyâsüddin ile yakın dostluğu olduğu bilinen Kâşânî siyasî iradeyle olan bu yakınlığı sebebiyle zaman zaman birtakım eleştirilere de maruz kalmıştır. Kâşânî söz konusu tenkitleri "yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır"[44] meâlindeki âyete işaretle "bu zayıf kulun cihanın sultanı ile dostluğu vardı. Her ne kadar bazıları beni kınasalar dahi Allah biliyor ki bu dostluğun sebebi onun istidadında babasından gelen bir kabiliyetin bulunmasıdır" [45] diyerek bertaraf edermiş. Kâşânî'nin bu tür bir eleştiriye muhatap olması ve babasından sonra İlhanlı veziri olan Gıyâseddin Muhammed'e hacimli eserlerini ithaf etmesi onunla yakın bir ilişkisinin olduğuna işaret etmektedir. Muhtemelen Kâşânî'nin Tebriz'e gelerek Reb'-i Reşîdî Hangâhı'nda ilim tedris etmesi Gıyâseddin Muhammed'in babası Reşîdüddin-i Hemedânî aracılığı ile olmuştur. Zira onun amacı Tebriz'de güçlü bir Sünnî ilim merkezi oluşturmaktı. Kâşânî'nin hayatına ilişkin detayların eksikliği Reb'-i Reşîdî Hangâhı ve dönemin siyasî iradesiyle olan münasebetinin tespitini güçleştirmektedir.

---

43 Koca, "İbn Teymiyye", 398.

44 Nûr, 24/35.

45 Câmî'nin Kâşânî'ye nispetle naklettiği mektupta yer alan "Bu zayıf kul, cihanın sultanıyla dostluk ettiği zamanlarda bazı kimseler tarafından kınanıyordu. Hak biliyor ki 'onun yağı neredeyse kendisine ateş değmese dahi ışık verir' ayetinde ifade edildiği üzere onun istidadı ve muhaliflerin sözleriyle Hak'tan dönmeyeceğine olan inancım sebebiyledir" ifadelerinden Kâşânî'nin kendisine birkaç eser ithaf ettiği Gıyâsuddin Muhammed ile olan yakınlığı görülebilmektedir.

1.2. KÂŞÂNÎ'NİN HAYATI

1.2.1. Kâşânî'nin Hayatının İlk Dönemleri

Hayatının birçok ayrıntısı belirsizliğini korumakta olan Abdürrezzâk Kâşânî'nin doğduğu seneye ilişkin kaynaklar çeşitli referanslarla farklı bilgiler kaydetmektedir. Gerek klasik eserlerde gerekse modern dönem çalışmalarında Kâşânî'nin doğum yılına dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Hâdîzâde eldeki yegâne bilginin Kâşânî'nin çağdaşı Alâüddevle Simnânî'ye (öl. 736/1336) yazdığı mektup olduğunu söyleyerek uzun bir inceleme kaleme almıştır. Ancak onun yaptığı yorumlar da bu hususta karanlık noktaları aydınlatmaya imkân tanımamaktadır. Bu bağlamda Hâdîzâde, incelemesinin yalnızca yorumdan ibaret olduğunu, elde kesin bilgiler bulunmaksızın Kâşânî'nin doğum tarihi hakkında net bir bilgi verilemeyeceğini ifade ederek onun H. 650-660 yılları arasında doğmuş olabileceğini belirtmektedir.[46]

Kâşânî'nin isminin ve künyesinin tam olarak ne şekilde olduğu hususu da hayatı bağlamında belirsizliğini muhafaza eden noktalardan bir diğeridir.[47] Eserlerinin kütüphanelerde bulunan yazma nüshalarında ve hayatının konu edildiği tabakat kitaplarında adı "Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ğanâim b. Ahmed Ebi'l-Fazl b. Muhammed Kâşânî" şeklinde kaydedilmiştir.[48] Adının bu tarzda kaydedildiği en eski kaynak Kâşânî'yle aynı adı taşıyan ve muasırı olan İbnü'l-Fuvatî eş-Şeybânî'nin (öl.723) *Mecma'u'l-âdâb fî mu'cemi'l-elḳāb* isimli eseridir.

Kâşânî'nin eserleri üzerinde çalışma yapan Mecîd Hâdîzâde müellifin oğlu tarafından istinsah edilen *Iṣṭılâḥâtu'ṣ-ṣûfiyye* nüshasındaki kayıttan hareketle Kâşânî'nin adını Kemâleddin Ebü'l-Fazl Abdürrezzâk b. Cemâliddin Kâşânî olarak zikretmektedir.[49] İbnü'l-Fuvatî[50] ve Dâvûd-i Kayserî (öl. 751/1350) "Ebü'l-Ğanâim"i Kâşânî'nin babasının

---

[46] Mecîd Hâdîzâde, *Mecmû'a-i Resâ'il ve Muṣannefât* (Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîrâṯ-ı Mektûb, 1380), 30.

[47] Ali Kâsımî, "Abdürrezzâk el-Kâşânî ve ishâmuhu fi taṭvîri'l-mu'cemiyyeti'l-Arabiyye*", Mecelletü Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye*, 77/2 (Dımaşk 2005), 717.

[48] Söz konusu kütüphane kayıtlarına ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahim Alkış, *Abdürrezzâk Kâşânî ve Şerḥu Fusûsi'l-hikem Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 34.

[49] Hâdîzâde, *Mecmû'a,* 24.

[50] Kemâleddin Ebü'l-Faẓl Abdürrezzâk b. Ahmed (İbnu'l-Fuvatî es-Şeybânî), *Telḫîsu mecma'i'l-âdâb fi mu'cemi'l-elḳāb* (Tahran: Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî, 1416), 4/180.

künyesi olarak kaydetmekle birlikte[51] Kayserî hocasını "Kemâlü'l-milleti ve'l-hakkı ve'd-dîn" şeklinde niteleyerek babasının künyesinden önce onun lakabı olan Cemâlüddin'i zikreder.[52] Öte yandan, Kâtib Çelebî (öl. 1067/1657), Âğa Büzürg-i Tahrânî (öl. 1970), Emîn-i Âmilî (öl. 1952) ve Müderris-i Tebrîzî gibi âlimler "Ebü'l-Ğanâim"i Kâşânî'nin bizzat kendi lakabı olarak kabul ederler.[53] Tebrîzî Celâlüddin veya Cemâlüddin lakaplarının her ikisinin Kâşânî'ye nisbet edildiğini söyler ve bunlardan "Celâlüddin"i tercih eder.[54]

Biyografi yazarları Kâşânî'nin babasının adı konusunda da fikir birliğine varmış değillerdir. Tahrânî ve *Mu'cemü'l-mü'ellifîn* sahibi "Ahmed" ismine işaret ederken, Tebrîzî İshak adını kaydeder.[55] Bir başka kaynakta ise Ahmed yerine Muhammed ifadesi yer alır.[56] Bununla birlikte Hâdîzâde'nin de dikkat çektiği üzere, klasik kaynaklarda Kâşânî'nin babasına ilişkin kesinlik ifade eden verilerin yer almaması ve gelenekte zaman zaman lakap ile künyenin birbirinin yerine kaydedilmesi gibi sebepler babasının isminin kesin bir şekilde tespit edilmesini güçleştirmektedir.[57]

Kâşân'da dünyaya gelen müellifin nisbesi doğduğu şehre izafeten çeşitli kaynaklarda hem kāf-ı Arabî hem de kâf-ı Fârisî ile Kāşânî, Kāşî,[58] Kāsânî,[59] Kâşî,[60] Kâşânî[61] ve Kâsânî başta olmak üzere farklı şekillerde kaydedilmiştir.[62] İlk dört nisbe zaman zaman kısaltılarak müellifin doğduğu yer olan Isfahan ile Kum arasında bulunan Kâşân şehri

---

51 Dâvûd-i Kayserî, *Muṭṭala'u ḫuṣûṣi'l-kelim fi şerḥi Fuṣûṣi'l-ḥikem (*Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1383), 4.

52 Kayserî, *Muṭṭala',* 1.

53 Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Ankara: Maârif Matbaası, 1942), 1/107; Muhammed Muhsin Ağa Büzürg-i Tahrânî, *el-Haḳā'iḳu'r-râhine fi'l-mi'eti's-şâmine*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1975), 112; Seyyid Muhsin Emîn Amilî, *A'yânu'ş-Şîa* (Beyrut: Dâru't-Te'âruf li'l-Matbû'ât, 1403/1983), 7/475; Muhammed Alî Müderrisî, *Reyḥânetü'l-edeb fi terâcimi'l-ma'rûfîn bi'l-künyeti evi'l-laḳab* (Tebriz: Çâphâne-i Şafak, 1347), 5/34.

54 Müderrisî, *Reyḥânetü'l-edeb,* 5/34.

55 Tahrânî, *el-Haḳā'iḳu'-râhine*, 112; Müderrisî, *Reyḥânetü'l-edeb*, 5/34; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü muṣannifi'l-kütübi'l-ʿArabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957), 5/215.

56 Usâme Nâsır Naḳşibendî, *Fihrisu maḫṭûṭâti mektebeti Abdilvehhâb Niyâzî*, (Kahire: Ma'hedü'l-Maḫṭûṭâti'l-Arabiyye, 2002), 98.

57 Hâdîzâde, *Mecmû'a,* 24.

58 İbnü'l-Fuvatî, *Telḫîs*, 4/185.

59 Kayserî, *Muṭṭala',* 4.

60 Tahrânî, *el-Haḳā'iḳu'r-râhine,* 11.

61 Müderrisî, *Reyḥânetü'l-edeb,* 4/34.

62 Kâşân şehrinin imlası ve nisbe şeklinde kullanımı esnasındaki türevleri için bkz. Safiyyüddin Abdülmümin b. Abdülhak el-Bağdâdî, *Merâṣidü'l-ıṭṭılâ' alâ esmâ'i'l-emkine ve'l-biḳā* '(Bağdad: Türk Tarih Kurumu, 1955), 3/5; Hâdîzâde, *Mecmû'a,* 27.

için kullanılırken son ikisi ise Mâverâünnehir'deki Kâsân'a işaret etmektedir.[63] Dâvûd-i Kayserî *Fuṣûṣ* üzerine kaleme aldığı şerhinde üstadının nisbesini Kāşânî olarak kaydetmiş,[64] Alâüddevle Simnânî kendisine yazdığı mektubu İran'daki Kâşân'a göndermiş,[65] Câmî ise onun ismini yazarken Kâşî nisbesini kullanmıştır.[66] Zikredilen kaynaklarda her ne kadar imla noktasında farklı tercihler söz konusu olsa da Kâşânî'nin doğduğu yerin Mâverâünnehir coğrafyasında değil Tahran yakınlarındaki Kâşân olduğu anlaşılmaktadır. Zira Abdürrezzâk Kâşânî'nin el yazısı ve takipçilerinin eserlerinde kullandıkları imlâ da bu tercihi teyit etmektedir.

1.2.2. Kâşânî'nin Eğitim Hayatı

Kâşânî'nin gençlik yılları ve eğitim hayatı hakkında ayrıntılı bilgi veren herhangi bir kaynak günümüze ulaşmış değildir. Bununla birlikte Simnânî ile olan yazışmalarından hareketle Kâşânî'nin Arapça, fıkıh, hadis, tefsir, fıkıh usûlü, kelâm usûlü, mantık ve tabiat ilimlerine dair dersler aldığı ve genç yaşta hafızlığını tamamladığı anlaşılmaktadır. Bu ilimlerde aradığını bulamadığı anlaşılan Kâşânî gerçek bilgiyi elde etmek için aklî ilimlere ve felsefeye yönelmiştir. Bu ilimlerin hiçbiri onu şüphe ve tereddütlerinin izalesi noktasında fayda sağlamadığı gibi gerçek bilgiye ulaşmasına da imkân tanımamıştır. Söz konusu ilimleri nerede ve kimlerden tahsil ettiği sorusu ise henüz cevabını bulmuş değildir.

Kâşânî klasik manadaki eğitimi sonrasında arayış serüvenine devamla Şeyh Natanzî'nin (öl. 699/1300) terbiyesi altına girmiştir.[67] Kaleme aldığı eserler Arapça, Farsça, mantık, hadis ve tasavvuf başta olmak üzere ilgili dillere ve ilimlere vukufiyetine şâhitlik eden Kâşânî'nin fıkıh ve kelâm usûlüne ilgi göstermediği anlaşılmaktadır. Zâhirî ilimleri

---

63 Kâşân hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Rıza Kurtuluş, "Kâşân" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 10 Temmuz 2018).

64 Kayserî, *Muṭṭala'*, 4.

65 Nûreddin Abdurraḥmân b. Niẓâmiddin Aḥmed b. Muḥammed el-Câmî, *Nefeḥâtü'l-üns min ḥadarâti'l-ḳuds*, çev. Lâmiî Çelebî (İstanbul: Dâru't-Tıbâ'ati'l-Âmire, 1289) 537.

66 Câmî, *Nefeḥâtü'l-üns*, 538.

67 William Chittick, *History of Islamic Philosophy* (London: Oxford University Press, 2001), 518.

tamamlayıp tasavvufa yöneldiği yıllarda gerçekleştirdiği seyahatler baz alınarak o dönemde yaşının 25-35 arasında olduğu ileri sürülmüştür.[68]

1.2.3. Kâşânî'nin Mezhebi ve Tarikatı

Gerek geçmişte kaleme alınan biyografik eserlerde, gerekse modern dönemde neşredilen çalışmalarda ve gerekse çeşitli kütüphanelerde mevcut yazma eser kayıtlarıyla alakalı taramalarda Kâşânî'nin fıkıhla alakalı herhangi bir eserinin mevcudiyetine dair bir veriye rastlanmamıştır. Dolayısıyla onun hangi fıkhî mezhebe mensup olduğu hakkında net ifadeler kullanarak bir hüküm vermek güçtür. Aynı muğlaklık kendisinin itikadî açıdan tabi olduğu mezhep için de geçerlidir. Bununla birlikte muhtemelen bu belirsizlikten beslenen hem Sünnî hem de Şîî müellifler onun kendi mezheplerine mensup olduğunu iddia etmekte ve beyanlarını desteklemek için Kâşânî'nin eserlerini temel almaksızın birtakım zayıf deliller üzerinden kanaatlerini ispatlamaya gayret etmektedirler.

Şîîler Kâşânî'nin eserlerinde göze çarpan Ehl-i beyt muhabbetine, Hz. Ali'den sıklıkla nakiller yapmasına, *Tuḥfetü'l-iḫvân* isimli eserinde Hz. Ali'nin ismini zikrettikten sonra "*aleyhi's-selâm*" ifadesini kullanmasına atıfla onun Şîî olduğunu ispata çalışırlar. Oysa söz konusu bilgilerden hareketle onun Şîî olduğu sonucuna varmak mümkün gözükmemektedir. Zira özellikle kendisiyle aynı dönemde ve aynı coğrafyada faaliyet gösteren Sünnî mutasavvıfların büyük bir bölümünün benzer hassasiyetlere sahip oldukları bilinen bir gerçektir. Diğer taraftan Kâşânî'nin eserlerinde ifadesini bulan tercihleri kendisinin Sünnî kimliğini açıkça ortaya koymakla birlikte şahsiyetinde sûfî tavrın baskın oluşu bu hususta keskin ifadeler kullanmasına müsaade etmediği söylenebilir. *Haḳā'iḳu't-tevîl*'de yer alan yorumları, *Mebde ve Me'âd* adlı eserinde Eş'arîlik yönünde tercihlerde bulunması, hemen her eserinde Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in efdaliyetini ifade eden nakillerde bulunması,[69] Şîî âlimlerden ve mutasavvıflardan hemen hiç alıntı yapmamış olması bu görüşü destekleyen bir delil olarak değerlendirilebilir. Yine bu doğrultuda o âhirette Allah'ın cemalinin görülüp görülemeyeceği meselesine dair görüşlerini dile getirirken Sünnî anlayışa uygun olarak

---

[68] İsmail Lala, "*The Term Huwiyya in Muḥyî al-Din ibn Arabî and Abd al-Razzâq al-Qashânî's Sûfî Thought: Analysis of Ideas and Methods*", United Kingdom University of Oxford, Pembroke College, 2017), 29.

[69] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 76.

O'nun cemalinin görüleceğini söyler. Bunların yanı sıra o Ehl-i sünnet'in üstünlüğünü beyan sadedinde şunları söylemektedir:

> "Bu meseleyi bilmeyen kimseler Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat'in diğer fırkalar arasındaki özel yerini anlayamazlar. Onlar mekândan, cihetten ve bunun gereklerinden münezzeh olmasına rağmen Allah'ın cennet hayatında gözle görüleceğini kabul etmişlerdir. Onlar, Allah'ın mekândan münezzeh olduğu için görülemeyeceğini iddia eden filozoflardan ve Mutezilî kelamcılardan veya görüleceği için mekânı ve yönü olduğunu kabul eden kimselerden farklı düşünmüşlerdir."[70]

Kâşânî'nin mensubu olduğu mezhep konusundaki yorum çeşitliliği ve belirsizlik kendisinin intisap ettiği tarikat hususunda da belirgindir. Zira biyografik eser müellifleri Kâşânî'nin herhangi bir tarikat silsilesine bağlılığından bahsetmemişlerdir. Ondan sonra kendisinin yolundan gittiklerini iddia edenlerin oluşturduğu bir yapı söz konusu olmadığı gibi ona nispet edilen bir tarikat ya da tarikat şubesi de mevcut değildir. Bununla birlikte başta *Nefehât* olmak üzere klasik ve modern dönemde kaleme alınan bazı çalışmalarda bu durumun tam aksi bir görüş savunulmaktadır. Ayrıca İran tarihi ve medeniyetine ilişkin birtakım çalışmalar hiçbir kaynak göstermeksizin Kâşânî'yi Sühreverdî meşâyıhı arasında sayarken,[71] bazıları ise kendisini Sadreddin-i Konevî'nin halifeleri arasında zikretmektedir.[72] Sonraki yüzyıllarda kaleme alınan bazı eserlerde ise onun Şâzilî olduğu kaydedilmektedir.[73] Vassâf'ın Sadreddin-i Konevî'ye nispet ederek "Hz. Sadreddin'in halifelerinden",[74] Kâtib Çelebî'nin "Konevî'nin halifelerinden Kemâlüddin Kâşânî"[75] şeklinde kayıt düşmelerinin tarihsel olarak karşılığının bulunması mümkün gözükmemektedir.

Kâşânî'nin belli bir tarikata mensubiyetini destekleyen bilgiler dayanaktan yoksun olmakla birlikte onun tasavvuf düşüncesinin şekillenmesi sürecinde en etkili ismin Sühreverdiyye'nin önde gelen temsilcilerinden Şeyh Natanzî'nin olduğu da bir gerçektir.

---

70 Kâşânî, *Leṭâ'if*, 173.

71 Muhammed Ma'şûm-i Şîrâzî, *Ṭarâ'iḳu'l-ḥaḳā'iḳ* (Tahran: Kitaphâne-i Bârânî, 1339), 2/312; Zebîhullâh Ṣafâ, *Târîḫ-i Edebiyât der Îrân* (Tahran: İntişârât-ı Firdevs, 1347), 3/166; Ahmed b. Celaleddin Muhammed Havâfî, *Mücmelü't-tevârîḫ*, (Meşhed: Kitâbfurûş-ı Bâstân, 1340), 3/49; Abdurrefî Hakîkat, *Târiḫ-i İrfân ve Ârifân-ı Îrânî: ez Bâyezid-i Bistâmî tâ Nûr Ali Şâh-ı Günâbâdî* (Tahran: İntişârât-ı Kumeş, 1372), 563.

72 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, (İstanbul: Kitâbevî Yayınları, 2006), 1/367.

73 Abdurrahim b. Şemsüddin et-Tebrîzî, *Hâşiye 'alâ Iṣṭılâḥâti'ṣ-ṣûfiyye li'l-Kâşânî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 316), 5b.

74 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/367.

75 Kâtip Çelebî, *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, 2/1038.

Bununla birlikte *Nefeḥât*'ta "Natanzî'nin mürîdi" şeklinde zikredilen bilgiyi destekleyecek başkaca veriler de mevcuttur.[76] Gençliğinde zâhirî ilimleri tahsil ettikten sonra ilm-i ilahîye ulaşmak için bir arayış içerisine giren Kâşânî'nin "Allah'ın tevfiki elimden tuttu ve Mevlânâ Nureddin Natanzî'nin sohbetine vardım. Onun sohbetinde tevhidin manasını buldum" şeklindeki beyanı bir mürşid-mürîd ilişkisi olarak değerlendirilebilir. İlerleyen zamanda yine Natanzî'den *Fuṣûṣ* okuması, onun tavsiye ettiği kimselerin sohbetinde bulunması, yönlendirmesiyle *Te'vîlât* tefsîri başta olmak üzere birkaç eser telif etmesi ve nihâyet onun vefatıyla şeyhini kaybeden bir mürîd kadar üzüntü duyduğunu ifade etmesi Natanzî'nin onun şeyhi olduğu doğrultusundaki kanaati güçlendiren argümanlar olarak değerlendirilebilir.

1.2.4. Kâşânî'nin Tasavvuf Anlayışının Şekillenmesi Sürecinde Etkili Olan Sûfîler

Çocukluğu, gençliği ve eğitim hayatı hakkında ketum davranan Kâşânî'nin kendilerinden istifade ettiği belli başlı şahsiyetlere dair bilgilere Alâüddevle Simnânî'ye yazdığı bir mektup vasıtasıyla ulaşmak mümkün olmaktadır. Söz konusu mektupta sohbetinde bulunduğu zatların isimlerini zikreden Kâşânî kendilerinin yanında kalıp kalmadığına ya da hangi eserlerini ne kadar süreyle onların gözetimi altında okuduğuna dair bir bilgi vermemektedir.

1.2.4.1. Ziyâüddin Ebü'l-Hasan Mes'ûd b. Mahmûd eş-Şîrâzî

Meşhur mütefekkir Kutbüddin-i Şîrâz'nin babası olan Ziyâüddin Ebü'l-Hasan ilk zamanlar Fahreddin-i Râzî'nin (öl. 606/1210) sohbetlerine katılmış, ardından Necmeddin-i Kübrâ'nın (öl. 618/1221) halkasına dâhil olmuş ve onun elinden hırka giyerek Şiraz'a yerleşmiştir.[77] Kendisi Şehâbeddin-i Sühreverdî'nin Râzî'nin *Şifâ*'sını hedef alarak Yunan felsefesine ve onu benimseyen İslam felsefecilerine karşı şeriatı savunmak amacıyla telif ettiği *Reşfü'n-naṣâyiḥi'l-îmâniyye ve keşfü'l-fedâyiḥi'l-Yûnâniyye* isimli eserinden etkilenerek *Keşfü'l-esrâri'l-îmâniyye ve hetkü'l-esrâri'l-ḫutâmiyye*'yi kaleme almıştır.[78] Ziyâüddin Ebü'l-Hasan'ın âlim ve fazıl çocukları olup bunlardan ikisi Kâşânî'nin istifade ettiği kimseler arasındadır. Bahsi geçen isimlerin ilki

[76] Lala, *The Term Huwiyya*, 35.
[77] Şîrâzî, Şeddü'l-izâr, 68.
[78] Şihâbüddin Sühreverdî, *Reşfü'n-naṣâyihi'l-îmâniyye ve keşfü'l-fedâyihi'l-Yûnâniyye*, haz. Mu'allim-i Yezdî (Tahran: Neşriyât-ı Sihâmi Hâs, 1986), 2.

705/1305 yılında vefat ederek babasının kabrinin yanına defnedilen Nâsıruddin Ebû Hâmid'dir. Nâsıruddin Ebû Hâmid'in Şiraz'ın Sepîdan nahiyesinde bir mescit inşa ederek kırk yıl boyunca Cuma namazları dışında buradan dışarı çıkmadığı rivayet edilmiştir.[79] Diğer oğlu ise meşhur âlim Kutbüddin-i Şîrâzî'dir (öl. 710/1311). *Nefeḥât'*ın verdiği bilgilerden hareketle Kâşânî'nin istifade ettiği bilinen bu iki isimle Kâşânî arasındaki irtibatın detayları şimdilik meçhuldür.

1.2.4.2. Şeyh Sadruddin Rûzbihân-ı Baklî

Rûzbihân-ı Sânî olarak da bilinen Şeyh Sadruddin meşhur sûfî Rûzbihâ-ı Baklî'nin (öl. 606/1209) torunudur. Babası Rûzbihân-ı Baklî'nin en küçük oğlu olan Fahruddin Ahmed'dir. Kaynaklarda "güler yüzlü hoş sohbet bir zât" olarak nitelenen Şeyh Sadruddin Şiraz'da bulunan Câmi-i Atîk'te verdiği vaazlarla tanınmıştır. Döneminin emîrleri ve sultanlarından saygı ve tazîm gören Şeyh Sadruddin'in keramet ehli bir zât olduğu ifade edilerek Şiraz'da kuraklığın olduğu bir senede yağmur duasına çıktığı ve henüz evine dönmeden duasının kabul gördüğü rivayet edilmektedir. Şeyh Sadruddin, Şerefüddin İbrahim adında bir oğlu olup kendisi babası ve dedesiyle Şiraz'da yan yana medfundur.[80]

1.2.4.3. Emîr Asîlüddin Abdullah b. Ali b. Ebi'l-Mehâsin b. Sa'd b. Mehdî

Kâşânî'nin üstadlarından biri olarak zikredilen Emîr Asîlüddin'in nesli Muhammed b. el-Hanefiyye vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaşır. Faziletli ve takvalı bir zât olarak bilinen Emîr Asîlüddin *Sahîh-i Buhârî*'yi Şeyh Alâüddin-i Hocendî'den, *Sahîh-i Müslim*' Abdurrahmân-ı Nişâbûrî'den, Ehl-i Sünnet'in diğer muteber hadis kaynaklarını da meşhur muhaddislerin yanında okudu. Emîr Asîlüddin'in Şeyh Yusuf Servistânî'nin mürîdi olan bir kızı ve bu kızının dışında iki de oğlu vardı. Onlardan ilki olan Emîr Rükneddin vaiz olup 755/1354 yılında vefat ederek Şiraz'da, diğer oğlu Emîr Seyfüddin ise 762/1360 senesinde babasının kabrinin yanına defnedilmiştir. Bu bilgilerin kaydedildiği *Tezkire-i Hezâr Mezâr* müellifi, Emîr Seyfüddin'nin oğlunun sohbetinde bulunmuş ve ondan istifade etmiştir. Emîr Asîlüddin Mutezilîlerle çetin münakaşalara girişmiş ve "Mutezile mezhebine mensup insanların bulunduğu bir şehirde yaşamak câiz

[79] *Tezkire-i Hezâr Mezâr*, 109-112; Şîrâzî, Şeddü'l-izâr,
[80] Şîrâzî, *Tezkire-i Hezâr Mezâr*, 295.

değildir" şeklindeki düşüncesiyle onların şerrinden uzaklaşmak için seyahat etmiştir. Onun hadis başta olmak üzere dinî ilimler alanında birçok telifi vardır. Söz konusu eserlerinden bilhassa *Mefâtîḥü'l-Hüdâ* kayda değerdir. Emîr Asîlüddin yıllarca Şiraz'da Câmi-i Atîk'te irşâd ve tebliğde bulunmuş ve 685/1286 yılında bu şehirde vefat etmiştir.[81] Emîr Asîlüddin'in Kâşânî ile olan bağlantısının detayları hakkında şimdilik herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

1.2.4.4. Mevlâna Şemsüddin-i Kîşî

Kâşânî'nin mürşidi olan Natanzî henüz hayatta iken başta hadis ve tefsir olmak üzere İslâmî ilimleri tahsil etmesi için Kâşânî'yi bizzat kendisi dönemin bazı meşhur âlimlerine göndermişti.[82] Aynı anda birden fazla şeyhe intisap etmek sûfîler nezdinde hoş karşılanmamakla birlikte Kâşânî şeyhinin müsaadesiyle başkaca mürşidlerin sohbetlerinde bulunmuş ve onlardan istifade etmiştir. Söz konusu isimlerin başında "hakîm" unvanıyla anılan, zâhirî ve bâtınî ilimlere vâkıf, usûl ve furû'u bilen Şemsüddin-i Kîşî gelir. Kîşî'nin Kutbuddin Mahmud b. Mes'ûd b. Muslih eş-Şîrâzî (öl. 710/1311) başta olmak üzere birçok âlim yetiştirdiği bilinmektedir.[83] Kendisinin tam adı Muhammed b. Ahmed b. Abdullatif el-Kureşî el-Kîşî, lakabı ise Şemsüddin'dir. Doğum tarihi hakkında gerek Kazvînî gerekse Saîd Nefîsî bilgi vermemiş, *el-Vâfî* sahibi "615 yılında Kîş'de doğmuştur" şeklinde kayıt düşerken[84] Zehebî de onun bu kaydını tekrar etmiştir.[85] Kîşî 665/1266-67 yılında Bağdat'a giderek orada birçok âlim ve hakîmle görüşmüştür. Bu seyahatin akabinde Isfahan'a gelen Kîşî, Nasîruddin-i Tûsî ile olan felsefe ve mantığa ilişkin yazışmalarını da burada gerçekleştirmiştir. Kîşî 695/1295-96 yılında Şiraz'da vefat etmiştir.[86]

---

81 Hâdîzâde, *Mecmû'a*, 76.

82 *Iṣṭılâḥât*'ı Farsça tercüme ve şerh ederek yayına hazırlayan Hâcevî, söz konusu eserin mukaddimesinde "Abdürrezzâk-ı Kâşânî pek çok şeyhin hizmetinde bulunmuştur. Şeyhi Natanzî'nin vefatından sonra Şemsüddin Kîşî'ye, ardından Nûreddin Eberkûhî'ye hizmet etmiştir." der. Bkz. Muhammed Hâcevî, *Tercüme- Iṣṭılâḥâtu'ṣ-ṣûfiyye yâ Ferheng-i Iṣṭılâḥât-ı İrfân u Tasavvuf* (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1378), 14.

83 Cüneyd b. Mahmûd-i Şîrâzî, *Tezkire-i Hezâr Mezâr (*Tahran: Kitâbhâne-i Ahmedî, 1364),153.

84 Ebü's-Safâ Salâhüddin Halîl b. İzziddin Aybeg b. Abdiillâh es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/141.

85 Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez- Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Târîḫu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhiri ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 179.

86 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 2/141; Cüneyd b. Mahmûd-i Şîrâzî, *Şeddü'l-izâr fi ḥaddi'l-evzâr an züvvâri'l-mezâr* (Tahran: Çâphâne-i Meclis, 1328),113.

Kaynakların belirttiğine göre Kîşî tasavvuf, felsefe, kelâm, Arap Dili ve tıp başta olmak üzere birçok alanda eser telif etmesine rağmen bu eserlerden yalnız birkaç tanesi günümüze ulaşabilmiştir. Nefsin çeşitli hallerine ilişkin Farsça "*Risâle-i ma'rifetü'n-nefs*", i'râb hakkındaki "*el-İrşâd ilâ ilmi'l-i'râb*", "insanlar uykudadır, ancak öldükleri zaman uyanırlar"[87] hadisini konu edinen "*Risâle-i münebbihiyye*", havâtır ve ilhamât kavramlarını işlediği "*Risâle-i muḥâveretü'l-ervâḥ bi-lâ muḥâveretü'l-eşbâh*", Nasîruddin Tûsî'nin "*Risâle-i nefsü'l-emr*" adlı eserinin şerhi olan "*Ravżatü'n-nâẓır*", Nasîruddin Tûsî ile yazışmalarını ihtiva eden "*Nâme-i Şemsüddin Kîşî be Hâce Naṣîruddin Tûsî*" isimli eserleri günümüze ulaşanlardan bazılarıdır.[88] Kâşânî'nin şeyhi Natanzî'nin de kendisinden sitayişle söz ettiği Kîşî'nin Kâşânî ile olan ilişkisinin ayrıntıları henüz aydınlığa kavuşturulabilmiş değildir.

1.2.4.5. Nûreddin Abdussamed-i Natanzî

Sühreverdîliğin mühim simalarından biri olan Natanzî, Şehâbeddin Sühreverdî'nin mürîdi Necîbüddin b. Büzgaş'ın (öl. 679/1279) Natanz'daki halifesidir.[89] Natanzî aslen İsfahanlı olup, Kâşân'ın yakınında bulunda Natanz'daki hangâhında ikamet etmekteydi.[90] Bu zât bir taraftan Kâşânî'nin genel anlamda ilmî ve tasavvufî düşüncesinin şekillenmesi noktasında etkili olurken diğer yandan da onun *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem* ve *Te'vîlât* gibi mühim eserler kaleme alması hususunda kendisini motive etmiştir.

Natanzî, Kâşânî'yi öncelikle temel İslam bilimlerinin iki mühim ayağı olan hadis ve tefsir başta olmak üzere zâhirî ilimlere yönlendirmiş ve daha sonra söz konusu sahalarda dönemin mühim simalarıyla görüşmesi için kendisini teşvik ederek bilhassa Şemseddin-i Kîşî'den (öl. 694/1295) istifade etmesini salık vermiştir. Kâşânî ömrünün son yıllarında kaleme aldığı *Ḥaḳā'iḳu't-te'vîl fi deḳā'iḳi't-Tenzîl* isimli tefsirinde bu hususa dair şunları söyler:

---

87 İsmâ'îl b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs* (Dımaşku'ş-Şâm: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 1992), 2/374.

88 Necef Cevkâr, "Nigâhî be-zindegî, Âsâr ve Endîşe-i Şemsüddin Muhammed Kîşî", *Mecelle-i Âyîne-i Mîraş* 5 (Bahâr 1394), 88.

89 Câmî, *Nefeḥât,* 528.

90 Kâşânî, *Tuḥfetü'l-iḫvân,* thk. Seyyid Muhammed Dâmâdî (Tahran, İntişârât-ı Ferhengî ve İlmî, 1369), 4.

"Natanzî beni amel ve mücâhede yoluna koyulmadan önce ilim tahsil etmeye, vehbî ilimlerden önce kesbî ilimlere yönlendirerek zamanın âlimlerinden istifade etmem hususunda uyarıda bulundu. İşte bu dönemde dili hikmetin ve kalbi de yakînin menbaı olan Mevlânâ Saîd Şemsüddin-i Kîşî'nin ismini zikrederek 'O, ilmiyle âmil olup ilimde kuşatıcılık sahibidir. Allah ona cennet bahçelerini hazırlasın ve makamını yüceltsin.'[91] demiştir."

Kâşânî'nin bu hadiseyi ömrünün son yıllarında kaleme aldığı tefsirinin girişinde zikretmesi Natanzî'nin tembihini dikkate alarak zamanın âlimlerine müracaatta bulunarak hadis ve tefsir ilimlerinin inceliklerini tahsil ettiği düşüncesini akla getirmektedir.

1.2.4.6. Zahîruddin b. Necîbüddin Ali b. Büzgaş

Şehâbeddin-i Sühreverdî'nin halîfesi Necîbüddin Ali b. Büzgaş'ın oğlu olan Zahîruddin, Kâşânî'nin şeyhi olan Natanzî'nin mürşididir.[92] Kâşânî'nin Sühreverdiyye ile irtibatı da bu kol üzerindendir. Şeyh Necîbüddin'in ardından Sühreverdiyye tarikatında babasının adına nispetle Büzgaşiyye diye anılan bir kol meydana gelmiş ve silsilesi oğlu Zahîrüddin Abdurrahman ve torunu Muînüddin Nasrullah ile devam etmiştir. Bu koldan hilâfet alan Murtazâ ez-Zebîdî kendisine kadar Büzgaşiyye silsilesinde yer alan şeyhlerin adını kaydetmiştir.[93]

Necîbüddin'in halifelerinden Nûreddin Abdüssamed-i Natanzî ile devam eden silsileden Zeynüddin el-Hâfî (öl. 838/1435) tarafından kurulan Zeyniyye kolu doğmuştur. Bu kola mensup olan şeyhlerden Abdüllatîf-i Kudsî (öl. 856/1452) ve onun halifesi Şeyh Vefâ diye tanınan Muslihuddin Mustafa (öl. 896/1491) tarikat silsilesinde Şehâbeddin-i Sühreverdî'den sonra Şeyh Necîbüddin'i atlayıp Nûreddin Abdüssamed Natanzî'nin adını kaydetmişlerdir. Böyle olmakla birlikte birçok kaynakta Necîbüddin'in adı da silsilede yer almaktadır.[94] Kaynaklarda birçok eser kaleme aldığı kaydedilen

---

[91] Necmettin Ergül, *Kâşânî ve Hakaiku't-Te'vîl fî Dekâiki't-Tenzîl Adlı Eserinin 1. Cildinin Tahkik ve Tahrici* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 38.

[92] Allâme Ağa Muhammed Ali Kirmânşâhî, *Ḫayrâtiye der Ebtâl-i Tarîḳa-i Ṣûfiyye* (Kum: İntişârât-ı Enṣâriyân, 1991), 1/339.

[93] Şîrâzî, *Şeddü'l-izâr*, 306; Şemsüddin Muhammed İbn Nasîrüddin, *Tavżîḥü'l-müştebih* (Beyrut: Mü'essesetü'r-risâle, 1414), 10/211; Müftî Gulâm Server b. Müftî Gulâm Muhammed b. Rahîmillâh Lâhûrî, *Ḫazînetü'l-aṣfiyâ* (Lahor: y.y., 1994), 2/50-51.

[94] Reşat Öngören, "Necîbüddin B. Büzgaş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Temmuz 2019)

Necîbüddin'in günümüze yalnız *Tercüme-i 'Avârifü'l-ma'ârif* isimli eseri ulaşmıştır. Vefat tarihi ve yeri hakkında ise kesin bir bilgi bulunmamaktadır.[95]

1.2.4.7. Nûreddin Abdurrahmân-ı İsferâyinî

Kâşânî ile mektuplaştığı bilinen Alâüddevle-i Simnânî'nin şeyhi olan İsferâyînî, İsferâyîn'in Kesirk köyünde 4 Şevvâl 639/1242 tarihinde dünyaya gelmiştir.[96] İlk tasavvufi eğitimini Şeyh Ahmed-i Cürfânî'nin vekillerinden Pûr Hasan'dan alarak zamanla Cürfânî'nin has mürîdleri arasına girmiştir. İsferâyînî yaşadığı dönemin meşhur simalarıyla görüşmüş, onların ilim ve sohbet halkalarına katılmıştır. Kaynaklar muhtemelen onun hocalarının ve mürşidlerinin ehemmiyetine vurgu yapmak amacıyla tarihsel anlamda görüşme imkânı bulunmayan isimleri dahi bunlar arasında zikretmişlerdir. Örneğin Ebû Sa'îd-i Ebü'l-Hayr (öl. 440/1049) bu isimlerden bir tanesidir.[97] Bazı modern çalışmalarda kendisinin Cürfânî'nin vefatına kadar yaklaşık on yıl hizmetinde bulunduğu, onun vefatından sonra da şeyhinin yerine geçerek mürîdlerin tasavvufi terbiyesini deruhte ettiği nakledilmiştir.[98] İsferâyînî 717/1317 senesinde Bağdat'ta vefat etmiştir.[99]

Kâşânî Simnânî'ye yazdığı mektupta Bağdat'a gittiğini ve Simnânî'nin 32 sene hizmetinde bulunduğu şeyhi İsferâyînî ile görüştüğünü beyanla[100] onun şöyle dediğini nakletmektedir: "Allah bana vakıaları tabir ve rüyaları tevil etme ilmini ihsan etti. Bundan daha ileri bir makama da ulaşamadım."[101] Söz konusu mektupta zikredilen bu görüşmenin ayrıntıları hakkında kaynaklar bilgi vermemektedir. Bu nedenle Kâşânî'nin İsferâyînî ile yakınlığının ne derece olduğu ve onun yanında kalıp kalmadığı hususu şimdilik belirsizliğini korumaktadır.

---

95 Şîrâzî, *Tezkire-i Hezâr Mezâr*, 375-376; Câmî, *Nefeḥâtü'l-üns*, 531; Havâfî, *Mücmelü't-tevârîḫ*, 3/23.

96 Alâüddevle Simnânî, *Tezkiretü'l-meşâyıḫ*, nşr. Mecîd Hâdîzâde (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1380), 256; a.mlf. *Faẕlu'-şerî'a* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2135), 108a-108b; Câmî, *Nefeḥât*, 440-441; Kemâleddin Harîrîzâde, *Tibyânu veṣâ'ili'l-ḥaḳā'iḳ fî beyâni selâsili't-ṭarâ'iḳ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 340), 3/210b-212a.

97 Nûruddin Abdurrahmân b. Muhammed el-İsferâyînî el-Kesirkî el-Horasânî, *Kâşifü'l-esrâr*, thk. Hermann Landolt (Tahran: Müessese-i Muṭâla'ât-ı İslâmî, 1980), 9-10.

98 Abdurrefî Hakîkat, *Ḫumhâne-i Vaḥdet* (Tahran: İntişârât-ı Kâveyân, 1362), 65; Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/210b-212a.

99 Simnânî, *Tezkiretü'l-meşâyıḫ*, 316.

100 Kirmânşâhî, *Hayrâtiye*, 1/315.

101 Câmî, *Nefeḥât*, 488; Kâşânî, *Nâme-i Abdürrezzâk Kâşânî be-Alâüddevle Simnânî,* (*Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), 419.

1.2.4.8. Nûreddin Eberkûhî

Kâşânî'nin istifade ettiği şeyhler arasında zikrettiği Nûreddin-i Eberkûhî hakkında kaynaklarda kesin bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bununla birlikte Eberkûhî'nin Kâşânî ile aynı dönemde ve coğrafyada yaşamış olan İbrâhim Eberkûhî olma ihtimali yüksektir. Kâşânî'nin yaşadığı dönemi ele alan eserlerde nerede ve ne zaman doğduğuna ilişkin bilgi bulunmayan Eberkûhî'nin günümüze ulaşan yegâne eseri *Mecma'u'l-bahreyn* adlı tasavvufî muhtevaya sahip olan kitaptır. Eserin muhtevası ve kaynakları incelendiği zaman Kâşânî'nin telifleriyle örtüşmektedir.

1.2.4.9. Nâsıruddin b. Mahmud b. Mes'ûd b. Muslih eş-Şîrâzî (öl. 705/1305)

Kutbuddin-i Şîrâzî'nin kardeşi olan Nâsıruddin-i Şîrâzî münzevî bir hayat yaşamış olup bütün ömrünü ibadet ile geçirmeye özen göstermiştir. Nâsıruddin halvethanesinden yalnızca cuma günleri çıkar, Şîrâz'ın dağlık Sepidan bölgesinde bulunan camide Cuma namazını kılar ve tekrar halvete çekilirmiş. Şeyh Sa'îd-i Rükneddin her salı günü onu ziyâret edermiş. O, bu ziyaretlerinden birinde Nâsıruddin-i Şîrâzî'ye halvette nasıl "erbain" çıkardığını sormuş. Bunun üzerine Şîrâzî "kırk yıldır bu hücreden yalnızca Cuma namazını eda etmek için çıkmama rağmen insanlar benim hakkımda konuşuyorlar, erbaine dair ne anlatayım ki" demek sûretiyle ona cevap vermiş. *Tezkire-i Hezâr Mezâr* müellifine göre Şeyh Zahîruddin ve Mevlânâ Cemâlüddin ziyarette bulunup "semâ'" ederlermiş. Şîrâzî bu hususu kimseye duyurmamalarını ve kendileriyle birlikte yirmi bir kişiden fazla kimseyi getirmemelerini onlara tembih edermiş. 1305 yılında vefat eden Nâsıruddin-i Şîrâzî babasının yanına defnedilmiştir.[102]

1.2.4.10. Kutbüddin b. Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih eş-Şîrâzî (öl. 710/1311)

Nasîruddin-i Tûsî'nin (öl. 672/1274) talebelerinden biri olan Kutbuddin-i Şîrâzî 1236'da Şîrâz'da doğmuştur.[103] Felsefe, kelâm ve tıp alanlarından pek çok eseri bulunan Kutbuddin-i Şîrâzî *Bostan* ve *Gülistan* isimli eserlerin sahibi meşhur Sa'dî-i Şirâzî'nin kız kardeşinin oğludur.[104] Kutbuddin-i Şîrâzî Kâşânî'nin şeyhinin de şeyhi olan

[102] Cüneyd-i Şîrâzî, *Tezkire-i Hezâr Mezâr*, 112.
[103] Cemâlüddin Ebu'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağriberdi, *el-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî ba'de'l-vâfî* (Mısır: Dâru'l-Kütüb, 2004),11/224.
[104] Kemâlüddin Ebu'l-Fazl Abdürrezzâk b. Ahmed İbnü'l-Fuvatî, *Mecma'u'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb* (Tahran: Vezâret-i Ferheng ü İrşâd-i İslâmî, 1416), 3/440.

Sühreverdî meşâyıhından Necmüddin Ali b. Büzgaş'a intisap etmiş ve ondan hırka giymiştir. Onun Kâşânî ile bu bakımdan ortak bir yönleri bulunmaktadır. Öte yandan Kutbuddin-i Şîrâzî Kâşânî'nin ders aldığı dönemin meşhur sûfî ve Şâfiî fakihlerinden biri olarak kabul edilen Şemsüddin-i Kîşî'nin ders halkasında yer alan isimlerden biridir. [105] Kâşânî'nin Kutbuddin-i Şîrâzî ile söz konusu Kîşî'nin meclisinde tanışmış olma ihtimali yüksektir. Bununla birlikte iki sûfî aynı dönemde "öğretici" vasfıyla bulundukları Reb'-i Reşîdî Hangâhı'nda da ilk defa görüşmüş olabilirler. Nitekim gerek adı geçen hangâhın vakfiye kaydında yer alan bilgi gerekse ilgili hangâhın kurucusu olan Reşîdüddin-i Hemedânî'nin oğluna yazdığı mektupta Kutbuddin-i Şîrâzî ile Abdürrezzâk Kâşânî'nin isimlerinin bir arada zikredilmesi bu görüşü destekler niteliktedir.

1.2.5. Kâşânî'nin Talebeleri

Mevcut biyografik kaynaklar Kâşânî'nin talebelerine ilişkin yeterli bilgi içermemektedir. Talebelerinden *Fuṣûṣ* şârihi olarak bilinen ikisi doğrudan ismini zikrederek ve kendisinden ders aldıklarını belirterek Kâşânî'nin talebesi olduklarını beyân etmişlerdir. Burada yalnızca onun söz konusu iki talebesi hakkında bilgi verilecektir.

1.2.5.1. Dâvûd-i Kayserî (öl. 751/1350)

Kâşânî'nin bilinen en meşhur iki talebesinden biri olan Kayserî'nin kendi eserlerinde kaydettiği tam adı Dâvûd b. Mahmûd b. Muhammed er-Rûmî el-Kayserî'dir.[106] Aslen Sâveli olan Kayserî Tahran'ın güneybatısında bulunan Sâve'den Kayserî'ye göç eden bir aileye mensuptur.[107]

Dâvûd-i Kayserî Kayseri'de ilim tahsiline başlamış, ardından Karaman'a ve İslamî ilimlerin ileri düzeydeki talimi noktasındaki şöhretiyle bilinen Kahire'ye gitmiştir. Onun burada kimden hangi dersleri ne kadar süre zarfında okuduğu, hangi ilim meclislerinden istifade ettiği hakkında net bir bilgi bulunmamakla birlikte dönemin meşhur müderrisi

[105] John Tuthill Walbridge, *The Philosophy of Qutb al-Din Shirazi A Study in the Integration of Islamic Philosophy*, (Cambridge: Harvard University, The Departman of Near Eastern Languages and Civilisations, Doctorate Thesis, 1983), 12.
[106] Dâvûd-i Kayserî, *Muḳaddimât*, nşr. Mehmet Bayrakdar (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997), 25.
[107] Sema Özdemir, *Dâvûd-i Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2014), 29.

Siracüddin-i Urmevî'ye (öl. 682/1283) talebelik ettiği bilinmektedir.[108] Kayserî bu şehirlerde Arapça başta olmak üzere hadis, fıkıh, tefsir gibi İslâmî ilimlerde kendisini geliştirdikten sonra önce Konya'ya ardından da Kayseri'ye döndü.[109] Orhangazi tarafından 736/1336 yılında İznik'te inşa edilen medresenin müderrisi olan Kayserî 751/1350 yılında vefat edinceye kadar bu medresede yıllarca ders vermiştir.Kayserî'nin hocası Kâşânî'den istifade ettiği yer olan Tebriz'de o son derece hareketli bir ilim hayatına dâhil olmuştur. Burada aynı zamanda Kâşânî'nin tasavvufî terbiyesinden geçen Kayserî, hocasının *Fuṣûṣ* derslerinden istifade etmiş, söz konusu derslerin neticesinde 732/1331 yılında *Muṭṭala'u ḫuṣûṣi'l-kelim fi me'ânî Fuṣûṣi'l-ḥikem* isimli *Fuṣûṣ* şerhini kaleme almıştır. Kayserî altmış sekiz-yetmiş yaşlarından, yetmiş beş-yetmiş altı yaşlarına kadar Tebriz'de kaldığına ve o sıralar Reb'-i Reşîdî Hangâhı'nda[110] bulunan Kâşânî'nin, buradan ayrıldığına dair herhangi bir delil bulunmadığına göre bu süre içinde Kayserî'nin hocasının yanında olduğu söylenebilir.[111] Dâvûd-i Kayserî Tebriz'de bulunan bu hangâhda Kâşânî'den *Fuṣûṣu'l-ḥikem* okuduğuna dair şunları söylemektedir:

> "Allah beni muvaffak kılıp, sırlarını bana açtığı, kalp gözümden perdeyi kaldırdığı ve rabbânî bir şekilde beni teyit ettiği zaman beni imâm, allâme, kâmil ve mükemmil, zamanının yegânesi, ariflerin övünç kaynağı, muvahhidlerin göz nuru, muhakkiklerin göz aydınlığı Abdürrezzâk b. Cemâliddin Ebi'l-Ğanâim el-Kâşânî'nin hizmetine girmeye sevk ettiğinde, ihvanın bir kısmı kemâli tahsil etmekle meşgul olup cemâl ve celâl sahibinin mertebesine ait sırları talep ediyorlardı. İşte bu sebeple *Fuṣûṣu'l-ḥikem*'i okumaya başladılar." [112]

Kayserî hocası Kâşânî'den *Fuṣûṣu'l-ḥikem* dışında Kur'ân'ın tasavvufî yorumlarını içeren işârî tefsiri *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı da okumuştur. Kâşânî bu eserde bulunan bazı cümleler sebebiyle hakikatler ilmini bilmeyenler tarafından dedikodu malzemesi yapılarak tenkide maruz kalmıştır. Kâşânî, talebesi Kayserî'den söz konusu eleştirilere cevap mâhiyetinde ilgili cümleleri açıklamasını ve onlardaki amacını beyan etmesini istemiş, o da üstadının emrine riayet ederek *Şerḥu Te'vîlâti'l-Besmele bi's-sûreti'n-*

---

[108] Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-tevârîḫ* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1862), 2/73; Müneccimbaşı Ahmed b. Abdullah, *Câmi'u'd-düvel* (İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1285), 3/287.

[109] Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1333), 1/67.

[110] Abdurrahim Alkış, "Reb'-i Reşîdî Hankah'ında İki Ârif: Kâşânî ve Dâvûd-i Kayserî", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/4 (Aralık 2020), 1060.

[111] Özdemir, *Dâvûd-i Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan,* 30.

[112] Kayserî, *Muḳaddimât*, 26.

nev'iyyeti'l-insâniyye adlı bir risâle kaleme almıştır. [113] Osmanlı'nın ilk medresesinde yıllarca müderris olarak hizmet veren ve yine burada birçok eser kaleme alan Kayser 751/1350 yılında İznik'te vefat ederek Çandarlı Halil Paşa Câmii'nin karşısında bulunan çınarın dibine defnedilmiştir.[114]

1.2.5.2. Rükneddin Mesûd b. Abdullah-ı Şîrâzî

Baba Rüknâ (öl. 769/1367) olarak da bilinen Şîrâzî'nin hayatına ilişkin kaynaklarda çok az bilgi bulunmaktadır. Şîrâzî ömrünün sonuna kadar Isfahan'da yaşamış ve 26 Rebîülevvel 769/1367 senesinde bu şehirde vefat etmiştir. [115] Kâşânî'nin talebelerinden biri olarak zikredilen Baba Rüknâ, Kâşânî'den sonraki üstadının Kayserî olduğunu söyler.[116] O *Fuṣûṣ* derslerini önce Kâşânî'den almış, hocasının vefatı üzerine Dâvûd-i Kayserî'nin ilim halkasına dâhil olmuştur.[117] Silsilesi Sühreverdiyye tarikatına ulaşan Baba Rüknâ'nın günümüze kadar gelen yegâne eseri *Nuṣûṣu'l-ḫuṣûṣ fi tercemeti'l-Fuṣûṣ* isimli *Fuṣûṣu'l-ḥikem* şerhidir. Baba Rüknâ söz konusu eserini dönemin meşhur simalarından Nu'mân-ı Hârizmî'nin teşvikiyle 739-743/1338-1342 yılları arasında kaleme almıştır. Baba Rüknâ'nın gerek Kâşânî gerekse Dâvûd-i Kayserî ile ilişkisinin düzeyine dair fikir verici mâhiyetteki şu cümleleri dikkate değerdir:

"Çocukluğumdan gençliğime kadar sürekli kendi kendime tevhidin anlam ya da anlamlarını düşünüyordum. Bununla birlikte söz konusu hususları çoğu zaman ifade edebilme gücünden yoksundum. Elbette ilgili manaların dile getirilemeyişinin bir sebebi de riya ve gösteriş tehlikesine düşme korkusuydu. Derken bu yolun refiki ve hayret denizinin kaptanı imdadıma yetişti. Ben de dinin ve ümmetin kâmili Abdürrezzâk Kâşânî'nin üns ve ders meclisinde güzel kokudan teneffüs ettim. Ardından hakikat erbabının kıblesi Dâvûd-i Kayserî'nin irşad deryasından bir damla aldım ve ondan *Fuṣûṣu'l-ḥikem* kitabını okumaya başladım. Ne var ki okuduğum kitabı müzakere edebileceğim bir ders arkadaşım yoktu. *Fuṣûṣu'l-ḥikem* kitabını bitirdikten sonra ilimler ve manalar denizi, hikmetlerin hakikatlerinin kaynağı Şeyh Nu'mân-ı

[113] Dâvûd-i Kayserî, *Şerḥu te'vîlâti'l-besmele bi's-sûreti'n-nev'iyyeti'l-insâniyye, er-Resâ'il* içinde, 195-196.

[114] Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/68; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 4/142; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn ve esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âṯâru'l-muṣannifîn* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951), 1/361.

[115] Baba Rüknâ'nın kabrinin bulunduğu yer başta olmak üzere hayatına ilişkin bilinmeyen noktaları aydınlatmaya ve günümüze ulaşan eserlerini tespit etmeye çalışan Celâleddin Hümâyî konuya ilişkin çalışmalarını müellifin *Fuṣûṣ* şerhine yazdığı mukaddimede derlemiştir. Bkz. Celâleddin Hümâyî, *Nuṣûṣu'l-ḫuṣûṣ fi tercemeti'l-Fuṣûṣ,* 1-15.

[116] Baba Rükneddin Şîrâzî, *Nuṣûṣu'l-ḫuṣûṣ fi tercemeti'l-Fuṣûṣ* (Tahran: İntişârât-ı Sühan, 1395), 8.

[117] Rükneddin Mes'ûd b. Abdullah Şîrâzî, *Nuṣûṣu'l-ḫuṣûṣ fi tercemeti'l-Fuṣûṣ*, thk. Doktor Hâmid Nâcî (Tahran: Neşriyât-ı Sohen, 1395) 249.

Hârizmî'nin huzuruna vardım, onun yanında *Fuṣûṣu'l-ḥikem*'in kapalı sırları bana açıldı, müşkül ibareler kolaylaştı. Bu şekilde o hayatta iken söz konusu eserin tamamını bir kez daha notlar alarak mütalaa ettim. Benden bu notlarımı derleyerek bir şerh yazmamı istedi. Maalesef onun bu isteğini yerine getiremedim. Hazretin vefatından sonra gaybdan "nimetin şükrünü eda et" emri gelince müsvedde halindeki notlarımı temize çekerek "*Nuṣûṣu'l-ḫuṣûṣ fi tercemeti'l-Fuṣûṣ*" isimli eserimi yazmaya muvaffak oldum." [118]

Baba Rüknâ'nın günümüze ulaşan yegâne eseri olan bu metin aynı zamanda *Fuṣûṣu'l-ḥikem*'in Farsça ilk tam şerhi olma niteliğini de haizdir.

1.2.6. Kâşânî'nin İlmî Seyahatleri

Özellikle manevî yolculuklarında kendilerine rehberlik edebilecek bir mürşid bulmak amacıyla sûfîlerin ilk dönemlerden itibaren seyahat etmeyi önemsedikleri bilinmektedir. Bu geleneğe uyan Kâşânî'nin yaptığı yolculukların ayrıntıları hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte mevcut ipuçlarından hareketle onun hayatının bu yönü aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Kâşânî ilk seyahatini doğduğu yer Kâşân'dan dönemin meşhur ilim merkezlerinden birisi olan Şiraz'a gerçekleştirmiştir.[119] Kâşânî'nin yaşadığı dönemde Fars bölgesinin özellikle de Şiraz'ın İran coğrafyasında önemli bir role sahip olması tasavvuf büyükleri ve ilim erbabı açısından bu şehri adeta bir câzibe merkezi kılmaktaydı. Abdürrezzâk Kâşânî de hayatının belli bir döneminde İzzüddin Mahmud-i Kâşânî[120] (öl. 735/1334) ile birlikte Şiraz'a gitmiştir.[121] Kâşânî'nin Şiraz'a hangi tarihte gittiği, orada ne kadar süreyle kaldığı ve hangi ilim meclislerinde bulunarak kimlerden ne şekilde istifade ettiği gibi hususlar belirsizliğini korumaktadır. Bununla birlikte Abdüssamed-i Natanzî (öl. 699/1299), Şemsüddin-i Kîşî (öl. 694/1294) ve Emîr Asîlüddin'in (öl. 685/1286) vefat tarihleri göz önünde bulundurulduğunda, bu şehirde yaşamakta olan Emîr Asîlüddin'in vefat ettiği 685 yılından önce Şiraz'a gittiği söylenebilir. Bu bilginin doğru olduğu farz edilecek olursa Kâşânî'nin bu seyahatinin gençlik yıllarına tekabül ettiği düşünülebilir. Kendisi daha sonra Natanz'a dönmüş ve orada Şeyh Natanzî'nin hizmetine girmiştir. Kâşânîi

[118] Şîrâzî, *Nuṣûṣu'l-ḫuṣûṣ fi tercemeti'l-Fuṣûṣ*, 7-8.
[119] Zebîhullâh, *Târiḫ-i Edebiyât der İrân*, 3/85.
[120] Bkz. Erhan Yetik, "İzzeddin el-Kâşî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2001), 23/555.
[121] Ali Asgar Halebî, *Mebânî-yi İrfân ve Aḥvâl-i Ârifân* (Tahran: İntişârât-ı Esâtir, 1377), 620.

Natanzî'nin 699/1300 senesinde vefatı sonrasında manevî açıdan büyük bir boşluğa düşmüştür. Kendisi içinde bulunduğu bu durumu şöyle ifade etmektedir:

"Şeyhülislam, mevlâmız ve şeyhimiz, milletin ve dinin nuru Abdussamed-i Natanzî'nin vefatından sonra kalbimin karar kıldığı bir mürşid bulamıyordum. Yedi ay boyunca hiçbir yerleşimin olmadığı bir sahrada halvete çekildim. Bu mana bana açılıncaya kadar az yemek, az içmek ve az uyumak suretiyle riyâzet yaptım."[122]

Şîrâz'da ikamet etmekte olan ulemâ ve meşâyıhı tanıyan Kâşânî'nin bu yedi aylık inzivadan sonra kimlerle görüştüğü tespit edilememiştir. Muhtemelen inzivanın ardından o bir süre Şiraz'da mürşid aramış ve daha sonra Bağdat'a seyahat ederek 717/1317 senesinde vefat eden İsferâyînî ile görüşmüştür. Kâşânî'nin burada İsferâyînî'den düzenli bir ilmî veya tasavvufî eğitim alıp almadığı bilinmemektedir. Simnânî ile arasında geçen yazışma dikkate alındığında onun İsferâyînî ile irtibatının bir şeyh-mürîd ilişkisi şeklinde olmadığı söylenebilir. Hâdîzâde'nin yorumuna göre Kâşânî bu dönemde Necef ve Kerbela ziyaretlerinde de bulunmuştur.[123] İbnü'l-Arabî ve Ekberî geleneğe ilişkin eserleri tahkik ederek akademik hayata kazandırmaya çalışan bazı araştırmacılar Kayserî'nin ilim tahsil etmek için dönemin meşhur ilim merkezlerinden Konya, Mısır ve Şam seyahatlerinden hareketle hocası Kâşânî'nin de bu merkezlere giderek irşadda bulunmuş ve daha sonra İran'a dönmüş olabileceğini söylemektedirler.[124] Bununla beraber gerek Kâşânî'nin bu meyanda suskun kalması gerekse söz konusu dönemi ele alan eserlerde bu doğrultuda bir kayda rastlanmaması bahsi geçen görüşün geçerli olamayacağını düşündürmektedir. Hâdîzâde'ye göre Kâşânî Bağdat yolculuğundan sonra ilmî ve tasavvufî eğitimini tamamlayarak İran'a dönmüş ve burada hoca sıfatıyla Kayserî başta olmak üzere pek çok talebe yetiştirmiştir. Bu süre zarfında gerek kendisi gerekse talebeleri vefatına kadar Kâşânî ve Kayserî'yi himaye eden sûfî-meşrep vezir Gıyâsuddin Muhammed'in (öl. 736/1335) iltifatına mazhar olmuşlardır. Nitekim Kayserî kaleme aldığı *Fuṣûṣ* şerhini söz konusu vezire ithaf etmiştir.

---

122 Kâşânî, *Haḳā'iḳu't-te'vîl,* 1a.
123 Hâdîzâde, *Mecmû'a,* 86.
124 Âştiyânî, *Muḳaddime-i Aştiyânî Ber Şerḥ-i Fuṣûṣu'l-ḥikem-i Kayserî,* 4.

Mîr İkbâl Sistânî[125] ile Sultaniye'de karşılaştıkları dönemde aralarında cereyan eden konuşmaya göre Kâşânî, 23 Muharrem 721/1321 tarihinde Simnânî tarafından telif edilen ve 722/1322 yılında son şekli verilen *el-Urve li-ehli'l-ḫalve ve'l-celve*[126] isimli eseri mütalaa etmiş ve orada kendi düşünceleriyle örtüşmeyen birtakım fikirler bulunduğunu görmüştür.[127] Bahse konu bu görüşme eserin ikinci kez gözden geçirilerek bir kısım tashihlerin yapıldığı 722/1322 yılından sonra gerçekleşmiş olmalıdır.

Menâsikü'l-Ḥac isimli bir eser telif etmiş olması ihtimalinden hareketle Hâdizâde Kâşânî'nin söz konusu dönemde Mekke'ye gitmiş olabileceğini söylemektedir. Hac ibadetinin hangi usûl ve esaslar çerçevesinde, hangi sırayla ve nasıl yerine getirileceğinin anlatıldığı manzum metinden hareketle Hâdîzâde'nin görüşünün doğruluğuna hükmedilebilir. Söz konusu şiirde Kâşânî hac vazifesinin yalnız fıkhî yönüne değinmekle kalmamış, hac esnasında kendisine açılan tasavvufî ve derunî manaları da dile getirmiştir.[128] Bununla birlikte Kâşânî'nin hangi yıllarda hac vazifesini yerine getirdiği veya adı geçen manzumeyi hangi tarihte kaleme aldığı ise tespit edilememiştir.

Kâşânî'nin *Fuṣûṣu'l-ḥikem* şerhini inceleyen Abdurrahim Alkış, araştırmaları sırasında 727/1326-7 yılında Tebriz yakınlarında bulunan ve Reşîdüddin-i Hemedânî (öl. 718/1318) tarafından inşa edilen Reb'-i Reşîdî Hangâhı'nda kaleme alınan *Haḳā'iḳu't-te'vîl*'in müellif nüshasını gördüğünü kaydeder ve söz konusu nüsha üzerinde Kâşânî'nin Muhammed b. Mahmud el-Hayrebertî isimli talebesinin notları bulunduğuna dikkat çeker. Ona göre Kâşânî *Fuṣûṣu'l-ḥikem* şerhini de 730/1330 senesinde aynı hangâhta telif etmiş olup talebesi Hayrebertî de bu şerhi istinsah etmiştir.[129] Gerek bu bilgiler gerekse Kâşânî'nin birçok eserini ömrünün son on yılında Reb'-i Reşîdî Hangâhı'nda kaleme aldığı göz önünde bulundurulursa onun Bağdat'tan Tebrîz'e dönerek burada ilmi faaliyetlerini yürüttüğü söylenebilir. Ayrıca *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*'in taş baskısının ferağ kaydındaki "bu eser 731 senesi mübarek Recep ayının yirmi ikisinde Fakîr

[125] Kaynaklarda hakkında fazla bilgi bulunmayan Sistânî'nin tam adı Emîr İkbâl b. Sâbık Sicistânî'dir. Alâüddevle Simnânî'nin önge gelen müridlerinden biri olan Sistânî şeyhinin sohbetlerini kaydetmek sûretiyle *Çihil Meclis* adlı eseri kaleme almıştır. Sistânî 785/1383 yılında vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Jamal Elias, *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of 'Ala ad-davla as-Simnânî* (Albany: State University of New York Press, 1995), 48.

[126] Ebü'l-Mekârim Rüknüddin Ahmed b. Muhammed es-Simnânî, *el-Urve li'ehli'l-ḫalve ve'l-celve*, (Tahran: İntişârtât-ı Mevlâ, 1983), 46.

[127] Câmî, *Nefeḥât,* 482.

[128] Hâdîzâde, *Mecmû'a,* 725.

[129] Alkış, *Abdürrezzâk Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-Hikem Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlili*, 68.

Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim b. Ahmed el-Kâşânî'nin (Allah onun akıbetini güzel eylesin ve hayırla tamamlasın.) eliyle bütün hayırların kapısı mübarek Reb'-i Reşîdî Hangâhı'nda tamamlandı" şeklindeki ibare de Kâşânî'nin Tebriz'e gittiği doğrultusundaki düşünceyi pekiştirmektedir.[130] Kâşânî buradan ilk şeyhi Natanzî'nin medfun bulunduğu Natanz'a gitmiştir. Bu yolculuk onun son seyahati olmuştur. Böylece müellifin Kâşân'dan hareketle başlayan seferi Natanz'da nihayete ermiştir.

1.2.7. Bir Şârih Olarak Abdürrezzâk Kâşânî

Herhangi bir metni şerh etmek amacıyla kaleme alınan metinler kaynak metnin muhataplar tarafından doğru şekilde anlaşılması hedefi güder. Bu nedenle genel olarak amaç birliğinden söz edilebilirse de muhteva ve takip edilen yöntem açısından şerhler farklılık arz eder. Söz konusu farklılığa işaret eden "kim kimler için şerh etmiş, kim tarafından nerede ve ne amaçla şerh edilmiş" gibi temel sorular meselenin doğru anlaşılması açısından önemldir. Glenn W. Most bu çerçevede şerhe konu olan metnin kendisinden üretilen metinler üzerinde mutlak surette otorite sahibi olduğunu iddia eder. Ona göre bu noktada şerh kaynak metni anlamaya ihtiyaç duyan ve büyük oranda çeşitlilik arz eden bir muhatap kitleye yönelik olarak telif edilir. Most'un yaklaşımına göre ilgili muhatap kitle ilim talipleri olabileceği gibi ilmî mansıp elde etmek suretiyle kariyerini sürdürmek için otorite konumunda bulunan metin üzerindeki yetkinliğini göstermek isteyen bir âlim de olabilir. Öte yandan şârih kaynak metne olan vukûfiyeti ve yorum gücü sebebiyle bir ayrıcalığa ve itibara sahiptir. Onun böylesi ayrıcalıkları ilmî ve kültürel otoritenin söz sahibi olduğu ve kendilerinin de mensubu bulundukları kurumlardaki konumlarını ve etkilerini tahkim etme hususunda mühim bir rol oynar. Bu bakımdan şerh bir taraftan şerhe konu olan eserin müellifinin otoritesini koruma ve savunma eğilimi gösterirken diğer yandan da şârihe içinde bulunduğu bağlam itibariyle kendi otoritesini ortaya koyma fırsatı sunar.[131]

Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla çizilen bu çerçeveden hareketle, hacimli eserlerinin büyük bir kısmı şerh türü metinlerden oluşan Kâşânî'nin bir şârih olarak

[130] Kemâlüddin Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî (Beyrut: Mü'essesetü Târîhi'l-Arabî, 2008); *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 272.

[131] Glenn W. Most, "Şerhlere Kuramsal Bir Bakış", çev. Murat Umut İnan, *Metnin Hâlleri,* ed. Hatice Aynur (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 452-465.

durduğu yerin belirlenmesinin aynı zamanda onun tasavvuf anlayışının doğru bir şekilde tespiti adına da önemli adım olarak değerlendirilmesi gerektiği söylenmelidir. Bu çerçevede öncelikle Kâşânî'nin tasavvuf düşüncesinin yapısı ve söylemi itibariyle herhangi bir ekole bağlı olarak eserlerini telif etmediği hususuna dikkat çekilmelidir. Bununla birlikte onun söylem noktasında daha ziyade Gazzâlî öncesi sûfî yaklaşımı benimsediği iddia edilebilir. Buradan hareketle Kâşânî'nin şerh anlayışının da benzer bir çizgide geliştiği düşünülebilir.

Belli bir görüşün savuncusu konumunda olmayan Kâşânî'nin şerh anlayışı "metin merkezli" olarak nitelendirilebilir. Onun özellikle tasavvuf anlayışına temel oluşturan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Menâzil, Tâiyye* ve *Fuṣûṣ* bu kanaatin en somut delilleri olarak takdim edilebilir. Nitekim kaleme aldığı şerhlerin epistemolojik zeminde ve ilgili metinlerin özüne ilişkin olanın ortaya çıkarılıp belirginleştirilmesine yönelik olduğu reddedilenez bir hakikattir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak Kâşânî muhatap olduğu metnin bağlamını ve kuşattığı otorite alanını ihlal etmeksizin şerh etmeye çabalar. Onun bir sonraki şerhine konu olan metin kesinlikle öncekinin otoritesinin gölgesinde yorumlanmadığı gibi tabir câizse metinden metin üretme mekanizması yeniden devreye sokularak ana metnin her anlamda kendi sınırları içerisinde anlaşılır kılınması mümkün hale gelir.

Yöntem noktasındaki tavrı bu şekilde özetlenebilecek olan Kâşânî bu anlayışla hareket ederek genel olarak iki farklı türe ait metinleri şerh etmiştir. Bu doğrultuda o bir taraftan felsefî tasavvufun en dikkate değer metinleri olan İbnü'l-Arabî'nin *Fuṣûṣu'l-hikem*'ini ve İbnü'l-Fârız'ın *Tâ'iyye*'sini yaşadığı dönemin entelektüel düzeyi yüksek okuyucuları için anlaşılır kılmaya çalışırken diğer yandan da Abdullâh Ensârî'nin ortalama okuyucu için yazılmış olan *Menâzilü's-sâ'irîn* adlı eserini genelin vâkıf olabileceği bir dille açıklama yoluna gitmiştir. Her iki türe dâhil olan metinlere yaklaşım noktasında standart tavrını değiştirmeyen Kâşânî şerh ettiği metinlerin müelliflerini ilgili hususlara dair kanaatlerini tenkite yönelik bir çaba ortaya koymaz.

Son dönemlerde kaleme alınan bazı çalışmalarda Kâşânî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da "tatbik" olarak ifade ettiği ve bir nevi seyrusülûkün tasviri olarak nitelenebilecek olan marifet anlayışına ilişkin cümleleri kendi özgün bağlamından koparılarak farklı bir zeminde ilerleyen vahdet-i vücûd düşüncesinin hareket sahasına intikal ettirilmiştir. Bir

başka ifadeyle mütefekkire ait özgün epistemolojik unsurlar ontolojik düzlemde yorumlanmıştır. Bu noktada iki her tarafın ortak lafızları kullanıyor olmasının herhangi bir çelişkiye ol açmadığı düşünülse de esasen bağlamların ve gözetilen hedeflerin farklı oluşu sonucu etkilemektedir. Bununla birlikte ilgili çalışmalarda bu husus göz ardı edilmektedir. Örneğin Kâşânî'nin *Şerhu menâzili's-sâ'irîn* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* başta olmak üzere ilgili eserlerinde sıklıkla yer verdiği fenâ kavramı vahdet-i vücûdla ilişkilendirilerek adeta aynı kavramdan yeni bir anlam üretilmekte ve böylece "anlamın anlamı" çerçevesi oluşturulmaktadır. Bunun neticesinde de fenâ kavramı vahdet-i vücûd doktrini ışığında yorumlanmaktadır.[132]

Öte yandan Kâşânî yoruma tabi tuttuğu metinlerde herhangi bir ferdi, grubu ya da düşünceyi muhatap alarak savunmaya yahut eleştirmeye yönelmez. Dolayısıyla bazı araştırmacıların iddia ettiği üzere Kâşânî'nin müdafa amacına matuf karşı bir metin üretmeye giriştiği şeklindeki iddia sağlam bir temelden mahrumdur. Zira bu tarz savunma metinlerinin doğasını belirleyen büyük oranda eleştirilerin söz konusu olduğu dış bağlamdır. Oysa kaynak göstermeksizin iddia edildiği üzere böyle bir savunma ya da tenkit üslûbu onun eserlerinde görülmediği gibi o muhaliflerine ait eleştirilere kendi eserlerinde yer vermememek suretiyle onları ele alıp yorumlama veya cevap verme yoluna gitmez. Bunun aksine Kâşânî'nin muhatabı kendi çevresinde bulunan "eğitim talipleri"dir. Bu sebepledir ki Lory'nin de dikkat çektiği üzere müellifin kaleme aldığı eserlerin göze çarpan niteliği "eğiticilik" ve "yönlendiricilik" şeklinde ifade edilebilir.

1.2.8. Kâşânî'nin Etkileri

Tarikatların ortaya çıkmaya başlaması ve hemen akabinde vahdet-i vücûd fikrinin sistemli bir şekilde ortaya konulmasını takip eden dönemde yaşamış olan ve sûfî düşünceye kendine özgü katkıları bulunan Kâşânî burada özellikle Ekberî gelenek içerisindeki konumu bağlamında ele alınacaktır. Bu doğrultuda onun *Fuṣûṣ* şârihleri içerisinde kendilerine has yaklaşımları itibariyle farklı bir yerde duran Dâvûd-i Kayserî, Baba Rüknâ ve Âmülî üzerindeki tesirleri ortaya konulacaktır. Burada amaç söz konusu

[132] Pierre Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsîri*, çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 35.

isimlerin düşünce dünyalarının şekillenme sürecinde Kâşânî'nin nerede durduğunu anlamaya çalışmaktır.

1.2.8.1. Dâvud-i Kayserî

Dâvûd-i Kayserî kendisinden önce *Fuṣûṣ* şerhi kaleme alan Cendî'nin (öl. 691/1292) eserlerinden yararlanmış, Kâşânî'den ise bizzat istifade ederek *Fuṣûṣ* ve *Te'vîlât* gibi eserleri onun gözetiminde okumuştur. Kâşânî ile irtibatı her ne kadar bir hoca-talebe ilişkisi şeklinde olsa da kaleme aldığı *Fuṣûṣ* şerhinde bu durumun tezahürleriyle karşılaşmak mümkün değildir. Nitekim Kayserî söz konusu eserde Kâşânî'den doğrudan alıntıladığı on civarındaki ibareyi "*ḳîle*/denilmiştir ki" formunda kaydetmek suretiyle bunları teker teker değerlendirmeye tâbi tutmuş ve sonuç olarak "*fîhi naẓar*" diyerek Kâşânî'nin görüşlerine katılmadığını ifade etmiştir. Dahası Kayserî adı geçen metinde hocasının ismini anmaktan bilhassa kaçındığı izlenimi uyandıran bir tavrı esas almıştır. Burada ilgili değerlendirmelerin tamamına yer verilmeksizin bunlardan yalnızca birkaçına değinilecektir.

Sözü edilen yaklaşım farklılıklarından ilkine göre Kâşânî, "onlar zâta ilişkin nispetlerdir" ifadesindeki "onlar" zamirinin daha önce geçen "ıṭṭılâ" kelimesine ait olduğunu ifade eder. Kayserî ise onun bu kanaatini aynen naklederek "ıṭṭılâ"ın nispetlerden yalnızca biri olduğu gerekçesiyle Kâşânî'nin görüşüne katılmadığını belirtir.[133]

Kayserî'nin katılmadığı bir başka değerlendirmesinde ise Kâşânî Allah'ın Âdem'e ihsân ettiği "ilk şey"i "küllî nâtık nefis ve kalb-i a'zam" olarak yorumlamıştır. Kayserî'ye göre Kâşânî burada bir bakıma doğru bir tercihte bulunmuş olsa da söz konusu ihsanı Âdem-Şît ilişkisiyle sınırlamış ve Kur'ân'da isimleri zikredilen diğer peygamberleri bu ihsanın dışında bırakmıştır. Dolayısıyla Kâşânî "bu şekilde tercih etmeyi gerektiren bir tercih edicinin bulunmadığı bir tercih" yaparak ihsanın kapsamını daraltmış olmaktadır.[134]

Kâşânî *Fuṣûṣ* şerhinde Hz. İsa'nın "misalî ruhanî bir bedende cisimleşmiş bir ruh" olduğunu ve bu sebeple uzun müddet yaşadığını ifade eder. Kayserî'ye göre Kâşânî'nin bu görüşü de kabul edilebilir değildir. Zira cesede bürünmüş suret, bu dünyada yemeğe

[133] Kayserî, *Muṭṭala'*, 197; Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem,* 53.
[134] Kayserî, *Muṭṭala'*, 218; Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem,* 66.

ve içmeye ihtiyaç duymaz. Oysa Hz. İsa ve annesi hakkındaki "ikisi de yiyip içerlerdi"[135] âyetinin açıkça ifade ettiği üzere onlar yeme-içme ihtiyacı olan maddî bir bedene sahiptirler.[136]

Kayserî'nin Kâşânî'ye katılmadığı yorumlardan bir diğeri hocasının "ilahî isimlerdeki tekabüliyet Rahmânî nefesin verdiği şeydir. Çünkü âlemde olan eşya ile ilmî manalar arasında tekabülden söz edilemez" şeklindeki beyanıdır. Kâşânî bu noktada sıcaklık, soğukluk, siyah ve beyaz gibi hakikatlerin akılda ve bilgide yani insanın zihninde birlikte bulunduklarını, birbirlerinin mütekabili durumunda olmadıklarını savunur. Bu görüşe karşılık Kayserî siyah, beyaz, sıcaklık ve soğukluğun hakikatlerinin birbirlerine tekabülü engellemeyecek şekilde zihinde birlikte bulunduklarını söyler. Bu durumu vücûda gelmeksizin akılda bulunan iki zıt ve çelişik şey arasındaki mütekabiliyete benzetmek mümkündür. Kayserî tekabüle yüklediği bu anlama binaen Kâşânî'nin yukarıdaki yorumunu naklederek "bu görüş isabetli değildir" demektedir.[137]

1.2.8.2. Baba Rüknâ

Dâvûd-i Kayserî'nin de talebesi olan ve şerhinden anlaşıldığı kadarıyla hemen her konuda Kâşânî ile aynı görüşleri paylaşan Baba Rüknâ tespit edilebildiği kadarıyla yaklaşık kırk yerde bazen isim vererek "tasavvuf ilminde bu aciz kulun ilk şeyhi, anlaşılması güç beyitlerin şerhi hususunda fakirin mürşidi ve üstâdı" gibi tebcil ifadelerle, bazen de isim zikretmeksizin kendisinden sıklıkla alıntılar yapmıştır. Bu iktibasların tamamında o Kâşânî'yle aynı görüşü paylaştığını ve şârihler içerisinde en isabetli yorumun Kâşânî'ye ait olduğunu ifade etmiştir. Burada söz konusu nakillerden birkaçı üzerinde durulacaktır.

Baba Rüknâ, İbnü'l-Arabî'nin mevcudatın Hakk'a nispetini delillendirmek amacıyla nazmettiği beytin Kâşânî tarafından yapılan yorumunu "muhakkiklerin şeyhi bu beyti şöyle şerh etmiştir" demek suretiyle nakleder. Onun Kâşânî'den naklettiği söz konusu yorum şöyledir:

> "Aklî delillerle anlaşılmıştır ki biz Hakk'ın mülküyüz. Yine keşfî delillerle kesinleşmiştir ki a'yânımızın suretleri O'nun sıfatlarıdır. Hakikatlerimiz ise isimleri ve zâtî nispetleri olup zâhir varlığımız

[135] el-Mâide, 5/75.
[136] Kayserî, *Muṭṭala'*, 511; Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem,* 263.
[137] Kayserî, *Muṭṭala'*, 534; Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem,* 279.

O'nun varlığının feyzidir. Zira hakikatlerimiz kendiliklerinde yok hükmünde olup O'nunla kaimdir ve a'yânımızın bekası da yine O'nun bekasıyla gerçekleşir."[138]

Baba Rüknâ'nın şeyhi Kâşânî'den alıntı yaptığı bir diğer örnek ise İbrahim Fassı'nın neden bu şekilde adlandırıldığı ile ilgilidir. Bu bağlamda Baba Rüknâ şu açıklamayı isim vermeksizin tamamıyla Kâşânî'den aktarmaktadır:

"Müheyyemiyye hikmetinin İbrâhimiyye'ye tahsis edilmesinin sebebi Hakk'ın cemâlinin celâlinin veya kemalinin cemalinin tecellisi sırasında aşktan kaynaklanan şiddetli hayretin yani heyemânın Hz. İbrahim'e galebe çalmasıdır. Bir başka ifadeyle sıfatların tamamı bir anda tıpkı çakıp kaybolan bir şimşek gibi apaçık bir şekilde cemali gösterdi ve böylece İbrahim'i kendinden geçirdi. Tecelli de bundan ibarettir. [139]

1.2.8.3. Seyyid Haydar Âmülî

Âmülî'nin hayatı, eserleri, seyahatleri ve görüştüğü kişiler hakkında bizzat kendisinin kaleme aldığı iki temel kaynak bulunmaktadır. Bunlardan birincisi 777/1376'da tamamladığı *el-Muḥîtü'l-a'ẓam* adlı tefsiri, diğeri de 782/1381'de bitirdiği *Naṣṣu'n-nuṣûṣ fî şerḥi'l-Fuṣûṣ* adlı *Fuṣûṣu'l-ḥikem* şerhidir. Bu eserlerden anlaşıldığı kadarıyla Seyyid Haydar Âmülî diye tanınan Bahâeddîn Haydar b. Ali 719/1319 veya 720/1320 yılında Âmül'de dünyaya gelmiştir. *Naṣṣu'n-nuṣûṣ*'un hâtimesinde 782/1381 yılında 63 yaşındayken bu eseri bitirdiğini söylediğine göre onun 719/1319'da doğduğu Doğum yeri olan Âmül ise İran'ın kuzeyinde yer alan Mâzenderân'ın güneybatısında bulunan bir yerleşim yeridir.[140]

Âmülî *Fuṣûṣ*'un ilk şârihleri arasında Şîa mezhebine mensubiyeti ile bilinen ve imamet meselesi başta olmak üzere Şîî düşüncenin birçok esasını tasavvuf düşüncesiyle mezcetme amacı güden şârihlerin başında gelmektedir. Ortaya koyduğu başarılı yorumlar itibariyle Âmülî'yi diğer şârihlerden farklı kılan dikkate değer özellikleri mevcut olmasına rağmen muhtemelen Şîî kimliği sebebiyle Sünnî muhitlerde yeteri kadar

[138] Baba Rüknâ, *Nuṣûṣu'l-ḫuṣûṣ*, 532.; Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem,* 129.
[139] Baba Rüknâ, *Nuṣûṣu'l-ḫuṣûṣ*, 475; Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem,* 116.
[140] Âmülî hakkındaki yegâne Türkçe akademik çalışma için bkz. Süleyman Gökbulut, "Seyyid Haydar Âmülî ve Câmi'u'l-esrâr ve menba'u'l-envâr Adlı Eserinde Tasavvuf-Şiîlik İlişkisi," *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 37 (2016/1), 49.

tanınmadığı gibi söz konusu dünyada kaleme alınan *Fuṣûṣ* şerhleri başta olmak üzere tasavvufî eserlerde kendisine atıfta bulunulmamıştır.

Âmülî, Kâşânî'nin başta tasavvuf sözlükleri, *Menâzilü's-sâ'irîn* ve *Fuṣûṣ* şerhi gibi eserleri olmak üzere çeşitli kitaplarından iktibaslar yapmış ve ana hatları itibariyle Kâşânî ile aynı görüşte olduğunu ifade etmiş olmakla birlikte zaman zaman da kendisine çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Onun ilgili eleştirileri Kâşânî ile sınırlı kalmamakta, ilk *Fuṣûṣ* şârihi Müeyyidüddin-i Cendî ve hatta İbnü'l-Arabî'ye kadar da uzanmaktadır. Bu kapsamda Âmülî'nin bilhassa *Naṣṣu'n-nuṣûṣ* adlı eseri önem arz etmektedir. Burada söz konusu şerhin şekillenmesi sürecinde kendisinin Kâşânî'den yaptığı alıntılar tespit edilip değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu doğrultuda onun yaklaşık yüz yerde uzun alıntılar yapmak suretiyle Kâşânî'nin yorumlarının daha isabetli olduğunu ifade etmiş olması üzerinde bilhassa önemlidir. Kâşânî'den naklettiği yorumların belirli bir konu ekseninde şekillenmemesi gerçeğinden hareketle gerek dil ve gramer gerekse muhteva ve mananın gerekli kıldığı her durumda kendisinden istifade etmeye çalıştığı söylenebilir.

Bu bağlamda Âmülî *Fuṣûṣ*'un Kuddûsiyye hikmeti fassında serdedilen "onların çevresini aydınlatınca orada yürürler, karartınca da kalakalırlar"[141] meâlindeki âyeti tefsir etmek amacıyla "manevî bir işaretle bu âyetin tefsiri konusunda Şeyh'e ve şârihlere itirazlarımız olacaktır" demiştir. Daha sonra o ilgili yerde geçen "cahiller, muktesidler ve sâbıklar"a ilişkin İbnü'l-Arabî'nin, Kâşânî'nin ve Kayserî'nin yorumlarını ayrı ayrı ele alarak hepsinin bu konuda hata ettiklerini belirtir. Âmülî daha sonra çeşitli kaynaklardan iktibaslar yapmak suretiyle âyette zikredilen üç grubu Şîî bir perspektifle açıklama yoluna gider.[142]

Âmülî, Nuh fassının şerhinde "zulüm, zâlim ve zulümat" kelimelerini tahlil ederken Kâşânî'den birkaç sayfalık iktibas yaptıktan sonra sırasıyla Cendî ve Kayserî'nin kanaatlerine de yer verir. Akabinde onları ayrı ayrı değerlendirir ve nihayet Kâşânî'nin görüşünün İbnü'l-Arabî'nin muradına daha uygun olduğunu, diğer şârihlerin ise hata ettiklerini söyler. Ona göre Kâşânî'nin yorumları oldukça ikna edici olduğu gibi muhalifleri susturan bir özelliği haizdir.[143]

---

[141] el-Bakara, 2/20.

[142] Âmülî, *Naṣṣu'n-nuṣûṣ fî şerḥi'l-Fuṣûṣ* (Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1394), 1473; Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 92.

[143] Âmülî, *Naṣṣu'n-nuṣûṣ*, 1543.; Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 105.

1.2.9. Kâşânî'nin Vefâtı

Klasik kaynaklarda Kâşânî'nin ne zaman ettiğine dair görüş birliği bulunmamaktadır. Fasîh-i Hafî onun vefat tarihi olarak 3 Muharrem 736, Kâtip Çelebî ve Zirikli 730, Hansârî ise 735 yılını kabul ederler. Söz konusu tarihleri ayrı ayrı ele alan Abdurrahim Alkış bunlar içerisinde en muteber olanının 3 Muharrem 736/23 Ağustos 1335 senesi olduğunu ifade eder.[144]

1.3. KÂŞÂNÎ'NİN ESERLERİ

Velûd bir sûfî olan Kâşânî'nin eserleri ve kaleme aldığı şiirleri kendisinin hem Arapçaya hem de Farsçaya vâkıf olduğuna şehadet etmektedir. Gerek genel anlamdaki düşüncesini gerekse tasavvuf anlayışının bütün boyutlarını aydınlatmaya yarayacak malzemeyi ihtiva etmesi açısından ehemmiyet arz eden bu metinler üzerine daha önce ayrıntılı bir çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle burada ilgili eserler hakkında tanıtıcı bilgilere yer verilecektir. Kâşânî'nin hacimli eserleri dışındaki risalelerinin mecmua halinde iki neşri bulunmaktadır. Bunlardan ilki Hâdîzâde'nin tahkik ve incelemesinin bulunduğu "*Mecmû'a-i Resâ'il ve Muşannefât-ı Şeyh Kemâlüddin Abdürrezzâk Kâşânî*"[145] isimli neşirdir. Kâşânî'ye ait risalelerin ikinci neşri ise Âsım Keyyâlî tarafından "*Âdâbü't-ṭarîḳa ve esrâru'l-ḥaḳîḳa fî resâ'ili eş-Şeyh Abdürrezzâk Kâşânî*"[146] adıyla gerçekleştirilmiştir.

1.3.1. Farsça Eserleri

1.3.1.1. Tuḥfetü'l-iḫvân fî ḫaṣâ'iṣi'l-fityân

Eserin ana konusu mürüvvet-fütüvvet-velâyet ilişkisidir. Bu ilişki bağlamında Kâşânî'ye göre tasavvufî yolculuktaki mertebesi bakımından mürüvvet ehli çocuk, fütüvvet ehli genç, velayet ehli ise yetişkin insan konumundadır. Bu itibarla mürüvvet aşamasında nefis terbiyesi, fütüvvet mertebesinde kalp tasfiyesi ve velayet makamında ise ruhun kemâli hedeflenir.

---

[144] Söz konusu tarihlere ilişkin detaylı bilgi için bkz. Alkış, *Abdürrezzâk Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlili*, 77.

[145] Mecîd Hâdîzâde, *Mecmû'a-i Resâ'il ve Muşannefât* (Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîrâs̱-ı Mektûb, 1380).

[146] Kemâlüddin Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Tuḥfetü'l-iḫvân fî ḫaṣâ'iṣi'l-fityân (Âdâbü't-ṭarîḳa ve esrâru'l-ḥaḳîḳa* içinde) nşr. Âsım el-Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005).

Sülemî'nin (öl. 73/692) *Risâletü'l-Melâmetiyye* adlı eserinde olduğu üzere *Tuḥfe*'de fütüvvet temasına ilişkin selefin sözlerinin tekrarlanması ile yetinilmemiştir. Bu eserde zikri geçen konu derinlemesine ve analitik bir şekilde incelenmiş, ayetlerden, hadislerden, menkıbelerden ve sûfîler tarafından kaleme alınan şiirlerden deliller getirilmiştir. Bunlara ilaveten Kâşânî kendi tasavvufî tecrübelerine de yer vermek suretiyle fütüvvet meselesini bütün boyutlarıyla ortaya koymaya çalışmıştır.

Ali b. Yahya b. Muhammed b. Şihâbüddin Ömer Sühreverdî'nin isteği üzerine kaleme alınan eser on bölümden müteşekkildir. Eserde fütüvvetin anlamı, kaynağı, dalları, mazharı, ilke ve esasları, afetleri ile fetâ, mütefettî ve müddeî arasındaki fark ve fütüvvet erbabının özellikleri gibi konular yer almaktadır. Kâşânî'nin bu eseri kendisinden sonra aynı bağlamda kaleme alınan eserlere kaynaklık teşkil etmiştir. Kâşânî'nin *Fuṣûṣu'l-ḥikem* şerhi dışındaki eserlerinde takip ettiği usul burada da benimsenerek merkeze alınan kavramın üç aşamalı derinliğine işaret edilmiş ve mürüvvet, fütüvvet ve velâyet ilişkisi yine aynı çerçevede ele alınmıştır. Buna göre sâlik nefsini kötü vasıflardan arındırarak fıtratına dönerse mürüvvet mertebesine yükselir. Bu şekilde devam ederek o, iffet ve şecaatle süslenir ve adaleti kuşanırsa fütüvveti de elde etmiş olur. İşte bu aşama velayet binasının temelidir. Zira mürüvvet fıtrat ve yaratılıştan gelen saflık ve temizlik demek iken, fütüvvet onun tezyin edilmesini ifade ettiği gibi aynı zamanda velayetin temeli ve başlangıcı olarak kabul edilir.[147] Bu noktada Kâşânî çeşitli âyet ve hadisleri delil göstermek suretiyle fütüvveti nübüvvetle ilişkilendirerek Allah'ın "Velî" isminin her asırda mazharlarının bulunduğunu belirtir. Buradan hareketle o "*ḫâtemü'l-fütüvvet*"in "*ḫâtemü'l-velâyet*"le yani âhir zamanda gelecek olan Mehdî ile mühürleneceğini iddia eder.[148]

Tuḥfe'nin üç neşri bulunmaktadır. Bunların ilki Muhammed Dâmâdî'ye ait olup İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran tarafından Tahran'da gerçekleştirilmiştir. Dâmâdî söz konusu çalışmada *Tuḥfe*'nin 750-811/1350-1409 yılları arasındaki nüshalarını esas alarak ilmî bir neşir ortaya koymaya teşebbüs etmiş ve bilhassa eserin inceleme bölümünde *Tuḥfe*'nin kapalı ifadelerinin hangi bağlamda anlaşılması gerektiğine ve metni oluştururken esas

[147] Kâşânî, *Tuḥfetü'l-iḫvân fi ḫaṣâ'iṣi'l-fityân (Âdâbü't-ṭarîḳa ve esrâru'l-ḥaḳîḳa* içinde), 5.
[148] Kâşânî, *Tuḥfe*,16.

alınan ilkelere ilişkin açıklamalarda bulunmuştur.[149] Bu bakımdan *Tuḥfe*'nin en muteber neşrinin Dâmâdî tarafından gerçekleştirildiği söylenebilir. Eser ayrıca Hâdîzâde tarafından dört farklı nüshanın karşılaştırılmasıyla *Mecmû'a-i Resâ'il ve Muṣannefât'*da, Keyyâlî tarafından ise *Âdâbü't-ṭarîḳa ve esrâru'l-ḥaḳîḳa* içerisinde neşredilmiştir. Fatemeh Hashtroodi *Tuḥfe*'nin konusuna ve muhtevasına ilişkin "*Introduction to Tuḥfah al-Ikhwān fī Khaṣāiṣ al-Fityān and the Concept of its Fundamental Theme on Futuwwah (Chivalry)*" başlıklı İngilizce bir makale kaleme almıştır.[150]

1.3.1.2. Pâsuḫ be-porsişî derbâre-i yekî ez Büzürgân

Gerek kendi ders halkasında gerekse katıldığı ilim meclislerinde birçok soruya muhatap olan Kâşânî bu sorulara bulunduğu meclislerde sözlü olarak cevap verdiği gibi aralarında derinlemesine analiz gerektirenleri ise müstakil bir risâle kaleme almak suretiyle cevaplandırmıştır. Bu bağlamda Kâşânî'nin dostu ve meclisine devam edenlerden biri ona şöyle bir soru sormuştur: "Yaşadığı dönemde muteber, şeriata sımsıkı sarılan, takva ehli ve ilim bakımından da yeterli bir âlim yine kendisi gibi ilim ve hikmet sahibi bir vahdet ehlini bazı hatalarından dolayı cehalete ve dalalete düşerek cehennem azabına maruz kalacağı doğrultusunda bir suçlamada bulunursa bu durumu nasıl değerlendirirsiniz?" Bunun üzerine Kâşânî adı geçen eserde yaratılış ve fıtrat bakımından her şeyin bilhassa da insanın temiz, günahsız ve mümin olduğunu ancak işlediği günah ve hatalar sebebiyle o durumunu koruyamadığını ifade ederek bahsi geçen âlimin de ebediyen azaba duçar olmayacağı yönündeki kanaatini beyan etmiştir.[151] Hâdîzâde bu risaleyi İran'da bulunan iki nüshasından hareketle tahkik etmiş ve *Mecmû'a-i Resâ'il ve Muṣannefât* içerisinde yayımlamıştır.

1.3.1.3. Teşrîḳāt

Kâşânî *Teşrîḳāt* adlı bu eserde insana ait haller, sıfatlar ve makamlar olarak kabul ettiği tevhid, adalet ve mahabbet kavramları ekseninde varlığın vücûda gelmesi ve insanın Hak ile ilişkisini ele almaktadır. Burada o ayrıca kâmil insanın bu üç kavramın manalarını

[149] Eser için bkz., *Abdürrezzâk Kâşânî, Tuḥfetü'l-iḫvân fî ḫaṣâ'iṣi'l-fityân.* nşr. Muhammed Dâmâdî (Tahran, İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i Îrân, 1351).

[150] Fatemeh Hashtroodi, "Introduction to Tuḥfah al-Ikhwān fī Khaṣāiṣ al-Fityān and the Concept of Its Fundamental Theme on Futuwwah (Chivalry)", *Journal of Usuluddin* 36 (Julai – Disember 2012).

[151] Hâdîzâde, *Mecmû'a*, 145.

kendisinde tahakkuk ettirme istidadına sahip yegâne varlık olduğunu söylemektedir. Ona göre tevhid, adalet ve mahabbetin sırasıyla gerçekleşme mahalleri olan nefis, kalp ve ruh ile yakın ve güçlü bir ilişkisi vardır. Tevhid nurunun kendisinde tecelli ettiği insan, nefsine ait zayıflık ve hastalıklardan arınmaya yönelerek ilahî ahlakla ahlaklanmaya başlar. Böylece insan adalet nurunun kendisinde zuhur edebilmesine uygun bir mahal haline gelir. Akabinde zâhir olan bu nur sebebiyle ahlakî faziletlerle donanır ve kemâl mertebesi olan mahabbetin eserleri kendisinde belirmeye başlar. Kâşânî'nin diğer eserlerindeki yaklaşımlarına benzer şekilde burada da dikkat çeken husus kemâlin ibadetler ve doğru eylemlerle elde edilebileceğine yapılan vurgudur.

Bu eserin Kâşânî'ye aidiyetine dair kendi eserlerinde herhangi bir kayda rastlanmadığı gibi biyografisinin yer aldığı tabakat kitaplarında da bu doğrultuda bir işaret mevcut değildir. Kâşânî'den üç asır sonra yaşamış ve Molla Sadra'nın (öl. 1050/1641) ilim meclisinde yetişmiş bir kelâm âlimi olan Abdürrezzâk Lâhicî'ye (öl. 1072/1661)[152] de nispet edilen *Teşrîḳāt* Hâdîzâde tarafından gerçekleştirilen neşirde ilmî bir incelemeye tabi tutulmuştur. Ona göre eserin üslubu ve muhtevası *Teşrîḳāt*'ın Kâşânî'ye aidiyetine delalet etmektedir. Hâdîzâde ayrıca eserlerinin genel olarak kelâm ilmiyle alakalı olması yanında Lâhicî'nin tasavvufî bir eser kaleme aldığına dair bir rivayetin bulunmaması ve eserin mevcut dört yazma nüshasının ikisinin istinsah kaydında Kâşânî'ye nispet edilmesinin *Teşrîḳât*'ın Kâşânî'ye aidiyeti tezini güçlendirdiğini iddia eder.[153] Bununla birlikte Hâdîzâde'nin söz konusu incelemesi böyle bir sonuca varmak için yeterli değildir. Zira bahse konu dört nüshanın ikisi Kâşânî'ye, biri Lâhicî'ye nispet edilmiş olup sonuncusunda ise herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Öte yandan bu dört nüshanın en eskisi 1094/1653-1654 tarihli nüsha olup Kâşânî'den yaklaşık üç buçuk asır sonra istinsah edilmiştir. Dolayısıyla Hâdîzâde'nin eserin Kâşânî'ye nispeti konusundaki yorumuna ihtiyatla yaklaşılmalıdır. *Teşrîḳāt*'ın yegâne neşri Hâdîzâde tarafından *Mecmû'a-i Resâ'il ve Muṣannefât* içerisinde yapılmıştır.[154]

[152] Hayatı hakkında bkz. Ömer Mâhir Alper, "Abdürrezzâk b. Ali Lâhîcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/52-53.
[153] Hâdîzâde, *Mecmû'a,* 145.
[154] Kâşânî, *Risâle-i Teşrîkât* (*Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), 318-393.

1.3.1.4. Fevâ'id-i Fârisî

Fevâ'id Kâşânî'nin herhangi bir âyetin ya da hadisin yorumuna veya özel bir konuya tahsis ettiği risalelerinden oluşan Farsça bir mecmuadır. *Fevâ'id* Hâdîzâde tarafından *Mecmû'a-i Resâ'il ve Muşannefât* içerisinde neşredilmiştir.[155] Söz konusu mecmua içerisinde yer alan risâleler şunlardır:

a) *Der Haḳîḳat-i Şükr*

Bu eser şükrün mâhiyeti ve mertebelerine tahsis edilmiştir. Kâşânî burada Rahmân ve Rahîm isimlerinin tecellisi olarak her yeri kuşatan maddî ve manevî nimetlerin şükrünün itaat ve ibadet yoluyla azalarla; hamd ve sena şeklinde dille; bütün nimetleri vasıtalardan değil de nimet verenden bilmek suretiyle kalp ile eda edilmesi gerektiği üzerinde durur. Tasavvufî yolculuğun sıhhatli bir şekilde gerçekleşmesi hususunda amelin önemine sıklıkla dikkat çeken Kâşânî aynı tavrını burada da devam ettirmiş ve zikredilen üç şükür şeklini de içeren namazın her rüknünün manevî sırlarını açıklamaya çalışmıştır.

b) *Fi's-su'âli an Emîri'l-mü'minîn Ali ani'l-adli ve'l-cûdi eyyühümâ efdal*

Hz. Ali'nin kendisine yöneltilen "cömertlik mi yoksa adâlet mi daha üstündür?" şeklindeki bir soruya verdiği: "adalet bir şeyi yerli yerine koymak, cömertlik ise onu ait olduğu yerden çıkarmaktır. Adalet genel bir cevher iken cömertlik ise özel bir ârızdır. Bu nedenle adalet daha üstündür" cevap üzerinden ilgili meseleyi konu edinmektedir. Burada ele alındığı şekliyle Kâşânî'ye göre cûd (cömertlik) zatî nispetlerden bir nispet olan Rahmân isminin tecellisi iken "adl" ise doğrudan zâtî bir tecellidir. Cömertlik ve adaletin Allah'ın zatına ait sıfatlar olduğunu ifade eden Kâşânî'ye göre adalet insanın ilahî ahlakla ahlaklanması neticesinde kendi istidadının sınırlarına ulaşması ve istidadının mazhar olduğu ismin kendisinde zuhur etmesi suretiyle ifrat ve tefritten uzak kalmasıdır. Adl isminin tecellisiyle âlemdeki her şeyin kıvamında kalmak suretiyle bozulma ve dağılmadan korunduğu gibi insan da Allah'ın birliğinin istidadında tecelli ve taayyün etmesiyle kemalini bulabilir ve varlığını devam ettirebilir. Burada Kâşânî söz konusu taayyüne ancak tevhid ehli müminlerin mazhar olabileceği, müşriklerin ise bundan mahrum kalacağı hususuna dikkat çekmektedir. Ona göre adalet beden, tevhid ise ruh

[155] Kâşânî, *Fevâ'id-i Fârisî* (*Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), 438-463.

gibidir. Ruhun bedenden ayrılmasıyla ölüm gerçekleşeceği gibi tevhid olmaksızın hiçbir tecelli de varlığını devam ettirip kemale ulaşamaz. Bütün bu yorumların neticesinde Kâşânî Hz. Peygamber'in kendisinden övgüyle bahsettiği adalet timsali Enûşirvân'ın (öl. 579) beden konumunda bulunduğunu, tevhidin timsali olan Hz. Peygamber'in de ruh hükmünde olduğunu ifade eder.

c) ***Der Beyân-ı Teġāyür-i Ma'nevî Miyân-ı mâ ba'de "velâkin" ve Mâ Ḳable an der Ḳavl-i Ḫudâvend***

Bazı âyetlerde geçen "*velâkin*" ifadesinden sonra "*mâ*" edatının gelmesinin ne anlam ifade ettiğini açıklamak üzere kaleme alınmış olan bir risaledir.

d) ***Fi't-tevfiḳ beyne'l-hadîseyni'l-mezkûreyni bi'l-Fârisiyye***

Kâşânî bu eserinde çekirdek halinde bulunan istidadını ortaya çıkararak kendi kemaline doğru ilerlemesi için dünyaya gönderilen insanın söz konusu hedefe ulaşabilmesinin zâhiri ile bâtınının, kalbi ile bedeninin, cismâniyeti ile ruhaniyetinin, kuvveleri ile fiillerinin birbirine uygun bir şekilde inkişaf etmesine bağlı olduğuyla temellendirmeye çalışır. Buna göre insan başlangıçta nefsanî ve cismanî özellikleri kendisine hâkim bir varlık olarak yaratılır. Bu hâl üzere bulunan insanın benliği Hakk'ın hüviyetine perde durumundadır. Aradaki perdenin kalkması ise riyâzet uygulamaları sayesinde gerçekleşir. Kâşânî söz konusu süreci insanın çeşitli renklerle sembolize edilen nefsânî özelliklerinden arınarak renksizlik düzeyi olan "Allah'ın boyası ile boyanma" mertebesi ulaşma şeklinde tasvir eder.

1.3.1.5. Mebde ve Me'âd

Kendisine zaman zaman çeşitli yöneltilen soruları cevaplandırmak amacıyla eserler kaleme aldığı bilinen Kâşânî muhataplarının kimliklerini dikkate alarak azami istifadenin sağlanabilmesi amacıyla bunlardan bazılarını hem Arapça hem de Farsça olarak telif etmiştir. Bunlardan biri de mahlukatın yaratılış sürecinin konu edildiği mebde ve me'âda ilişkin eseridir. Müellif bu doğrultuda Farsça olarak telif ettiği hacimli *Mebde ve Me'âd* dışında talebelerinden tahkik ehli birinin ısrarı üzerine aynı konuyu ele alan ve aynı adı taşıyan Arapça muhtasar bir eser daha vücûda getirmiştir. Kâşânî burada ilk varlık olarak ruh-ı küllînin yaratıldığını ve silsilenin mücerret ruhlar âlemi, kazâ alemi, melekût âlemi,

kader âlemi, arş, kürsî, yedi sema, dört unsur ve cüzleri, madenler, bitkiler, hayvanlar ve nüzul kavsinin son noktası olarak nitelenen insanla son bulduğunu söylemektedir.[156]

1.3.1.6. Nigâştehâ-yı Âhengîn-i Kâşânî

Mollâ Câmî *Fuṣûṣu'l-ḥikem*'e Arapça ve Farsça iki ayrı şerh yazmıştır. Câmî Farsça şerhi olan *Naḳdu'n-nuṣûṣ*'ta Kâşânî'ye atfen Farsça bir rubai nakleder. Bu rubai Kâşânî'nin elimizde bulunan yegâne Farsça manzumesidir.[157] Bu dilde kaleme aldığı eserlerinde ortaya koyduğu performans Farsçasının da çok iyi düzeyde olduğuna delalet ediyor olsa da kendisinin söz konusu dilde manzum bir eserinin bulunduğuna dair kaynaklar herhangi bir bilgiye yer vermemektedir. Bununla birlikte Câmî'nin sözü edilen rubaiye yer vermiş olması onun Farsça bir divanının ya da divançesinin bulunma ihtimalini güçlendirmektedir. Köprülü Kütüphanesi Fâzıl Ahmed Paşa koleksiyonu 1589 numarada yer alan "min tetimmeti dîvâni Melikü'şu'arâ Mevlânâ Kemâlüddin el-Kâşânî" adıyla kayıtlı olan ve Kâşânî'nin divanından bir bölüm olarak kabul edilen[158] eser okunaklı durumda olmayıp söz konusu başlık dışında onun Kâşânî'ye aidiyetine ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Öte yandan deşifre edilebilen şiirlerin bir kısmı Kâşânî'ye yakın bir dönemde ve aynı coğrafyada yaşamış olan ve "melikü'ş-şu'arâ, sultânu'ş-şu'arâ" unvanlarıyla şöhret bulan şair Kemâl-i Hucendî'nin (803/1401) divanında yer aldığı tespit edilmiştir. Ayrıca bahse konu nüshanın sonunda yer alan 807/1405 tarihli istinsah kaydı da bu görüşü destekler niteliktedir.

1.3.2. Arapça Eserleri

Kâşânî'nin hangi milliyete mensup olduğuna ilişkin kaynaklarda herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. Bununla birlikte kaleme aldığı eserler onun her iki dile olan vukufiyetine delalet etmektedir. Yukarıda kendisinin Farsça kaleme aldığı eserler hakkında bilgi verildiği gibi burada da Arapça olarak telif ettiği kitaplar ele alınacaktır.

---

[156] Kâşânî, *el-Mebde ve'l-Me'âd* (*Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), 266-310.
[157] Câmî, *Nakdu'n-nusûs*, 200.
[158] Alkış, *Abdürrezzâk Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-Hikem Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlili*, 107.

1.3.2.1. Iṣṭılâḥâtu'ṣ-ṣûfiyye

Tasavvuf edebiyatının temel unsurları arasında yer alan sahaya özgü terimleri (ıstılahları) tanımlamaya yönelik eserler sûfîler tarafından hayli erken dönemlerden itibaren kaleme alınmaya başlamıştır. Kâşânî de telif ettiği üç büyük sözlükle alanın mühim temsilcilerinden biri olma hüviyetini kazanmıştır. Bununla birlikte ilgili metinler bağlamında şu soruları sormak mümkündür: Söz konusu üç eser birbirinin tekrarı mâhiyetinde midir? Yoksa her biri diğerinden farklı kavram veya konulara mı tahsis edilmiştir? Bu sorular ilgili eserlerin ihtiva ettiği kavramların analizlerine dayalı olarak cevaplandırılabilir. Bu çalışmanın sınırlarını aşması sebebiyle bahsi geçen eserlerdeki her bir kavram ayrı ayrı değerlendirmeye tabi tutulmayacak, konuya ilişkin yalnızca genel bir çerçeve ortaya konulacaktır.

Bu doğrultuda *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn, Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem* ve *Te'vîlâtu'l-Kur'ân* isimli eserlerin ortalama bir okuyucu tarafından daha iyi anlaşılabilmesini sağlamak amacıyla ilgili metinlerde geçen ve alana özgü çağrışımlarla yüklü olan tasavvufî ıstılahları izah etmenin Kâşânî'nin başlıca hedefi olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim *Iṣṭılâḥâtu'ṣ-ṣûfiyye*'de zikrettiğine göre yakın çevresinde bulunan bazı kimseler kendisine söz konusu eserlerin naklî ve aklî ilimlere vâkıf olanlar tarafından bile zor anlaşıldığını ifadeyle bunlardan istifadeyi kolaylaştıracak sözlükler kaleme almasını talep etmişlerdir. Bu isteğe olumlu cevap veren Kâşânî sayısı bine kadar çıkarılan tasavvuf makamlarını izah eden bir metin telif etmiştir. Bununla birlikte o burada birçok kavramı açıklarken bunların teferruatına yer vermemiştir. Bu doğrultuda *Iṣṭılâḥâtu'ṣ-ṣûfiyye* iki bölüme ayrılarak ilk bölümde bir kısmı İbnü'l-Arabî'nin *Iṣṭılâḥâtu'ṣ-ṣûfiyye*'sinden alınan altı yüz on kavram incelenmiş, ikinci bölümde ise Herevî'nin *Menâzil*'indeki sıralamaya uyularak yüz kavrama ele alınmıştır. Burada bazen önce İbnü'l-Arabî'nin tanımları nakledilerek ardından ilgili âyetlere, hadislere ve klasik Arap edebiyatına ait nesir ve nazım türü metinlere yer verilmek suretiyle kavramların şerhi gerçekleştirilmiştir.[159] *Iṣṭılâḥâtu'ṣ-ṣûfiyye*'nin çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlar arasında en önemlisi "Muhammed b. Abdürrezâk el-Kâşânî" tarafından 764/1364 senesinde istinsah edilmiş olan nüshadır.[160]

[159] Kâsımî, *Abdürrezzâk el-Kâşânî ve ishâmuhu fi taṭvîri'l-mu'cemiyyeti'l-Arabiyye,* 14.
[160] Hâdîzâde, *Mecmû'a,* 166.

Kâşânî'nin en fazla neşredilen eserleri arasında yer alan *Işṭılâḥât* aynı zamanda birçok ilmî ve akademik çalışmaya da konu olmuştur. *Işṭılâḥât*'a Âmülî hâşiye, Fenârî ise talikat yazmıştır. Eserin Aloys Sprenger ve Muhammed Kemal İbrahim Cafer tarafından farklı tarihlerde yapılmış tahkikli neşirleri mevcuttur.[161] Nabil Safwat bu eseri "*A Glossary of Sufi Technical Terms*" adıyla İngilizceye tercüme etmiş,[162] Muhammed Hâcevî ise "*Ferheng-i Işṭılâḥât-ı İrfan ve Tasavvuf*" ismiyle Farsçaya çevirmiştir.[163]

1.3.2.2. Reşḥü'z-zülâl fi şerhi elfâzi'l-mütedâvile beyne erbâbi'l-ezvâk ve'l-ahvâl

Işṭılâḥâtu's-sûfiyye'nin kaleme alışı sonrasında Kâşânî'nin adı zikredilmeyen bir talebesinin isteği üzerine telif edilen *Reşḥü'z-zülâl*'de iki yüz altmış dokuz ıstılaha yer verilmiştir. Müellif ilk sözlüğünde kısaca tarif ettiği bazı kavramları *Reşḥü'z-zülâl*'de yeniden ele alarak geniş bir şekilde açıklamış, diğerinde yer vermediği bazı kavramları ise burada izah etmiştir. Bu durumun aksi de söz konusudur. Takip edilen yöntem bakımından da *Işṭılâḥâtu's-sûfiyye*'den ayrılan *Reşḥü'z-zülâl*'de alfabe sırası gözetilmeksizin mefhum tertibine önem verilmiş, ilgili terimin İbnü'l-Arabî'nin yaptığı kısa tanımlamaya yer verilmiş, ardından bazen birkaç cümleyle bazen de âyetlerden ve klasik Arap şiirinden istifade edilerek bir iki sayfayı dolduran açıklamalar yapılmıştır. *Reşḥü'z-zülâl*'in yalnızca İbnü'l-Arabî'nin belli bir eserinden veya eserlerinden istifade edilerek oluşturulmuş bir metin olmadığı vurgulanmalıdır. Zira adı geçen çalışmada Gazzâlî başta olmak üzere başka sûfîlerden de çeşitli nakiller yapılmıştır.[164] *Reşḥü'z-zülâl* 1995 yılında Sa'îd Abdülfettâh tarafından tahkik edilerek Kâhire'de,[165] 2005 yılında ise Keyyâlî tarafından Beyrut'ta yayımlanmıştır.

---

[161] Kemâlüddin Abdürrezzâk Kâşânî, *Işṭılâḥâtu's-sûfiyye*, thk. Muhammed Kemal İbrahim Cafer (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1370).

[162] Nabil Safwat, *A Glossary of Sufi Technical Term*s (London: The Octagon Press, 1991).

[163] Süleyman Uludağ, Abdürrezâk Kâşânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınarı, 2002), 25/5-6.; Alkış, *Abdürrezzâk Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlili,* 87.

[164] Kemâlüddin Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Reşḥü'z-zülâl fi şerhi'l-elfâzi'l-mütedâvileti beyne erbâbi'l-ezvâki ve'l-ahvâl*, nşr. Âsım Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 187.

[165] Bkz. Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Reşḥü'z-zülâl fi şerḥi'l-elfâzi'l-mütedâvileti beyne erbâbi'l-ezvâḳi ve'l-aḥvâl,* thk. Sa'îd Abdülfettâh (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1995).

1.3.2.3. Leṭâ'ifü'l-i'lâm fî işârâti ehli'l-ilhâm

Kâşânî'nin tasavvuf anlayışının en olgun ve kuşatıcı halini temsil eden metin son eseri olan *Leṭâ'if*'tir. *Işṭılâḥâtu's-sûfiyye*'de İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden alıntılar yaparak ilgili kavramları açıklama yoluna giden Kâşânî *Reşḥü'z-zülâl*'de İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden oldukça az yararlanmıştır. *Leṭâ'if*'te ise kavram dağılımı İbnü'l-Arabî'nin eserleri dışındaki kaynaklar lehine dönmüştür. Bu nedenle söz konusu eser bir taraftan Kâşânî'nin genel anlamda tasavvuf düşüncesine ışık tutarken diğer yandan da ansiklopedik bir tasavvuf sözlüğü vazifesi görmektedir. Kâtip Çelebi'nin ifadesiyle alanında "eşsiz" olan *Leṭâ'if* müellifin aynı konuda daha önce vücûda getirdiği iki eserinden farklı özellikleri haizdir. Burada o İbnü'l-Arabî başta olmak üzere meşhur mutasavvıflardan veya tasavvuf klasiklerinden yapılan nakilleri sınırlı tutarak özgün tanımlamalar yapıp bunlara yönelik açıklamalara yer vermeyi tercih etmiştir. Bununla birlikte sûfîler arasında kullanılan ve çeşitli tasavvufî eserlerde yer verilen bin altı yüz elli yedi kavramı içeren *Leṭâ'if* bu yönüyle mühim bir başvuru kaynağı durumundadır.

Eserin mukaddimesinden anlaşıldığına göre Kâşânî tasavvufun gerek amelî gerekse metafizik boyutlarını kuşatacak ansiklopedik bir sözlük kaleme almayı arzu etmiştir.[166] Bu itibarla birtakım Batılı araştırmacıların ısrarla dile getirdikleri üzere, eserin amacı İbnü'l-Arabî'yi savunmak ya da vahdet-i vücûd düşüncesini Kur'ân'a dayandırmak değildir.[167] Nitekim *Leṭâ'if*'in telif sebebini açıklarken Kâşânî'nin söyledikleri bu durumu teyit etmektedir. Kendisi bu eseri kaleme alma amacını şu şekilde dile getirmektedir:

"Hak şeriata göre yaşayan, tarikatın gereklerini yerine getiren ve hakikati gerçekleştirmek için gayret eden kimselerin kalplerini kendi marifetine açarak onları safâ mertebesine yükseltti. Ancak rüsûm ehli şekilci âlimlerin büyük bir kısmının bizim kitaplarımızın ve hakikat ilimlerine ve Hakk'ın marifetine varis olan muhakkik, büyük sûfî şeyhlerin kitaplarının içerdiği incelikleri ve sırları anlayamadıklarını gördüm. Bu nedenle onların kitaplarındaki en önemli terimleri ve Rabbânî sırlara ilişkin kendi aralarında kullandıkları lafız ve kelimeleri açıklamaya başladım."[168]

---

[166] Kemâlüddin Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Leṭâ'ifü'l-i'lâm fî işârâti ehli'l-ilhâm*, thk. Mecîd Hâdîzâde, (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1389), 45-46.

[167] Lala, *The Term* Huwiyya, 59; James W. Morris, "Ibn 'Arabi And His Interpreters", *Journal of the American Oriental Society*, 106 (1986), 101-119.

[168] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 40.

Görüldüğü üzere Kâşânî'nin eserini vücûda getirme amacı tasavvuf geleneği içerisindeki büyük mutasavvıfların kullandıkları terimlerin anlamlarını açıklamaktır. O aynı hususa eserinin isminde de dikkat çeker. Kâşânî'nin sûfî bir etimolog tavrıyla vücûda getirdiği eserler söz konusu sözlüklerle de sınırlı değildir. Onun bu tavrı neredeyse bütün telifatında göze çarpmaktadır. *Tuḥfetü'l-iḫvân, Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn, Te'vîlâtu'l-Kur'ân, Risâle fi'l-każâ ve'l-kader* bunların önde gelenleridir.

Genel çerçevesi itibariyle Kâşânî'nin kendi açıklamalarından ve görüşlerinden oluşan *Leṭâ'if* adlı eserinde isimleri zikredilerek çeşitli tasavvufî eserlerden alıntılar da yapıldığı daha önce ifade edilmişti. Onun son eseri olması ve tasavvuf düşüncesinin hangi mihver etrafında döndüğünü göstermesi bakımından *Leṭâ'if*'te kendisine atıf yapılan sûfîler ve eserler önem arz etmektedir. Bu meyanda o Gazzâlî'nin *el-İlmu'l-ledünnî*[169] ve *el-Mişkât*'ından,[170] İbn-i Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ından,[171] Sühreverdî'nin *Telvîḥât*'ından[172] ve *Avârifü'l-me'ârif*'inden,[173] Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Ḳûtu'l-ḳulûb*'undan,[174] Sülemî'nin *Risâletü'l-Melâmetiyye*'sinden,[175] Abdullah Ensârî el-Herevî'nin *Menâzilü's-sâ'irîn*'inden,[176] Nifferî'nin *el-Mevâḳıf*'ından,[177] İbnü'l-Fârız'ın *Naẓmu's-sülûk*'undan,[178] İbnü'l-Arabî'nin *Kitâbu'l-Bâ,*[179] *el-Baḥṣ ve't-taḥḳîḳ ani's-sırri'l-mevâḳır fi ṣadri Ebî Bekr es- Ṣıddîḳ,*[180] *el-Beyâż ve's-sevâd,*[181] *Kitâbu'l-Celâl ve'l-cemâl,*[182] *Şerḥu Ḫal'i'n-na'leyn,*[183] *Kitâbu'l-Abâdile,*[184] *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye,*[185] *Fuṣûṣu'l-ḥikem*, *el-Mübeşşirât*[186], *el-Melâbis*[187], *el-Menâzilü'l-insâniyye,*[188] *Mevâḳi'u'n-*

[169] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 323.
[170] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 208.
[171] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 61.
[172] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 370.
[173] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 418.
[174] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 382.
[175] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 87.
[176] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 61.
[177] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 156.
[178] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 43.
[179] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 102.
[180] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 324.
[181] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 255.
[182] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 172.
[183] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 208.
[184] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 295.
[185] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 87.
[186] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 257.
[187] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 206.
[188] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 182.

nücûm[189], *Nüsḫatü'l-Hak*[190], *en-Nikâḥu's-sârî fi cemî'i'z-zerârî*[191] isimli eserlerinden iktibaslarda bulunmuştur. Eserde ahlâk ve sülûke ilişkin kavramlar incelenirken genellikle Abdullah Ensârî el-Herevî'nin *Menâzilü's-sâ'irîn* adlı eseri üzerine yazdığı şerh esas alınırken mükâşefe ve fenâ eksenli kavramlarda ise tasavvufî şiirin zirve isimlerinden İbnü'l-Fârız'ın *Naẓmu's-sülûk*'u başta olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*, *Fuṣûṣ* ve *Iṣṭılâḥâtu'ṣ-ṣûfiyye* gibi eserlerinden istifade edilmiştir.

Kâşânî'nin tasavvufî kavramları ele aldığı *Leṭâ'if* ilk olarak Osmanlı Türkçesine çevrilmiş olup bu çevirinin mütercimi bilinmemektedir. Söz konusu çeviri hakkında Ercan Alkan "*Leṭâ'ifü'l-i'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm Adlı Tasavvuf Terimleri Sözlüğü ve Mütercimi Meçhul Tercümesi*" ismiyle bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır.[192] Ekrem Demirli *Leṭâ'if*'i "*Tasavvuf Sözlüğü*" adıyla günümüz Türkçesine kazandırmış,[193] Nasrullâh Pürcevâdî ise "*Kitâb-ı Dîgerî ez Abdürrezzâk-ı Kâşânî der Iṣṭılâḥât-ı Ṣûfiyye*" başlığıyla bir makale yayımlamıştır.[194]

1.3.2.4. Tuḥfetü'l-iḫvân fi ḫaṣâ'iṣi'l-fityân

Tuḥfe daha önce Kâşânî'nin Farsça eserleri bölümünde incelenen Farsça metinle aynı isim ve içeriğe sahiptir. Bununla birlikte eserin Farsça versiyonunda bulunan birçok şiir ve menkıbe bu eserde yer almamaktadır. [195]

1.3.2.5. Taḥḳîḳ fi ma'ne'l-elif ve'l-lâm

Ravżâtü'l-cennât fî aḥvâli'l-ulemâ ve's-sâdât isimli eserin müellifi Hânsârî (öl. 1313/1895) bu eserinde Abdurrezzak Lâhicî'nin biyografisine yermiş ve Lâhicî ile isim benzerliğinden dolayı aynı yerde Kâşânî'nin hayat hikayesine değinmektedir. Burada o kendi kütüphanesinde Zemahşerî'nin Arap gramerine ilişkin *Mufaṣṣal* adlı eseri üzerine

---

189 Kâşânî, *Leṭâ'if*, 293.
190 Kâşânî, *Leṭâ'if*, 382.
191 Kâşânî, *Leṭâ'if*, 449.
192 Ercan Alkan, *Leṭâ'ifü'l-a'lâm fi İşâreti Ehli'l-ilhâm Adlı Tasavvuf Terimleri Sözlüğü ve Mütercimi Bilinmeyen Tercümesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004).
193 Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004).
194 Nasrullah Pürcevâdî, "Kitâb-ı Dîgerî ez Abdürrezâk-ı Kâşânî der Iṣṭılâḥât-ı Ṣûfiyye", *Neşr-i Dâniş* 16/3 (1378/1999).
195 Fatemeh Hashtroodi, "Introduction to Tuḥfah al-Ikhwān fī Khaṣāiṣ al-Fityān and the Concept of Its Fundamental Theme on Futuwwah (Chivalry)", *Journal of Usuluddin* 36 (Julai – Disember 2012), 5.

Kâşânî tarafından kaleme alınan "*Taḥḳîḳ fî ma'ne'l-elif ve'l-lâm*" isimli otuz bin beyitlik bir şerh bulunduğunu kaydetmektedir.[196] Hânsârî aynı eserde Abdülaziz b. Zeyd b. Cum'a el-Mevsılî'nin biyografisini aktarırken Kâşânî'nin söz konusu eserinden tekrar bahis açmakta ve eserin nahiv ilmi açısından önemine dikkat çektikten sonra buradan uzunca bir nakilde bulunmaktadır.[197] Bahse konu eser hakkında Hânsârî'nin aktardığı bilgiler dışında herhangi bir veriye ulaşılamamıştır.

1.3.2.6. Tezkiretü'l-fevâ'id

Hayatı hakkında bilgi verme noktasında ketum davranan Kâşânî bazı kitaplarında kaleme aldığı diğer eserlerine ilişkin az da olsa bilgi vermektedir. Bu tarz bilgilere özellikle *Iṣṭılâḥât* ve *Leṭâ'if* gibi sözlüklerde rastlanmaktadır. Bu kapsamda Kâşânî örneğin *Leṭâ'if*'te *Tezkiretü'l-fevâ'id* adlı eserinden söz etmekte ve önemine dikkat çekmek amacıyla şunları söylemektedir:

"İnsanın ilim ve ameldeki yetkinliğine göre ilahî isimlerle tahalluk ve tahakkukunun mâhiyetine dair yüz sayfalık *Tezkiretü'l-fevâ'id* isimli eserin elli sekizinci bölümünde bilgi verdik. Yine o eserde ilahî isimleri bilme konusunda tefekkür eden, kalpleri nurlanmış kimselere çok faydası dokunacak ifadelerle ilim ve amelin ilahî isimlerle olan ilişkisini geniş bir şekilde açıkladık."[198]

Kâşânî "şerîf" ve "kâmil insan" kavramlarını açıklarken de *Tezkiretü'l-fevâ'id* ve *ed-Dürretü'l-ferîde* isimli eserlerinin muhtevasına ilişkin bilgi vermektedir. Onun ifadelerinden adı geçen iki eserin içerik bakımından birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğu anlaşılmaktadır. Kâşânî bahse konu iki eser hakkında şöyle demektedir:

"İnsan-ı kâmil ve ilk akıl arasındaki üstünlük ve kemâl bakımından benzerliğe dair geniş bir açıklamayı *Tezkiretü'l-fevâ'id* ve *ed-Dürretü'l-ferîde* isimli kitaplarımızda yaptık. Burada zikrettiğimiz düşünceleri o iki eserdekilere ilave ederek bunların birbiriyle ilişkisine dikkat ederseniz âlimler arasındaki büyük görüş ayrılıklarının yaşandığı bu konunun gerçeğini öğrenebilirsiniz."[199]

Kâşânî'nin kendi ifadelerinden anlaşıldığına göre bu iki eser küçük risâleler şeklinde kaleme alınmış metinler değil muhtevaları geniş hacimli kitaplardır. Müellif bu

[196] Mirzâ Muhammed Bâkır el-Mûsevî el-Isfahânî el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât* (Tahran: Mihr-i Üstüvâr-ı Kum, 1391), 3/198.
[197] Hânsârî, *Ravżâtü'l-cennât,* 5/445.
[198] Kâşânî, *Leṭâ'if,* 127.
[199] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 351.

eserlerinde bir taraftan ilim ile amelin ilahî isimlerle olan irtibatını, diğer yandan da insan-ı kâmil ile ilk akıl arasındaki ilişkiyi derinlemesine ele almaktadır. Bu eserler hakkında Kâşânî'nin verdiği bilgiler dışında herhangi bir kayda rastlanmamıştır.

1.3.2.7. Ḫulâṣatü't-tedbîr fî riyâseti'l-vezîr

Kâşânî'nin henüz neşri gerçekleştirilmemiş olan eserlerinden biri *Ḫulâṣatü't-tedbîr*'dir. Eserin yegâne nüshası Âgā Büzürg-i Tahrânî'nin (öl. 1970)[200] kütüphanesinde bulunmaktadır. Onun verdiği bilgilere göre bu eser bir mukaddime, yedi asıl, iki maksad, birkaç fasıl ve hâtimeden oluşmaktadır. Eser İlhanlı vezirlerinden Sa'düddin Muhammed b. Ali Sâvecî'nin (öl. 711/1311) isteği üzerine kaleme alınmıştır.[201] İlmî bir neşri yapılarak ilmi dünyasına kazandırılmadığı için Tahrânî'nin aktardığı veriler dışında eser hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir.

1.3.2.8. ed-Dürretü'l-ferîde

ed-Dürretü'l-ferîde'ye ilişkin yegâne bilgi müellifin *Leṭâ'if*'de verdiği kısa malumattan ibarettir. Kâşânî *Leṭâ'if*'de "şerîf ve kâmil" arasındaki ilişkiyi ve benzerliği ele alırken *ed-Dürretü'l-ferîde*'ye de atıfta bulunarak ilgili kavramları burada daha ayrıntılı olarak ele aldığını belirtir ve "şeref ve kemâl bakımından insân-ı kâmil ile ilk akıl arasındaki benzerliği" kavrayabilmek için bu eserine müracaat edilmesini gerektiğini vurgular.[202]

1.3.2.9. Risâle irfâniyye

Kütüphanelerde *Risâle irfâniyye* adıyla Kâşânî'nin ait bir eser olarak kayıtlı bulunan bu metin hakkında biyografik çalışmalarda herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. Bu eserde müellif dostlarından ayrıldıktan sonraki hislerini ve onlara kavuşması halinde ne kadar mutlu olacağını edebî bir üslupla anlatmakta, eserinde sâlikin seyrusülûk esnasında karşılaştığı engellere ve onların nasıl aşılması gerektiği hususuna dikkat çekmektedir. Bu risalenin yegâne neşri Hâdîzâde tarafından gerçekleştirilmiştir.[203]

---

[200] Tahrânî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Güzelyüz, "ez-Zerî'a ilâ teṣânîfi'ş-Şî'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 284-285.

[201] Muhammed Muhsin Âgā Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ teṣânîfi'ş-Şî'a*, (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1983), 7/218.

[202] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 351.

[203] Kâşânî, *Risâle irfâniyye* (*Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), 649-654.

1.3.2. 10. es-Senedü's-sermediyye ve ta'yînü miḳdâri eyyâmi'r-rubûbiyye

Kaynaklarda farklı isimlerle anılan bu eserde yer alan bilgiler dönemin bilimsel verilerinden ziyade Kâşânî'nin manevî tecrübesine dayanmaktadır. Ezel ve ebed mefhumlarını da içeren "sermediyet" kavramının ele alındığı eserde Kâşânî çeşitli âyet ve hadisler ışığında söz konusu kavramla ilişkili olarak ezeliyet, ebediyet ve ân-ı dâim terimlerini ele almıştır. Buradaki yaklaşımına göre dünya günlerinin miktarı izafi olup bunlar Allah katındaki günlerle kıyas edilemez.[204]

Bu eseri Hâdîzâde *Mecmû'a-i Resâ'il ve Muṣannefât* içinde Keyyâlî ise *Âdâbü't-tarîḳa*'da neşretmiş olup Abdurrahim Alkış esere dair bir makale kaleme almıştır. [205]

1.3.2.11. es-Sevânihu'l- ġaybiyye ve'l-mevâhibü'l-'ayniyye

Kalbine gelen manaları edebî bir üslupla yazıya döken müellif eserine herhangi bir isim vermemiştir. Bununla birlikte metnin girişinde yer alan "bu eser, vakit ve hâlin zevkine göre kemâl mevhibesinden kalbe doğan *es-Sevâniḥu'l-ġaybiyye ve'l-mevâhibu'l-ledünniyye'*dir. Iyân ehline bir hatırlatma, beyan erbabına bir göstergedir" şeklindeki cümle eserin bu adla anılmasına sebep olmuştur. Son dönemlerde gerçekleştirilen bazı çalışmalara göre Kâşânî'nin bu eseri onun Arap edebiyatındaki yetkinliğini gözler önüne seren bir metin olarak değerlendirilmelidir.[206]

1.3.2.12. Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem

Kâşânî'nin metafizik düşüncesinin temel dayanağı durumunda olan *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem,* adından da anlaşılacağı üzere, İbnü'l-Arabî'nin *Fuṣûṣu'l-ḥikem* adlı eserinin şerhidir. Eserde Kâşânî metin merkezli bir sistem takip etmekle birlikte *Fuṣûṣ*'ta geçen kelimelere ilişkin ayrıntılı açıklamalara yer vermemektedir. Bunun yerine o doğrudan ilgili cümlenin veya paragrafın anlaşılır kılınması hedefine odaklanmaktadır. Kâşânî gerek *Tâ'iyye* gerekse *Menâzil*'in müelliflerinin kaleminden çıkan orijinal metinlere

---

[204] Kâşânî, *es-Senedü's-sermediyye ve ta'yînü miḳdâri eyyâmi'r-rubûbiyye* (*Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), 595-605.

[205] Abdurrahim Alkış, "Sermediyyet ve Abdürrezâk-ı Kâşânî'nin Risâle fi beyâni mikdâri's-senedi's-sermediyye ve ta'yîni eyyâmi'l-ilahîyye İsimli Eseri", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 207-235.

[206] Fatemeh Hashtroodi, "Abd al-Razzāq Kāshānī: His Life, Works and Contribution to Sufism", *Journal of Usuluddin* 41 (Januarıy – Jun 2015), 171.

ulaşma hassasiyetini burada da sürdürmekte ve eserin birçok nüshasını gördükten sonra kendi metnini oluşturmaya gayret etmektedir. Bu amaçla kendisinden önce Müeyyidüddin-i Cendî (öl. 691/1292) tarafından kaleme alınan şerhin müellif nüshasını da görmekle birlikte o iddia edilenin aksine buradan doğrudan alıntı yapmamakta, nadiren de olsa isim zikretmeden Cendî'ye atıfta bulunmaktadır.[207]

Fuṣûṣ şârihlerinin telif ettikleri şerhlere mukaddime yazma geleneğinin her ne kadar Kâşânî ile başladığı savunulsa da[208] esasen Cendî daha önce İbnü'l-Arabî düşüncesinin ana çizgilerini konu edindiği uzunca bir mukaddime ile eserine giriş yapmıştır. Onun ardından Afîfüddin-i Tilimsânî de (öl. 690/1291) eserinde kısa bir mukaddimeye yer vermiştir. Dolayısıyla mukaddime yazma geleneğinin Kâşânî ile değil Cendî ile başlatılmış olduğu itiraz edilmesi mümkün olmayan bir realitedir. Öte yandan Cendî'nin bu eserinin Kâşânî ve Dâvûd-i Kayserî (öl. 751/1350) şerhleri kadar şöhret bulmamasının asıl sebebi olarak Cendî'nin bu metne hâkim olan üslubu gösterilebilir. Zira Kâşânî'nin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla çok sayıdaki kısa cümleyle ifadeye döktüğü kısımları Cendî anlaşılması zor, uzun tamlamaların yer verildiği tek bir paragrafla dile getirmiştir.

James Winston Morris İbnü'l-Arabî ve takipçilerini konu edindiği "*Ibn 'Arabi and His Interpreters*"[209] başlıklı makalesinde Lory'nin "*Les Commentaires Ésotériques Du Coran d'Après Abd ar-Razzâq Qâshânî*"[210] adlı eseri çerçevesinde Kâşânî'nin Kur'ân yorumuna yer vermiş ve yine bu kitaptan hareketle Kâşânî'nin metafizik anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır. Toshihiko Izutsu "A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism" isimli iki ana bölümden oluşan çalışmasının birinci bölümünü İbnü'l-Arabî düşüncesinin temel kavramlarına ayırmış ve bu bölümde ilgili kavramları açıklarken Kâşânî'nin *Fuṣûṣ* şerhinden sık sık iktibasta bulunmuştur.[211] Birçok yazma ve matbu nüshası bulunan bu eser hakkında Abdurrahim Alkış Kâşânî'nin hattı başta olmak üzere Türkiye'de bulunan üç nüshayı kıyaslamak suretiyle eserin tahkik ve tahlilini

[207] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 36.
[208] Alkış, *Abdürrezzâk Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlili*, 114.
[209] James Winston Morris, "Ibn 'Arabi and His İnterpreters", *Journal of the American Oriental Society* 107 (1987), 101-119.
[210] Pierre Lory, *Les Commentaires Ésotériques Du Coran d'Après Abd ar-Razzâq Qâshânî* (Paris: Les Deux Océans, 1980).
[211] Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fuṣûṣ'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2020).

yapmak suretiyle bir doktora çalışması hazırlamıştır. Mecîd Hâdîzâde eserin İran'daki nüshalarını esas alarak tahkikli neşrini gerçekleştirdiği gibi[212] Keyyâlî de metni tahkik etmeksizin neşretmiştir.

1.3.2. 13. Keşfü'l-vücûh/Şerḥu Ḳasîdeti İbni'l-Fârız

Kâşânî'ye ait eserlerden biri olan *Keşfü'l-vücûhi'l-ġurr li-me'ânî naẓmi'd-dürr* bazı çalışmalarda müellifin muasırı olan İzzeddin Kâşî'ye de nispet edilmiştir. Bu durum çeşitli müellifler tarafından Kâşî'nin aynı metne yönelik bir şerh kaleme aldığına dair eserlerinde yer verdikleri bir bilgiden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte söz konusu metnin Kâşî'ye ait olmadığına işaret eden deliller ortaya koymak mümkündür. Bu doğrultuda örneğin Kâşî'ye aidiyeti iddia edilen şerhte tasavvufun temel konuları hakkında özlü bilgiler veren bir giriş bölümünden sonra ilgili kasideyi oluşturan beyitlerin önce Farsçaya çevrildiği ve ardından da bunların şerhlerinin yapıldığı haber verilmektedir. Yöntem farklılıkları yanında Kâşî'nin şerhini Farsça yazması[213] veya eserinde sıklıkla Farsça beyitlere yer vermesi, Kâşânî'nin ise yalnızca Arapçayı kullanılması ilgili metnin Kâşânî'ye aidiyetinin kanıtı olarak değerlendirilmelidir. Buna ilaveten eserin çeşitli kütüphanelerde bulunan nüshalarının çoğunun Kâşânî'ye nispetle kaydedilmiş olması eldeki şerhin Kâşânî'ye aidiyeti iddiasını desteklemektedir.

Öte yandan, Kâşânî *Tâ'iyye* üzerine şerh yazan diğer şarihlerin etkisinde kalmamak amacıyla onlara ait metinlere müracaat etmemeye özen gösterdiğini ve eseri tamamıyla kendi tasavvuf anlayışına ekseninde açıklamaya gayret ettiğini özellikle belirtmiştir.[214] Bu doğrultudaki kanaatleri itibariyle Kâşânî'ye göre Efendimiz tevhid ilmini kendisine manen vâris olan ashabına bildirmiştir. Çünkü ashab, temkinin kemaline ulaşarak yakin sahibi olmuşlar ve böylece sahv halleri artmıştır. Böyle olmakla beraber onlar sır küpü oldukları için söz konusu tevhid ilmini ehli dışında kimseye açmamışlardır. Onlardan sonra gelen nesiller ise tevhid ilmiyle sarhoş oldukları için sahv değil mahv ehli

[212] Abdürrezzâk Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, thk. Mecîd Hâdîzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384).

[213] Kemâlüddin Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Keşfü'l-vücûhi'l-ġurr li-me'ânî naẓmi'd-dürr*, thk. Ahmed Ferid el-Miziyâdî (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005), 6.; İzzüddin Mahmûd b. Alî b. Muhammed el-Kâşî (el-Kâşânî) en-Natanzî, *Misbâḥu'l-hidâye ve miftâḥu'l-kifâye*, nşr. Celâleddin Hümâyî (Tahran: Müessese-i Neşr-i Hümâ, 1367),16.

[214] Erhat Yetik, "İzzeddin Kâşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 23/555.

hükmündedirler. Mahv ve sekr halinin benliklerine hâkim olması sebebiyle onlar sırrı herkese açmakla kalmamış bunları yazıya dökmüşlerdir. İşte İbnü'l-Fârız sırrı ifşa eden bu köklü yolun âlim, ârif ve muhakkiklerinden biri olup *Tâ'iyye'*si de tahdis-i nimet hatta sekr hâlinin etkisiyle vahdet sırlarının açıklanmasından ibarettir.[215]

Son dönemlerde gerçekleştirilen bazı akademik çalışmalarda[216] İbnü'l-Arabî geleneğinin mühim simalarından kabul edilen İbnü'l-Fârız'ın eserine vahdet-i vücûd düşüncesi bağlamında bir şerh kaleme aldığı iddia edilmektedir. Oysa Kâşânî bu eserinde söz konusu görüşün aksine *Tâ'iyye* metnine sadık kalarak İbnü'l-Arabî ve takipçilerinden lafız ve mana bakımından iktibasta bulunmaksızın mahabbet, âşık-maşuk ve fenâ kavramları ekseninde şekillenen bir anlayışla görüşlerini ortaya koymuştur.

Kâşânî'nin söz konusu şerhi ilk olarak 1892 yılında Kahire'de Matbaa-i Hayriyye'de, ardından 1901 senesinde yine Kahire'de,[217] 1971 yılında ise Ahmed Ferîd Mezîdî tarafından Beyrut'ta neşredilmiştir.[218]

1.3.2.14. Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn

İlhanlı vezirlerinden Gıyâsüddin Muhammed b. Reşidüddin Fazlullah'ın isteğiyle Hâce Abdullah Herevî'nin (öl. 481/1089) *Menâzilü's-sâ'irîn* isimli eseri üzerine kaleme alınan bu şerh 731/1331 yılının Receb ayında tamamlanmıştır. Gerek kütüphanelerdeki nüsha sayısından gerekse çeşitli tasavvufi eserlerdeki atıflardan anlaşıldığı kadarıyla Kâşânî'nin söz konusu eseri *Menâzil* şerhleri içerisinde en yaygın olanı ve en çok kabul görenidir. Kâşânî söz konusu kitabında ağırlıklı olarak Tilimsânî'nin aynı eser üzerine kaleme aldığı şerhinden istifade etmekle birlikte zaman zaman selefine katılmadığı hususları belirtmek suretiyle gerekli açıklamaları yapmış ve olabildiğince kapsamlı bir şerh ortaya koymaya çalışmıştır. Batı'da gerçekleştirilen çalışmalardan bazılarına göre Kâşânî'nin bu eseri zâhirpereset âlimlerin saldırılarına karşı tasavvuf düşüncesini savunma ve bu ilmin temel kavramlarını açıklama amacını güden bir metin olma hüviyetini haizdir. Bu bakış açısına nazaran Kâşânî muasırı İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) ve onun talebesi İbn Kayyim'in

---

[215] Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh*, 10.

[216] Zeliha Öteleş, *Abdülğani en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 71-72.

[217] Alkış, *Abdürrezzâk Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlili*, 103.

[218] Abdürrezzâk b. Ahmed el-Kâşânî, *Keşfü'l-vücûhi'l-ġurr li-me'ânî naẓmi'd-dürr*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971).

(öl. 751/1351) zaman zaman eleştiriler yönelttiği tevhidi yani Hakk'ın birliği görüşünü savunur.[219] Bu iddiayı seslendirenler Herevî'nin metninde yer alan bazı ifadelerin vahdet-i vücûd veya cem'-i vücûd gibi anlayışları çağrıştırmasını ve Kâşânî'nin de şerhinde vahdet-i vücûd fikrini esas alan bir yaklaşımı benimsemiş olmasını delil olarak öne sürmektedirler.[220] Bununla birlikte sözü edilen çalışmalarda Kâşânî'nin bahse konu eserinden doğrudan herhangi bir alıntı yapılmamakta ya da ilgili bölümlere atıfta bulunulmamaktadır. Buna karşın yukarıda dile getirilen iddianın dayanaksız olduğu ve Kâşânî'nin kaleme aldığı şerhte kaynak metne sadık söylenmelidir. Nitekim takipçisi olduğu iddia edilen vahdet-i vücûd anlayışına örnek teşkil edebilecek yorumlarla *Menâzilü's-sâ'irîn* şerhinde karşılaşmak mümkün değildir. Ayrıca tespit edilebildiği kadarıyla İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve İbn Kayyim'ın ilgili eleştirileri Kâşânî'ye değil aynı esere daha önce şerh yazan Tilimsânî'ye yöneliktir.[221]

Kâşânî'nin çeşitli ilmî neşirlere konu olan bu eserini Ali Şîrvânî[222] ve Muhsin Bîdârfer İran'da bulunan nüshaları karşılaştırarak tahkik etmişlerdir.[223]

1.3.2.15. Şerḥu Mevâḳi'i'n-nücûm

Bu metin Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin yıldızların konumlarını İslam, iman ve ihsan kavramları ekseninde sınıflandırarak ele aldığı *Mevâḳi'u'n-nücûm* adlı eserine Kâşânî tarafından yazılan şerhtir. Ancak çağdaş araştırmacılardan Abdülhüseyin Zerrinkûb'un *Donbâle-i Costucû der Tasavvuf-i Îrân* [224] adlı eseri dışında Kâşânî'nin müellefâtına dair bilgi veren *Keşfü'z-ẓunûn*, *eş-Şerî'a* ve *İzâḥu'l-meknûn* gibi kaynaklarda zikredilmeyen bu şerhin ona aidiyetini savunan herhangi bir çalışma mevcut değildir. Kütüphane kayıtlarına göre eserin üç nüshası bulunmaktadır.[225] Söz konusu kayıtlardaki nüshalarda bu eserin Kâşânî'ye aidiyetine ilişkin herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir.

---

[219] Lala, *The Term Huwiyya*, 53.

[220] Abdürrezzâk Tek, Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirin (İstanbul: Emin Yayınları, 2008), 33; Nedim Tan, Abdullah *Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydan'ı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 84.

[221] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 191.

[222] Abdürrezzâk Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, nşr. Alî Şîrvânî (Tahran: İntişârât-ı Zehrâ, 1373).

[223] Abdürrezzâk Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, thk. Muhsin Bîdârfer (Tahran: İntişârât-ı Bîdâr, 1385).

[224] Abdülhüseyin Zerrinkûb, *Donbâle-i Costucû der Tasavvuf-i Îrân* (Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, 1379), 131.

[225] Alkış, *Abdürrezzâk Kâşânî ve Şerhû Fusûsi'l-Hikem*, 109.

1.3.2.16. el-Fevâ'id

el-Fevâ'id Kâşânî'nin çeşitli tasavvufî konulardaki yorumlarını içeren on bir risaleden oluşan bir mecmuadır. *el-Fevâ'id* Hâdîzâde tarafından neşredilmiştir.[226] Burada yer alan risâleler şunlardır:

a) Te'vîl fî taḥḳîḳi mâ fe'ale Âsaf b. Berahyâ min ḫuṣûli arşi Belkîs 'inde Süleymân

Bazı çalışmalarda Belkıs'ın tahtının Âsaf b. Berahyâ tarafından Hz. Süleyman'ın huzuruna getirilmesi meselesinin ele alındığı müstakil bir eser olarak takdim edilen bu risâle[227] Kâşânî'nin *Fuṣûṣ* şerhinin Süleymân Fassı'ndan alınmış bir bölümdür.[228]

b) Mâ hiye'r-râbıtatü beyne'l-Ḥakki ve'l-'abdi

Tebrîzî lakabıyla meşhur Şemsü'l-milleti ve'd-din Muhammed b. Muslih'in "Hak ile kul arasındaki ilişki nasıldır?" sorusuna Kâşânî'nin verdiği cevabı içeren küçük hacimli bir risâledir. Müellif burada metafizik bahislere girmeden yaratılışından vefat edinceye kadar kulun Rabbiyle olan ilişkisi "kulluk ve ibadet" kavramları üzerinden izah etmeye çalışmaktadır.

c) Murâdu'l-muḥaḳḳikîn min ẕikri'l-vechi ve'ş-şa'ri li-maḥbûbihim

Müellifin "Hak yolunda kardeşim" olarak nitelediği birinin "tasavvuf ehlinin şiir ve teşbihlerinde yüz ve saç sembollerini kullanmalarının nedenine yönelik" sorusuna karşılık kaleme aldığı iki varaklık bir risaledir. Burada Kâşânî sûfîlerin hâllerinin temizliğine ve müşâhedelerinin yüceliğine kendilerinden olmayanların muttali olmalarını engellemek maksadıyla manevî tecrübelerini çeşitli maddî suretlere teşbih ettiklerini söyler. Ona göre bu tür ifadelerde sûfî tarafından kullanılan metaforun anlamına ancak işaret dilini bilen ve benzeyen ile benzetilen arasındaki ilişkiyi kavrayabilen kimseler vâkıf olabilirler.

---

[226] Kâşânî, e*l-Fevâ'id* (*Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), 566-720.
[227] Hâdîzâde, *Mecmû'a,* 218.
[228] Kemâlüddin Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 299.

d) Taḳsîmu's-süllâk ila'llâhi ilâ erba'ati aḳsâm

Bu risale tasavvuf tarihinin mühim bir yönünü teşkil eden seyrusülûkün nefsin istidat ve özellikleri dikkate alınarak dört mertebeye ayrılarak incelendiği bir eserdir.

e) *İnne cemî'a'l-mevcûdâti merâyâ vechi'l-Hakk*

Bu risâlede Kâşânî âlem-insan-Hak ilişkisini kısa ve öz olarak ele almakta ve mevcudatın Hakk'ın isim ve sıfatlarının aynası olduğu şeklindeki görüşü kendine özgü bir yaklaşımla izah etmektedir.

f) *Şerḥu mes'eleti'l-besâ'iṭ ve'l-a'râż*

Bu metin zâtında çoğalma ve bölünme olmayan, yaratılmamış hakiki ve bu hakikilerin dışındaki basitler/besâit ile bunlara sonradan ilişen arazları meselesinin ele alındığı bir eserdir.

g) *Sebebü ta'alluḳi'n-nefsi bi'l-beden*

Bu eser maddî âlem ve nefisle perdelenmiş insanın manevî âlemle irtibatının ne şekilde sağlanabileceği konusunu ele alır. Burada Kâşânî beden ile nefsin istidatlarının tam anlamıyla inkişaf ettirilmesinin gerekliliği üzerinde durur. Bu itibarla o son merhalede insanın benliğini terk etmek suretiyle Hak'ta fâni olup kendisine emanet edilen nefsi ehline yani asıl sahibine iade etmesinin zorunlu oluşuna vurgu yapar.

h) el-Cem' beyne'l-ḥadîseyn

Kâşâni bu metni "Allah, amelini sevmediği hâlde kulu sever"[229] meâlindeki hadis ile Hz. Ali'ye nispet edilen "her zâhirin kendisine benzer bir bâtını vardır. Zâhiri güzel olanın bâtını da güzeldir, zâhiri kötü olanın bâtını da kötüdür"[230] şeklindeki rivayet arasında ihtilaf bulunmadığını ispatlamak amacıyla kaleme almıştır.

[229] Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğa* (Tahran: Mü'essesetü'r-Râfid li'l-Matbû'ât, 2010), 287.
[230] Radî, *Nehcü'l-belâğa*, 287.

i) *el-İlmü'l-istidlâlî ve'l-ilmü'ş-şuhûdî*

Mahlukata nazarla edinilen istidlalî bilgi ile Hakk'ta fâni olmak suretiyle yani müşâhede yoluyla elde edilen marifet arasındaki farkın kısaca izah edildiği eserde Kâşânî, konuya açıklık getirmek maksadıyla *Fuṣûṣu'l-ḥikem*'in mukaddimesinden alıntı yapar.

j) *Şerḥu hadîsi'r-rahme*

Bu eserde Kâşânî "merhamet edene Allah da merhamet eder"[231] meâlindeki hadisi istidat-kesb ve ilahî isimler-insan kavram çiftleri ekseninde şerh etmeye çalışır. Burada o ilahî isimlerin mazharı olan insanın istidadının arzu edilen şekilde inkişaf edebilmesinin kendi çabası ile ilahî inayetin birlikteliğine bağlı olduğu hususuna dikkat çeker.

k) *Nisbetü sıfâtillâhi ma'a ẕâtihi*

Nisbetü sıfâtillâhi ma'a ẕâtihi Kâşânî'ye yöneltilen "Allah'ın sıfatları zâtının aynı ise zıt sıfatlar bir arada nasıl bulunabilir? Sıfatların birbirine karşıtlığı ya da çeşitliliği zâtın da birden çok olmasını gerektireceğinden çok olan sıfatlar ile bir olan zât arasındaki ilişki nasıl kurulabilir" şeklindeki bir soruya kendisinin verdiği kısa cevabı ihtiva eden bir metindir.

Kâşânî'nin çeşitli konuları ihtiva eden bu risalelerini Hâdîzâde *Mecmû'a-i Resâ'il ve Muṣannefât,*[232] Keyyâlî ise *Âdâbü't-ṭarîḳa* içinde neşretmişlerdir.

1.3.2.17. el-Ḳażâ ve'l-ḳader

Kâşânî'nin kaza ve kader arasındaki fark, ilk inâyet, melekût ve ceberut âlemleri, amel ve fiillerin yaratılış veya vücûda gelme aşamaları, irâdî fiiller, insanın sorumluluğu ve ilahî iradenin birbiriyle ilişkisi, istidatlar ve çeşitleri, ebedî saadet ve azap gibi meseleleri incelediği eserdir. Kâşânî burada söz konusu hususları felsefî gelenekten de istifade ederek Sünnî bir bakış açısıyla ele almaktadır.

[231] Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, "Edeb", 58.
[232] Kâşânî, *Nisbetü sıfâtillâhi ma'a ẕâtihi (Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), 139-142; *(Âdâbü't-ṭarîḳa* içinde),53-76.

*el-Ḳażâ ve'l-ḳader'*i Stanislas Guyard 1873 yılında *Trâité Sur La Predestination et le Libre Arbitre* ismiyle Fransızcaya tercüme etmiştir.[233] Kâşânî'nin adı geçen eserini Hâdîzâde *Mecmû'a-i Resâ'il ve Muṣannefât*'ta, Keyyâlî ise *Âdâbü't-ṭarîḳa* içinde neşretmişlerdir. [234]

1.3.2.18. el-Kümeyliyye / Şerḥu ḥadîṣi'l-ḥaḳîḳa

Bu eser Hz. Ali'nin Kümeyl b. Ziyad'a[235] (öl. 82/701) öğrettiği duaları ve tavsiyeleri içerir. Eserlerinde sıklıkla Hz. Ali'nin sözlerine yer veren Kâşânî bu risalede "hakikat nedir?" sorusunu yönelten Kümeyl'e Hz. Ali'nin verdiği cevapları seyrusülûkün çeşitli mertebeleri bağlamında şerh etmektedir. *el-Kümeyliyye* Kâşânî'nin tasavvuf düşüncesinin temel ilkelerini yansıtması bakımından önemli bir eserdir.

el-Kümeyliyye'yi Hâdîzâde *Mecmû'a-i Resâ'il ve Muṣannefât* içinde, Keyyâlî ise *Âdâbü't-ṭarîḳa*'da neşretmiştir.[236] Mustafa Efendi bu metni 1285/1868 senesinde Osmanlı Türkçesine tercüme ederek yayımlamıştır.[237] Mütercim burada kapalı gördüğü ibareleri açıklamaya gayret etmiştir. Dolayısıyla onun bu çalışması tercümeden çok bir şerh olarak değerlendirilebilir. Bu metin ayrıca Alberto Grigio tarafından İtalyancaya çevrilip 2001 yılında Torino'da yayımlanmıştır.[238]

1.3.2.19. el-Mebde' ve'l-me'âd

Kâşânî *el-Mebde' ve'l-me'âd* adlı risalesini tevhid, mebde ve me'âd olmak üzere üç bölüm şeklinde kaleme almıştır. İlk bölümde mahlukatın Yaratan ile ilişkisi kelâm ve tasavvuf disiplinleri açısından mümkün-vâcib, kadîm-hâdis, illet-ma'lûl, sıfat-mevsûf,

---

[233] Stanislas Guyard, *Trâité Sur La Predestination et le Libre Arbitre* (Fransa: Nogent-Le-Rotrou, 1875).

[234] Kâşânî, *el-Ḳażâ ve'l-ḳader* (*Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), 566-590; *(Âdâbü't-ṭarîḳa* içinde), 133-193.

[235] Kümeyl b. Ziyâd tarikatlar ve tarikat silsileleri bakımından önemli bir şahsiyettir. Kübreviyye, Sühreverdiyye, Hemedâniyye, Nurbahşiyye, Bektaşiyye ve Ni'metullâhiyye gibi tarikat silsilelerinde onun ismi yer alır. Hz. Ali'nin Kümeyl'e hırka giydirdiği, bütün zâhir ve bâtın ilimlerini kendisine bildirdiği, onun da bu bilgileri ve sırları Abdülvâhid b. Zeyd'e aktardığı kaydedilmektedir. Kümeyl b. Ziyâd'ın adının geçtiği tarikat silsilelerine "silsile-i Kümeyliyye" denir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Kümeyl b. Ziyâd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 26/550.

[236] Hâdîzâde, *el-Kümeyliyye* (*Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), 637-646; *(Âdâbü't-ṭarîḳa* içinde),53-76.

[237] Abdürrezzâk Kâşânî, *Kümeyl'in Hz. Ali'den Hakâik'e Dâir Sualleri*, çev. Mustafa Efendi (İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Matbaası, 1285/1868), 1-39.

[238] Abd ar-Razzâq al-Qâshânî, *Ar-Risâla al-Kumayliyya-La Domanda Essenziale*, çev. Alberto Grigio (Torino: Il Leone, 2001).

vahdet-kesret gibi zıt olgular göz önünde bulundurularak on fasılda incelenmiştir. Eserin ikinci bölümünde ruhlar, nefisler, semavat, unsurlar, felekler, zaman, mizaçlar, ulvî ve süflî maddeler, bitkiler, hayvanlar ve insanların yaratılışı konu edilmiştir. Son bölümde ise ezeliyet, ebediyet, nefislerin bedenlerle ilişkisi, bedenin ölümden sonraki durumu, sevap ve ikab konuları ele alınmıştır.

Bu risaleyi Hâdîzâde *Mecmû'a-i Resâ'il ve Muṣannefât* içinde neşretmiştir.[239] Jean-Yves L'Hopital *Te'vîlât* ve *el-Mebde' ve'l-Me'âd* isimli eserlerin muhtevaları ekseninde "*L'homme en face de Dieu selon 'Abd al-Razzāq al-Qāšānī*" isimli bir makale kaleme almıştır.[240]

1.3.2.20. el-Me'âdiyye

Kâşânî'nin dostlarından birinin isteği üzerine telif ettiği *el-Me'âdiyye* adlı risâle Kâşânî'nin diğer bir eseri olan *el-Mebde ve'l-Me'âd*'ın devamı niteliğindedir. Kâşânî *el-Me'âdiyye'*de âhirete dair halleri ele almaya çalışır. Burada o âlimler ve cahiller olarak adlandırdığı cennet ve cehennem ehli ile bunların sınıfları ve dereceleri, aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar, Kur'ân'da zikredilen üç tür kıyamet ve özellikleri gibi konular detaylı bir şekilde incelemektedir.[241] Eserin yegâne neşri Hâdîzâde tarafından *Mecmû'a-i Resâ'il ve Muṣannefât* içinde gerçekleştirilmiştir.[242]

1.3.2.21. Ḥaḳā'iḳu't-te'vîl fî deḳā'iḳi't-Tenzîl

Kâşânî şeyhi Natanzî'nin "şimdiye kadar kimsenin kaleme almadığı tarzda önemli bir tefsir yazılacağını" bildirmesi üzerine bu müjdeye mazhar olabilmek amacıyla *Ḥaḳā'iḳu't-te'vîl fî deḳā'iḳi't-Tenzîl*'i kaleme almıştır. Kâşânî klasik tefsir usûllerine riayetle telif ettiği bu eserini 729/1329 yılında Reb'-i Reşîdî Hangâhı'nda tamamlayarak İlhanlı veziri Reşidüddin Fazlullah'ın oğlu Gıyâseddin Muhammed'e ithaf etmiştir.

Kâşânî'nin yakın zamanlara kadar bilinmeyen bu ilk tefsiri yaklaşık üç yıl zarfında yazılmıştır. Müellifinin verdiği bilgiye göre bahse konu eser ilk etapta *En'âm Sûresi*'ne

[239] Kâşânî, *el-Mebde ve'l-me'âd* (*Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), , 265-315.
[240] Jean-Yves L'Hopital, "L'Homme en Face de Dieu Selon 'Abd al-Razzāq al-Qāšānī", *Studia İslamica* 53 (1981), 59-91.
[241] Jean-Yves L'Hopital, "L'Homme en Face de Dieu Selon 'Abd al-Razzāq al-Qāšānī"), 62.
[242] Kâşânî, *el-Me'âdiyye,* (*Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), 605-635.

kadar her âyetin lügat, i'râb, beyân-meânî, tefsir ve tevil hususiyetleri dikkate alınmak suretiyle beş bölüm halinde tasarlanmıştır. Dostlarının isteği üzerine her âyeti ilk dört açıdan ele alan Kâşânî ilgili konularda Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) metodunu takip etmiştir.[243] Kâşânî'nin vahdet-i vücûd düşüncesini yansıtan metinlerden biri olduğu iddia edilen *Ḥaḳā'iḳu't-te'vîl*'de kendisinin vahdet-i vücûd anlayışına delil olarak gösterilen yorumlardan biri şöyledir:

"Allah, kelamında kullarına sıfatları ile tecelli edince onlar Allah'ın azametini, kudret ve celâlinin kemalini müşâhede ederler. Bunun üzerine Allah onların fiillerinde ve sözlerinde daima Kendisine yönelmelerini ve yalnızca Kendisinden yardım dilemelerini ister. Çünkü onlar Ondan başka mabud ve mevcûd, Onun dışında kuvvet ve kudret sahibi görmezler. İşte bu makamda gerek hareketlerinin gerekse sükûnlarının tamamı Onun sayesinde gerçekleşir."[244]

İlgili bölümde de işaret edileceği üzere bu ve benzeri cümleler İbnü'l-Arabî öncesi tasavvufî gelenekte de örneklerine sıklıkla rastlanan ve sûfîlerin kendilerine özgü tevhid anlayışlarını dile getirirken kullandıkları ifadeleri barındırmaktadır. Dolayısıyla bağlamlarından koparılmaksızın değerlendirildikleri takdirde bu cümlelerin vahdet-i vücûd fikrinden ziyade marifet, fenâ ve bekâ gibi hususlara delalet ettiği görülecektir.

Kâşânî'nin "onlar Allah'ı ve müminleri kandırdıklarını zannederler. Ama yalnız kendilerini aldatırlar da farkına varmazlar"[245] âyeti ekseninde ortaya koyduğu yorumlar üzerinden dile getirilenler bir diğer örnek olarak takdim edilebilir. Buna göre Kâşânî ilgili âyeti "resûl fenâ hâlinden sonra bekâ hâlinde, Hakk'ın ihsan ettiği bir varlığa kavuşur. Böylece ona yapılan hile Allah'a yapılmış olur. Nitekim Allah, habibim düşmanının gözüne bir avuç toprak attığın zaman da sen atmadın Allah attı demiştir"[246] şeklinde tefsir eder. Kâşânî'nin bu yorumunu vahdet-i vücûd anlayışının bir ifadesi olarak değerlendirenlerden biri Necmettin Ergül'dür. O Kâşânî'nin bu cümlelerinin "Resûlüllâh'ın varlığının fenâdan sonra bekâ halinde hakiki varlık haline dönüştüğünü, bu sebeple de ona yapılan hilenin Allah'a yapılmış bir hile olduğunu ve bunun vücûdun

[243] Kâşânî, *Ḥaḳā'iḳu't-te'vîl fi deḳā'ikı't-Tenzîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 113), 2a-2b.
[244] Necmettin Ergül. *Kâşânî ve Hakâ'iku't-te'vîl fî Dekâiki't-Tenzîl Adlı Eserinin 1. Cildinin Tahkik ve Tahrici*, 153.
[245] el-Bakara, 2/9.
[246] el-Enfâl, 8/17.

birliğine işaret ettiğini"[247] savunur. Oysa Ergül'ün de açıkça dile getirdiği üzere Kâşânî'nin söz konusu yorumu fenâdan sonra bekânın bir ifadesidir. Buradan hareket edilerek vahdet-i vücûd anlayışına ulaşmak yalnızca zorlama, dolayısıyla sübjektif bir yorumla mümkün olabilir.

Ḥaḳā'iḳu't-te'vîl ile ilgili gerçekleştirilen yegâne çalışma Necmettin Ergül'ün "*Kâşânî ve Hakâ'iku't-te'vîl fi Dekâ'iki't-Tenzîl Adlı Eserinin I. Cildinin (Fâtiha-En'âm) Tahkîk ve Tahrîci*" isimli doktora tezidir.

1.3.2.22. Te'vîlâtü'l-Kur'ân

Kâşânî'nin *Hakâiku't-te'vîl* dışında Kur'ân metninin anlaşılması amacıyla kaleme aldığı *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* müellifin işârî yorumlarının bir bütün halinde yer aldığı en kapsamlı ve sistematik eseridir. Kâşânî'ye aidiyeti kesin olan söz konusu eser onun dışında başka sûfîlere de nispet edilmiştir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî başta olmak çeşitli mutasavvıflara nispet edilen *Te'vîlât*'la ilgili bu tasarrufu haklı çıkaracak deliller mevcut değildir. Zira eserin genel muhtevası yanında Kâşânî'nin diğer eserlerinde *Te'vîlât*'la aynı isim ve içeriğe sahip bir tefsir kaleme aldığını söylemesi[248] eserin ona aidiyeti noktasında tereddüde mahal bırakmamaktadır. Metne ait kütüphane kayıtlarının neredeyse tamamının Kâşânî adına yapılmış olması da bu durumu destekleyen bir diğer delildir.

Öte yandan Goldziher *Te'vîlât*'ı İbnü'l-Arabî'nin eseri olduğu iddiasıyla incelemeye tabi tutmuştur.[249] Oysa bu metnin İbnü'l-Arabî'ye ait olamayacağını açıkça gösteren deliller mevcuttur. Nitekim *Te'vîlât*'ın çeşitli yerlerinde müellifin İbnü'l-Arabî'nin ismini vermek suretiyle ondan iktibasta bulunması bu iddianın en somut kanıtı niteliğindedir.[250] Bu doğrultuda bir görüş ortaya koyan ve İbnü'l-Arabî ve düşüncesine ilişkin ciddi çalışmaları bulunan Afîfî de *Te'vîlât*'ın Kâşânî'nin kaleminden çıkmış olduğu görüşündedir. Afîfî'nin kanaatini destekleme sadedinde dile getirdiği hususlardan biri metinden esas alınan yöntemle alakalıdır. Bu çerçevede o İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde

[247] Necmettin Ergül. *Kâşânî ve Hakâ'iku't-te'vîl fi Dekâiki't-Tenzîl Adlı Eserinin 1. Cildinin Tahkik ve Tahrici*, 154.
[248] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣu'l-ḥikem*, 259; 394.
[249] Ignaz Goldziher, *Mezâhibu't-tefsîri'l-İslâmî*, (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1955), 246, 261, 268.
[250] Alkış, *Abdürrezzâk Kâşânî ve Şerhû Fuṣûṣi'l-Hikem*, 79.; Ergül, *Kâşânî ve Hakâiku't-Te'vîl*, 61.

herhangi bir âyetin tefsiri mevzubahis olduğunda "tefsir" ifadesini tercih ettiğini, buna karşın *Te'vîlât*'ın merkez kavramı olan "tatbik" lafzını hiç kullanmamış olmasını dikkatlere sunmaktadır.

Te'vîlât'da Kur'ân'ın yalnız üçte birinin muhtasar bir tevilini yapan Kâşânî muhkem ve zâhir manası açık olup tevile müsaade etmeyen âyetleri ele almamıştır. Kâşânî kendi manevî tecrübesiyle eş zamanlı olarak şekillendiğini belirttiği metinle alakalı olarak şunları söylemektedir:

"Ben uzun zaman Kur'ân'ı tilavete ve imanın kuvvetiyle manasını tefekküre devam ettim. Bununla beraber sadrım dar, fuâdım mustarip olup kalbim ferahlamıyordu. Bu durumda olduğum halde Rabbim beni Kur'ân tilâvetinden ayırmadı. Nihâyet ülfet ve ünsiyet ederek Kur'ân'ın halâvetini tatmaya başladım. Birden nefsim sükûnete erdi, sadrım açıldı, kalbim genişledi, sırrım vüsat kazandı. Vaktim ve hâlim güzelleşti, ruhum da bu fütuhat sebebiyle o kadar mesrur oldu ki güya sabah akşam mey içiyordu. Bu sırada bana her âyetin altında dilimin vasfetmekten aciz kaldığı o kadar çok mana inkişaf ediyordu ki ne zapt altına almaya ve onları yazmaya ne de neşir ve ifşa etmeye takat getirebiliyordum. İşte o vakit Hz. Peygamber'in "Kur'ân'daki her âyetin bir zâhirî bir de bâtınî anlamı vardır. Onun her harfinin bir haddi ve her haddin de bir matlaı vardır"[251] hadis-i şerifini hatırladım. Bu hadis-i şeriften zâhirin tefsîr; bâtının te'vîl; haddin fehimlerin nihâyet bulduğu mana; matlaın ise o manadan yükselmek suretiyle Hakk'ı müşâhede etmenin neticesinde ulaşılan makam olduğunu anladım. (...) Bunun üzerine ben de zâhirle ve hadlerle ilgili kısımlara belirli sınırlar çizildiği için bunları değil de bazı vakitlerde bana vârid olan bâtınî hakikatlerin sırlarını tevil ve kaydetmeye karar verdim."[252]

Tevîlât'da her bir âyetin metafizik boyutu ve bunun manevî gerçekleşme düzenindeki önemi ortaya konmuştur. Bu amaç doğrultusunda sık sık âyetlerin zâhir anlamlarının asıl, tevilin ya da tatbikin ise ikinci derecede kaldığı vurgulanmıştır.[253] Bu bakımdan Kâşânî'nin tatbik olarak ifade ettiği tevillerin âyetlerin zâhir çerçevesinin dışına taşmadığı görülmektedir. Onun bu hassasiyeti Kur'ân âyetlerine yaklaşımının en önemli karakteristiği olarak değerlendirilebilir.

İslam itikadı açısından muhkem naslara dayandığı kabul edilen ve tevillerinden kaçınılan kıyâmet günü, âhiret halleri ve peygamberlerin hayatları yanında daha dar kapsamlı olan Hz. Musa ile Firavun arasında cereyan eden hâdiseler gibi konular Kâşânî tarafından da

[251] Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/241.
[252] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣu'l-ḥikem*, 259.
[253] Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsîri*, 35.

tevil edilmeden bırakılmıştır. Onun bu tavrı öznellikten kaçınma ve Kur'ân'ın mutlak nesnelliğinin sınırlarının korunmaya çalışılması olarak yorumlanmıştır. *Te'vîlât*'ın bütününde takip edilen bu yöntem Lory açısından Kâşânî'nin selefi İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin Kur'ân'a uygunluğunu ortaya koymak ve onu savunmak gibi bir arka plana sahiptir. Lory'ye göre zengin ve dikkat çekecek kadar doktriner öneme sahip olan bu eser vasıtasıyla Kâşânî bir yandan üstadının kelamî ve manevî görüşlerini savunmaya ve iyice açıklamaya gayret ederken diğer taraftandan da İbnü'l-Arabî'nin düşünceleriyle "zâhirî" geleneksel İslam anlayışı arasında bir uyum bulunduğunu -en azından bir karşıtlığın veya çelişkinin bulunmadığını- göstermek suretiyle aleyhlerinde olanlara karşı bu görüşleri savunmaya gayret etmiştir.[254] Lory dile getirdiği bu görüşünü destekler mâhiyette *Te'vîlât* kaynaklı bir örnek zikretmemektedir.

Dâvûd-i Kayserî hocası Kâşânî'nin bu eserinde besmele yorumlarının yer aldığı bölümü "*Şerḥü'l-besmele mine't-Te'vîlâti'l-Kâşâniyye*" ismiyle şerh etmiştir.[255] *Te'vîlât*'ın ilk neşri İbnü'l-Arabî'ye nispet edilerek İsmâil b. İbrâhim Muhammed tarafından 1283/1867 senesinde Mısır'da gerçekleştirilmiştir. Daha sonra eserin pek çok neşri yapılmıştır. *Te'vîlât*'ın tamamı Ali Rıza Doksanyedi'nin çevirisiyle 1987 yılında Türkçeye kazandırılmış,[256] Michel Valsan tarafından Yâsîn ve Nûr surelerinin bulunduğu bölüm "*Le Commentaire Ésotérique Du Par Abdu-R-Razzâq Al-Kāshānī*" adıyla Fransızcaya tercüme edilmiştir.[257] Roger Deladriére bilinç düzeylerini incelediği *Te'vîlât* eksenli "*Les Niveaux De Conscience Selon L'Exégèse D'al-Qāšānī*" başlıklı bir makale kaleme almıştır.[258] Neal Robinson ise Kâşânî'nin Kur'ân yorumuna ilişkin "*Abd al-Razzâq al-Qâshâni's Comments on Sûra Nineteen*" başlıklı bir makale yazmıştır.[259]

---

[254] Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, 27.

[255] Dâvûd-i Kayserî, *Şerḥu'l-Besmele mine't-Te'vîlâti'l-Kâşâniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim, 2061), 143a-146b.

[256] Ali Rıza Doksanyedi, Te'vîlât-ı Kâşâniyye, hzr. M. Vehbi Güloğlu (Ankara: Kadıoğlu Matbaası, 1987).

[257] Michel Valsan, Le Commentaire Ésotérique Du Par Abdu-R-Razzâq Al-Kāshānī, *Études Traditionnalles* 57 (1969), 255-269.

[258] Roger Deladriére, "Les Niveaux De Consience Selon L'Exégèse D'al- Qāšānī", *Bulletin D'Études Orientales* 13 (1977), 115-120.

[259] Neal Robinson, "Abd al-Razzâq al-Qâshâni's Comments on Sûra Nineteen", *İslamochristiana* 17 (1991), 21-33.

1.3.2.23. Nâme-i Abdurrezzâk Kâşânî be-Alâüddevle Simnânî

Kâşânî'nin hayatına ilişkin yegâne bilgi kaynağı onun Alâüddevle Simnânî'ye gönderdiği mektuptur. Kâşânî burada kendilerinden istifade ettiği sûfîlerin ve âlimlerin isimlerin zikretmektedir. Ayrıca bu mektuplaşmadan anlaşıldığı kadarıyla Kâşânî Simnânî'ye hürmet etmekte ve onun bazı eserlerini okumaktadır. Bu kapsamda O, Simnânî'nin *el-Urve li-ehli'l-ḫalve ve'l-celve* adlı eserini mütalaa etmiş ve bu eserde yer alan bazı düşüncelerin İbnü'l-Arabî'nin tevhîd anlayışıyla örtüşmediğini görmüştür. Bir süre sonra Simnânî'nin müridlerinden Emîr İkbâl Sistânî ile karşılaşarak bir mektup yazarak şeyhine ulaştırmak üzere ona teslim etmiştir. Mektup eline ulaşan Simnânî Kâşânî'ye cevap mahiyetinde karşı bir mektup yazar. Simnânî'nin cevabı karşısında Kâşânî'nin ne düşündüğüne ilişkin henüz bir bilgi gün yüzüne çıkmamıştır. Bu mektuplaşmanın fikrî bağlamı çeşitli akademik çalışmalara konu olmuştur.[260] Burada ilgili yazışmalar ekseninde her iki müellifin görüşlerine değinilmeyecek olup bahsi geçen akademik çalışmalarda gözden kaçan bazı hususlara dikkat çekilecektir.

Emîr İkbâl Sistânî ile Sultaniye'de karşılaştıkları dönemde aralarında cereyan eden konuşmaya göre Kâşânî, 23 Muharrem 721/1321 tarihinde Simnânî tarafından telif edilen ve 722/1322 yılında son şekli verilen *el-Urve li-ehli'l-ḫalve ve'l-celve* isimli eseri mütalaa etmiş ve kendi düşünceleriyle örtüşmeyen birtakım fikirler bulunduğunu görmüştür. Bahse konu bu görüşme eserin ikinci kez gözden geçirilerek bir kısım tashihlerin yapıldığı 722/1322 yılından sonra gerçekleşmiş olmalıdır. Öte yandan ilgili mektubun muhtevası dikkate alındığında Kâşânî'nin 730 yılında tamamladığı *Fuṣûṣu'l-ḥikem* şerhinden söz ettiği ve Simnânî'nin 734 senesinde tamamladığı[261] *Fütûḥât* haşiyesine atıf yaptığı görülmektedir. Dolayısıyla iki sûfî arasındaki mektuplaşmanın 734 yılından sonra bir başka ifadeyle Kâşânî'nin kemâl dönemini idrak ettiği ve İbnü'l-Arabî'nin sistemini eserler vermek suretiyle bütün yönleriyle ortaya koymaya çalıştığı bir dönemde gerçekleşmiş olmalıdır. Bu itibarla Kâşânî İbnü'l-Arabî'yi savunurken her iki sûfînin görüşlerini bütün detaylarıyla bilen muhakkik bir sûfî tavrıyla yazmalıdır. Oysa

[260] Bahse konu mektupların Kâşânî'nin, Simnânî'nin ve İbnü'l-Arabî 'nin tasavvuf anlayışları ekseninde akademik bir değerlendirmesi için bkz. Kübra Zümrüt Orhan, "Ehl-i Tasavvufun İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Tenkitleri: Alâüddevle Simnânî Örneği", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 631-649.

[261] Alâüddevle Simnânî'nin haşiyesinin tamamlanma tarihlerine ilişkin kayıt için bkz. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ağa Efendi Tanacan, 22), 92b.

Simnânî'nin cevâbı ve Kâşânî'nin bir tür savunma hüviyeti taşıyan ilgili mektubunun muhtevası dikkate alındığında sathî bir içeriğin olduğu ve birtakım tutarsız bilgilerin bulunduğu görülmektedir.[262] Bu cümleden olmak üzere Kâşânî'nin Simnânî'ye karşı delil olarak Şemsüddin-i Kîşî'ye atıfla naklettiği şiirin ona değil Kâşânî ile hemen aynı dönemde ve coğrafyada yaşamış olan Baba Efdalüddin-i Kâşânî'ye (öl. 667/1268) ait olmasıdır. Bu noktada dikkat çekilmesi gereken bir başka önemli husus ise Simnânî'nin hayatı ile ilgiyi olarak hiç şüphesiz en ayrıntılı bilgiler sunan eser hüviyetindeki *Çihil Meclis* yazarı ve Simnânî'nin müridi olan Emîr İkbal b. Sâbık b. Sistânî'nin vefat tarihidir.[263] Jamal Elias'a göre hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunmayan Sistânî 785/1383 yılında vefat etmiştir.[264] Dolayısıyla Sistânî Kâşânî ile görüşmesinden yaklaşık 50 sonra vefat etmiştir. Öte yandan yukarıda bahsi geçen mektubu ilk olarak Sistânî'nin kendisi değil 1405 ya da 1415 yılında vefat etmiş olan Eşref-i Cihângirî nakletmektedir. Her ne kadar ismini zikretmese de Abdurrahman-ı Câmî (öl. 898/1492) zikredilen yazışmayı Eşref-i Cihângirî'den almıştır.[265] Burada ana hatlarıyla ifade edilen bilgiler ekseninde söz konusu mektuplaşmada yer verilen bilgilere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği ortaya konmaktadır.

[262] Hâdîzâde bu mektupların erişebildiği nüshalarını inceleyerek tasnif etmiştir. Onun yaklaşımına göre esasen ilgili mektupların iki farklı versiyonu bulunmaktadır. Bu itibarla Kutbuddin-i Şirâzî ve Nâsıruddin-i Şirâzî isimlerinde olduğu üzere mektuplar arasında birtakım çelişkiler bulunmaktadır. Nitekim yazışmanın bir versiyonunda söz konusu iki şahıs kardeş olarak takdim edilirken bir başka versiyonunda ise kardeş olarak zikredilmemişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hâdîzâde, *Mecmû'a*, 416-435.

[263] Emîr İkbâl Sistânî, *Çihil Meclis yâ Risâle-i İkbâliyye*, haz. Necîb Mâyil Herevî (Tahran: İntişârât-ı Edîb, 1366)

[264] Jamal Elias, *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of 'Alâ' ad-davwla as-Simnânî* (Albany: State University of Nevw York Press, 1995), 48.

[265] Nizâm Yemenî, *Letâ'if-i Eşrefî* (Karaçi: 1999), 2/140.

İKİNCİ BÖLÜM
ABDÜRREZZÂK KÂŞÂNÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞININ MİHVER KAVRAMLARI

2.1. Kavram Tercihine Dair

Bir nesnenin, olay ve olgunun zihindeki tasavvurunun sözlü veya yazılı olarak ifadesi şeklinde özetlenebilecek olan "kavram" ait olduğu ilim dalına özgü içerikten haber veren en güçlü temsilcidir. Bu itibarla şeyh ile mürîd arasında gerçekleşen tasavvufî öğretim sürecinin nasıl işlediği ve aynı geleneğin mensupları arasında kurulan ilişkinin niceliği söz konusu ilmin kavramlar dünyasının bütün boyutlarıyla ortaya konması ile tespit edilebilir. Şu hâlde büyük bir çileğin çözülmesi demek olan kavramların tespiti ve tahlili sûfînin düşünce dünyasına nüfuz etmenin de yolu olmaktadır. Dolayısıyla sûfîler arasında kullanılagelen temel tasavvufî kavramların eserlerinden hareketle Kâşânî tarafından nasıl yorumlandıkları hususu bu çalışmanın mühim bir yönünü oluşturmaktadır. Bu sebeple burada Kâşânî'nin tasavvuf anlayışını şekillendiren mihver kavramlar onun bütün eserlerine odaklanmak suretiyle ortaya konmaya çalışılacaktır. Kavram tercihi yaparken mümkün olduğu kadar Kâşânî'nin eserlerinin tamamına yakınına temasla onun tasavvuf düşüncesine ışık tutması amacıyla temsil gücü yüksek olanları tercih edilmeye çalışılacaktır.

2.1.1. Seyrusülûk

"Seyr" ve "sülûk"[266] kelimeleri tasavvufî muhtevasıyla Kur'ân'da ve hadislerde geçmemekle birlikte pek çok lâzım ve müteaddî formu hem Kur'ân'da hem de hadis-i şerîflerde zikredilmektedir. Bu kapsamdaki kullanımları itibariyle ilgili tabirler yola girmek ve yol edinmek anlamlarına gelmektedir.[267] Seyrusülûk tamlamasını oluşturan bu

[266] Tasavvufi bir kavram olarak sülûkun ilk defa Abdulkerim Kuşeyrî tarafından *Tertîbü's-sülûk fî tarîkıllâh* isimli eserinde zikredildiği belirtilse de daha önce Hakîm Tirmizî'nin (öl. 320/932) *Keyfiyyetü's-sülûk ilâ Rabbi'l-âlemîn* adlı bir eser kaleme aldığı bilinmektedir. Hakim Tirmizi'nin hayatı, eserleri ve tasavvuf anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Salih Çift, *Hakim Tirmizi ve Tasavvuf Anlayışı* (İnsan Yayınları: İstanbul, 2008).

[267] en-Nahl 16/69, Nûh 71/20; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Câmi'u's-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Zikir", 38.; Ebû Bekr Abdullah b. Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî Dâvud, *es-Sünen*, Edeb 60.

iki kelime özellikle tarikatlar sonrası dönemden itibaren tasavvufî terbiyeyi ifade eden bir kavram olarak günümüze kadar kullanılagelmiştir.[268]

Kâşânî'ye göre tasavvufî makamlarda sülûk edenler homojen bir yapı arz etmediği için belli ortak özellikleri dikkate alınarak bunlarla ilgili bir tasnif ortaya koymak mümkün olmadığı gibi hiçbir çerçeve de onları kuşatamaya yetmez. Bu durum onların sülûklerinin farklılığına sebep olan istidatlarının farklılığından ve çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. Kâşânî seyrusülûk yollarının çokluğu ve çeşitliliği temel ilkesinden hareketle sâliklerin varacağı menzillerin de birbirinden farklı olduğu sonucuna ulaşır. Nitekim ona göre sülûk ehlinden bazıları istidadlarındaki bir hususiyetten dolayı belli makamlara vâsıl olamazken, bazıları yine belli bir sebepten ötürü o makamlara ulaşsalar dahi orada kalamazlar. Bunlardan bir kısmı istidadının kuvveti dolayısıyla sekre esir olmazken bir kısmı ise söz konusu kuvvetten yoksun olması sebebiyle sahvda kalamaz.[269]

Kâşânî meseleyi detaylandırırken İbnü'l-Arabî'nin sülûk bağlamındaki görüşlerine müracaat eder. Bu kapsamda İbnü'l-Arabî "suret, manâ ve bilgide bir makamdan diğerine yükselmek" şeklinde içten dışa, kabuktan öze doğru olmak üzere sülûku üç mertebe halinde değerlendirir. Onun ele aldığı şekliyle surette sülûk bir amelden diğer bir amele intikâl etmek; manada sülûk Allah'a yakınlaşmak için bir ibadet menzilinden ötekine geçmek; bilgide sülûk ise ilahî bir isimden başka bir isme, ilahî bir sıfattan dir diğerine ve bir tecelliden diğer bir tecelliye yükselmek demektir. [270] Bu yaklaşımı esas alan Kâşânî İbnü'l-Arabî'nin görüşüne katılır ve ondan mülhem olarak seyrusülûk derecelerinin ve marifet yollarının nihâyetsiz olmasının sebepleri arasına Hakk'ın sıfatlarının çeşitliliğini dâhil eder. Bu noktada İbnü'l-Arabî gibi Kâşânî de kelime kökünden istifadeyle[271] kulun Hakk'a ancak sıfatlarla ulaşabileceğini söyler. Zira sıfatlar zâtın perdeleri olup her bir sıfat perdesi açıldıkça zâta bir mertebe daha yaklaşılır. Hakk'ın sıfatlarıyla muttasıf olmak suretiyle sülûk etmek ise mevsuf olunan sıfat bakımından Hakk'ın söz konusu

---

[268] Süleyman Uludağ, "Seyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınarı, 2002), 38/127-128.

[269] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 8.

[270] İbnü'l-Arabî, el-*Fütûḥâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1999), 2/380-381.

[271] Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003) 4/389; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ġarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Davudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1998), 247; Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-ḳāmûs*, (Kuveyt: Dâru'l-hidâye, 2008) 12/115.

isminin hakikatine vâsıl olmak demektir. Kâşânî zikredilen bu mertebeye ulaşmanın Hakk'ın ihsanı olduğunu vurgulayarak bu düşüncesini "Allah muhsinlerle beraberdir" meâlindeki âyetle delillendirir.[272] Ona göre muhsinler murâkabe ve müşâhede ile ibadet ettikleri için ilahî sıfatlarda sâlik ve yine bu sıfatlarla muttasıf olanlardır.[273] Sâlik ancak ârifte maruftan olan şey kadarıyla yani bilen ile bilinen arasındaki irtibat ve münasebet nispetinde marifete erebilir.[274] Bu ilkenin doğal bir neticesi olarak şecaatsiz sehâvet sahibi bir sâlikin kâmil insan makamına yükselmesini mümkün görmeyen Kâşânî, sadece bir fazilet yoluna sülûk etmemenin zorunlu oluşunun önemini vurgular ve ilahî sıfatlardan yalnız bir sıfat üzere seyretmemek gerektiğine dikkat çeker. Çünkü vahdet makamı her faziletin kaynağı ve bütünüdür. Binaenaleyh adaletle muttasıf olmak ve vâhidiyyet makamına erebilmek için bütün fazilet yollarının aşılması gerekir. Kâşânî bu düşüncesi İbnü'l-Arabî'de de izlerine rastlanan "ilâh-ı mutekâd" anlayışını delil olarak gösterir. Bu düşünceye göre kıyamet gününde Hak her bir ferde ilâh-ı mutekâdı suretinde tecelli ettiğinde onlar Hakk'ı bilecekler, farklı bir surette tecelli ettiğinde ise Onu inkâr edeceklerdir.

Yukarıda ifade edilen görüşünden hareketle Kâşânî zâtın keşfolması için sâlikin celâlî-cemâlî, tenzîhî-teşbîhî bütün isim ve sıfatlarla seyretmesi gerektiği söyler.[275] Sözü edilen celâl ile cemâl ve tenzîh ile teşbîh arasında hayrete düşen mürîdi sülûkunun ilk aşamasında bu manevî yolculuğa ısındırmak için hissî mazharlarda gerçekleşen zuhuru ve fiilî tecelliyi Kâşânî "te'nîs tecellisi" olarak adlandırır. Bu tecelliyi müşâhede eden sâlik bir taraftan taate yönelmek ve günahlardan kaçınmak suretiyle nefsî kuvvelerini tadil ederken diğer yandan güzel huylarla ahlaklanmak ve riyâzet ve mücahede şartlarına uymak suretiyle de tadil ettiği nefsinin perdelerinin incelip şeffaflaşmasını sağlar. Böylece mürîd fiilî tevhide erer[276] ve fiil ve hâl bakımından Rabbe yakınlık makamlarına yükselir.[277]

---

[272] el-Ankebût, 69.
[273] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 387.
[274] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 187.
[275] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 144.
[276] Kemâlüddin Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 117.
[277] Kâşânî, *Iṣṭılâḥâtü's-sûfiyye,* 304.

Kendi dönemine kadar ortaya konulan çeşitli tasniflerden[278] haberdar olmakla birlikte bunlar dışında yeni bir yorum geliştirme ihtiyacı duyduğu anlaşılan Kâşânî'nin bu kapsamdaki beyanları tasavvuf anlayışının genel özelliklerini yansıtır niteliktedir. Bu doğrultuda o seyrusülûk makamlarının bütünüyle kuşatılmasının mümkün olmamasının bunların tasnif edilerek bir incelemeye tâbi tutulamayacağı anlamına gelmeyeceğini düşünür. Kâşânî bu noktada Cibril hadisinden hareketle seyrusülûku İslâm, iman ve ihsan şeklinde üç temel kategoride ele alır. Buna göre şehâdet âlemi olan dünyada insanın bedenen zuhur etmesinden itibaren temyiz ve akletme yetisine erinceye kadarki evrede tabiatı ve bilgisizliği ona hâkimdir. Daha sonra o akletmeye ve bilinçlenmeye başlayarak şeriatın hükümlerine boyun eğmek suretiyle tabiatından sıyrılarak Rabbine seyretmeye başlar. Bu yolculuk esnasında kimi zaman tabiatı ve bazen de nefsi onu etkisi altına alır. İşte bu makam İslâm makamıdır. O terakkiye devamla nefis ve tabiatının esaretinden kurtularak ruhu bu ikisine hâkim olur ve akıl ile ilmin gerekleriyle amel ederse vardığı bu yer iman makamı olarak adlandırılır. Kulun Rabbine seyahatinin son durağı ise aklî istidlallerden dahi arınarak sükûnete erdiği ihsan makamıdır.[279]

Yukarıda sözü edilen makamların tamamının birtakım illetlerle malul olduğunu belirten Kâşânî, bu tehlikelerden dolayı manevî makamların zirvesi olan tevhid makamında dahi bir mürşidin rehberliğinde seyrusülûk edilmesi gerektiğini vurgular.[280] Keşif ehli ârif mürşidler benliklerinin sınırlarından kurtularak hâdis bir varlık olmaktan kaynaklanan noksanlıklarının farkına varırlar ve bu durumu kendi lehlerine çevirmek için kıdem ilminin yoluna sülûk ederler. Çünkü ancak seyrusüluk neticesinde Hakk'ın eşyaya ilişkin hükmünün eşyanın kendi hakikatindeki durumuna göre olduğu müşâhede edilir. Binaenaleyh bu müşâhede kapısı kendisine açılan mürşidler her makamın hükümlerini ve illetlerini bilebilirler. Dünyaya dalarak gözleri perdelenmiş kimseler ise zuhur eden hâdiselerin Hakk'ın fiili, hükmü ve ezeldeki takdiri çerçevesinde yani olması gerektiği gibi meydana geldiğini bilemezler. Onlar bu durumun bir neticesi olarak da her olguyu sebeplere, alışılageldiği üzere kendi düşük mertebelerine nispet ederek içinde

[278] Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Beyrut: 1985), 157-158; M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Târîh Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983), 3/288.
[279] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 53.
[280] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 202.

bulundukları hallere bağlarlar. Bu tarz bir akıl yürütmeden ve cehaletlerinden dolayı onlar ilahî tasarruf ve ezeli takdirden uzaklaşırlar. [281]

2.1.2. Mürşid

Tasavvufî eğitimin aslî figürlerinden biri olan mürşid Kâşânî'ye göre şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerinde yetkinliği müsellem kimse demektir. Bu yetkinlik rabbanî âlimlik, mürebbîlik ve istikamet ehlinden olmayı arzulayanlara rehberlik gibi temel nitelikleri haiz olmayı gerektirir. Şeyh bu düzeydeki bir yetkinliğe Allah'ın ona ihsan ettiği ledünnî ilim ve ruhanî tıp sayesinde ulaşır. Bu yönüyle şeyh aynı zamanda sâlikleri iyileştirmek için gerekli manevî ilaçların bilgisinin kendisine Allah tarafından öğretildiği bir hekim konumundadır. Manevî alandaki uzmanlığı sayesinde bu hekim sâliklerin kalplerine ilişen ve onları Hakk'a yakınlıktan alıkoyan manevî hastalıkları teşhis etme gücüne sahiptir. O bu tür rahatsızlıklarda mustarip olan sâlikleri tedavi edebilecek riyâzet ve mücâhede yöntemlerini bizzat tecrübe etmek suretiyle müşâhede makamına ulaşmıştır.[282]

Kâşânî henüz müşâhede makamına ulaşamamış olmakla birlikte Hakk'a ermeyi arzulayan insanın Hak'tan mahrum kalmasına yol açan manevî hastalıkların sebebini izah sadedinde insanın mümkün bir varlık olmasına işaret eder. Ona göre sözü edilen hastalıklar insanın kalbine, aklına, nefsine ve mizacına uygun olmayıp kulun kendi hakikati ile onların asılları arasında bir perde durumunda oldukları gibi kulu hakiki kemaline ulaştıran yolda da engeldirler. Bu engellerden her birinin sâlikler üzerindeki tesirleri birbirinden farklıdır. Bunlar onlardan bazılarını sülûkten tamamen alıkoyar ve bazılarının da sülûkte geç uyanmasına sebep olurlar. Bir kısmı ise sülûk esnasında sâlikin karşılaştığı makam ve hâllerde uzun bir müddet duraklamasına yol açarak ilerlemesini sekteye uğratırlar.[283] İşte bu noktada kalbî ve nefsî hastalıkların tabibi konumundaki şeyh devreye girerek sâlikin durumunu basiret nuruyla müşâhede etmek suretiyle hâlinin şiddetini ya da zayıflığını dikkate alır ve kalp, akıl, nefis ve mizacını örten perdeleri ortadan kaldırır.

---

[281] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 204.
[282] Kâşânî, *Leṭâ'if,* 236.
[283] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 282.

Kâşânî kalbi tasfiye, aklı tezkiye ve nefsi terbiye edici nitelikteki sözlere, zikirlere, bedenî ve kalbî amellere vâkıf olan mürşidlerin bu bilgilerinin ilahî isimlerin hem halka hem de Hakk'a bakan yönlerine dair marifetlerine dayandığını söyler. O mürşidlerin söz konusu bilgilerini sâlikin bu yolda ulaşması muhtemel menzil ve makamlara daha önce varıp bunların sırlarına vâkıf olmalarıyla ilişkilendirir.[284] Sözü edilen sırlara vâkıf bir mürşid gözüyle Kâşânî tasavvufî terbiye yoluna giren sâlikin maruz kalabileceği illet ve hastalıkları insanın mümkün bir varlık olmasından kaynaklanan tabiî, kalbî, aklî ve nefsî olmak üzere dört grupta inceler.

Kâşânî'nin tasnifine göre nefsin hastalıkları amel ve ibadetlerde tembellik ve fütur göstermek, ameline güvenmek, şatahata maruz kalmak gibi illetler iken kalbin hastalıkları riyâ, nifak ve dünyevi arzulardır. Aklın hastalıkları ise mantıksal kıyaslara kapılmak, keşif, müşâhede ve Hak tarafından kendisine ihsan edilen ledünnî bir ilim olmaksızın Hakk'ı idrak edebileceği vehmine kapılmaktır.[285] Şayet insan, yaratılışından kaynaklanan nefsî hastalıklardan arınabilirse kendi tabiatının örtü ve bağlarından da kurtulur, aydınlanır, fıtratının kemaline doğru yürümeye başlar, gayesine iştiyak duyar, nefsini tezkiye ederek onu kontrol altına alır, nefsin taarruzunu kırar, hamlesini engeller, maddi işlerden ve bedeni sıfatlardan sıyrılır, azmiyle yüksek mertebelere ve şerefli makamlara yükselir, şehvet ve gazabın en aşağı noktasından insanî faziletin zirvesine çıkar, süflî ahlaktan yüz çevirir ve yüce ahlaka yönelir.Böylece güzel ahlak ve faziletlerle donanarak mizaç ve tabiatı "ahsen-i takvim" terkibiyle ifade edildiği üzere ifrat ve tefritten kurtularak dengelenir, kıvamını bulur ve böylece kemâl olan itidal tesis edilmiş olur.[286] Sülûkunu tamamlayarak kemaline ermiş şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerine vâkıf bir mürşid sâlikin durumuna göre zikir mücahede, riyâzet, çokça ibadet, nefse muhalefet, halvet ve tefekkür gibi ilaçlarla mürîdleri tedavi eder. [287]

Kâşânî mürşidi nâkıs olanları tekmil ve talibleri irşâd maksadıyla ilahî sıfatlar ve zatî isimlerle donatmaya azmetmiş kâmil ve mükemmil kişi olarak tanımlar. Bu itibarla o[288] müçtehid âlimlerin ilahî isimlerin manalarını beyan etmesini "*tebyin*" şeklinde adlandırır.

---

[284] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 282.
[285] Kâşânî, *Şerḥu Menâzilü's-sâ'irîn*, 40.
[286] Kâşânî, *Tuḥfe*, 3.
[287] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 282.
[288] Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh*, 136.

Kâşânî mürîdlerin benlik elbiselerinden soyunduktan sonra bu isimlerin manalarının bir mürşid tarafından kendilerine giydirilmesini ise "*teşrîf*" şeklinde isimlendirir. [289]

Bazı mutasavvıflara göre gerçek manada irşâd ehliyeti yalnızca meczûb-ı sâliklerde bulunur. Zira meczûb-ı sâlik sırf şahsî çabasıyla değil Hakk'ın onu Kendisine çekmesi (cezbe) sayesinde manevî mertebelerde terakki eder. Böylesi bir kimse Hakk'ın tecellileri karşısında kendi benliğinden geçip fânî olduktan sonra Hak ile bekâ bularak sekrden sahva yükselir.[290] Dolayısıyla Kâşânî sâlikin sülûkunu tamamlayabilmesi için kişinin çabasına Hakk'ın cezbinin refakat etmesini vazgeçilmez bir şart olarak görür.[291]

Kâşânî bu cezbenin bir gereği olarak sâliki sülûkünde aklın rehberliğine itimat ederek kendi başına bu yola koyulmaması hususunda uyarır. Çünkü ona göre akıl, hicaptan kurtulamaz ve tâlibi keşfe ulaştıramaz. Bu durumda menzile varmak isteyen tâlib Kitap ve Sünnet'i kendisine rehber edinmiş hidayet ehli bir şeyhi kendisine kılavuz edinmelidir.[292] Aksi halde kıyaslarla perdelenmiş, hakikati idrak edemeyen ve evhamla karmaşaya düşmüş hasta akılları aldatır.[293] Bu nedenle sâlikin manevî yolculuğu sırasında kat ettiği her adımda dikkatli olmasının gereğine sıklıkla vurgu yapan Kâşânî'ye göre yolun afetlerine yakalanarak istikametten ayrılan kişi hatasının farkına vardığı anda içinde bulunduğu hali düzeltmeli, hakkı gerçekleştirmeye ve bâtılı yok etmeye gayret etmelidir. İçinde bulunduğu durum kendisine ağır gelirse başta şeyhi ve yol arkadaşları olan sâdık dostlarından yardım istemeli, onların bâtınî hallerinden medet dilemeli, görüşlerinden istiane etmeli ve her halinde Allah'a sığınmalıdır.[294] Şayet şer'î mükellefiyetler ve meşakkatli riyâzetler kendisine ağır gelirse sâlik Hakk'a ve şeyhine isyan etmeyerek bu iki mutlak rehbere sürekli itaat etmelidir. Böylece riyâzetin cismanî ağırlığına ve yüklerine karşılık ruhanî lezzet ve ferahlık bulur, aldığı zevk ve lezzet sebebiyle de meşakkatler ortadan kalkar ve ibadetler kendisine kolaylaşır. Ayrıca Hakk'a ve şeyhine isyan etmek artık onun nefsine ağır gelir. Nitekim kalp ve ruha ilişmesi muhtemel ağırlıklardan kurtulmak, ancak Hakk'a sığınmak ve şeyhin himmetiyle

[289] Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh*,136.
[290] Kâşânî, *Tuhfe*, 42; Sühreverdî, *Avârif*, 127; Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat*, 171.
[291] Kâşânî, *Tuhfe*, 42.
[292] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 108.
[293] Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh*, 65; *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 195.
[294] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 108.

mümkündür.[295] Kâşânî bu tespitine "küfrü, fıskı ve isyanı size çirkin gösterdi. İşte doğru yolda olanlar bunlardır"[296] meâlindeki âyeti delil olarak zikreder. Bu noktada İbnü'l-Arabî ile aynı doğrultuda görüş beyan eden Kâşânî şeyhin sahip olduğu manevî tasarruf ve himmete aldanmaması gerektiği hususuna dikkat çeker. İbnü'l-Arabî'nin söz konusu beyanlarına göre Allah'ın mürşidi istidracla imtihan ettiği hususlardan biri tasavvufî terbiye konusunda kendisine muhtaç olmaları sebebiyle tabi olan müridleri onlara karşı büyüklenmesi ve kendini onlardan daha seçkin kabul etmesidir. Bir başka ifadeyle şeyh bu makamın hakkını vermemesi durumunda hâl bakımından müridlerin şeyhe muhtaçlığı onun Rabbine olan muhtaçlığı ile arasında perde olur. Bu durumdaki mürşid ayağının kaymaması için kendisine muhtaç olan müridlerine kendisini yolda sabit tutan kimseler gözüyle bakmalıdır. Çünkü Allah kendisine muhtaç olan kullarını o şeyhe yönlendirmiş, onlar da şeyhe muhtaçlıkları sebebiyle şeyhe Allah'a muhtaç olduğunu hatırlattıkları söylenebilir. Belki müridler kendisine muhtaç olmasalardı şeyh de Allah'a ihtiyacı olduğunu unutacaktı. Tıpkı boğulmak üzere olan bir insanın kendisine uzatılan eli tutmak suretiyle hayatını koruduğu gibi şeyh de müridlerini kendisine uzatılan kurtarıcı bir el gibi görmelidir. Hatta şeyh müridinin onun üzerindeki hakkını boğulurken kendisine elini uzatan birinin hakkından üstün tutmalıdır. Binaenaleyh mürid hâl bakımından şeyhinin şeyhi iken, şeyh ise söz ve terbiye yoluyla müridinin şeyhidir. [297]

2.1.3. Mürîd-Murâd

İlk sûfîlerden itibaren çeşitli tanımları yapılan "mürîd" kavramı ekseninde Kâşânî'nin ortaya koyduğu görüşler özellikle *Reşḥü'z-zülâl*'de yer verdiği Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'ye ait kanaatlerle örtüşür niteliktedir. Bu kapsamda Kâşânî ilgili kavrama dair söz konusu isimlerine yorumlarını naklederek bunları detaylı bir değerlendirmeye tabi tutar. Ayrıca diğer eserlerinde de zaman zaman ilgili tanımlardan hareketle mürîdlere ait vasıfları dile getirir. [298]

Yukarıda adı geçen eserde yer alan ve Gazzâlî'ye atfedilen mürîd tanımına göre "mürîd ilahî isimlere tam anlamıyla ayna olan kişidir." İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen mürîd

[295] Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh,* 65.
[296] el-Hucurât, 49/6-7.
[297] İbnü'l-Arabî, *Fütûḥât,* 5/28.
[298] Kâşânî, *Reşḥü'z-zülâl,* 187.

yorumu ise "mürîd iradesini terk ederek Hakk'a yönelendir. Çünkü o, varlık âleminde yalnızca Hakk'ın dilediğinin vücûda geleceğini bilir, iradesini Onun iradesinde yok eder ve Onun dilediğinden başka bir şey dilemez" şeklindedir. Mürîd kavramı hususunda Gazzâlî ile İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımlarını uzlaştıran Kâşânî'ye göre kişi bidâyât ve nihâyât makamlarıyla tahakkuk ettiğinde[299] bu isimlerin gereklerini yerine getirir ve ilgili ismin muhtevası onda kâmilen gerçekleşir. Nitekim samimi bir şekilde Ona yönelen ve tevbe eden kişi Tevvâb isminin tam manasıyla mazharı olur.[300]

Tasavvuf ehlinin büyük bir kısmı mürîd ve murâdı iki ayrı makam olarak ele almışlar ve murâd makamını mürîd makamından üstün olduğunu ifade etmişlerdir. Murâd ismiyle onlar çeşitli hadislerde zikredilen "Allah'ın seçkin kulları"nı kastetmişlerdir. Aynı doğrultuda görüş beyan eden Kâşânî'ye göre mürîd çabası keşfinden, sülûkü de cezbesinden çok olan; murâd ise keşfi çabasını, cezbesi sülûkunu geçendir. Öyleyse murâd sırf Hak tarafından seçilmişliği sebebiyle vuslata eren kimse demektir.

Kâşânî'ye göre bu mertebedeki murâd ehlinin ayırt edici vasfı olan "seçilmişlik" bazı has kullara mahsustur. Onlar Allah'ın bütün mahlukat içinden seçtiği, kendilerine parlak bir nur verdiği, onları rahmetiyle terbiye ettiği, afiyet içinde yaşattığı ve yine afiyet içinde öldürdüğü kimselerdir.[301] Seçilmiş bu has kullar nefislerinin Allah'ta fânî olmalarıyla nefsî zaafiyetlerinden kurtulmuşlardır. Bu nedenle onlar matlubun istemeye bağlı olduğunu düşündükleri zaman dışında kimseden bir şey istemezler.[302] Şayet bu mürîd marifet makamına, hakikatler hakikatine mazhariyete nail olabilir, vücûd ve cem mertebesine ulaşabilirse bu durum, onun için bir "kadir gecesi" hükmündedir.[303] Kâşânî eserlerinde mürîd ve murâd ayrımına yer vermekle birlikte daha çok mürîd kavramı üzerinde durmaktadır.

Tasavvufi eserlerin pek çoğunda mürîdin taşıması gereken nitelikler ve hayatının bir parçası haline getirerek aksatmadan yerine getirmekle sorumlu olduğu görevler hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiş ve bu sahada *Âdâbü'l-mürîdîn*[304] isimli müstakil eserler de

---

299 Burada bidâyât ve nihâyât makamlarından *Menâzilü's-sâ'irîn*'de yer alan makamlar kastedilmektedir.
300 Kâşânî, *Reşḥü'z-zülâl,* 187.
301 Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 104.
302 Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 71.
303 Kâşânî, *Iṣṭılâḥâtu'ṣ-ṣûfiyye,*379.
304 Ebu'n-Necîb Sühreverdî tarafından kaleme alınan *Âdâbu'l-mürîdin* isimli eserin çevirisi için bkz. Süleyman Gökbulut, *Âdâbu'l-mürîdîn-Yol Ahlakı* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014).

kaleme alınmıştır.[305] Kâşânî'ye göre söz konusu âdâbın ilk kaidesi mürîdin ihmal etmemesi gereken görevlerini her durumda ibadet bilinciyle yerine getirmesi ve Allah dışında hiçbir şeyi arzulamamasıdır. Aksi halde o iradesinden tecerrüd ederek Allah'a yönelmedikçe mürîd olamayacağı gibi neye yönelmişse onun kölesi yani mürîdi konumuna düşecektir. Şayet o gerçek anlamda yönelmeye muvaffak olursa sâlik derecesine yükselmeye namzet hale gelir.[306]

Sâlikin makamını mürîdin makamından üstün kabul eden Kâşânî sâlikin seyrusülûkü ile elde ettiği bilginin önemine dikkat çekerek üstünlük sebebini de açıklamaya çalışır. Ona göre sâlik seyrusülûk makamları boyunca ilmiyle değil hâliyle yürüyen kişi demektir. Böylece sâlikin haber ve istidlale dayalı bilgisi müşâhedeye istinat eden aynelyakîn mertebesine ulaşır ve manevî seyri esnasında meydana gelen şüpheleri ortadan kalkar.[307] Kâşânî'ye göre kendi iradesiyle ilerleyen bu sâlik marifet makamına henüz ulaşamamıştır. Bu nedenle Kâşânî onun makamının mürîdin makamının üstünde, ârifin makamının ise altında olduğu görüşündedir.[308] Söz konusu derece farkı aynı zamanda onların sülûklerinin farklılığına sebep olan istidatlarının farklılığından kaynaklanmaktadır.[309]

Kâşânî bu durumu İbnü'l-Arabî düşüncesinde mühim yeri olan feyz-i akdes kavramına müracaatla temellendirir. Ona göre istidatların farklılığı feyz-i akdesten alınan mâhiyetlerin farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan kemale ulaştırmak ve mürîdi terbiye edip yetiştirmek anlamındaki sâlih amel[310] ancak mürîdlerin istidatlarının hazır hale gelmesiyle, amellerinde ve hallerinde iyiliğin hâkim kılınmasıyla gerçekleştirilebilir. Kuşkusuz bu durum feyz-i akdesin bir yansımasıdır. Şayet yalnızca Allah'tan gelebilecek olan bu ihsan ve tam kabul gerçekleşmezse ıslah etme, kemale erdirme ve irşâd etme de söz konusu olamaz.[311]

---

[305] Süleyman Uludağ, "Mürîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 39.
[306] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 399.
[307] Kâşânî, *Reşḥü'z-zülâl*, 190.
[308] Kâşânî, *Iṣṭılâḥâtu'ṣ-ṣûfiyye*, 242.
[309] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 8.
[310] Kâşânî burada "sâlih amel" ifadesini yaygın anlamıyla değil "ameli ıslah eden ve kemâle erdiren" manasına gelecek şekilde kullanmaktadır.
[311] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 388.

Kâşânî'ye göre istidadı irşâd edilmeye elverişli mürîdi sıradan bir âbidden ayıran yön mürîdin hâl sahibi, âbidin ise amel sahibi olmasıdır. Bu nedenle âbid açısından "içinde bulunulan an" ibadet vaktiyken, mürîd açısından ise geçtiğinde artık telafi edilmesi mümkün olmayan pişmanlık duyma ve huzurda olduğunu hatırlama vaktidir. Anı zayi etmemenin yolu ise onda müstağrak olmak yani vaktin gereğini yerine getirmektir. Çünkü akıp giden zaman zararı telafi edilemez bir iş, tedavi ve tamir edilmez bir kırık hükmünde olduğundan ehli bulunmadığı takdirde düzeltmeye teşebbüs edildikçe daha fazla zayi edilir. Kâşânî bu duruma delil olarak sûfîlerin "vakit bir kılıçtır sen onu kesmezsen o seni keser", "mürîdin geçen vakte karşı gayreti öldürücü bir gayret olur" şeklindeki sözlerini nakleder.[312] Ona göre seleflerinin bu tür cümleleri mürîdin vaktinin gereğini kendi düşüncesine göre değil sülûkunu tamamlamış kâmil bir mürşidin nezaretinde geçireceği seyrusülûk süreciyle yerine getirebileceği hususuna işaret eder. Bu nedenle mürîd kalbinin Rabbiyle olan huzur halinden ayrılmamasını istiyorsa, içinde bulunduğu vakte sürekli dikkat etmeli,[313] halini kaybetmekten korkmalı ve vaktini yalnızca Hak ile geçirmelidir. Şayet mürîd buna muvaffak olabilirse Hakk'ın murâdı mertebesine yükselmiş demektir.[314]

2.1.4. Sohbet

Tasavvufî terbiye yöntemleri arasında mühim bir yeri bulunan sohbetin değerini ifade sadedinde Şehâbeddin Sühreverdî iki kişi arasında sohbetin gerçekleşebilmesi için manevî anlamda ruhların birbirine yakınlığının gereğine işaret eder. Ona göre aynı dine mensup olanların dindaşlarına, ibadet ve takva ehlinin Müslüman kardeşlerine, günah ve masiyet içinde olanların da birbirlerine yakınlık hissetmeleri sahip oldukları vasıfların müşterekliğinden kaynaklanmaktadır.[315]

Sohbet kavramı ekseninde Şehâbeddin Sühreverdî'nin yorumlarına paralel değerlendirmeler ortaya koyan Kâşânî mürîdin yalnızca rûhen benzeştiği bir kimseye iktida edebileceğini söyler. Bu benzerliğin oluşabilmesinin en kısa yolu ise sohbettir. Nitekim ruhun bedene olan etkisi gibi sohbet de muhatap üzerinde etki yapar.[316] Bu

[312] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 134.
[313] Kâşânî, *Iṣṭılâḥâtu'ṣ-ṣûfiyye,* 69, 342.
[314] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 39.
[315] Sühreverdî, *Avârifü'l-me'ârif,* 298.
[316] Kâşânî, *Tuhfe,* 45.

nedenle matlubunu elde etmek isteyen mürîd fazilet sahibi olmayı ve hak yolda ilerlemeyi arzulayan dostlar ve kardeşler edinmelidir. Çünkü salihlerle sohbet ve ebrârla birliktelik sayesinde kişiden güzel fiiller sudur edebilir.[317] Böylece nefis onların sohbetiyle terbiye olur.[318] Bu bilinçle sohbetin ve dostluğun gereğine riayet edilmeli ve bunların en hayırlısının Hakk'a ulaşmaya engel teşkil etmeyen sohbet olduğu unutulmamalıdır. [319]

Kâşânî bir yandan salihlerle birlikte bulunmayı tavsiye ederken diğer taraftan da halkla birlikteliği azaltmanın mürîd için kemâle giden yolu kolaylaştıracağını telkin eder. Nitekim sürekli insanlarla bir arada bulunmak Hak'tan alıkoyacağı gibi ölümü de kendisine unutturur. Bu nedenle mürîd dünyayla çokça meşgul olan kimselerle arkadaşlık etmekten bütünüyle sakınmalı ve dünyadan uzak duran zâhid salihlerin, Hakk'ı hatırlatan âlim ve ârif muhakkiklerin sohbetiyle yetinmelidir. Çünkü onların sohbeti bereket, rahmet, hidayet ve ibret alma gibi neticelerin elde edilmesine vesile olur.[320] Bununla bağlantılı olarak mürîd nefsin arzularına kapılıp salihlerin sohbetini terk ederek onlardan ayrılmamalı, aksine sohbetlerini halvete, isteklerini kendi isteklerine tercih ederek meclislerinde bulunmalıdır. Bunu gerçekleştiremediği takdirde uzleti ve inzivayı tercih etmek mürîde vacip olur.[321]

Hem Hak hem de halkla olmak üzere iki tür sohbetten söz eden Kâşânî mürîdin bunların hiçbirinden dolayı bir hak iddia etmemesi gerektiğini söyler. Nitekim Allah'ın ibadet karşılığında vadettikleri için kulun ibadetten kaynaklanan bir hakkı olduğu zehabına kapılmaması gerekir. Zira o işlediği amelinden dolayı bir ecre müstahak değildir. Aynı şekilde, kişi Allah'ın kullarıyla birlikte bulunup kendilerine hizmet ettiği için üzerlerinde nefsinin bir hakkı olduğunu zannetmemelidir. Bilakis onların kendisi üzerindeki haklarını göz önünde bulundurmalı ve buna uygun bir şekilde davranmalıdır. Şayet böyle hareket edecek olursa onların muhabbeti kalbinde yer edinir.[322]Salih kimselerin muhabbetinin de mürîd üzerinde ciddi bir etkisinin bulunduğuna işaret eden Kâşânî bu nedenle onların sohbetinin başkalarının sohbetine tercih edilmesi gerektiğini söyler. Bu bakımından ona

[317] Kâşânî, *el-Kazâ ve'l-Kader,* 66.
[318] Kâşânî, *Tuhfe,* 16.
[319] Kâşânî, *Tuhfe,* 44.
[320] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 28.
[321] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 87.
[322] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 84.

göre zihnin dağılmaması adına zaman, mekân ve ihvanın gözetilmesi sülûk ehline vaciptir.[323]

Kâşânî mürîde sohbeti tavsiye etmekle birlikte sohbet esnasında şeriatın sınırlarının gözetilmesi gerektiği hususuna dikkat çeker. Bu kanaatini destekleme sadedinde o Hz. Peygamber'in "ben en çok mizah yapan ancak yalan söylemeyeninizim"[324] meâlindeki hadisini delil olarak zikreder. Bu sınırlara riayet amacıyla mürîd şeriatın mahzurlu gördüğü durumlarda gaflete düşmekten korkmalıdır. Bu noktada o ne su gibi yumuşak ne de taş gibi de sert olmalıdır. Zira itidal sınırını muhafazaya özen göstermesi ancak bu şekilde hareket etmesiyle mümkün olabilir.[325]

Sohbet meselesi eksenindeki görüşlerini birbiriyle doğrudan bağlantısı bulunmayan farklı açılardan hareketle ortaya koyan Kâşânî belli bir yerde konuyu "bilgi" anlayışı ile ilişkilendirerek ele alır. Bu itibarla o Hak canibinden kula gelen bilgiyi bedihî ve kesbî olmak üzere iki kategoride değerlendirir. Buna göre bedihî bilgi müşâhede ve sohbet anında perdelerin kalkması ve şüphelerin yok olmasıyla kişiye ansızın ilka olan hakikatler iken, kesbî bilgi ise kişinin eğitim yoluyla öğrendiklerini ifade eder. Bu ikinci bilgi türünü vahyi Hz. Peygamber'den sağlam bir şekilde ümmete aktaranlar güvenilir ravilerdir. Bedihî ilimleri nakledenler ise zâhirî duyular ve bâtınî kuvveler olup bunlar rubûbiyet makamından aldıkları bilgiyi (Kâşânî'nin ifadesiyle el-vahy) naklederler. Kesbî bilgi vasıtalı, bedihî bilgi ise vasıtasızdır. Bedihî bilgiyi elde eden marifet ehlinin sohbetinde bulunarak onlardan istifade edilmelidir.[326] Aksi halde "Hatırladıktan sonra zulme gömülmüş topluluklarla oturma![327]" emrine karşı gelinmiş olur. Kâşânî söz konusu âyeti "Bizim sana hatırlatmamızla hatırladıktan sonra sıfatların benim sıfatlarımın yerine koymak suretiyle perdelenip nefislerine zulmeden kimselerle oturma. Çünkü onların muhabbetleri olumsuz tesir eder, sohbetleri sebebiyle sen de temkini kaybederek telvîne düşersin ve Hak'tan mahrum kalırsın" şeklinde yorumlayarak, mürîdi zalimlerle aynı mecliste bulunmaktan meneder.[328]

---

[323] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 339.
[324] Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Edeb", 92.
[325] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 257.
[326] Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh,* 104.
[327] el-En'âm, 6/68.
[328] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 271.

2.1.5. Zikir

Kâşânî'ye göre zikir gafletten ve Hakk'ı unutmaktan kurtularak mezkûru hatırlamak ve bu sayede kalben huzur bulmak demektir. Klasik sûfî anlayışa uygun bir şekilde Kâşânî nefisin dünya hayatına aldanarak insanı huzur ve huzurun sebebi olan zikirden alıkoyduğunu beyanla nefis ve dünyaya karşı dikkatli olunması gerektiğini söyler.[329] Bu nedenle mürîd vakti bulandıran, kalbi katılaştıran soy, mal vb. dünyevî nesneleri zikretmekle meşgul olan insanlarla aynı mecliste bulunmamalıdır.[330] Bu itibarla zikir mertebelerine giden ilk ve en önemli adım mâsivâyı unutmaktır. Çünkü Hak dışındaki her şey unutulmadığı taktirde O'na vasıl olmak mümkün değildir. Bir başka ifadeyle insan mâsivâyı unutup Rabbini zikretmekle mevsuf olduğunda kendisi de bu zikir vesilesiyle Hak tarafından anılarak mezkûr derecesine yükselir. Kişi bu mertebeye yükseldiğinde Hak'la huzur bulduğu için artık onun zikri aynı zamanda Hakk'ın zikri olmuş olur. Kâşânî'nin bu yorumu İbnü'l-Arabî'nin ilgili mesele bağlamındaki görüşünün tekrarı gibi durmaktadır. Nitekim o "beni anın ki ben de sizi anayım"[331] meâlindeki âyetten hareketle zikri ilahî bir sıfat olarak nitelendirmiştir. Ona göre Hak bu âyette kulun zikrini kendi zikriyle ilişkilendirmiş, kendisini zikredeni O'nun da zikredeceğini, dolayısıyla kulun zikrinin Allah'ın zikrini netice vereceğini söylemiştir.[332] Kâşânî bir sonraki aşamada bu durum devam edip kuvvetlendiği taktirde o Hakk'ın kulu vâsıtasıyla Kendi zâtını zikrettiğini müşâhede ederek bu esnada hem kendisini hem diğer zâkirleri ve de zikri unutur. Böylece zikredenin de zikredilenin de yalnızca O olduğu bilgisi o kimseye açılmış olur. [333]

Zikre dair tanımlamasını ortaya koyup bu çerçevedeki kanaatlerini dile getiren Kâşânî meselenin daha iyi anlaşılması adına farklı bakış açılarını esas alarak çeşitli zikir tasnifleri yapar. Bu itibarla Kâşânî'ye göre zikrin üç çeşidi vardır:

a) Zâhirî (sözlü) zikir,
b) Gizli (kalbî zikir),

[329] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 37.
[330] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 54.
[331] el-Bakara, 2/152.
[332] İbn Arabî, *Fütûḥât*, 2/302.
[333] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 100.

c) Hakiki zikir.

Allah'ı övmek ve dua etmekten ibaret olan zâhirî zikir "*sübhânallahi velhamdülillâhi velâ ilâhe illallah ...*" gibi her kelimesinde övgünün bulunduğu ifadelerden müteşekkildir. Böylesi bir zikrin anlamca farklı ve çeşitli övgüleri içeren lafızlardan oluşması zorunlu değildir. Aksine bu övgüler ne kadar sade olur ve tenzîh ifade ederse o oranda faziletli ve maksuda ulaştırmaya da daha yakın olurlar. Bu nedenle Hz. Peygamber "zikrin en faziletlisi lâ ilâhe illallahtır"[334] buyurmuştur. Zira bu ifade bir taraftan tevhidi ilan ederken diğer yandan da şirkten tenzîh anlamını içerir ve küfürle imanın arasını ayırır. Çünkü *lâ ilâhe illallah* ifadesi kalbi Allah'la beraber kılar, mâsivâyı olumsuzlayıp nefsi tezkiye ederek bâtını saflaştırır. Bu doğrultuda Kur'ân'da zikri geçen ve Hz. Peygamber'den rivayet edilen lafızlardan müteşekkil olup özellikle hidayet ve istikametin istendiği duaları içeren ve sâlikin haliyle makamına uygun zikirler daha faziletlidir. Çünkü bunlarda manaları düşünerek Peygamber'den nakledilene gerektiği gibi tabi olarak onun ruhaniyetinden istifa etmenin bereketi vardır.

Kâşânî Hz. Peygamber'in zikrettiği şekilde zikretmeyi kalp huzuruyla namaz kılmaya benzetir. Ona göre namaz kılmak bir tür zikir olmakla birlikte aynı zamanda şeriata ve Hakk'ın hukukuna riayet etme anlamlarını da içerir. Aynı durum Allah'ın kelamını tilavet yanında kalp huzuru ve vakte riayeti takviye eden ameller gibi bütün ibadetler için de söz konusudur. Zikrederken kullanılan "Allah bana bakıyor, benimle beraberdir, beni görüyor" gibi tefekkür içeren sözler kişiyi gafletten ve unutmaktan kurtarır. Nitekim kişinin mahbubuna olan muhabbeti onu sürekli sevdiğini anmaya teşvik ederek dilini onun zikriyle tutuşturur. Kâşânî burada dilin ancak kalbe galip geleni zikrettiği hususuna dikkat çeker. Ona göre bundan dolayı "Zikrin çokluğu, bir şeyi sevmenin alametlerindendir." denmiştir. Nitekim muhabbet de tabiatı gereği muhabbet edilen şeyi gizleyemez.[335]

Kâşânî'ye göre zâhirî zikrin muhabbet merkezli olması birtakım amellerin onun ardından gelmesine yol açar. Bu sebeple dille yapılan zikri "mecazî" olarak isimlendirip temellendirmeye çalışan Kâşânî zikir eyleminin tesir sürecine dair kendine özgü görüşler ortaya koyar. Bu kapsamda o azaların işlediği amellerin kendisine iletildiği kalbin bu

[334] Müslim, "Zikir", 32.
[335] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 132

amelleri fikreden, zikreden, hayal eden ve anlayan bâtınî kuvvelere naklettiğini söyler. Bu doğrultuda azalara ait amellerin başında zâhirî veya mecazî zikir yer alır. Dolayısıyla mahbubun zikri zâhiren yani dille eda edilince kalp dilin yerine getirdiği bu zikri ait olduğu bâtınî kuvvelere iletir. Böylece kalp, azalar ile bâtınî kuvveler arasında bir köprü vazifesi görerek insanın manen terakki etmesine zemin hazırlar.[336]

Zâhirî yani sözlü zikri kalp ile gerçekleştirilebilen ikinci merhale olan gizli zikir takip eder. Gizli veya kalbî zikir, müşâhedeye engel olan perdelerden kurtulmak, sürekli müşâhede halinde kalmak ve Hakk'ın huzurunda bulunduğunun bilincine varmak demektir. Kalbin zikri devam ederse gaflet ve nisyana sebep olan tefrikadan, enaniyetten, beşerî sıfatlardan ve ibadet etmeye güvenmenin nefiste ortaya çıkarabileceği perdeden kurtulmak mümkün olabilir.[337]

Kâşânî zikrin üçüncü ve en üst derecesini, zâkir, mezkûr ve zikrin ittihadı yani Hakk'ın kendi kendisini zikretmesi denen "hakiki zikir" olarak niteler. Hakiki zikri yapmaya muvaffak olmanın yolu Hakk'ın da insanı zikrettiğini müşâhede etmek, kendi zikrinin varlığını iddia etmekten kurtulmak ve zikredenin sürekli zikir halinde olduğunu düşünmemektir.[338] Hakiki zikrin ilk adımı olan Hakk'ın insanı zikrettiğini müşâhede etmek, Hakk'ın yakınlık ihsanında bulunduğu kimsenin hakikatini ezelde zikretmesi anlamına gelir. Yani Hak ezelde onun aynında tecelli ederek onu zikreder. Dolayısıyla burada zikir kula değil Hakk'a nispet aittir. Çünkü onun aynı, ezelde kendisi için madum olmasına rağmen Allah'a malumdur. Bu makamda müşâhedenin de kula atfedilmesi mecazidir. Çünkü kulun kendisinden kaynaklanan ve bizatihi kâim bir varlığı yoktur. Varlığı olmayanın şuhûd ve zikri de söz konusu değildir. Öyleyse onun zikri hakiki zikir değil mecazidir. "Kendisinden başka ilah olmadığına Allah şehadet eder" meâlindeki âyet de bu durumun bir göstergesidir. [339]

Hakiki zikrin ikinci basamağı olan "kalbin Allah'ın zikriyle itminana ermesi" kalbin Rabbini unutmaması ve bir an dahi O'ndan gafil olmaması demektir. O'nun cehennem azabı tehdidi sebebiyle havf galebe edince, Allah cennet vaadiyle kalbe sekine indirir.

[336] Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh,* 105.
[337] Kâşânî, *Te'vîlât,* 88.
[338] Kâşânî, *Leṭâ'if,* 183.
[339] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 343.

Böylece recâ ve emniyet kalbi istila eder ve recâyla itminana ulaşılır. Bu recâ, Hakk'ın hükümlerine razı ve yine o hükümlerle mutmain olmayı ardından getirir.[340]

Hakiki zikrin son ve en yüksek derecesi olan "kalbin hükümle itminan elde etmesi" ise kulun dini yükümlülüklerden usanarak mücahede, fakr ve açlığa sabretmekten mustarip olduğu zaman yakîn kapısının kendisine açılmasıyla Allah'ın hükmüne razı olması demektir. Bu durumda o kul Hakk'ın hükmünün hakikatte de gerçekleştiği şekilde olduğunu ihsan makamında müşâhede eder. Bu müşahede ile edindiği gerçek bilgi sebebiyle kul sükûnet bulur ve Onun hükmüne rıza göstererek rahatlar. Hakiki zikrin bu son merhalesi aynı zamanda Kâşânî'nin iman, İslam, ihsan kavramlarıyla özetlediği seyrusülûkun de en üst derecesidir. Burada perdeler kalkar ve marifet gerçekleşir.[341] Hakk'ın zâtı sıfatlarıyla, sıfatları da fiilleriyle perdelenmiştir. Buna binaen sıfatları aşarak zâtı müşâhede etmek keşf ve sıfatlarda takılarak zâta varamamak ise perde arkasında kalarak hakiki marifete ulaşamamak anlamına gelir.[342] Bu ilkeden hareketle Hakk'ın zâtını isminden hasıl olan fiiliyle tanıyan, hakikatte zâtını tanımamış demektir. Nitekim Onu isimleriyle ile zikredenler zâtından mahrum kalırlar.[343]

Öte yandan meseleyi Hak canibinden ele alan Kâşânî zikirle böyle bir marifetin tahakkukunu insanın kendisine değil Hakk'a bağlar. Zira Kâşânî "size gösterdiği şekilde O'nu zikredin[344]" meâlindeki âyeti yorumlarken seyrusülûk ile manevî mertebeleri kat eden sâlike her mertebede gerekli olan zikrin, isim ve sıfatlarını ona açan Hak tarafından bizzat öğretildiğini iddia eder. Buna göre Allah sırasıyla önce nefis ile olan dille zikrini, Allah'ın nimetlerinin ve lütuflarının kaynaklandığı zikir olan kalp ile zikrini, fiilleri bizzat gözlemleme ve sıfat tecellilerinin bilgisini keşfetme anlamındaki sır zikrini, zâtın nurunu düşünmekle birlikte sıfat tecellisi nurlarını müşâhede etmek demek olan ruh zikrini, sonra ikiliğin baki kalması ile birlikte zâtın cemâlini müşâhede etmeyi yani hafâ zikrini, ardından gerideki her şeyin ortadan kalkmasıyla zâtı müşâhede anlamına gelen zâtın zikrini göstermiştir.[345] Bir başka ifadeyle, tıpkı seyrüsüluk gibi zikrin de mertebeleri vardır. Bu itibarla nefsin zikri dil ve tefekkür aracılığıyla nimetleri düşünmek, kalbin zikri

[340] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 126.
[341] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 126.
[342] Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh,* 131.
[343] Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh,* 131.
[344] Bakara, 2/198.
[345] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 86.

sıfatları mütalaa etmek, sırrın zikri münacatta bulunmak, ruhun zikri müşâhede, hafinin zikri aşk, Allah'ı zikir ise Onda fenâ bulmaktır.[346]

Zikri kuşatıcılığı bakımından da ele alan Kâşânî onu genel ve özel olmak üzere iki farklı kategoride mütalaa eder. Genel zikir, başta "lâ ilâhe illallah" kelimesi olmak üzere teşbîhat, evrâd u ezkâr gibi nakledilen sözleri müminlerin tekrarlayarak okuması olup neticesi de Allah'a yaklaşmaktır. Özel zikir ise, aynı şekilde şeyh tarafından belirlenen "lâ ilâhe illallah" vb. lafızların mürîd tarafından tekrar edilmesidir. Bu zikrin neticesi ise seyrusülûk esnasında aşama aşama perdelerin kaldırılmasıdır. Bununla birlikte bu çok kolay olmayıp mürîdin bütün düşüncesinin yalnızca Hak olmasından sonra gerçekleşebilir. Mürîd şeyhin belirlediği zikir vesilesiyle himmetini tek bir noktada yoğunlaştırır, böylece akıl ve kalbine zikredilen Hak'tan başka bir şey gelmez olur. Bu evrede o Hakk'ı ve eşyayı kendisini kendisiyle kendisinde bildiği gibi bilir. Fakat onun bu bilgisi Allah'ın bildirdiği ve Hz. Peygamber'in de haber verdiği bilgiye aykırı olmamalıdır. [347]

Böylesi bir marifete nail olan mürîd özel zikre devam etmesi durumunda birçok manevî neticeler elde eder. Bahse konu neticelerin ilki Hakk'ın kişiyi kendisi için seçtiği ve yine kendisine yakın kıldığı insanlar arasında zikrettiğini müşâhede, bir sonraki meyve ise kulun Hakk'ı zikretmesinin ancak Hak'tan kaynaklandığını görmektir. Bu mertebede kulun zikir esnasındaki huzuru ne kadar tam olursa olsun, Hakk'ın onu zikretmesi kulun Hakk'ı zikretmesinden daha üstündür. Bu üstünlüğe "senin zikrini yücelttik"[348] ve "Allah'ın zikri ise en büyüktür" meâlindeki âyetleri delil sadedinde sunulmuştur.

Bu kategorideki sonuncu aşama ise kulun fiilî tevhidi müşâhededе müstağrak olarak kendi zikrini görmemesidir. Böylece o, zikrinin kudretiyle her şeyin kendisinden meydana geldiği zâttan kaynaklandığı bilincine ulaşarak zikir, zâkir ve mezkûrun Hak olduğunu anlar.[349]

[346] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 254.
[347] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 216.
[348] el-İnşirâh, 94/4.
[349] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 167.

2.1.6. Himmet

Sûfîlerin terminolojilerinde yer vermekle birlikte tanım ve detay açısından örneklerine fazlaca rastlanmayan kavramlardan biri olan "himmet" Kâşânî'nin tasavvuf düşüncesinin merkezinde yer alır. Kâşânî bu kavrama hem *Reşḥü'z-zülâl*'de hem de *Leṭâ'if*'te genişçe yer vermiştir. Kâşânî *Reşḥü'z-zülâl*'de himmeti İbnü'l-Arabî'nin *Iṣṭılâḥâtu'ṣ-ṣûfiyye*'sindeki tanımdan yola çıkarak aynı bağlamda şerh etmiş, *Leṭâ'if*'te ise yine İbnü'l-Arabî'nin *Fütûḥât*'ındaki fikrî çerçeveye uygun olarak ele almıştır. Bununla birlikte o himmet kavramına tahsis ettiği bölümün devamında İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd eksenli yorum tarzından kaçınmaya özen göstermiştir. Kâşânî söz konusu kitaplar dışında kalan eserlerinde ise himmet konusunu değerlendirirken İbnü'l-Arabî öncesi dönemde yaşamış olan sûfîlerin tavrını benimsemiştir.

Kâşânî himmeti, cennet ümidi ve cehennem korkusu başta olmak üzere, kalbin bütün arzulardan ve endişelerden arındırılarak sadece Allah'a yönelmesi ve Onu talep etmesi şeklinde tanımlar. Bu doğrultuda o ilgili kavramı "ifâka", "enefe" ve "âlî" olmak üzere üç aşamada ele almıştır.[350] Bu çerçevede Kâşânî kalbin hevânın ve hevesin fitnelerinden kurtulduğu ilk hâldeki vasfını dikkate alarak bu aşamayı "ifâka himmeti" olarak adlandırır. Kâşânî'ye göre bu aşamada bulunanlar Allah'ı zikretme ve Allah'ın dost edindiği âlimlerle ilim taliplerinin meclisleri dışında dünyaya ilişkin her şeyi çirkin görerek himmetlerini geçici arzulara kapılmaktan korurlar.[351] Böylelerinin kalpleri yakîne ulaşmamış bir durumda iken geçici ve yanıltıcı arzuların esaretine kapılacak olurlarsa Kâşânî bu durumu "himmetin denâeti" olarak niteler.[352] Buna karşın kalpte güçlü bir yakîn oluşması halinde ise nefsi yeni bir himmet kuşatır. Böylece nefis dünyevî acılardan ve elemlerden kaçmaya çalışıp bedensel hazlara ve lezzetlere dalmak yerine bütün dikkatini uhrevî lütuflara yöneltir.[353]

Kâşânî'nin ikinci aşama olarak nitelendirdiği "enefe himmeti" ameline değer atfetmemesi sebebiyle müşâhede mertebesine yükselen kişinin kalbinde belli bir bedel gözeterek amele yönelmeyi çirkin görme duygusunun oluşması demektir. Ona göre bu durumdaki

[350] Kâşânî, *Tuḥfe*, 26.
[351] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 454; Kâşânî, *Reşḥü'z-zülâl*, 240.
[352] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 166.
[353] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 329.

kişinin mümin olup olmaması arasında bir fark bulunmaz. Kafirler de iradelerine hâkim olup belli bir beklentiyle hareket etmeyip bu gibi hususlara ehemmiyet vermezlerse enefe himmetinin neticesini görebilirler. Bir başka ifadeyle dileklerinin karşılığını elde edebilirler ve arzuları beklentileri doğrultusunda gerçekleşebilir. Bununla birlikte müminlerden farklı olarak onlara verilenler imtihân ve istidrac kabilindendir.[354]

Kâşânî'nin "hakiki" şeklinde nitelediği "âlî himmet"e sahip olanlar kemâl ehli olarak vasıflandırılırlar. Bunlar cennet ümidi veya cehennem korkusundan dolayı değil yalnızca Hakk'a muhabbetleri sebebiyle ibadet eden kimselerdir. "Âlî himmet" ehlinin "enefe himmeti" ehlinden farkı ikinci mertebedekilerin amel ve ibadetleri neticesinde Hakk'ın isim ve sıfat tecellilerini arzu ederek, o taleplerinde takılıp kalmaları sebebiyle zata yönelememeleridir. Buna karşılık "âlî himmet" ehli ise isim ve sıfat perdelerinden dahi kurtularak bütünüyle zata yönelmelerinin karşılığını görürler.[355] Bundan dolayıdır ki yalnızca Allah'a odaklanan himmet ehli beklentileri aşarak "âlî himmet" mertebesine yükselebilir. Zira bunlar sâlikin nefsinin bir şekilde etkilendiği vâridlerle veya şevk, vecd, zevk gibi mevhibeleri doğuran vasıtalarla ilgilenmezler. Bu gibi vasıtalar himmeti yetersiz ve henüz nefis terbiyesini ikmal edememiş kimselerin talep ettikleri hususlardır.[356] Öte yandan "Âlî himmet" ehli himmeti tek bir merkezde birleştirmek, yani onu yalnızca Allah'la ilişkilendirmek suretiyle Hakk'ı talep yolunda kalbi dağılmaktan ve tefrikanın esası olan mâsivâya yönelmekten alıkoymak için çaba sarf ederler. Zira onların nazarında kurtuluş himmetin sürekli Hakk'a yönelik olmasıyla mümkündür. Bu devamlılığı sağlayan kişinin hicreti ve manevî seyri de sürekli Hakk'a olur. Seyrini zikredilen çerçevede tamamlayan kişi hakiki mahabbete mazhar olarak müşâhede makamına ulaşır.[357] "Âlî himmet" müşâhede makamında elde edilebilen hakiki mahabbete ulaştırır. Kâşânî esasen Hz. Peygamber'in mazhar olduğunu belirttiği bu makâma "Gözü kaymadı ve sınırı aşmadı"[358] meâlindeki âyetin delalet ettiğini söyler. Ona göre Hz. Peygamber bütün himmetini tamamen Hakk'a yöneltmiş, gözü kaymak suretiyle O'ndan başkasına teveccüh etmemiş, bilakis O'na cezbolunmuştur. Bundan dolayı Kâşânî atılan bir ok gibi O'nun çekimine kapılarak rububiyet iddiasında

[354] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 454; *Reşḥü'z-zülâl*, 240.
[355] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 455; *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 126; *Reşḥü'z-zülâl*, 240.
[356] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 126.
[357] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 108.
[358] en-Necm, 53/17.

bulunmayan veya mâsivâya meyletmek suretiyle kulluk sınırını aşmayan Hz. Peygamber'i en yüce himmet sahibi olarak niteler.[359]

Kâşânî bu noktada himmet bağlamındaki konumları itibariyle peygamberlerle ârifler arasında benzer ve farklı olan hususlar hakkındaki kanaatini ortaya koyar. Buna göre peygamberlerden sonra gelen âriflerin himmeti genellikle muayyen bir hususa taalluk etmez. Bu itibarla bütün hâller onlara göre aynı olup bunlardan birini diğerine tercih etmeleri söz konusu değildir. Ârifler bu yönleri itibariyle peygamberlere benzerler. Bununla birlikte himmetinin tesiri bütün mahlukatın hayrına yönelen Hz. Peygamber'in mertebesi bütün âriflerinkinden daha yukarıda yer alır.[360]

Kâşânî talep hususunda ifrat ve tefritin bir başka tezahür şekli olan amele güvenme ve tûl-i emele kapılma tehlikelerine karşı teyakkuzda bulunmayı salık verir. Zira amele güven kulluk sınırını aşma tehlikesini barındırır. Bu itibarla ona göre ameline değer atfeden kişi Hakk'ın bunun karşılığını kendisine vermek zorunda olduğu zehabına kapılır ve dolayısıyla kendisinde bir varlık ve kıymet vehmeder. Oysa fânî olan, Ona nispetle fânî olduğu gibi bâkî olan da Onunla irtibat ve münasebeti oranında bekâya mazhardır. Hak'tan başkasıyla ilgilenmeyen, dünya ve ahiretin güzelliklerine aldanmayan ve Mevlasından başkasını sevmeyen yüce himmet ehli, yalnız insanlar arasında değil, onlardan uzak bulundukları halvet zamanlarında da vakitlerini Hak ile meşgul olarak değerlendirmelidir.[361] Kâşânî bu kanaatini şu hadis-i kudsî[362] ile temellendirmeye çalışır: "Kulum benimle meşgul oldukça, himmet ve lezzetini zikrimle kâim kılarım. Himmet ve lezzeti zikrim olunca bana âşık olur, ben de onu severim."[363] Bu nedenle peygamberler ümmetlerine himmet desteğinde bulunur, sohbet nurunu onlara yöneltirler. Peygamberlerin ümmetlerine ettikleri dua ve gösterdikleri yüce himmet dolayısıyla onların üzerine sükûnet iner, kalpleri huzurla yatışır. [364]

Kâşânî ilgili rivayetten hareketle âlî himmet mertebesine ulaşan kimsenin varacağı menzilin mahabbet vadisi olduğunu söyler. Buna göre her ne kadar cezb nurunda gizlense

[359] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 126.
[360] Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh,* 84.
[361] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 110.
[362] Ali el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ahvâl* (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2008), 1/433.
[363] Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh,* 124.
[364] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 200.

de kesbe bina edilen himmet vadisinin menzilleri son bulduğunda mahabbet himmete eşlik eder. Çünkü mahabbet şiddetli talebin bir sonucudur. Talebin nihayeti ise tecelli nuruyla matlupta son bulan vuslat hâlidir. Bu nedenle onun yalnızca mahbubun cemaliyle ünsiyet bulması ve ikisi arasında mahabbet bulunması gerekir.[365] Bu durum Kâşânî'nin mahabbeti bir taraftan himmet menzillerini kat etmenin neticesi olarak değerlendirirken diğer yandan da onu himmetin yegâne sebebi olarak görmesine yol açmıştır. Bu durumu ifade sadedinde ise o iffetli bir aşkın sırrı taltif etmek ve hakiki aşka hazırlama hususunda en kuvvetli sebep olduğunu söyler. Zira aşk bütün himmetleri tek bir himmet haline getirir, kalbi mâsivâya meyletmek suretiyle dağılmaktan korur ve böylece himmet ehlinin keşfi açılır.[366]

Kâşânî himmetin neticesinde kalpte meydana gelen kalp huzuru ve sükûneti de himmet ehlinin keşfinin açılmasına bağlar. Ona göre himmet maksuda yönelmeyi ve talep edilenin yolunda ciddiyeti iktiza ederken keşf sükunu ve talebi terk etmeyi gerektirir. Çünkü keşf müşâhede penceresinin açılması ve maksudun hasıl olması demektir. Bu nedenle müşâhedenin bulunduğu yerde himmet ve çaba yerini sükûnete bırakır.[367] Kâşânî sûfîlerin "irfânı kemale ulaştıktan sonra ârifin himmeti etki göstermez" şeklindeki beyanlarının himmet ile müşâhede arasındaki ters orantıyı ifade ettiği kanaatindedir. Buna göre ârif her şeyin Allah'ın takdiriyle vuku bulduğuna ve Onun ezelde takdir ettiği şeyin aksinin meydana gelmesinin imkânsızlığına yakînen vâkıf olunca Allah'ın dilediği şeyin vücûda geldiğini, dilemediği şeyin ise yoklukta kaldığını bilir. Dolayısıyla artık ne onun himmetinin ne de başka bir gücün bu alanda tesiri söz konusu olamayacağı bilgisine ulaşır. Bu marifete eren kişi himmetini herhangi bir şeye yöneltmez. Tesirin kimden kaynaklandığını veya kader sırrını bilmeyen ya da tesiri Allah'tan başkasına nispet eden kimsenin durumu ise bunun aksinedir.[368]

Kâşânî'nin tasavvuf anlayışı itibariyle pek çok hususla irtibatı kurulabilen kavramlardan olan himmetin doğrudan bağlantılı olduğu meseleler arasında kerâmet de yer almaktadır. Bu doğrultuda o bir taraftan suda yürümek, havada uçmak veya büyük bir ateşe girmek gibi kerametlerin zuhurunu himmete bağlayarak himmeti tesirin şartı olarak zikrederken

[365] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 129.
[366] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 131.
[367] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 142.
[368] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 202.

diğer yandan da kişinin kendisini bu tür harikalara layık görmemesi gerektiğini ısrarla vurgular.[369] Bu bağlamda meleklerin Hz. Âdem'e secdesi meselesini izah eden Kâşânî, meleklerin kendi ibadetlerine bakıp mahabbete müstahak olduklarını zannetmelerine karşı Hz. Âdem'in ise zellesini görerek gazaba müstahak olduğuna inanmasını ve af dilemesini onun himmetinin yüceliğine delil olarak sunar.[370]

2.1.7. Tevbe

Kâşânî geleneğe uygun bir şekilde, tevbeyi tasavvufî terbiyenin temel unsurlarından biri olarak değerlendirir. Bununla birlikte onun tevbenin geçerli addedilebilmesi için belirlediği kriterler şahsına özgüdür. Bu itibarla o tevbenin hakikatine ve şartına uygunluğunun zorunlu olduğunu söyler ve bir şeyin hakikatini onun aslı ve varlığının kendisiyle gerçekleştiği temel unsur olarak tanımlar. Ona göre bir şeyin şartı ise meydana gelmesinin kendisine bağlı olduğu temel niteliktir. Şu hâlde işlenen hatayı büyük görmek tevbenin hakikati, o hata karşısında pişmanlık göstermek ise şartı olmaktadır.[371]

Kâşânî tevbenin gerçekleşmesinin bağlı olduğu temel esasları belirledikten sonra bir tevbe tanımı yaparak kavramın genel çerçevesini çizer. Bu doğrultuda o tevbeyi "rücû'" yani "bir şeyden dönmek"[372] anlamını ifade edecek şekilde manalandırır ve kendisinden önceki tasavvufi geleneğin tevbeye ilişkin yorumlarını kuşatıcı mâhiyette geniş bir tanım ortaya koyar. Onun tanımladığı şekliyle tevbe Hakk'a muhalefet tavrından vazgeçip muvafakate; söz, fiil ve emelde kendi tabiatının isteklerinden uzaklaşıp şeriatın emirlerine;[373] zâhirden bâtına; kalbinde mâsivâya ilişkin hiçbir meyil ve arzu kalmayacak şekilde Hakk'a dönmek demektir.[374] Kâşânî'ye göre aynı zamanda benlik düzeyindeki bir dönüşümü ifade eden böylesi bir dönüşü gerçekleştiren kişi herhangi bir sevap beklentisi veya ceza korkusunun yönlendirmesiyle değil yalnızca Allah için O'na ibadet eder. Kâşânî bu noktada, mâsivâdan Hakk'a dönme gücünün kendisinden kaynaklandığı

---

369 Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh*, 5.
370 Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh*, 33.
371 Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-Sâirîn*, 16.
372 Arapça sözlüklerde tevbe pişmanlık, dönme, bir şeyden vazgeçme, günahı terk ederek Allah'a yönelmeme anlamında iken; tasavvufî bir terim olarak ise kalpte bulunan günah işlemeye ilişkin ısrar düğümünü çözerek Hakk'a yönelmek, isyandan itaate dönmek, dinen kötü ve çirkin kabul edilen işlere pişman olup Hakk'a müteveccih olmak, O'nun emrettiği fiillere sıkıca sarılmak ve nehyettiklerinden de sakınmak anlamlarındadır. Bkz. Isfehânî, *Müfredât*, 49; Cürcânî, *Ta'rîfât*, 95; Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 238; el-Hıfnî, *Mevsû'atü'ş-şûfiyye*, 695.
373 Kâşânî, *Tuḥfe*, 32.
374 Kâşânî, *Sevânih*, 624.

zehabına kapılma ihtimalinin kul açısından tehlikeli bir durum oluşturabileceğine dikkat çeker. Oysa hakikatte bu muvaffakiyet Rabbinin ona bir ihsanıdır. Tevbe edenin kendisinde gerçekleşen bu ihsanın farkına varması ise onun ulaşabileceği son merhaledir.[375]

Kâşânî tevbe ile takvanın gerçekleşme süreçlerinden hareketle bunlar arasında bir benzerlik olduğunu söyler. Buna göre kişinin dinin yasak kıldığı hususlardan kaçınması takvanın ilk mertebesi, kendi benliğinden sakınması ise son mertebesi olmaktadır. Kâşânî aynı durumun tevbe hususunda da geçerli olduğunu dile getirir. Onun nazarında tevbenin ilk aşaması insanın günahlardan dönmesi iken yalnızca tahkik ehlinin ulaşabileceği son mertebesi ise en büyük günah addedilen kendi varlığından rücu etmesidir. Kâşânî tahkik ehlinin muvaffak olduğu bu tevbeyi eksiklikleri gideren, bozukları ıslah eden, uzakları yakınlaştıran, yırtıkları yamayan nasûh tevbesi olarak adlandırır.[376]

Tevbenin mâhiyeti hakkında kendisine yöneltilen bir soruya Ruveym b. Ahmed'in (öl. 303/915-916) "tevbeden tevbedir" şeklindeki cevabıyla tasavvuf tarihindeki yerini alan "tevbeden tevbe" anlayışı pek çok mutasavvıfa göre tevbenin nihaî aşamasıdır. Bu yaklaşımı benimseyen Kâşânî en üst mertebeye İbnü'l-Arabî'nin yorumunu yerleştirmek suretiyle ilgili kavrama dair yedi farklı bakış açısını değerlendirmeye tabi tutar.[377] İbnü'l-Arabî'ye aidiyeti tespit edilen yorum dışındaki tespitlerin Kâşânî tarafından herhangi bir kaynağa izafe edilmemesi bunların kendisi tarafından üretilmiş olması ihtimalini akla getirmektedir. Orijinalliklerine ve dolayısıyla Kâşânî'nin tasavvuf anlayışının belirleyici kodlarına işaret etmelerine binaen söz konusu değerlendirmelere burada yer verilecektir. Kâşânî'nin ele aldığı şekliyle tevbeden tevbe kavramı ekseninde oluşan ilgili yorumların ilkine göre kul günahtan tevbe eder, daha sonra tevbesini bozarak aynı günaha tekrar döner ve ardından bir kez daha tevbe eder. Kâşânî açısından bu durumda "tevbeden tevbe" onu gerektiren günaha tevbe etmek anlamına gelmektedir.[378]

---

375 Kâşânî, *Leṭâ'if*, 150.

376 Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 72.

377 İbn Fûrek eserinde tevbeye ilişkin sekiz farklı yorum nakletmektedir. Bkz. İbn Fûrek, el-*İbâne an turuḳi'l-ḳāsıdîn ve'l-keşf an menâhici's-sâlikîn ve't-teveffur ilâ ibâdeti Rabbi'l-âlemîn,* haz. Ahmet Yıldırım-Abdulgaffar Aslan (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2014), 40.

378 Kâşânî, *Leṭâ'if*, 152.

Yine kul tevbe etmeye kadir olduğunu düşündüğü vakit kendini beğenme çukuruna düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. İşte kendini beğenme ile neticelenen böyle bir tevbeden de tevbe edilmelidir. Kâşânî'nin dikkat çektiği üzere İbnü'l-Arabî'nin sûfîlere yönelttiği eleştirilerden biri sûfîlerin tevbeyi "gelecekte terkine azmetmekle birlikte, halde de günahtan vazgeçmek" şeklinde tanımlamalarıdır. İbnü'l-Arabî sûfîlerin bahse konu tevbeye ilişkin yaklaşımlarını tashih etmeye çalışır. Ona göre ilm-i ilahîde sabit olduğu üzere o kul, dönmemeye azmettiği eski günahına bir kez daha dönebilir. Bu durumda daha önceki niyeti sebebiyle Allah'a karşı tahakküm etmiş ve kulluğun gereği olan alçakgönüllülükten uzaklaşmış demektir. Böylece o, bir taraftan kulluk edebine aykırı hareket etmiş, diğer taraftan da Rabbine verdiği sözü tutmamıştır.[379]

Selefiyle bu hususta aynı doğrultuda bir görüş ortaya koyan Kâşânî açısından tevbe günahı terke azmetmek değil günaha dönmemeye azmetmeyi terk etmektir. Zira günahı terke azmeden kişi gelecekte de aynı günaha dönmeyeceğine dair kendisinde bir kuvvet bulunduğu düşüncesine kapılırken azmi bırakan ise böyle bir iddiada bulunmaz. Aksine halihazırda günaha girme hususunda kendisinde bir güç bulunmadığı gibi gelecekte de ona azmedebilecek gücü kendisinde görmez.[380]

Kâşânî'nin serdettiği bir diğer yoruma göre Allah kula tevbeyi nasip etmeseydi kul tevbe edemezdi. Bu bakımdan kulun kendi başına tevbe edebileceği düşüncesine kapılmaması tevbeden tevbe anlamına gelmektedir. Kâşânî aynı durumun kişinin bütün fiilleri için de geçerli olduğu kanaatindedir. Bu düşüncesini "attığın zaman sen atmadın"[381] âyeti ile temellendirmeye çalışan Kâşânî tevbe dâhil her hususta kulda gerçekleşen fiilleri icra edenin kulun kendisi değil Allah olduğunu özellikle vurgular. Ona göre bu hakikati müşâhede eden kimse tevbeyi kendisine nispet etmez. Şu hâlde yukarıdaki âyetin yorumu da şöyle olmalıdır: "sen atmadın" yani kendi kendine atmadın, "attığında Allah attı" çünkü Allah'tan başkası bizatihi dilediği gibi hareket etme özgürlüğüne sahip değildir. Fakat perdelenmiş kimseler bu durumu kavrayamazlar.

[379] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/45.
[380] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣu'l-ḥikem*, 259.
[381] el-Enfâl, 8/17.

Fiilin kendilerinden kaynaklandığı iddiaları sebebiyle perdelenmiş olanlara "Allah'a dönün, tevbe edin"[382] "Allah tevbe edenleri sever"[383] denir. Onlara tevbe edin yani dönün, sonra da sizde gerçekleşen fiilin Hak'la ilişkisine bakın ki fiilin asıl sahibinin siz değil, sizde sizin vasıtanızla o fiili gerçekleştirenin Allah olduğunu ve her işin Ona döndürüleceğini görün, denir. Burada Kâşânî'nin vurguladığı husus fiili kişinin kendisine nispet etmekten dönerek, Allah'a irca etmesinin gerekliliğidir. Zira "nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir"[384] "biz ona şah damarından daha yakınız"[385] meâlindeki âyetler ekseninde "kul, kendisinden ayrılmamış olana dönemez çünkü O, zaten kulla beraberdir" ilkesinden hareketle Allah'ın hiçbir zaman ayrılmamacasına kulla beraber olduğu söylenebilir. Böylelikle basiret gözünden perde kalkıp söz konusu maiyyet ve kurbiyetten gâfil olmayanlara göre tevbe, insandan ayrılmayan ve sürekli onunla beraber olana dönmek şeklinde nitelendirilmez. Bu nedenle tahkik ehli sûfîler "Hak, o kimseyle değilmiş de O'na dönmesi gerekir" şeklindeki bir tevbeden de tevbe etmek gerektiği düşüncesindedirler. Bu görüşe göre kul bir iş veya durumdan diğerine yöneldiğinde Hak, aynı anda hem yönelme işinde hem kendisine yönelinende hem de yönelendedir.[386] Kâşânî bu anlamdaki bir tevbeyi "tahkik tevbesi" olarak adlandırarak bunun yalnızca muhakkik sûfîlere nasip olduğunu belirtmiştir. İşte böyle bir kul ilahî bir ismin gereğinden bir başka ilahî ismin gereğine döner. Sözgelimi Müntakim isminin gereğinden Gaffâr isminin gereğine yönelir. Dolayısıyla o, hangi hâlde bulunursa bulunsun O'nun isimlerinden birine mazhar olmuş demektir. Bu makamın sonu "tevbetü'l-intihâ" veya "tevbetü'l-Muhammediyye" olarak isimlendirilen ve yalnızca Hz. Peygamber'in sahibi bulunduğu mertebedir. Bu mertebede o, herhangi bir ismin mazhariyet kayıtlarıyla sınırlanarak diğer isimlerden mahrum kalmaz ve bütün isimleri kuşatan Allah ismine döner.[387]

Bütün bu yorumların akabinde Kâşânî farklı veçheleri itibariyle değerlendirmeye çalıştığı tevbenin bütün insanlık için bir karşılığının bulunduğunu ifade eder. Ona göre Kur'ân'da zikri geçen ve hiçbir sınırlamaya tabi tutmaksızın bütün insanları tevbeye davet eden "Ey

[382] en-Nûr, 31.
[383] el-Bakara, 222.
[384] el-Hadîd, 3.
[385] el-Kâf, 16.
[386] Kâşânî, *Leṭâ'if,* 151.
[387] Kâşânî, *Leṭâ'if,* 151.

müminler hepiniz Allah'a tevbe edin (dönün)" meâlindeki âyet tevbenin barındırdığı bu farklı anlam katmanlarına işaret eden bir kuşatıcılığa sahiptir.[388]

2.1.8. Zühd

Kâşânî zühdü[389] genel anlamı itibariyle eşyaya olan rağbeti tamamen kesmek, nefsin hoşuna giden haricî saadetlerden yüz çevirmek[390] olarak tanımlar. Fakat aynı zamanda sadece bedenin ve kuvvetlerinin lezzet almakla meşgul olmasından nefsi alıkoymak şeklindeki zühd anlayışına katılmaz. Dolayısıyla Kâşânî zühdü bir beklenti sebebiyle gerçekleştirilen *avâmın zühdü*; herhangi bir beklentiye matuf olmaksızın yerine getirilen *irade ehlinin zühdü*; yerine getirdiği bu zühdü görmeyi dahi terk eden *havâssın zühdü* olmak üzere üç merhalede ele alır. Ona göre bir şeyi bedeniyle madden terk eden kişi, kalbinin o şeyle meşgul olması sebebiyle onu tamamen terk etmiş değildir. Bu nedenle zühd, kifayet ölçüsüyle veya zaruret miktarıyla yetinmek anlamındaki kanaat etmekten daha farklı bir şeydir. Burada İbn-i Sina'nın dünya ve güzelliklerine yüz çevirmek şeklinde ifade ettiği zühd anlayışına da yer veren Kâşânî'ye göre ahirette birtakım mükafatlar beklentisiyle gerçekleştirilen zühd ariflerin değil, tüccarların zühdüdür. Çünkü arifler gerçekleştirdiği bu terke mukabil ne dünyada ne de ahirette bir şey beklemezler. Seçkinlerin zühdüne göre Hakk'ın cemali tecelli edip iradesi her şeyi kuşatınca Onun birliği her türlü dağınıklığı toplar ve yüz çevrilen şeylerden de bizzat zühdün kendisini görmekten de onu alıkoyar. Bir başka ifadeyle havâss için her şeyin bir hakikat içerisinde yok olduğu mertebeye ulaşmak suretiyle vuslat tahakkuk edince onlar zühdü görmekten de uzaklaşırlar. [391]

Burada Kâşânî zühdden zühdün tanımsal çerçevesini Abdullah Ensarî'den almış, içeriğini ise fenâyı dikkate sunarak İbnü'l-Fârız'ın yaklaşımıyla donatmıştır. Buna göre zühdden zühd, kişinin zâhidi bulunduğu şeyi önemsiz görmesi hatta hiç görmemesidir. Ancak

---

[388] Kâşânî, *Leṭâ'if,* 151.

[389] Tasavvufî bir kavram olarak zühd, Allah'a ve ahirete yönelmek amacıyla dünyadan uzak durmak, elde bulunsa dahi gönülde eşyanın sevgisine yer vermemek şeklinde tarif edilmiştir. *Luma*ʿ sahibi zühdü yüce bir makam olarak niteleyerek "zühdü sağlam olmayanın diğer makamlarının da aynı şekilde sağlam olamayacağını" ifade eder. Zühdü, kulun Allah'ın taksimine rıza göstererek kendisine verilene kanaat ve sabretmesi olduğunu belirten Kuşeyrî'ye göre haramlar hususunda zühd vacip, helallerde ise fazilettir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kelâbâzî, *Taʿarruf*, 109; Kuşeyrî, *Risâle*, 115; Osman Aydınlı, "Mutezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu*", İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf,* 1/10 (2003), 101.

[390] Kâşânî, *Te'vîlât,* 17.

[391] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 239.

dünyanın ehemmiyetsizliğinden dolayı ona yüz çevirmek, havas ehli nazarında bir kusur sayılmışıtr. Zira Hak dışındaki şeyin ne değeri vardır ki rağbet etmeye veya yüz çevirmeye konu olsun? Bu bakış açısına sahip kişiye Hakk'ın cemali tecelli edince istenilen her şeyin, Hakk'ın iradesi kapsamında bulunduğunu ve birliğinin bütün dağınıklıkları topladığını müşâhede eder. Bu tecelli eden cemal onu yüz çevirdiği şeylerden uzaklaştırdığı gibi bizatihi zühdü görmekten de alıkoyar. Bir başka ifadeyle rüsûm denen mâsivânın her şeyin Onda fenası ve yok olması suretiyle vuslat tahakkuk edince her şey mutlak birlikte yok olduğu için kişi zühdünü göremez yani kendi zühdüne hiçbir değer atfetmez.[392] Ancak burada Kâşânî'nin zühden zühde ilişkin yaklaşımını ortaya koyarken kullandığı kelimelere dikkat edilirse cem, beka, isneyniyet, rüsûm ve fenâ kavramları göze çarpmaktadır. Kâşânî Herevî'nin eserini şerh ettikten sonra aynı eserin daha kolay anlaşılabilmesi adına kaleme aldığı sözlükte, zühdün nihâyet makamları içerisindeki anlamını da "isneyniyetin/ikiliğin ortadan kalkarak Hak dışındaki her şeyin nefyedilmesi" şeklinde yorumlar.[393]

2.1.9. Fakr

Kâşânî çeşitli vesilelerle ele aldığı kavramları şerh ettiği eserlerin muhteva ve üslubuna sadık kalarak tanımlayıp yorumlamaya çalışmıştır. Fakr kavramını da bu minval üzere değerlendirmeye tabi tutan Kâşânî *Tâ'iyye* şerhinde aşk merkezli izahlar yaparken *Menâzil* şerhinde geleneksel anlamdaki zühd çizgisini takip etmiş, *Fuṣûṣ* şerhinde ve sözlüklerinde ise Ekberî çizgiden ayrılmamaya özen göstermiştir. Bu meyânda Kâşânî fakrı kısaca "bir şeye mâlik olduğunu görmekten kaçınmak", fakiri ise "mülkün sadece Allah'a ait olduğunu gören kimse" şeklinde tanımlar. Abdullah Ensârî'nin fakra ilişkin "mülk edinmekten uzaklaşmak" ifadesini de o "kesret ve inhiraf izlerinden, halka yönelik taleplerden, alışkanlıkların hükümlerinden kalpte hiçbir şey kalmayacak şekilde tam anlamıyla soyutlanmak" olarak yorumlar. Ona göre bu durumdaki kalp "gayr ve "gayriyet" hükümlerinden kurtulmaktan hatta bu kurtulmayı görmekten veya görmeyi nefyetmekten de kurtulması sebebiyle dünyaya ilişkin zâhirî ve bâtınî izlerden arınır. Kâşânî bu düşüncesini desteklemek amacıyla fakr kelimesinin "üzerinde ot bitmeyen ve hiçbir şey bulunmayan çorak arazi" şeklindeki sözlük anlamına dikkat çeker. O gerek

[392] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 240.
[393] Kâşânî, *Reşḥü'z-zülâl*, 104.

insanoğlunun gerekse insan dışındaki varlıkların tıpkı çorak bir arazi gibi hiçbir şeye sahip olmadıkları hakikatine işaretle her şeyin Allah'a muhtaç olduğunu beyan eder. Buna binaen Kâşânî kemâl ehlinin ulaşabileceği bu mertebeyi "tam fakr" olarak niteler. Genel olarak tasavvuf klasiklerinde bu mertebeye "fakr tamamlandığında o, Allah'tır" cümlesiyle işaret edilir. Bu cümle farklı hâllerin ve muhtelif makâmların tesiri altında bulunan sûfîler tarafından değişik şekillerde yorumlandığından tartışmalı bir hüviyet kazanmıştır. Kavramla alakalı bu durumun farkındalığıyla hareket eden Kâşânî yukarıdaki ifadeye ilişkin birbirinden ayrı iki yorum ortaya koyar.

Sözü edilen yorumlardan ilkinde Kâşânî "tam fakr" kavramını Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'ında kâmil bir insanın yükselebileceği en üstün mertebe olarak takdim ettiği "seçkinlerin tevhidi" terimi ile ilişkilendirerek temellendirmeye çalışır. Ona göre kendisini ve bütün masivayı Hakk'a muhtaç olarak gören kimse Gazzâlî'nin "lâ ilâhe illallâh" (Allah'tan başka ilah yoktur) çerçevesinde yorumladığı tevhîd anlayışının avâm ve havass için ortak olduğunu anlar. Buna karşın "lâ hüve illâ hüve" (ancak O vardır) [394] cümlesiyle ifade edilen tevhîd yaklaşımının ise yalnızca havassın tevhîd düşüncesini özetlediğini idrak eder. Böylece şâhid ve meşhûd ona inkişaf olur. Bir başka ifadeyle o şâhidin de meşhûdun da kendilerine ait hüviyetlerinin bulunmadığını ve hakiki hüviyetin ancak Allah'a ait olduğunu kavrar.

Kâşânî'nin ikinci yorumuna göre kalp bir suretle veya varlıkla ilgilenme tavrını terk ettiği durumda fakrın kemal derecesine ulaşır. Böyle bir kalp bütün mâhiyetlerden arınmış olması sebebiyle en kâmil tecellilerin aksedeceği mahal haline dönüşür. Böylece o zât tecellisinin kendisinde zuhur etmesine uygun apaçık bir mazhar olur[395] ve bütün hakikatlerin ancak zâtın hakikati sayesinde bir hakikat olabildiği gerçeğini müşahede eder. Kâşânî bu durumu müşâhede eden kimse için eşyânın hakikatinin inkişaf edeceğini şöyle dile getirir:

"'Ben' bütün hüviyetleri kuşatan büyük hüviyet içinde O'dur, 'biz' de hakikatlerimiz ile o hüviyette bulunuyoruz. Malumatımız, a'yân-ı sâbitemiz ve biz denen mâhiyetlerimiz o hüviyette O'dur. 'O' ise zatına ilâve olmayan şuunatı mertebesinde bulunmamız bakımından bizde bizdir."

[394] Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr ve muṣaffâtu'l-esrâr,* 144.
[395] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 533.

Kâşânî'ye göre, künhünün tam anlamıyla kavranılmasının imkansızlığı sebebiyle, zuhur eden varlıklar sadece Hak olmadığı gibi Hakk'ın dışında kalan bu varlıklar da ancak Hak ile varlık kazanabileceklerinden dolayı sadece halk diye nitelenemezler. Zikredilen sebeplerden hareketle varlık bir yönüyle Hak iken diğer yönüyle de halktır. Bütün kesret ve imkân izlerinden ve mahlukata ilişkin kayıtlardan kurtulup Hakk'a ait kemâl sıfatlarıyla muttasıf kişinin varlığında tek olan Hakk'ın dışında bir şey kalmaz. Bu hali tadan kimse "fakr tamamlandığında o, Allah'tır" cümlesinin anlamını yakînen bilir.[396] Bu bilgiyle o fakrın hakikatine vâsıl olduğu gibi Allah'ın irade ve ihtiyarını kendi irade ve ihtiyarından üstün görerek fakrı gınâya tercih etmekten de uzaklaşır. Kâşânî böylesi bir kulun fakirlik ve zenginlik arasında fark görmeyeceğini ifade eder. Zira o üstünlüğün Hakk'ın kendisi için tercih ettiği şeyde olduğunu bilir. Bu sebeple Allah'ın kulları içerisinde muhakkik olarak nitelenmeye layık olanlar Onun emrettiği veya nehyettiği dışında bir fiili tercih etmek veya etmemek hususunda iradelerini kullanmayanlardır. Burası mâsivayla ilişkinin tamamen kesildiği makamdır. Allah bu mertebede bulunan kimsenin iradesini kullanarak onun eylemlerine yön verir veyahut onun Allah'ın kendisi için emrettiği şey hususunda iradesi söz konusu olabilir. Dolayısıyla Allah "namaz kıl"[397] şeklinde bir emir vermemiş olsaydı bu kul namaz kılmayacaktı demek mümkündür. Aynı şekilde "zinaya yaklaşmayın"[398] şeklindeki yasak söz konusu olmasaydı o zinayı terk hususunda da iradesini kullanmayacaktı. Şu hâlde o aklının yönlendirmesiyle hareket etmemektedir. Bilakis kulu olması hasebiyle o Allah'ın kendisine sevmesini buyurduklarına ilgisini yöneltirken sevmemesini emrettiklerinden de uzaklaşır. Dolayısıyla Allah'ın iradesine ve emrine uygun olarak iradesini tam anlamıyla kullanan kişi tam fakr makamına ulaşmış hakiki fakir olmaktadır.[399]

Kâşânî'ye göre fakir bir açıdan hiçbir şeye kâdir olmadığını bilen, diğer bir açıdan ise Allah'la ganî olan demektir. "Fakr tamamlandığında o, Allah'tır" cümlesinden kastedilen anlam fakrın bu ikinci yorumudur.[400] Kâşânî'nin aynı ifadeyi *Menâzil* şerhinde hem fakrın hem de gınânın kemâli olarak dile getirmiş olduğu hatırlatılmalıdır. Mutasavvıflarca da sıklıkla kullanılan bu ifadeyi Kâşânî matluba ulaşıp cem mertebesini

396 Kâşânî, *Sevâniḥ*, 109.
397 el-Ankebut, 29/45.
398 el-İsrâ, 17/32.
399 Kâşânî, *Leṭâ'if*, 535.
400 Kâşânî, *Sevâniḥ*, 109.

elde eden kişinin talepten kurtulacağı, Hak ile arasındaki perdelerin kalkması suretiyle fenâdan sonra bekâya ulaşacağı ve böylece Hakk'ın vücûd nurunu giyeceği şeklinde açıklar. Çünkü ona göre cem makamı ancak mutlak fakr anlamına gelen sırf fenâ ile müşâhede edilebilir ve akabinde hakkânî varlıkla bekâya ulaşılabilir. Kâşânî fakrın tamamlanması şeklindeki ifadeyle mutlak ve sırf fenâyı kastettiğini söyler.

Geleneksel yaklaşıma uygun şekilde Kâşânî de fakr-gınâ üstünlüğü meselesine dair görüşlerine eserlerinde yer verir.[401] Ana çerçevesi itibariyle o fakirin maslahatını fakrda, ganîninkini de gınâda kabul eder. Çünkü Allah her ikisi için de hayırlı olanı bilir ve onu verir. Nitekim kimi insanları fakirlik ıslah ederken zenginlik ifsat eder. Bazı insanları da zenginlik ıslah ederken fakirlik ise ifsat eder. Bu bakımdan Kâşânî Allah'ın kulunun maslahatına riayet ettiği kanaatindedir. Ona göre basireti aydınlanmış ve Allah'ın hidayet nuruyla nurlandırdığı ve kaderin sırrına ve var olmadan önceki durumuna yani kendi a'yânının hallerine muttali kıldığı kimse kendisine hakikatinin iktiza etmediği şeyin verilmeyeceğini de bilir. Çünkü bu durum Onun hikmet ve adaletinin gereğidir.[402] Öte yandan Kâşânî bu düşüncesini desteklemek amacıyla Allah'ın insanı varlıkla ya da yoklukla imtihan edeceği şeklinde bir argüman kullanır. Buna göre Allah insanı nimet ve bollukla imtihan ederse bu durumda şükretmesi gerekir. Bir başka ifadeyle onun mazhar olduğu nimeti olması gereken yerlerde, örneğin yetimlere ikramda bulunma, miskinleri doyurma gibi Allah'ın rızasına yönelik alanlarda kullanması gerekir. Bunun yanı sıra onun Allah'ın nimetine karşı nankörlük etmemesi zorunludur. Sahip olduklarıyla şımarmaması, övünerek "hak ettiğim ve Allah katında saygın bir yere sahip olduğum için bana ikramda bulundu" dememesi, yemede aşırıya gitmemesi ve mal sevgisiyle perdelenip hak sahiplerine haklarını vermemezlik etmemesi bu kapsamda değerlendirilmelidir. Öte yandan fakirlikle ve rızkın daralmasıyla imtihan edilmesi durumunda ise insanın sabretmesi, sızlanmaması ve "Allah beni önemsemedi" şeklinde yanlış bir düşünceye kapılmaması gerekir. Çünkü bu mahrumiyet kendisine nimetleri verenden yoksun kalma tehlikesinden onu kurtarmaya yönelik Hakk'ın bir ikramı olabilir. Bir başka ifadeyle fakirlik sebebiyle nimetlerle meşguliyet riskinin söz konusu olmaması Hakk'a yönelmenin, nimete bağlanma ihtimalinin kalmaması da Hakk'ın yolunda süluk

[401] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 169.
[402] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 113.

etmenin vesilesi olabilir. Nitekim fazlaca nimete mazhar olmanın nicelerini helake sürüklediği unutulmamalıdır.[403]

Çeşitli kavramlarla mahabbet arasında ilişki kuran Kâşânî aynı tavrını fakr kavramı ekseninde de sürdürür. Bu çerçevede o fakrı tercih etmenin fakr ehli arasındaki sevginin ön şartı olduğunu söyler. Ona göre seven sevdiğiyle yetinerek onun dışındaki her şeye karşı müstağni kalmalıdır. Şayet sevgili dışında herhangi bir şeye meylederse gerçek anlamda seven olamaz. Kâşânî bu noktada bidayet ve nihayet ehli arasında bir ayrıma gider. Onun ele aldığı şekliyle bidayette mahabbetin hasıl olması fakrın tahakkuk etmesine bağlıdır. Çünkü bu mertebede fakr tahakkuk etmezse mahabbet de gerçekleşmiş olmaz. Nihayette ise mahabbetin varlığı için fakr şart değildir. Bilakis bu durumdaki muhibbin nezdinde dünya değersiz olduğu için o fakra da gınâya da aldırış etmez. Bu itibarla o bazen gınâ sahibi olabilir. Çünkü o bunun Allah'ın mevhibesi olduğuna ve onu Allah için aldığına inanır. Söz konusu nesneyi terk edince de yine Onun için terk etmiş olur.

Kâşânî muhiblerin diğer bir kısmının nefsin hazlarını terk etme hususundaki güçlü niyetlerinden dolayı fakr halinin de sürekli olması gerektiği şeklinde bir görüşü benimsediklerini söyler. Onlar ölünceye kadar fakr ahdini yerine getirmeyi ve mahabbetin hukukunu ifa etmeye ilişkin görüşlerini nefislerinin zayıflığına dikkat çekerek temellendirmeye çalışırlar. Bu durumu rüzgâr ile ağaç arasındaki ilişki ile açıklamaya gayret eden Kâşânî'ye göre rüzgârın ağaçları kırma ve terbiye etme olmak üzere iki türlü tesiri söz konusudur. Kırma eylemi yapraklarını dökmek ve çiçeklerini yerlere saçmak suretiyle ağaçları bir bakıma soymak demektir. Böylece rüzgâr ağaçları örten yapraklarını ve dallarını süsleyen meyvelerini sonbaharda çekip alır. Terbiye ise ilkbaharda aşılamak ve çiçekleriyle tohumlarını yaymak suretiyle fakr halinde bulunan ağaçları ihya etmektir. Fakr ve gınâdaki etkisi yönüyle muhabbet ağaçla ilişkisi itibariyle rüzgâra benzer.[404]

[403] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 632.
[404] Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh*, 62.

2.1.10. Havf-Recâ

Kâşânî'ye göre havf Hakk'ın kudretini ve gazabını düşünmekten kaynaklanan[405] ve amelin hakikate mutabık olması konusundaki endişe sebebiyle[406] istikbalde başa gelebilecek şeyden korkmaktır.[407] Ona göre insanın bu tür düşüncelerinin ve endişelerinin temelinde onun yakîn sahibi olmaması yatar. Onun yakîn sahibi olmaması ise onu vaidden kurtulabilmek amacıyla insanı takvaya yöneltir.[408] Bu düşüncesini Kur'ân ve hadislerle temellendirmeye çalışan Kâşânî bu iki kaynakta yer aldığı şekliyle insanların cehennem azabıyla tehdit edilmesi anlamındaki vaid eksenli bir havfın insanı amele güvenmenin rahatlığından kurtararak onu sürekli tedirgin ve uyanık olmaya sevk ettiğini söyler. [409]

Havf ve recâ tasavvuf klasiklerinde birbirleriyle ilişkili iki makam olarak ele alınmıştır. Söz konusu geleneğe uyan Kâşânî havf-recâ ilişkisini birinin diğerine üstünlüğü açısından değil, kişinin farklı durumlar karşısında sergilemesi gereken birbirleriyle irtibatlı iki kavram olmaları hasebiyle ele alır. Bu bağlamda o, havf ve recâyı sülûkun gereklerinin yerine getirilebilmesi noktasında bir kuşun iki kanadına benzetir. Kâşânî'nin yaklaşımına göre kuşun kanatlarından birinin bulunmaması veya her iki kanat bulunsa bile birbirleriyle uyum içerisinde hareket etmemeleri halinde bir kuş uçamaz. Havf-recâ ilişkisi bağlamında Kâşânî'nin serdettiği bu teşbîhe göre kemâl yolculuğuna devam edilebilmesi için havf ve recâ dengesinin bulunması gerekir, aksi halde kemâle ulaşılamaz. Nitekim havfın recâya tercih edilmesi durumunda ümitsizliğe düşüleceği gibi recânın havfa tercih edilmesi hâlinde ise aşırı güven sebebiyle kişi aldanır. Kâşânî maksada ulaşmadan güven duygusuna kapılmak anlamına gelen böylesi bir durum karşısında dikkatli olunması gerektiğini vurgular. Aksi halde "Allah'ın ansızın gelen azabından emin mi oldular? Fakat ziyana uğrayan topluluktan başkası Allah'ın azabından emin olamaz"[410] meâlindeki âyette ifade edilen ilahî mekre muhatap olunması

---

[405] Kâşânî, *Sevâniḥ*, 109; Mustafa Kara, "Havf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/528-533; Serrâc, *Luma'*, 55; Kuşeyrî, *Risâle*, 125; Kelâbâzî, *Ta'arruf,* 147.

[406] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 33; Süleyman Uludağ "Recâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/502.

[407] Kâşânî, *Leṭâ'if,* 211.

[408] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 26; Süleyman Uludağ "Recâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/502.

[409] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 38.

[410] el-A'râf, 7/99.

tehlikesiyle karşı karşıya kalınır.[411] Burada Kâşânî sadece recânın bulunmasına ilişkin bir başka tehlikeden söz eder. Ona göre böylesi bir recâ Hakk'ın hükmüne karşı gelmeye ve ona itiraz etmeye sebep olur. Çünkü ölçüsüz recâ bir bakıma Hakk'ın onun mâliki olduğunu, mâlikin de mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunabileceğini ve böylece onun hakkında dilediği hükmü vereceğini tam anlamıyla idrak edememek anlamına gelir. Bu durumdaki bir kulun recâ ipine sıkıca tutunarak Hakk'ın hükmüne razı olması, işini O'na havale etmesi ve O'nun dilediği dışında hiçbir şey istememesi gerekirken o, kendi muradını O'nun muradına tercih etmiş ve böylece iradesi O'nun iradesiyle çatışmış demektir. Ayrıca o kul "Allah kullarına gazap etmekten müstağnidir, öyleyse kullarını affetmesi gerekir. O'nun keremine yakışan kullarına merhamet ve mağfiret etmesidir" düşüncesine kapılarak vaidi konusunda O'na itiraz eder ve O'ndan daha bilgili olduğu vehmine kapılmak suretiyle hikmeti hususunda Hakk'a muhalefet etmiş olur. [412]

Kâşânî recâdan bütünüyle yoksun olmayı da makbul görmez. O söz konusu düşüncesini recâ-amel irtibatıyla temellendirmeye çalışır. Bu doğrultuda Kâşânî recâ sahibinin sevap gibi âhirete ilişkin herhangi bir beklentinin olmaması hâlinde hiçbir amel işlemeyeceğini ifade eder. Çünkü o Allah'a yakınlık, keramet ve hizmet edilen şey vesilesiyle elde edilecek olan ferahlık recâsı olmasaydı bu hizmetten lezzet alamazdı. Dolayısıyla kemâle ermek ve keramet sahibi olmak gibi gelecekte ulaşılabilecek mükafatlarla lezzet alınmasaydı nefis hazır lezzetle yetinir ve yasaklanan şeyleri asla terk etmezdi.[413] Binaenaleyh bu iki durumdan herhangi birinin mutlak surette tercihe daha layık olmadığını düşünen Kâşânî recâ ve havfın eşit düzeyde olduğunu kabullenmek gerektiğine dikkat çeker. Onun yorumuna göre havf üstün gelirse Allah'ın rahmetinden ümit kesmeye sebep olur. Oysa "ey kendi aleyhlerine olarak günahta haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin"[414] meâlindeki âyette Allah'ın rahmetinden ümit kesmek yasaklanmıştır. Ayrıca "rahmetim gazabımı geçmiştir"[415] hadis-i kudsîsinde de rahmetin gazap karşısındaki kuşatıcılığı ilkesinden hareketle ümitsizlik aynı zamanda Hakk'a karşı edepsizlik etmek anlamına gelir. Öyleyse O'nun rahmetini bildiği hâlde ümitsizliğe düşen kimse Allah'ın belirlediği sınırları aşarak kendi nefsine zulmeder.

411 Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 46.
412 Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 46
413 Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 47.
414 ez-Zümer, 39/53.
415 Aclûnî, *Keşfü'l-ḫafâ,* 1/261.

Diğer taraftan recânın havfa galebe çalması halinde vaktinden önce ortaya çıkan bu recâ duygusu kulu Allah'ın mekrinden emin olmaya sevk edecektir. Havfta olduğu gibi recâdaki bu aşırılık da aynı şekilde edepsizlik ve haddi aşmak anlamına gelir. Ancak Kâşânî burada "ben kulumun zannı üzereyim"[416] hadis-i kudsîsinden güç alarak recâdaki aşırılığın tehlikesinin havftaki aşırılığa nispetle daha az olduğunu söyler.[417] Fakat her iki durumda da kul kendisine zulmetmiş ve haddi aşmış demektir.[418] Şu hâlde iki uç noktayı temsil eden havf ve recâdan yalnız biri tercih edilmemelidir. Kalbin Rabbini unutmaması ve O'ndan gafil olmaması için kul Hakk'ın vaidinden korkmalıdır. Havf kendisine galebe edip ürktüğü vakit "Bunlar iman edenler ve Allah'ı zikrederek gönülleri huzura kavuşanlardır. Bilesiniz ki gönüller ancak Allah'ı zikrederek huzura kavuşur"[419] meâlindeki âyeti hatırlayarak recâya kavuşmalı ve sükûnet bulmalıdır.[420]

2.1.11. Riyâzet

Kâşânî kendi dönemine kadar sûfîler tarafından belli bir sistematiğe kavuşturulmuş olan tasavvufî terbiye metotlarını ana hatları itibariyle iki başlık altında değerlendirir. Bunlardan ilki tasavvuf ehlinin gazap ve şehveti ortadan kaldırmayı hedefledikleri yolu ifade eder. Bu yol güçlü, asi ve azgın nefislerin kontrol altına alınabilmesi noktasında diğerine nazaran daha elverişlidir. Öteki ise ahlâkı tadil etmeyi amaçlayan ve âlimlerle hakîmlerin esas aldığı yöntemdir.

Çoğunlukla sûfîlerin takip ettiği ve gazap ve şehveti ortadan kaldırmayı hedefleyen yolu tercih eden Kâşânî riyâzetin amacına ulaşabilmesi için birtakım sağlam rükünler, şartlara ve asıllara ihtiyaç olduğunu belirtir. Ona göre riyâzetin üzerine bina edildiği bu sacayaklarının ilki olan rükünlerin başında zikre devam etmek gelir. Çünkü zikir kişiyi Allah'a yaklaştıran, nefsi ikna ve razı eden veya ahlâkı güzelleştiren en etkili yöntemdir. Bununla birlikte onun anlayışı itibariyle zikrin riyâzet üzerindeki etkisini sadece zikre devam eden bilebilir. [421]

---

[416] Buhârî, "Tevhîd", 15/35.
[417] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 178.
[418] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 92.
[419] er-Ra'd, 13/28.
[420] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 129.
[421] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 237.

Kâşânî'nin riyâzetin bağlı olduğunu söylediği şartların ilki "azimet"tir. O bu bağlamda kullandığı "azimet" tabirini "vakti bulandırmamak ve değeri her ne olursa olsun kendisinden uzaklaşmamak amacıyla hedefe sağlam bir niyetle yönelmek" şeklinde tanımlar. Riyâzetin ikinci şartı olan "sıdk" ise "söz, fiil ve düşünce bakımından her hususta istikamet sahibi olmak" demektir. Böyle olmadığı takdirde yalanın bulaşması tehlikesiyle karşı karşıya kalan insan kendisine gelen ilhamlara aldanabilir. Kâşânî söz konusu riyâzetin üçüncü şartı olarak "nasuh tevbesi"ne işaret eder. Ona göre nasuh tevbesi "kalbin Hak'tan ayrılarak bâtıla yönelmemesi için sırrı mâsivayla meşguliyetten alıkoymak" demektir. Kâşânî "bâtının başka hiçbir şeye yönelmeyecek şekilde Allah'a dönmesi" şeklinde tanımladığı "inâbe"yi riyâzetin dördüncü şartı olarak belirler. Bu dört şartın temelinde "tam ihlâs"ın bulunduğunu kabul eden Kâşânî'ye göre burada ihlâs, göz açıp kapatacak kadar kısacık bir vakit dahi olsa Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayacak şekilde yalnızca Allah için amel etmek demektir. Çünkü ameli bir an dahi Allah'tan başkasını mülâhaza ederek yerine getirmek gizli bir şirktir. Bu noktada Kâşânî bir fiil ortaya konurken gizli şirke düşülmesi tehlikesine "ümmetim içinde şirkin ayak sesi karanlık gecede bir kayanın üzerindeki siyah karıncanın ayak sesinden daha gizlidir"[422] hadisiyle dikkat çeker.

Riyâzetin asılları meselesini zâhir ve bâtın kavramlarına müracaatla izah etmeyi deneyen Kâşânî bunları ademî ve vücûdî yani varlığa ve yokluğa bakan asıllar şeklinde ikili bir tasnifle açıklama yoluna gider. Kâşânî burada sözünü ettiği "ademî asıllar"ı "sırrı Hakk'tan alıkoyan şeylerle meşguliyetten kaçınmak" şeklinde tanımladığı "zühd" kavramı ekseninde yorumlar. Burada "kaçınmak" zâhiren kişiyi ilgilendirmeyen şeyi zarureten terk etmek, bâtınen ise sırrı mâsivâya çağıran her hâtırdan uzaklaşmak demektir. "Ademî asıllar"ı Kâşânî sûfîler tarafından riyâzet bağlamında sıklıkla tekrarlanan az yeme, az uyuma, az konuşma ve insanlardan uzaklaşma şeklindeki uygulamalarla ilişkilendirir. Ona göre "vücûdî asıllar" ise ibadet etmek suretiyle sırrı feyzi kabul edebileceği bir kıvama kavuşturmak ve böylece Hakk'ın vahdetinde fâni olmak ve Hak'ta bekâ bulmaktır.[423]

[422] Taberânî, *Mu'cemü'l-evsât*, 4/10.
[423] Kemâlüddin Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Tahliyetü'l-ervâh* (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1384), 198.

Kâşânî'nin yorumları riyâzetin nihaî amacının kalp tasfiyesi olduğuna işaret etmekle birlikte kalbe ilaveten insanın bâtınında bulunan diğer latifelerin her birinin de kendilerine özgü riyâzetlerinin mevcudiyetine vurgu yapar.[424] Burada asıl odaklanılması gereken husus "niyet"tir. Zira kişi açısından asıl amaç riyâzet aracılığıyla nefsini imar etmek ve övgüye değer huylarla ahlaklanmak değildir. Nitekim bu tür kazanımlar bizatihi kemâlât ifade etmedikleri gibi asıl fazilet de ilahî ahlakla ahlaklanmaktır. Aksi hâlde fiilin bizatihi kendisi için sahibinden sâdır olması gerekirdi. Bundan dolayıdır ki bu tür bir gayeyi gözeten riyâzet fazilet değil bir perde hükmündedir.[425]

Riyâzetin gerçekleşme sürecine dair yorumları İbnü'l-Arabî çizgisiyle kısmen benzerlik arz eden Kâşânîye göre bedenin riyâzetle yönetilmesi kişinin istidadında bulunan kemâlâtı kuvveden fiile çıkarır.[426] İnsanın sahip olduğu kemâlât ise hem bedene hem de kalbe yönelik bir çaba ve eğitim neticesinde ortaya çıkarılabilir. Bu bağlamda Kâşânî "kalbî riyâzet" ve "bedenî riyâzet" kavramları ekseninde görüşlerini ortaya koyar. Buna göre, nefsî riyâzet olarak da adlandırılan bedenî riyâzet gönüllü olarak nafile ibadetlerle nefse boyun eğdirilmesi demektir. Böyle bir riyâzet için halvete ihtiyaç yoktur. Bunun aksine muhalefeti terk etme, zühd ve ibadetle nefsin direncini kırma bu aşamada esas durumundadır.[427] Bununla birlikte riyâzet ve muhalefetin bir kısmı bile kişiye ölümden zor gelir. Zira ruhun bedeni terk etmesi mecburiyken alışkanlıkların terki ihtiyarî bir ölüm demektir. Bundan dolayı ihtiyarî ölüm ıztırarî ölümden daha zor ve çetindir. Çünkü nefis amaçlarını gerçekleştirmek için kendisine yüklenir ve onu yorar. Nefsi zorlamak ise kalbi rahatlatmaktır. Çünkü nefis rahatlıktan uzaklaşıp, isteklerinden arınır. Böylece kalp onun isteklerinden kurtulmak suretiyle rahata kavuşur.[428] Şu hâlde bedenî riyâzetlerin amacı kalbî riyâzetlerin meydana gelmesini sağlamaktır. Bu maksat hâsıl olduğunda vesileyle meşgul olmak abestir. Böyle olmakla birlikte nefsin tembelliği alışkanlık haline getirmemesi için farz olan vazifeler ihmal edilmeksizin yerine getirmek gerekir. Bedenî riyâzetin yokluğu kalbî riyâzetin de ortadan kalkmasına sebep olur.[429] Kalbî riyâzet ise

[424] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 47.
[425] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 306.
[426] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 235.
[427] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 234.
[428] Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh*, 66.
[429] Kâşânî, *Fî taḳsîmi's-süllâk*, 178.

kalbin kendi sıfatlarından, ilimlerinden ve kemalâtından arınması, fenâ bulma, şuhud ve vuslat yolunda sülûk etmek üzere belirginleşmesi anlamındadır.[430]

2.1.12. Murâkabe

Murâkabe sûfîler tarafından muhtelif tanımlamaları yapılan kavramlardandır. İlgili tanımların her birinin diğerlerinden ayrışmasını sağlayan kendine özgü vurgu noktaları bulunmakla birlikte hemen bütün tanımların ortaklaşa dile getirdikleri bir husus da mevcuttur. Kulun bütün hâl ve hareketlerinin Hak tarafından görüldüğü bilinciyle hareket etmesi söz konusu ortak noktaya işaret etmektedir.[431] Konuyla alakalı en kapsamlı değerlendirmelerden birinin sahibi olan İbnü'l-Arabî sözlük anlamından hareketle ilgili kavramı Hakk'ın kulu murâkabesi, kulun Hakk'ı murâkabesi ve kulun Rakîb ismine mazhariyetle Abdurrakîb mertebesine yükselmesi şeklinde üçlü bir tasnif üzerinden ele alır. Bu tasnife göre murâkabe Hakk'ın aslî bir niteliği olup insan da o niteliğe mazhardır. Bu durumda Hak varlığı kendinden olmayıp başkasına bağlı bulunan mahlukatın varlığını muhâfaza etmek suretiyle onları her an murâkabe altında bulundurur. "O, her an bir iştedir"[432] meâlindeki âyet de bu durumu dile getirmektedir. Hakk'ın kullara yönelik diğer bir murâkabe şekli ise O'nun yükümlü tuttuğu emir ve yasaklar hususunda belirlediği sınırlara riayet edilip edilmediğini gözetlemesidir. İbnü'l-Arabî'ye göre "ayrıca yanında onu gözetleyip duran ve ağzından çıkan her bir sözü anında kaydeden bir melek vardır",[433] "saygın melekler onların ne yaptıklarını bilir"[434] ve "her şeyi imâm-ı mübînde yazacağız"[435] meâlindeki beyanlar Hakk'ın kulu murâkabesini ifade eden âyetler kapsamında değerlendirilebilir.

İbnü'l-Arabî'nin murâkabe anlayışının ikinci yönü olan kulun Hakk'ı murâkabesine göre Hak alemde tecelli etmesinin bir neticesi olarak her mümkün mazharda zuhur eder. İnsan ise Hakk'ın eşyadaki tecellilerini görür. İbnü'l-Arabî'ye göre bazı sûfîlerin "gördüğüm her şeyden önce Allah'ı gördüm", "gördüğüm her şeyden sonra Allah'ı gördüm.", "gördüğüm her şey ile Allah'ı gördüm", "gördüğüm her şeyde Allah'ı gördüm"

[430] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 234
[431] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 697.
[432] er-Rahman, 55/29.
[433] el-Kâf, 50/18.
[434] el-İnfitâr, 52/11.
[435] Yâsîn, 36/12.

şeklindeki beyanlarında kulun Hakk'ı görmesinin eşya ile ilişkilendirilmesi bu tür bir murâkabenin dile getirilmesi anlamına gelmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin "kulun Hakk'ın murâkabesini murâkabe" şeklinde ifade ettiği son merhale ise kulun Hakk'ın kendisini görüyor olmasının bilinciyle Hak'tan hayâ etmesi ve kalbinde Rabbinin kendi varlığındaki eserlerini görmeye matuf murâkabesidir.[436] İbnü'l-Arabî'nin murâkabe düşüncesinin üçüncü ayağı olan bu mertebe Rakîb isminin mertebesi olup sahibi Abdurrakîb olarak isimlendirilir. Bu mertebede murâkabe "nereye dönerseniz dönün Allah'ın vechi oradadır"[437] meâlindeki âyette ifade edilmiştir. Bir şeyin yüzü onun zatı ve hakikatidir. Rakîb olan Allah her şeyi fiiliyle murâkabe ettiği gibi O aynı zamanda her şeyde murâkabe edilendir. [438]

Kâşânî murâkabe kavramını İbnü'l-Arabî ile aynı âyetler ışığında benzer bir tasnifle ele alır. Bununla birlikte Kâşânî'nin söz konusu kavramı selefinden farklı bir içerikle detaylandırdığı söylenmelidir. Kâşânî murâkabeyi genel çerçevesi itibariyle "zâhiren ve bâtınen Hakk'a yönelerek maksûdu sürekli kalp ile mülâhaza etmek" şeklinde tanımlar[439] ve murâkabe ehlini ifade etmek amacıyla üçlü bir tasnif kullanır. "Seyrusülûk eden mürîdlerin murâkabesi" olarak ifade ettiği birinci mertebede Kâşânî konuya insanın Hakk'a uzaklığı ve bununla bağlantılı olarak O'nun karşısındaki hiçliği açısından yaklaşır. Buna göre O'nun azameti karşısında başta insan olmak üzere bütün mahlukatın hiçliğini müşâhede etmek suretiyle mürîd kendisini ve mâsivâyı görmez olur. Böylesi bir tecrübeyi yaşayan mürîd O'na yaklaşır. Söz konusu yakınlık sebebiyle elde ettiği huzur onun vasfı ve idraki haline gelir. Bu idrak yalnızca deneyimlemek suretiyle ulaşılması mümkün olana yani asıl maksuda doğru seyri teşvik eder.

Murâkabenin Kâşânî açısından ikinci mertebesi "Hakk'ın kula nazar etmesi"dir. Bu noktada Kâşânî Cibril hadisine müracaat ederek söz konusu hadisin ilk kısmını teşkil eden "Allah'ı görür gibi ibadet etmen" şeklindeki ifadeyi murâkebenin ilk bölümüyle ilişkilendirir. "Sen onu görmesen de O seni görüyor" kısmını ise Kâşânî Hakk'ın kulu murâkabesiyle irtibatlandırma yoluna gider. Kalbin devamlı O'nu mülâhaza etmesi

[436] İbnü'l-Arabî, *Fütûḥât*, 3/313.
[437] el-Bakara, 2/115.
[438] İbnü'l-Arabî, *Fütûḥât*, 3/317.
[439] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 398.

olarak bilinen murâkabeden daha üstün olan bu mertebedeki sâlik Hakk'ın nazarının sürekli kendisinin üzerinde olduğunu ve Onun fiillerinin şâhidi durumunda bulunduğunu müşâhede eder. Böylece sâlik fiiliyle O'nun filine ve iradesiyle Onun iradesine itiraz etmekten kaçınır. O fiilini ve iradesini O'nun fiil ve iradesinde fânî kılar, sadece O'nun irade ettiğini irade edip yerine getirir. Bu durumda onun söz ve fiili Hakk'ın fiili ve iradesiyle çelişmez. "Eğer şöyle yapsaydı daha güzel ve doğru olurdu" ve "herkesi affetmesi kerem ve rahmetine daha çok yakışır" gibi O'nun hükmüne itirazı ifade eden cümleler mürîdin hâtırına gelmez.[440] Bu suretle o kulluğun gereklerini yerine getirir ve haddini aşmaz. Bütün bunları gerçekleştirmesi durumunda nefsi tezkiye olur ve kalbi arınarak velayet yoluna sülûk etmeye hazır hale gelir.[441] Zira insanda gerek kendi binliğine gerekse mâsivâya ilişkin tortuların bulunması durumunda Hakk'ın onu murâkabe ettiğinin bilincine varması imkansızdır. Böyle bir bilinç ve müşahede ancak onun kendi benliğinden geçerek bütünüyle kalbini tasfiye etmesiyle gerçekleşebilir.

Kâşânî açısından murâkabenin son mertebesi mürîdin Hakk'ın malumatının manalarının ezelde hazırlanmış olduğunu müşâhede etmesidir. Böylece o, kendi hakikatinin de Hakk'ın kendisiyle tecelli ettiği ezelî manalardan bir mana olduğunu görerek murâkabe bağından kurtulur. Hakk'ı Hak ile müşâhede ederek benliğini Hak'ta fânî kılar.[442]

2.1.13. İhlâs

Sûfîlerin hemen bütün konulara dair görüşlerini irtibatlandırdıkları kavram olan ihlas özü aynı olmakla birlikte muhtelif şekillerde tanımlanagelmiştir. Bu meselede yine Kur'ân ve hadisi temel almakla birlikte farklı kaynaklardan da beslenen mutasavvıflar öncelikle ihlâsın fazileti üzerinde durmuşlar ardından da ihlâs-riyâ ile ilişkisine odaklanmışlardır.[443] İhlâs kavramını Gazzâlî öncesi dönemde yaşamış olan teorisyen sûfîlerle aynı doğrultuda ele alan Kâşânî söz konusu kavramın daha çok amele yönelik boyutları üzerinde durmuştur. Bu itibarla ona göre ihlâs, Allah'ın bir ihsanı olduğu

[440] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 49.
[441] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 124.
[442] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 49.
[443] Kur'ân'da riyâyla zıt anlama gelecek şekilde kullanılan ihlâsın bu özelliğinden hareket ederek kavramı değerlendirmeye tabi tutan ilk sûfî Hâris el-Muhâsibî'dir (öl. 243/857). Muhâsibî *er-Ri'âye li-ḥuḳûḳillâh* isimli eserinde riyâyı farklı boyutlarıyla ele almış, ihlâsın amele yansımasının incelikleri, ihlâsın rızâ ve tevhidle olan bağlantısı gibi mevzular başta olmak üzere çok yönlü bir şekilde meseleyi vuzuha kavuşturmaya çalışmıştır.

bilinciyle emre imtisal etmek suretiyle, bizatihi kendisine ve getirisine odaklanmadan ameli icra etmek demektir.[444] Bir başka ifadeyle ihlâs, Hak için gerçekleştirilen eylemlerde halkı aradan çıkarmak,[445] riyâdan, nifaktan, ucbdan, makam arzusundan ve insanların teveccühünden arındırarak ameli münhasıran Allah rızası için yerine getirmektir. Bütün bunlara ilaveten ihlâs, itaat ederken Hakk'ın hukukunu yerine getirmek suretiyle Onun izzetine karşı saygılı olmak, kulun sıfatı olan zilletin gerektirdiği gibi Hak karşısında hiçliği idrak etmek,[446] O'na yakınlık ve rızasından başka bir karşılık talebinde bulunmaksızın mahbuba taatte niyeti saf kılmaktır.[447]

Kâşânî ihlâsın tanımını yapıp kapsamını belirlerken kulun mahabbet yolunda yürüyebilmesi adına nefsinin arzularını terk ederek nefsani hazlardan uzaklaştırması,[448] Hakk'a yakınlık ve Onun rızası haricinde hiçbir talepte bulunmaksızın saf bir niyetle O'na itaat etmesi gibi hususları bilhassa öne çıkarır. Bunların gerçekleştirilebilmesi için de mahabbet yolu sâlikinin muradını O'nun muradı için terk etmesi ve tam bir teslimiyetle itaatte bulunması gerekmektedir. Zira sâlik yalnızca bu şekilde ihlâs makamında karar kılabilir. Onun amellerinin hayatiyet kazanıp artması da bu sayede mümkün olabilir. Nitekim bir ağacın dallarının gelişip çiçeklenerek meyveye durabilmesi için öncelikle verimli bir toprağa yerleştirilmesi ve burada kök salması zorunludur. Bundan dolayı Kâşânî'ye göre ihlâs birbiriyle bağlantılı olmakla birlikte aynı zamanda yekdiğerinden bağımsız olan şu dört alanda farklı şekillerde tezahür eder:

a) İtikadda,

b) Söz ve fiillerde,

c) İbadetlerde,

d) Hâllerde ve mükâşefelerde.[449]

Kâşânî'nin nazarında insanın bütün manevî hayatının üzerine bina edildiği bu temel ilk olarak itikad alanında varlığını izhar eder. Onun ihlâsın itikad alanındaki tezahürüne

[444] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 9.
[445] Kâşânî, *Sevâniḥ,* 109.
[446] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 33.
[447] Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh,* 58.
[448] Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh,* 38.
[449] Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh,* 58.

ilişkin yaptığı değerlendirmelerde İbnü'l-Arabî ile benzer hususlara vurgu yaptığı görülür. Zira İbnü'l-Arabî'nin de ihlâs terimine yönelik yaptığı tasnifte ilk sırada itikad alanı yer almaktadır. O birçok tasavvufî meseleyi değerlendirmeye tabi tutarken esas aldığı yöntemi ihlâs kavramının analizi sürecinde de devam ettirerek öncelikle -ilk dönem sûfîlerinin eserlerinde olduğu üzere- Kâşânî'nin delil olarak gösterdiği âyetleri zikretmekte ve akabinde bunları kendi varlık düşüncesiyle uyumlu olacak şekilde yorumlamaktadır. Bu itibarla İbnü'l-Arabî'ye göre ihlâs "niyet" demektir. Bundan dolayıdır ki ilgili âyette geçen ifade "ihlâslı olanlar (muhlisîn)" şeklinde değil "Allah için ihlâslı olanlar" biçiminde zikredilmiştir. Çünkü teorik olarak insanın niyetini şeytan için de hâlis kılması imkân dâhilindedir. Böyle olması durumda da insanın ihlâslı olarak nitelenmesi mümkündür. Böylesi bir niyete sahip olan insanın ameli Allah için değil şeytan içindir. Öte yandan insan bazen Allah'a koştuğu ortaklar konusunda da ihlaslı olabilir. Allah bu tür bir ihlâstan insanı alıkoymak için "hâlis din O'na aittir" buyurmuştur.[450] Kısaca ifade etmek gerekirse ona göre ihlâs "Allah'ın her mazharda zuhur etmesine rağmen, bütün bu mazharlarda değil belirli bir mazharda O'nu görmek" anlamına gelmektedir. Bununla birlikte söz konusu ihlâs sahibi kimse eksik bir marifete sahiptir. Çünkü Allah insanlardan yalnızca kendisine ibadet etmelerini ve kendisine ihlaslı bir şekilde yönelmelerini emretmiştir. Bu nedenle rubûbiyetin bir veya birkaç yönüne sahip varlıklara değil bütün nitelik ve vecihlerine sahip olan Allah'a ibadet edilmelidir. İşte böyle bir marifet tam ve hakiki ihlâsı ifade eder.[451]

Belli görüşleri itibariyle izinden gittiği İbnü'l-Arabî'ye benzer argümanlar üzerinden meseleyi zât-sıfat ilişkisi ekseninde ele almakla birlikte Kâşânî ihlâsın itikad alanındaki tezahürünü daha ziyade Ehl-i sünnetin zât-sıfat ayrımı çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu noktada o her düşüncenin temeli olan itikadın sağlam ve istikametli olması gerektiği hususuna vurgu yapar. Zira başlangıcı doğru olmayanın sonunun doğru olması veya hedefine ulaşması mümkün değildir. Bu itibarla Kâşânî ihlasın kemâlini ve Allah'a karşı ihlâslı olmayı "sıfatların O'ndan nefyi" şeklinde tanımlar.[452] O, söz konusu kemâlin İhlâs sûresinde açıkça beyan edildiği düşüncesindedir. Buna göre dinin esası ve temeli olarak nitelenen İhlâs sûresindeki "hüve" zamiri Hak'tan başkasının bilemediği kendi hakikati

[450] İbnü'l-Arabî, *Fütûḥât*, 3/332.
[451] İbnü'l-Arabî, *Fütûḥât*, 3/332.
[452] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 160.

olup sıfatları dikkate alınmaksızın zât olmak bakımından zât demektir. Allah lafzı ise bütün sıfatları dikkate alınarak tasavvur edilen zâtın ismidir. Allah isminin "hüve" zamirine bedel kılınması ilahî sıfatların O'nun zâtı üzerine ziyade olmadığına ve zât ile sıfatlar arasında ancak aklî itibar bakımından fark bulunduğuna işaret eder. İşte bu sebeple bu sureye İhlâs sûresi adı verilmiştir. Hz. Ali'nin "Hakk'a karşı ihlâsın kemâli sıfatları O'ndan nefyetmektir" sözünün anlamı da budur. Çünkü her sıfat mevsuftan, her mevsuf da sıfattan farklıdır. "Allah'ın sıfatları zâtın aynı da değildir gayrı da değildir" diyenler de aynı manayı kastetmişlerdir. Ehl-i sünnetin zâhiren çelişkili gözüken bu ifadesini Kâşânî "akıl itibariyle aynı değil, hakikat bakımından da gayrı değildir" şeklinde yorumlamak suretiyle mevcut sıkıntılı durumu ortadan kaldırmak istemiş gibi gözükmektedir.[453]

Kâşânî söz konusu ayrımı yaptıktan sonra kendisinde isimlerin ve sıfatların bir başka ifadeyle kesretin varlığı mülahaza edilmeksizin yalnız zât dikkate alınırsa Hakk'ı "Ehad" olarak adlandırırken kesretle beraber düşünülen zâta işaret için ise "Vâhid" ifadesini kullanır. Buradan hareketle Kâşânî'ye göre ihlasın kemâli, Hakk'ın isim ve sıfatlarının kendi zatında bir çoğalmaya, artmaya ve benzeri noksanlıklara sebep olmayacağına, bu anlamıyla birlik-çokluk ayrımının aklî düzeyde doğru olduğuna, hakikat düzeyinde ise bu tür bir ayrımın yapılamayacağına inanmaktır.[454]

Kuldan sâdır olan söz, fiil, ibadet ve hallerin temeli durumundaki itikadda ihlasın ne anlama geldiğini açıkladıktan sonra Kâşânî bu dört hususun Hakk'a ve halka yönelik boyutarının bulunduğunu söyler. Bu kapsamda o ilk olarak kulun sözlerindeki ihlâsı kişinin kendi fiili olması bakımından dilinden dökülen sözlerin dahi kendi kuvvetiyle değil Hakk'ın ona ihsan ettiği kudretle meydana geldiğini bilmesi ve insanları etkileyen güzel sözlerinin kendisine değil O'na ait olduğunu ikrar etmesi şeklinde değerlendirir.

Kâşânî ikinci olarak ihlâs kavramının mubah olan söz ve fiillerdeki durumunu ele alır. Ona göre vakitlerin fazilet ve değeri, onlarda gerçekleşen hallere bağlı olduğu gibi fiillerin üstünlük ve kıymeti de niyetlere ve fiilleri gerçekleştirmedeki maksatlara bağlıdır.[455] Bu nedenle kul kendi fiillerinde fayda görmek veya bir zararı defetmek gibi

[453] Kâşânî, *Fî ittiḥâdi'z-zât,* 141.
[454] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 980.
[455] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 109.

dünyevi bir gayeyi değil Hakk'ın rızasını gözetmeli,[456] işlediği her fiili başka bir gaye olmaksızın yalnız O'nun için eda etmelidir.[457] Zira kulun fiillerinin neticesi sevap olmasa veya bunların hayırlı bir amelle ilişkisi bulunmasa dahi nefis ve şeytan insanın kendi fiillerini başkalarına bir fazilet gibi gösterme ve beğendirme arzusundan faydalanarak onun ihlasına zarar verirler. Bu durum bilhassa Kâşânî'nin "tezkiye cinsinden işler" olarak nitelediği ve insanın tercihte bulunmaksızın mecburen veya tesadüfen işlediği fiiller için söz konusudur. Bunların başında "fakr-ı zarurî", bir başka ifadeyle insanın seçim yapmaksızın içinde bulunduğu maddî fakirlik gelir. Bu tür bir fakirlik insanın bilerek ve isteyerek işlediği bir amel olmadığından hayırlı bir iş sayılmamakla birlikte böylesi bir duruma düşen insan fakirliğini bir fazilet gibi göstermek suretiyle bu durumdan bir fayda umabilir. Buna karşılık insan nefis ve şeytanın bu hilesine aldanmayarak fakirliğin şuurla gerçekleştirilen bir amel olmayıp istemeden içine düşülen bir vaziyet olduğunu bilmelidir.[458]

Kâşânî üçüncü olarak amel ve ibadette ihlâsın ne anlama geldiği hususuna dikkat çeker. Ona göre ibadette ihlâs Allah dışında bir varlığa yönelik olarak beklenti içinde olmadan mâsivâdan yüz çevirmek,[459] yapılan ibadetlerde yalnızca Allah'ın rızasını gözeterek bunların mükafatını dünyada değil ahirette elde edileceğini ümit etmektir.[460] Şu halde insan ameline güvenmemeli ve amelinin sadece kendi kesbinden kaynaklandığını düşünmemelidir. Tam aksine onu ilahî bir mevhibe olarak görmelidir. Zira hakikatte hiçbir güç ve kuvveti bulunmayan zelil bir kul nasıl amel sahibi olarak nitelenebilir ki? Kâşânî söz konusu açıklamalardan sonra insandan sudur eden ibadetlerin kaynağının ne olduğu sorusuna karşılık "Allah'ın fazlı ve ihsanı" şeklinde cevap verir. Ona göre ibadetin gerçekleşeceği bir mahal veya mazhar gerektiği gibi Allah'ın da ihsanını gösterebileceği bir mahal ve mazhar lazımdır. İşte bu ikisinin bir araya geldiği zemin insanın eda ettiği ibadetlerdir. Bununla birlikte ibadetlerdeki kemâller Allah'a, noksanlıklar ise bizzat insana aittir.[461]

[456] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 94.
[457] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 83.
[458] Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh,* 64.
[459] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 963.
[460] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 109.
[461] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 54.

Kâşânî'nin bu mesele bağlamında dikkatlere sunduğu bir başka husus hâllerde ve kalbe gelen gaybî vâridlerde ihlaslı olmakla alakalıdır. Sâlik dünyadan ve dünya işlerinden uzaklaşarak halvette kalır ve zikre devam ederse kalbi mâsivâ kirlerinden arınır ve böylece kalp aynasına akseden ilham ve vâridlere hazır hale gelir. Fakat bu durumun birtakım tehlikeleri söz konusudur. Bu tehlikeler arasında sâlikin kalbindeki ilham ve vârid gibi hâllerin onun nefsinde makam sevgisinin oluşmasına ve insanlar nezdinde itibar görme, riyâ ve kendini beğenme gibi tohumların yeşermesine sebep olması zikredilebilir. Sâlikin kalbindeki bu tohumlar sebebiyle mükâşefesini izhar etme arzusu kendisine galebe çalar, mükâşefe ve hallerinin doğruluğundan emin olduğu zannına kapılarak onları izhâr etmenin zarar vermeyeceğini düşünür. Sonuç olarak bu durumdaki sâlik hâllerinden bahsetmek suretiyle talibleri irşad ettiğini düşünerek şeytanın tuzağını unutabilir ve böylece şeytan ve nefsin sıdk kisvesindeki yönlendirmelerine aldanarak gösterişe kapılır.[462] Bu durumda ihlâs vâridlere kesinlikle iltifat etmemek, hatta varlıklarını dahi dikkate almayarak yalnızca Allah'a yönelmek anlamına gelmektedir. Burada Kâşânî Melâmîleri söz konusu ihlâsın temsilcileri olarak zikretmekte ve sülûk ehlini hallerini gizlemek hususunda muhataplarını onlara benzemeye teşvik etmektedir. Kâşânî Melâmîlerin hayırlı amel ve hallerini hatta ihlâslarını kendilerine nispet etmekten kaçınarak bu durumunun Hakk'ın bir ihsânı olarak nitelemelerini ihlâsın zirvesi olduğunu söyler ve bu ihlâs türünü "ihlâstan ihlâs" şeklinde isimlendirir. [463]

Netice itibariyle Kâşânî ile İbnü'l-Arabî'nin ihlâs kavramına yaklaşımları karşılaştırıldığında İbnü'l-Arabî'nin söz konusu kavramı vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde ve metafizik boyutuyla ele aldığı, Kâşânî'nin ise ilgili kavrama daha çok seyrusülûkün bir mertebesi olarak değerlendirip ahlâken olgunlaşmanın bir merhalesi olarak yaklaştığı söylenebilir.

2.1.14. İstikâmet

Kâşânî'ye göre istikamet sülûk esnasında sâlikin niyetinin her türlü ifrat ve tefritten arınmış olarak sadece Allah'a yöneltilmesi demektir. Bu bakımdan bir şeyin istikameti tıpkı bedenin kendisiyle kuvvetlendiği, devamlılık kazandığı ve bekâ bulduğu ruha benzer. Bu yönüyle amelin devamlılığı, kuvveti ve bekası ancak onunla mümkün olur.

[462] Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh,* 64.
[463] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 109.

Dolayısıyla ruh bedenden ayrıldığında bedenin işlevsiz kalmasına benzer şekilde istikamet terk edildiğinde ameller, haller ve müşâhedeler ortadan kalkar. Bir başka ifadeyle sâliklerin halleri istikamet sayesinde var olur ve güç kazanırken avamın ve bidayet ehlinin amelleri de onunla değer kazanır. Hz. Peygamber'e yönelik olan "emredildiğin gibi dosdoğru ol"[464] hitabı söz konusu adaletin tesis edilebilmesi adına olup mutlak bir emir değil "fenâdan sonra bekâ makamına yüksel, doğrudan Hakk'a yönel" anlamında bir emirdir. Bununla birlikte sâlikin Allah'ın dışındaki varlıklarla olan irtibatını koparark böyle bir yönelmeyi gerçekleştirebilmesi üç aşamada mümkün olabilir:[465]

a) Bidâyet ehlinin,
b) Hâl sahiplerinin istikâmeti,
c) Terk ehlinin istikâmeti.

Kâşânî istikametin ilk aşamasını bidayet ehlinin yani ifrat ve tefrit arasında itidalle amel etmeyi arzulayanların mertebesi olarak niteler. O ameldeki aşırılığın ya da eksikliğin her ikisinin de yanlış olduğunu ifadeyle amel konusunda bunlardan kaçınıp istikamet üzere olunması gerektiği üzerinde durur. Kâşânî kelimenin kökünden hareketle[466] bu mertebede istikametin güç yetirebilme manasını barındırdığını, güç yetirebilmenin söz konusu olmadığı bir durumda istikametten de bahsedilemeyeceğini söyler. Dolayısıyla bu mertebeye ulaşan sâlik amel işlerken ne aşırılığa kaçarak bitkin düşer ne de amelde kusur ederek tembelliğe yakalanır. Âyette "muktesid"[467] şeklinde kendilerinden söz edilen "orta yol ehli" de bunlardır. İstikametli olabilmek için sürekli teyakkuz halinde olmak gerektiğine dikkat çeken Kâşânî sâlikin amellerini tartarak orta yolu tutabilmesi için elinde "zâhirî ilme riayet etmek" ve "sünnete tâbi olmak" gibi iki mihenk bulunduğunu söyler. Kâşânî zâhirî ilim olarak işarette bulunduğu şeriatın belirlediği sınırlara dikkat edilmesi halinde amelden sıkılma, bitkin düşme, istemeksizin amel etme veya hiç etmeme gibi seyrusülûkun tehlikelerinin sâlikin başına gelmeyeceğini ve böylece amelinin ifsat olmayacağını dile getirir. Bir başka ifadeyle sâlik bâtınının Hz. Peygamber'in bâtınına

[464] Hûd, 11/112.
[465] Kâşânî, *Leṭâ'if,* 67.
[466] Isfahânî, *Müfredât*, 692; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* 3/191-195; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn,* 2/97-9; Ankaravî, *Minhâcu'l-fuḳarâ,* 253.
[467] el-Fâtır, 35/32.

uyması, kalbinin nurlanması ve ilahî tecellileri mahabbet nuruyla müşâhede edebilmesi için gerek sözlerinde gerekse hallerinde onun ilmine ve ameline tabi olması gerekir.[468] Aksi hâlde o sünnete muhalif bir bidat işlemiş olur ve nefsi de o amel ya da ibadet zannıyla icra ettiği bu eylemi yerine getirmekten sinsi bir haz alır. Böylece sâlikin enaniyeti kendisi ile tabi olduğu Hz. Peygamber arasında bir perde haline gelir ve dolayısıyla o tabi olmanın bereketinden mahrum kalır.[469]

Kâşânî "hallerin istikameti" şeklinde ifade ettiği ikinci mertebede amellerin ve ibadetlerin neticesinde ortaya çıkan hallerin sâlikin kendi kesbinin neticesi değil hakikatin tecellisinin bir sonucu olduğuna dikkat çeker. Bu itibarla o seyrusülûk sırasında birtakım hallere mazhar olan sâliki savaş sırasında kalbine korku düşen ve bu korku sebebiyle "savaşı korkudan terk ettim" diyen kimseye benzetir. Burada onun savaştan kaçması kesbî bir eylem olmayıp savaşın kendisinde meydana getirdiği korku sebebiyle gerçekleşen içgüdüsel bir harekettir. Bu bakımdan hallerin ve müşâhedelerin kaynağı müşâhede edenin kendisi (şâhid) değil, müşâhede edilendir (meşhûd). Öte yandan sâlikin hallerini kendisine nispet etmemesi böyle bir nispetin kendisi için uygun olmadığı bilgisine dayanıyorsa bu durum müşâhede değil tevazu olarak adlandırılır. Sâlikin söz konusu hâli müşâhededen kaynaklanmadığından buna riyâ bulaşma ihtimali yüksektir. Zira "bu işte sana ait bir şey yoktur"[470] meâlindeki âyette işaret edildiği üzere, tecelliye mazhar olmaksızın tevazuda bulunmak da bir tür iddiadır. Şu halde sâlik hakikati müşâhede eden bir varlığa sahip olmadığı bilincine ulaştığı için iddiayı terk etmelidir. Nitekim Hz. Peygamber'e de "işin tamamı Allah'a aittir"[471] şeklinde hitap edilmiştir.[472] Sâlik böylesi bir müşâhede yaşadığı takdirde vaktinin gereğini yerine getirir ve ilgili vaktin vaciplerini eda ederek istikametin hakkını verir.[473]

Kâşânî'ye göre istikametin künhüne vakıf olunamayan üçüncü mertebesi istikameti görmeyi terk etmektir. Kâşânî manevî seyri devam ettiği sürece istikametin sâlikin mizanı olduğunu ve onun seyri bitene kadar da istikamete muhtaç durumda bulunacağını söyler. Öte yandan sâlik maksada ulaştığında ise Maksudu müşâhede eder ve istikametten

[468] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 132.
[469] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 59.
[470] Âl-i İmrân, 3/128.
[471] Al-i İmrân, 3/154.
[472] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 59.
[473] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 92.

müstağni olur. Kâşânî bu mertebeyi kelimenin kökünden de hareketle Kayyum ismine mazhariyetin bir neticesi olarak değerlendirir. Çünkü kendisi dâhil hiçbir varlığı bulunmayan sâliki ikame eden Hak'tır.[474] Bir başka ifadeyle sâlik esmâ elbiselerinde zâtı müşâhede edip, esmânın suret ve mazharlarını gördükçe Hak'tan Hak ile perdelenmiş olmaktadır. Perdeler açıldığında eşyânın varlığının ve bekasının ancak Hakk'ın varlığı ve bekasıyla mümkün olduğunu görür, Hakk'ı bütün isimleriyle müşâhede eder ve O'nun ikamesiyle istikamet bulur. [475] Böylesi bir sâlik Matluba ulaşıp cem mertebesine vardığında talepten kurtulmuş, önündeki perdeler kalkmış ve bütün mertebelerin üstüne çıkarak istikamet kazanmış demektir.[476] Kâşânî "benim davetime gelsinler ve bana iman etsinler ki doğru yolu bulsunlar"[477] meâlindeki âyetin tefsirinde bu süreci Hak cânibinden şöyle değerlendirir: "Ben insanları zatıma çağırıp bana sülûk keyfiyetini talim ettiğimden, zühd ve ibadetle istidatlarını tasfiye ederek benim icabetimi talep etsinler ve tasfiye halinde onların kalpleri aynasına ben tecelli edeyim ve beni müşâhede etsinler. Böylece istikametle rüşd bularak müstakim olsunlar."[478] Kâşânî'ye göre istikamet sayesinde kemâle erip irşâd ehliyetine nail olmak Hz. Peygamber'e "Hud Suresi beni yaşlandırdı"[479] dedirtecek kadar güçtür.[480] Bununla birlikte söz konusu güçlükle yüzleşebilecek kimseler ümmet içinde irşâd ehliyetine sahip olabilirler.

Söz konusu irşâdın gerekliliğine ve ehlinin özelliklerine dair gerek Kur'ân'da gerekse hadislerde birçok işaret bulunmaktadır. Bundan dolayı Kâşânî ümmet içinde tarikat meşâyıhı gibi insanları hayra davet eden, bilen, bildiğiyle amel eden, ârif ve dinde istikamet sahibi olan bir topluluğun bulunması gerektiğini savunur. Ona göre Allah'ı bilmeyen hayrı da bilemez. Çünkü "mutlak surette hayır" insan olmak hasebiyle herkes için ayrı ayrı mümkün olan "Hakk'ın marifeti" ve O'na ulaşmaktan ibaret olan "mutlak kemal"dir. İzafî ve nisbî hayır ise mutlak hayra ve kemâle veya herkesin kendisine özgü istidadı gereği şahsına mahsus kemâline ulaşmasına vesile olan şeydir. Binaenaleyh davet olunmağa layık hayır ya Hak'tır ya da Hakk'a götüren yoldur. İşte bu yola ancak tevhîd ve istikamet sahibi kimse davet edebilir. Zira muvahhid olmayan kimse çok defa Allah

[474] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 59.
[475] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 127.
[476] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*,169.
[477] el-Bakara 2/186.
[478] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 81.
[479] Tirmizî, "Tefsîr", 56.
[480] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 381.

dışındaki şeylere davet eder. Dinde istikamet sahibi olmayan her ne kadar muvahhid de olsa çoğunlukla kendisine göre iyi fakat hakikatte kötü olanı ister veya kendisine göre münker olup hakikatte maruf olan şeyi nehyeder. Nitekim birtakım şeyhler bazı müskiratı ve başkalarının mallarında sahibinin izni olmaksızın tasarruf etme gibi haramları helal kılarlar veya tevazu, ikramda bulunma gibi helal, mendub ya da müstehab olan şeyleri haram ilan ederler.[481]

Kâşânî'nin söz konusu kavrama yönelik bu değerlendirmeleri sadece iradesini kullanarak Hakk'ın davetine icabet eden kimselerin istikamet sahibi olabileceklerine işaret etmektedir. Bu kapsamda İbnü'l-Arabî de aynı kavrama ilişkin yorumlarında iradesini kullanıp kullanmadığını dikkate almaksızın her canlının istikamet üzere olduğunu ifade eder ve istikamet kavramını kendi varlık nazariyesi çerçevesinde yorumlar. Bu bağlamda o "Allah her canlının perçeminden tutmuştur. Muhakkak ki Rabbim dosdoğru yol üzeredir"[482] ve "her birinize bir şeriat ve yöntem verdik"[483] meâlindeki âyetlerden hareket eder. O, ilk âyetten yola çıkarak Allah'ın Kendisini doğru yol üzere olmakla nitelediğini ve Onun her canlının perçeminden tuttuğunu söyler. Ona göre sadece efendisinin perçeminden yakaladığı kimsenin varlığından bahsedilebilir ve dolayısıyla hiç kimsenin perçemini doğru yoldaki efendisinin elinden alması söz konusu olamaz.[484] Şu halde her canlı efendisinin yolunda yani doğru yoldadır. İkinci âyetle bu düşüncesini pekiştirmeye çalışan İbnü'l-Arabî, bir gün Hz. Peygamber'in ortaya büyük, bunun sağına ve soluna ise küçük çizgiler yerleştirdiği bir şekil çizdiğini, ardından "bu büyük olan benim doğru yolum, ötekiler ise benden önceki peygamberlerin şeriatıdır, benim yolumdan ayrılmayın"[485] dediğini nakleder. İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber'in bu hadiste yalnız kendi yolunu Allah'ın yolu olarak nitelemeyip genel olarak yolu O'na nispet etmesini "bütün yollar zaten Allah'a aittir" şeklinde yorumlar. Bu itibarla bütün yolların istikameti ve gayesi Allah'tır. Bu durum "Rabbimiz Allah'tır deyip sonra doğru olanlar"[486] meâlindeki âyetin işaret ettiği üzere kendi zamanlarında cârî olan şeriata uyanları ifade etmektedir. Bu bakımdan istikamet üzere olmak Allah'ın belirlediği yollardan herhangi bir yola

[481] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 135
[482] Hûd, 11/56.
[483] el-Mâide, 5/48.
[484] İbnü'l-Arabî, *Fütûḥât*, 3/326.
[485] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985.), 4/289.
[486] el-Fussilet, 41/30.

uymak demektir. Zaten Allah'ın hikmetinin gerektirdiği istikamet her varlık için söz konusudur. Netice itibariyle hidayet etme-dalalete düşürme, aziz kılma-zelil etme gibi zıtlık ifade eden kavramlarla dile getirilen ilahî isimlerin tezahürleri eğrilik ve yanlışlığın bulunmadığı gerçek nispetlerdir. Öyleyse bu isimlerin mazharları olan varlıkların tamamı da istikamet üzeredirler.[487]

2.1.15. Takvâ

Takvâyı ana çizgileri itibariyle "sınırları korumak ve ahde vefâ göstermek"[488] şeklinde tanımlayan Kâşânî'ye göre şeytanın mütemadiyen olumsuzluğa yönelten tahriklerinden ve nefsin aynı doğrultudaki kışkırtmalarından korunabilmek için takvâ zırhını kuşanmak gerekir.[489] Bununla birlikte müzmin hastalıkların tedavisinde kullanılan ilaçların acı olmasına benzer şekilde esasen dinin özünü oluşturan takvâ zırhını kuşanmak da son derece zor bir iştir.[490] Ona göre böylesi bir teşebbüsün zorluklarına sabretme başarısını gösteren birinin kalbinde hikmet pınarları akmaya başlar. "Hikmet" denilen olgunun yalnızca müminlerin fıtratına münasip olduğunu savunan Kâşânî Hz. Ali'nin "nifak ehlinden de olsa hikmeti muhakkak alın" sözüyle bu kanaatini temellendirmeye çalışır. O adeta hikmeti insanla kâim bir nitelik olarak değil de bağımsız bir hüviyet atfeder. Buradan hareketle Kâşânî hikmetin takvâ sahibi müminin kalbine yerleşinceye kadar münafığın göğsünde debelenip durduğunu iddia eder. Zira yapısı gereği onun orada sabit kalması mümkün değildir.[491] Nitekim onun nazarında ferdî kemâlin insanın eylemlerinde tezahürü söz konusu eylemlerin şeriatla ve amelî hikmetle uyumlu ve takvâya dayalı bir özellik arz etmesine bağlıdır. Zira bu nitelikleri haiz bir amel küllî ilimden, tefekkürden, istidlalden, zevkten ve keşiften daha etkilidir.[492] Buradan hareketle insanların Allah nezdindeki üstünlüğüne işaret eden en belirgin özelliğin takvâ olduğunu ifade eden Kâşânî takvânın çeşitli boyutlarına atıfta bulunmak suretiyle takvâ ehlini bir tasnife tabi tutar. Buna göre:

---

[487] İbnü'l-Arabî, *Fütûḥât*, 7/ 347.
[488] Kâşânî, *Leṭâ'if,* 141; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 148; Kuşeyrî, *Uyûnü'l-ecvibe fi fünûni'l-es'ile* (Amasya: Amasya İl Halk Kütüphanesi, 1434/1), 1b.
[489] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* 690.
[490] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 305.
[491] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 324.
[492] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 690.

a) Şeriat açısından günah addedildikleri için yasaklanan fiillerden sakınan kimse fâsıktan;
b) Cimrilik ve hırs gibi ahlakî noksanlıklardan uzak duran kimse bu tür vasıfları taşıyandan;
c) Tevekkül veya müşâhede neticesinde bütün fiilleri ve bunların tesirlerini Hakk'ın dışında bir varlığa nispet etmekten kaçınan kimse, birtakım faziletlere sahip olmakla birlikte mâsivânın tesirine inanan ve mahlukatın fiillerini görmek suretiyle Hakk'ın efâl tecellisinden mahrum kalandan;
d) Ferdî sıfatlarından soyutlanarak Hakk'ın sıfatlarına bürünen kimse söz konusu sıfatlarla perdelenenden;
e) Bütün günahların kaynağı olan kendi varlığından ve benliğinden arınan kimse ise daha önce zikredilenlerin tamamından üstündür.[493]

Kâşânî takvânın farklı mertebelere uygun türlerinin mevcudiyetinden bahisle kemâl yolculuğunda bunların her birinin aşama aşama tecrübe edildiğini söyler. Onun nazarında bu yolculuk ileri ya da yukarı doğru değil dairesel bir güzergaha sahiptir.[494]

Öte yandan Kâşânî takvâyı imandan önce ve sonra olmak üzere de iki farklı kategoride değerlendirir. Bu doğrultuda o varlıklarında fıtrattan kaynaklanan nurun sönmemiş oluşu ve nefisleriyle kalplerinin saflığını muhafazaya devam edişi sebebiyle şirk ve şüphe kirinden sakınanların iman etmeden önce de takvâ sahibi olduklarını iddia eder. Bir başka ifadeyle Kâşânî'ye göre fıtratları bozulmamış olan istidat sahibi peygamberler "muttakîler" olarak nitelenmeyi hak ederler. Onun nazarında bu türden bir takvâ imandan önce gelir. Böyle olduğu içindir ki peygamberler muttakî olabilmek amacıyla çaba sarf etmeseler dahi dünyaya geldikleri andan itibaren takvâ sahibidirler.[495]

Kâşânî takvânın imandan sonraki mertebelerinin insanların manevî halleri bakımından farklılık gösterdiğini ifadeyle bunları üç mertebede ele alır. Bu itibarla:

a) Şeriat ehlinin takvâsı haramlardan sakınmak suretiyle,
b) Tarikat ehlinin takvâsı şüpheli şeylerden uzak durmakla,

[493] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 801.
[494] Kâşânî, *Letâ'if*, 141.
[495] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 16.

c) Hakikat ehlinin takvâsı ise cem haline engel olan sıfatlardan kurtulmakla gerçekleşir.[496]

Yukarıdaki tasnifte yer verilen gruplardan her birine dâhil olanların hareket tarzlarına dair çeşitli tavsiyelerde bulunan Kâşânî şeriat ehli olarak nitelediği ve henüz tasavvufî terbiye sürecine başlamamış olan kimselerin açıktan günah işleyen fâcirlerle münasebetten ve fâsıklara yaklaşmaktan kaçınarak kendilerini korumaları gerektiğini ve dinin kesin bir şekilde yasakladığı veya çirkin gördüğü fiillerden de sakınmalarının zorunlu olduğunu söyler. Kâşânî söz konusu yasaklardan uzak durmayı başaranların bununla da yetinmemelerini, hallerini düzeltme ve Hakk'a kulluk etme hususunda zafiyet göstermekten sakınmak amacıyla şeriatta vacip ve mendup olarak nitelenen iyi eylemleri çoğaltmalarını, sâlihlerin amelleriyle süslenmelerini ve hasenatlarını artırmalarını salık verir.[497]

Yukarıdaki tavsiyelerini tarikat ehli açısından yeniden düzenleyen Kâşânî Hz. Peygamber'in "seni şüpheye düşüreni bırak, düşürmeyene yönel"[498] şeklindeki beyanından hareketle şeriatta haklarında olumsuz bir hüküm bulunmayan hususlardan mubah dahi olsa kalbin berraklığını giderme ihtimalleri sebebiyle uzak durulması gerektiğini söyler.[499] Kâşânî şüpheli olarak nitelendirdikleriyle alakalı olarak dikkat çekici bir örnek vererek bazı insanların diğer insanlar arasında makam ve itibar sahibi olmak amacıyla riyâdan ve dinin emirlerine muhalefet etmekten kaçındıklarını söyler. Onun açısından bu türden bir kaçınma zâhiren takvâya benzese de hakikatte nefsin kendisini beğenmesinden ve makam arzusundan başka bir şekilde izah edilemez.[500]

Üçüncü grubu teşkil eden hakikat ehlinin takvâsını Kâşânî "cem halinden alıkoyan ve tefrikaya düşüren benlikten sıyrılmak" şeklinde tanımlar. Ona göre bu durumun gerçekleşmemesi halinde insan benliğini ve bulunduğu makamı görerek tefrikaya düşebildiği için[501] kendi fiilleriyle perdelenir bunun neticesi olarak Allah'ın ve Resulünün mazharında gerçekleşen fiillerine de itiraz edebilir. Bu sebeple efâl takvâsı ile

[496] Kâşânî, *Sevâniḥ*, 109.
[497] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 43.
[498] Kâşânî, Kâşânî, *Tuhfe*, 6.
[499] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 43.
[500] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 17.
[501] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 44.

yani Allah'ın fiilini görüp kendi fiillerinden kaçınarak ve O'na muhalefete sebebiyet veren kendi fiillerinin masdarı olan sıfatlarını yok etmek suretiyle Hak ile ülfet ve muhabbete yönelmelidir.[502] Dolayısıyla kulun bir taraftan zâhirde Allah'ın emirlerine uyarken diğer yandan da bâtında Hakk'ın muradına muvafakat etmesi takvânın en üstün derecesini oluşturmaktadır. Böylesi bir mertebeye erişen kul Allah'a itaatin söz konusu olduğu fiilleri işler ve kalbi yalnızca Allah'ın muradına uygun olan nesnelere açık olur. O nâil olduğu bu takvâ derecesinin de O'ndan olduğunu bilir. Söz konusu takvâ makamı "kâmil, ilmî ve amelî imamet makamı" olarak da adlandırılır.[503] Bu kapsamda Kâşânî "işte bu, kullarımızdan takvâ sahiplerini varis kılacağımız cennettir"[504] meâlindeki âyetten hareketle günahlardan sakınanlara nefis cennetinin, tevekkül ederek fiillerinden sakınanlara kalp cennetinin, sıfatlarından sakınanlara sıfat cennetinin ve fenâfillaha ulaşarak kendi zât ve varlığından sakınanlara ise zât cennetinin verileceğini ifade eder.[505]

Diğer taraftan, Kâşânî'nin hakikat ehlinin takvâsı mertebesinde dile getirdiği cem mertebesi tasvirini İbnü'l-Arabî kendi varlık düşüncesi çerçevesinde yorumlar. Bu doğrultuda o takvâ kavramını Allah'tan, hicâbdan, dünyadan ve ateşten takvâ şeklinde ele alır. Ona göre Allah'tan takvâ Allah'ın isimlerinin hükümlerinden bütün isimlerini kendisinde toplayan Allah'a sığınmak demektir. Zira iki zıt bir yerde bulunduğunda hükümleri ortadan kalkar. Çünkü bir mahal aynı anda iki zıddı kabul etmez. Terazinin iki kefesinin de aynı anda yukarıda bulunmasının imkansızlığı meselesinde olduğu üzere rahmet isimlerinin tecellisinin mahalli gazap isimlerinin tecellisine konu olamaz. Bu kapsamda yaratmada rahmet esas iken intikam ve gazap ise geçicidir. Sonuç olarak her şey rahmete ve onun hükmüne dönecektir. Bu nedenle insana "Allah'tan takvâ" emredilmiştir. Bir başka ifadeyle O'nu siper edinmeli ve isimlerindeki karşıtlıktan dolayı O'ndan sakınmalıyız.[506] İbnü'l-Arabî bu düşüncesinin devamı niteliğinde ikinci olarak "hicaptan takvâ" konusunu ele alır. O "Allah'ın karanlık ve nurdan yetmiş bin perdesi vardır, onları açsa tecellisi gözün gördüğü her şeyi yakardı" ifadesinden hareketle insanlara şah damarından daha yakın olan Hakk'ın görülemeyişinin sebebinin de aynı yakınlık olduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî söz konusu hadiste zikredilen "karanlık ve

[502] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 305.
[503] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 76.
[504] Meryem, 19/63.
[505] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 518.
[506] İbnü'l-Arabî, *Fütûḥât*, 3/236.

nurdan" ifadesini "bizi kendisiyle zâhir ve bâtın diye isimlendirdiğin şey" olarak yorumlar. Bu durumda Allah perdenin kendisi olup o perdenin üzerinde de ez-Zâhir isminden karanlık ve el-Bâtın isminden ise nuranî bir perde bulunur. Ona göre bütün varlık bu iki perdeye bakarak hüküm verir. Dolayısıyla varlık O'ndan O'nun vasıtasıyla perdelenmiş demektir. Öyleyse o perdeye bakan hiçbir inanç sahibi inancı konusunda yanılmadığı gibi hiçbir eleştirmen de eleştirisinde hata etmez.[507] İbnü'l-Arabî dünyadan takvâyı kulun kulluk ve Allah'ın da rablık sınırını korumak olarak yorumlarken ateşten takvâyı ise "yapılan zulümlerin cezası dünyada kefaret, küfrün cezası ahirette ateşte temizlenmektir" şeklinde yorumlamıştır.

2.1.16. Sıdk

Kâşânî tasavvuf ıstılahlarını ele aldığı eserlerinde sıdk kelimesinin kök anlamından hareketle birbirinden farklı iki yorum nakleder. Buna göre "sıdk"[508] gizlice ya da açıktan işlenen her amelin eşit olması,[509] insanın söylediklerinin kalbinden geçirdikleri ile uyumlu olması veya bir şeyin kendi kemaline ulaşması demektir. Bu kapsamda sıdkı faziletlerin en üstünü, güzelliklerin aslı ve erdemlerin esası olarak niteleyen Kâşânî'ye göre haller sıdkla elde edildiği gibi kemâl de sıdk sayesinde kazanılır. Bu bakımdan sıdkın bir yönü elest bezminde Allah'la yapılan ahde kulun vefa göstermesini, diğer yönü ise Allah'ın mahlukata olan vaadine sâdık kalmasını ifade etmektedir. Bu itibarla "müminlerden öyle erler vardır ki Allah ile yaptıkları ahde sadakat gösterdiler"[510] meâlindeki âyet bunlardan ilkine, "O, vaadinde sâdıktı"[511] meâlindeki âyet ise ikincisine işaret eder. Zira niyette, düşüncede, sözde ve amelde sıdka riayet rüyaların, varidlerin, hallerin, makamların, mevhibelerin ve müşâhedelerin doğru olmasını sağlar. Şu halde bu açıdan sıdkın kemâl ağacının kökü ve hal meyvelerinin de tohumu olduğu söylenebilir.[512] Öte yandan Kâşânî'ye göre sıdk aynı zamanda kalbin temizlik ve safvetinden kaynaklanır. Kalbin safveti ise her anlamda kemalin ve tecelli nurunun kabulü için atılması gereken ilk adımdır.[513] Bununla birlikte kalbin söz konusu safvete ulaşıp sıdkı

[507] İbnü'l-Arabî, *Fütûḥât*, 3/238.
[508] Sıdk kavramına ayrıntılı olarak ele alan klasik bir eserin çevirisi için bkz. Ebu Said Harraz, *Kitâbu's-sıdk-Doğruluk Kitabı*, çev. Himmet Konur (Rağbet Yayınları: İstanbul, 2014).
[509] Kâşânî, *Sevâniḥ*, 109.
[510] el-Ahzâb, 33/23.
[511] Meryem, 19/54.
[512] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 341.; 515.
[513] Kâşânî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 669.

kabul etmesinin önünde nefis engeli bulunmaktadır. Böylesi bir engelin aşılması kişinin riyâ ve nifaktan arınmış bir şekilde -tekellüfle de olsa- yalnızca Allah rızâsını gözeterek kalbinin niyet, söz ve amellerinde sıdkla hareket etmesini sağlamaya çalışmakla mümkün olabilir. Bunun neticesinde kalp saflaşarak peygamberler ve onların dışındaki sâdıkların naklettikleri haberlerin sıdk üzere olduğunu kabul eder.[514] Bu anlamıyla sıdk ebrârda ve mukarrebûnda farklılık gösterir. Kâşânî bu farklılık kapsamında ebrâr için şu üç hususta sıdkın söz konusu olduğu kanaatindedir:

a) Niyette,

b) Sözde,

c) Fiilde.

Bu itibarla ona göre niyette sıdk kulun Hakk'a yönelik bütün fiillerinde hiçbir çıkar, şöhret, itibar, övgü ve karşılık beklentisi içerisine girmeksizin Hakk'a dönmesi demektir. Zira ancak bu şekilde hareket ettiği takdirde onun ameli Allah için olur, bütün eylemlerinde Hakk'ı gözetir ve O'ndan başka hiçbir talebi söz konusu olmaz.[515] Kâşânî'nin "himmette sıdk" olarak da nitelendirdiği bu mertebeye ulaşan kulun yöneldiği hedeften kalbini çevirecek mecali dahi kalmadığı gibi kullukta da ihmalkarlık etmez.[516] Dahası o hayır ve taatler için gayret göstermenin ve Hakk'a ibadet etmenin fırsatını kollar. Böylece onun kalbi itaat etmenin nuruyla arınıp gafletten kurtulur ve böylece de elden kaçırmış olduklarını telafi eder.[517]

Kâşânî'nin yaklaşımına göre "sözde sıdk" dil ile ifade edilen sözün kalpteki manaya muvafık olması[518] ve vâkıayla da örtüşmesi anlamına gelir.[519] Kâşânî bu noktada meseleyi fütüvvet ehliyle irtibatlandırarak hiçbir şeyin onları yalan kadar küçük düşürüp feyizden mahrum bırakamayacağını söyler. Ona göre yalan kadının hayzından daha kötü ve erkeğin erkekle evlenmesinden daha çirkindir.[520] Kâşânî sözde doğruluğun önemi ve buna mukabil yalanın zararları hakkındaki düşüncesini Cüneyd-i Bağdadî'nin "gerçek

[514] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 33.
[515] Kâşânî, *Tuḥfe*, 29.
[516] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 271.
[517] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 73.
[518] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 270.
[519] Kâşânî, *Tuḥfe*, 29.
[520] Kâşânî, *Tuḥfe*, 29.

doğruluk sadece yalanın seni kurtaracağı bir yerde dahi doğru söyleyebilmektir"[521] cümlesiyle pekiştirme yoluna gider. O bu durumdaki bir kişinin yalan söylememesi gerektiğini ve kendisini tefrikaya düşürerek huzurunu bozanlarla arkadaşlık etmemesinin lazım geldiğine dikkat çeker. Çünkü böyleleriyle arkadaşlık edenin kalbi safiyetine aykırı tavırlar sergilemesine sebep olur. Buysa sıdk makamına aykırıdır.[522]

Kâşânî'nin tasnifi itibariyle "fiilde sıdk" riyasız amel işlemek suretiyle insanın Allah'a karşı vefâlı olması,[523] aleni şekilde işlemekten haya ettiği fiilleri gizlice de işlememesi, gizlice yaptıklarını açıktan da yapabilmesi demektir. Bir başka ifadeyle kişinin yapıp-ettikleri bütün insanlara âşikâr hale gelse dahi bunların hiçbirinden çekinmeyecek şekilde zâhirinin bâtınına, gaybının şehadetine muhalefet etmemesi ve yaptıklarını gizlemeye gerek duymaması anlamına gelmektedir. Çeşitli âyetlerde "kadem-i sıdk"[524] ve "mek'ad-i sıdk"[525] şeklinde ifade edilen bu mertebe fiilde sadakate erenlere özgüdür.[526] Kâşânî'nin aktardığına göre, Muhâsibî'nin de ifade ettiği üzere, fiilinde sıdka riayet eden kimse kalbini ıslah etmiş olduğu için insanların kalplerindeki değerini kaybedecek olmasını kesinlikle umursamayan kimsedir. O iyi amellerine insanların muttali olmasını arzu etmediği gibi, kötü hallerini de öğrenecek olmalarından rahatsızlık duymaz. Çünkü ona göre bir insanın kötü halinin öğrenilmesinden hoşlanmaması insanlar nezdinde saygınlık kazanmayı arzuladığının göstergesidir. Bu ise sâdkların ahlâkına uygun bir durum değildir.[527]

Kâşânî'nin "fiilde sıdk" anlayışı İbnü'l-Arabî'nin geçmiş-gelecek kaydı gözetmeksizin her tecelliyi hâzır olarak müşahede etmek şeklindeki kanaatiyle benzerlik arz etmektedir. Buna göre eşyanın sürekli kendilerinde gerçekleştiği farklı ilahî mertebeler mevcuttur. Herhangi bir mertebedeki "şey" geçmiş zamanla sınırlanarak "olmuş" şeklinde nitelendirilemeyeceği gibi gelecek ile sınırlanarak da "olacak" tarzında kayıt altına alınmaz. Çünkü söz konusu mertebeler kesintisiz olarak "şimdi" ile ilgilidir. Fakat kalpler ve bu mertebeler arasında insanın sınırlı bir varlık olmasından kaynaklanan birtakım

[521] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 270.
[522] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 73.
[523] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 270.
[524] Yunus, 10/2.
[525] Kamer, 54/55.
[526] Kâşânî, *Tuḥfe*, 29.
[527] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 270.

perdeler bulunmaktadır. İnsan bu kayıtlardan tamamen kurtulup aradaki perdelerin kalkması ve Hakk'ın suretiyle O'nun mutlaklık mertebesinde zuhur etmesi halinde hem meydana gelecek olanı hem de meydana gelmiş olanı "vâki" olarak müşâhede eder. Bu durum Hakk'ın her an tecelli etmekte olduğunun göstergesidir. Bu tecelliyi müşâhede ederek doğrulayan kimse "sıddîk" adını alır. Bir başka ifadeyle eşyânın bütün bilginin kaynağı olan ilahî mertebelerdeki durumuna vakıf olan kimseye "sıddîk" denir. Buradaki anlamıyla sıddıkıyetten mele-i a'lânın nasibi yanında resullerin, nebilerin, velilerin, müminlerin olduğu gibi kafirlerin bile nasipleri vardır. Dolayısıyla bir topluluk onun vasıtasıyla saîd olurken yine bir başka topluluk da şakî olur. İşte söz konusu ilişkinin neticesinde mümin, kâfir, müşrik, muvahhid, muattıl, sâdık ve kâzib gibi isimlendirmeler ortaya çıkmıştır. Bu yönü itibariyle sıddıkiyetin her şeyi kuşattığı söylenebilir. Şu hâlde sıddîk her an gerçekleşen tecelliyi müşâhede eden kimse demektir. [528]

Sıdka ilişkin olarak yukarıda çizilen tabloyu Kâşânî farklı bir bakış açısıyla takdim etmeye çalışır. Buna göre Hakk'ın rızası ile kulun amelinin, halinin ve yönelmesinin üç mertebede tevafuk etmesi durumunda onun amelleri makbul, halleri sâdık ve yönelmesi de istikamet üzere olur. Bu durum kulun ebrâr makamında bulunduğunda böyledir. O, mukarrebler makamına ulaşıp varlığının Allah'ın ona emaneten giydirdiği bir elbise olduğu ve Hakk'ın varlığı olmaksızın kulun bir değerinin bulunmadığı bilincine ulaştığında ise "ebrârın hasenâtı, mukarreblerin seyyiatıdır" meâlindeki ifadede işaret edildiği üzere onun iyilikleri mukarrebûnun kötülükleri hükmünde olur. Binaenaleyh amelinin şeriata uygun olması, ilahî emre muvâfık bulunması, müstakîm bir niyetten kaynaklanması, riyasız bir şekilde Hakk'ın rızası için olması gibi sebeplerden dolayı ebrar makamındaki kimsenin en güzel ameli dahi "günah" (zenb) olarak nitelenir. Çünkü bu makamın sahibi zâhire bakmak suretiyle fiilini kendisinden sâdır olduğunu zanneder. Oysa o hakikatte Allah'ın fiilidir. Kişinin itikadında fiilinin kendisine aidiyetine ilişkin bir zan kalması halinde ise bu zan sebebiyle o perdelenir. İşte bu durum kurbiyet makamında günah olarak kabul edilir. Bir başka ifadeyle ebrâr makamının sahibinin en istikametli hali dahi mukarrebler makamına göre "gerçek" olarak nitelendirilmez. Çünkü hâl Hakk'ın nurlarından bir nur olup kulu gizlerken Hakk'ı ise izhar eder. Böylece şâhid aynı zamanda meşhûd olduğunu görür ve şathiyelere maruz kalarak kendisinin Hak

[528] İbnü'l-Arabî, *Fütûḥât*, 3/137.

olduğu zannına kapılır. Kâşânî böylesi birinin aklını tecelli nurunun örtmesi sebebiyle söz konusu zannında haklı olduğunu söyler. Çünkü o haline mağlup olmakla birlikte henüz sırf fenâya vâsıl olamamış demektir. Hâli geçip vâridi sükunete erince aklı kendisine döndürülür ve zannının hakikat itibariyle bir karşılığının bulunmadığı meydana çıkar. Öyleyse ebrârın hâli tecelli nurunun galebesi sebebiyle doğru kabul edilse dahi mukarreblerin makamı olan fenâdan sonra bekâ makamında bir gerçekliğinin olmadığı söylenebilir.[529]

2.1.17. Tevekkül

Meselenin ehemmiyetine binaen hemen bütün eserlerinde bir şekilde tevekkül konusunu gündeme getiren Kâşânî bu kavramı "insanın her şeyi asıl sahibine yani Hakk'a bırakarak O'nun vekilliğine güvenmesi,[530] kişinin kendisine ait hiçbir şeyin olmadığını anlayarak mürebbi ve müdebbirine dayanması, kudretini Hakk'ın kudretinde ilmini de Hakk'ın ilminde fâni kılması,[531] nefsinin yerine O'nu ikame ettikten sonra lehü'l-emre güvenmesi"[532] şeklinde tanımlar. Bu doğrultuda o, kavramın içerdiği anlamlar itibariyle ilişkili olduğu ve çeşitli tasavvuf klasiklerinde aynılık, benzerlik ve farklılıklar açısından değerlendirmeye tabi tutulan teslim, tevekkül, tefviz ve sika gibi kavramların da esasen muhtevalarının birbirlerine benzer olmakla birlikte derecelerinin farklı olduğu kanaatini dile getirir. Bu kapsamda "teslim" avamın erişebileceği en üst mertebeyi ifade ederken "sika" ve "tefviz" bunun üzerinde yer alır, tevekkül ise en üst konumda bulunur ve bu özelliği sebebiyle de diğerlerine nazaran gerçekleştirilmesi en zor olanıdır. Avamın en alt mertebede bulunmasının sebebi nefislerini sevmeleri, nefsî ve dünyevî isteklerinin esaretinden kurtulamamış olmalarıdır. Bir başka ifadeyle onlar esbâbı terk edip Hakk'a dayanmayı başaramamışlardır.[533] Bu durumun doğal bir neticesi olarak da esbâb kendileriyle Hak arasında perde olmuştur. Bu noktada Kâşânî manevî yolculuğu sırasında insanı menziline yürümekten alıkoyan en tehlikeli engelin mal sevgisi olduğunu kaydeder. Ona göre bütün nefsanî arzuların kaynağı mal sevgisidir. Bu realiteden hareketle insanın derûnunda cereyan eden süreçler içerisinde mühim bir noktaya işaretle

[529] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 274.
[530] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 156.
[531] Kâşânî, *Sevâniḥ*, 107.
[532] Kâşânî, *Sevâniḥ*, 107.
[533] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 156.

Kâşânî insanın esbâbı terk etmesi durumunda mala olan düşkünlüğünden dolayı helâk olacağı korkusuna kapılarak Allah'a tevekkülü terk ettiğini söyler. Bu aşamada "Allah bize akıl, kuvvet ve kudret verdi" şeklindeki yaygın ama yanlış bir vehme kapılan aklı sebebiyle insanın kalbi de hastalanır. Böylece o Hakk'a olan inancını muhafaza edemez.[534]

Kâşânî havâs açısından ise tevekkülün en kolay yol olduğu kanaatindedir. Çünkü onlar Hakk'ın eşyaya sahipliğinin hiçbir ortaklığın söz konusu olmadığı tarzda bir sahiplik anlamına geldiğini bilirler. Nitekim kulluk bilinci eşyanın yegâne sahibinin Allah olduğunun idrakini gerektirir.[535] Bu bakımdan söz konusu seçkinler insanların en kâmili olduğu halde "sana ait bir şey yoktur"[536] hitâbına mazhar olan Hz. Peygamber gibi bütün işlerin Allah'a ait olduğunu yakinen bilirler. Böylece her şeyin Onun kuvvetiyle meydana geldiğinin bilinciyle işlerini Allah'a teslim edip O'nu vekil kılarlar.[537]

Kâşânî tıpkı diğer pek çok kavramla alakalı tasarrufuna benzer şekilde tevekkülle ilgili olarak da kendine has bir tasnife yer verir. Buna göre tevekkül üçe ayrılır:

a) Sebeplere riayet etmek,
b) Sebeplerin gerçek kaynağını bilmek,
c) Onu müşâhede etmek.

Onun tasnifine göre amelle başlayıp bilgi ile devam eden ve müşâhedeyle neticelenen basamakların ilki bilhassa rızk talebi konusunda sebeplere bağlı kalmak suretiyle tevekkül etmektir. Bu durum nefsi için kaygılanan ve hevâsına tâbi olan kimsenin hâlinde somutlaşır. Böyle bir kimse bilhassa genç ise şerre ve fesada sebep olan işlerle meşgul olmaması için kendi başına bırakılmayıp hayırlı işlerle ve salih amellerle meşgul edilmelidir. Kâşânî bu düşüncesini Hallâc el-Mansûr'un (öl. 309/922) tilmizi Ahmed b. Fâtik'e nasihatte bulunurken söylediği "bu, senin nefsindir. Sen onu meşgul etmezsen o seni meşgul eder" şeklindeki sözle temellendirir. Zira nefis tevekkül etmekle beraber erdemli kılacak olan yolda yürümek suretiyle terbiye olur. Kâşânî avamı böylesi bir tevekkülden alıkoyan ilk etkenin boş vakit, ikincisinin ise öyle olmadığı halde kişinin

[534] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 171.
[535] Kâşânî, *Leṭâ'if,* 156.
[536] Âl-i İmrân, 3/128.
[537] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 172.

kendisini doğal olarak tevekkül ehlinden sayması olduğuna dikkat çeker. Çünkü ona göre insan sebeplerden uzaklaşınca çevresinde bulunanların onun hakkında hüsn-ü zan beslemelerinden ve ona teveccüh etmelerinden dolayı nefsinin bir fitneye maruz kalmaktan, kendini beğenme ve riyaya kapılma tehlikesinden endişe eder. İşte böylesi birine göre bahsi geçen tehlikelerden kurtulmanın yolu sebeplere riayet etmek ve avama benzemektir.[538]

Kâşânî'ye göre tevekkülün ikinci mertebesinde bulunan sâlik rızık konusunda insanlara güvenmeyi ve sebeplere bağlanmayı terk edip zanaat ve ticaretle meşguliyet gibi uğraşlarını tamamen bırakmaz. Bununla birlikte onu sebeplere sarılan kimselerden ayıran en belirgin özelliği tevekkülünü olması gereken şekle büründürme ve nefsini terbiye amacıyla gayret gösterme hedefine odaklanmış olması ve bunun sonucunda müşâhedesinde esbâbın hiçbir etkisinin bulunmadığını bilerek sebeplere sırtını dönmesidir. Zira sebeplere sarılan kişi bir taraftan mütevekkil olduğu ve tevekkülün gereklerini yerine getirdiği zehabına kapılırken diğer yandan da sebebi terk ettiği vakitte, bilhassa da açlık şiddetlendiğinde, yokluğa ve fakirliğe sabredemez bir duruma düşer. Kâşânî'nin bu düşüncesini desteklemek adına zikrettiği bilgiye göre Hallâc el-Mansûr (öl. 309/922) İbrahim el-Havvâs (öl. 291/904) ile çölde karşılaşınca ona "hâlin nasıldır?" diye sorar. O da: "Suyun olmadığı, ağacın bulunmadığı, bahçenin yer almadığı ve yağmurun düşmediği çöllerde gezer dolaşırım. Ne dersin, şimdi tevekkül konusundaki hâlim sahih oldu mu?" şeklinde cevap verir. Bu cevap karşısında Hallâc el-Mansûr: "Bâtınını düzeltmek için ömrünü tükettin de tevhidde fenâ nerde fenâ?" diyerek onu tenkit yoluyla hakikati müşâhedeye davet eder. Burada Kâşânî'nin dikkat çektiği husus bâtını imar edip düzeltmenin ancak tevhidde fenâ ile mümkün olduğudur. Zira bazen mütevekkil sebeplere bağlanmakla iftihar eder, kimseden talepte bulunmayarak izzetini koruduğunu düşünür ve bu durumdan haz alır. İşte bunda nefsin hazzı söz konusudur.

Kâşânî'nin nazarında tevekkülün son mertebesi bütün fiillerin Allah'tan olduğunu müşâhede etmektir. Ona göre böyle bir müşâhede mertebesine ulaşan sâlik tevekkülün illet ve zorluklarını ilk iki derecede zikredilen manâ ile bilir. Söz konusu mütevekkil bu bilgisine ilaveten kendisinin hiçbir şeyde dahlinin olmadığını müşâhede ettiği için Allah'ı bütün işlerinde vekili kılar. Böyle bir marifet sahibi açısından iş bütünüyle Allah'a ait

[538] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 173.

olup ilk iki mertebedeki yönleriyle tevekkül bir anlam ifade etmez. Çünkü o tür tevekkülün temelinde fiilin mâsivâya, o işi gerçekleştirmenin insanın kendisine ve vekâletin de Hakk'a nispet edilmesi yatmaktadır. Kâşânî bütün bu nispetlerin tevekküle ait illetler olduğunu beyan eder ve onlardan kurtulmak gerektiği hususuna dikkat çeker. Tevekkülün bahse konu illetlerinden kurtulmak gerektiğinin farkında olan marifet ehli sadece "mütevekkil" olmayıp sebeplerden nazarını kesmek suretiyle mütevekkile benzeyen ve tevekkülün üzerinde yer alan bir makamın sahibidir. Çünkü o kimse Hakk'ın eşyaya mâlikiyetinin izzet ve kahır mâlikiyeti olduğunu bilir. Ona göre izzet tevekkülde de mâlikiyette de başkasının dahlinin bulunmamasını gerektirir. Zira her şey O'nun izzet ve kahrı altında zelil olduğu gibi aynı zamanda mâlikiyeti altındaki memlûküdür.[539]

2.1.18. Marifet

Kâşânî sâlikin seyrusülûk sürecinin nihayetinde ulaştığı bilgiyi "marifet" ve "vücûd" gibi farklı kavramlarla ifade eder. Kâşânî marifeti genel olarak herhangi bir şeyin "tahakkuk etmesi" ve söz konusu hususun "künhüne vukûfiyet" şeklinde tanımlar.[540] Bu genel tanımın yanı sıra Kâşânî meselenin farklı bir düzlemde algılanışını gözler önüne seren yeni bir tanım daha yapar. Buna göre marifet "bir şeyi kendisine benzeyen fakat o olmayan bir suretle değil hakikatte olduğu üzere yani zâtı ve sıfatları ile idrak etmek" demektir.[541] Kâşânî'nin vücûd tanımı ise şöyledir: "Bir şeyin hakikatine ulaşmak." Bu tanımdan hareketle ona göre bir şeyin hakikatine vâkıf olmak müşâhede mertebelerinin kemâli olup sâlikin kendi benliğinden ve ikilikten kurtulup Hakk'ta fânî olmasıyla mümkündür.[542]

Bilhassa bu son tanımda Kâşânî'nin ilim ile marifet arasında net bir ayrım yaptığı görülmektedir. Zira tıpkı filozofların bilmeyi "idrak edenin zatında bilgiye konu nesnenin suretinin meydana gelmesi" olarak ifade etmelerine benzer şekilde Kâşânî de bilme eylemini "bir şeyi, idrak edenin zâtında o şeye benzer bir suretle idrak etmek" şeklinde tanımlar. Şu hâlde marifet ise ikisinin tek bir şey olarak veya bilinenin zatının bileni kuşatması sebebiyle bilenin bilinende fânî olmasıyla gerçekleşebilir. Bu nedenle marifet

[539] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 176.
[540] Kâşânî, *Sevâniḥ,* 98.
[541] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣu'l-ḥikem,* 259.
[542] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 192.

hakikati doğrudan tecrübe etmek iken ilim ise aynı hakikati veya benzerini örtülü şekilde bilmek demektir.[543] Bu itibarla Kâşânîye göre, zihinde Hakk'a mutabık bir suretin meydana gelmesinin imkansızlığı Hakk'ı idrakin ilim yoluyla gerçekleşmesinin mümkün olmadığı sonucunu doğurur. Zira onun nazarında, mukayyet olması hasebiyle akılda oluşan ilmî suretlerin tamamı da mukayyet olup onun vasıtasıyla edinilen bilgi de Hakk'ın zâtına değil yalnızca bir yönüne ilişkin olabilir. Bir başka ifadeyle akılda meydana gelen bu sınırlı suret her türlü kayıttan münezzeh olan Hakk'ın sureti değildir. Bu nedenle O'nu idrak etmek tıpkı insanın kendi zâtını zâtıyla idrak etmesi gibi kendisini Hakk'ta fânî kılmak suretiyle yani marifet yoluyla tahakkuk edebilir.[544]

Kâşânî "ilim" tabirinin her iki anlama gelecek şekilde kullanılıyor olmasına rağmen marifetin ilimden daha özel ve bilme derecesi açısından da daha üstün olduğunu kaydeder. Bu itibarla ilim gizli bir olguyu daha belirgin işaretlerle istidlâlde bulunarak bilmek anlamına gelir. Ona göre "istersek şüphesiz onları sana gösteririz de yüzlerindeki işaretlerden kendilerini tanırsın. Kuşkusuz konuşma tarzlarından sen onları bileceksin"[545] meâlindeki âyet bu durumu ifade etmektedir. Nitekim müminlerin kalplerinde bulunan imana yüzlerinde açıkça görünen alametler üzerinden istidlâlde bulunulması ilmin bir metot olarak kullanıldığını gösterir.[546] İşte Hakk'ı tanımak isteyenlerin bir kısmı O'nun fiillerinden hareketle sıfatlarına, sıfatlarından yola çıkarak isimlerine, isimleri üzerinden de zâtına ulaşmaya çalışmışlardır. Şu hâlde onların durumu işitilmesi mümkün olmayan bir uzaklıktan seslenen birinin ne dediğini anlamaya çalışan kimsenin haline benzemektedir.[547]

Diğer taraftan marifet kesbin dâhil olmadığı müşâhede anlamına gelirken ilim marifetin aksine bir delille kaim ve belli bir çabayla elde edilen şey demektir.[548] Kâşânî bu durumu bizzat insandan örnek vererek açıklamaya çalışır ve onu insanın daha önce karşılaşmış olduğu bir şeyle yeniden karşılaşmasına benzetir. Bu itibarla insan daha önce gördüğü bir şahısla karşılaştığı zaman "onunla şu kadar süre önce karşılaşmıştım" diyerek kendisi

[543] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 422.
[544] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 192.
[545] Muhammed, 47/30.
[546] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 192.
[547] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣu'l-ḥikem*, 259.
[548] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*, 113.

hakkındaki bilgisini ifade eder. Ârifler de Allah'ın "Ben sizin rabbiniz değil miyim?"[549] sözüne muhatap olmaları sebebiyle O'nu daha önce ezel bezminde gerçekleşen şehadetiyle tanırlar ve müşâhede ederler. Kâşânî bu mertebedeki âriflerle onlardan daha aşağı mertebede bulunanlar arasında büyük farklar olduğunu belirtir. Ona göre birinciler gerçeğe mutabık olmayan hayaller gören uykudaki bir şahıs gibi iken ikinciler ise hakikate mutabık olarak müşahede eden kimseler konumundadırlar.[550] Şu hâlde Kâşânî marifete ulaşmanın insanî çabayla yani amel yoluyla elde edilip edilmemesi meselesine odaklanmakta ve marifetin bir kısmının salih amel ve güzel ahlâk vasıtasıyla elde edilebilir nitelikte olduğunu düşünmektedir. Nitekim Hz. Peygamber bu durumu "bildiği ile amel edene Allah bilmediğinin de bilgisini verir" sözüyle ifade etmiştir.

Kâşânî insanın gayretine bağlı olmayan marifeti (vehbî marifet) ise insan olmak bakımından var oluşundan kaynaklanan istidadında bulunan marifet ve hakikatin açığa çıkarılması olarak tanımlar. Bununla birlikte her insanda işlenmek suretiyle kemâle ulaştırılabilecek böyle bir istidat bulunmaz. Tefekkür ve tezekkür söz konusu istidadın ortaya çıkarılmasına zemin hazırlar. Bu anlamıyla marifet yalnızca Allah'tan lütfu sayesinde mümkün olup kişisel çabayla elde edilemez. Bu anlamıyla ilahî bir mevhibeye mazhar olan kişi ilahî isimler mertebesi olarak da adlandırılan "vâhidiyyet mertebesi"nde kendisine açılan hakikatleri bilir. Bahse konu hakikatlerin tıpkı kaynağına nüfuz edilemeyen pınarlardan çıkan ve külfetsiz bir şekilde yeryüzüne akan su gibi Hak tarafından kalp toprağına ihsan edilmiş olduğu unutulmamalıdır. İnsanın bu düzeye ulaşıp ulaşmadığını anlamak için o ilmin neticelerine bakmak gerektiğini ifade eden Kâşânî marifet suyunun kendisine ulaştığı kimsenin kalp toprağında yeşeren ilk ve en önemli meyvenin "firâset" olduğunu belirtir. Ona göre teorik olarak bütün insanların kalpleri fıtrat itibariyle firâsete uygun niteliktedir. Öte yandan dünyaya yönelerek onun lezzet ve zevkleriyle meşgul olan, Allah'a ibadetten ve zikirden yüz çeviren, fuzuli işlerle ilgilenenlerin kalpleri kararır ve böylece firâsetin değil manevî kirlerin toplanacağı bir mahal halini alır. "İçlerinden haberin manâ ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu anlarlardı"[551] meâlindeki âyette zikredilen manâyı anlayabilen kimseler de kalplerini

[549] A'râf, 7/172.
[550] Kâşânî, *Keşfü'l-vücûh,* 92.
[551] en-Nisâ, 4/83.

mâsivâ kirlerinden temizledikleri için onlarda ilahî marifetler tecelli eder, firâset yeşerir ve hikmetler zuhur eder.[552]

Niteliği ekseninde bir marifet tasnifi daha yapan Kâşânî'nin bu gruplandırması şöyledir:

a) Fiilî marifet,
b) Vasfî marifet,
c) Zâtî marifet.

Ona göre fiilî marifet umumî ve fıtrî olup bütün insanlarda yaratılışları gereği mevcuttur. Bununla birlikte herkesin böylesi bir marifete sahip bulunduğunun farkında olduğu söylenemez. Fıtrî marifete sahip olanların iradeleri isteyerek veya istemeyerek yaratılışa boyun eğdikleri için bunlar "mürîd" olarak isimlendirilirler. Kâşânî bu anlamıyla fiilî marifeti muhabbetin başlangıcı olarak kabul eder. Dolayısıyla müminlerden oluşan bir toplumda dünyaya gelsin veya gelmesin her insan yaratılışındaki bu marifet sebebiyle O'na karşı aynı zamanda fıtrî bir mahabbete de sahip demektir. Bununla birlikte Hakk'a yönelik söz konusu marifetin ve mahabbetin ortaya çıkması yalnızca doğru bir imanla mümkün olabilir.[553] Bu mertebede sahip olunması gereken imanın niteliklerini açıklama sadedinde Kâşânî teşbîh ve tenzîh arasındaki dengeyi gözetmek gerektiğine dikkat çeker. Ona göre tıpkı işitme ve görme eylemlerini insanın kulağına ve gözüne teşbîh etmeksizin Allah'ın işiten ve gören olduğunun kabul edilmesi gerektiği gibi hiçbir teşbîhte bulunmaksızın Kur'ân ve Sünnet'te vârid olan isimlerle Onun sıfatlarını da ikrar etmek gerekir. Öte yandan Hakk'ı tenzîh ederken O'nun sıfatları konusunda tatile düşülmemeli ve "Allah hiçbir yönde ve mekânda olmayıp cisimden, cevherden, arazdan, bir şeye bitişik ya da ondan ayrı olmaktan münezzehtir" demekle yetinilmemelidir. Allah herşeyi kuşattığı için O'nun bu kayıtlarla dahi kayıtlanamayacağı bilinmelidir. Zira yönler, cevherler, arazlar ve hatta bütün eşya Hak ile mevcut olup O'nun kayyumiyeti ile kâimdir. O, sınırlı olan eşyanın hakikat bakımından aynı iken belirlenim itibariyle varlık sahnesine çıkan her şeyin gayrıdır. Dolayısıyla Hak herhangi bir suretle sınırlanmamalı, hiçbir kayıtla kayıtlanmamalı, hatta kayıttan ve kayıtsızlıktan dahi münezzeh olduğu

[552] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 113.
[553] Kâşânî, *Sevâniḥ,* 98.

bilinmelidir. Çünkü O, varlık olmak bakımından varlığın hakikati olup O'nun varlığı dışındakiler ise ister hâriçte ister zihinde olsun mutlak yokluktan başka bir şey değildir.[554]

Kâşânî'nin nazarında vasfî marifet mahabbetin toplandığı yer olup yalnızca keşifle ulaşılabilirdir. Böyle bir mükâşefe sadece bazı kâmil velilere mahsustur. Kâşânî bu mertebeye erişen ârifleri "kendilerinden râzı olunmuş" kimseler olarak niteler ve onların özelliklerinin "beyan" olduğunu söyler.[555] Ona göre söz konusu ârifler ilahî isimlerin tecellilerine mazhar oldukları için Hak onların gözü, kulağı ve diğer algı vasıtaları olur. Zira Kâşânî açısından ilahî sıfatlar ilahî isimlerin hakikatleridir. Öte yandan isimler ise sıfat olarak adlandırılan nispetlerle birlikte zâtın kendisidir. Dolayısıyla ilahî isimler, sıfatlar ve zât birbirinden bütünüyle ayrı alanlar da değildirler. Bu nedenle muhakkiklere göre sıfatlar o sıfatla sıfatlanan mevsufun zatında müşâhede edilir. Zira her bir ismin müsemmâsı bütün isimlerin de müsemmâsı olduğu gibi her ilahî isim de bütün isimlerle ilişkilidir.[556]

Kâşânî zatî marifeti aşkın kendisini etkisi altında bulundurduğu müşâhede sahibi murâd ehlinin makamı olarak görür. Bu noktada murâd ehlinden olan ârifin idraki Marufun varlığında fânî olmuş ve böylece onun varlığı ilk haline dönmüş demektir.[557] Vâhidiyet mertebesinde ilahî isimler ve sıfatların oluşturduğu çokluk perdesi kalkınca ârif ehadiyet tecellisine mazhar olur. Burada ârifin zâtı Hak'ta fânî olduğu için hem müşâhede eden hem de müşâhede edilen yani şâhid de meşhûd da Hak'tır. Zira zâtı kendisinden başkası müşâhede edemez. Bu sebeple kesb, istidlâl ve akılla hakikate ulaşma bu düzey için söz konusu değildir. Çünkü böyle bir yöntemde istidlâl, delil ve medlûl gibi üç ayrı varlık alanı bulunduğundan burada tevhidden söz edilemez.[558]

[554] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 185.
[555] Kâşânî, *Sevâniḥ,* 98.
[556] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 186.
[557] Kâşânî, *Sevâniḥ,* 98.
[558] Kâşânî, *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn,* 187.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ABDÜRREZZÂK KÂŞÂNÎ'NİN VAHDET-İ VÜCÛD GELENEĞİNDEKİ YERİ ve BU KAPSAMDAKİ BAZI GÖRÜŞLERİ

Belli meseleler çerçevesinde ortaya koyduğu görüşleri itibariyle sûfî düşünceye yakın bir duruş sergilediği bilinen İbn Sina (ö. 428/1037) başta Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve takipçileri olmak üzere tasavvufla bir şekilde irtibatlandırılması mümkün olan çeşitli mütefekkirlerin düşünce dünyalarına ve bu kapsamda kullandıkları dile tesir etmiştir. Nitekim onun kullandığı terminoloji Gazzâlî'nin eserlerine nispeten yansıdığı gibi İbnü'l-Arabî ile doruk noktasına ulaşarak felsefî tasavvufun dili haline gelmiştir. Böylece İslamî yazın geleneğini oluşturan bütün içerisinde fikir üretme potansiyelleri açısından öne çıkan mütefekkirlerin erken dönemlerde ortaya koydukları beyanların hemen tamamına hâkim olan söylem tarzı İbnü'l-Arabî ile birlikte yerini ağırlıklı olarak felsefe, kelâm ve tasavvufa özgü jargonun kullanıldığı bir dile bıraktı. Birbiriyle doğrudan bağlantısı bulunmayan çeşitli unsurları belli bir sistematik dâhilinde bünyesine katan bu dil Ekberî ekolün öncü yorumcuları tarafından aşamalı olarak benimsenmek suretiyle ilgili geleneğin oluşum sürecinde kullanılmaya başlamıştır. Söz konusu geleneğin bu evresine mensup mütefekkirlerden biri olan Kâşânî'nin Konevî ile başlatılan ve Kayserî ile doruk noktasına ulaşan tasavvufî-felsefî söylemin bu kıvama kavuşmasını sağlayan isim olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir.

Öte yandan, "Ekberî Ekol" adıyla tanınagelen yapıya mensup isimlerin kaleme aldıkları eserler içerisinde yalnızca belli bir kesime ait olanlar öne çıkarılarak bütün hakkında hüküm ifade eden beyanların ortaya konulmasının mütemadiyen tekrarlanan bir yanlış olduğunu belirtmek gerekir. Bu hatadan kaynaklanan sıkıntılı durumların bertaraf edilmesi Ekberî geleneğe mensup sûfîlerin düşüncelerinin ana çatısını oluşturan "varlık" görüşüne ve bu kapsamda kullanılan dilin temel terimlerine yeniden odaklanmayı gerekli kılmaktadır. Bir başka ifadeyle ilgili metinlerin bir bütün olarak ve dikkatli bir şekilde okunması söz konusu problemleri büyük oranda izale edecek bir çaba olarak görülmelidir. Zira böylece bir taraftan başta Kâşânî olmak üzere ilgili yapıya aidiyeti kesin olan isimlerin tasavvuf anlayışlarının önemli bir cephesi bağlamları ve neticeleri itibariyle büyük ölçüde açıklığa kavuşturulurken diğer yandan da Ekberî düşüncenin

gelişim seyrinin doğru bir şekilde takip edilebilmesi adına mühim bir adım atılmış olacaktır.

Meselenin bir diğer boyutu ise doğrudan Kâşânî'nin ilgili geleneğin temel konuları ekseninde kaleme aldığı eserleriyle alakalıdır. Bu açıdan yaklaşıldığında öncelikle yukarıda ifade edilen sürecin doğrudan Kâşânî'nin eserleri üzerinden takibinin mümkün olmadığı söylenmelidir. Çünkü gerek kaleme alındıkları zaman dilimleri gerek muhtevaları ve gerekse üslupları bakımından söz konusu metinler Kâşânî'nin düşüncesindeki değişimi ve de gelişimi tespite yarayacak detayları yakalamaya imkan tanımamaktadır. Bir başka ifadeyle esasen eserlerini kaleme aldığı ömrünün son yılı içerisinde Kâşânî'nin düşünce yapısında ciddi anlamda bir farklılaşmanın söz konusu olmadığı gayet belirgindir. Bu bakımdan onun genelde tasavvuf, özelde ise vahdet-i vücûd anlayışının arzu edilen şekilde aydınlatılabilmesi söz konusu yapıların nazarî ve pratik yönlerine bakışının müstakil başlıklar halinde ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Velûd bir müellif olan Kâşânî'nin tasavvufun hem nazarî hem de pratik yönüne ilişkin çeşitli eserler kaleme aldığı bilinmektedir. Nitekim bu çalışmanın ikinci bölümünde tasavvufun pratik yönünü ilgilendiren seyrusülûk, mürşid, mürîd ve zikir gibi mevzular başta olmak üzere birçok kavram üzerinden Kâşânî'nin tasavvuf düşüncesinin ana hatları hakkında bilgi verilmişti. İlgili meselelere dair görüşlerinin ayrıntıları üzerinde durulurken ayrıca uygun görülen noktalarda da Kâşânî'nin fikrî manada İbnü'l-Arabî'ye bazen yaklaştığı ve bazen de uzaklaştığı hususlara temas edilmişti. Burada ise Kâşânî'nin esasen ahlâk ağırlıklı meselelere yaklaşımından ziyade *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*'inde yer alan "varlık" eksenli konular hakkındaki değerlendirmeleri üzerinde durulacaktır.

Kâşânî'nin nazarî tasavvuf alanındaki en önemli eseri olduğu kabul edilen *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*'i muhteva itibariyle asıl metni takip ettiğinden sistematik bir hüviyete sahip olmadığı için burada öne çıkardığı konular da oldukça dağınık bir biçimde işlenmiştir. Bu durum onun genel varlık fikrini üzerine inşa ettiği zeminin doğru şekilde tespitini zorlaştırırken bu çerçevede kullandığı kavramların hangilerine ne oranda ağırlık verdiğini ve bunlara nasıl yaklaştığını anlamayı da güçleştirmektedir. Bu kapsamda "varlık"ın bizzat kendisine ilişkin görüşlerinin bir bütün halinde sunulması Kâşânî'nin Ekberî gelenek içerisindeki yerinin doğru şekilde tayini adına önem arz etmektedir. Zira

varlıkla ilgili kanaatleri aynı zamanda onun epistemoloji ve kozmoloji başta olmak üzere genel olarak metafiziğe dair görüşlerinin temelini oluşturmaktadır.

Yukarıda dile getirilen tespitlerden hareketle burada onun ontolojiye dair görüşlerini doğru bir şekilde yansıtmak ve genel olarak sisteminin anlaşılması sağlamak amacıyla ilgili kavramlar öne çıkarılarak bir okuma teşebbüsünde bulunulacaktır. Böylece onun sisteminin ana çizgileri hakkında bir fikir edinmek mümkün olabilecektir. Bununla birlikte söz konusu amaç gerçekleştirilmeye çalışılırken iki müellifin görüşleri arasında sebep-sonuç ilişkisini çağrıştıran bir karşılaştırma yapmak veya önceki bölümde uygulanmaya çalışıldığı üzere benzerlik ve farklılıkları tespiti amaçlayan bir okuma tercihi çalışmanın hedefini ve sınırlarını aşan bir çaba olacaktır. Kaldı ki Kâşânî'nin varlık anlayışının temelini zaten İbnü'l-Arabî'nin kaleme almış olduğu *Fuṣûṣu'l-ḥikem* adlı eseri oluşturmaktadır. Kâşânî bahse konu esere yazdığı şerhte adım adım kaynak metni takip ettiği gibi eserinin hiçbir yerinde İbnü'l-Arabî'ye doğrudan veya dolaylı olarak bir eleştiri de yöneltmemiştir. Dahası söz konusu eserinde serdettiği görüşleri selefinin düşünceleriyle tamamen örtüşmekte ve hemen hiçbir hususta onun belirlediği güzergâhtan ayrılmamaktadır. Bu itibarla Kâşânî'nin tasavvuf düşüncesinin adeta tamamlayıcısı durumunda olan "vahdet-i vücûd" görüşünün varlığın vücûda geliş süreci gözetilerek ele alınması onun kendine özgü terminolojisinin diğer yarısının bir bütün halinde tespitine katkı sağlayacaktır.

3.1. GENEL OLARAK EKBERÎ EKOLÜN VARLIK ANLAYIŞI

3.1.1. Vücûd Kavramı

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve sonrasında oluşan geleneğe mensup isimlerin metafiziğe dair düşüncelerini ifade ederken kullandıkları "vücûd" kelimesinin "bir şeyi bulmak ve bulmanın sonucunda bilmek; beş duyu organı ve akıl vasıtasıyla mevcudiyetleri bilinen varlıkları idrak etmek" gibi çeşitli anlamlara geldiği kabul edilmektedir.[559] Öte yandan düşünce tarihi boyunca varlığın metafizik boyutunu tanımlamaya yönelik çeşitli teşebbüsler söz konusu olsa da neticede ortaya konulan tanımlar çeşitli açılardan yetersiz

[559] Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 24.; Yusuf Şevki Yavuz, "Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/136.

kalmıştır. Dahası ilgili tanımlamalar varlığa dair bilgi vermeye yönelik değil perdelenmiş olması hasebiyle özünde mevcut olanı hatırlama güçlüğü yaşayan zihinlere bir tür "tembih" şeklinde görülmüştür. Böyle olduğu içindir ki İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin metafizik düşüncelerine temel teşkil etmesi bakımından da "varlık" kavramı cins ve fasıl gibi ayrımlara tabi tutulamaz ve gerçek anlamıyla tanımlanamazdır.[560]

Bazı araştırmacılara göre yukarıda dile getirilen vücûd (varlık) tartışmasını doğrudan İslâm felsefesinin merkezine yerleştiren düşünür İbn Sînâ'dır.[561] Bu itibarla metafizik alana dair düşüncesinin inşası sürecinde öncekilerden tevarüs ettiği ilmî ve kültürel mirası son derece geniş bir perspektifle okuyan İbn Sînâ[562] başta olmak üzere tanrının varlığı meselesi üzerine eğilen İslam filozofları şu iki mevzuya özel olarak odaklanmışlardır:

a) Zorunlu Varlık,
b) Varlığın Birliği.

Bu kapsamda onlar öncelikle "zorunlu varlığın ispatı ve nitelikleri" ekseninde onu varlık anlayışlarının merkezine yerleştirmişler ve buradan hareketle "zorunlu varlıktan zorunlu olarak sudûr etme" kuramını geliştirmişlerdir. Ardından onlar metafiziği "varlık olmak bakımından varlığın kendisini" inceleyen bir ilim olarak tarif etmek suretiyle çatı bir ilim olan metafiziğin merkezine "varlık" kavramını yerleştirmişlerdir.[563] "Zorunlu varlık" meselesi hakkındaki görüşlerini dile getirmelerinin ardından gerek İbn Sînâ ve diğer İslam filozofları ve gerekse dilciler çeşitli kategoriler çerçevesinde değerlendirmeye tabi tuttukları "varlığın birliği" meselesine geçiş yaparlar. Söz konusu kategoriler bağlamında "Bir" "sayı, ittisâl, terkip, tür, cins ve hakikî" şeklinde ifade edilen alt kategorilere sahip olmasına rağmen yine de "bir" olarak kabul edilmektedir.[564]

---

[560] Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemâlpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 23.

[561] William Chittick, "Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddîn Konevî'nin Rolü" çev. Betül Güçlü, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/23 (2009), 673.

[562] Paul Janet-Gabrıel Séaılles, *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, çev. Elmalılı Hamdi Yazır (İstanbul: Eser Neşriyat, 1978), 82.

[563] Ömer Türker, "Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-Şifâ el-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014),15-26.

[564] Cevdet Kılıç, "Felsefî Düşüncede Bir Kavramı (Aristotales ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sînâ Felsefesine Yansımaları)", *Dinî Araştırmalar* 9/25 (Mayıs-Ağustos 2006), 183-184.

İbn Sînâ'nın ve İslam filozoflarından bazılarının yukarıda dile getirilen bu yaklaşımı özellikle Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî (öl. 478/1085), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111), Sühreverdî-i Maktûl (öl. 587/1191) ve Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) gibi mütefekkirler üzerinde de büyük ölçüde etkili olduğu gibi[565] daha sonraki kimi düşünürler tarafından da benimsenmiştir. Bu etkinin izleri İbn Sinâ'nın görüşlerini kendi içinde tutarlı bir sisteme dönüştüren Sadreddin Konevî (öl. 673/1274) başta olmak üzere Cendî, Fergânî (öl. 699/1300), Kâşânî, Kayserî, Cîlî (öl. 832/1428), Molla Fenârî (öl. 834/1431) ve Bosnevî (öl. 1064/1654) gibi Ekberî gelenek mensuplarının eserlerinde açıkça tespit edilebilmektedir.[566]

3.1.2. Muhyiddin İbnü'l-Arabî Sonrasında Tasavvufî Dilin Dönüşümü

Genel olarak varlık meselesi ekseninde kendisinden önceki filozoflardan ve kelâmcılardan intikal eden mirası ve özellikle de İbn Sînâ'nın bu kapsamdaki yaklaşımını benimseyen isimlerin başında İbnü'l-Arabî gelmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin bu noktadaki tavrını söz konusu metafizikçilerin görüşlerini olduğu gibi tasavvufa aktarma ve tasavvufu kendi merkezinden saptırarak felsefe ile aynı düzleme getirme şeklinde değerlendirmek doğru değildir. Zaman zaman Kâşânî'nin de işaret ettiği üzere, söz konusu düşünürlerin eserlerinde dile getirdikleri görüşlerle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin kanaatleri arasında paralellikler bulunduğu ve sonrakilerin öncekilerden çeşitli düzeylerde etkilendikleri yadsınamaz bir realitedir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği sistemin özgün olmadığı şeklindeki bir iddia da bütün boyutlarıyla savunulabilir değildir.[567]

Kâşânî'nin dile getirdiği üzere, İbnü'l-Arabî'nin seleflerinden devraldığı muhtelif teorileri kendi anlayışı doğrultusunda ve özgün bir tarzda sentezleyebilme kabiliyeti ayrıcalıklı şahsiyetinin işareti olarak kabul edilmelidir. Üst düzey bir algılama ve yorumlama gücüne sahip olduğu inkâr edilemez olan İbnü'l-Arabî tarafından ilk olarak üretilip takipçileri eliyle geliştirilen varlık nazariyesi ve bu bağlamda seslendirdiği

---

565 Mahmut Erol Kılıç, "Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış", *Usûl Dergisi* 1/1 (2004), 104-105.

566 Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*, (İstanbul: Sûfî Kitap, 2015), 191-201.

567 Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, (İstanbul: Sûfî Kitap, 2018), 86-90; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 71-78.

fikirleri burada dile getirilen hükmün en somut kanıtı olarak kabul edilmelidir. Söz konusu nazariyenin kendisini ilgilendiren yönlerinden birine göre bütün âlem Hz. Peygamber'in vefatından beri uykudadır. İbnü'l-Arabî'ye göre kendisi âlemin uykuda bulunduğu ve Hakk'ın tecellilerinin ve de bunların neticeleri durumundaki marifetin kâmil manasıyla çok yakın ve açık olduğu gecenin üçte birlik döneminde zuhur etmiştir. Hakk'ın tecellilerinin bu dönemde çok yakın ve açık olmasının sebebi ise bu tecellilerin dünya semasında daha önce hiç olmadığı şekliyle ortaya çıkmış olmasıdır. İbnü'l-Arabî kıyamete kadar yaşayacak olan İslam ümmetinin üç aşamalı bir hayat süreceğini savunur.

Onun iddiasına göre ümmetin son evresinde yani kendisinin de içinde bulunduğu zaman diliminde yaşayanların sahip oldukları ilim Hz. Peygamber'in vefatından sonra ümmetin gerek ilk mensuplarının gerekse orta dönemde yaşayanların ilminden daha kâmildir. Zira onun peygamber olarak gönderildiği vakitte şirk ve küfür apaçık olduğu için o sahabenin ilk neslini sadece imana davet etmekle yetinmiş, kendisine bildirilen birtakım sırları onlara açıklamamıştır. İlk neslin bazı seçkinlerine belli sırlar açıklanmış olsa bile onlar bilgiyi Kur'ân'ın harflerinden ve Nebevî haberlerin zâhirlerinden aldıkları için söz konusu ilimlerde ümmetin sonraki nesillerinin mertebesine ulaşamamışlardır. İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı asırdan kıyamete kadar sürecek olan gecenin son üçte birlik kısmında ise Hak tecelli eder ve Kur'ân'ın harflerinden ve hadislerden elde edilemeyen bilgileri, sırları ve marifetleri tecelli etmek suretiyle bazı kalplere açar. Çünkü O böylesi bir bilgiyi zâhirî bir ilim suretinde değil sırf mücerred manalar şeklinde lutfeder. Bundan dolayıdır ki Hz. Peygamber'in asrında yaşayanlar amel bakımından kemâl sahibi olmalarına karşılık sonraki asırlarda o manalara ulaşanlar ilimde daha kâmil bir konuma sahip olurlar.[568] Bahsi geçen bilgi ve marifetin kâmil mazharının İbnü'l-Arabî olduğu hususunda *Fuṣûṣu'l-ḥikem* şârihleri adeta fikir birliği içerisindedirler. Nitekim Dâvûd-i Kayserî'nin şu cümlesi söz konusu bakışı bütünüyle yansıtır niteliktedir:

"Böylelikle Hak zuhurunu gerekli kılan nuruyla tecelli edecek, o zamana kadar mahlukata gizli olan hakikatler açılacak ve bütün örtülü ilimler ile marifetler inkişaf edecektir."[569]

Yukarıda genel hatlarıyla tasvir edilen gizli ilimler ve marifetlerin inkişaf sürecinin İbnü'l-Arabî'den sonraki ikinci önemli temsilcisinin Konevî olduğu kabul edilir. Sûfî

[568] Abdullah Kartal, *İlahî İsimler Teorisi: Allah-İnsan İlişkisi*, (İstanbul: Hayy Kitap, 2009), 121-122.
[569] Kayserî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 5.

muhakkiklerin kelamcılara pek az meselede muvafakat ettiğini düşünen Konevî'nin,[570] şeyhi İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde dağınık bir şekilde bulunan fikirlerini sistemleştirerek nazarî bir usûl ortaya koyduğu savunulur. Bu sistemleşme sürecini ana hatlarıyla dört aşamada takip etmek mümkündür. Bu kapsamda kurucu düşünür İbnü'l-Arabî öncelikle tasavvufun nazarî bir disiplin olabilmesi için gerekli zemini ve metafizik içeriği oluşturmuş ve İbn Sînâ felsefesinden devralınan felsefî mirastan hareketle Gazzâlî ve Râzî tarafından geliştirilen metodu "tahkik" adı altında tasavvuf düşüncesine dâhil etmiştir. O, ikinci adımda İbn Sînâ'nın merkez olarak kabul ettiği metafiziğin karşısına tasavvufu konumlandırmıştır. Üçüncü merhalede ise dinî ve şer'î ilimlerin gölgesinde en son teşekkül eden ve yine meşruiyetini onlardan alan İbnü'l-Arabî öncesi tasavvuf anlayışını yetersiz görerek yeni bir kavramsal çerçeve ve söylem geliştirmiş, varlığın birliğini ve ilahî isimleri temel alarak doktrinini ortaya koymuştur.[571] Bu aşamada devreye giren Konevî kelamcılarla aynı kavramsal yapıyı kullanarak tasavvufun ana konusunu Hakk'ın varlığı, ilkelerini ilahî isimler ve meselelerini de ilahî isimlerden kaynaklanan Hak-âlem ilişkisi olacak şekilde belirleyerek bu ilme "ilm-i ilahî" adını vermiştir.[572]

3.1.3. Ekberî Gelenekte Metafizik

Ekberî geleneğin temsilcileri "vücûd"u "ilm-i ilahî" olarak adlandırdıkları alanın sembol kavramı olarak belirlemişlerdir. Zamanla birçok anlamı bünyesine katan bu kelimenin söz konusu bağlamda kullanılmasına yönelik çeşitli gerekçelerle birtakım itirazlar yöneltilmiştir.[573] Nitekim bazı şârihler ilgili itirazlar karşısında "şayet vücûd dışında bir lafız bulunsaydı İbnü'l-Arabî onu kullanılırdı" demek suretiyle mukabelede bulunmak durumunda kalmışlardır.[574]

---

[570] Sadreddin Konevî, *Mektuplaşmalar*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kapı Yayıncılık, 2014), 209.

[571] Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu: Şeriat-Hakikat İlişkisi*, (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 31-32. Ayrıca bkz. a.mlf.,"Metafizik Dönemden Geriye Bakmak-İbnü'l-Arabî'nin İlk Sûfîlerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 1/23 (2009), 357-372; Sadreddin Konevî, *el-Fükûk fî esrâri müstenidâti ḥikemi'l-Fuṣûṣ: Fuṣûṣu'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 7-12.

[572] Abdullah Kartal, "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2015). 166.

[573] Şamil Öçal, "Varlığın Halleri: Fârâbî'ye Göre 'Varlık'ın Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları", *Felsefe Dünyası* 57 (2013), 39-40.

[574] Abdülganî en-Nablûsî, *Gerçek Varlık: Vahdet-i Vücûdun Müdafası*, çev: Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 30-31; Ayrıca bkz. Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esâsları: en-Nuṣûṣ fî taḥkîki ṭavri'l-maḫṣûṣ* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 94.

Öte yandan çeşitli kategoriler ekseninde varlık tasnifleri ortaya koyan İbnü'l-Arabî'nin şekillendirdiği ve haleflerinin benimsedikleri üç temel varlık alanı bulunduğu iddia edilmiştir. Söz konusu alanların ilki "vücûd-ı mahz" (sırf varlık) olarak nitelenen ve ademin (yokluğun) ebedî ve ezelî olarak hiçbir şekilde kendisine nispet edilemediği Allah'tır. Tahkik döneminde sûfilerin Tanrıyı "sırf varlık" kabul etmeleri her şeyden önce onları felsefeciler ve kelamcılar gibi delil ve burhan üzerinden Hakk'ı ispat ve şerikini nefyetme meşakkatinden kurtarmıştır. Öte yandan bu kabul tasavvufun kendine özgü dilini ve söylemini felsefecilerle kelamcılarınkine yaklaştırmıştır.[575] İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımına göre ikinci kategorideki "adem-i mahz" (sırf yokluk) ise vücûdu (var olmayı) ezelî ve ebedî bir surette asla kabul etmeyen "muhal" olan demektir. Allah'ın ortağının bulunduğunu varsaymak bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu itibarla İbnü'l-Arabî'nin sisteminde mutlak bir ademden söz edilemez. Onun varlık skalasına üçüncü ve son olarak dâhil ettiği "imkân-ı mahz" ise ilk iki kategori dışında kalan ve hem ademi hem de vücûdu kabul edebilme potansiyeline sahip olup "*kün"* (ol) emrine muhatap olan her şeyi ifade etmektedir.[576]

3.1.4. Varlık-Mâhiyet İlişkisi

Yukarıda çerçevesi çizildiği üzere Tek olan varlığın üçlü görünümü doğal olarak varlık-mâhiyet ilişkisini gündeme getirmektedir. Bu ilişki bağlamında söz konusu düşünce öncelikle "Hakk'ın varlığı" merkeze alınarak temellendirilir ve akabinde O'nun mâhiyeti meselesi ele alınır. Ekberî ekolün bu meseleye yaklaşımına geçmeden önce tesiri altında kaldığı diğer disiplinlerin bu konuya yaklaşım tarzlarını hatırlatmak uygun olacaktır. Bu bağlamda örneğin Eşarîlere göre "vâcib" ve "mümkün"ün mâhiyeti ve varlığı aynıdır. Buna karşılık genel olarak İslam filozoflarının nazarında vâcibin varlık ve mâhiyeti aynı iken mümkünün mâhiyeti asıl olup varlığı kendisine sonradan ilişmiştir.[577]

---

[575] Abdurrahman Câmi, *ed-Dürretü'l-fâḫire fî taḥḳîḳi mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-ḥukemâi'l-müteḳaddimîn*, çev. İmadüddevle; şerh Abdülgafur-i Lari; ed. Nickholas L. Heer-Ali Musa Behbahânî, (Tahran: Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1980/1358), 11-12; Abdurrahman Acer-Şamil Öçal, *Molla Cami'de Varlık* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 140; Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 207-208.

[576] Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 256.

[577] Hüseyin Atay, "Varlık-Mahiyet Ayırımı", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, (Ankara: 1984), 139-166.

Varlık-mâhiyet ilişkisi bağlamında görüş beyan eden şârihlerle İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi üzerine eğilen araştırmacıların hemen tamamı onun sistemi itibariyle ilk mertebede zât ile vücûdun ayniyeti hususuna vurgu yaparak vücûdun bir sıfat olmadığını savunmuşlardır.[578] Bunlardan biri olan Kâşânî de Mutlak Varlık'ta mâhiyet ile varlığın aynı olduğu görüşünü dile getirmiştir. O, Hakk'ın mâhiyeti ile varlığı arasında hiçbir ayrım gözetmeksizin varlık kavramı konusunda İslam filozofları ile aynı düşünceyi paylaşmış olmakla birlikte "varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" önermesi ile ise onlardan farklı düşündüğünü ortaya koymuştur. Söz konusu önermeden hareketle Hakk'ın tanımlanamayan ve sadece kendisinin bildiği bir hakikati olduğu söylenebilir. Bu sebeple hakikatin ne olduğu şeklinde bir soru sorulabilir olmakla birlikte böyle bir soruya herhangi bir tanımla değil yalnızca Onu niteleyen sıfatlarıyla veya varlıkların a'yânının suretleriyle ilişkilendirilerek cevap verilebilir.[579] Zira yalnızca dengi veya zıddı bulunan varlıklar tanımlanabilir. Dolayısıyla mâhiyetinin kıyaslanabileceği bir zıddı veya kendisiyle ilişkilendirilebileceği bir benzeri bulunmadığı için zihin tarafından Onun tanımı yapılamaz. Bundan dolayı Onu ifade etmek için zıtlıkların bir arada dile getirilmesinin mümkün olduğu sıfatlara başvurulur. Binaenaleyh Hakk'ın mâhiyeti ile varlığının öncelik ya da sonralık gibi nitelemelere tabi tutulmaksızın birbirinden ayrı görülmesi ya da birinin diğerine öncelenmesi söz konusu değildir. Zira O'nun varlık ve mâhiyetinin birbirinden ayrı olduğunun farz edilmesi durumunda mürekkep olmayıp Bir olan Hakk'ın iki bileşenden müteşekkil, bölünme ve birleşmeye maruz kalması gibi bir problem gündeme gelecektir. Kâşânî bu açmaza düşmemek için Hakk'ın varlığı ile mâhiyetinin zamansal veya ontolojik bir fark gözetilmeksizin aynı kabul edilmesi gerektiği düşüncesini benimser. Zira ona göre kaplam açısından özdeş, içlem bakımından ise aynı olan varlık ve mâhiyete sahip Hak için çokluk mevzubahis olamaz. Nitekim varlığını O'ndan alan ve haricî varlığı ile mâhiyeti birbirinden ayrı olan mâsivâ için çokluk söz konusu olabilir.[580] Hak ile varlık özdeş olduğu içindir ki varlığı inkâr etmek tanrıyı inkâr anlamına geldiği gibi tanrıyı inkâr da varlığı inkâr anlamına gelir.[581]

[578] Abdullah Kartal, *Abdülkerim Cîlî Hayatı Eserleri Tasavvuf Felsefesi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 92-93.
[579] Ebü'l-Alâ el-Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 453-454.
[580] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 48.
[581] Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 318.

Yukarıdaki açıklamalarına rağmen bir şeyin mâhiyeti hakkında konuşmanın aynı zamanda onun ne olduğunu tarif etmek anlamına da geldiğini söyleyen Kâşânî fenâ ve keşif hâlleri gerçekleşmediği takdirde Hakk'ın mâhiyetinin yalnızca aklın ve mantığın verileriyle bilinemeyeceğini savunur. Ekberî geleneğin önde gelen temsilcilerinden olan Cendî ise bu durumu Firavun'un Hz. Musa'ya yönelttiği "âlemlerin rabbi nedir?" şeklindeki sorunun cevabını ararken izah etmeye çalışır. Cendî'nin nazarında Firavun'un "Allah nedir?" diye sorması o meclisteki insanların zihninde Allah'ın varlığına ilaveten ayrı bir mâhiyeti bulunduğu zannını uyandırmıştır. Bu durumda orada bulunanlar "madem Allah'ın bir mâhiyeti vardır öyleyse gerçek bir peygamber bunu bilmeli ve onun hakkında sorulan soruya cevap vermelidir" diye düşündüler. Cendî bu kapsamdaki muhakemesini sürdürerek her şeyin bir hakikatinin olması gerektiğini söyler. Bununla birlikte ona göre onun mantıksal olarak tanımlanabilmesini mümkün kılacak mürekkep bir mâhiyetinin olması zorunlu değildir. Cendî bu nedenle işin aslını bilen peygamberin Allah'ın mâhiyetine ilişkin mantıksal bir tanım yapmadığını ve bu duruma vâkıf olmayanların gözünde de tanım yapmaktan âciz bir kimse durumuna düştüğünü belirtir. Ona göre Hz. Musa vermiş olduğu cevapta ilahî marifet hususunda işin hakikatini bilenler gibi yalnızca nispetlerle ve izâfetlerle tarifi mümkün olan yalın gerçekliğe işaret ederek "göklerin, yerin ve bu ikisi arasındakilerin rabbidir"[582] demiştir. Cendî onun böylece verilebilecek en doğru ve mükemmel cevabı verdiğini belirtir.[583]

Bir başka mühim şârih olan Bosnevî ise meseleye şu açıdan yaklaşır: Allah'ın hakikati hakkındaki bir soruya izafetler ve nispetler dikkate alınmaksızın cevap verilmesi mümkün değildir. Hz. Musa'nın da böyle bir soruya doğrudan cevap vermek yerine Allah'ın fiillerine ve sıfatlarına dikkat çekmesinin sebebi de budur. Böylece o, muhataplarına Hakk'ın bütün kayıt ve tanımlardan yüce olduğunu, mantık ilminde söz konusu edilen hiçbir cinsin kapsamına girmediğini ve hiçbir faslla da ayırt edilemeyeceğine işaret etmiştir. Buna ilaveten o O'na izafe edileni açıklamak suretiyle yani rububiyetiyle her şeyde zâhir, hüviyetiyle de her şeyde bâtın olan Hakk'ın yüce ruhlar âleminin, süflî cisimler âleminin ve bu ikisi arasındaki bütün taayyünlerin, nispetlerin ve izafetlerin rububiyetine sahip olduğunu ifade etmiştir. Bu bakımdan gerek müşâhededе ve gerekse hakikatte âlemler aynı olsa bile Hz. Musa da O'nun ancak küllî

[582] ed-Duhân, 44/7.
[583] Cendî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 689-690.

veya cüzî şeylerle arasında bağıntı ve nispetler tesis etme yoluna başvurmaksızın tarif edilmesinin imkânsız olduğunu ortaya koymuştur.[584] Bu durumda yapılması gereken tanımlanamaz olanın yalnızca Kendisinin bildiği mâhiyeti ve hakikati hakkında bilgi sahibi olmaya yönelmeksizin Onunla halk arasındaki nispetler, izafetler, ilahî isimler ve sıfatlar yoluyla O'nu tanımaya çalışmaktır. Onun tanımlanmasını imkânsız kılan diğer bir niteliği de denginin, benzerinin veya karşıtının bulunmamasıdır. Zira akıl daha önce bildiği eşyayla kıyaslamak suretiyle herhangi bir varlık hakkında yorum yapar ve onu bilgisinin konusu haline getirir. Hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığı varlıkları ise kavramaktan acizdir.[585] Bu itibarla aklın Hakk'a dair doğru olarak nitelenebilecek bir bilgisi veya hükmü söz konusu değildir. Binâenaleyh hem "Hakk'ın varlığı O'nun hakikatinin aynıdır" hem de "Hakk'ın varlığı O'nun hakikatinin lâzımıdır" şeklindeki görüşler kesin bilgi ifade etmez. Bir başka deyişle idrak edilen, birliği itibariyle değil çokluğu itibariyle idrak edildiği için[586] her iki görüş de hakikati ifade etmekten uzaktır.[587]

3.1.5. Vahdet-Kesret

Hakk'ın varlığının ve mâhiyetinin farklı olgular şeklinde değerlendirilememesi O'nun birliğine rağmen isim ve sıfatlarındaki ve dolayısıyla da âlemdeki çokluğun vakıaya uygun şekilde izahı problemini gündeme getirmektedir. Bu noktada Konevî Hakk'ın birliği yönüyle değil de çokluğu itibariyle bilinebileceğini söylemek suretiyle bir çözüm önerisinde bulunur. Ona göre mutlaklık, basitlik ve birlik gibi tümel kavramlar kendileriyle ilişkilendirilebilecek nitelikler olmaksızın, bir başka ifadeyle çokluğa bürünmeksizin idrak edilemezler.[588] Zira O, mukabilinde çokluk tasavvur edilemeyen gerçek birlik ile "Bir"dir. Vahdet (birlik) ifadesi ise Hakk'ı tenzîh etmek ve anlaşılır kılmak amacıyla kullanılmaktadır. Öte yandan bu ifade sınırlılıklarla malül akılların anladığı tarzdaki birlik kavramına delalet etmez.[589] Şu hâlde Hakk'ın birliğine halel

---

584 Bosnevî, *Tecelliyâtü arâ'isi'n-nuṣûṣ fî manaṣṣâti ḥikemi'l-Fuṣûṣ*, 1/21.
585 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 404.
586 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 22.
587 Sadreddin Muhammed b. İshak Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasirüddin Tûsî Arasında Mektuplaşmalar el-Mürâselât* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 59-65.
588 Sadreddin Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsîri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 64-65; a.mlf., *Vahdet-i Vücûd ve Esâsları,* 94.
589 Konevî, *Tasavvuf Metafiziği: Miftâḥu'l-ġayb ve'l-cem' ve'l-vücûd* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 21.; Fenarî, *Misbâḥu'l-üns beyne'l-ma'ḳûli ve'l-meşhûd*", thk. Muhammed Hâcevî, (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1384), 176-180.; Betül Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 180.

getirmeden ve tutarsızlığa düşmeden O'nun birliğinden çokluğun zuhuru yalnızca zât, sıfatları ve âlem arasındaki ilişki bağlamında ve tümeller üzerinden açıklanabilir. İbnü'l-Arabî'ye göre tümeller makul ve bilinebilir olup hariçte aynî varlıklarının bulunması söz konusu değildir. Bu noktada hayat ve ilim başta olmak üzere iki tümelin ayrı ve farklı makul gerçeklikler olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Zira bu küllîler ile aynî varlıklar arasındaki ilişki tek bir nispet olarak kabul edilir. Mesela hakikatleri tek olmasına rağmen söz konusu hayat ve ilim tümelleri hem Hak hem de melek ve insan gibi varlıklar için kullanılır ve bunların tümüne nispet edilir. Diğer bir önemli husus ise söz konusu tümellerin nispet edildikleri haricî varlıklardan kendilerine birtakım hükümlerin dönecek olmasıdır. Bir başka ifadeyle bu niteliklerle haricî varlıklar arasında benzerlikler bulunur. Söz konusu varlık hâdis ise ilmi de hâdis, kadîm ise ilmi de kadîmdir. Dolayısıyla sıfat ve mevsuf bir yönüyle hüküm sahibi olduğu gibi diğer bir yönüyle ise kendisi üzerinde hüküm icra edilen olmaktadır.[590]

Genel olarak bu yaklaşımı benimseyen Kâşânî tümellerin Hak ve halk arasında ortak nitelikler olduğu ve kendilerine mahsus hakikatleri ile nispetleri bulunduğuna kani olup "vücûd"u da tümel bir kavram olarak telakki eder. Bunlar hakikatleri bakımından izafe edildikleri varlıkların durumuna göre herhangi bir değişiklik göstermezken nispetleri devam ettiği sürece muzaf kılındıkları varlıkların vücûdî özelliklerini taşımaya devam ederler. Örneğin Hak ve halk arasında müşterek kabul edilen hayat gibi bir küllî Hakk'a nispet edildiğinde kadîm iken halka izafe edildiğinde ise hâdis niteliğini haiz olur. Bu iki kategori arasındaki ilişki ise "nispet" kavramı üzerinden kurulur.[591]

3.1.6. Hakk'ın Âlemle İlişkisi

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye göre arada bir "münasebet" olmaksızın bir olgu bir diğeriyle ilişkilendirilemez. Çünkü böylesi bir durum keşif bilgisi açısından imkansızdır. Münasebet iki şeyi ya da bunların hüküm ve eserlerini kabul etme hususunda birbirine benzeyenleri bir araya getirmeyi ifade eder. Onlar bu birleştirici hususiyette ortaktırlar ve bu ortaklık şeyler arasındaki farklılık ve başkalığı ortadan kaldırmayı gerektirir. Bununla birlikte farklılıklar mutlaklık ifade etmeyip eşyâya hükmeden bu olgu ile aralarındaki

[590] Masataka Takeshita, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 137.
[591] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣu'l-ḥikem*, 259.

benzerliklere göre kendileri üzerinde hüküm icra edilir. Söz konusu şeyleri birleştiren durumun icra edeceği hüküm ise benzerlikleri açısından eşyanın tabi olduğu hükümle aynıdır. Buna göre eşya için sabit olan şey onun için de sabittir, dolayısıyla eşyadan nefyedilen şey ondan da nefyedilir.

Varlıklar arasındaki tezat ve farklılıklar ise her birinin diğerinden ayrıldığı özel vasıfları yönüyle söz konusu olmaktadır.[592] Konevî'nin şeyhinden mülhem olan bu ilkeden hareket eden Kâşânî Hakk'ın tanımlanamayan mutlak varlığı ve mâhiyeti ile mâsivânın varlığı ve mâhiyeti arasındaki ilişkiyi izafet, itibar, vecih ve nispet gibi kavramlarla temellendirmeye çalışır. Bu kavramlar söz konusu ilişkinin açıklanması sürecinde onun bir taraftan Hakk'a diğer taraftan da halka bakışının temelini oluşturmaktadır.

Kâşânî'ye göre iki şey arasındaki ilişkiyi, yakınlığı ve bunların birbirlerine nazaran durumlarını ifade eden nispet kavramı birden çok varlığın birbirleriyle münasebetlerinin izlerinin sürülmesi yoluyla bunlar hakkında bilgi edinilebileceğine işaret etmektedir. Mutlak varlık ile eşya arasında böyle bir nispetin bulunmaması halinde Mutlak varlığın herhangi bir bilgiye konu olması mümkün değildir. Diğer taraftan Mutlak varlığın akıl ve diğer duyularla idrak edilebilmesi O'nun mutlaklığından tenezzül ederek hâricî varlıklarla temas etmesiyle mümkündür.[593] Çünkü taayyünsüzlükte hiçbir vasıf yoktur. Burada O ne öncelik ne de sonralık ne varlık ne de yokluk ne hudûs ne kıdem ne de başka bir şeyle vasfedilebilir.[594] Çünkü bütün bunlar Mutlak Varlık hakkında belirlenme ve sınırlanma hükmü verir."[595] Mutlak Varlık asıl olup Onun dışındaki her şey o hakikatin tecelli ve taayyünüyle gerçekleşen ilmî nispetleridir. Bu bakımdan önce onların varlıkları mâhiyetlerine ilişmiş ve daha sonra hâricî varlık kazanmışlardır. Böylece de aslî varlığın sıfatları ve hükmü mecazî varlık üzerinde tahakkuk etmiştir.[596] Bu süreç Mutlak Varlık'ın mukayyet ve çokluğa maruz mevcutlarda kendisini açması ve taayyünü şeklinde okunduğu için mukayyet fakat kendi mâhiyeti bakımından ise mutlak olarak değerlendirilir. Hakk'ın zatının ne teklik ve çokluk gibi niceliksel ne de zıtlık, benzerlik

[592] Konevî, *Tasavvuf Metafiziği,* 99-100.
[593] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem,* 404.
[594] Sadreddin Muhammed b. İshak Konevî, *en-Nefeḥâtü'l-ilahiyye*, thk. Muhammed Hâcevî, (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1426), 248; Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhalar Nefeḥâtü'l-ilahiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 303.
[595] Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları,* 9.
[596] Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları), 59-61.

ve denklik gibi niteliksel açıdan ilişkisi söz konusu olabilir. Binaenaleyh O'nun kendisi dışındaki bir şeyle irtibatının mevzubahis olduğu yerde zatının değil isimlerinin ve sıfatlarının kendi bireysel hakikatlerinin gereklerini ve içeriklerini hâricî mazharlarda izhar ettiklerini gözden kaçırmamak gerekir.[597] Söz konusu belirlenim ve zuhurun ilk gerçekleştiği yerler ise "a'yân-ı sâbite"dir.

3.1.7. A'yân-ı sâbite

Vahdet-i vücûd geleneğinin temel kavramlarından olan a'yân-ı sâbite çeşitli yönleriyle söz konusu gelenek mensuplarınca ele alınmış ve açıklanmaya çalışılmıştır. Buna göre a'yân-ı sâbite ilim mertebesi denilen ikinci mertebede sâbit olan ve Hak tarafından bilinen hakikat demektir. Bilinenlerin a'yân-ı sâbite diye isimlendirilmelerinin nedeni ikinci mertebede sâbit olup sürekli orada kalmaları ve dış varlığa onların lâzımları, hükümleri ve oluş mertebelerine ilişen arazlarının çıkmasıdır. Tahkik ehlinin ıstilahînda a'yân-ı sâbite şeklinde adlandırılan bu mefhum filozofların terminolojisinde mâhiyet, kelâmcılarınkinde malum madûm ve şey-i sâbit olarak isimlendirilmiştir. Ezcümle a'yân-ı sâbite mâhiyetler ve şeyler yani Hakk'ın küllî-tafsilî taayyünleridir.[598] Dolayısıyla bilenle bilinen arasındaki ilişkinin ilmî bir nispet olmasına binaen eşyanın hakikatleri yani a'yân-ı sabite de ilmî suretler ve hakikatler şeklinde ifade edilmiştir. Dolayısıyla bir açıdan varlık bir açıdan ise yokluk halinde ve sübut durumunda olmaklıkla nitelenirler. Bir başka ifadeyle ilahî isimlerin veya eşyanın hakikatlerinin Hakk'ın ilmindeki bulunuş halleri a'yân-ı sâbite olarak isimlendirilir.[599]

Kâşânî bu sâbit hakikatlerin ilahî ezelî ilimde malum olmalarının aynı zamanda Hakk'ın ilminde bir nevi varlık kazandıkları anlamına geldiğini ve varlık kokusunu koklamamalarına rağmen bu malumiyetlerinin onların şey'iyetlerini meydana getirdiğini ve "var" olarak kabul edildiklerini düşünür. Dolayısıyla onun nazarında var olmanın ilk şartı "ilahî ilimde sübût bulma" halidir. Bu bakımdan Hakk'ın ilminde değişmeyen ilmî suretler halinde bulunan bu şeylerin hem epistemolojik hem de ontolojik bir karşılığı olup

---

[597] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 404.

[598] Kâşânî, Leṭâ'if, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 406.

[599] Müeyyüddiddin Cendî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, thk. Seyyid Celâleddin Aştiyânî, (Meşhed: Çâbhâne-i Dânişgâh-ı Meşhed, 1982), 21; Abdurrahman Câmî, "*Nakdu'n-nuṣûṣ fî şerḥi Nakşi'l-Fuṣûṣ,* thk. William C. Chittick, (Tahran: Encümen-i Şâhinşâhi-yi Felsefe-i İran, 1398), 43; Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 186-187;

bu durum bir yandan mümkünün imkân halini ifade ederken diğer taraftan da onun Hakk'a bakan bilinebilir yönünü gösterir.[600]

3.2.ABDÜRREZZÂK KÂŞÂNÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞI

Kâşânî genel manada vahdet-i vücûd düşüncesini anlaşılır kılmak amacıyla kaleme aldığı *Fuṣûṣu'l-ḥikem* şerhinde ve *Leṭâ'if*'te konuya dair temel kavramları açıklamaya gayret etmiştir. Burada varlığın kendini açma sürecine dair ortaklaşa benimsenen tertip esas alınarak Kâşânî'nin varlık anlayışı ilgili kavramlar ekseninde ortaya konulacaktır.

3.2.1. Varlığın Kendini Açması (Taayyün)

Varlığın zuhuru problemi vahdet-i vücûd düşüncesini benimseyen sûfîlerden önce muhtelif geleneklere mensup düşünürler tarafından ele alınıp farklı bağlamlarda değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda örneğin Aristoteles Tanrı'nın değişmeyen, aklî ve fizik ötesi bir cevher olarak kavranabileceğini ifade ederken,[601] Kindî Tanrı'ya cevher denilemeyeceğini belirtmiş,[602] İbn Sînâ ise O'na cevher denilemeyeceğini ancak cevher anlamının yüklenebileceğini ilkesel olarak kabul etmiştir.[603] Kelamcılar ise hâdis varlıkların oluş ve bozuluş gibi nitelikleri taşımasından dolayı "cevher" kelimesinin Allah hakkında kullanılmasının câiz olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.[604]

Kâşânî ise varlığın zuhûra gelme sürecini Hakk'ın kendisini açmasıyla başlatır. Bu ontolojik süreci o "nefes-i rahmânî" ve "ilahî isimler" üzerinden temellendirmeye çalışır. Bu noktada o öncelikle Hakk'ın cevher veya araz olup olmadığı problemi üzerinde durur. Ona göre "zât-ı ehadiyet" olarak isimlendirilen Hakk'ın hakikati "lâ taayyün" ve "taayyün" şartları dikkate alınmaksızın "vücûd/varlık" olması bakımından "vücûd-ı baht/sırf varlık"tan başka bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle sıfatlar ve isimlerden mukaddes olması yönüyle Ona hiçbir sıfat, şekil ve isim atfedilemeyeceği gibi O kesrete ait herhangi bir şeyle de ilişkilendirilemez. Zira O ne cevherdir ne de arazdır. Çünkü

---

600 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 36.

601 Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 208-219.

602 Ebû Yûsuf Ya'kūb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 182.

603 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, 2/92-93.

604 Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāsıd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 4/43.

cevherin vücûd dışında kendisiyle kâim olduğu ve onu diğer mevcutlardan ayıran bir mâhiyeti vardır. Aynı şekilde araz da kendisini gerçekleştirebileceği bir mahalle muhtaç olup bu mahal olmaksızın ortaya çıkması mümkün değildir. Dolayısıyla Vâcib dışındaki her şey ya cevherdir ya da araz. Binaenaleyh varlık, varlık olmaklığı itibariyle yalnızca Vâcib'e mahsus olup mukayyet varlık konumunda iken "mevcut" olarak isimlendirilir. Bu nedenle söz konusu mevcut hakikat itibariyle O'nun aynı iken taayyün itibariyle ise gayrıdır denilebilir. Diğer bir ifadeyle şayet hakikat dikkate alınacak olursa O'ndan başka hiçbir şey yoktur. İşte bu durumda O'nun vücûdu zâtının da kendisi olup bunun dışındaki her şey varlık olmaklık bakımından sırf ademdir.

Bir şeyde varlığın ve ademin aynı anda birlikte bulunmasının imkânsız olduğunu düşünen Kâşânî bu sebeple vücûdun ademden ayrılması için herhangi bir taayyüne de ihtiyacı olmadığı kanaatindedir. Çünkü adem "lâ şey-i mahz"dır yani vücûdun karşısında şey'iyyet kazanamamıştır. Aksi halde aynı anda iki zıt niteliğin kendisinde birleştiği bir durumun gerçekleşmesi gerekirdi. Şayet bu iki ihtimalden biri gerçekleşmiş olsaydı yani varlık yokluğu, yokluk da varlığı kabul etseydi bilfiil iki zıddın bir şeyde aynı anda birlikte bulunmuş olduğu farz edilecekti ki bu da imkansızdır. Söz konusu kâbiliyet/kabul etme sayıca çokluğu ve taaddüdü gerektirirken vücûdun vücûd olması yönüyle ise onun hakikatinde hiçbir taaddüdden söz edilemez. Aklî âlemde vücûd ve ademi kabul eden "a'yân-ı sâbite" ve onların halleri ise vücûd ile zuhur eder ve adem ile de gizlenirler. Bununla birlikte onların yoklukları bir yönüyle olup bu varlığın yokluğa veya yokluğun varlığa dönüşmesi şeklinde bir dönüşüm değildir. Ayrıca vücûd ile mevcut olan her şeyin hakikati onun maddî varlığından farklıdır. Şu hâlde eşyanın maddi varlığı gerçek anlamda bir vücûd değildir. Aksi takdirde eşyanın var olduğu zamandan önce de bir varlığının bulunduğu anlaşılır ki böylesi bir durum imkansızdır.[605] O halde Hak ile âlemin varlığı arasındaki bu ilişki nasıl tasvir edilebilir? Kâşânî Hak ile âlem arasındaki ilişkinin köprüsü niteliğindeki ilahî isimlerin, dolayısıyla da vücûdun tenezzülünü ve âleme sereyânını İbnü'l-Arabî geleneğinde sıklıkla başvurulan "daire" veya "nüzûl-urûc" şeklinde nitelenen iki yay benzetmesinden yararlanarak tasvir etmeye çalışır. Bahse konu tasvire göre Hakk'ın âlemle ilişkisinin ifadesi olan ilahî şe'n dairesel ve devrîdir. Nitekim ehadiyyet, vâhidiyyet, kalem-i a'lâ, sayısını Allah'tan başka kimsenin bilmediği akıllar,

[605] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 11.

nefisler ve feleklerden bütün mertebelerin rengiyle renklenen insana ulaşıncaya kadar her şeye O'nun varlığı sirayet etmiş olup her şeyin var olması ancak gerçek varlığa izâfet ve nispetle tahakkuk edebilir.[606] Bu anlamıyla izâfî vücûd mutlak hakikî vücûdun karşıtıdır. Zira her şeye varlık bahşedip Hak olarak da isimlendirilen hakiki mutlak vâcib varlık bir mümkünde zuhûr ederse onunla sınırlanır ve zuhûr ettiği mahalle özgü olur. Bu sınırlanma ve bir mahalle mahsus olma durumunda O mümkün olarak isimlendirilir. Kâşânî söz konusu "vâcib-mümkün" ve "mutlak-mukayyet" ilişkisini aynaya bakan ile ayna arasındaki ilişki üzerinden açıklamaya çalışır. Buna göre parlak bir aynaya nazar eden kimsenin orada kendi suretini görmesine benzer şekilde Hak da bütün isimlerinin her bir vechini kendisinde barındıran kâmil insan ve âlem aynasında zâtına bakmaktadır.[607]

Bu dairesel varlık tasvirine dışarıdan bakıldığında zihinde oluşan imaj çoklu yapıya sahip bir özellik arz etmektedir. Kâşânî bu yanlış algıyı Onun tekliğini ve birliğini öne çıkararak aşmaya çalışır. Buna göre Hak dışında varlık olarak nitelenen her şey ancak aklî itibar ve nispetler ile dikkate alınır ki bu varlıklara "mâsivâ" denir. Hakk'ın mukayyet suretlerdeki görünüm ve tecellileri olan mâsivâ ile ilişkisi gölgenin kendisinden kaynaklandığı şahısla ilişkisine benzer.[608] Bu ilişkide bir şahsın gölgesinin oluşabilmesi için gölgeyi ortaya çıkaran nur, gölgenin görüleceği mahal ve nurun yansıyarak mahal ile kendisi arasında vâsıta olan cismin bulunması gerekir. Buradaki şahıs Hakk'ın mutlak varlığı iken mahal ise Hakk'ın varlığının zuhur ettiği mümkünlerin a'yânıdır. Çünkü söz konusu mahal yani mümkünlerin a'yânı yok farz edildiği takdirde gölge duyular âleminde meydana gelemez ve ağacın tohumunda potansiyel şekilde bulunması gibi zâtta makul olarak kalmaya devam eder. Burada nur Allah'ın Zâhir ismidir. Şayet Hakk'ın varlığı âleme bitişmeseydi âlem mevcut olamayacak ve aslî ademi üzere kalmaya devam edecekti.[609] Dahası o şehadet âleminde mevcut olamayacağı gibi Hak da aslî nuraniyeti üzere kalacak ve bilinemeyecekti. Dolayısıyla Hakk'ın bilinmesi kendi nuraniyetine nispetle gölge mesabesindeki varlık mertebelerinde tecelli ederek bir bakıma onları kendisine perde

606 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 47-49.
607 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 21.
608 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 175.
609 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 176.

edinmesine bağlıdır. İşte keşfi açılan tahkik ehli de söz konusu perdelerde tecelli etmesi yönüyle Hakk'ı bilerek o perdeleri aşmaya çalışmıştır.[610]

Kâşânî âlemin varlığına bakarak Hakk'ın bilinmesini gölgeden yola çıkarak gölgenin sahibi olan şahıs hakkında bilgi edinmeye benzetir. Dolayısıyla âlemin hakikati ve varlıkların mâhiyeti hakkında ulaşılabilecek bilgi düzeyi Hakk'ın vücûd nurundan, eserlerinden, suretlerinden ve sıfatlarından âlemde zuhûr ettiği kadarıyla gerçekleşebilir.[611] Duyular âleminde gölge kendisine bağlı olduğu cisimden ayrı düşünülemeyeceği gibi âleme yayılan vücûdî nurun Hak'tan ayrı olması da düşünülemez. Bununla birlikte iki bitişiklik ve ayrı olmama arasında şöyle bir fark bulunmaktadır: Duyular âleminde gölgenin cisimle bitişikliği ikiliği gerektirirken âlemin varlığının Hakk'a bitişmesi anlamındaki vücûdî nurun bitişmesi ikiliği değil birliği gerektirmektedir.[612]

3.2.1.1. Nefes-i Rahmânî ve İlk Feyiz

Kâşânî varlığın kendini açmasının ilk aşaması olarak Rahmânî nefesi kabul eder. Buna göre Allah nurların nuru ve her şeyden daha zâhir olan mutlak sırf vücûd olup sürekli zatıyla zatına tecelli eder. O'nun çeşitli isimlerle tecellisi Kâşânî tarafından geleneğe uygun olarak zuhur, nefh ve feyz olarak isimlendirilir. Buna karşılık bir varlığın söz konusu tecelliyi kabul edebilir olması ise mazhariyet şeklinde adlandırılır.[613] Dolayısıyla Hakk'ın kendi kemalini göstermek üzere ortaya çıkması zuhur iken söz konusu ortaya çıkmanın gerçekleştiği yer mazhar olmaktadır. Bu itibarla Hakk'ın iki türlü tecellisinden söz edilebilir: Bunlardan birincisi "zâtî tecelli" olup vâhidiyyet mertebesi de denilen isimlere ilişkin ilmî mertebedeki sâbit aynların suretindeki zuhurdur. Bu ilk tecelli Hakk'ın kendisinden yine kendisine olup isim ve sıfatlar da yine onun gerçekleşmesiyle belirlenim kazanır. İşte ehadiyyet mertebesinden vâhidiyyet mertebesine doğru gerçekleşen bu zuhur ve tecelli O'nun "feyz-i akdes"i olmaktadır.[614] Başka bir ifadeyle o kendisinde kesret söz konusu olmadan ve isimler bulunmaksızın zâtın tecelli etmesi demektir. Mahallin istidadı esas alındığı durumda O'nun müşâhede edilmekten münezzeh

[610] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 177.
[611] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 178.
[612] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 180.
[613] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 23.
[614] Kâşânî, *Leṭâ'if*, 48.

olması sebebiyle bu "akdes" şeklinde nitelendirilmektedir. İkincisi ise "mukaddes tecellî"dir. Bu ise zâtî tecellinin aksine kabiliyetlerden ibaret olan isimlerin mazharlarını gerektirir ve onlara bağlıdır. Binaenaleyh bu ikinci tecelli ilahî isimlerin kendi gerçeklikleri ile bu gerçekliklere uygun istidatlarda tecelli etmesi anlamına gelir. Şu hâlde tecelli zâtî ve akdes olarak başlamakta, mukaddes ve şuhudî olarak devam etmektedir. Kâşânî her iki tecelliyi nefes-i Rahmânî'nin açığa çıkması olarak yorumlar ve bilgiye konu olan tecellinin ikincisi yani uluhiyet mertebesindeki taayyün olduğunu söyler.[615]

Kâşânî aynı zamanda "hazarât-ı hams" olarak da adlandırılan bu mertebeleri zât mertebesi, uluhiyet yani sıfat ve esmâ mertebesi, rubûbiyet ya da fiiller mertebesi, misâl ya da hayâl mertebesi, his ve şehâdet mertebesi olmak üzere beşli bir tasnif üzerinden ele alır. Bu mertebelerden en aşağıda olan en yukarıdakinin misali ve sureti durumundadır. Adı geçen mertebeler iç içe olup bunlar birbirinden tamamen bağımsız değildir. Bu nedenle şehâdet âlemindeki her şeyin misal mertebesinde bir timsali bulunduğu gibi misal âleminde olanlar da rubûbiyet durumlarından birinin suretidir. Aynı şekilde rububiyet mertebesindekiler de ilahî isimlerin gereği olup bunlar ilahî sıfatlardan birinin sureti durumundadır. Bu bağlamda her sıfatın Hakk'a dönük bir yönü bulunur ve Hak varlıklarda bu yön ile ortaya çıkar. Bütün mertebelerin bir önceki ve sonraki ile ilişkisi olduğu gibi birincinin sonuncu ile de irtibatı söz konusudur. Öyleyse duyular âleminde zuhur eden şeylerin zâtta bir suretinin bulunmasına karşılık bunlarda da zâtın bir yönü mevcuttur.[616]

Kâşânî bahse konu bu yönün en kuşatıcı varlık ne ise onda kendisini daha kâmil manada göstereceğini söyler. Bu açıdan yaklaşıldığında Hakk'ın bütün taayyünlerinin kendisinde öz şeklinde bulunduğu ve Âdem olarak isimlendirilen hakiki insanın kendisine mahsus kuşatıcı birliği vardır. İşte bu kuşatıcılığa mazhar olabilme ve onu kabul edebilme istidadına sahip Âdem nefes-i Rahmanî'den ilk çıkan varlık olmaktadır. Burada Rahmânî nefes zuhurun kendisiyle gerçekleştiği ve kabul etme istidadı bulanan mâhiyetler üzerine yayılan varlıktır. Bu varlık "Allah göklerin ve yerin nurudur"[617] meâlindeki âyette de ifade edildiği üzere birliği ve hakikati yönüyle Allah'ın isimlerinden biri olan "Nûr" ismidir. Kabiliyetler, mahaller ve mâhiyetler üzerinde gerçekleşmesi itibariyle ise

[615] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 24.
[616] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 171.
[617] Nur, 24/35.

“Rabbinin gölgeyi uzattığını görmedin mi?” meâlindeki âyette zikredildiği üzere her şeye yayılan gölge olarak isimlendirilir. Bu varlık verme aynı zamanda zâtî bir ihsandır. Çünkü söz konusu ilahî feyiz vahidiyyetin hakikati yönüyle kendisiyle zat arasında hiçbir vasıtanın bulunmadığı Allah ismi iken kabiliyetlerdeki ve mâhiyetlerdeki çokluğu ve çeşitliliği yönüyle ise ilahî isimlere ilişkin bir ihsandır.[618]

İlâhî isimlerden kaynaklanan bu ihsanın ilk olarak a‘yân-ı sâbiteye varlık verdiği daha önce söylenmişti. Bundan dolayı “ilâh-ı mu‘tekad”a yönelik rahmet bu itikat sahiplerinin a‘yânına rahmet etmesi şeklinde kendisini gösterir. Yine bu rahmet, itikat sahiplerinin sâbit a‘yânında bulunan sâbit bir hakikattir. Öyleyse zatî rahmet öncelikle o a‘yân ile taayyün ederek akabinde mazharlarında zuhur etmiş olmaktadır. Böylece bir bakıma Hak zatî rahmetiyle a‘yânı var kılarken diğer yönden de mahlukât Hakk’ı vücuda getirmiş olmaktadır. Zira itikatlardaki Hak, itikat sahiplerinin a‘yânının hallerinden bir haldir. Söz konusu rahmetin tezahürü perdelenmiş ya da keşif ehli olup olmadığı dikkate alınmaksızın taliplerin istemesine bağlıdır. Perdelenmişler itikatlarındaki rableri olan Hak’tan kendilerine rahmet etmesini isterler. Bu durumda onlar kendi itikatları bakımından inançlarındaki suretlerinde tecelli eden rahmet edicinin rahmetine mazhar olurlar.

Öte yandan vücûdî rahmetin inançlardaki taayyünü Allah’ın ilmindeki taayyününden sonradır. Keşif ehli olanlar ise üzerlerinde hüküm sahibi olan Allah’ın rahmetinin kendilerinde Allah ismi ile kâim olmasını talep ederler. Çünkü Hak, mahal ile kâim olan kabul edici üzerinde onun kendi hakikatine göre hükmeder. Böylece onlara rahmetin kendileriyle kâim olması şeklinde rahmet eder ki bu durumda O onları da rahmet edici kılmış olur.[619] Bu sebeple her şeye rahmet eden vücûdî feyiz ve Rahman'ın nefesi tıpkı nehirde akan su gibi her an yenilenerek kesintisiz bir şekilde varlıklarda akıp gider. Buna benzer şekilde Hakk'ın vücûdunun taayyünleri ezelî ilimde sabit a‘yânın suretinde devamlı olarak yenilenir.[620]

3.2.1.2. İlâhî İsimler ve Sıfatlar

[618] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi’l-ḥikem*, 46.
[619] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi’l-ḥikem*, 347.
[620] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi’l-ḥikem*, 298.

İlâhî isimler ve sıfatlar İslam düşüncesinin mühim konularından biri olagelmiştir. Bu mesele gerek kelâm alanında telif edilen eserlerinde gerekse mutasavvıflarca kaleme alınan metinlerde çeşitli açılardan ele alınmıştır. İsimlerin ve sıfatların hâricî bir varlıklarının bulunup bulunmadığı, şayet varsa ne tür bir varlığa sahip oldukları, ne şekilde anlaşılıp yorumlanabilecekleri, ahlakî bakımdan ne gibi bir işlevlerinin olduğu veya olması gerektiği vb. hususlar bu öncelikli olarak tartışılagelmiştir. Bir başka ifadeyle ilahî isimler ve sıfatlar ontolojik, semantik ve ahlakî boyutları açısından sürekli gündem teşkil etmiştir.[621]

Burada ontolojik boyutla kastedilen tanrıya nispet edilen ilim, irade, hayat, kudret vb. sıfatların tanrıda nasıl bir varlığa sahip oldukları, onların tanrıdan ayrı birer gerçekliklerinin bulunup bulunmadığı, tanrının özünün bu sıfatların toplamından veya bir kısmından oluşup oluşmadığı -ki bu durumda tanrının birliği değil çokluğu söz konusu olacaktır- tanrının söz konusu gerçekliklerle ilişkisinin ne düzeyde cereyan ettiği, sonsuzlukla nitelenebilecek sıfatların birbiriyle ilişkisi ve bu çokluğu bir arada tutan birlik ilkesinin yani tevhidin ne olduğudur.

Diğer taraftan semantik boyut ise varlığı değil mâhiyeti ve varlığın ne anlama geldiği hususuyla alakalıdır. Bir başka ifadeyle burada mesele ilgili sıfatların herhangi bir gerçek varlığa sahip olup olmadıkları değil mâhiyet ve özlerinin ne olduğu, tanrıya atfedilen bu sıfatların insan veya diğer varlıklarınki ile benzer anlamları taşıyıp taşımadığı, tanrı ile mâsivâ denen varlıklar arasında bir benzerliğin bulunup bulunmadığı, şayet böyle bir benzerlik varsa bu benzerliğin ne anlama geldiğidir. Varlığı olmayan bir şeyin ne manaya geldiğini sormak bir anlam ifade etmeyeceğinden bu sıfatların ontolojik olarak varlığını reddedenlerin bunların semantik boyutu hakkında da olumlu düşünmeyecekleri açıktır.

Meseleye Kâşânî açısından yaklaşıldığında ise ontolojik olarak Hakk'ın mâhiyetinin mâsivâ tarafından bilinemeyeceği hususunun onun metafizik düşüncesinin yaslandığı temel ilkelerden biri olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu yaklaşım O'nun hiçbir şekilde bilinemeyeceği anlamını da ima etmez. Zira O, mâsivâ denen kendisi dışındaki her şeyi bilinmek için yaratmıştır. Bu bağlamda Kâşânî söz konusu bilinmenin gerçekleşmesini isimlere ve sıfatlara bağlar. Çünkü Hak taayyün ederek gerçek birlikten

[621] Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019), 143.

göreceli çokluğa bürünür, basit iken bileşik bir durumda bulunur. Bir başka ifadeyle Bir çok suretinde, Basit (mürekkep olmayan Hak) bileşik suretinde kendisini gösterir ve böylece Onunla masiva arasında bir nispet ve münasebet meydana gelir ki bu nispetler isim veya sıfat nispetleri olarak adlandırılır. Mutlak varlığın tenezzül ederek çeşitli ontolojik mertebelerde potansiyel özelliklerini yani sonsuz sayıdaki isim ve sıfatlarını açması âlemle nispet ve ilişkisinin kurulabilmesi ve insanın O'nun marifetine yol bulabilmesi, dolayısıyla da bilginin konusu olması demektir. Şu hâlde hakikat ancak O'nun ilminin mazharı olan vâhidiyyet mertebesinde mufassal bir şekilde bulunan ruhanî hakikatlere ve a'yâna taayyün ederek nispetlerle ve izafetlerle çokluğa bürünen zatın kendisidir. İşte söz konusu bu nispetler O'nun sıfatları olup zatın her nispet itibariyle bir de ismi vardır.[622] İlâhî isimlerin zatla ilişkileri bakımından ortaklıkları söz konusu olmakla birlikte kendilerine ait hususiyetleriyle de birbirlerinden ayrılırlar. [623]

Kâşânî her birinin diğerlerinden ayrıldığı bu isim ve sıfatları Hak'la ilişkileri sebebiyle mevcut olarak kabul eder. Ona göre aynı zamanda zâtın halleri olarak değerlendirilen bu isimler ve sıfatlar zât hakkında bilgi verirler. İsimler ve sıfatlar arasında zâta nispetleri bakımından ayrılık bulunmamakla birlikte aralarında derece farkı söz konusudur. Ayrıca sıfatlar zâta bağlı oldukları gibi isimler de sıfatlara bağlıdırlar. Bu itibarla zâtla ilişkileri açısından isimler sıfatlardan bir derece daha aşağıda kabul edilirler. Zira sıfatlar söz konusu olmaksızın isimlerden bahsetmek mümkün değildir. Örneğin "ilim" sıfatı olmaksızın Allah'a "Alîm" denilemez. Şu hâlde Allah'a "Alîm" ismi ilim sıfatından, "Kâdir" ismi kudret sıfatından, "Mürîd" ismi ise irâde sıfatından dolayı verilir. Kâşânî bu tespitten hareketle zâtın isimlerinin Onun sıfatlarının bir sonucu olduğunu ve her bir sıfatın aynı zamanda bir ismi bulunduğunu söyler. Bir başka ifadeyle sıfatlar ilahî kemalatın tecellileri oldukları gibi isimler de sıfatların zâta nispet edilmelerinden dolayı ortaya çıkarlar. Buna göre her sıfatın kendine mahsus bir ismi bulunur ve ilahî sıfatlar sonsuz oldukları için ilahî isimler de sonsuzdurlar. [624]

Kâşânî ilahî isimler ve sıfatlar arasındaki ilişki meselesini "taayyün" kavramına müracaatla açıklamaya çalışır. Buna göre herhangi bir şeyin taayyünü aynı zamanda onun sıfatı demektir. Bu itibarla Mutlak Vücûd'un bir yönüyle taayyünü olması hasebiyle onun

[622] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 63.
[623] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 63.
[624] Kartal, *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, 118.

varlığı aynı zamanda "Vücûd''un sıfatı olmaktadır. Dolayısıyla belirlenim kazanmış her bir varlık kendi hakikati bakımından Hakk'ın bir sıfatı olarak nitelendirilebilir. Bu sebeple tahkik ehlinin yaklaşımına göre her bir isim ve sıfat varlık açısından isimlenenin (müsemmânın) ve sıfatlananın (mevsûf) aynı iken kavram, mana ve tanım açısından ise onun gayrı olmaktadır."[625]

Kâşânî ilahî isimlerin kendi bireysel belirlenimlerinin tahakkuku için varlık kazanmış olmaları, imkân sahibi veya zihinde tasavvur edilmesi mümkün varlıklar olmaları yani "şey"[626] olma vasfını elde etmiş olmaları gerektiğini belirtir. Bu bakımdan onları eşyâ (şeyler) kapsamında değerlendiren Kâşânî'ye göre ilahî isimlerin taayyün edebilmeleri ve bilgi konusu olabilmeleri için kendilerine rahmet edilmesi gerekmektedir. Zira onları zâttan ayıran ve her birini diğerlerinden farklı kılan hakikatleri "Rahmân" ismine dönen kendi 'aynlarıdır. İşte Allah'ın rahmetinin yöneldiği ilk alan da söz konusu 'aynların şey'iyyet özelliğini hâiz olmalarıdır. Buradaki ilahî yönelme isimlere ilişkin rahmetin kendisinden taşıp her şeye yayılan hakikatinin bizatihi kendisidir. Ardından bu ilk hakikat ezelî ilimde yer alan a'yân-ı sâbitenin tamamına yayılmıştır. Böylece tek bir 'ayn (hakikat) çokluğu ifade eden pek çok a'yâna ayrışmış olmaktadır.[627]

Kâşânî burada sözü edilen ayrışma ve tafsili ilahî isimlerin tamamının hususiyetlerini zuhur ettirecekleri kendilerine özgü bir mahalli ve mazharı gerektirmelerine bağlar.[628] Ona göre ilahî zâttan sıfatların ve isimlerin belirlenim kazanarak ortaya çıkmaları ancak a'yân ile gerçekleşebilir. Zira onlar birer nispet olup kendileriyle ilişkilendirilen varlıkları zorunlu kılarlar. Öyleyse ulûhiyet kendi gereğini gerçekleştireceği bir me'lûhiyeti, rubûbiyet merbûbiyeti, râzıkıyet de merzûkiyeti gerektirdiği gibi bunların ortaya çıkabilecekleri mahal ve mazharları da iktiza eder.[629]

Bu noktada Kâşânî "isim" ve "sıfat" tabirleriyle bizatihi lafızların kendilerini değil Latîf ve Kahhâr gibi karşıt sıfatlarla nitelenen zâtı ifade etmek istediğini belirtir. Ona göre bu durum aynı zamanda ulemanın "isim müsemmânın aynıdır" sözünün de ne manaya

---

625 Molla Fenârî, "Vahdet-i Vücûda Dair On Kaide: Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Ait Bir Rubai'nin Şerhi", çev. Semih Ceyhan, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 27/1 (Ocak 2011), 322.

626 İlhan Kutluer, "Şey", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2010), 39/34.

627 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 344.

628 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 62.

629 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 121.

geldiğini açıklar niteliktedir. Zira her ne kadar isim ile müsemmâ ya da isimlerin kendi aralarında böylesi bir özdeşlik söz konusu olsa da her ismi diğerlerinden farklı kılan sadece kendine özgü bir karakteri mevcuttur. Bu açıdan Kâşânî çeşitli tasnifler yapmak suretiyle isimleri kendi aralarında derecelendirmeye tabi tutar. Ona göre ilahî isimler zâta, onun sıfatlarına ve fiillerine yönelik ilişkileri açısından üç aşamada mütalaa edilebilirler. Bu kapsamda Allah Onun zâtına, Âlim sıfatlarına ve Hâlık ise fiillerine ilişkin isimler olarak telakki edilirler. Buradan hareketle ünsiyet ve heybet bakımından cemalî olan isimlerine "Latîf", celalî olanlara ise "Kahhâr" örnek olarak zikredilebilir.

Kâşânî ilahî sıfatları da aynı şekilde zâtla ilişkileri itibariyle "zâtî sıfatlar" olarak ele alır. Onun değerlendirmelerine göre söz konusu sıfatlar hayât, ilim, irâde, semi, basar, kelâm ve kudret olmak üzere yedi tanedir. Kuşatıcı bir varlık olan insan ilahî sıfatlardan kaynaklanan isimlerin tamamına kendi istidadı ölçüsünde mazhar olabilirken insan dışındaki varlıklar ise onların sadece bir kısmına mazhariyet kazanabilirler. Söz gelimi meleklerin "biz seni teşbîh ve takdis ediyoruz"[630] demek suretiyle "Sübbûh" ve "Kuddûs" isimlerine; kibirlenip isyan etmelerinden anlaşıldığı üzere şeytanlar da "Cebbâr" ve "Mütekebbir" isimlerine mazhar olmaktadırlar.[631]

Kâşânî ilahî isimlerin ortaya çıktığı mahallerin farklılık arz etmesinin zâtta herhangi bir çokluğa ve çeşitliliğe yol açmayacağını iddia eder. Zira Hak zâtı itibariyle mutlak varlığın kendisi olduğu gibi onun hayatı ve ilmi başta olmak üzere bütün sıfatları da zâtının aynıdır. Bununla birlikte zâta mukabil birer ayna konumundaki mazharlar ve sıfatlar bulanıklık ve parlaklık bakımından farklıdırlar. Dolayısıyla daha temiz, parlak ve pürüzsüz olan mazharda hayat ve ilim gibi sıfatlar zuhur eder ve bu mazhar "canlı" olarak nitelenir. Nispeten bulanık ve pürüzlü olanda ise zatî rahmetin umumi çeşidi olan vücûd (varlık) zuhûr etmekle birlikte bu mahallin önceki zuhuru kabul etme istidadının bulunmaması sebebiyle onda hayat ve ilim sıfatları inkişaf edemediğinden gizli kalır. Bu nedenle o "canlı" olarak nitelenmez ve "cemâd" veya "nebât" şeklinde adlandırılır. Kâşânî böylesi bir sınıflandırmanın hakikatlerle arasında perde bulunan ve basiretleri eşyânın iç yüzüne nüfuz edemeyen kimseler için söz konusu olduğu düşüncesindedir. Ona göre basiretlerinin şeffaflığından dolayı Allah'ın hakikatlere muttali kıldığı keşif ehli

630 el-Bakara, 2/286.
631 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣu'l-Hikem*, 259.

muhakkik sufiler eşyânın iç yüzüne vâkıftırlar. Bu sebeple onlar her şeyin kendi istidadı ölçüsünde hayat sahibi olduğunu bilirler. Nitekim âhirette birinci gruptaki perdelenmişlerin gözlerinden perde kalkınca onlar da her varlığın canlı olduğunu göreceklerdir.[632] Kâşânî böyle bir müşahedenin dünya hayatında yalnızca seyrusülûk sayesinde mümkün olduğunu belirtir. Bu itibarla sâlik hayvaniyet makamıyla tahakkuk ettikten sonra tabiatının yaratılıştan kaynaklanan kayıtlarından kurtulur. Akabinde o mücerred akıl mertebesine intikal eder ve birbirine aykırı çeşitli suretlerde ortaya çıkan hükümlerin a'yân-ı sâbitenin muhtelif manaları olduğunu anlar ve böylece zuhur eden suretlerin asıllarını müşâhede eder. Bu sayede o, tek bir hakikat olan mutlak vücûdun ehadiyyet mertebesinde zâtın kendisi, a'yân-ı sâbite mertebesinde akledilir manalar, ukûl mertebesinde mücerrred akıl, nefis mertebesinde nefis, hayvaniyet mertebesinde hayvan, bitki mertebesinde ise bitki yönüyle tecelli ettiği bilgisine ulaşır.[633]

İlâhî isimleri kapsayıcılık ve kuşatıcılıkları yönüyle de ele alan Kâşânî bu durumu Hz. Peygamber'in rahmet yönünün kuşatıcılığını dikkate sunarak açıklamaya çalışır. Ona göre Hz. Peygamber sadece müminlere karşı merhametli olsaydı onun bu yönünü ifade eden yalnızca "müminlere karşı şefkatli ve merhametlidir"[634] meâlindeki âyet inerdi. Oysa onun hakkında bir de "biz seni ancak âlemlere rahmet olasın diye gönderdik"[635] meâlindeki âyet nâzil olmuştur. Kâşânî Hz. Peygamber'in bu âyetlerde zikredilen kuşatıcılığını onun bütün ilahî isimleri içine alan "Rahmân" isminin en kâmil mazharı olmasına bağlar. Zira bütün ilahî isimlerle muttasıf olduktan sonra Rahmân ismine mazhariyet kazanılır. Bir başka şekilde ifade edilecek olursa Müntakim isminin kendi hakikatinin gereğini yerine getireceği bir mazhar ondan ancak bir başka ismin şefaatiyle sakınabilir. Müntakim isminin intikamı Raûf ve Rahîm isimleriyle sükûnet bulabildiği için Rahmân'ın şefaatine ihtiyacı yoktur. Bununla birlikte diğer isimlerin şefaatini kabul etmeyen açık bir kahır söz konusu olduğunda ise rahmeti Kahhâr ve Müntakim dâhil bütün isimleri kuşatan Rahmân şefaat edebilir. Zaten Rahmân rahmetiyle var etmeseydi kahır, gazab ve intikam da var olamazdı. Şu hâlde Rahmân'ın hakimiyet ve tasarrufu her

[632] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 296.
[633] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 363.
[634] Tevbe, 9/128.
[635] Enbiyâ, 21/107.

şeyi kuşatmış olup daha önce bütün varlık onun fazlı ve ihsanıyla yokluğun karanlığından kurtulduğu gibi yine Rahmân'ın şefaatiyle zillet ve azap belasından da kurtulacaktır.[636]

Kâşânî isimlerin zâtla ve birbirleriyle olan ilişkisi, isimler arasındaki kuşatıcılık ve kapsayıcılık gibi çeşitli yönlerine dair görüşlerini dile getirdikten sonra zâtın kendisini açması ve taayyünü kapsamında genel bir çerçeve çizer. Bu çerçeveye göre ilahî isimler beş mertebede ortaya çıkar. Bu mertebeler içten dışa, ilkten sona doğru olacak şekildedir. Bu meselenin detayları hakkında daha önce bilgi verildiğinden burada söz konusu beş mertebede gerçekleşen taayyünün varlığın zâtı bakımından birliğine zarar verecek şekilde herhangi bir çeşitlenmeye veya çoğalmaya maruz kalmadığı hususuna dikkat çekilecektir. Zira ilahî isimler müsemmâdan farklı olmadığı gibi sıfatlar da aklî emirler olan nispetlerden ibarettirler. Bir başka ifadeyle isimler hakikatte bir itibarla veya nispetle birlikte zuhûr eden zâtın kendisi olmaktadır. Bu isimler kendi gereklerini talep ederler. Onların gerekleri ise merbûb ve me'lûh olarak da adlandırılan âlemin var olmasıdır. Bu durumda ulûhiyet isimler mertebesini ifade ederken rubûbiyet ise isimlerden kaynaklanan fiillerin mertebesidir ki âlemin içindekilerle birlikte var olmasını gerektirir. Bu durumda söz konusu isimler yalnızca âlemle sâbit olur. Bu nedenle hâricî varlık veya takdirî ya da zihnî olarak kendisine izafe edilen muzaf söz konusu olmaksızın o isimlerin hâriçte kendilerini gerçekleştirebilecekleri bir varlıkları da bulunamamaktadır.[637]

3.2.2. Varlığın Âlemle İlişkisi

Kâşânî Mutlak varlığın âlemle ilişkisini: a) Tümeller ve tikeller, b) Nispetler, c) Karşılıklı muhtaçlık durumu (iftikâr) olmak üzere üç esası bulunan bir zemin üzerine inşa etmeye çalışır.

3.2.2.1. Tümeller ve Tikeller

Kâşânî Hak ile âlem arasındaki irtibatı tümel-tikel/küllî-cüzî ilişkisi üzerinden açıklamaya çalışır. Onun yaklaşımına göre hayat ve ilim gibi küllî ve mutlak olgular akılda külliyetleri, hâriçte ise çeşitli mahallerde fiziksel anlamda yalnızca cüziyetleri itibariyle mevcut olabilirler. Hâriçteki bu varlık aynı zamanda cüziyet kaydıyla

[636] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 60.
[637] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem,* 219.

sınırlanmış aklî mutlak varlığın da kendisi durumundadır. Kâşânî ilk etapta birbirine zıt gibi görünen böylesi bir ilişkinin Hakk'ın Bâtın ve Zâhir isimlerinin bir tezahürü olduğunu belirtmek suretiyle meseleyi anlaşılır kılmaya çalışır. Bir başka ifadeyle onun anlayışına göre küllîler külliyetleri yönüyle hâriçte bulunmazlarken Bâtın isminin gereği olarak akledilebilir varlıklar olmayı sürdürürler. Öte yandan sınırlanmış olmaklık bakımından Zâhir ismi altında da hâricî bir varlığa bürünürler.[638] Şu hâlde küllîler her ne kadar cüzî suretlerde zuhûr etseler de külliyetleri itibariyle makûliyetleri üzere kalarak zâhir olmakla beraber bâtın olmaya da devam ederler.[639]

Kâşânî bu meselenin izahının tümellerle tikellerin birbirleri üzerinde hüküm sürme ve tasarruf etme hususiyetlerinin belirlenmesi suretiyle mümkün olabileceğini iddia eder. Bu itibarla tümellerin ortaya çıktıkları hâricî varlıklar küllîler üzerinde kendi hakikatleri gereği hüküm sürerlerken küllîler de aynı şekilde cüzîler üzerinde onların hakikatlerinin gerektirdiği şekilde tasarrufta bulunurlar. Bu cümleden olmak üzere, hayat ve ilim Allah'a nispetleri söz konusu olunca Onun varlığının gereği olan kıdem sıfatı sebebiyle kendilerinde hükmedilenler konumda iken yine bu iki küllî insan ve meleğe nispet edildiklerinde ise insan ve meleğin hudûsları bakımından onlar üzerinde hüküm sahibi olurlar. Dolayısıyla bu ikisi bir taraftan hâkim iken diğer yandan da mahkûm konumunda bulunurlar. Bir başka deyişle hâriçte zuhur eden ve etmeyen her varlığın kendi hakikati gereği üzere bir hükmü söz konusudur. Bununla birlikte ilim gibi bir küllînin hakikatinin tek olmasına karşılık ona sâhip olan âlim sayısının artması veya eksilmesi ile söz konusu küllîde herhangi bir değişiklik olmayacağı ve zuhûr ettiği mahallerle çelişmeyeceği unutulmamalıdır.[640] Dolayısıyla aynı kaynağa dayanması sebebiyle Hakk'ın bilgisi ile kulun bilgisi aynıdır. Bununla birlikte kulun bilgisi kendisi vücûda geldikten ve sureti ortaya çıktıktan sonra Allah'ın inayetiyle gerçeklik kazanırken Hakk'ın bilgisi ise kul vücûda gelmeden önce de sonra da mevcuttur. Böyle olduğu içindir ki Onun bilgisi gerçekleşmek için kendisi dışında hiçbir inayet ve yardıma muhtaç değildir.[641] Dolayısıyla sonradan gerçekleşen Hakk'ın kadim ilmi değil o ilmin zamanla ortaya çıkan

[638] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 32.
[639] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 33.
[640] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 34.
[641] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 53.

hâdis bir varlığa taalluk etmesidir. Bu durumda hudus bilmenin değil taallukun sıfatı olmakta iken taalluk ise zâta değil bilmeye yönelik olarak gerçekleşmektedir.[642]

Kâşânî insanın sahip olduğu tikel sıfatların hayat ve ilim gibi tümel gerçekliklere bağlı oluşunu âlemin varlığının Allah'ın varlığına bağlı oluşuna benzetir. Bu kapsamda Zeyd'in varlığının Hakk'ın varlığına bağlı oluşuna benzer şekilde tikel bir şahıstaki ilmin varlığı da tümel mutlak ilme bağlıdır. Şayet tümel bilgi var olmasaydı âlemde âlim bulunamayacağı gibi âlim olma niteliğinin yani ilmin herhangi biriyle ilişkilendirilmesi durumu da mümkün olamazdı. Şu hâlde dış âlemde bulunan her mevcudun kendi hakikati üzere tahakkuk edebilmesi suretini ve bir yönünü temsil ettiği Hakk'ın varlığına bağlıdır. Şayet Hakk'ın varlığı söz konusu olmasaydı hiçbir mevcut kendi hakikatini gerçekleştiremeyeceği gibi mutlak manada var olma niteliğinin de herhangi bir varlıkla ilişkilendirilmesi mümkün olmayacaktı.[643]

3.2.2.2. Nispet - Münâsebet

Kâşânî'ye göre mutlak bir varlık yalnızca kendisine nispetle anlaşılamayacağı gibi kendisi dışındaki bir varlıkla irtibatı dikkate alınmaksızın da idrak edilemez. Bu itibarla o, Hakk'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkinin bilgi konusu olabilmesi için O'nun sıfatlarıyla insanî sıfatlar arasında karşılaştırılabilir ortak bir ölçünün veya ilkenin bulunması gerektiğini savunur. Bu kapsamda Kâşânî Ehadî zâtın her bir 'aynla ilişkisini nispet kavramıyla açıklar. Bu ilişkiye göre 'aynlar maddî âlemde vücûda gelmeden önce zâtın bir hakikati o 'aynlarda bulunur.[644] Bu noktada Kâşânî söz konusu a'yân ile ilişkisi bağlamında O'nun hükmünün bir mazharda bulunmasının bir başka mazharda bulunmasından daha üstün olmadığını söyler. Çünkü bütün mazharlar Hakk'a nispetleri bakımından eşit düzeydedir. Bu itibarla O hangi mazharda tecelli ederse etsin tecellisinin hükmü diğer mazharlarda da aynı şekilde ortaya çıkmakta ve mahlukat suretindeki her mazharda o mazharın kendi hakikatiyle zuhur etmektedir. Şu hâlde Hak mahlukatın her birinin sâbit 'aynının suretinde tecelli etmekte ve bunun üzerine onlar da kendilerinde tecelli edene dair bu tecelli ölçüsünde müşâhede ve mârifet elde etmektedirler.[645]

---

642 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 53.
643 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 42.
644 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 53.
645 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 141.

Kâşânî'ye göre bu çerçevede hâdis olan mevcudat Hakk'ın sureti üzere zuhûr ettiği için O'nun hakkında bilgi edinebilmek yine o hâdis varlıklara bağlıdır. Nitekim "Kur'ân'ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz"[646] meâlindeki âyet bu durumu ifade etmektedir. İşte bu irtibat sebebiyle insan kendisini ve âlemi tanıyarak O'nun hakkında da mârifet elde etmeye çabalamakta ve Hakk'ı yine kendisinde bulunan vasıflarla nitelemeye yönelmektedir. Zira insan kendisi açısından bilgi konusu olduğunu düşündüğü bir nesneyi ancak başkalarıyla irtibatlandırarak ve onlara nispet ederek anlamaya eğilimlidir. Bu bakımdan insanın hem Hak'ta hem de kendisinde bulunmayan sıfatlarla O'nu bilemeyeceği söylenebilir. Nitekim vücûbiyet Hakk'ın zâtî bir niteliği olup mümkün varlık olan insanda bulunmadığı için Hakk'ın bu niteliği insan açısından bilgi konusu olamaz. Kendisini Zâhir ve Bâtın olarak niteleyen Hak âlemi de zâhir ve bâtın özelliklerine sahip bir durumda şehâdet ve gayb âlemleri şeklinde yaratmıştır. İnsanı ise O beden ve ruh olmak üzere iki boyutlu olarak var kılmıştır. İnsan yalnızca böylelikle cismaniyeti ile şehâdet âlemini ve Hakk'ın zâhir isminin tecellilerini, ruhaniyeti ile de gayb âleminin ve Hakk'ın Bâtın isminin tecellilerini latif ve kesif bütün suretlerde idrâk edebilir. [647]

3.2.2.3. Karşılıklı Muhtaçlık Durumu (İftikâr)

Varlığın âlemle ilişkisini bir başka açıdan karşılıklı muhtaçlık ile açıklamaya çalışan Kâşânî'ye göre O zâtı itibariyle her şeyden münezzeh ve müstağni iken isim ve sıfatlarının zuhur edeceği bir mahallin gerekliliği sebebiyle ise müstağni olmayıp bu yönüyle eşyaya muhtaçtır. Eşya ise var olabilmek için Hakk'a muhtaç bir konumdadır. Bununla birlikte eşyanın Hakk'a olan muhtaçlığı onun zâtî bir özelliği iken Hakk'ın muhtaçlığı ise itibaridir. Buna göre fertler olarak insan olmak bakımından insanlık hakikatinde bir olmalarına rağmen insanlar şekil ve suret bakımından çokturlar. Tür olmak itibariyle canlılık özelliği açısından insan ve herhangi bir hayvan ortak ve tek bir hakikattir ki bu da vücûddur. Her ne kadar burada Hak ve âleme ait sıfatların birliği ifade edilmiş ise de bunlar arasında tam bir ortaklıktan da söz edilemez. Bahse konu ortaklığı birbirinden ayıran çizgi ise âlemin ademden vücûda çıkmak için O'na muhtaç olması,

[646] Fussilet, 41/53.
[647] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 38

O'nun ise âlemden müstağni bulunmasıdır.[648] Bir başka ifadeyle Hakk'ın zâtî varlığı ile âlemin imkânı ayırt etmeyi mümkün kılmaktadır.[649] Dolayısıyla fiili yerine getirme, hükmetme ve etki bırakma asıl itibariyle varlığının zatî olması sebebiyle Hakk'a ait iken yerine getirilen fiile mahal ve mazhar olma, etkilenme ve kabul etme ise aslî ve zatî muhtaçlığı sebebiyle eşyaya aittir.[650]

Meseleyi farklı bir örnek üzerinden daha da anlaşılır kılmaya çalışan Kâşânî âlemin var olmak için Hakk'a bağlı olmasına karşılık Hakk'ın isim ve sıfatlarının zuhûru için âleme bağlı ve onunla ilişkili olduğunu söyler.[651] Dolayısıyla Hakk'ın varlığı insanın zâtında gizlenen kendi hakikatinin hükümlerinin suretleriyle zuhûr etmektedir. Böylece Hak kendi varlığını meydana çıkarmak için mazhar olarak kullanıp var ettiği insanın sâbit hakikatinin suretiyle gıdalanır. Aynı şekilde insan da kendi varlığını yalnızca Hakk'ın varlığı sayesinde kazanabileceği için O'nunla gıdalanmış olmaktadır.[652] Hak eşyayı var ederek tıpkı gıdanın onu tüketenle ilişkisinde olduğu gibi O da eşyada gizlenmiş ve eşyayı zuhur ettirmiş ve böylece de eşyanın rızkı olmuştur. Diğer taraftan mahlukat da bizatihi hiçbir varlık ve gerçeklikleri olmamasına rağmen Hak onlarla taayyün ettiği için O'nun gıdası durumunda olmuşlardır.[653]

Kâşânî bunu bizzat insanın kendi hakikatiyle olan ilişkisine benzetir. Buna göre O'nun bizimle zuhûru ve O'na mazhariyetimiz açısından bizim durumumuz fiziksel varlığımızın a'yânımızla ve hakikatlerimizle olan ilişkisine benzer.[654] Bununla birlikte burada insanın iki yönünün bulunduğu göz ardı edilmemelidir. Bunlardan birincisi kendisiyle Hak olduğu bâtınî hüviyeti ve Hakk'a bakan yön iken diğeri kendisiyle halk olarak nitelendiği zâhirî benliği olan ve âleme bakan yöndür. Bununla beraber insanın O'nun vesilesiyle hüviyet ve benlik kazanmasına rağmen Hakk'ın insana bağlı bir benliğinin olduğu söylenemez. Yani Hakk'ın benliği kendisinden olup bu benliği yönüyle O başka bir şeye muhtaç değildir. Burada Onun âleme veya kâmil anlamıyla insana muhtaçlığı varlığı açısından değil, varlığının ve sıfatlarının hükümlerini ortaya çıkarmak açısındandır.[655]

---

[648] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 37.
[649] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 38.
[650] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 127.
[651] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 43.
[652] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 126.
[653] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 366.
[654] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 129.
[655] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 130.

Zira âlem İlâhî isimlere muhtaçtır ve onlar için iki durum söz konusudur. Bunlardan birincisine göre, tıpkı çocuğun var olma, rızık ve korunma hususunda babaya ihtiyaç duymasında olduğu gibi kendisine muhtaç olunan bu isimler de onlara ihtiyaç duyana yani âleme benzerler. Bu durumda muhtaç olunanlar Hakk'ın isimlerinin suretleri ve mazharları olmaktadır. İkinci duruma göre ise babanın sureti, şekli ve yaratılışı konusunda Musavvir ve Hâlık olan Hakk'a muhtaç olmasına benzer şekilde isimler doğrudan Hakk'ın zatındandır. Bununla birlikte her iki durumda da kendisine muhtaç olunan isimler Allah'tan başkası değildir.[656]

3.2.3. Varlığın Taayyünü

Kâşânî mutlak varlıktan ilk taayyün edenin hakîkat-i Muhammediye olduğu görüşündedir. O bu düşüncesini karşıt bütün ilahî isimlere kuşatıcı bir mazhar ve ayna konumundaki insanın zuhûruyla temellendirmeye çalışır. Kâşânî insanın söz konusu kuşatıcılığını istidatlarının genişliğine ve kapsayıcılığına bağlar. Onun yaklaşımına göre insan istidatlarını inkişaf ettirdiği nispette "rabb-i hâss"ı olan ilahî isme mazhariyet kazanır ve böylece kendi kemaline ulaşır. Bu itibarla Kâşânî'nin varlığın taayyününe ilişkin görüşleri a) İlk taayyün, b) Rabb-i hâs, c) İstidad kavramları çerçevesinde ele alınacaktır.

3.2.3.1. İlk Taayyün

İbnü'l-Arabî Hakk'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri arasındaki ilişkinin mâhiyeti hakkında süregelen tartışmaya kendine özgü bir yaklaşımla dâhil olur. Bu itibarla o özellikle bir olan Hak'tan çokluğun nasıl çıktığı meselesine odaklanır. Onun bu konudaki görüşleri Kâşânî tarafından olduğu gibi benimsenir. Bu anlayışa göre varlığın meydana gelişi Hak nezdinde ve mahlukat tarafında gerçekleşmesi gereken üç aşamadan sonra mümkün olmaktadır. Söz konusu aşamalar ilgili gelenekte "icadda (var kılmada) asıl olan teslistir" cümlesiyle özetlenmiştir. Bir başka ifadeyle bahse konu var kılmanın gerçekleşmesi ilim, âlim ve malum üçlüsünün ya da fiilin, fâilin ve mefûlün var olmasıyla gerçekleşir. Böylesi bir var kılmaya "ferdiyet-i selâse" denmektedir.[657] Bu noktada Kâşânî Hakk'ın ferdiyeti ile eşyânın ferdiyetinin birbirlerine karşılık geldiğini söyler. Dolayısıyla onun

[656] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 187.
[657] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 212.

yaklaşımına göre Hak'ta bulunan üçlü ferdiyete karşılık olarak mahlukatta da bu tür bir ferdiyetin gerçekleşmesi gerekir. Aksi hâlde isim ve sıfatların taayyünü gerçekleşmeyeceği gibi âlem de varlık kazanamaz. Bu itibarla öncelikle var edenin kendisinin de var olması ve "şey"in ilahî ilim mertebesinde adem halinde sâbit şekilde bulunması gerekir. Kâşânî bu manadaki bulunma halini "şey'iyyet kazanma" olarak da ifade eder. Onun anlayışına nazaran üçlü birliğin ikinci ilkesi Hakk'ın o şeye yönelik "iradesinin bulunması" ve onun da bu iradeye mukabele edebileceği "istidad"ının mevcudiyeti gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle aralarında bir nispetin ve izafetin olması zorunludur. Son ilke ise Hakk'ın "ol" demesi ve onun da bu emri işiterek "yerine getirmesi"dir.[658] Söz konusu emre cevap verip itaat eden henüz varlık kazanmamış olan ve bir özden ibaret bulunan eşyânın a'yânıdır. Bunlar ilahî ilimde gerçekleştirilmeyi bekleyen bir tasarı durumunda bulunup Onun varlık bahşetmesinden sonra fiilen var olurlar.

Kâşânî'ye göre Allah'ın var ettiği şeylerin ilki olan "rûh-ı evvel"i ve "hakîkat-i Muhammediyye"yi filozoflar "akl-ı evvel" olarak isimlendirmişlerdir.[659] Bu aynı zamanda Allah'ın zâtındaki ilk taayyün olup mümkünlerin mertebelerinin de birincisi demektir. Bir başka ifadeyle isimler mertebesinde zuhûr etmeden önce "amâ"da bulunan Ehadî zât zuhûr ettikten sonra ise çokluğa bürünmüş ve ilahî isimleri vâsıtasıyla a'yân-ı sâbitede zuhûr etmiştir. Burada a'yân aynı zamanda O'nun ezelî ilminin muhtevasıdır. Kâşânî söz konusu ilmi Hakk'ın zâtına sonradan ilişen bir şekilde değil ilgili varlıkların bizzat kendi hakikatleriyle bildiğini iddia eder. Kâşânî bu noktada "O'nun ilmi hakikat bakımından zâtının aynı iken belirlenimleri bakımından ise gayrı" olduğu şeklindeki argümanla bu görüşünü teyide çalışır. [660]

Kâşânî yukarıda çerçevesi çizilmeye çalışılan taayyün sürecini bütün yönleriyle kendisinde barındıran kuşatıcı gerçekliğin "hakîkat-i Muhammediyye" olduğunu ifade eder. Onun yaklaşımına göre hakîkat-i Muhammediyye mücmel ve küllî bir şekilde bütün mevcudatın a'yân-ı sâbitesini ve hakikatlerini kuşatır. Dolayısıyla ondan daha üst mertebede tecelliden müstağni olup hiçbir isim ve sıfat ile nitelenmeyen "sırf zât"

[658] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 213.
[659] Süleyman Hayrı Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1989), 2/238.
[660] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 51.

bulunur. Şu hâlde diğer peygamberlerin a'yân-ı sâbitesi de kendilerine mahsus hakikatleri hakîkat-i Muhammediyye'den almış olmaktadır.[661] Bu itibarla bütün peygamberler nûranî ve rûhanî ilahî hakikatlerin suretleri iken Firavunlar ise nefsânî zulmânî hakikatlerin suretleridirler. Bu sebeple akıl ile hevâ ve ruh ile şeytan arasındaki ilişkiye benzer şekilde peygamberler ve firavunlar arasında da düşmanlık ve muhalefetin bulunması kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü onlar kendilerinde tecelli eden ilahî isimlerin çeşitlilik ve farklılığından dolayı insanî taayyünlerinde muhteliftirler. Bu çeşitlilik ise mizaçları itibariyle kendi kabiliyetlerinde yer alan farklılıklardan kaynaklanır. İşte bu sebeple onların Hakk'a yönelişleri, tevhide ilişkin marifetleri ve dinin asıllarındaki birliklerine rağmen suretleri şekil ve şahsî taayyün, nefisleri ahlak, ruhları ise ilim, meşrep, müşâhede ve tecellî bakımından farklılık göstermiştir. Nitekim Hz. Musa'da ateş suretindeki nûranî tecellinin hükümleri hâkim olmuş ve böylece onun ulaştığı ilim "Furkânî" olarak nitelendirilmiştir. Öte yandan Hz. Peygamberde ise mahabbetin ve nur suretindeki tecellinin hükümleri egemen olduğu için onun elde ettiği ilim "Kur'ânî" şeklinde vasıflandırılmıştır.[662]

3.2.3.2. Rabb-i Hâs

İbnü'l-Arabî metafiziğinde mühim bir fonksiyon icra eden "rab" kavramı Kâşânî'ye göre mutlak bir ifade olmayıp "merbûb"u gerektiren izafî bir isimdir. Kâşânî bu düşüncesini rab kelimesinin sözlük anlamından hareketle temellendirmeye çalışır. Onun ifade ettiği üzere bu kelimenin sözlükte üç temel anlamı vardır. Bunlardan ilkine göre evin rabbi ve elbisenin rabbi örneklerinde olduğu üzere ilgili kelime "sahip" anlamına gelmektedir. İkinci olarak "şehrin rabbi", "kavmin rabbi" ve "kölenin rabbi" tamlamalarındaki şekliyle bu tabir "efendi" ve "seyyid" manasını taşımaktadır. Son olarak "bebeğin rabbi", "çocuğun rabbi" ve "öğrencinin rabbi" ifadelerinde yüklendiği anlam itibariyle ise "rab" "mürebbî/terbiye eden" demektir. Kâşânî rab kelimesinin bu anlamlarıyla bir tamlama şeklinde olmaksızın âlemlerin rabbi olan Hak dışında hiç kimse için kullanılamayacağını belirtir. Çünkü ona göre rab kelimesi bunların tamamını kapsayacak şekilde "mutlak rab" anlamında elif-lâm takısı ile sadece Allah için kullanılabilir. Bu bakımdan rubûbiyet söz konusu üç anlamıyla gerçekte Allah'a ait iken O'nun dışındakiler için arızî bir niteliktir.

[661] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 419.
[662] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 377.

Şu hâlde her şey O'nun bir mazharı ve meclâsı olduğu için rubûbiyet de pek çok suretlerle zuhûr eden hakikatin bir sıfatı olmaktadır. Dolayısıyla zuhûr eden her varlık kendisine verilen mülkte tasarruf etmekte ve bu yönüyle arızî bir rubûbiyete sahip olmaktadır. Bu sebeple mazharlar da rubûbiyet sıfatının tecellisi noktasında üstünlük bakımından çeşitlilik arz eder. Öyleyse kendisi dışındakine nispetle tasarrufu ve tahakkümü çok olanın rubûbiyetinin de üstün olduğu söylenebilir.[663]

Kâşânî rab kavramının metafizik düşüncesindeki konumunu belirtmek amacıyla ilgili kavramı ilahî zât ve sıfatlarla irtibatlandırmak suretiyle açıklamalarda bulunur. Buna göre zâtın Kendisine ve mahlûkâta bakan iki yönü söz konusudur. Bunlardan birincisi hakkında yukarıda yeterli bilgi verildiğinden burada ayrıntıya girilmeyecektir. Mahlukâta bakan yönü ise ilahî fiillerle alakalıdır. Zâtın ilahî sıfatlarla birlikte mülâhaza edilmesi ise "rubûbiyet" kavramıyla ifade edilir. Böyle olmaklığı yönüyle "rab" Hakk'a dua edildiği ana özgü ilahî isimlerden biri olmaktadır.[664] Şu hâlde, ferd ya da tür olsun, her bir mevcut genel olarak Mutlak Zât'ın ve ilahî rububiyetin hükmü altında bulunsa dahi âlemlerin rabbi olan Allah'tan ona mahsus ve doğrudan onunla ilişkili bir rububiyeti söz konusudur. Bir başka ifadeyle, Allah'ın her varlığı terbiye edip onda zâhir olduğu isim vasıtasıyla ilgili varlık arasında özel bir ilişki mevcuttur.[665] Bu durum bütün insanlarda olduğu gibi peygamberlerde de geçerlidir. Onlar her ne kadar bütün isimlere icmalen mazhar olsalar da her peygambere hâkim ve galip olan ona mahsus bir isim vardır. Nitekim Hz. Salih "el-Fâtih" isminin mazharı olup nübüvvet vazifesini bu isim üzerinde gerçekleştirmiş ve ilmini yine aynı ismin hazinesinden almıştır. Bu isimlerin muhtevası peygamberler için adeta birer binek olup terakki ve terbiyeleri de yine bu isimler vasıtasıyla olmuştur.

3.2.3.3. İstidatlar ve Bilgi

Her bir varlıkla ilişkili olup kendisini terbiye eden ve "rabb-i hâs" olarak adlandırılan ilahî bir ismin bulunduğu daha önce ifade edilmişti. Bu hakikatten hareketle Kâşânî rabb-i hâssın her varlığın istidadına göre tecelli ettiğini savunur. Ona göre Hakk'a ulaştıran yolların en yakını ve istikamet üzere olanı "hareket eden hiçbir canlı yoktur ki Allah onun alnından tutmuş olmasın"[666] meâlindeki âyette işaret edilen ve zâta ulaştıran tevhid

[663] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 410.
[664] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 89.
[665] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 148.
[666] Hûd, 11/56.

yoludur.[667] Zikredilen bu âyete göre Hak taayyün ettiği şeyi hareket ettirir ve onu kendi kabiliyetine özgü gayesine ve kemâl hedefine yani tevhîd yoluna sevk eder. İşte söz konusu hareket ettirme "dosdoğru yol üzerinde yürütme" demektir.[668] Kâşânî bu temel ilkeden hareketle her varlığın kendi 'aynının ve istidadının gerektirdiği amelleri işlediğini ve ilahî meşîetin de amellerini dosdoğru yol üzere işleyebilecekleri şekilde onlara taalluk ettiğini belirtir. Zira vücûd elbisesine bürünmüş varlıkların perçemlerini her bakımdan dosdoğru yolda bulunan Hak kendi elinde tutup kurb mertebesine ulaşıncaya kadar onları cebren dosdoğru yolda yürütür.[669] Bu itibarla hem yürünen yolun hem de varılacak nihaî noktanın hakikatte bir olduğu söylenebilir. İşte bu sebeple kâmil bir ârif basiretiyle bir isimden bir başka isme davet ederken câhil ise Hakk'ı bilmediği için suretlere takılarak mâsivâdan yine mâsivâya davet eder.[670]

Kâşânî'nin yaklaşımına göre davet hususunda yukarıda ifade edilen tarzda bir yanlışa düşülmesi Hakk'ın mazharlarda gerçekleşen muhtelif tecellilerinin ne anlama geldiğinin bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Zira Hak mazharların çeşitliliği ve farklılığı itibariyle onlarda tecellî eder. Bu durum kendisine bakanla ışık arasına giren, cevherleri ve renkleri birbirlerinden farklı camlar ile ışığın ilişkisine benzer. Bu ilişkide ışık hiçbir renk taşımamasına rağmen karşısındaki camların rengine bürünür. Dışarıdan gözlemlendiğinde karşısında bulunan camların rengine bürünmekle birlikte ışık aslî renksizliği ve saflığı üzere kalmaya da devam ettiği görülür. Buna benzer şekilde nûr hükmündeki Hak cam konumundaki hakikatlerde ve 'aynlarda onların istidat renklerine göre tecelli eder.[671] Nitekim yiyecekler tadılarak ve kokular ise koklanarak anlaşılır. Tatma ve koklama duyusu bulunmayan ya da bu tür yeteneklerini kaybetmiş olan kimse hiçbir tat ve koku alamaz. Dahası o, tatmanın ve koklamanın konusu olan hiçbir şeyi de birbirinden ayırt edemez. Buna benzer şekilde her varlıkta kendisini gösteren ilahî tecelliler de ancak keşfi açılmış ve istidadı bulunan kâmillere müyesser olur.[672]

Kâşânî keşfi açılmış istidat sahibi kâmil insanların elde ettikleri bilgilerin de birbirinden farklılık arz ettiğini söyler. Ona göre tecrübe yoluyla elde edilen bu tür bilgilerdeki ihtilaf

667 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 16.
668 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 190.
669 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 190.
670 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 195.
671 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 181.
672 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 254.

istidatların farklılığı sebebiyledir. Zira mârifet ehlinin istidatları aynı düzeyde olmadığı için zevkleri ve ilimleri de farklılık arz eder. Bu durum bir insanın sahip olduğu çeşitli melekeleri vasıtasıyla birbirinden farklı bilgiler edinmesine benzetilebilir. Şu hâlde edinilen bilgiler birbirine mutabık ya da aykırı da olsa tek bir insana ait olması yönüyle bunlar ortaktırlar. Esasen ilimlerin hepsi tek bir hakikate yani Hakk'ın hüviyetine döner.[673] Kâşânî bu tür bir bilgiye ulaşan kâmil insanın sahip olduğu mârifetin onu tasarrufta bulunmaktan alıkoyduğu kanaatindedir. Çünkü mârifetin kemali ve eşyânın hakikatini bilme Allah'a karşı edepli olmayı, tasarruftan sakınmayı ve himmeti başka bir şeye sarf etmekten kaçınmayı gerektirir. Zira muhakkik ârif yalnızca ezelî ilimde bulunanın meydana geleceğini bilir. Öyleyse kabul etme istidadının gereklerini bilip fiillerini icra eden Hak ile zatî istidadında bulunanı kabul etmekten başka aslî bir niteliği olmayan eşyâ arasındaki ilişki dikkate alındığında kul himmetini neye yöneltebilir ve nasıl tasarrufta bulunabilir ki? Buradan anlaşıldığına göre gerçekleşme ve gerçekleşmeme varlığın kendi himmeti ve tasarrufu altında değildir. Şu hâlde gerçekleşmesi mukadder olan ortadan kaldırılamayacağı ve geciktirilemeyeceği gibi öne de alınamaz. Öte yandan kabul edebilme istidadına sahip olan varlık fiilleri yerine getiren Hakk'ın bilgisini ikrar edeceği gibi Hak da kabul edenin istidadının gereğini icra eder.[674]

Kâşânî kâmil ârifin kendi istidadı çerçevesinde elde ettiği bilgiyi "hikmet" kavramıyla ifade eder. Onun tanımına göre hikmet eşyânın hakikatlerini, sıfatlarını ve hükümlerini bulundukları hâl üzere bilmek demektir.[675] Bu anlamıyla hikmet isimlerin ve sıfatların çokluğundan münezzeh ehadiyet mertebesinden vasıtasız olarak peygamberlerin ve onların varislerinin kalplerine iner. Kâşânî bu noktada hikmetlerin peygamberlerin kalplerine iniş yolunun tekliğinden hareketle "dinlerin çeşitliliğinin ve farklılığının" nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışır. Kâşânî bu soruya karşılık ümmetlerin istidatlarının çeşitliliği sebebiyle onların tevhid yolundaki sülûklerinin ve tarzlarının da farklılaşmış olduğunu söyler. Ona göre dairenin merkezi ve çevresinde bulunduğu farzedilen her bir noktanın arasını birleştiren çizgilerin mesafelerinin aynı olması gibi bütün dinlerin maksatları, muratları ve yollarının hakikati de birdir. Kâşânî aynı durumu tek bir doktorun çeşitli hastalıkları birbirinden farklı ilaçlarla tedavi etmesi örneği ile de açıklamaya

673 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 192
674 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 243.
675 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 16.

çalışır. Bu kapsamda doktorun hastalarını hastalıklarından kurtararak sıhhate kavuşturmak için kullanacağı yöntemler ve ilaçlar birbirinden farklı hatta zâhiren birbirlerine aykırı da olsa ulaşılan hedef tektir; o da sıhhattir. Aynı şekilde peygamberler de kendi ümmetlerini fesaddan kurtararak hidayet ve tevhid yoluna davet ederken onların istidatlarını dikkate alarak davette bulunurlar.[676] Bu davet sürecinde insanların istidadının inkişaf edebilmesi amacıyla onlar zaman zaman birtakım imtihanlara tabi tutulurlar.

3.2.4. Varlığın İki Veçhesi

Vahdet-i vücûd düşüncesinin temel esaslarından biri Hakk'a ve halka, birliğe ve çokluğa, vücûba ve de imkâna ait hükümlerin her varlıkta birlikte bulunduğu şeklindedir. Kâşânî varlığın bu iki yönlülüğünün kâmil manada yegane temsilcisi olarak gördüğü insanı bu özelliği sebebiyle "berzâh" olarak niteler. Burada ilgili meseleler ekseninde insanın söz konusu hususiyetine ilişkin olarak Kâşânî'nin belli başlı görüşleri ele alınacaktır.

3.2.4.1. İnsanın Berzâh Oluşu

Kâşânî insanın berzâh oluşunu iki açıdan ele alır. Bunların ilkine göre insan hem Hakk'a hem de halka ait hükümleri kendisinde barındırır. İkincisine göre ise insan kuşatıcılığı sayesinde Hakk'ın kâmil bir aynası olduğu için Kâbız ve Bâsıt gibi O'nun birbirine zıt isimlerine mazharlık teşkil etmektedir. Kâşânî bu kapsamda Hakk'ı bilme istidadına sahip olarak kabul ettiği insanı mârifet denen ilahî sırrın ve emanetin taşıyıcısı olarak görür. O "bilinmeyi arzuladım ve mahlukatı yarattım"[677] meâlindeki hadisten hareketle Allah'ı yalnızca insanın bilebileceğini savunur. Kaldı ki Allah'ı bilen insan olmasaydı âlem de vücuda gelemezdi. Öyleyse âlemin varlığı "kevn-i câmi" olmaklıkla nitelendirilen insana bağlıdır.[678] Çünkü her isim kendi muhtevasının müstakil ve ayrıntılı bir şekilde açığa çıkmasını ister. Söz konusu açığa çıkma sürecinin bir sıfatla birlikte zuhûr eden Zât olduğu daha önce ifade edilmişti. Kâşânî ilahî isimler arasındaki böylesi bir durumun insan yaratılıncaya kadar âlem için de geçerli olduğu kanaatindedir. Zira âlem içinde hem Hakk'a hem de mahlukata ilişkin hususiyetlerin tamamını kuşatacak şekilde küllî bir

[676] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 17.
[677] Aclûnî, *Keşfü'l-ḫafâ*, 2/155.
[678] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 27.

mazhariyete sahip olan yegâne varlık insandır. Bundan dolayıdır ki İbnü'l-Arabî âlemi insan var olmadan önce ruhsuz bir ceset veya parlatılmamış bir aynaya benzetmiştir. [679]

Parlatılmamış bir ayna hükmündeki âlemin insanın zuhûr etmesiyle birlikte cilalandığı şeklindeki benzetmeyi aynen kullanan Kâşânî'nin yaklaşımına göre zât ile arasında perde bulunmayan "ilahîyet" mertebesinin bütün isimleri kuşatmasına benzer şekilde "insaniyet" mertebesi de onları mücmel olarak kendisinde barındırır. Zira vücûd ehadiyet mertebesinden ilahîyet mertebesine nüzûl etmiş ve bütün mertebelerin boyasıyla boyanmış olan insana gelinceye kadar yayılarak mümkünler mertebesine taşmıştır. Böylece zât ile isimler arasında bulunan ve her iki mertebenin hükümlerini kendinde barındıran ilahîyet mertebesinin ilişkisinde olduğu üzere insan da vücûb ve imkânın hükümlerini taşıyan kuşatıcı bir berzâh konumunda olmuştur. İnsanın bu konumu sebebiyle onun varlığı vasıtasıyla âlem cilalanmış bir ayna olarak değerlendirilmiştir.[680]

Kâşânî bahse konu ilişkiyi açıklığa kavuşturmak amacıyla bir başka benzetmeye müracaat eder. Buna göre mevcudat bir daire insan da o daireyi tamamlayan son noktadır. Bu tabloda ilahî isimler kendi gereklerine göre âlemdeki her şeyi idare ve terbiye etmektedir. Kâşânî insanı ilahî isimlerin manaları olan kendi kemaline ulaştırıncaya kadar bu sürecin devam edeceğini belirtir. Ona göre ana hatlarıyla ifade edilen bu idare ve terbiye sürecinin sonunda kâmil insan ilahî isimlerle nitelenmiş olmaktadır. Böylece Hak Kendi zâtıyla kâmil insanın terbiyesini üstlenerek onu bütün isimleriyle destekler. Buna mukabil insan da kullukta bulunmak suretiyle O'na hakkıyla ibadet etmeye gayret gösterir.[681] İnsan zatî özelliği olan bu kulluğu hakkıyla yerine getirdiği takdirde âlemin suretini ve hakikatlerini zâhiriyle, Hakk'ın suretini ve zatî isimlerini de bâtınıyla bilme imkânına kavuşur.[682]

Kâşânî âlemin ve dolayısıyla insanın hâriçte varlık kazanmış olan bu suretinin aynı zamanda varlık mertebelerinin sonuncusu olduğunu, daha önceki mertebelerde tahakkuk eden suretlerin ise adeta onun ruhu mesabesinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Bu bakımdan ârifin söz konusu varlık mertebelerinden birinde bulunması bütün mertebeleri ihata etmesi için yeterlidir. Çünkü söz konusu mertebeler iç içe olup bunlar

[679] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 23.
[680] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 25.
[681] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 11.
[682] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 43.

birbirlerini muhafaza eder niteliktedir. Bu itibarla üstteki mertebeler aşağıdakileri kuşatır. Binaenaleyh aralarından birini belli bir mertebede müşâhede eden kimse aynı zamanda onların tamamı hakkında bilgi sahibi olmuş olur. Öyleyse bütün mertebeleri kuşatan kâmil insan duyular mertebesindeki bir şeyi misal âleminde veya daha üstteki bir mertebede de müşâhede edebilir. Çünkü kâmil insanın bulunduğu mertebe her şeyin içinde bulunduğu kuşatıcı Kitap'a benzer. Bu benzerlik sebebiyle söz konusu insanın bütün mertebeleri kendisinde barındıran ve "Kur'âniyet" olarak da adlandırılan "ehadiyet" mertebesinin sahibi olduğu söylenebilir.[683] Kâşânî Kur'âniyet olarak ifade ettiği bu mertebenin en büyük temsilcisi olarak Hz. Peygamber'i kabul eder. Onun nazarında Hz. Peygamber ilk belirlenimle taayyün edince halka ve Hakk'a, imkân ve vücûba ait hükümleri kendinde toplayan bir berzâh konumunda olmuştur. Bu nedenle Allah'a karşı edebi koruma adına başını secdeden kaldırmamış ve böylece kibre kapılmaksızın kulluğun gereklerini yerine getirmiştir. Dahası azametin kemâli karşısında kendisini son derece hakir görmüş, imkânın gereklerinden ve hükümlerinden fanî olmuş ve mümkün varlığın aslî özelliği olan "infiâl" makamında durmuştur. Zira onun aslı kendi hakikatinin Hakk'ın ezelî ilminde sâbit bulunması yönüyle ademdir. Bu durumun neticesinde kendisinde bulunan ve Hakk'a ait nitelikler olan gerçek manâda fiil icra etme ve tesirde bulunma hususiyetleri ona verilmiştir. Bir başka ifadeyle halka ait hükümler üzerinde Hakk'a ait hükümler galebe çalmış ve vücûbun hükümleri zuhûr etmiştir. Böylece Hz. Peygamberde fiil ve infiâl ile vücûb ve imkân bir arada bulunmuştur ve bu sebeple kendisine büyük emanet ve hilâfet verilmiştir.[684]

Kâşânî kendisine verilen bu hilâfet ve emanetin yetkinliği sebebiyle Allah'a bütün isimleriyle ve kemâl ifade eden bir tavırla kulluk etmenin bütün insanlara değil sadece "insân-ı kâmil"e mahsus olduğunu iddia eder. Bu itibarla insanlar haklarında bilgi sahibi olduklarını iddiayla kendilerine uluhiyet atfettikleri taşlara, putlara ve diğer cansız mevcudata ibadet etmek suretiyle hataya düşmüşlerdir. Kâşânî bu görüşünü Hz. Âdem ile melekler arasındaki yetkinlik ilişkisine benzeterek takviye etmeye çalışır. Nitekim ona göre melekler Hz. Âdem'in yetkinliğine sahip olmadıkları için ona mahsus kuşatıcılığa ve isimlere muttali olamamışlar, kendi bilgileriyle Allah'ın isimlerinin bilgisine

[683] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 145.
[684] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 434.

ulaşamamışlar ve dolayısıyla O'nu ancak kendilerince teşbîh ve takdis edebilmişlerdir.[685] İlgili kıssada zikri geçen meleklerin itirazları onların Hakk'ı isimleriyle bilememeleri ve kendi mâhiyetlerinin Hz. Âdem'e kıyasla noksan olması sebebiyledir.

Öte yandan söz konusu itirazları ve bilgisizlikleri aynı zamanda meleklerin bir yönüyle kemâl sahibi olduklarının da göstergesi olarak kabul edilmelidir. Çünkü kemâl ifade eden ibadet yalnızca bütün isimlerin kendisinde tecelli ettiği varlıkta ortaya çıkar. Meseleye farklı bir açıdan yaklaşan Kâşânî ilahî isimlerle onların gerçeklik kazanacağı mazharlar arasındaki gereklilik ilişkisine dikkat çeker. Bu cümleden olmak üzere Afüv, Tevvâb, Müntakim, Âdil ve Gafûr gibi isimlerin tecellisi ilahî meşîetin kulda günahın bulunmasını gerektirmesiyle mümkündür. Nitekim ona göre "şayet hiç günah işlemeseydiniz Allah sizi helak eder yerinize günah işleyip ardından istiğfar eden bir topluluk getirirdi"[686] meâlindeki hadis de bu düşünceyi destekler niteliktedir. Binaenaleyh, Kâşânî'nin çeşitli vesilelerle ifade ettiği üzere, kâmil insanın ulaşacağı birtakım kemalleri ve ilahî isimlerin tecellilerini kabul etmesi onun hataya düşmesine, özür beyanına ve tövbe etmesine bağlıdır. Böyle bir durum ise meleklerde değil insanlarda bulunur.[687] Öte yandan bütün isimlerden nasibi olan insan bu hususiyeti sebebiyle bazen itaat ettiği gibi bazen de isyan eder. Nitekim onun bu çok yönlülüğüne "Allah, Adem'e bütün isimleri öğretmiştir"[688] meâlindei âyet işaret etmektedir. Kâşânî zikredilen âyeti "Allah onun fıtratında isimlerinin her birinden bir latife yerleştirmiştir" şeklinde yorumlar. Diğer taraftan o, Kur'ân'da İblis'e hitâben "kendi elimle yarattığıma seni secde etmekten alıkoyan nedir?"[689] şeklinde buyurulduğunu ifade eder. Kâşânî her iki âyetten "bütün isimlerin öğretildiği insanın Allah'ın iki eliyle, İblis'in ise O'nun tek eliyle yaratıldığı" sonucunu çıkarır. Dahası ona göre insan dışındaki her varlık tek bir el tarafından yaratılmıştır. Çünkü onlar ya azap melekleri ve şeytan gibi celâl sıfatının ya da melekler gibi yalnızca cemâl sıfatının mazharı durumundadırlar.

Hakk'a ait bütün sıfatlarla sıfatlanması sebebiyle insana ulûhiyet atfedilmesinin söz konusu olmadığını dile getiren Kâşânî insanın ilahî sıfatlara bürünmesini cevher-araz ilişkisi üzerinden açıklamaya çalışır. Ona göre insanın bu durumu cevherin arazî sıfatlar

685 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 30.
686 Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Tevbe", 91
687 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 32.
688 el-Bakara, 2/31.
689 Sâd, 38/75.

edinmesine benzer niteliktedir. Zira arazın cevhere hulûlü cevherin bütün cüzlerinin arazı kuşatarak zâhirî veya bâtınî hiçbir boşluk kalmayacak şekilde ona sereyan etmesi şeklinde gerçekleşir. Bununla birlikte böylesi bir sereyan mekânda bulunanın mekâna girmesi gibi değil rengin cisme nüfuzu şeklindedir. Aynı şekilde kulun Hakk'ın sıfatlarıyla sıfatlanması iki şeyin birbirine karışarak birleşmesi ve mezc olması anlamında olmayıp ilahî sıfatların kendisinde tecelli etmesi sebebiyle kulun kendi sıfatlarından arınması ve yerlerine Hakk'ın sıfatlarını ikame etmesi demektir. Böylece o kul Allah isminin mazharı olur. Böylesi bir mazhariyete kul nafile ibadetlere olan iştiyakı ve bağlılığıyla ulaşır. İbadetlerdeki sürekliliğin neticesinde de Hak ona kendi sıfatlarını giydirip onun gören gözü, işiten kulağı ve yürüyen ayağı olur.[690]

3.2.4.2. Vâcib-Mümkün

Kâşânî'nin insanın berzâh oluşunun keyfiyetini açıklamaya çalışırken müracaat ettiği kavramlardan biri de ademdir. Kâşânî "adem"in varlık ve imkân gibi varlıksal bir kategori olmamakla birlikte meselenin insanî düzlemde ifadesini kolaylaştırmak amacıyla ayna konumunda bulunduğunu söyler. Bu itibarla adem açıklayıcı mâhiyetteki zihinsel bir anahtar ara kavramdır.[691] Ademi mutlak ve mutabık olmak üzere iki farklı düzeyde ele alan Kâşânî'ye göre mutlak adem vücûda gelme veya zuhur etme imkânı bulamayan sırf yokluk iken, mutabık adem ise bilkuvve mevcut veya Hakk'ın vücûdunda mukayyet izafi varlıklar demektir. Bu durumda mutabık adem bütün mümkünlerde olduğu üzere, herhangi bir şahısta gölge gibi bulunmakla birlikte henüz zuhura doğru hareket etmemiş olan varlıklar için kullanılır.[692]

Öte yandan hakikat zâtıyla ya var olmayı/vücûdu gerektirir ya da gerektirmez. Bunlardan ilki zâtı gereği vâcibdir. İkincisi ise zâtı gereği ademi gerektirirse "imkânsız" olarak isimlendirilirken hiçbirini gerektirmediği durumda "mümkün" olarak adlandırılır. Mümkün, tıpkı siyah renk gibi, kendisi olması bakımından hâricî varlığa bürünmeden önceki akıl mertebesini ifade etmektedir. Zira onun akıldaki hakikati vücûd ve ademi gerektirmez. Hâriçte ise sebebin vücûdundan da ademinden de ayrılmaz. Yani o, vücûd ve ademe eşit mesafede olup bu ikisi arasında hiçbir vasıta bulunmamaktadır. Bundan

690 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 118.
691 Konevî, *Fuṣûṣu'l-Hikem'in Sırları*, 65.
692 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 179.

dolayı varlığı gerektiren "tam sebep" mevcut olursa onun varlığa bürünmesi de vâcib olur. Aksi durumda ise tam sebebin bulunmamasından dolayı ademi vâcib olur.[693]

Kâşânî'ye göre mukayyet vücûd aynı zamanda taayyünle kayıtlanmış mutlak vücûd demektir. Burada taayyün mukayyet vücûdun diğer taayyünlere kabiliyeti olmamasından, bütün sıfatlarla sıfatlanamamasından ve her isimle isimlenememesinden ibarettir. Bu nedenle o hakikat ve vücûd itibariyle vâcib ve Hak olurken noksanlık ve adem bakımından ise mümkün ve halk olmaktadır.[694]

3.2.4.3. Birlik ve Çokluk

Kâşânî Hakk'ın birliğinden O'nun yalnızca şahıs olarak tekliğini değil, kendi özü ve doğası gereği iç birliğinin yani mutlak birliğinin bulunmasını kasteder. Dolayısıyla o yine kendi özünde cevher ve arazlar, töz ve ilinekler, öz ve sıfatlar, yaratan ve yaratılan, bilen ve bilinen olmak bakımından hiçbir çokluğu içermez. Zira hakikat itibariyle tek olan hakikat, taayyünlerin çokluğuyla mufassal hale gelir. Bu taayyünler bazen insan gibi küllî bazen de İbrahim gibi cüzî olabilir.[695] Bu cüzîler âlem söz konusu olduğunda bir olan varlıkta ya melekler gibi duyularla hissedilemeyip manevî olarak veya gökyüzü, yeryüzü ve bu ikisi arasındaki duyularla hissedilebilen varlıklar şeklinde ortaya çıkar. İnsan söz konusu olduğunda ise birinciler insana ait suretlerdeki ruhanî kuvveler iken ikinciler ise onun azaları olmaktadır.[696]

Kâşânî birlikten çıkan söz konusu çokluğun asıl sebebinin her bir ilahî ismin kendi zatının gereği olan şeyi kabul ederken, mukabilindeki ismin gereğini reddetmesine bağlar. O aynı şekilde âlemdeki her şeyin kendi hususiyetini ortaya çıkarmak ve zıddını reddetmek suretiyle kendi benliğini gerçekleştirme süreci içerisinde olduğunu savunur. Şu hâlde bütün mahlukât ilahî isimlerin muhtevasının açığa çıkmasından ibarettir. Dolayısıyla zâhiren çokluk gibi görünen âlem hakikatte bir olan varlıktan kaynaklanmaktadır. Bu süreci Kâşânî insanın zâhirinin bâtınıyla olan ilişkisine benzeterek açıklamaya çalışır. Ona göre yanında bulunan biri hakkında "şuna vur, ona kötü söz söyle" gibi olumsuzlukları yalnızca içinden geçirip bunları fiiliyata dökmemesi durumunda insan

693 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 70.
694 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 65.
695 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 110.
696 Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 90.

affedilir. Yanındaki kimse onun nefsinin sözlerinden haberdar olmamasına rağmen o, nefsinin kendisine ne söylediğini bilir ve anlar. Esasen bu sözler insanın bâtınının zâhirine emri olup konuşan ve dinleyen birbirinden bağımsız iki ayrı şahıs değildir. Dolayısıyla söylemek, dinlemek, şehvet, gazap ve vehim gibi niteliklerin birbirinden farklılığı ve çoğalması şahsın da birlikten uzaklaşarak çoğalmasını gerektirmez. Hakk'ın zâtı itibariyle bir olup nitelikleri yönünden çok olması da böyledir.[697] Kâşânî bu durumu sayıların kendi içerisindeki birlik çokluk ilişkisiyle açıklamaya çalışır. Buna göre sayıların basamak değerleri mertebe olarak düşünüldüğünde bir birler basamağında bir iken, onlar basamağında on, yüzler basamağında yüz, binler basamağında ise bin olmaktadır. Bu mertebeler şahısları içine alan türler gibi birlikleri ve onlukları içine alan küllîlerdir. Öyleyse bir sayısı ilk mertebede başka bir surette tecellî ederse iki ismini alır. Buradaki iki, rakamsal şekli bakımdan benzerliği olmasa dahi iki adet birin toplamından ibaret olup çokluğa bürünerek iki suretinde tecellî etmiştir. Aynı şekilde üç ve sonraki diğer sayılar da birin ilk mertebesinde olduğu üzere aynı hükümlere sahiptir. Dolayısıyla birin değişik suretlerde tecellî ederek kendisi dışındaki sayıları ortaya çıkarması genel bir ilkedir. Bir ikinci mertebedeki tecellisiyle onlukları, üçüncü mertebedeki tecellisiyle ise yüzlükleri meydana getirmiştir. Bu inşa süreci sonsuza kadar devam etmekte ve birin aslı aynı kalmakla birlikte şekli ve sureti değişerek farklı isimler almaktadır.[698] Dolayısıyla bir zâtıyla tek olmakla birlikte tecellileri ve taayyünleri sebebiyle sayıları ortaya çıkarmış olup bu sayılar onun zuhûr mertebelerindeki tecellileri ve taayyünleri itibariyle çok olarak isimlendirilir. İşte bu çokluk birin tek hakikat olması yönüyle değil söz konusu itibarlar yönüyle onun sıfatıdır. Her sayıdan birliğin nefyi ve ispatı sayılara ilişkin tek bir hakikat olup bir kendisinden önceki ve sonraki bütün sayıları içine alır.[699]

3.2.5. Varlığın İtikatlara Yansıması

Hakk'ın isimlerinin bir gereği olarak eşyâda çeşitlilik ve zıtlıklar bulunduğunu ifade eden Kâşânî bu durumun bir neticesi olan "itikatlardaki çeşitlilik ve zıtlıklar"ı kendi sistemi çerçevesinde temellendirmeye çalışır. Bu doğrultuda o itikatlarda birliğin bulunmaması gerçeğini ilahî isimlerdeki zıtlığa, inanç sahiplerinin tasavvurlarına ve bu ikisinin bir

[697] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 105.
[698] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 106;108.
[699] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 109.

sonucu olarak inanç sahiplerinin "tenzîh" ve "teşbîh" şeklinde iki farklı tutum benimselerine bağlar.

3.2.5.1. İlahî İsimlerin Zıtlığı

Kâşânî itikatların farklılığının ve çeşitliliğinin mahalden ve o mahalde tecellî eden ilahî isimlerden kaynaklandığını söyler ve buna bağlı olarak varlık sahasında gerçeklik kazanan her bir olguyu bütünün fonksiyonel bir parçası olarak değerlendirir. Onun bu yaklaşımına göre ilahî isimlerin tamamının kendisinden zuhûr ettiği "Rahmânî rahmet"in kapsamında çirkine ve kötüye yer yoktur. Bu nedenle rahmetin tecellî ettiği herhangi bir mahalde zâhiren çirkinlik bulunsa da bu ilahî bir ihsan olarak görülmelidir. Örneğin "Hakîm" ismi rahmet kapsamında değerlendirilen ilahî isimlerdendir. Onun tezâhürü ise "hikmet" olarak adlandırılır. Hikmet hastanın acı bir ilacı içtikten sonra doğal olarak hastalığının yerini sağlığa bırakması durumunda olduğu gibi küçük bir hatayı müteakiben büyük hayırların zuhurunu zorunlu kılar.[700]

Öte yandan genel olarak "güzel ve çirkin" ile "iyi ve kötü" mahal itibariyle yapılan nitelendirmelerdir. Zira bunlar nefsin iki zıt ve arizî sıfatıdır. Nefis ise nefis olmaklık bakımından ilahî bir emirdir. Bu nedenle o zâtı açısından iyi ve güzel olarak kabul edilmesi gerekirken kötü bir mahal ile ilişkisi sebebiyle "kötü" vasfını kazanır. Öyleyse nefse yönelik övgü ve yerginin gerekli olup olmayışı tıpkı henüz konuşmaya başlamayan birinin nefesinin mutlak manâda temiz ve güzel olarak nitelendirilememesine karşılık söze girdikten sonra kokan nefesinin "kötü" şeklinde tavsif edilmesine benzetilebilir.[701] Diğer taraftan güzel ve çirkin, iyi ve kötü, övgü ve yergi yalnızca mahal ile de ilgili olmayıp bunlara muhatap olanlara göre farklılık gösterebilir. Bu itibarla bir koku türü herhangi biri açısından güzel ve övgüye layık iken bir başkasının tabiatına uygun olmaması sebebiyle çirkin olarak değerlendirilebilir.[702]

Kâşânî ilahî isimlerdeki karşıtlığın bir tezahürü olarak tabiatların da farklılık gösterdiğini belirtir. Bu yaklaşıma göre muhatabın mizacıyla uyum arz edenler güzel ve iyi kapsamında değerlendirilirken aykırı olanlar ise çirkin ve kötü şeklinde mütalaa edilir. Örneğin yılanın tabiatına uygun düşen zehir onun yapısı itibariyle iyi olmasına karşılık

[700] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 62.
[701] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 435.
[702] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 436.

insan için öldürücüdür ve dolayısıyla da kötüdür. Şu hâlde her iki niteliğin nisbî oluşu gerçeğinden hareketle âlemde mutlak manâda "iyi" ve "kötü"den söz edilemez. Ayrıca eşyânın a'yânı ve hakikatleri olması yönüyle taayyün edenler nihayetinde Hakk'ın varlığı olduğundan âlemde kötü ve çirkin yoktur. Meseleye farklı bir zâviyeden yaklaşıldığında ise âlemde tasarrufta bulunan birbirine zıt ilahî isimlerin kendi suretleriyle ilişkileri sebebiyle zuhûr eden nitelikler olmaları hasebiyle kötünün ve çirkinin tamamen ortadan kalkmasının mümkün olmadığı da söylenmelidir. [703]

3.2.5.2. İtikatlardaki Hak

Kâşânî insanda tecellî eden ilahî isim ve bu ismin tecellî mahalli olan kalb arasındaki ilişki neticesinde birçok farklı itikadın ortaya çıktığını söyler. Ona göre itikatları belirleyen ilahî isimler insanlara yalnızca dünya hayatında tecellî etmekle kalmaz bunlar aynı zamanda ahirette de zuhûra gelirler. Bu itibarla insanın inandığı suretlerden birinde kıyamet günü Hak tecellî ettiğinde insan O'nu tanıyıp kabul ederken diğer suretleri ise tanımadığından dolayı reddeder. Esasen bu durumdaki bir kimse tıpkı dünyada olduğu üzere kıyamet günü de Hakk'ın zâtını değil Hakk'a dair itikadının suretini ikrar etmektedir. Aksi halde O'nu bütün suretlerde kabul etmesi gerekirdi. Çünkü Hakk'ı gerçek manâda bilen ve kabul eden O'nun ne herhangi bir şeyle ne de bütün eşyâyla sınırlandırılamayacağını bilir. Zira Hakk'ın zâtı kendi gereği itibariyle o insanın inandığı sureti kabul ettiği gibi inkâr ettiği sureti de kabul eder. Çünkü O, zâtı itibariyle âlemlerden, fert ve topluluk şeklindeki taayyünlerden, bütün bu suretlerden ve onları tenzîh ve nefyetmekten müstağnidir.[704] Bu bakımdan âlemdeki suretlerden herhangi birine ya da doğrudan Hakk'a ibadet edenler de dâhil olmak üzere her kul esasen yalnızca kendi hevâsına ibadet etmiş olmaktadır.[705] Bir başka ifadeyle yüce bir mertebe olan her mabuddaki "ulûhet" ona kulluk edenin onun kendi mabudu olduğuna ilişkin tahayyülüdür. Bununla birlikte kişinin ibadet ettiği söz konusu mabudu hakikat itibariyle Hakk'ın bir meclâsıdır. Bu Hakk'a yönelen kulun bakışından kaynaklanır. Diğer taraftan kul Hakk'ın özel bir meclâdaki taayyününe takılarak O'nun zâtından mahrum kalmış

[703] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 437.
[704] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 357.
[705] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 383.

olmaktadır. Oysa şayet o söz konusu taayyünün kaydından kurtulmuş olsaydı Hakk'ın vechini yalnızca o mahalde değil her varlıkta müşâhede edebilecekti.

3.2.5.3. Tenzîh-Teşbîh

Kâşânî itikatların çeşitliliği meselesi bağlamında "tenzih" ve teşbîh" hakkındaki görüşünü de ortaya koyar. Buna göre Hakk'ın yalnızca bir yönünün dikkate alınması O'nun "tenzîh" veya "teşbîh" edilmesine yol açmaktadır. Kâşânî burada tenzîhi "hâdis, cismanî ve tenzîhi kabul etmeyen maddî şeylerden Hakk'ı ayırmak ve temyiz etmek" anlamında kullanır. Onun yaklaşımı itibariyle bu noktada bir sınırlama söz konusudur. Zira kendisi dışındakilerden ayrışan herhangi bir şey yalnızca onların nitelikleriyle uyuşmayan bir sıfat aracılığıyla kendilerinden ayrışır. Şu hâlde böyle bir şey kendisini farklı kılan bir sıfatla kayıtlanmış, bir sınırla sınırlanmış ve bir tanımla tanımlanmış olmaktadır. Bu anlamdaki tenzîh sınırlamanın ta kendisi olarak vasfedilebilir. Bir başka ifadeyle Kâşânî'ye göre Allah'ı tenzîh eden kimse bir yandan maddî varlıkların niteliklerinden arındırmakla birlikte diğer taraftan O'nu maddî olmayan ruhanî varlıklara teşbîh etmektedir. Öte yandan O'nu kayıt altına alınmaktan tenzîh ederken aynı zamanda mutlaklıkla/kayıtsız olmakla kayıt altına almış olmaktadır. Halbuki Allah hem kayıt altına alınmaktan hem de kayıttan azade olmakla nitelenmekten beridir. Hatta O öyle bir mutlaktır ki ne bu iki durumdan herhangi biriyle kayıtlanır ne de bunlardan birini reddeder. Fakat akıl bu durumu kavramaktan âcizdir.[706]

Hak duyularla hissedilebilir bir surette tecellî edince -her ne kadar duyular âlemindeki ve hakikatteki durumu bakımından Hak ise de- akıl onu burhanla reddeder. Çünkü akıl onu duyularla hissedilebilir olmaktan münezzeh kabul eder. Kâşânî Hakk'ın tenzîh edildiği durumda da bir alanda, bir yönde bulunmuş ve bu alanın dışındaki her şeyden tenzîh edilmiş ve sınırlandırılmış olacağına dikkat çeker. Bir başka ifadeyle Hak, tenzîh edildiği durumdan da yüce ve münezzehtir. Çünkü söz konusu tenzîh durumu onu ruhlara teşbîh etme, mutlaklıkla kayıtlama ve sınırlama anlamına gelir. Hak ise kendisine herhangi bir yön ve alan nispet edilmekten münezzeh olduğu gibi böyle bir nispet durumunda da tenzîh edilmekten münezzehtir. Öyleyse O, herhangi bir yöne yönelmekten veya aksine hareket etmekten; bir mekâna nispetle nitelenmekten olduğu gibi duyuların, aklın,

[706] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 383, 74.

hayalin, vehmin ve fikrin kayıtlarından da yücedir. Hiçbir ilim onu kuşatamaz, her şeyi kuşatan ise O'dur. Kâşânî'ye göre teşbîh, tenzîh vb. suretlerle kayıtlamaya teşebbüs edenler O'nu bilme sahillerine dahi yaklaşamazlar.[707]

Kâşânî bu duruma Hz. Nuh'un kavmini örnek olarak zikreder. Buna göre kavmi teşbîhte ifrat ettiği için Hz. Nuh da tenzîhte ifrata yönelmişti. Bunun üzerine onlar da isimlerin çokluğuna takılmışlar ve kesret sebebiyle vahdetten perdelenmişlerdi. Şayet Hz. Nuh onları sırf tevhide ve tam tenzîhe davet etmeyip bir ve çok olana, bir başka ifadeyle çoklukta birliğe çağırsaydı ve vahdeti kesret suretine bürümek suretiyle takdim ederek tıpkı Hz. Muhammed'in yaptığı gibi teşbîh ve tenzîh hususunda tevhide uygun hareket etmiş olsaydı daha önce alışkın oldukları şirklerinden dolayı zâhirlerinin teşbîhe, bâtınlarının da tenzîhe uygun olması sebebiyle onlar da onun davetine icabet ederlerdi.[708]

Kâşânî davet sürecinin ilahî bir isimden bir başkasına doğru ilerlediği görüşündedir. Çünkü ona göre ilahî hüviyetin âlemle isimler aracılığıyla gerçekleştirdiği ilişkisi eşit düzeydedir. Bu nedenle davet sistemi O'nun bir isminden diğerine olacak şekilde işlerlik kazanır. Bu cümleden olmak üzere davet Müntakim isminden Rahîm ismine, Mudil isminden Hâdî isminedir. Rahman bütün esmâyı kuşatan bir isim olması hasebiyle âlem de onun tasarruf alanı içerisinde bulunur. Şu hâlde âlemdeki her şey bir ismin rubûbiyet ve tasarrufu altında bulunmakta ve kendisinde tasarruf eden ismin kulu, o isim de bu varlığın rabbi konumunda bulunmaktadır.[709] Dolayısıyla Allah'a davet O'ndan yine O'na davet demektir. Çünkü Allah her şeyin hakikati olduğu için O davet eden ve edilenin, başlangıç ve sonun da ta kendisidir. Dahası Hakk'ın her şeyde bilenin bildiği, bilmeyenin de bilmediği bir yönü mevcuttur. İşte bu sebeple insanların bir kısmı davet eden peygamberin davetini kabulle, bir kısmı da farkında olmaksızın daveti reddetmek suretiyle icabette bulunurlar. Bu durumda onlar gerek kabul ederek gerekse ve reddederek Hakk'ın bir yönünü kabul etmiş olurlar. Bir başka ifadeyle davet Furkân yani ayırıcıdır. Onlar ise Kur'ân'ın yani toplayıcılık ve kuşatıcılığın mazharıdırlar. Bu nedenle daveti reddedenler kafir olmakla birlikte sanki "biz Allah'a geldik, zaten Onunla birlikteyiz"

[707] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 142.
[708] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 81.
[709] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 89.

demektedirler. Bununla birlikte hakikatte davet edilenlerin davet edildikleri ile birlikte olduklarını yalnızca mükaşefe ehli müşâhedeleri vasıtasıyla bilebilirler.[710]

3.2.6. Varlığın İki Yönünün Âhirete Dönük Boyutu

Kâşânî ilahî isimlerin itikatlara yansıyan çeşitliliğinin âhirette de devam edeceğini düşünür. Bu itibarla Hakk'ın cemâlî isimlerinden biri olan "Hâdî" ismine mazhar olanların varacağı yer cennet iken celâlî isimlerden biri olarak kabul edilen "Mudil" isminin mazharı olanlar ise cehenneme gideceklerdir. Bununla birlikte Kâşânî varacakları yer birbirinden farklı olsa da her iki yerdekileri rahmet kapsamına dâhil eder ve onların bulundukları yerde oraya özgü bir lezzete muhatap olacaklarını söyler. Akabinde o bu görüşünü ilahî isimler ve ilahî meşîete müracaatla temellendirmeye çalışır.

3.2.6.1. Rahmetin Kuşatıcılığı

Vahdet-i vücûd düşüncesinin eleştiriye tabi tutulduğu belli başlı meselelerden biri îmân etmeyenlerin âhiretteki durumlarıyla ilgilidir.[711] Kâşânî bu meselede selefi İbnü'l-Arabî ile aynı görüşü paylaşır ve bu kapsamdaki fikirlerini rahmetin kuşatıcılığı ve ilahî meşîet üzerinden açıklamaya çalışır. Bu doğrultuda Kâşânî ebedî olarak cehennemde kalacak olan küfür ehlinin böyle bir akıbete dûçâr olmalarını onların istidatları çerçevesinde mazhar oldukları ilahî isimlere bağlar. Bu noktada onun cennet ehlini ifâde eden "saîd" kelimesine yaklaşımı bilhassa önemlidir. Zira ona göre saîd rabbinin kemâllerinden herhangi biriyle vasıflanan kimse demektir. Bir başka ifadeyle o yalnızca kabul edebileceği kemalle nitelenebilir. İşte bu sebeple söz konusu kabule uygun olan kimse şahsına özgü rabbi nezdinde kendisinden razı olunmuş ve rızası kabul edilmiş kimse demektir. Zira rabbi razı olmasaydı onu terbiye etmezdi. Şu hâlde rubûbiyet mertebesinde rabbinin ondan razı olmadığı bir merbûb yoktur. Zaten rubûbiyetin kendi muhtevasına gerçeklik kazandırabilmesi terbiye ettiği merbûbun kabiliyetine bağlıdır. Merbûb istidadı ölçüsünde mutlak surette kâbil olduğundan her kâbil aynı zamanda saîd demektir.[712]

---

[710] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 88.

[711] Sûfîlerin İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Akman, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Mutasavvıfların Yönelttiği Eleştiriler ve Mahiyeti", *Journal of Islamic Research* 30/3 (2019), 441-454.

[712] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 149.

Öte yandan Mudil isminin mazharı olan kâfirlerden beklenen bu ismin gereğini yerine getirmeleridir. Onlar da kâfir olmaları sebebiyle mazhar olmaklığın gereğini yerine getirmişlerdir. Bir başka ifadeyle rabbin merbûbdan talebi fiillerini ve eserlerini iradesine uygun olarak zuhûr ettirebileceği bir mazhar olmasıdır. Buna mukabil o da kendisinden beklendiği gibi rabbine kabiliyetiyle itaatkâr ve onun rubûbiyetine mazhar olur. İşte rubûbiyetin kendisi üzerinde gerçeklik kazanmasını sağlaması ve kabiliyeti dâhilindeki fiili icra etmesi suretiyle onun muradına ulaşmasını temin etmesi sebebiyle kâfirden de razı olunur. Şu hâlde kendisinden razı olunan kâfirin zâtı, sıfatı ve fiili de sevilip güzel görüldüğünden[713] cehennem onun için tıpkı cennet gibi lezzet alınabilecek bir mekân halini alır. Kâşânî bu durumu bir "ihtimal" olarak değerlendirir. Zira ona göre cehennemin vehmedilen bir uzaklıkta bulunmasına karşılık kendi ehline mahsus naîm ve hâllerine uygun huzur yeri olabileceği mükâşefe ehli tarafından keşif yoluyla bilinir. Dahası şer olarak nitelendirilenlerin bazıları diğerlerinden daha hafiftir. Böyle olduğu için müminler fâsık olsalar dahi cehennemde ebediyen kalmayacaklardır.[714]

Kâşânî meseleyi daha ileri bir boyuta taşıyarak yukarıda sözü edilen "lezzet alma" hâlini "kendisine uygun olanı idrak etmek" şeklinde tanımlar. Bu durumda cehennemdekiler cennettekilere nispetle azap içerisinde olsalar da orası kendilerine uygun naîm olduğu için onlar da bununla lezzetlenirler. Yahut bazı suretler bakımından söz konusu azap onlar için cennet ehlinin naîmine benzer bir naîm olur. Bununla birlikte cennetliklerin çeşitli nimetler içerisinde kalacakları cennetten cehennem sâkinlerinin nasibi olmayacaktır.[715] Sonuç olarak her hâlükarda rahmete nâil olan kimsenin durumu onun hangi bakımdan rahmete ermesini gerektirmişse rahmetin onun hakkındaki hükmü de bu kapsamda gerçekleşir. Bu noktada Kâşânî rahmetin zuhûr edeceği mahal ile irtibatına dikkat çeker. Onun yaklaşımına göre hüküm rahmete ait olmakla birlikte vâsıl olanların hâllerinin farklılığı sebebiyle rahmetin onlara muamelesi de farklılık arz eder. Dolayısıyla bir bakıma rahmet de çeşitlilik arz etmiş olmaktadır. Söz konusu çeşitlilik kendisini bazı insanların rızadan lezzet alması, bazılarının cennette rahat etmesi, bazılarının azap yeri olan cehennemden tat alması ve bazılarının ise cehennemde bir süre kaldıktan sonra cennet nimetlerinin keyfine varması şeklinde kendisini gösterir. Öyleyse sonuç itibariyle

[713] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 150.
[714] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 208.
[715] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 208.

gazaba müstahak kimseler istidatları gereği varacakları yer olan cehennemden lezzet alırlar ve cehennem onlar için bir bakıma cennete dönüşür.[716] Öte yandan Hak aynı anda ve aynı mahalde iki hükümle birlikte hüküm icra etmez. Bu sebeple Allah'ın cehennem ehline karşı gazabı sona ermemekle birlikte onlar cehennemde kalmalarına rağmen gazap içerisinde olsalar da elemleri son bulur ve bu yeni durumdan lezzet alırlar.[717]

Kâşânî bu kapsamda Hakk'ın her şeyi kuşatan rahmetinin bir başka tezahürüne dikkat çeker. Onun yaklaşımına göre Hakk'ın zâtî bir niteliği olan ve her şeyi kuşatan rahmetinin ilk tecellisi "vücûd vermek"tir. Gazab ise Hakk'ın zâtî bir niteliği olmayıp vücûdun eserlerinin ve hükümlerinin zuhûruna karşı eşyânın kabiliyetsizliğinden kaynaklanan ademî bir hükümdür. İşte eşyânın rahmete karşı kabiliyetsizliği dünyada ve âhirette rahmetin hükmünün yalnızca kendi gereğine göre zuhûr etmemesini gerektirir. Şu hâlde eşyânın kabiliyetsizliğinden dolayı rahmetin kemâl derecede ona feyezan etmemesi yüzünden ve yalnızca ona nispetle "gazap", "şer" ve "şekâvet" olarak isimlenmiştir. Hz. Peygamber bu durumun hakikatini müşâhede ettiği için "Allah'ım! Şüphesiz ki bütün hayırlar senin elindedir, şerler ise sana dönmez" demiştir. Çünkü şer ademî bir durum olduğu için bir fâile ihtiyacı bulunmadığı gibi sebebi de mahallin hayra kabiliyetinin olmamasıdır. Dahası şerrin vücûdî bir hakikati yoktur ki rahmet ona taalluk etsin. Bu itibarlı mücâhede, fakirlik ve ölüm gibi gazap olarak nitelendirilen nisbî ademî durumları rahmet kuşatmasaydı onlar asla var olamazlardı. Öyleyse gazabın kendisi dahi rahmete mazhar olmuştur. [718]

Kâşânî Hakk'ın mutlak ilâh olması ve zâtî gınâsı yönüyle âlemlerden müstağni olduğu ve dolayısıyla rıza ya da gazaba ilişkin hiçbir şeyle vasıflanmadığı görüşündedir. Öte yandan o, cemâlî isimlerden kaynaklanan ve lütuf olan küllî mutlak rıza ile celâlî isimlerden kaynaklanan ve kahır olan küllî mutlak rızanın birbiriyle irtibatlı olduğunu ve birinin varlığının diğerinin yokluğunu doğurduğunu belirtir. Bu itibarla gazap Hakk'ın rıza ile vasıflanmasıyla son bulurken rıza da O'nun gazapla vasıflanması sebebiyle son bulur. Kâşânî bu durumu "bir şeye meyletmek veya ondan uzaklaşmak yalnızca kabul eden tarafından gerçekleşir" cümlesiyle özetler. Ona göre muayyen bir merbûbla kayıtlanmış sırf rubûbiyet de rıza ve gazabın kabul edicide hükmünün zuhûrundan veya kabul

[716] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 318.
[717] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 333.
[718] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 343.

edemeyen varlıkta hükmünün zuhur etmemesinden dolayı ortaya çıkar. Bununla birlikte küllî rıza ve gazap hakikatleri itibariyle hükümlerini âlemde razı olunan ve gazap edilen varlıklarda sürekli bir şekilde icra eder. Çünkü her ikisi de Hak'ta eşit düzeyde sabit olup Hak biri olmaksızın diğeriyle vasıflanmaz. Bununla birlikte rahmetin gazabı geçmesinin hükmü değişmeyen, son bulmayan zâtî bir özelliktir.[719]

3.2.6.2. İlahî Meşîet ve İrade

Kâşânî itikatlardaki çeşitliliğin bir başka sebebi olarak "ilahî irâde"yi zikreder. Bu kapsamda o "meşîet" ve "irâde" kavramları arasındaki anlam farklılığına dikkat çeker. Bu bakımdan o, küfür ehlinin kendi zamanlarında geçerli olan şeriata göre hak din dışındaki bir dine inanmasını ve o dinin gereklerini yerine getirmesini ilahî meşîetin değil ilahî iradenin bir tezahürü olduğunu söyler. Bu sebeple hangi dine mensup olursa olsun herkesin sonuç olarak rahmetin kuşatıcılığından nasipleneceğini beyan eder. Ona göre Hak zât olmaklığı itibariyle zâtını kendisinde bir ilave olmaksızın hakikatiyle bilir. O'nun ilmi ise kendisini ve her varlığı zâtı bakımından nasıl ise öyle bilmesini gerektirir. İşte bu gereklilik bazen irade olarak da ifade edilen meşîettir. Bununla birlikte meşîetin iradeden daha kapsamlı olduğu söylenmelidir. Çünkü meşîet zuhûr ve hudûs yoluyla süflî ve ulvî âlemlerde gerçekleşen her bir artışa ve azalışa, varlık kazandırmaya ve yok etmeye ilişkin iken irade ise yalnızca varlık kazandırmaya taalluk eder.[720]

Kâşânî meseleyi bir başka açıdan daha ele alır. Bu noktada onun yaklaşımına göre Allah'ın meşîeti mümkünlerin a'yânı suretiyle belirlenimi gerçekleşen Hakk'ın vücûdudur. Bu bakımdan bütün eşyâ ve onlar vasıtasıyla ortaya çıkan ilahî hükümler sıfat ve isim elbisesine bürünerek zuhûr ettiği için Hakk'ın gıdasıdır. Öte yandan her şeyi kuşatan ilahî hüviyet her varlığın hakikati olması bakımından âlemlerden ve isimlerden müstağnidir. Bu itibarla meşîet ile irade arasındaki fark meşîetin zâtın aynı olması şeklinde özetlenebilir. Bir başka ifadeyle meşîet irade ile veya iradesiz olarak gerçekleşebilirken irade ise yalnızca "Mürîd" isminin gereği olan sıfatlardan kaynaklanır. Öyleyse meşîet iradenin daha genel ve kapsamlı şekli olup birtakım zâhirî çirkinliklerle eşyâyı var ve yok etme ile ilişkili olduğu gibi irade ile de ilişkilidir. İrade ise ilahî isimlere

[719] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 332.
[720] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 16.

ilişkin hakikatler olduğu için yalnızca var olmayı iktiza eder ve var etmekten başka bir hususa taalluk etmez.[721]

Şu hâlde meşîet Hakk'ın zâtı gereği bir hükmü iktiza eder. Bu nedenle meşîetin kendisine yöneldiği varlık hemen vücuda gelir veya yok olur. İrade ve ilahî emrin kendisine yönelmekle birlikte meşîetin bulunmadığı bir amelin var veya yok olması mümkün değildir. Zira o, ilahî emrin bu ameli gerçekleştirmesini gerekli kılmıştır. Yoksa söz konusu amelin belirli bir kimseden meydana gelmesini zorunlu kılmamıştır. Binaenaleyh bir amelin günah veya muhalefet olarak isimlendirilmesi doğrudan meşîet açısından değil peygamber ve şeriat gibi vasıtalar açısındandır. Nitekim namaz kılmak ve oruç tutmak başta olmak üzere peygamberler aracılığıyla gelenler meşîet yönünden gerçekleşen emirler olmadığı için bunlara muhalefet etmek mümkündür. Bu bakımdan muhalefetin gerçekleşmesi durumunda söz konusu amel masiyet, günah ve muhalefet olarak isimlendirilir. Öte yandan şeriatın gereği üzere amel etmek meşîetle emredilmiş olsaydı o emre hiçbir varlık muhalefet edemezdi. Öyleyse gerçekleşen muhalefet ve masiyet vasıtasız bir şekilde yerine getirilen emirler ve meşîet açısından değil, şeriatı vazeden ve bir emirle mükellef kılan vasıtalar yani peygamberler açısındandır.[722] Şu hâlde kulun amelleri şeriat dikkate alındığında bazen ilahî emre muvafık bazen ise muhalif olabiliyorken hakikat açısından bakıldığında ise bunlar her durumda ilahî emre uygundur.[723] Dolayısıyla her ne kadar hakikatte tek bir gerçeğe dönseler dahi bir şeriatta haram olanlar bir başka şeriatta helal olabilir. Zira bir şeriatta helal olan diğer şeriatta hakikati yönüyle haram değildir. Ayrıca şehâdet âleminde her an yeni bir yaratılış olduğu ve tecellide tekrar bulunmadığı için haram ve helal hükümleri de bu dünyaya ait nitelemelerdir.[724] Öyleyse işlenen amelin şeriata muvâfık veya muhalif olmasına bakılmaksızın herkesin varacağı yerin saadet olması gerekir. Çünkü varlık kazandırmak aynı zamanda rahmet etmek demektir. Rahmet ise ilahî gazabı geçtiği için masiyet dâhil her şeyi kuşatmıştır. Şu hâlde gazap muhalefet ve masiyeti gerektirmesi yönüyle gazap edilenin üzerinde hüküm sahibidir. Fakat gazabı geçen rahmet nihaî olarak her şeyin varacağı gaye olup gazap edilen de o rahmetten payını alacaktır.[725]

---

[721] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 366.
[722] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 316.
[723] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 317.
[724] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 403.
[725] Kâşânî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, 317.

SONUÇ

Bugünkü İran coğrafyasında kurulan bir Moğol devleti olan İlhanlılar'ın hakimiyeti döneminde yaşamış olan Kâşânî'nin hayatına ilişkin pek çok nokta hala belirsizliğini korumaktadır. Bu çalışmada söz konusu noktalar gerek Kâşânî'nin kendi eserlerindeki bilgilerden gerekse yaşadığı döneme dair bilgi veren kaynaklarda ve diğer belgelerde yer alan malumattan hareketle aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Nispeten geç bir dönemde yaşamış olması, Kâşânî hakkındaki verilerin güvenilir olabileceğini düşündürse de gerçekte durum böyle değildir. Nitekim Kâşânî'nin biyografisine ilişkin en fazla bilginin yer aldığı metin olan *Nefehâtü'l-üns*'ün, kendisinden yaklaşık bir buçuk asır sonra kaleme alınmış olması meselenin ilk etapta düşünüldüğü gibi olmadığının en somut göstergesi olarak takdim edilebilir. Bu eserde Abdurrahmân-ı Câmî herhangi bir kaynak zikretmeksizin Kâşânî'nin Alâuddevle Simnânî'yle yazışmasından söz etmektedir. Oysa Câmî'nin *Nefehât*'ta yer verdiği mektup metninde kullanılan dilin yapısı bunun Arapça ve Farsça eser kaleme alacak düzeyde her iki dile hâkim olan Kâşânî tarafından yazılmış olamayacağına işaret etmektedir. Üstelik İbnü'l-Arabî ile Simnânî arasındaki ihtilaf konularına Simnânî'nin *Urve* isimli eserinde yer verildiğine şâhit olduğunu söyleyen Kâşânî'ye cevap vermek amacıyla bir mektup kaleme alan Simnânî ona *Urve*'de böyle bir ifadenin bulunmadığını ima eder tarzda bir üslupla mukabelede bulunması burada dile getirilen kanaati desteklemektedir.

Eserlerinin önemli bir bölümü ömrünün son on yılına ait olan Kâşânî'nin bunların mühim bir kısmını Reb'-i Reşîdî Hangâhı'nda kaleme aldığı bilinmektedir. Bununla birlikte onun söz konusu mekâna hangi amaçla ve nasıl geldiği hususu halen belirsizliğini muhafaza etmektedir. Vakfiyesinden anlaşıldığına göre Gazzâlî'nin benimsediği tarzda Sünnî anlayışa uygun bir eğitim yönteminin benimsendiği bu hangâha Kâşânî'nin geliş sürecinin ve bu dönemde irtibatlı olduğu İlhanlı vezirleri ile olan ilişkisi gibi konular bilhassa önem arz etmektedir. Bu kapsamda onun ilim adamlığı kimliğiyle de tanınan vezir Reşîdüddin-i Hemedânî ve oğlu vezîr Gıyâsüddin Muhammed ile olan irtibatı bilhassa dikkate değerdir. Reşîdüddîn Hemedânî gerek tesis ettiği hangâhın vakfiye kaydında gerekse çeşitli bölgelerde İlhanlı valisi konumunda bulunan çocuklarına gönderdiği mektuplarda Abdürrezzâk Kâşânî'nin ismini özellikle zikretmektedir. Başta

sûfîler olmak üzere zamanın çeşitli meşhur isimleriyle gerçekleştirdiği yazışmalar Hemedânî'nin Kâşânî'yle olan temasının farklı boyutlarını aydınlatır niteliktedir.

Yaşadığı dönemde çeşitli alanlardaki faaliyetleriyle tanınan meşhur zevâtın birçoğuyla temas halinde olan Kaşânî'nin genel olarak dinî, özelde ise tasavvufî düşüncesinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi Kâşânî'nin mensubiyetinin tam anlamıyla aydınlatılmasına bağlıdır. Bu itibarla eserlerine yansıdığı kadarıyla onun herhangi bir düşünce ekolüne bağlı olarak düşüncelerini şekillendirmediği söylenebilir. Zira Kâşânî'nin eserlerinin hemen tamamına hâkim olan tavır onun birbirinden farklı çeşitli kaynaklardan istifade etmekle birlikte nihayetinde kendine özgü yaklaşımının neticelerini ortaya koymaya önem verdiğine işaret eden bir yapı arz etmektedir. Bununla birlikte tasavvufî tercihleri noktasında Kâşânî'nin daha ziyade Gazzâlî öncesi sûfî yaklaşıma yakın durduğu ifade edilebilir.

Yukarıdaki tespitten hareketle Kâşânî'nin müfessirlik ve şârihlik yönüyle alakalı tutumu hakkında şunlar söylenebilir: Kâşânî'nin şerh ve yorum noktasındaki yaklaşımı doğrudan metin merkezlidir. Nitekim özellikle tasavvuf anlayışına temel oluşturan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Menâzil, Tâ'iyye* ve *Fuṣûṣ* şerhleri epistemolojik zeminle sınırlı tutulduğu gibi amaç metinlerin özüne ilişkin olanın ortaya çıkarılıp belirginleştirilmesine yöneliktir. Bu itibarla Kâşânî muhatap olduğu metnin bağlamını ve kuşattığı otorite alanını ihlal etmeksizin muhtevasını şerh etmeye önem verir. Bunu yaparken de kendi tercihlerine uygun hareket eder. Örneğin o metafizik düşünce açısından önemi tartışmasız olan *Fuṣûṣ*'u şerh ederken bir taraftan eserin fikrî zemininden ayrılmamaya özen gösterirken diğer yandan da Abdullâh Ensârî ve İran'da yaygın bir takipçi kitleleri bulunan Sühreverdî ve Fahreddin-i Irâkî gibi zühd ve mahabbeti merkeze alan sufilerden yararlanmayı ihmal etmez. Bu durum onun belli bir düşünceyi bir başkasıyla özdeşleştirme amacı taşımadığına delalet etmektedir. Zira o herhangi bir kavramın içeriğini ait olduğu düzlemden koparark bir başka zeminde yorumlama ve ona yeni bir içerik ve anlam kazandırma yoluna gitmeye çalışmaz. Bilakis Kâşânî bütün entelektüel çabasını kavramların ait oldukları bağlamlara uygun şekilde anlaşılmasına sarf eder.

Belli bir tasavvufî oluşumla doğrudan organik bağı bulunmayan Kâşânî'nin tasavvuf düşüncesinin oluşum ve gelişim sürecinde irtibat halinde olduğu sûfîler ekseriyetle Sühreverdî muhite mensup isimlerdir. Şemsüddin-i Kîşî, Abdussamed-i Natanzî,

Kutbuddin-i Şîrâzî ve Şeyh Zahîruddin bunlar arasında zikredilebilir. Muhtemelen söz konusu irtibatın doğal neticesi olarak Kâşânî telif ettiği eserlerin büyük bir kısmını tasavvufun amelî boyutuna ayırmıştır. Aynı durum onun çeşitli tasavvufî kavramlara yaklaşımında da kendini gösterir. Zira o mürîd, mürşid, tevbe ve zikir başta olmak tasavvufî terimlerin neredeyse tamamını seyrusülûkle ve dolayısıyla amelle ilişkilendirilebilecek bir şekilde yorumlar. Örneğin o, fütüvvet ve melâmet kavramlarını *Menâzil* şerhinde yer verdiği tevbe, zikir, mürşid ve mürîd başta olmak üzere yorumladığı bütün terimleri birbirleriyle bütünlük oluşturacak şekilde üç aşamalı bir perspektifle yorumlar.

Her yönüyle özgün nitelikleri haiz bir siyasî yapının hâkim olduğu ve dinî anlamda birbirine hayli uzak anlayışların temsilcilerinin bir arada bulunduğu bir ortamda yaşayan Kâşânî gerek faaliyetleri gerekse düşünceleri itibariyle kapsamı ve muhtevası yanında farklı perspektifleri zorunlu kılan yeni çalışmalara konu edilmesi zaruri olan bir sûfî-mütefekkirdir. Doğrudan Kâşânî'ye tahsis edilen bu çalışmanın daha sonra gerçekleştirilecek olanlar için önemli bir kaynak teşkil edeceği söylenmelidir.

KAYNAKÇA

Acer, Abdurrahman - Öçal, Şamil. *Molla Cami'de Varlık*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Aclûnî, İsmâ'îl b. Muhammed., *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*. Dımaşku'ş-Şâm: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 1992.

Afîfî, Ebü'l-Alâ. *Fuṣûṣu'l-ḥikem Okumaları İçin Anahtar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Afîfî, Ebü'l-Alâ. *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayât*. çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Afîfî, Ebü'l-Alâ. *The Mystical Philosophy on Muhyiddin İbnü'l-Arabi*. London: Cambridge University Press, 1939.

Afîfi, Ebü'l-Alâ. "İbn Arabi ile İlgili Araştırma Serüvenim", çev. Abdullah Kartal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (Haziran 2000), 120-132.

Akkuş, Mehmet. *İlhanlıların Anadolu'daki Dinî Siyaseti*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Akman, Mustafa. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Mutasavvıfların Yönelttiği Eleştiriler ve Mahiyeti". *Journal of Islamic Research* 30/3 (2019), 441-454.

Alkan, Ercan. *Leṭâ'ifü'l-a'lâm fi İşâreti Ehli'l-ilhâm Adlı Tasavvuf Terimleri Sözlüğü ve Mütercimi Bilinmeyen Tercümesi.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Alkış, Abdurrahim. "Reb'-i Reşîdî Hankah'ında İki Ârif: Kâşânî ve Dâvûd-i Kayserî". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/4 (Aralık 2020), 1058-1071.

Alkış, Abdurrahim. "Sermediyyet ve Abdürrezâk Kâşânî'nin Risâle fi beyâni mikdâri's-senedi's-sermediyye ve ta'yîni eyyâmi'l-ilahîyye İsimli Eseri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 207-235.

Alkış, Abdurrahim. *Abdürrezzâk Kâşânî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Alper, Ömer Mâhir. "Abdürrezzâk b. Ali Lâhîcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/52-53. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Alper, Ömer Mâhir. *Varlık ve İnsan: Kemâlpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

Amilî, Seyyid Muhsin Emîn. *A'yânu'-Şî'a*. Beyrut: Dâru't-Te'âruf li'l-Matbû'ât, 1403/1983.

Âmülî, Haydar. *Naṣṣu'n-nuṣûṣ fi şerḥi'l-Fuṣûṣ*. Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1394.

Âmülî, Seyyid Bahâüddin Haydar b. Ali b. Haydar el-Ubeydî. *Câmi'u'l-esrâr ve menba'u'l-envâr.* Tahran: Neşriyât-ı Hermes, 2008.

Ankaravî, İsmail Rusûhî. *Nisâbu'l-Mevlevî Tercümesi*. Konya: Tekin Kitabevi.

Arslan, Ahmet. *İslam Felsefesi Üzerine*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.

Atay, Hüseyin. "Varlık-Mahiyet Ayırımı", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, (Ankara: 1984), 281-306.

Atay, Hüseyin. *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Sönmez Yayınları, 1970.

Aydınlı, Osman. "Mutezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu*", İlmi Akademik Araştırma Dergisi Tasavvuf* 1/10 (2003), 99-122.

Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn ve esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsâru'l-muṣannifîn.* İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951.

Bağdâdî, Safiyyüddin Abdülmümin b. Abdülhak. *Merâṣidü'l-ıṭṭılâ' 'alâ esmâ'i'l-emkine ve'l-biḳâ*'. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1955.

Bausani, Alessandro. "İlhanlı Hakimiyeti Zamanında İran'da Din". çev. Mustafa Uyar, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 20/32 (2002), 223-231.

Benâketî, Tâceddin Ebü'l-Fazl Dâvûd. *Târîḫ-i Benâketî Ravżatü ulü'l-elbâb fî ma'rifeti't-tevârîḫ ve'l-enṣâb*. haz. Ca'fer Şi'âr. Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1348.

Beyânî, Şîrîn-i. *Dîn ü Devlet der İran-ı Ahd-i Moğol*. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381.

Bikâ'î, Ebü'l-Hasan Burhaneddin İbrâhim b. Ömer b. Hasan. *Tenbîhu'l-ġabî ilâ tekfiri İbni'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.

Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Tuḥfe-i Vesîmiyye*. haz. Şeyda Öztürk. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

Câmî, Abdurrahman. "*Naḳdu'n-Nuṣûṣ fî Şerhi Nakşi'l-Fuṣûṣ*. thk. William C. Chittick. Tahran: Encümen-i Şâhinşâhî-yi Felsefe-i Îrân, 1398.

Câmi, Abdurrahman. *ed-Dürretü'l-fâḫire fî taḥḳîḳi mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-ḥukemâ'i'l-müteḳaddimîn*. çev. İmadüddevle; şerh Abdülgafur-i Lari; ed. Nickholas L. Heer-Ali Musa Behbahânî. Tahran: Mü'essese-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1980/1358.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.

Cendî, Müeyyüdiddin. *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*. thk. Seyyid Celâleddin Aştiyânî. Meşhed: Çâbḫâne-i Dânişgâh-ı Meşhed, 1982.

Cevkâr, Necef. "Nigâhî be-zindegî, Âsâr ve Endîşe-i Şemsüddin Muhammed Kîşî". *Mecelle-i Âyîne-i Mîrâṯ* 5 (Bahâr 1394), 81-97.

Chittick, William. "Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü". çev. Betül Güçlü, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2/23 (2009), 669-684.

Chittick, William. *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 2001.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rîfât*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut: 1985.

Çakmaklıoğlu, Mustafa. *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Çift, Salih. *Hakim Tirmizi ve Tasavvuf Anlayışı*. İnsan Yayınları: İstanbul, 2008.

Danuu, Ankhbayar. *İlhanlılar Döneminde Vezaret*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü; Doktora Tezi, 2016.

Dayı, Özkan. *İlhanlılar Zamanında Tasavvuf*. İstanbul: Altınordu Yayınları, 2021.

Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

Demirli, Ekrem. *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*. İstanbul: Sûfî Kitap, 2015.

Ebrû, Hâfız-ı. *Coğrafyâ-yı Ḥâfız-ı Ebrû*. thk. Sâdık Seccâdî. Tahran: Sâzmân-ı Çâp ve İntişârât-ı Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 1378.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Sûfî Hermenötik*, çev. Semih Ceyhan. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Câmi'u's-Ṣaḥîḥ*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56).

Eflâkî, Ahmet. *Menâkıbu'l-ârifîn*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: MEB Yayınları, 1986.

Elias, Jamal. *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of 'Ala ad-davla as-Simnânî*. Albany: State University of New York Press, 1995.

Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarîkatlar*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.

Erdem, İlhan. "Olcaytu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler ve Yakın-Doğu'ya Etkileri". *Ankara Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi* 20/31 (2000), 1-35.

Ergül, Necmettin. *Kâşânî ve Hakâ'iku't-Te'vîl fi Dekâ'iki't-Tenzîl Adlı Eserinin 1. Cildinin Tahkik ve Tahrici*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Fenarî, *Miṣbâḥu'l-üns beyne'l-ma'ḳûli ve'l-meşhûd*". thk. Muhammed Ḫâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1384.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Muhammed b. Ya'ḳûb. *el-Ḳâmûsu'l-muḥît*. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1994.

Goldziher, Ignaz. *Mezâhibu't-tefsîri'l-İslâmî*. Kahire: Mektebetü'l-Ḫanci, 1955.

Gökbulut, Süleyman. "Seyyid Haydar Âmülî ve Câmi'u'l-esrâr ve menba'u'l-envâr Adlı Eserinde Tasavvuf-Şiîlik İlişkisi," *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 37 (2016/1), 45-71.

Gökbulut, Süleyman. *Necmeddîn-i Kübrâ Hayatı Eserleri Görüşleri*. İstanbul: İnsanlar Yayınları, 2010.

Gökbulut, Süleyman. *Âdâbu'l-mürîdîn-Yol Ahlakı*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.

Gündüz, İrfan. *Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.

Gürer, Betül. *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Hâcevî, Muhammed. *Tercüme-i Iṣṭılâḥâtu'ṣ-ṣûfiyye yâ Ferheng-i Iṣṭılâḥât-ı İrfân u Tasavvuf*. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1378.

Hâdîzâde, Mecîd. *Mecmû'a-i Resâ'il ve Muṣannefât.* Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîrâṯ-ı Mektûb, 1380.

Hakîkat, Abdurrefî. *Ḫumḫâne-i Vaḥdet*. Tahran: İntişârât-ı Kâveyân, 1362.

Hakîkat, Abdurrefî. *Târîḫ-i İrfân ve Ârifân-ı Îrânî: ez Bâyezid-i Bistâmî tâ Nûr Ali Şâh-ı Günâbâdî*. Tahran: İntişârât-ı Kumeş, 1372.

Hakîm, Suâd. *el-Mu'cemu'ṣ-ṣûfî*. Beyrut: Mü'essesetü Nedra, 1981.

Halebî, Ali Asgar. *Mebânî-yi İrfân ve Aḥvâl-i Ârifân*. Tahran: İntişârât-ı Esâtir, 1377.

Harîrîzâde, Kemâleddin. *Tibyânu vesâ'ili'l-ḥaḳā'iḳ fi beyâni selâsili'ṭ-ṭarâ'iḳ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 340/210b-212a.

Hashtroodi, Fatemeh. "Abd al-Razzāq Kāshānī: His Life, Works and Contribution to Sufism", *Journal of Usuluddin* 41 (Januarıy – Jun 2015), 171.

Hashtroodi, Fatemeh. "Introduction to Tuḥfah al-Ikhwān fī Khaṣāiṣ al-Fityān and the Concept of Its Fundamental Theme on Futuwwah (Chivalry)", *Journal of Usuluddin* 36 (Julai – Disember 2012), 5.

Hashtroodi, Fatemeh. "Introduction to Tuḥfah al-Ikhwān fī Khaṣāiṣ al-Fityān and the Concept of Its Fundamental Theme on Futuwwah (Chivalry)". *Journal of Usuluddin* 36 (Julai – Disember 2012), 125-141.

Havâfî, Ahmed b. Celaleddin Muhammed. *Mücmelü't-tevârîḫ*. Meşhed: Kitâbfurûş-ı Bâstân, 1340.

Hemedânî, Reşîdüddin Fazlullâh-ı. *Câmi'u't- tevârîḫ*. thk. Muhammed Rûşen-Mustafa Mûsevî. Tahran: Neşr-i Mîrâs-ı Alborz, 1373.

Hemedânî, Reşîdüddin Fazlullâh-ı. *Mükâtebât-ı Reşîdî*. Lahor: 1945.

Hemedânî, Reşîdüddin Fazlullâh-ı. *Sevâniḥü'l-efkâr-ı Reşîdî*. Tahran: İntişârât-ı Kitâbhâne-i Merkezî, 1358.

Hemedânî, Reşîdüddin Fazlullâh-ı. *Vakfnâme-yi Reb'-i Reşîdî*. nşr. Müctebâ Mînovî-Îrec Efşâr. Tahran: Kitâbhâne-i Fânûs, 1350.

Hıfnî, Abdü'l-Mün'im. *Mevsû'atü'ş-ṣûfiyye*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2003.

Hopital, Jean-Yves. "L'homme en face de Dieu selon 'Abd al-Razzāq al-Qāšānī". *Studia İslamica* 53 (1981), 59-91.

Hansârî, Mirzâ Muhammed Bâkır el-Mûsevî el-Isfahânî. *Ravżâtü'l-cennât fi aḥvâli'l-'ulemâ ve's-sâdât.* Tahran: Mihr-i Üstüvâr-ı Kum, 1391.

Harraz, Ebu Said, *Kitâbu's-sıdk-Doğruluk Kitabı*, çev. Himmet Konur. Rağbet Yayınları: İstanbul, 2014.

Hümâm, Muhammed b. Ferîdûn. *Dîvân-ı Hümâm-ı Tebrîzî*. Tahran: Neşr-i ṣadûḳ, 1378.

Hüseynî, Gıyâsuddin b. Muhammed. *Ḥabîbü's-siyer*. haz. Muhammed Debîr Siyâkî. Tahran: Kitâbfürûş-i Hayyâm, 1333.

İbn Fûrek, *el-İbâne 'an ṭuruḳi'l-ḳâṣıdîn ve'l-keşf an menâhici's-sâlikîn ve't-teveffur ilâ 'ibâdeti Rabbi'l-'âlemîn*. haz. Ahmet Yıldırım-Abdulgaffar Aslan. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2014.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.

İbn Nasîrüddin, Şemsüddin Muhammed. *Tavżîḥü'l-müştebih.* Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1414.

İbnü'l-Arabî, *el-İsfâr an Risâleti'l-envâr fî mâ yetecellâ li-ehli'z-zikr mine'l-envâr* Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *'Ankâ'i Muġrib fî ḫatmi'l-evliyâ ve şemsi'l-maġrib*. nşr. Muhammed Sübayh. Mısır: 1339.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. el-*Fütûḥâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn*. Beyrut: Mü'essesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât. 1440/2019.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Mevâḳi'u'n-nücûm ve meṭâli'u ehleti'l-esrâr ve'n-nücûm*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.

İbnü'l-Kayyim, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbûrî. *Medâricü's-sâlikîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2003.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Davûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1998.

İsferâyînî, Nûruddin Abdurrahmân b. Muhammed el-Kesirkî el-Horasânî. *Kâşifü'l-esrâr*. thk. Hermann Landolt. Tahran: Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî, 1980.

İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2020.

Janet - Séaılles Paul – Gabrıel. *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*. çev. Elmalılı Hamdi Yazır. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.

Kara, Mustafa. "Havf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 528-531.

Kartal, Abdullah. "Metafizik Dönemden Geriye Bakmak-İbnü'l-Arabî'nin İlk Sûfîlerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 1/23 (2009), 357-372.

Kartal, Abdullah. "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2015), 149-175.

Kartal, Abdullah. *Abdülkerim Cîlî Hayatı Eserleri Tasavvuf Felsefesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Kartal, Abdullah. *İlahî isimler Teorisi: Allah-İnsan İlişkisi*. İstanbul: Hayy Kitap, 2009.

Kâsımî, Ali. "Abdürrezzâk Kâşânî ve ishâmuhu fi ṭaṭvîri'l-mu'cemiyyeti'l-Arabiyye*"*. *Mecelletü Mecma'i'l-Luġati'l-Arabiyye*, 77/2 (2005), 715-738.

Kâşânî, Abdürrezzâk. *Mecmû'a-i Resâ'il ve Muṣannefât.* Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîrâs̲-ı Mektûb, 1380.

el-Mebde ve'l-me'âd, (*Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), 265-315.

e*l-Fevâ'id* (*Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), 566-720.

el-Ḳażâ ve'l-ḳader (*Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), 566-590

el-Kümeyliyye (Mecmû'a-i Resâ'il içinde)

el-Me'âdiyye, (*Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), 605-635.

el-Mebde ve'l-Me'âd (*Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), 266-310

es-Senedü's-sermediyye ve ta'yînü miḳdâri eyyâmi'r-rubûbiyye (*Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), 595-605

Fevâ'id-i Fârisî (*Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), 438-463.

Nisbetü sıfâtillâhi ma'a z̲âtihi (Mecmû'a-i Resâ'il içinde)

Risâle irfâniyye (*Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), 649-654.

Risâle-i Teşrîkât (*Mecmû'a-i Resâ'il* içinde), 318-393.

Kâşânî, Kemâlüddin Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed. *Âdâbü'ṭ-ṭarîḳa ve esrâru'l-ḥaḳîḳa*.nşr. Âsım el-Keyyâlî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.

Kâşânî, Abdürrezzâk. *Keşfü'l-vücûhi'l-ġurr li-me'ânî naẓmi'd-dürr*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Kâşânî, Abdürrezzâk. *Kümeyl'in Hz. Ali'den Hakâ'ik'e Dâir Sualleri*. çev. Mustafa Efendi. İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Matbaası, 1285/1868.

Kâşânî, Abdürrezzâk. *Reşḥü'z-zülâl fi şerḥi'l-elfâẓi'l-mütedâvileti beyne erbâbi'l-ezvâḳi ve'l-aḥvâl.* thk. Sa'îd Abdülfettâh. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1995.

Kâşânî, Abdürrezzâk. *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*. thk. Mecîd Hâdîzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâḫir-i Ferhengî, 1384.

Kâşânî, Abdürrezzâk. *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*. nşr. Alî Şîrvânî. Tahran: İntişârât-ı Zehrâ, 1373.

Kâşânî, Abdürrezzâk. *Şerḥu Menâzili's-sâ'irîn*. thk. Muhsin Bîdârfer. Tahran: İntişârât-ı Bîdâr, 1385.

Kâşânî, Abdürrezzâk. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Kâşânî, Abdürrezzâk. *Tuḥfetü'l-iḫvân fî ḫaṣâ'iṣi'l-fityân.* nşr. Muhammed Dâmâdî. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1351.

Kâşânî, İzzüddin Mahmud. *Keşfü'l-vücûhi'l-ġurr li-me'ânî naẓmi'd-dürr*. thk. Muhammed Behcet. Kum: İntişârât-ı Âyet-i İşrâḳ, 1389.

Kâşânî, Kemâlüddin Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed. *Reşḥü'z-zülâl fi şerḥi'l-elfâẓi'l-mütedâvileti beyne erbâbi'l-ezvâḳi ve'l-aḥvâl*. nşr. Âsım Keyyâlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Kâşânî, *Tuḥfetü'l-iḫvân*. thk. Seyyid Muhammed Dâmâdî. Tahran: İntişârât-ı Ferhengî ve İlmî, 1369.

Kâşânî. *Ḥaḳā'iḳu't-te'vîl fî deḳā'iḳi't-Tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 113.

Kâşânî. *Iṣṭılâḥâtü's-sûfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Kâşânî. *Keşfü'l-vücûhi'l-ġurr li-me'ânî naẓmi'd-dürr*. thk. Ahmed Ferid el-Miziyâdî. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Kâşânî. *Leṭâ'ifü'l-i'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*. thk. Mecîd Hâdîzâde. Tahran: Mîrâṯ-ı Mektûb, 1389.

Kâşânî. *Reşḥü'z-zülâl fi şerḥi'l-elfâẓi'l-mütedâvileti beyne'l-erbâbi'l-ezvâḳ ve'l-aḥvâl.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Kâşânî. *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Kâşânî. *Şerḥu Menâzili's-Sâ'irîn*. Beyrut: Mü'essesetü Târihi'l-Arabî, 2008.

Kâşânî. *Taḥliyetü'l-ervâḥ*. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1384.

Kâşî, İzzüddin Mahmûd b. Alî b. Muhammed (el-Kâşânî) en-Natanzî. *Misbâḥu'l-hidâye ve miftâḥu'l-kifâye*. nşr. Celâleddin Hümâyî. Tahran: Mü'essese-i Neşr-i Hümâ, 1367.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'ẓ-ẓunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn.* Ankara: Ma'ârif Matbaası, 1942.

Kaya, Mahmut. *İslâm Kaynakları Işığında Aristotales ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

Kayserî, Dâvûd. *Mukaddimât*, nşr. Mehmet Bayrakdar. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997.

Kayserî, Dâvûd. *Muṭṭala'u ḫusûsi'l-kelim fi me'ânî Fuṣûṣi'l-ḥikem*. Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1383.

Kayserî, Dâvûd. *Şerḥu te'vîlâti'l-besmele bi's-sûreti'n-nev'iyyeti'l-insâniyye*. nşr. Mehmet Bayrakdar. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997.

Kayserî, Dâvûd-i. *Şerḥu'l-Besmele mine't-Te'vîlâti'l-Kâşâniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim, 2061, 143a-146b.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Muʿcemü'l-müʾellifîn: Terâcimü muṣannifi'l-kütübi'l-ʿArabiyye.* Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957.

Keyanî, Muhsin, *Hankahlar Târîhi*. çev. Süleyman Gökbulut-Ali Ertuğrul. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.

Kılıç, Cevdet. "Felsefî Düşüncede Bir Kavramı (Aristotales ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sînâ Felsefesine Yansımaları)". *Dinî Araştırmalar* 9/25 (Mayıs-Ağustos 2006), 181-216.

Kılıç, Mahmut Erol. "Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış". *Usûl Dergisi* 1/1 (2004), 104-105.

Kılıç, Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sûfî Kitap, 2018.

Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kūb b. İshâk b. es-Sabbâh. *Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Kirmânî, Nâṣıruddin Münşî-i. *Nesâ'imü'l-esḥâr min leṭâ'imi'l-aḫbâr der târîḫ-i vüzerâ*. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1366.

Kirmânşâhî, Allâme Ağa Muhammed Ali. *Ḫayrâtiye der Ebtâl-i Tarîḳa-i Ṣûfiyye.* Kum: İntişârât-ı Enṣâriyân, 1991.

Koca, Ferhat. "İbn Teymiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/391-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Konevî, Sadreddin Muhammed b. İshak. *en-Nefeḥâtü'l-ilahîyye*. thk. Muhammed Ḫâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1426.

Konevî, Sadreddin. *el-Fükûk fî esrâri müstenidâti hikemi'l-Fusûs: Fusûsu'l-hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Konevî, Sadreddin. *Fatiha Sûresi Tefsîri*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Konevî, Sadreddin. *İlâhî Nefhalar Nefehâtü'l-ilahîyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.

Konevî, Sadreddin. *Mektuplaşmalar*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayıncılık, 2014.

Konevî, Sadreddin. *Sadreddin Konevî ile Nasirüddin Tûsî Arasında Mektuplaşmalar el-Mürâselât*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.

Konevî, Sadreddin. *Vahdet-i Vücûd ve Esâsları: en-Nusûs fî tahkîki tavri'l-mahsûs*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Konevî, *Tasavvuf Metafiziği: Miftâhu'l-gayb ve'l-cem' ve'l-vücûd*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Kuşeyrî, Abdülkerim. *Uyûnü'l-ecvibe fi fünûni'l-es'ile*. Amasya: Amasya İl Halk Kütüphanesi 1434/1, 1b.

Kübrâ, Necmüddin. *Risâle ile'l-hâ'imi'l-hâ'if min levmeti'l-lâ'im* (*Tasavvufî Hayat*). çev. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.

Lâhûrî, Müftî Gulâm Server b. Müftî Gulâm Muhammed b. Rahîmillâh, *Ḫazînetü'l-aṣfiyâ*. Lahor: y.y., 1994.

Lala, İsmail. *The Term Huwiyya in Muhyî al-Din ibn Arabî and Abd al-Razzâq al-Qashânî's Sûfî Thought: Analysis of Ideas and Methods*. United Kingdom University of Oxford, Pembroke College, Doktora Tezi, 2017.

Lory, Pierre. *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsîri*. çev. Sadık Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

Lory, Pierre. *Les Commentaires Ésotériques Du Coran d'Après Abd ar-Razzâq Qâshânî*. Paris: Les Deux Océans, 1980.

Massignon, Louis. *Salman Pâk et les premices spirituelles de l'Islam iranien*. Paris: Publication de la Société des Etudes Iraniennes, 1934.

Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye Ebû Tâlib. *Ḳûtu'l-ḳulûb fî mu'âmeti'l-maḥbûb ve vaṣfi tarîḳı'l-mürîd ilâ maḳāmi't-tevḥîd.* thk. Mahmud İbrahim er-Rıdvanî. Kahire: Mektebe Dârü't-Türâs, 1422/2001.

Molla Fenârî, "Vahdet-i Vücûda Dair On Kaide: Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Ait Bir Rubai'nin Şerhi", çev. Semih Ceyhan, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 27/1 (Ocak 2011), 321-327.

Morris, James W. "Ibn 'Arabi And His Interpreters". *Journal of the American Oriental Society*. 107 (1987), 101-119.

Morris, James Winston. "Ibn 'Arabi and His İnterpreters". *Journal of the American Oriental Society* 107 (1987), 101-119.

Most, Glenn W. "Şerhlere Kuramsal Bir Bakış", çev. Murat Umut İnan, *Metnin Hâlleri*, ed. Hatice Aynur. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-İsrâ ile'l-maḳāmi'l-esrâ*. Beyrut: Dendere li't-Tıbâ'ati ve'n-Neşr, 1988.

Müderrisî, Muhammed Alî. *Reyḥânetü'l-edeb fi terâcimi'l-ma'rûfîn bi'l-künyeti evi'l-laḳab*. Tebriz: Çâphâne-i Şafak, 1347.

Müneccimbaşı, Ahmed b. Abdullah. *Câmi'u'd-düvel.* İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1285.

Hindî, Ali el-Müttakî. *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ahvâl*. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2008.

Nablûsî, Abdülganî. *Gerçek Varlık: Vahdet-i Vücûdun Müdafası*. çev: Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Nakşibendî, Usâme Nâsır. *Fihrisu maḫtûtâti mektebeti Abdilvehhâb Niyâzî*. Kahire: Ma'hedü'l-Maḫtûtâti'l-Arabiyye, 2002.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam'ın Kalbi,* çev. Ahmed Demirhan. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002.

Nifferî, Muhammed b. Abdilcebbâr el-Hüseyn. *Kitâbu'l-mevâḳıf ve yelîhi Kitâbu'l-muḫâṭabât*. Mısır: Mektebetü'l-Mütenebbî, t.y.

Orhan, Kübra Zümrüt. "Ehl-i Tasavvufun İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Tenkitleri: Alâüddevle Simnânî Örneği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 631-649.

Orkin, Şeyhmus. "Fahruddin Irâkî'nin Hayatı ve Eserleri". *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (2020), 135-144.

Öngören, Reşat. "Necîbüddin B. Büzgaş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* (Erişim 18 Temmuz 2019) https://islamansiklopedisi.org.tr/necibuddin-b-buzgas

Öngören, Reşat. "Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/50-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Öteleş, Zeliha. *Abdülğani en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Öz, Mustafa. "Kümeyl b. Ziyâd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/550. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Özdemir, Semâ. *Dâvûd-i Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.

Özgüdenli, Osman G. *Gâzân Han ve Reformları*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.

Özgüdenli, Osman G. "Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/19-2. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983.

Potter, Lawrence G. "Moğollar Sonrası İran'da Sûfîler ve Sultanlar". çev. Hanifi Şahin, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 28 (2011/2), 215-241.

Pürcevâdî, Nasrullah. "Kitâb-ı Dîgerî ez Abdürrezâk-ı Kâşânî der Iṣṭılâḥât-ı Ṣûfiyye", *Neşr-i Dâniş* 16/3 (1378/1999).

Qâshânî, Abd ar-Razzâq. *Ar-Risâla al-Kumayliyya-La Domanda Essenziale*. çev. Alberto Grigio. Torino: Il Leone, 2001.

Rızavî, Seyyid Ebu'l-Fazl. *Şehr, Siyâset ve İktisâd der Ahd-i İlhânân*. Tahran: Mü'essese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1398.

Robinson, Neal. "Abd al-Razzâq al-Qâshâni's Comments on Sûra Nineteen", *İslamochristiana* 17 (1991), 21-33.

Sadeddin Efendi, Hoca. *Tâcü't-tevârîḫ*. İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1862.

Sa'dî-yi Şîrâzî, *Hükümdarlara Öğütler-Nasiḥatü'l-mülûk, Şeyh Sa'dî'nin Abaka Han'a Yazdığı Nasiḥatnâme, Takrîrât-ı Ş̲elâş̲e*, çev. Turgay Şafak. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016.

Safâ, Zebîhullâh. *Târîḫ-i Edebiyât der Îrân*. Tahran: İntişârât-ı Firdevs, 1347.

Safedî, Ebü's-Safâ Salâhüddin Halîl b. İzziddin Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Safwat, Nabil. *A Glossary of Sufi Technical Term*s. London: The Octagon Press, 1991.

Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *el-Lümâ*‘, thk. Abdulhalîm Mahmud. Mısır: Mektebetü’s-Sekâfeti’d- Dîniyye, 1423/2002.

Simnânî, Alâüddevle. *Faẓlu’-şerî‘a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2135.

Simnânî, Alâüddevle. *Teẕkiretü’l-meşâyıḫ*, nşr. Mecîd Hâdîzâde. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1380.

Simnânî, Ebü’l-Mekârim Rüknüddin Ahmed b. Muhammed. *el-‘Urve li’ehli’l-ḫalve ve’l-celve*. Tahran: İntişârtât-ı Mevlâ, 1983.

Sistânî, Emîr İkbâl. *Çihil Meclis yâ Risâle-i İkbâliyye*, haz. Necîb Mâyil Herevî. Tahran: İntişârât-ı Edîb, 1366.

Spuler, Bertold. *İran Moğolları*. çev. Cemal Köprülü. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.

Sühreverdî, Şehâbeddin. *İrşâdü’l-mürîdîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 1084.

Sühreverdî, Şehâbeddin. *Kelâm fi’s -seyr ve’ṭ-ṭayr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 423.

Sühreverdî, Şehâbeddin. *Reşfü’n-nasâyiḥi’l-îmâniyye ve keşfü’l-fedâyiḥi’l-Yûnâniyye*, haz. Mu‘allim-i Yezdî. Tahran: Neşriyât-ı Sihâmi Hâs, 1986.

Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010.

Şahin, Hanifi. İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü”, *İLTED* 45/2 (2016), 109-138.

Şamil Öçal, “Varlığın Halleri: Fârâbî’ye Göre ‘Varlık’ın Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları”, *Felsefe Dünyası* 57 (2013), 36-58.

Şeybânî, Kemâleddin Ebü’l-Fazl Abdürrezzâk b. Ahmed (İbnu’l-Fuvati es-Şeybânî. *Telḫîsu mecma‘i’l-âdâb fi mu‘cemi’l-elḳāb*. Tahran: Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî, 1416.

Şîrâzî, Cüneyd b. Mahmûd. *Şeddü’l-izâr fi ḥaddi’l-evzâr an züvvâri’l-mezâr*. Tahran: Çâpḫâne-i Meclis, 1328.

Şîrâzî, Cüneyd b. Mahmûd. *Teẕkire-i Hezâr Mezâr.* Tahran: Kitâbḫâne-i Ahmedî, 1364.

Şîrâzî, Muhammed Ma‘sûm. *Ṭarâ’iḳu’l-ḥaḳā’iḳ*. Tahran: Kitâbḫâne-i Bârânî, 1339.

Şîrâzî, Rükneddin Mes‘ûd b. Abdullah. *Nuṣûṣu’l-ḫuṣûṣ fi tercemeti’l-Fuṣûṣ*. thk. Doktor Hâmid Nâcî. Tahran: Neşriyât-ı Soḫen, 1395.

Şîrâzî, Şihâbüddin Fazlullâh-ı. *Taḥrîr-i Târîḫ-i Vaṣṣâf.* Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1346.

Tahrânî, Muhammed Muhsin Ağa Bozorg. *el-Ḥaḳā'iku'r-râhine fi'l-mi'eti's-sâmine*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1975.

Tahrânî, Muhammed Muhsin Ağa Bozorg-i. *ez-Zerî'a ilâ taṣnîfi'ş-Şî'a*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1983.

Takeshita, Masataka. *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Tan, Nedim. *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Târîhindeki Yeri ve Sad Meydan'ı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Tebrîzî, Abdurrahim b. Şemsüddin. *Hâşiye alâ Iṣṭılâḥâti'ṣ-ṣûfiyye li'l-Kâşânî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 316.

Teftâzânî, Sa'düddin. *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*. nşr. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.

Tek, Abdürrezzâk. *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâ'irin.* İstanbul: Emin Yayınları, 2008.

Tosun, Necdet. *Bahâeddin Nakşbend Hayatı Görüşleri Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Türker, Ömer. "Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-Şifâ el-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil". *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 16-26.

Uludağ, Süleyman. "Mürîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Uludağ, Süleyman. "Riyâzet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.

Uyar, Mustafa. "İlhanlı Devletinde Yahudi Bir Vezîr (Sa'düddevle)". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 22/33 (2005), 125-142.

Uyar, Mustafa. "İlhanlı Hükümdarlarının İslam'a Girmesinde Rol Alan Türk Sûfîleri İlhan Tegüder ve Gâzân Han Devirleri". *Belleten* 76/275, (2012), 7-30.

Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr Şerḥ-i Esmâr-ı Esrâr*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.

Verep, Cânân Soylu. *İlhanlı Devleti'nin Mezhep Politikası*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 43/136. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Yetik, Erhan. "İzzeddin el-Kâşî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 23/555. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yuvalı, Abdülkadir. "Ebû Said Bahadır Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/217-218. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yuvalı, Abdülkadir. "Gāzân Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/429. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Kuveyt: Dâru'l-hidâye, 2008.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Târîḫu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Zerrinkûb, Abdülhüseyin. *Donbâle-i Costucû der Tasavvuf-i Îrân*. Tahran: Mü'essese-i İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, 1379.

Walbridge, John Tuthill, *The Philosophy of Qutb al-Din Shirazi A Study in the Integration of Islamic Philosophy*, Cambridge: Harvard University, The Departman of Near Eastern Languages and Civilisations, Doctorate Thesis, 1983.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Serhat		GÜLTAŞ
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı	Arapça/Farsça/Fransızca		
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme**		**Kurum Adı**
Lise	1999	2002	Borsa İstanbul Darıca Mesleki Ve Teknik Anadolu Lisesi (KOCAELİ -
Lisans	2006	2009	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2011	2014	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2014	2022	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum	**Başlama - Ayrılma**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	2009	2013	MEB
2.	2013	2022	Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih: **İmza:** **Adı-Soyadı:**			