



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İLÂHÎ SIFATLAR ÇERÇEVESİNDE DÂVÛD-I KAYSERÎ'NİN İNSAN FİİLLERİ VE ÖZGÜRLÜĞÜ KONUSUNA YAKLAŞIMLARI

DAWUD al-QAYSARI'S APPROACHES TO HUMAN ACTS AND FREEDOM IN THE
FRAMEWORK OF DIVINE ATTRIBUTES

Ali İhsan KILIÇ

Arş. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf
Anabilim Dalı

aihskilic@gmail.com orcid.org/0000-0002-5638-6948

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513157>

Geliş Tarihi / Received: 10 Ağustos 2022 / 10 Augusts 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Ekim 2022 / 12 October 2022

Yayın Tarihi / Published: 10 Ocak 2023 / 10 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 123-149.

Cite as / Atıf: Kılıç, Ali İhsan. “İlâhî Sıfatlar Çerçevesinde Dâvûd-i Kayserî'nin İnsan Fiilleri ve Özgürlüğü Konusuna Yaklaşımları” [Dawud al-Qaysari's Approaches to Human Acts and Freedom in the Framework of Divine Attributes]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 123-149.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



OpenAIRE **TR**IZIN **OPEN** ACCESS

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

Öz

Bu çalışma Ekberî literatür açısından önde gelen şârihlerden Dâvûd-ı Kayserî'nin irâde ve meşîet sıfatları özelinde ilâhî isim ve sıfatlar ile onların mazharları arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir. Böylesi bir çalışma, odaklandığı mesele itibarıyla metafizik tartışmaların temel meselesi olan birlik-çokluk ilişkisinin bir türünü oluşturduğu için İslam nazarı geleneklerinin ortaklaştığı bir zemine sahiptir. Bu nedenle çalışmada ilk olarak Ekberî düşüncenin teşekkülünden önce ortaya çıkmış kelâmî ve felsefî yaklaşım tarzları genel hatlarıyla ortaya konulmuştur. Bu yapılırken söz konusu geleneklerin bu konudaki temel prensiplerini ve perspektiflerini yansıtmak amaçlanmış, bu nedenle konunun ana kaynaklardan takip edilmesi yerine ikincil literatür üzerinden daha özlü bir çerçevede sunulması şeklinde bir yöntem tercih edilmiştir. Dâvûd-ı Kayserî'nin yaşadığı dönem söz konusu geleneklerin yöntemlerinin birbirleri karşısında sınındığı ve yer yer tedahüllerin de olduğu bir zamana karşılık geldiği için kavram ve önermelerin takibinin yapılmasına ve Ekberî düşünce perspektifinden bunların ne anlama geldiğine de odaklanılmıştır. Bu bağlamda Dâvûd-ı Kayserî'nin yaklaşımlarını belirlemede a'yân-ı sâbite kavramı ile "ilmin ma'luma tâbî olduğu" ilkesinin çalışmada merkezde durduğu belirtilmelidir. Bununla birlikte bu kavramların hangi boyutlarda mezc anlamına geldiği hangi yönlerden meseleleri yeni bağlamlara taşıdığı sorularına cevap aranmıştır. Böylece Ekberî düşüncenin klasik tartışmalardan birisi karşısında nerede durduğu ve ne türden yaklaşımlar geliştirdiği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dâvûd-ı Kayserî, İrâde, Meşîet, A'yân-ı Sâbite, Kaza, Kader.

Abstract

This study deals with the relationship between divine names and adjectives and their manifestations, in particular, the volition ('irâda) and will (mashii'at) attributes of Dawud al-Qaysari, one of the leading commentators in terms of Akbari literature. Since such a study constitutes a type of unity-multitude relationship, which is the main issue of metaphysical discussions, it has a common ground among Islamic theoretical traditions. For this reason, in the study, first of all, the theological and philosophical approaches that emerged before the formation of Akbari thought were put forward in general terms. While doing this, it was aimed to reflect the basic principles and perspectives of the traditions in question on this subject, therefore, instead of following the main sources, a method was preferred in the form of presenting the subject in a more concise framework through the secondary literature. Since the period in which Dawud al-Qaysari lived corresponds to a time when the methods of these traditions were tested against each other and sometimes intertwined, it was also focused on following the concepts and propositions and what they mean from the Akbari perspective. In this context, it should be stated that the concept of the immutable entities (a'yân thābita) and the principle that knowledge is incident to the known stand at the center in determining the approaches of Dawud al-Qaysari in the study. However, answers have been sought to the questions in which dimensions these concepts mean mazj and in what ways they carry the issues to new contexts. Thus, it has been tried to reveal where Akbari thought stands against one of the classical debates and what kind of approaches he developed.

Keywords: Dawud al-Qaysari, Irâda, Mashii'at, A'yân thābita, Qaza, Qader.

Extended Abstract

In this study, the issue of how free a person is to commit his actions is discussed within the framework of the views of Dawud al-Qaysari, one of the leading Akbari commentators. It is known that the subject has a long historical background before Qaysari. For this reason, it was the first of the issues that needed to be clarified in relation to which issues the issue arose in the early history. In the research, firstly, the general framework of how the subject was handled in the theoretical traditions of the pre-Ibn al-Arabi period was presented. In this sense, the early period theological debates were briefly mentioned, and some historical events and factors affecting these discussions were cited. Subsequently, the views put forward by examining the main sources on how the first intellectual debates in the Islamic world became systematic are put forward through the secondary literature. Thus, the stages of the subject until Qaysari, which tradition has what kind of divine attribute understanding, how they interpret the attributes such as creation, will and power are discussed. Within this scope, the relationship of the early Sufis with theological traditions was also mentioned, thus drawing attention to the main points of distinction of the divine names-centered Sufi thought that started with Ibn al-Arabi. Subsequently, the question of how Dawud al-Qaysari's views were built on this basis began to be followed.

Before determining what kind of interpretation method Dawud al-Qaysari developed on the divine volition ('irâda) and the attributes of will (mashii'at), his general view of divine names was put forward. In this regard, it has been understood that while approaching the issues, he adhered to the basic principles of the idea of unity of existence and tried to solve the issues within this framework. In this sense, he has moved from the most important principle of the unity of existence by attributing the concept of absolute existence to God. Based on the idea of the determination of the absolute existence, he accepted that existence occurs at different levels, and evaluated divine names and attributes in this way. He graded the divine names on the basis of different classifications and made it the reason for the increase in existence. Adopting the idea that the divine names are dependent on their transcendentals, he based the beings that emerged in the outer world on their forms in eternal knowledge, instead of attributing them directly to God. This metaphysical theory, which developed around the concept of immutable entities (a'yân thābita), evaluates human actions in this context. Thus, he placed the eternal truths of beings in a decisive position as a third method between absolute compulsion and freedom. Depending on this thought, he reconsidered issues such as *qada-qader*, *hidayah-dalâlah* and the legal commandment (al-taklif). Based on the fact that everything that is subject to the divine direction emerges in the outside world according to the talent it has in the eternity, he argues that he is pleased with the fact of his or her particular Lord (al-rabb al-khass), which is effective on every being, and in this respect, everything is right in its own way. However, due to the conflict of this situation with the legal commandment (al-taklif), he dealt with the function of prophecy and adopted the idea that the prophets served the existence in a certain way, not in all aspects. However, he also emphasized that their communiqués are a necessary issue for everyone to emerge and differentiate with the knowledge of their eternal truths. Thus, Dawud al-Qaysari, based on the prophethood view put forward by Ibn al-Arabi, brought it to the discussions in different fields and played an important role in clarifying the position of Akbari thought in these discussions.

It is understood that Dawud al-Qaysari is among the important second generation commentators who follow the line of Ibn al-Arabi and Sadr al-Din al-Qunevi by applying the basic principles of the idea of unity of existence to the discussion areas of metaphysical traditions. While doing this, it is seen that Qaysari benefits from the accumulation of existing metaphysical traditions, both conceptually and in terms of some of his basic propositions. His handling of the issues through a more abstract concept map can lead to the conclusion that the relationship between the aforementioned traditions and Akbari thought has similarities in many ways. However, as revealed in this study, the point where the idea of unity of existence differs from others is actually intertwined with the issues that cause it to appear to intersect. In this sense, even though Dawud al-Qaysari adopted an understanding of existence, he moved away from the causal approach, in which science determines the known, by arguing that science is subject to knowledge. While

accepting the reality of divine attributes, he reinterpreted the Ash'ari theory of attributes around the levels of existence. He expressed the determinations within himself with different types of unity, and explained the concepts of *ayniyyah* and *ghayriyyah* in a different context depending on the idea of rank (martabah). While addressing the concept of *a'yān thābita*, he referred to the idea of philosophical natures, but he maintained the unity of existence perspective by saying that they are at the level of divine unity. Again with this concept, contrary to creation out of nothing, he accepted the truths of beings as eternal and diverged from the theologian theories of creation. In this context, Dawud al-Qaysari reinterpreted the concepts and propositions belonging to different traditions within the framework of the idea of unity of existence and discussed the ancient debates from the perspective of his own tradition. Thus, it has been seen that the approaches that ignore the basic principles of Akbari thought and combine different thought traditions within each other are not correct due to the reference to some concepts and propositions in these texts. It has been understood that the results obtained show the picture incomplete when approached in an absolute manner without paying attention to the context of the concepts and issues in question. As a result, the question of what is the responsibility of the person who is the subject of the study in committing his actions has been tried to be solved by referring to the critical role of the concept of *a'yān thābita* in Akbari thought. From this point of view, the subject has been put forward within the framework of an approach that relates the responsibility to the eternal truth of human beings. Thus, what kind of results the idea of unity of existence produces in the main discussion areas is discussed through a concrete bet.

Giriş

İlahi irade ve meşîet tartışmaları tarihsel anlamda teorik tartışmaları tetikleyen meselelerin ilkleri arasında yer alır. Esasında dinin ana kaynaklarında Allah-insan ilişkisinin farklı boyutlarını dile getiren farklı pek çok unsurla karşılaşılır. Ancak bu unsurların uzun bir tarihsel süreç içerisinde ve farklı olaylara ilişkin olarak sarf edilmesi onların bağlamsal açıdan somut bir referans çerçevesine dönüştürülmesine ve yorumlanmasına engel olmaktadır. Buna ek olarak bağlamsallığı dışlayan yaklaşımla ilâhî hitabın mahiyetinin kendi içerisinde bu türden ihtilafları barındırması ise farklı yönelişlere kapı aralamaktadır. Dolayısıyla tartışmaların gelişim kaydetmesi erken dönemlerde yaşanan hâdiselerden ve farklı kültürlerle karşılaşmaktan bağımsız gelişim göstermemiştir. Müslümanların kendi içerisinde yaşadıkları politik temelli iç ihtilaflar ile hızlı bir şekilde kadim medeniyet merkezlerine ulaşan fetih hareketlerinin yol açtığı yeni durum beraberinde dinî düşüncenin şekillenmesine neden olmuştur. Farklı din ve kültürler, özellikle de Hıristiyanların logos teorileri bağlamında ileri sürdükleri fikirler zât ile isim ve sıfatlar arasındaki ilişkinin gündeme gelmesine yol açmıştır. Buna ek olarak Müslümanların kendi içlerinde yaşadıkları sorunların fiilî müdahalelere evrilmesiyle ortaya çıkan öldürme olayları ile Emevî yönetiminin benimsemiş olduğu politik tutum, kulların fiillerinde özgür olup olmadıkları meselesinde ilk teorik yönelimleri belirlemiş gözükmektedir.¹ Bu tartışmalar hızlı bir şekilde karşılık bulmuş, ilk yüzyılın başlarında kaderi inkar ederek fiilleri doğrudan kulun eylemlerine indirgeyen Kaderiyye ile fiilleri mutlak surette Hakk'a izafe eden Cebriyye ekolleri ortaya çıkmıştır. Bu düşüncelerin hemen akabinde ortaya çıkan Mu'tezile mezhebi, Kaderiyye'nin görüşlerini daha sistemli² bir düşünce manzumesi içerisinde yeniden yorumlarken buna paralel olarak bir ilah tasavvuru geliştirmişlerdir.³ Mu'tezile'nin temel prensiplerinden tevhid ve adalet ilkesi söz konusu tartışmalarda onların temel perspektiflerini yansıtmaktadır. Tevhid ilkesi ile Hakk'ın birliğini zedeleyecek türden her türlü düşünceyi dışlayan bu yaklaşım sıfatlar konusuna da taşınmış, bunun sonucu olarak nominalist bir zât-sıfat anlayışı benimsenmiştir.⁴ Adalet ilkesiyle de Hakk'ın bütün fiillerinin hikmete

¹ Erken dönem teorik tartışmalara yol açan farklı unsurların tarihsel süreçleri de dikkate alarak daha geniş bir biçimde ele alındığı çalışmalar için bkz. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yayınları), 131-181. Orhan Şener Koloğlu, "Sıfat Teorileri", *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 969-976. Seyithan Can, "Kudret Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1094-1095. Lütfi Cengiz, "Emevîler Döneminde Kader Problemi", *Marife* 1/2 (Güz 2001), 122-126.

² Mu'tezile öncesinde ortaya çıkan düşünce ekollerinin kendi içerisinde tutarsız görüşler ileri sürdüğü görülmektedir. Örneğin Cebriyye'nin kurucusu olarak kabul edilen Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) cebr görüşü ile birlikte Kur'an'ın yaratılmışlığı ve ilâhî ilmin hâdis olduğu görüşlerini savunması birbirleriyle telif edilebilir nitelikte değildir. Bu gibi hususlarda Mu'tezile'nin kendi iç tutarlılığını sağladığı görülmektedir. Orhan Şener Koloğlu, *Kelam Tarihine Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 62.

³ Mu'tezile ile Kaderiyye arasındaki ilişki hakkında daha geniş bilgi için bkz. Osman Aydın, "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003), 249-251.

⁴ İlâhî sıfatlar konusunda mezheplerin farklı tutumları nominalist ve realist sıfat teorileri ayırımına dayalı ele alınmaktadır. Bunlardan nominalist kavramı "ilâhî sıfatlar, ilâhî zâttan ayrı gerçekliklere sahip

uygun, iyi ve güzel olduğunu, buna mukabil kötülüklerin ise insanların kendi özgür iradelerinin sonucu olduğunu savunmuşlardır. Zira kötü fiilleri Hakk'a izafe etmenin, O'nun insanlara zulmettiği sonucuna ulaştırması endişesinden kaynaklı olarak onlar, kötülüklerin yaratılmasını O'ndan nefyetmişlerdir.⁵ Meşşâî geleneğin doğu kanadı ise Yeni-Eflatuncu varlık doktrinini benimseyerek yaratmayı ve çokluğu bir tür taşma fikriyle izah etmiş; ay altı alemde ortaya çıkan varlıkları akıllar ve feleklerin belirlenimi olarak görmüşlerdir.⁶ Nedensellik ilkesinin ana teoriyi oluşturduğu bu varlık anlayışında Zorunlu Varlık'ın kendisini tek bir seferde ve tümel olarak bilmesiyle bütün mevcutlar sudur etmiş, bilgiye konu olan ma'lûmlar O'nun ilmine tâbî olarak hariçte ortaya çıkmışlardır. Bu düşünce kendi içerisinde Hakk'ın irade sıfatını da O'ndan nefyetmiş, bütün bunları onun ezeli ilmi çerçevesinde yorumlama yoluna gitmiştir.⁷ Bu düşüncenin temsilcilerinden Fârâbî (ö. 339/950), Tanrı'nın salt akıl olması ve kendini bilmesi nedeniyle irade ve ihtiyara gerek olmadan varlığın zorunlu olarak sudurunu kabul etmiş ve böylece O'nun bilmesi ile yaratması arasında doğrudan bir ilişki kurmuştur. İbn Sînâ (ö. 428/1037) ise irade sıfatını ilim sıfatına indirgeyen bir düşünceyi benimsemiştir.⁸ Böylece onlar irade gibi sıfatlara bir gerçeklik atfetmeyip bunları zorunlu varlığın bütün mevcutlara inayeti olarak yorumlamışlardır.⁹ İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) öncesi tasavvuf düşüncesinin de dâhil olduğu Sünnî gelenek ise ilahî sıfatların Hakk'a izafesini gerçeklik olarak kabul ederek realist bir sıfatlar teorisi benimsemişlerdir. Ancak diğer geleneklerin sakıncalı bulduğu taaddüd-i kudemâ gibi sorunları ise kendi perspektiflerinden yorumlayarak "sıfatlar zâtın ne aynıdır, ne de gayrıdır" şeklindeki bir düşünceyi kabul etmişlerdir.¹⁰ Kendi içerisinde türlü problemler taşıyan bu anlayış zâta gerçek sıfatlar izafe ederken bu anlayışın bir uzantısı olarak kulların davranışları da mutlak açıdan Allah'ın iradesiyle yarattığı fiiller olarak görülmüştür. Bu anlamda kula sınırlı bir özgürlük alanı tanımlayan Sünnî düşünce, bu durumu kesb kavramına başvurarak aşmaya çalışmıştır. Ancak özellikle sünniliğin Eş'arî kanadına göre fiiller Allah tarafından

değildir" tanımının karşılığı olarak, realist kavramı ise "ilâhî sıfatlar, ilâhî zâtın ayrı gerçekliğe sahiptir" şeklindeki tanımın karşılığı olarak kullanılmaktadır. Koloğlu, "Sıfat Teorileri", 962. Nominalist sıfat teorisinin Mu'tezile'yle ilişkili olarak kullanılması hususunda daha geniş bilgi için bkz. Koloğlu, "Sıfat Teorileri", 971-974.

⁵ Hulusi Arslan, "İrade Teorileri", *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1067-1068.

⁶ Fârâbî'nin yaklaşımları çerçevesinde teoremin ay altı alemdeki etkisi şöyle açıklanmıştır: "Sistem âdeta yukarıdan aşağıya, aşağıdan yukarıya inip çıkan bir dönme dolap gibi düşünülecek olursa burada mânevî ve maddî varlıkların yeri, mahiyet ve fonksiyonları belirlenmiş olduğundan aynı zamanda determinist bir sistemdir." Mahmut Kaya, "Sudur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467.

⁷ İlahî ilim konusunda İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve takipçileri ile İbn Rüşd (ö. 505/1198) arasında görüş farkları bulunmaktadır, bunların kapsamlı bir biçimde tartışıldığı bir çalışma için bkz. Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 30-41.

⁸ Kaya, "Sudur", 467.

⁹ Metin Özdemir, "İlahi Bilgi Teorileri", *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1034, 1047-1048

¹⁰ Bu düşüncenin resmîleştirilmesinde öncü olan ilk kelamcı İbn Küllâb (ö. 240/854 ?) olarak belirtilmektedir. Koloğlu, "Sıfat Teorileri", 975.

kuşatıldığından bu durum nihai kertece cebr-i mutavassıt olarak tarif edilmiştir.¹¹ Erken dönem sûfilerinin mezheplerin oluşumundan ve ana ilkelerinin belirlenmesinden önceki dönemlerde bu konulardaki yaklaşımları teorik olmaktan çok Allah-insan ilişkisine odaklanmış durumdaydı. Onlar hâller ve makâmalar şeklinde tipleştirilen bu ilişkinin anahtar kavramları içerisinde söz konusu ilişkinin keyfiyetine dair teorik dilin ötesine taşınan bir kavram haritası ortaya koymuşlardır.¹² Zühd ve tahalluk cihetinden kulun çabasına vurgu yapan temalar olmakla birlikte erken dönem sûfilerden aktarılan cümlelerde kulun edilgenliğini işleyen bir içeriğin daha güçlü olduğunu belirtmek gerekir.¹³ İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesiyle birlikte Allah-âlem-insan ilişkilerini yeni kavramlar ortaya koymak suretiyle farklı bir muhtevaya taşıdığı bilinmektedir. Bu açıdan İbnü'l-Arabî'nin şârihleri arasında önemli bir yer tutan Dâvûd-ı Kayserî'nin diğer geleneklere olan vukûfiyeti, odaklandığımız konu bağlamında bunlar arasındaki ilişkinin nasıl ele alındığını ve aralarındaki farklılıkların nasıl yorumlandığını göstermesi bakımından konuyu çekici kılmaktadır. Böylece Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) sonrası ilimlerin tedahül ettiği dönemde¹⁴ pek çok teorik tartışmayı içeren bir meselenin Osmanlı düşünce hayatı açısından da önem arz eden bir âlim-sûfi perspektifinden nasıl ele alındığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.¹⁵ Bunu yaparken bu kısa girişte belirtildiği üzere konunun ilâhî zât-sıfatlar ilişkisi bağlamında teolojik, kulların fiilleri bağlamında da özgürlük açısından ele alınması hedeflenmektedir.

¹¹ Can, "Kudret Teorisi", 1097.

¹² Erken dönem sûfilerinin tevekkül, teslim ve tefvîz kavramlarını merkeze alarak konunun kelâmî bahislerle ilişkisini ortaya koyan bir çalışma için bkz. Mustafa Ünver, "Kelâm ve Tasavvuf Açısından Kadere İman-Tevekkül İlişkisi", *Kader* 18/1 (2020), 177-209.

¹³ Erken dönem tasavvuf düşüncesinin karşılaştığı sorunların başında insanın eylemleri ile sonuçları arasında kurulan nedensellik bağının reddine dayanan ve bunun aksi durumu zühd ve tevekkül anlayışına aykırı görerek cebr düşüncesine varan görüşler bulunmaktadır. Eş'ariliğin kesb teorisini geliştirmesinden önce ilk sûfilere izâfe edilen bu tür görüşler ve onların belirli bir literatür içerisinde konu edilmesi sûfi topluluğun teorik tartışmalara dolaylı da olsa yol açtığını göstermektedir. Bu tartışmalar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 65-89.

¹⁴ Fahreddin er-Râzî, Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) ve İbnü'l-Arabî ile M. XII-XIII. yüzyıllar mütekaddim dönem kelâm ve en başta İbn Sînâ olmak üzere İslâm filozoflarının ortaya koyduğu hikemî geleneğin eleştiriye tâbî tutulduğu ve yeniden yorumlandığı bir döneme tekabül etmektedir. Bu dönemde ortaya çıkan yeni durumun İslâm düşüncesi açısından Erken Yenilenme Dönemi olarak okunabileceğini ve Dâvûd-ı Kayserî'nin de içinde bulunduğu düşünürleri konu edinen bir çalışma için bkz. Ömer Türker, "Yenilenme Dönemi", *İslâm Düşünce Atlası* ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 2/498-512. Bu dönem tasavvuf düşüncesini müstakillen ele alan bir diğer çalışma için bkz. Ekrem Demirli, "Yeni Dönem Tasavvufu: Tarikatların Tesisi ve Ekberî Geleneğin Teşekkülü", *İslâm Düşünce Atlası* ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 2/861-865.

¹⁵ Dâvûd-ı Kayserî İznik'te kurulan ilk Osmanlı medresesi müderrisliği görevini üstlenirken o, Türkistan-İran-Anadolu ile Şam-Kahire kültür havzasında ortaya çıkan birikimi de kendisiyle birlikte taşımış ve Osmanlı felsefe-bilim tarihi açısından son derece kritik bir konumu elde etmiştir. O dönem ilim merkezleri hakkında ve Dâvûd-ı Kayserî'nin ilmî seyahatleri esnasında talim ettiği ilimler ve eserler hakkında daha geniş bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî", *Nazarîyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017), 1-25. Sema Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2014), 24-49.

1. İlâhî Zât ve Sıfatlar Konusu ve İrade Sıfatının İlahi İsimler Teorisi Çerçevesinde Yorumlanması

İbnü'l-Arabî ile birlikte varlık ve bilgi alanlarında gelişmeye başlayan tasavvufî düşüncenin temel önermesi, gerçek varlığın Hakk'ın varlığı olduğudur. Vahdet-i vücûd düşüncesi bu temel üzere şekillenmiş, teorinin diğer önermeleri esasında vücûd sıfatını Hakk'ın kendisi kabul eden bu anlayışa dayanmıştır. Dolayısıyla Ekberî düşüncenin diğer metafizik geleneklerden farklı olarak Allah-âlem-insan ilişkilerine yeni bağlamlar kazandırmasının merkezinde bu ilke yer almaktadır.¹⁶ Nitekim Dâvûd-ı Kayserî, *Fusûs Şerhi*'nin *Mukaddimesi*'nde öğretinin temel meselelerini ele alırken ilk olarak “varlık Hak'tır” önermesinin ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışır. Her türlü niteleme ve belirlenimden soyutlanan varlık kavramı, Hakk'ın varlığı olarak kabul edilirken, bu konuda benimsenen üslup -her ne kadar varlık kavramının kendisiyle çelişik bir durum olsa da- olumlu olmaktan daha çok olumsuz bir dilin benimsenmesi şeklindedir. Bu bakımdan selbî nitelenin bilgi vermeyeceği ilkesi gündeme gelmekte¹⁷ ve Mutlak Varlık'ın nasıl tahsis kazandığı ve belirli nitelere konu edildiği vahdet-i vücûd düşüncesinin en temel meselesi olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim Dâvûd-ı Kayserî de bu husus üzerinde durarak Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) daha özlü biçimde ele aldığı meseleleri daha geniş boyutlarıyla yorumlamış ve düşüncenin konu, mesele ve ilkelerini tespit etmeye çalışmıştır.¹⁸ Bu bağlamda vahdet-i vücûd düşüncesinin temel meselesi, Hakk'ın varlığının kanıtlanmasından çok o varlığın nasıl kayıtlanarak hariçte ortaya çıktığı ve belirli mertebelerde özel varlık statüsünde görüldüğüdür. Bu bakımdan konu metafizik tartışmaların en temel meselesi olan birlik-çokluk ilişkisinin nasıl kurulacağı problemiyle kesişmektedir. Dâvûd-ı Kayserî, İbnü'l-Arabî sonrası dönem tasavvuf düşüncesinin esas meselesini ilâhî isimler ve müsemmâ arası ilişkinin oluşturduğunu ifade ederek, Ekberî düşüncenin odaklandığı ana meseleye dikkat çekmiştir. Dolayısıyla çalışmanın seyri açısından öncelikle Dâvûd-ı Kayserî'nin yaklaşımları çerçevesinde ilâhî isimler meselesinin ele alınması gerekmektedir. Akabinde

¹⁶ Vahdet-i vücûd düşüncesini savunan şârihlerin “varlık olmak bakımından varlık” şeklinde kendilerinden önceki metafizik biliminin konusunu “varlık olmak bakımından varlık Hak'tır” önermesiyle revizyona tâbî tutmaları ve bunun sonuçları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 49-60. Kayserî'nin Mutlak varlık kavramı üzerinden filozofların yaklaşımlarına yönelttiği eleştirilerin konu edildiği bir çalışma için bkz. Ömer Türker, “Mutlak Varlık Kavramı Ekseninde Davud Kayserî'nin Filozof ve Kelamcılara Yöneltiltiği Eleştiriler”, *Uluslararası İznik Sempozyumu* (5-7 Eylül 2005), 317-323.

¹⁷ Bu nedenle Ekberî düşünce tenzih ile teşbih arasında bir bilgi yöntemi ortaya koymaya çalışır. İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin bu hususla ilgili görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 165-174.

¹⁸ Kayserî'nin tasavvufun konu, mesele ve ilkelerini ele aldığı bölüm için bkz. Dâvud el-Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2013), 41-44. Kayserî'nin bu konudaki görüşlerinin değerlendirildiği bir çalışma için bkz. Sema Özdemir İmamoğlu, “Dâvud Kayserî'ye Göre Sûfinin Bilgisi Ve İlm-İ İlâhî”, *Ekev Akademi Dergisi* 16/51 (Bahar 2012), 147-153.

ilâhî isimler içerisinde irâde sıfatının nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı ortaya konulmalıdır.

1.1. Mutlak Varlığın Taayyünü ve İlahi İsimler

Vahdet-i vücûd teorisinin varlık anlayışında mutlak varlık ya da zât olarak ifade edilen ancak henüz taayyün etmemiş (la taayyün) mertebesi ile Hakk'ın bilinmeyi istemesiyle taayyün etmesi birbirinden mutlak surette ayrışır. Bu mertebelerden la-taayyün bütünüyle olumsuz hatta bilinmezliği sebebiyle bahsi mümkün olmayan gaybî bir mertebedir. Dolayısıyla vahdet-i vücûdçu sûfiler varlığın taayyün eden mertebelerine odaklanmışlar ve çokluk ile hariçte taayyünü olmayan birlik mertebeleri arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmışlardır.

Dâvûd-ı Kayserî, Hak'tan sudur eden ilk feyzi, feyz-i akdes olarak nitelemekte ve Hakk'ın zâtındaki bu taayyün ve ayrışmanın onun zâtı üzere zâid bir taayyün olmadığını belirtmektedir. Zira varlıkta O'na herhangi bir şeyde ortaklık edecek ve ondan ayrışacak başkası yoktur. Hakk'ın feyz-i akdesle ortaya çıkan ilk zuhûru ehadiyyet mertebesi olarak ifade edilmiş, buradaki birlik türünün onun taayyün etmiş mertebelerdeki zuhûruyla çelişmediği vurgulanmıştır. Çünkü bu birlik türü, karşılığında çokluk olmayandır; çokluğun karşılığı olan birliğin aslıdır. O, zâtında birdir (ehadiyyet). Çokluk içermeyen hakiki birliğin anlamı, O'nun suretlerde ve zuhûrlardaki çokluğunun, zâtındaki birliğini zedelememesidir. Buna mukabil zâtî/aslî vahdetin gölgesi durumunda olan ve çokluğun mukabili olan isimlerin birliği (vahdet) bir yönden O'nun aynıdır.¹⁹ “Bir yönden aynı olması” ifadesi, Eş'arî ilâhî isim ve sıfatlar teorisinin Ekberî varlık anlayışı çerçevesinde yeniden yorumlanması anlamına gelmektedir.²⁰ Şöyle ki, yukarıda da belirtildiği üzere varlık ehadiyyet mertebesinde bütün taayyünleri olumsuzlar. O'nda zât dışında sıfat, mevsûf, isim ve müsemmâ kalmaz. İsim ve sıfatların mertebesi olan vâhidiyyette ise sıfat, mevsûf, isim ve müsemmâ ortaya çıkar. “Vücûdu zâtının aynıdır” sözünden kastedilen ise O'nun kendisinden sudûr eden bir varlıkla değil zâtıyla mevcut olmasıdır. Bu açıdan O'nun zâtının aynı olması; tıpkı sıfatla mevsûfun vâhidiyyet mertebesinde bir olması gibi hayat, ilim, kudret ve bütün sübûtî sıfatların ehadiyyet mertebesinde bir olmasıdır. Dâvûd-ı Kayserî'ye göre akıl, sıfatla mevsûf arasında -her ne kadar varlıkta bir olsalar da- bir farklılığın olduğuna hükmettiği gibi isimler arasında da farklılık olduğuna hükmetmektedir. Bu durumu “Akıl, cins ve fasılda olduğu gibi ilmin irade ve kudretten

¹⁹ Çünkü bu mertebeye tam aksine, isimlere ve sıfatlara dair bütün taayyünlerin; ilmî ve aynî bütün mazharların aslıdır. Dâvûd-ı Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, thk. Hasanzâde Âmulî (Kum: Müessese-i Bustân-ı Kitâb, 1428/2007), 1/30-32. Kayserî'nin birlik türlerini daha detaylı bir biçimde ele aldığı müstakil bir risalesi için bkz. Dâvûd-ı Kayserî, “Esâsü'l-Vahdâniyye ve Mebne'l-Ferdâniyye”, *er-Resâil* thk. Mehmet Bayraktar (Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür, Yayınları, 1997).

²⁰ Kayserî, *Esâsü'l-Vahdâniyye ve Mebne'l-Ferdâniyye* isimli risâlesinde, Eş'arîlerin “ne aynıdır ne de gayrıdır” şeklindeki görüşlerinin mutlak olarak kabul edilemeyeceğini belirtir. Bu konuda o *Fusûs Şerhi*'ndeki görüşleriyle uyumlu olarak “bir yönden aynı olmak” ibaresiyle kendi konularını ayırtmaktadır. Kayserî, “Esâsü'l-Vahdâniyye ve Mebne'l-Ferdâniyye”, 157.

farklı olduğuna hükmeder. Ancak varlıkta, cins ve faslın tür olarak hariçte tek bir şey olmaları gibi yalnızca zâtî birlik bulunur.” şeklinde açıklamaktadır.²¹

Böylece zâtın bütün isimler için ortak olduğu ve çokluğun ise sıfatların itibarî olarak çoğalması sebebiyle ortaya çıktığı bir anlayışa ulaşılmaktadır. Bu çoğalma, ilâhî isimlerin gaybî mertebeleri dolayısıyla ki Ekberî düşüncede ilâhî isimleri nitelemek için kullanılan “gaybın anahtarları” terkinin kaynağı da bu düşünceye dayanmaktadır. Buna göre ilâhî isimler, Hakk’ın vücûdunun gaybında aklî anlamlardır. Hakk’ın emirleri ve tecellileri onlarla taayyün etmiştir. Onlar dış dünyada ortaya çıkmış somut varlıklar değildir, gerçekte dış dünyada ortaya çıkmaları da söz konusu değildir. Ancak isimlerden söz konusu mertebede Hakk’ın vücûdundan taayyün edip varlık niteliği kazanan şey esasında akılda mevcut olup aynda/dış dünyada yoktur. Onların aynî/harici varlıkta yalnızca etkisi ve hükmü vardır. Bu düşünceye göre çokluk denilen şey ilâhî isim ve sıfatların dış dünyada ortaya çıkacak mevcutlara etki etmesidir.²²

Geldiğimiz aşamada ilâhî isimlerin kendi içerisinde nasıl farklılaştığı ve hariçteki varlıklar üzerindeki hükümlerinin hangi çerçevede gerçekleştiği soruları belirlemektedir. Zira ehadiyyet mertebesinde bütün izafetlerin silinmesi, onların vâhidiyyet mertebesinde nasıl farklılaştıkları ve mevcutlar üzerindeki hükümlerinde hangi ismin neden etki ettiği sorularını beraberinde getirmektedir. Bu konuda Dâvûd-ı Kayserî’nin yorumlarına bakıldığında ilâhî isimleri kendi içerisinde farklı tasniflere ayırdığı görülmektedir. Bunlardan bir tanesi, sıfatların kuşatıcılık durumlarına göre ayrıştırılmasıdır. Bu taksime göre sıfatlar, tam küllî kuşatıcı ve -birçok şeyi kuşatsa da- tümel kuşatıcı olmayanlar şeklinde ikiye ayrılır. Bunlardan ilki yedi ana isim olarak adlandırılan hayat, ilim, irade, kudret, sem’, basar ve kelam sıfatlarıdır.²³ Bu isimler diğer isimler için asıl durumunda olsalar da kendi içlerinde de bazıları diğerlerinin tahakkukunda şart kılınmıştır. Örneğin hayat, kudret ve irade sıfatları ilim sıfatına bağlı iken diğer üç sıfat ise bu dördüne bağlıdır. Bir diğer taksime göre ise isimler ana dört isme ayrılır, bunlar Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın isimleridir. İsm-i câmî olan Allah ve Rahmân ise bunları kendinde toplamaktadır. Kayserî’nin belirttiğine göre eşya bu dört ismin otoritesi dışına çıkamamaktadır. Başka bir taksime göre zât, sıfat ve ef’âl isimleri vardır. Rab ismi zâta, Mâlik ismi sıfata, Muslih ismi ise ef’âle dairdir.²⁴ Bu taksimlerden anlaşıldığı üzere Dâvûd-ı Kayserî, ilâhî isimleri yalnızca zâta bakan yönleriyle hepsinin aynı olduğu görüşüyle sınırlandırmamakta onları kendi içerisinde farklı taksimlere göre

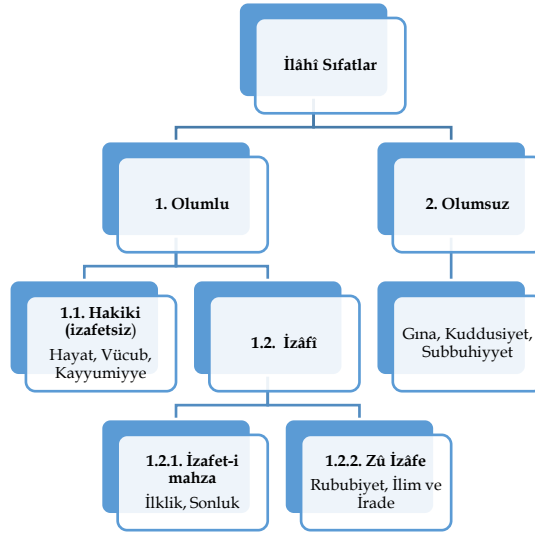
²¹ Kayserî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, 1/57-58.

²² Kayserî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, 1/65-66.

²³ Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335), ilâhî isimler (el-esmâü’l-ilâhiyye) nitelemesini bu yedi isimle ilişkilendirmekte, zâtın bu isimlerle ilk cevheri ortaya çıkardığını, böylece mevcudiyet, ilklik, halk, mebdeyye gibi başlangıçla (ibdâ) ilgili isimlerin ortaya çıktığını söylemektedir. Ancak ilk yedi isim ilâhî isimler olarak ifade edilirken, diğerleri ilk isimlere tâbî olan tâlî isimler şeklinde ayrıştırılmaktadır. Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, (Beyrut: Müessesetü’t-târîhi’l-arabî, 2006), 5.

²⁴ Kayserî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, 1/68-89.

derecelendirmektedir.²⁵ Aşağıdaki tabloda da görüleceği üzere sıfatlar, anlamları bakımından Hakk'a izafe edildiklerinde daha farklı bir durumla karşılaşmaktadır. Dolayısıyla sıfatlar konusu farklı bağlamlarda ele alınmaya elverişli olarak mevcutlar üzerinde hükümleri açığa çıkmakta, böylece Dâvûd-ı Kayserî'nin de takipçisi olduğu gelenek dış dünyadaki farklılıkları ilâhî isimlerin kendi içerisindeki tasniflerine bağlı olarak yorumlamaya çalışmaktadırlar.



I. Dâvûd-ı Kayserî'nin İlâhî Sıfatları Olumlu-Olumsuz (İcabî-Selbî) Yönlerine Göre Sınıflandırması

Kayserî'nin bu taksimine göre irade sıfatı, olumlu ve izâfi olup yaratılmışlar için de geçerli olması yönünden ilklik ve sonluk gibi Allah'a özgü izafetlerden ayrılmaktadır. Bu taksimde yer alan hakiki sıfatlar her ne kadar yaratılmışlar için de geçerli gibi gözükse de Dâvûd-ı Kayserî onları mefhumları yönünden değil hakikatleri bakımından ele almaktadır. Böyle olduğunda örneğin Kayyûmuyet kendi zâtı hakkında hakiki olurken (kâim) diğerleri için dolaylı (mukavvim) bir anlama karşılık gelmektedir. Gına ve Subbûhiyyet gibi sıfatlar ise Allah'ı yokluktan ve noksanlıktan tenzih etmek gibi anlamlara gelmekte ve onu birtakım niteliklerden olumsuzlamaktadır.²⁶ İzâfetin yaratılmışlara da nispet edildiği irade ve ilim gibi sıfatlar ise Allah-âlem ve insan arasındaki benzerlik yönüne karşılık gelmektedir. Konumuz açısından meseleye yaklaştığımızda ilim ve irade gibi sıfatlar izafetle paylaşılabilir mi bu durumda hüküm kime ait olacaktır? Dış dünyada ortaya çıkan bir fiili tesir ve teessür ilişkisi bağlamında değerlendirdiğimizde izafeti kime yapılacaktır? Bu durum meseleyi âlemde cârî olan ilâhî isimlerin

²⁵ Söz konusu derecelenme fikri *Fusûs Şerhi*'nde şöyle dile getirilir: "İsimlerin diğerlerine olan tefadülü eşya arasında derecelenmeye yol açar. Âlim isminin diğer isimlerden daha fazla kuşatıcı ve daha yüksek derecede olduğu sahihtir. İradenin kudrete olan üstünlüğü onun kudretten önce gelmesinden ötürüdür. İradenin taallukunun kudretinden taallukundan fazlalığı bilinemez." Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/1006-1007.

²⁶ Bu sıfatlar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/61-63.

hükümlerinin tecelli nispetine götürmekte ve tecellilerde belirleyici olan hususun ne olduğu sorusunun cevaplanmasını gerektirmektedir.

1.2. Eşyanın Hakikatleri ve İlmin Ma'lûma Tâbî Olması

Mutlak varlıktan ortaya çıkan ilk feyizle ilâhî isimlerin vâhidiyyet mertebesinde ortaya çıktıkları vahdet-i vücûd düşüncesini benimseyen şârihlerin temel kabullerinden ilkidir. Bu düşüneyi savunan müelliflerin karşılaştığı ve vahdet-i vücûd düşüncesinin müstakil bir çerçeve kazanmasını sağlayan en temel meseleler, ilâhî isimlerin ortaya çıktığı vâhidiyyet mertebesinde ilâhî isimlerle onların müsemâmaları olan varlıkların ilişkisinin nasıl kurulacağı üzerinedir. Çünkü ilâhî isimlerin bir yönden ilâhî zâtın aynı olduğunu ileri sürmek, onların müteallakları dikkate alındığında taaddüd-i kudemâ sorununa yol açmaktadır. Diğer türlü bir anlayışı benimsemek ise bu sefer ilâhî sıfatların gerçekliğini dışlayan nominalist bir anlayışı beraberinde getirmektedir. Vahdet-i vücûd düşüncesi bu ikilemde yeni bir kavram önerisiyle söz konusu tartışmaları farklı bir boyuta taşımıştır. A'yân-ı sâbite kavramlaştırması ve bu kavramla ilişkili olarak geliştirdikleri düşünceler, ilâhî isimlerle onların hükmü altındaki eşyanın ontolojik bakımdan farklılığını temellendirmeyi hedeflemektedir. Bir diğer ifadeyle a'yân-ı sâbite, temel metafizik problemlerden biri olan birlik-çokluk ilişkisinin kurulmasında kilit bir rol oynamaktadır.²⁷

Dâvûd-ı Kayserî'nin a'yân-ı sâbite ve onun hallerine ilişkin yorumlarına daha detaylı bakıldığında takip edilmesi gereken bazı temaların bulunduğu görülmektedir. Bunlardan ilki a'yân-ı sâbitenin bulunduğu merteye ile ilgilidir. Dâvûd-ı Kayserî'nin şu sözlerinden a'yân-ı sâbitenin hariçte herhangi bir varlığının bulunmadığı, bununla birlikte zâtî birlik türleri içerisinde bir tür sonradanlığının olduğu anlaşılmaktadır:

Mukeddemat'ta da geçtiği üzere ilim, ahadiyyet mertebesinde mutlak surette zâtın aynıdır, burada bilen, bilinen ve bilgi tek bir şeydir, ayrılık yoktur. Vâhidiyyet mertebesindeki o uluhiyyettir, o ya hakiki bir sıfat, ya da ilmin kendisine ilişmesi için ma'lûmun gerektirdiği izafî bir nispettir. Ma'lûm, zât-ı ilâhîye, isimleri, sıfatları ve aynlardır. İlâhî ilim bir yönden zâtan farklı olmakla, isim ve sıfatlardan zâtın kendisine verdiklerine tâbîdir. Ve aynların istidatlarıyla ortaya çıkan hallerine ve onlardan kabul ettiklerinden verdiklerine tâbîdir.²⁸

Bu açıklamalarda açıkça görüldüğü üzere ontolojik bakımdan bir farklılaşmadan söz edilirken bu durum varlık mertebelerindeki farklılıklara işaret eden ancak ondaki birliği bozmayan kavramlarla yapılmaktadır. Bu ifadelerden ilâhî isimler ve onların sûretleri konumunda olan a'yân-ı sâbitenin vâhidiyyet mertebesinde bulunuşu açıkça

²⁷ A'yân-ı sâbiteyi kavramsal, mesele ve tarihsel bağlamlarını dikkate alarak ele alan bir çalışma için bkz. Ercan Alkan, "A'yân-ı Sâbite Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler 1-Metafizik II*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 760-773.

²⁸ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/868-69.

ortaya konulmakla bütün varlıkların ilâhî mertebelerle olan ilişkisi vurgulanmış olmaktadır. Ancak a'yân-ı sâbitenin dışta herhangi bir varlığının bulunmaması meselesi bu kavramla ilgili ikinci bir cümleyi açığa çıkarmaktadır: “A'yân, ilmî suretler olması hasebiyle mec'ül değildir, çünkü onlar mevcut durumda hariçte yoklardır, mec'ül ise yalnızca mevcut olabilir. Zihnimizdeki ilmî ve hayâlî suretler hariçte ortaya çıkmadıkça mec'ül olarak isimlendirilmedikleri gibi; öyle olsalardı zihnimizdeki imkânsızlar da mec'ül olmuş olurlardı.”²⁹ Bu cümleler a'yân-ı sâbite kavramının birlik-çokluk ilişkisinin kurulmasında birliği zedeleden onların dıştaki varlıklar üzerinde belirleyici olduğunu ifade ederken kendiliklerinde hariçte bir varlıklarının olmaması Hak'ın zâtında çoklu kadîm varlıklara yol açacağı problemini aşmaya yöneliktir. İbnü'l-Arabî'nin “a'yân(-ı sâbite) varlık kokusu koklamamıştır” sözü böylece teorik bir çerçeve içerisinde yorumlanmış olmakta ve onların mec'ül olmadıkları vurgulanmaktadır.³⁰ A'yân-ı sâbite ile ilgili üçüncü husus ise ilâhî isimlerin onlara tâbî olduğudur. Bu düşünce bizim odaklandığımız ilâhî irade/meşîet tartışmalarının da nirengisini oluşturmaktadır. Şöyle ki, feyz-i akdesi göre ortaya çıkan feyz-i mukaddes, “a'yânın içerdiği istidatların hariçte zuhûrunu gerektiren isimlere ait tecellilerden ibarettir.”³¹ şeklinde tanımlanmakta ve Hak'tan ortaya çıkan varlık tecellisinin a'yân-ı sâbiteye göre hariçte tahakkuk ettiği ileri sürülmektedir. Ancak buradaki en önemli mesele Hak'tan ortaya çıkan ilk feyizle (feyz-i akdes) birlikte ulûhiyet mertebesinde ortaya çıkan varlıkların hakikatleri, ikinci bir tecelli ile hariçte varlığa geliyorsa bu durumda her şeyin ilâhî isimlere bağlı olarak ortaya çıktığı sonucu akla gelmektedir. Dolayısıyla hariçte ortaya çıkan her bir varlık illiyet yoluyla Hak'la ilişkilenecek ve katı bir nedensellik anlayışı ortaya çıkacaktır. Ancak Dâvûd-ı Kayserî'nin şu açıklamaları konunun bağlamını değiştirmektedir:

“İlahî inâyet bir yönden ikiye ayrılır, birincisi ayn-ı sâbitenin istidadına göre gerektirdiğidir ve inâyet ona uyumlu olur. İkincisi ise -her ne kadar hepsi ona dönse de- ayn-ı sâbitenin değil zât-ı ilâhînin gerektirdiğidir. Bunlardan ilki a'yân-ı sâbitenin hâllerine ve istidatlarına bağlı olarak ortaya çıkan feyz-i mukaddese göre olandır. İkincisi ise a'yân-ı sâbiteyi ve istidatlarını ortaya çıkaran feyz-i akdesi göredir. Bu tâbî olunan inayettir. Zira feyz-i akdes de a'yân-ı sâbiteye bağlıdır.”³²

Kayserî'nin açıklamalarındaki vurgular takip edildiğinde dışta ortaya çıkan varlıklar feyz-i mukaddesle ve o da ilâhî isimlerin toplamını ifade eden feyz-i akdesi

²⁹ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/87.

³⁰ İbnü'l-Arabî düşüncesinde mahiyetlerin mec'uliyeti konusunu insan fiilleri üzerindeki etkisi bağlamında ele alan bir çalışma için bkz. Münzir Şeyhhasan, “Nazariyyetü İstidatı'l-Mahiyye inde İbni Arabî ve Alakatuha bi-Nefi'l-Cebr ani'l-İbad”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 48 (2022), 153-162.

³¹ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/223.

³² Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/335. Kâşânî ise konuyu daha farklı bir yönden, kulun ve zât-ı ilâhînin ontolojik bakımdan önceliği çerçevesinde ele almaktadır. Buna göre Allah'ın ilmi ile kulun ilmi aynı kaynaktan (madenin vâhid) olsalar da kulun ilmi varlığından ve suretinin husulünden sonradır. Buna karşın Allah'ın ilmi onun varlığından önce de sonra da vardır. Böylece ilimde O'ndan öne geçenin olmadığı anlaşılmakta, kulla Allah arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 50.

göredir. Ancak son cümledeki feyz-i akdesin de a'yân-ı sâbiteye bağlı olduğunun vurgulanması, ilim yerine ma'lûmu etken kılarken diğerini edilgen kılmaktadır. Böylece aslında katı nedensellik anlayışı ve mutlak cebr fikri dışlanmaktadır. Kayserî'nin şu sözleri meselenin daha da açıklık kazanmasına vesile olacak türdendir:

Sıfatların iki itibarı vardır: bir yönden onlar zâtın aynıdır, diğer yönden ise ondan ayrıdır. Birinci yönden ilim, irade, kudret ve kendilerine izafet ilişen diğer sıfatlar, bilinene, istenilene ve takdir olunana tâbî değildir, çünkü onlar zâtının aynıdır, onda çokluk yoktur. Diğer taraftan ise ilim ma'lûma tâbîdir, aynı şekilde irade ve kudret murâda ve makdûra tâbîdir. Bilginin bilinene tâbî olmasından dolayı ise “iş kendinde öyledir” denilir. Yani ilmin tâbî olduğu ilmî hakikat yönünden, kendinde başka bir varlığa sahip değildir.³³

Bu durumu ifade eden bir diğer pasaj ise şöyledir:

Bir yönden ilim ma'lûma tâbîdir, nitekim Hak “Sizden mücahitleri ve sabredenleri bilelim diye” buyurmaktadır. Yani ilim, mücahitlerin ve sabredenlerin a'yân-ı sâbitelerine taalluk etmektedir. Böylece insanlardan kimlerin mücahit, kimlerin sabderen olduğunu kimlerin de olmadığını bilir. O zaman “ilminin yokken husûlü, onun hüdûsunu gerektirir” denemez. Çünkü ilmin ma'lûma taalluku ezeli ve ebedidir, o sebeple hüdûsu gerekmez. İbnü'l-Arabî'nin sözlerinden anlaşılması gereken şey, ma'lûmun kendisine ilişen ilme tekaddümdür. Tekaddüm zâtî olup zamanî olmadığı için zamanî bir hüdûsu gerektirmez. Çünkü ilmin zâttan başka olması, onu zâtî bir nispet yapar, böylece o bilen ve bilineni gerektirir. Bunların her ikisi de zâtî açıdan ilimden önce olmalıdır.³⁴

Böylece Dâvûd-ı Kayserî, ilâhî isimlerin eşyanın hakikatleri olarak vâhidiyyet mertebesinde bulunan a'yân-ı sâbiteye göre ortaya çıktıklarını belirtirken, onların mec'ül olmamaları sebebiyle dış dünyada mevcudiyetinin bulunmadığını söylemekte, diğer taraftan ise ilâhî isimlerin bu ezeli suretlere tâbî olduğunu söyleyerek dış dünyada ortaya çıkan varlıkların doğrudan Allah'a izafe edilmesini dışlamaktadır. Böylece o, hem ilâhî sıfatlara mutlak varlık perspektifinden izafî bir gerçeklik tayin etmekte diğer taraftan ise eşyanın hakikatlerinin dış dünyada taayyünlerinin olmadığını belirterek zamanî değil zâtî bir kıdem düşüncesini benimsemektedir. Bunun sonucunda vahdet-i vücûd düşüncesi şu meselelerde ayrışmaktadır: a) Vücûd sıfatını zâtın mutlak gerçekliği olarak görüp Hakk'ın sıfatlarından birisi olarak kabul etmeyerek eşyanın yoktan yaratıldığını iddia eden kelâmî geleneklerden ayrışmaktadır. b) Varlığın farklı mertebelerdeki tecellilerini birliğin farklı ontolojik statülerine nispetle ayrıştırmakta ve bu surette zât-ilâhî isimler ve a'yân-ı sâbitenin gerçekliklerini olumlamaktadırlar. Buna mukabil Hakk'ın kendini

³³ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/79.

³⁴ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/338. Kâşânî ise burada ilim sıfatı ile onun ma'dümlara taallukunu ayrıştırmaktadır. Belirttiğine göre ilim sıfatı zâtına zâid kadîm bir sıfat iken onun ma'düma taalluku hâdis bir taalluktur. Kâşânî'ye göre İbnü'l-Arabî, hüdûsü ilmin değil, taallukun sıfatı kılmıştır. el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 51.

bilmesiyle her şeyi tümel surette bilen ve zorunlu olarak onların dış dünyada ortaya çıkmasına neden olan filozofların determinist âlem tasavvurundan farklılaşmaktadırlar. c) A'yân-ı sâbitenin tikel hakikatler olduğunu ve onların hariçte tahakkuklarının bulunmadıklarını (gayr-ı mec'ûl) ileri sürerek Mu'tezile'nin hariçteki ma'dum şeyler teorisinden uzaklaşmaktadırlar.³⁵ d) İlmin ma'lûma taallukunun ezeliğini savunmak suretiyle a'yân-ı sâbite düşüncesine dayalı bir zuhûru savundukları için mutlak cebr görüşünü kabul etmemektedirler.³⁶

İlâhî isimlerin zâtla ve varlıkların ezeli hakikatleriyle olan ilişkilerini varlık mertebeleri pespektifine dayalı olarak ele aldıktan sonra irade ve meşîetin nasıl yorumlandığına, bunların a'yân-ı sâbite ile olan ilişkilerine ve bu ezeli suretlere nasıl ilişkilerine geçiş yapabiliriz.

1.3. İrade-Meşîet Tanımları ve Eşyanın Hakikatlerine Taallukları

Dâvûd-ı Kayserî'nin irade ve meşîet kavramlarına yönelik yaklaşımlarında genel açıklayıcı çerçeveyi yine varlık mertebelerine dayalı ontolojik farklılaşma ve taalluk düşüncesi oluşturur. Bu kapsamda o meşîeti, zâtî tecelliden ibaret görmekte ve meşîetin ma'dûmun var olmasında ve mevcudun yok olmasında onları önceleyen bir inayet olduğunu belirtmektedir. Buna karşın irade ise ma'dûmun var edilmesi için olan tecelliden ibaret olarak yorumlanmaktadır.³⁷ Kayserî, bu yönden meşîetin, iradeden daha genel olduğunu vurgular. Dil açısından bunların bir diğerinin yerine kullanılabileceğini belirtirken, Kur'an'daki kullanım yerlerine bakanların meşîetin genelliğini bileceklerini ifade eder.³⁸ Böylece ehadiyyet mertebesinde, meşîetin iradenin aynı olduğu, ulûhiyet mertebesi açısından ise onların iki farklı hakikat olduğu anlaşılır. Ancak ilâhî sıfatların farklı bağlamlarda tasnif edildikleri dikkate alındığında Dâvûd-ı Kayserî, ilim sıfatının hayat üzere olması gibi, meşîetin ilim, iradenin de meşîet üzerine olduğunu belirtir. Bu

³⁵ Mu'tezile ma'dum şeylerin sübûtunu dış dünyaya nispet etmeleri ve bu düşüncenin sonuçları hakkında bkz. Muhammet Ali Koca, "Mâdumun Şey'iyyeti Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 617-618, 628.

³⁶ Diyanet İslam Ansiklopedisi "A'yân-ı sâbite" maddesinde yer alan "İrade hürriyetini tamamıyla silip süpüren bu düşünce şiddetli bir cebirciliği ve kaderciliği hâkim kılar. Onun için ayn-ı sâbiteye inanan mutasavvıflar hep kaderci ve cebirci olmuşlardır." şeklindeki yaklaşım, cebri a'yân-ı sâbite ile ilişkilendiriyorsa Kayserî'nin yaklaşımlarıyla ve konuyla ilgili yapılan diğer araştırmaların sonuçlarıyla uyumlu fakat buradaki cebr, Hakk'a izafe ediliyorsa çelişiktir. Süleyman Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/199. Konuyla ilgili bkz. Alkan "A'yân-ı Sâbite Teorisi", 768. Ebu'l-Alâ Afifi, "İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde 'A'yân-ı Sâbite' ve 'Mu'tezile'deki Ma'dûmât'", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 268, 269. Toshihiko Izutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs 'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 238-241.

³⁷ Bu konuyu farklı bir yerde tekrar gündeme getirir: "İradenin Kur'an'daki kullanımlarına bakıldığında onun yokun var edilmesine taalluk ettiği, ancak varın yok edilmesine ilişmediği anlaşılır. Buna karşın meşîet ise, var ve yok etmeye ilişir." Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/1211.

³⁸ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/211.

bakımdan meşîet tümellere, irade ise tikellerdeki fazlalık ve eksikliğe ilişebilmektedir. Tümel ise eksiklik ve fazlalıkla nitelenemez.³⁹

Meşîetin ilâhî ilme tâbî bir nispet olması, ilmin ise ma'lûma tâbî olduğu göz önünde bulundurulduğunda varlık tecellisinin ezeli hakikatlere tâbî nispetlere dönüştüğü görülür. Bu durum açıkça İbnü'l-Arabî tarafından ifade edilerek, meşîetin tümel bir hakikat olması hasebiyle ehadiyyetin taalluku, onun da ilme tâbî bir nispet, ilmin ise ma'lûma tâbî olduğu belirtilmiştir. İbnü'l-Arabî, “Ma'lûm sen ve hallerindir. İlmin ma'lûm üzerinde bir etkisi yoktur. Tam tersine ma'lûmun âlim üzerinde bir etkisi vardır. O hakikatinde bulunduğu şeyi nefsinden verir.” diyerek şeylerin ezeli suretlerine atıf yapmaktadır. Dâvûd-ı Kayserî bu ifadeleri yorumlarken Hakk'ın tecelli ettiği genel bir meşîetin olduğu, her bir varlığın ayn-ı sâbitenin gerektirdiği şekilde ondan kendi payını aldığını ifade eder. Böylece Hak'tan ortaya çıkan tecelli zâtî bakımdan sübût halindeki aynları öncelese de onların dış dünyadaki zuhûrları aynların ezeli olarak taşıdıkları istidatlara göre ortaya çıkmaktadır. Bu durum ilâhî isimlere tâbî bir varlık anlayışı yerine onları nispetlere dönüştürmekte, şeylerin kendi hakikatleri neyse ona göre dış dünyada ortaya çıkan bir varlık düşüncesi onun yerini almaktadır.⁴⁰

Bu düşünceden yola çıkarak Dâvûd-ı Kayserî, teorik düşünceyi benimseyen kimselerin bu konudaki yaklaşımlarını eleştirmektedir. Onların Hakk'ın hikmet üzere yarattığını göz ardı ederek O'nun ebedde dilediği (irade) ve ezelde istediği (yeşâ) her şeyi yapacağına inandıklarını ifade eder. Ancak onların eşyayı buldukları hal üzere bilmediklerini ve a'yân-ı sâbitenin bir fiili işlemeyi gerektirdiğini göz ardı ettiklerini bildirir. Ayrıca bu kimselerin kader sırrına vakıf da olmadıklarını, bu sebeple hikmete aykırı biçimde rahmeti hak edene azap, azabı hak edene de nimeti caiz gördüklerini söyler. Kayserî'ye göre bu durum, onların ilâhî isimlerin taallukunu anlayamamalarından kaynaklanmaktadır. Böylece onlar, meşîetin mefhûmunu ve isbatını doğrudan Hakk'a yapmışlar, fakat meşîetin feyz-i akdesi, iradenin ise feyz-i mukaddese taalluk ettiğini bilememişlerdir. Bu anlamda Abdürrezzâk el-Kâşânî de istidatlarını tümel yönden bilenlerin hükümlerinde hata edebileceklerini belirtmektedir. Bu durumun örneği olarak gördüğü kelamcılardan bazı nazar sahiplerinin küllî yaklaşımla mutlak irade ve kudreti Hakk'a izafe ettiklerini ancak bu durumu imkansızlara da taşımaları nedeniyle hata ettiklerini ileri sürmektedir. Kâşânî'ye göre böyle yaparak onlar, Hakk'ı acziyetten tenzih ettiklerini vehmetmişlerdir. Fakat hakikatlerin bilgisine sahip olmamaları, mümkün ile imkansız ayırt edememeleri onların hata yapmalarına sebep olmuştur.⁴¹ Bu anlamda

³⁹ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/1210-1211.

⁴⁰ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/538; 2/876. Kâşânî'ye göre Allah'ın a'yân-ı sâbite dışında bir şeyi dilemesini imkansız olarak nitelemekte ve bunun tahakkukunu mümkün görmemektedir. “Allah'ın kelimlerinde herhangi bir değişiklik yoktur” (Yunus, 64) ayetini bu minvalde yorumlamakta, a'yân-ı sâbiteden kaynaklı bir zorunluluğu dile getirmektedir. el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 133.

⁴¹ el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 70.

Kayserî ile Kâşânî'nin eleştirileri benzer nitelikte olsa da Kâşânî'nin kalamcıları doğrudan ifade etmesi dikkat çekicidir.

Dâvûd-ı Kayserî, eleştirilerini yönelttikten sonra irade ile meşîet arasındaki farkları ve onların eşyaya taalluklarını açıklamaya devam eder. Buna göre irade, mümkünlerin dış dünyada ortaya çıkmalarına taalluk ederken, meşîet, ezeli hakikatlere/aynılara feyz vermektedir. Ancak bu durum, mutlak surette olmayıp Hakk'ın isim, sıfat ve hikmetinin gerektirdiği şekilde olmaktadır. Meşîetten "ezeli ilâhi inayet" olarak söz edilirken, iradenin aynalara; onların istidatlarına ve kabul ettiklerine göre taalluk ettiği vurgulanmakta ve böylece bunlar arasındaki farklar ortaya konulmaktadır. Bu noktadan sonra konu kişilerin inanç durumlarına ilişkin bir perspektife evrilir: "Hakk'ın meşîeti hikmetine göre, hikmeti de eşyanın istidatlarına göredir; intikam durumunda rahmet etmez, rahmet yerinde de intikam almaz. Naslarda fazladan rahmet gösterdiği yahut intikam hususunda adil davrandığı veya Erhamerrahimin'in müntakim sıfatında şefaatt ettiği geçmez. Bu durum da kulun istidadına, aynında gizlenmiş olan hak edişine dönmektedir."⁴² Kayserî'nin bu ifadelerinden meselenin vahdet-i vücûd merkezli varlık anlayışı içerisinde yorumlandığı görülür. Ancak bu teorik arkaplanın ne tür sonuçlar doğurduğu, rahmet ve intikam gibi sıfatlara sahip Allah ile bu sıfatların dış dünya ile irtibatının nasıl kurulduğu irade-meşîet tartışmalarının bir diğer boyutunu oluşturmaktadır. Dâvûd-ı Kayserî'nin yorumlarından hareketle zât, ilâhi isim ve sıfat, a'yân-ı sâbite gibi temel kavramlar arasındaki ilişkiyi tartışarak ilâhi irade ve meşîet meselesinin genel çerçevesini ele aldıktan sonra artık meselenin kulların özgürlüğü ve yükümlülüğünü ilgilendiren boyutlarına geçiş yapabiliriz.

2. Kulların Fiillerindeki Özgürlüğü ve Sorumlulukları

Meşîet ve irade sıfatlarının dış dünyadaki tezahürleri bakımından ele alınması gereken konuların başlıcaları arasında hayır-şer, rahmet-azap, hidayet-dalalet, salih amel-masiyet gibi dinî düşüncenin temel meseleleri yer almaktadır. Birbirinin karşıtı bu kavramların oldukça geniş bir alanda tartışma zemini olsa da bu çalışma kapsamında biz meselenin daha çok insan fiillerine ilişkin boyutlarını konu edineceğiz. Söz konusu kavramların doğa olaylarından ilâhi adalet meselesine kadar çok farklı tartışmaları içermesi, ele alınacak konunun belirli bir çerçeve ile sınırlandırılmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla meşîet ve irade sıfatlarının insan fiillerine taalluku bağlamında konu edilmesi insan davranışlarının belirli olup olmamasına, literatürdeki şekliyle kaza ve kader tartışmalarına evrilmektedir. Burada incelenmesi gereken ikinci husus insanın eylemlerinde ne derece özgür olduğu, onun iradesini önceleyen daha büyük bir iradenin var olup olmadığı gibi sorular bağlamında kaza ve kader konusudur. Bu meseleyle ilintili olarak ortaya çıkan bir diğer mesele ise insanın sorumluluğunun nasıl ele alınması gerektiği üzerinedir. Şayet insan mutlak sorumluluk sahibi ise belirli ilâhi sıfatlar edilgen

⁴² Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/392-393.

mi kılınmaktadır, aksi durum söz konusu edildiğinde ise bu sefer insanî sorumluluktan bahsetmek nasıl mümkün olacaktır? İnsanı edilgen kılan seçenek öne çıkarıldığında peygamberlerin daveti ve şerî teklif konusunda anlamsızlık problemiyle karşı karşıya gelinmeyecek midir? Tüm bu soruları Kayserî'nin yaklaşımları çerçevesinde ele almaya geçebiliriz.

2.1. İlahi İrade Karşısında İnanç ve Davranış Özgürlüğü

İlâhi iradenin kulların inançlarını belirleme hususunda literatürde sıklıkla karşılaşılan tartışmalardan birisi, “Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı”⁴³ ayetinde geçen “dileseydi” ifadesinin ne anlama geldiği üzerinedir. Şayet ayetteki dileme mutlak manada alınırsa bu durumda imanın herkes için dilenmediği, bilakis bazı kimselerin küfrüne baştan karar verildiği sonucu çıkmaktadır. Meselenin Kayserî tarafından yorumlanışında onun kendi perspektifinden daha farklı konular da tartışmaya dahil olmaktadır. Çünkü konunun teorik çerçevesini ele aldığımız bölümde Kayserî, açıkça sıfatların iliştiikleri şeyin hakikatine tâbî olduklarını savunuyordu. Bu durumda şayet bir kimse üzerinde ayn-ı sâbitesi belirleyici ve Hak'tan ortaya çıkan varlık bu ezeli hakikatin istidadına göre ortaya çıkıyorsa ayetteki “dileseydi ” ifadesini nasıl anlamak ve yorumlamak gerekmektedir?

Dâvûd-ı Kayserî'ye göre “dileseydi” ifadesindeki şart edatı aslında bir şey hakkında mümkün olanı başkası hakkında imkansız kılmaktadır. Varlıktaki çeşitlilik, farklı yaratılış ve mizaç özellikleri bu düşünceye göre a'yân-ı sâbiteden kaynaklanmakta; bir bakıma varlıktaki görelî çokluk ezeli istidatların farklı nitelikler taşımasından dolayı ortaya çıkmaktadır. Bu durum haliyle bir şey hakkında mümkün olanı diğeri hakkında imkansız kılmaktadır. Buradan hareketle Kayserî, hidayet ve dalalet gibi inançla ilgili kavramları da bu çeşitlenmenin sonuçları arasında görür ve bazısı hidayeti kabul ederken diğeri için bu durumun imkansız olduğunu belirtir. Dolayısıyla “dileseydi” ifadesi olumlu bir talep olmaktan çıkmaktadır, zira hidayetin herkes hakkında imkansız olmasına dair bilgisi sebebiyle dilememiştir. Çünkü meşîet, bir şeye onun bulunduğu hal üzere taalluk etmektedir. Meşîetin olmaması yani dilememesi, aslında aynların bir kısmının hidayeti kâbil olmamasına bağlıdır. Zira meşîet ve iradenin ilme tâbî iki nispet olduğu yukarıda ele alınmıştı. Belirtildiği üzere meşîet dileneni (müşâ), irade ise istenileni (murâd) talep etmektedir. Bu durumda her ikisinin de bilinen olması gerekir. İlim ise isim ve sıfatlar mertebesinde, bilinene tâbîdir.

Bu bakış açısının zorunlu olarak vardığı sonuç imkan kavramının bir mantıksal boyutu bir de metafizik boyutu olduğudur. Vahdet-i vücûd merkezli bir yaklaşımda a'yân-ı sâbiteden kaynaklı olarak imkan kavramı bir nevi ortadan kalkmakta, ezeli

⁴³ Yunus, 10/99.

istidatlara göre ortaya çıkan varlıklar söz konusu olmaktadır.⁴⁴ Çünkü bu düşünceye göre varlıkta a'yânın verdiği dışında herhangi bir şey yoktur. Kayserî'nin ifadesiyle "Ayn sadece zâtının gerektirdiğini verir. Zât ise bir şeyi ve onun zıddını vermez."⁴⁵ Oysa akıl, bu konuda aynların bir şeyi ve onun zıddını kabil olduğunu mümkün görmektedir. Çünkü akla göre o şey, imkan sıfatıyla iki yönü -yani varlık ve yokluğu- gerektirmektedir. Ancak vakıada ortaya çıkan şeyler için artık imkandan bahsetmek mümkün olmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında hidayet ve dalalet gibi konular aklî önerme olarak mümkün kategorisinde iken vakıada öyle değildir. Kayserî'nin yaklaşımları meselenin aklî olarak imkanından çok varlığın ezeli bilgisine sahip olanlar yönünden değerlendirilmesi şeklindedir. Bu durumu "kader sırrına vakıf olanlar" şeklinde ifade etmekte ve onların ezeli hakikatlerin zâtında neyi gerektirdiğini bildiklerini, bu sebeple onlar için "niçin hidayete erenin hakikati onun öyle olmasını gerektirdi de dalalette olanı gerektirmedi" sorusunu anlamsız bulmaktadır. Bunun nedeni a'yân hakkındaki temel önermelerde saklıdır: "Aynlar, ilâhî isimlerin suretleri ve ilimdeki mazharlarıdır. Hatta kadim zâttaki isim ve sıfatların aynıdırlar. Dahası onlar hakikat yönünden zâtın aynıdırlar, onlar ezel ve ebedde bakidirler, onların var edilmesi ve kılınması söz konusu değildir. Fena ve yokluk da onlara nispet edilemez."⁴⁶ Dolayısıyla özcü yaklaşımı benimseyen Kayserî için bu gibi durumlar olduğu hal üzere değerlendirilmekten ibarettir. Tekrar dileme meselesine dönecek olursak Kayserî'de bunun cevabı "bazı aynlar hidayeti vermediği için hidayeti herkes hakkında dilemedi" şeklindedir. Onlara hidayet vermemiştir ve ebedî olarak vermeyecektir. Çünkü Hakk'ın şe'nleri hidayeti gerektirdiği gibi dalaleti de gerektirmektedir. Zira hidayet ve dalalet gibi zıtlıklar esasında ahiret yurdunun cennet ve cehennem diye ayırmasıyla ya da "Adem'i iki eliyle yarattı" ayetinde geçen "iki elle" yani Kayserî'ye göre celâl ve cemâl sıfatlarının mazharıyla ilişkilidir.⁴⁷

Bu durumda hayır ve şer gibi kavramlar da objektif değerlendirme olmaktan çıkıp kişilerin ayn-ı sâbitelerinin gereği olarak ortaya çıkan durumlardır. Bir nevi varlıkta ortaya çıkan her şey aslında Hakk'ın meşîetine konu olmakta, ancak meşîetin iliştiği nitelik ezeli hakikate dair olduğu için onun verdiği bilgiye göre zuhûr etmektedir. Bu bakımdan bütün fiiller meşîetle ortaya çıkmış olmaktadır ve her bir varlığın ulaşacağı yer saadet olmuştur. Kayserî'ye göre rahmetin her şeyi kuşatması bu anlama gelmektedir.⁴⁸ Bu hususları teklif meselesini ele alırken daha ayrıntılı incelenecektir ancak bu durumda kaza ve kader gibi kavramların ne anlama geldiği açıklığa kavuşturulmalıdır.

⁴⁴ İmkan kavramının daha geniş boyutlarıyla İbnü'l-Arabî terminolojisi içerisindeki anlamını ele alan çalışma için bkz. Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, 88-102.

⁴⁵ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/535.

⁴⁶ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/536.

⁴⁷ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/537.

⁴⁸ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/542; 2/1066-1067.

2.2. Kaza ve Kader Kavramlarının Yeniden Yorumlanması

Dâvûd-ı Kayserî, kaza ve kader konularında İbnü'l-Arabî'nin ehl-i keşf ve'l-vücûd olarak nitelediği muhakkikleri diğerlerinden ayırıştırır.⁴⁹ Buradaki en önemli ayırım noktasını muhakkiklerin kader sırrına vakıf olması teşkil eder.⁵⁰ Buradan hareketle Kayserî, farklı geleneklere mensup şekilci bilginlere karışık gelen hususların varlığın gerçek bilgisine sahip olanlar nezdinde açıklık kazandığını bildirmektedir. Buna sahip olmayanlar ise ya fiileri bütünüyle Hakk'a nispet etmekle mutlak cebre varmışlar, ya da fiilleri yalnızca kula nispet etmekle salt kaderci olmuşlardır. Bu konuda kendi açıklamalarına gelince o fiillerin her ikisinden sadır olduğunu bildirir.⁵¹ Şimdi onun kaza ve kaderi nasıl tanımladığına ve fiillerin her ikisinden sadır olmasının ne anlama geldiğine bakabiliriz.

Dâvûd-ı Kayserî'ye göre kaza, aynlarının gerektirdiği şekilde eşyaya dair külli hükümdür. Kader ise onu zamanla cüzî, muayyen, mahsus ve müşahhas kılmıştır. Bu tanım aslında İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki perspektifini yansıtmaktadır. Zira o da kazayı kaderin önüne geçirmiştir. Böyle bir tanıma benimsemekle onlar Selefi, Maturidî ve Şii kelamcılardan ayırırken Eş'arîlerin birçoğu ile İslam filozoflarının yaklaşımlarına daha yakın bir konumda yer almışlardır.⁵² Ancak özellikle kazanın tanımında “aynların gerektirdiği şekilde” ifadesi, vahdet-i vücûdçu perspektifin korunduğunu göstermektedir.⁵³

Böylece Kayserî'nin kaza ve kader anlayışında öğretinin anahtar kavramlarından a'yân-ı sâbitenin belirleyici olduğu görülmektedir. A'yânın hallerinden birisinin özel bir zamanda ve muayyen bir sebeple ilişmesi kader anlayışının temel çerçevesini oluşturmaktadır. Sübût hallerinde küllî olarak varlığın bilgisi kaderle vakti ve zamanı geldiğinde hükmün gereğini ortaya çıkarmakta ve onu tafsil etmektedir. Bu düşünce, Kayserî tarafından vehim olarak nitelendirilen şu görüşü ortadan kaldırmaktadır: “Hak isimleri bakımından aynlara mutlak surette hükmeder, o ayn ister hükme hazır olsun ister olmasın. Bu hususta perdelilerin/şekilci âlemlerin ‘Allah mülküne hakimdir ve dilediği gibi hüküm verir. Aynları gerektirmese de kafirin küfrüne ve asinin isyanına hükmeder (takdir eder), kendisinin bildiği bir hikmetle onun takatini aşan bir şeyle kulu sorumlu

⁴⁹ Kayserî'den hareketle keşf ve müşâhede gibi kavramların epistemolojik çerçevesini ortaya koymayı hedefleyen bir çalışma için bkz. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Davud El-Kayserî'ye Göre Sûfi Epistemolojisinin Temel Bir Kavramı Olarak ‘Keşf’ ve Türleri”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017), 247-261.

⁵⁰ Bekrî Alaaddin, kader sırrına vakıf olma konusunu İbnü'l-Arabî ve Konevî merkezli bir çalışmada konu edinir. Bu çalışmada ilmin ma'luma tâbî olması ve a'yân-ı sâbite kavramı onun konuyu ele alırken öne çıkardığı başlıca temalardır. Konunun tecrübî boyutlarını da içeren değerlendirme için bkz. Bekrî Alaaddin, “Sırru'l-kader beyne İbn Arabî ve'l-Konevî”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Meram Belediyesi Konevi Araştırma Merkezi Yayınları, 2010), 268-276.

⁵¹ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/862.

⁵² Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/58.

⁵³ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/868.

tutar' demesinde olduğu gibi."⁵⁴ Zira Kayserî'ye göre Allah, onların istidatlarıyla istedikleri dışında onlara bir şey vermemiştir. Küfrü ve isyanı kendisinden takdir etmemiştir. Aksine bu durum, onların aynlarının gereği olarak ve istidatlarının diliyle küfrü ve isyanı talep etmelerinden dolayıdır. Bu düşünceye karşılık olarak "Aynlar ve istidatlar Hak'tan taşmıştır, o onları öyle kılmıştır" şeklinde yöneltilebilecek olan muhtemel bir itirazı Kayserî, "aynlar birisinin var kılmasıyla var olmamışlardır" ilkesine atıfla cevaplamaktadır. Bu düşünceye göre aynlar, ilâhî isimlere ait ilmî suretlerdir ve onların Hak'tan zaman bakımından değil zâtî yönden bir sonralıkları vardır. Bu bakımdan onlar ezelî ve ebedî olmakla nitelenmekte, onlara feyz vermenin manası ise zât bakımından sonradanlık anlamına gelmektedir.⁵⁵

Kaza ve kader düşüncesi a'yân-ı sâbitenin taşıdığı istidatların belirli vakitte ve özel zamanda tayiniyle olduğu anlaşılmıştır. Bir şeyin zuhûra gelmesindeki vakit de istidatların o vakti talebiyle olmaktadır. Bu bakımdan ilâhî ilmin, ma'lûma tâbî olduğu ilkesi tekrar hatırlanmaktadır. Böylece ilâhî irade ve meşîet açısından da kaza ve kader a'yânın hükmünü taşıdığı için belirleyici durumdadır. Bu düşüncenin sonucunda vahdet ehli, kendi ayn-ı sâbitelerinin hükmü onlara keşf olduğunda bütüne ilişkin küllî bir bilgiye erişmektedirler. Böylece onlar kader sırrının bilgisine sahip oldukları için bu bilgi onlara mutlak bir rahatlık vermektedir. Kayserî bu durumu şöyle açıklar: "Çünkü bu bilgiye göre Hak, zâtının gerektirdiği şeyle kaza-i sâbıkta hükmetmiştir. Zâtın gerektirdiğine başka bir sebebin aykırı düşmesi mümkün değildir, böylece itminan ortaya çıkar. Bu durumda talep etme yorgunluğundan kurtulur, isterse talebini güzelleştirir, bir şeyi kaçırmaktan korkmaz. Allah'ın hazinelerinden vakti geldiğinde vereceğini bildiği için beklentiye girmez. O daimi surette parça parça verir. Kul kendisi hakkında gerçekleşmeyen şeyi başkasından görmez. Böylece büyük rahatlık ortaya çıkar."⁵⁶ Buradan hareketle sûfilerin, erken dönemden itibaren üzerinde durdukları rıza makamı ile a'yân-ı sâbitenin bilgisine erişme arasında bağ kurulmuştur. Çünkü takdir olunan hüküm, ister razı olsun isterse olmasın aslında kulun hakikatının gerektirdiğidir. Bu sebeple bu hususta "Kim hayır bulursa, hamd etsin, bunun dışında bir şey bulan ise kendi nefsi dışında birşeyi kınamasın" denilmiştir.⁵⁷

Böylece kaza ve kader konusu kişinin kendi ezelî hakikatine referansla değerlendirilmiş ve cebr hiçbir şekilde Allah'a izafe edilmemiştir. Varlıkların zuhûrları ve onlarda ortaya çıkan her yeni hal onların istidatlarının gereği olarak ortaya çıktığı için

⁵⁴ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/869. Kâşânî'nin bu konudaki yaklaşımı bazı farklar taşımaktadır. O, Kayserî gibi belirli teorik öncüllere dayalı olmadan ele almaktadır. Örneğin hidayetle ilişkili meselelerde müşriklerin "Allah dileyseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız." (En'am, 148) şeklindeki itirazlarının esasında doğru olduğunu, ancak onların Hak sözle bâtılı ifade ettiklerini bildirir. Bu durumu Haricilerin Hz. Ali'ye karşı kullandıkları "Allah'tan başka hüküm veren yoktur" sözüne benzetmektedir. el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 132.

⁵⁵ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/871.

⁵⁶ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/877.

⁵⁷ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/1122.

zem ve kınama yine onların kendilerine dönüktür. Bu düşüncenin yol açtığı en önemli mesele peygamberlerin gönderilme ve tebliğlerini anlamsızlığa götürecek yönler içermesidir. Bu nedenle Kayserî'nin nübüvvetin misyonuna ve teklifin anlamına dair görüşlerinin ele alınması gerekmektedir.

2.3. İlahî Teklif ve Nübüvvetin Anlamı

Dâvûd-ı Kayserî'nin kulun ilâhî teklif karşısındaki sorumluluğunda hareket noktasını yine onun Hakk'ın ilmindeki ezelfi sureti oluşturmaktadır. Ona göre bunun nedeni, kulun hal diliyle ve üzerinde bulunduğu durumla "beni mükellef yap" demiş olmasıdır. Çünkü kul, istidadının diliyle "Beni üzerinde bulunduğum hal üzere, zâtımdaki ve istidadımdakileri ortaya koymam için mükellef kıl" demektedir.⁵⁸

Dâvûd-ı Kayserî Hak'tan gelen teklifi ikiye ayırır ve kulun sorumluluğunu bu iki teklife göre yorumlar. Bunlardan birincisi ayınların herhangi birisinin uymaması mümkün olmayan emirdir. İkincisi ise bazı ayınların uymaması mümkün olan emirdir. Şöyle ki bunlardan ilki ayınların ortaya çıktığı emir olan "kün emri"dir ki ona uymamak imkansızdır. Çünkü mümkünlerin hakikatlerinin tamamı ilâhî mertebeden dış varlıkta ortaya çıkmayı dilemektedirler. Dolayısıyla ona herhangi bir şeyin uymaması mümkün değildir. İkincisi ise iman, hidayet ve onlara dair hususlara ilişkin emirdir. Bu hususta bir kimsenin hakikati onları ve gereklerini kabul etmiyorsa o emre uyması mümkün değildir.⁵⁹ Kayserî benzeri bir tasnif daha yapar ancak burada emirleri birileri aracılığıyla ve aracısız olmak üzere ikiye ayırır. Bu sefer birincisini, müctehitler, veliler ve nebiler gibi mazharların aracılığıyla ortaya çıkan emir ve herhangi bir aracının bulunmadığı emir şeklinde tasnif eder. Vasıtasız olan emr-i tekvinî olarak kavramlaştırılır ki bu emre muhalefete imkan yoktur. Yukarıdaki tasnifte ifade edilen "kün emri" tekvinî olarak yorumlanır. Buna karşın vasıtalı olana gelince onda muhalefetin söz konusu olduğu Kayserî tarafından kabul edilmekte; insanların bazıları nebilere iman ederken bazılarının kafir olmaları bu açıdan yorumlanmaktadır. Buradan hareketle Kayserî, âlemde ortaya çıkan bir işin, takdir edilmiş şeriatın hükmüne göre değil, ilâhî meşîetin hükmüne göre olduğu sonucuna ulaşır.⁶⁰ Zira meşîet emri yönünden yaptığı fiillere karşı Hakk'a hiç kimse muhalefet etmemiştir. Ancak vasıtalı emirlerde muhalefet ortaya çıkmıştır. Bu düşüncenin nedeni meselenin teorik çerçevesinin ele alındığı bölümdeki temel kabullerle ilgilidir. Hatırlanacağı üzere meşîetten kaynaklanan emir yalnızca hakikatte bir fiilin aynına ilişmektedir. Bu durum özel bir mahalde olmakta ve burada fiili işleyenini onu işlememesi imkansızdır.⁶¹

Bu durumda nebilere emrini nasıl değerlendirmek gerekmektedir? Çünkü şerî emirler ile tekvin arasında bir karşıtlık söz konusu olduğunda tebliğ anlamını

⁵⁸ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/543.

⁵⁹ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/860-861.

⁶⁰ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/1063.

⁶¹ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/1065.

yitirmeyecek midir? Bu türlü sorular, Dâvûd-ı Kayserî tarafından da dikkate alınmakta şu şekilde bir yaklaşım geliştirilmektedir:

Nebi ve vârisler, emr-i ilâhîye mutlak manada hizmet etmezler. Emir iki türdür:

Birincisi emredilenin aynının/hakikatının gerektirdiği şeylere ilişen emirler

İkincisi ise emredilenin hakikatının bir kısmı gerektirdiği emirlere taalluk eden bir kısmına ise etmeyendir. Hatta onun tam tersi de olabilir, bu emr-i teklifîdir. Nebi ve resuller, söz ve halleriyle emr-i teklifîye hizmet etmişlerdir... Nebilerin tebliğleri, itaat edenin kemaline erişmesi, isyan edenlerin ise fiillerinin vebalini yüklenmesi içindir. Onlar iradeye hizmet etmemişlerdir, böyle olsaydı hiçbir kimseyi fiilinden men etmemeleri gerekirdi. Zira o fiile irade ilişmektedir. Hatta o fiili işleyenlere yardım ederlerdi.⁶²

Kayserî bir başka bölümde ise nübüvvetin anlamını şu maddelerle ifade eder:

Nebiler, kader sırrını bilseler de bilmeseler de şu maksatlar için daveti emrederler:

a) Ahiret ehlini ayırmak

b) Her şeyi hakikatının gerektirdiği şekilde kemaline ulaştırmak

c) Yaratılmışlar lehine ve aleyhine kanıt olmak, zira nebiler yaratıkları üzerine Hakk'ın şahitleridir.⁶³

Burada açıkça belirtildiği üzere nübüvvet Hakk'ın iradesine mutlak manada hizmet etmemektedir, onların âlemdeki hizmetleri gerçekte bir yönden yapılan hizmetlerdir. Çünkü iradenin bulunduğu emir, Hakk'ın ilmi yönündendir; o ise bilmediği bir şeyi irade etmemektedir. İradenin irade olunana (murâd) ilimle taalluk ettiği, ilmin ise ma'lûma tâbî olduğu Kayserî'nin yaklaşımlarının temelini oluşturuyordu. Böylece iradeyle birlikte olan emir, mükelleflerin aynlarının ilâhî ilimdeki sübutî hallerine uyumlu olurken onlar emri ve onun verdiklerini kabul etmektedirler. Diğer taraftan iradenin olmadığı emrin bu düşünce doğrultusunda kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü iradenin ilişmediği bir şey ortaya çıkmamaktadır. Bunun sonucunda ulaşılan netice; şayet emredilen şeyin vukuuna irade taalluk ediyorsa, nebi ve vârislerin emr-i ilâhîye hizmet ettikleridir. Fakat bu durum mutlak anlamda iradeye hizmet anlamına gelmemektedir. Çünkü iradenin ma'lûma tâbî olduğu, ma'lûmun ise şerî teklife uygun olan ya da olmayan işleri gerektirdiği ifade edilmişti. Buna karşın peygamberler ise ona uygun olmayan hususlarda yardım edici değildir. Aynı şekilde bütün hayır ve şer de iradeden ortaya çıkmaktadır. Kayserî'ye göre şayet peygamberler iradeye mutlak manada hizmet etseler, birisinin kötü bir fiilini reddetmemeleri gerekirdi. Oysa peygamberler, mükellefe zarar verecek şeyleri onun saadetini ve kemalini ortaya koymak için ilâhî emirle def etmekte ve ondan

⁶² Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/657-658.

⁶³ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/852.

uzaklaştırmaktadırlar. Bunun yerine eğer onlar iradeye mutlak anlamda hizmet etseler, yaratılmışlara nasihat etmez, onları buldukları hal üzere terk ederdi.⁶⁴ Bu durumda beliren “Hak gerçekleşmesini istemediği birşeyi nasıl emreder diyebilirsin?” sorusuna Kayserî şu cevabı vermektedir:

Teklif kulun hakikatinin/aynının hallerinden bir haldir. Hakk’ın kendisini sorumlu tuttuğu emirden başka bir hale sahip olan istidada sahip olabilir. Kulun hakikati Hak’tan özel istidatla kendi istidadının kabul etmeyeceği bir şey isteyebilir, Hak da bunu emreder ve onu mükellef kıldığı emrin ortaya çıkmasını -kulun istidadında onu kabul olmadığını bildiğinden- istemez. Tam aksine istidadı bunu gerektirdiği için sorumlu tuttuğu şeyin tersinin ortaya çıkmasını ister, bunun faydası ise kimin kabul edeceğini ve kimde bunun bulunmadığını ayırmaktır.⁶⁵

Bu düşüncenin sonucu olarak ortaya konulan cümleler her bir varlığın kendi hakikati yönünden razı olduğu şeklinde ifade edilmiştir. Bu düşünce, her varlığın onu yöneten bir rabb-i hâssının bulunduğu düşüncesine dayanır. Özel rab, her varlığın kabiliyetine göre rabbü’l-erbabdan olan nasibidir. Her bir varlık rabbi katında razı olduğu için herkesin said olduğu ileri sürülür. Çünkü bu varlığın nitelendiği ahlak ve fiillerin tamamı, gerçekte onun üzerinde tasarrufta bulunan rabbindendir. Kayserî bu düşünceyi şöyle formüle eder:

Her mevcut kendi rabbi katında razı olunandır,

Rabbi katında her razı olunan ise saiddir,

Dolayısıyla her varlık saiddir.⁶⁶

Ancak buradaki razı olunma durumunun mutlak anlamda değil, kişinin hakikatiyle ilişkili olarak onun üzerinde hüküm süren rabbi yönündendir. Belirli bir rabden sadır olan fiil ise ona göre razı olunandır fakat mutlak manada değildir.⁶⁷ Bunun neticesinde Ekberî düşüncenin ahirete dair perspektiflerinde de farklılaşma söz konusu olmakta ve her bir varlığın karşılaşacağı akıbet de aslında kendi rabbi katında razı olunan bir durum olacaktır. Bu açıdan azap ile tatlılık anlamına gelen azb arasında bir ilişki kurularak ceza ve ödül şeklindeki karşıtlık tevil edilmeye çalışılmış, cennet ve cehennem gibi bu ikisiyle ilişkili kavramlar kendi perspektiflerinden yeniden yorumlanmıştır.⁶⁸

⁶⁴ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/659-660.

⁶⁵ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/661.

⁶⁶ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/602.

⁶⁷ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/608.

⁶⁸ İbnü'l-Arabî düşüncesinde merhametin kuşatıcılığı ve bunun ahiretle olan ilişkisi hakkında bkz. William C. Chittick, “Ibn al-‘Arabî’s Hermeneutics of Mercy”, *Mysticism and Sacred Scripture*, ed. Steven T. Katz (Oxford: Oxford University Press, 2000), 164-165.

Sonuç

Dâvûd-ı Kayserî'nin ilâhî irade ve meşîet sıfatları çerçevesinde insan fiilleri konusunu vahdet-i vücûd düşüncesinin temel ilkelerine bağlı olarak ele aldığı görülmüştür. Bu anlamda o, mutlak varlık kavramını Hakk'a izafe ederek vahdet-i vücudçu varlık anlayışının en önemli ilkesinden hareket etmiştir. Mutlak varlığın taayyünü düşüncesinden yola çıkarak varlığın farklı mertebelerde zuhûr ettiğini kabul etmiş, ilâhî isim ve sıfatları da bu minvalde değerlendirmiştir. İlâhî isimleri farklı tasnifleri esas alarak derecelendirmiş ve varlıktaki çoğalmanın gerekçesi kılmıştır. İlâhî isimlerin müteallaklarına bağlı olduğu düşüncesini benimseyerek dış dünyada ortaya çıkan mevcutları doğrudan Allah'a izafe etmek yerine onların ezeli ilimdeki suretlerine dayandırmıştır. A'yân-ı sâbite kavramı etrafında gelişen bu metafizik teori, insan fiillerini de bu kapsamda değerlendirmektedir. Böylece o, mutlak cebr ile özgürlük arasında üçüncü bir yöntem olarak varlıkların ezeli hakikatlerini belirleyici konuma yerleştirmiştir. Bu düşünceye bağlı olarak kaza-kader, hidayet-dalalet ve şerî teklif gibi konuları yeniden ele almıştır. İlâhî meşîete konu her şeyin ezelde taşıdığı istidada göre dış dünyada ortaya çıkmasından hareketle her varlığın üzerindeki etkin olan rabb-i hâssı yönünden razı olduğunu ve bu bakımdan her şeyin kendi yolunda doğru olduğunu savunmaktadır. Ancak bu durumun şerî teklif ile çatışması sebebiyle, nübüvvetin işlevini ele almış ve peygamberlerin varlığa bütün yönlerden değil belirli yönden hizmet ettikleri düşüncesini benimsemiştir. Bununla birlikte onların tebliğlerinin, herkesin ezeli hakikatlerindeki bilgiyle ortaya çıkmaları ve ayrışmaları için gerekli bir husus olduğunu da vurgulamıştır.

Bu kapsamda belirtmek gerekirse Dâvûd-ı Kayserî, vahdet-i vücûd düşüncesinin temel ilkelerini metafizik geleneklerin tartışma alanlarına tatbik ederek İbnü'l-Arabî ve Konevî çizgisini takip eden ikinci nesil şârihlerin önemlileri arasında yer edinmiştir. Bunu yaparken Kayserî, gerek kavramsal açıdan gerekse bazı temel önermeleri itibariyle mevcut metafizik geleneklerin birikiminden istifade etmiştir. Kayserî'nin meseleleri daha soyut bir kavram haritası üzerinden ele alması, söz konusu geleneklerle Ekberî düşünce arasındaki ilişkinin birçok yönden benzerlikler taşıdığı sonucuna ulaştırabilecek niteliktedir. Ancak bu çalışmada ortaya konulduğu üzere vahdet-i vücûd düşüncesinin diğerlerinden ayrıldığı nokta aslında kesiştiği görünümüne neden olan meselelerle iç içedir. Bu anlamda Dâvûd-ı Kayserî, sudurcu bir varlık anlayışını benimsemiş olsa da, ilmin ma'luma tâbî olduğunu savunarak ilmin ma'lumları belirlediği nedenselci yaklaşımdan uzaklaşmıştır. İlâhî sıfatların gerçekliğini kabul ederken, varlık mertebeleri etrafında Eş'arî sıfat teorisini yeniden yorumlamıştır. Zâtın kendi içerisindeki taayyünlerini farklı birlik türleriyle ifade etmiş, mertebe fikrine bağlı olarak ayniyet ve gayriyet kavramlarını farklı bir bağlamda açıklamıştır. A'yân-ı sâbite kavramını ele alırken felsefi mahiyetler düşüncesine atıf yapmış fakat onların ilâhî birlik mertebesinde bulduklarını söyleyerek vahdet-i vücudçu perspektifi korumuştur. Yine bu kavramla yoktan yaratmanın aksine varlıkların hakikatlerini ezeli kabul etmiş ve kelamcı yaratma

teorilerinden ayırışmıştır. Sonuç olarak belirtmek gerekirse Dâvûd-ı Kayserî farklı geleneklere ait kavram ve önermeleri vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde yeniden yorumlamış ve kadim tartışma konularını kendi bağlı olduğu gelenek perspektifinden ele almıştır. Bunun sonucunda, fiilleri insanın ezeli hakikatine izafe ederek sorumluluğu yine onların kendileriyle ilişkilendiren bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Afifi, Ebu'l-Alâ. "İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde 'A'yân-ı Sâbite' ve 'Mu'tezile'deki Ma'dûmât'". *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Alaaddin, Bekrî. "Sırru'l-kader beyne İbn Arabî ve'l-Konevî". *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*. Konya: Meram Belediyesi Konevi Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Alkan, Ercan. "A'yân-ı Sâbite Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Arslan, Hulusi. "İrade Teorileri". *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Aydınlı, Osman. "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003).
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Can, Seyithan. "Kudret Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Cengiz, Lütfi. "Emevîler Döneminde Kader Problemi". *Marife* 1/2 (Güz 2001).
- Chittick, William C. "Ibn al-'Arabî's Hermeneutics of Mercy". *Mysticism and Sacred Scripture*. ed. Steven T. Katz. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa. "Davud El-Kayserî'ye Göre Sûfî Epistemolojisinin Temel Bir Kavramı Olarak "Keşf" ve Türleri". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017).
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- Demirli, Ekrem. "Yeni Dönem Tasavvufu: Tarikatların Tesisi ve Ekberî Geleneğin Teşekkülü". *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Fazlıoğlu, İhsan. "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017).
- Izutsu, Toshihiko. *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Kaya, Mahmut. "Sudur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- el-Kâşânî, Abdürrezzâk. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-arabî, 2006.
- Kayserî, Dâvûd-ı. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. thk. Hasanzâde Âmulî. Kum: Müessese-i Bustân-ı Kitâb, 1428/2007.

- Kayserî, Dâvûd-ı. *Tasavvuf İlmine Giriş*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.
- Kayserî, Dâvûd-ı. “Esâsü'l-Vahdâniyye ve Mebne'l-Ferdâniyye”. *er-Resâil*. thk. Mehmet Bayraktar. Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür, Yayınları, 1997.
- Koca, Muhammet Ali. “Mâdumun Şey'iyyeti Teorisi”. *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Koloğlu, Orhan Şener. “Sıfat Teorileri”. *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Kelam Tarihine Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Özdemir, Metin. *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Özdemir, Metin. “İlahi Bilgi Teorileri”. *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Özdemir, Sema. *Dâvûd Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.
- Özdemir, Sema. “Dâvûd Kayserî'ye Göre Sûfinin Bilgisi Ve İlm-İ İlâhî”. *Ekev Akademi Dergisi* 16/51 (Bahar 2012).
- Şeyhhasan, Münzir. “Nazariyyetü İstidatı'l-Mahiyye inde İbni Arabi ve Alakatuha bi-Nefi'l-Cebr ani'l-İbad”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 48 (2022).
- Türker, Ömer. “Yenilenme Dönemi”. *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Türker, Ömer. “Mutlak Varlık Kavramı Ekseninde Davud Kayserî'nin Filozof ve Kelamcılara Yönelttiği Eleştiriler”. *Uluslararası İznik Sempozyumu*. (5-7 Eylül 2005).
- Uludağ, Süleyman. “A'yân-ı Sâbite”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ünver, Mustafa. “Kelâm ve Tasavvuf Açısından Kadere İman-Tevekkül İlişkisi”. *Kader* 18/1 (2020).
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınları.