

**T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**DAVUD-İ KAYSERİ'DE KÂMİL İNSAN ANLAYIŞI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Recep AYDIN**

**Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe  
Enstitü Bilim Dalı : Felsefe Tarihi**

**Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Necdet ERTUĞ**

**MAYIS-2008**

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DAVUD-İ KAYSERİ'DE KÂMİL İNSAN ANLAYIŞI


YÜKSEK LİSANS TEZİ

Recep AYDIN

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe

Enstitü Bilim Dalı : Felsefe Tarihi

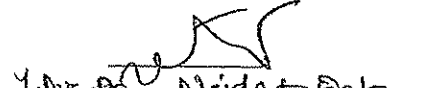
Bu tez 13/06/2008 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.

  
Prof. Dr. Fahmi KARAKUŞ  
Jüri Başkanı

Kabul  
 Red  
 Düzeltme

  
Doç. Dr. İbrahim ERGAL  
Jüri Üyesi

Kabul  
 Red  
 Düzeltme

  
Y. Doç. Dr. Neşet ERKAY  
Jüri Üyesi

Kabul  
 Red  
 Düzeltme

## BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Recep AYDIN

13/06/2008

## ÖNSÖZ

Davud-i Kayseri, İbnü'l-Arabî'nin sistemleştirdiği varlığın birliği düşüncesini felsefi tarzda yorumlamış bir düşünürdür. Osmanlı devletinde medrese eğitiminin kurucu unsuru olması hasebiyle Osmanlı düşünce tarihinin anlaşılması açısından da bir öneme sahiptir. Bu açıdan çok önemli bir kişilik olmasına rağmen Davud-i Kayseri hakkında Türkçe yapılmış bir tez konusu olmadığından Davud-i Kayseri'nin Kâmil insan anlayışıyla ilgili bir çalışmanın yapılması, Türkçe literatürü açısından önemlidir. Davud-i Kayseri'de Kâmil insan anlayışını irdelediğimiz bu çalışma, Osmanlı tasavvuf düşüncesinin anlaşılması açısından bir önemi haiz olduğu görülür. Çalışmamız esnasında danışmalığımı yürüten danışman hocam Yrd. Doç Dr. Necdet ERTUĞ'a, tez yazımında her yönüyle destek olan hocam Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ'a, hiçbir konuda yardımlarını esirgemeyen Ali ÖZTÜRK ve Mehmet DOĞAN dostlarıma, ayrıca hizmetlerinden çok istifade ettiğim İSAM kütüphanesi ve çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim. Her yönüyle benim yetişmemde büyük emekleri olan anne ve babama da şükranlarımı sunarım. Yetişmemde katkıları olan tüm hocalarıma da minnettarlığımı burada ifade etmek isterim.

## İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR .....	ii
ÖZET.....	iii
SUMMARY .....	iv
<b>GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
<b>BÖLÜM 1: KAYSERİLİ DAVUD VE ÇAĞININ NİTELİKLERİ .....</b>	<b>6</b>
1.1. İlim, Tasavvuf, Din ve Siyasetteki Genel Durum .....	6
1.2. Kayserili Davud'un Tasavvufi ve İlmî Kaynakları .....	9
1.3. Kayserili Davud'un Hayatı .....	12
1.4. Kayserili Davud'un Eserleri.....	15
1.5. Kayserili Davud'un Etkileri .....	18
<b>BÖLÜM 2: KAYSERİLİ DAVUD'UN GENEL GÖRÜŞLERİ .....</b>	<b>21</b>
2.1. Hakk, Alem ve İnsan Bağlamında Varlık Görüşü .....	21
2.2. Kayserili Davud'a göre İlâhî Sevgi.....	30
<b>BÖLÜM 3: KAYSERİLİ DAVUD'UN KÂMİL İNSAN ANLAYIŞI .....</b>	<b>32</b>
3.1. İnsan ve Kâmil Kelimelerinin Etimolojisi .....	32
3.2. İnsanlıktan Beşeriyete (Metafizik Boyutuyla Kâmil İnsan).....	34
3.2.1. Muhammedî Hakikat ve İlk Akıl olarak Kâmil İnsan .....	38
3.2.2. Kapsayıcı Varlık Olarak Kâmil İnsan .....	41
3.3. Beşeriyetten İnsanlığa (Beşerî Düzlemde Kâmil İnsan) .....	50
3.3.1. Yetkin İnsan Olma Süreci .....	53
3.3.2. Yetkin İnsanlar Arasında Farklılaşma .....	58
<b>SONUÇ .....</b>	<b>60</b>
<b>KAYNAKLAR .....</b>	<b>64</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>69</b>

## KISALTMALAR

**AÜİFD** : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

**DİA** : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

**DÜİFD** : Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**S.** : Sayı

**Thk.** : Tahkik ve neşreden

**Ö.** : Ölüm tarihi

**K.** : Kur'an-ı kerim

<b>Tezin Başlığı:</b> Davud-i Kayseri’de Kâmil İnsan Anlayışı	
<b>Tezin Yazarı:</b> Recep AYDIN	<b>Danışman:</b> Yrd. Doç. Dr. Necdet ERTUĞ
<b>Kabul Tarihi:</b> 13/06/2008	<b>Sayfa Sayısı:</b> iv(ön kısım) + 69 (tez)
<b>Ana Bilim Dalı:</b> Felsefe	<b>Bilim Dalı:</b> Felsefe Tarihi
<p>XIII ve XIV. Yüzyılın kesişim noktasında yer alan Kayserili Davud, (1260-1350) Osmanlı devletinde İznik’te kurulan ilk medreseye atanan baş müderris olması sebebiyle kendisinden önceki tasavvufî, kelâmî ve felsefî düşünce mirası ile Osmanlı düşünce hayatı arasında bir köprü görevi üstlenmiştir. Dolayısıyla hem önceki düşünce dünyasını hem de Osmanlıdaki fikri hayatı anlamamız açısından incelenmeye değer bir mutasavvıftır.</p> <p>Bu çalışmanın konusu, Kayserili Davud’a göre kâmil insan anlayışıdır. Kayserili Davud’un düşünceleri genel olarak İbnü’l-Arabî’nin sistematize ettiği vahdet-i vücûd anlayışına dayanmaktadır. Bu açıdan kâmil insan anlayışı da İbnü’l-Arabî etkisinden uzak değildir. Kâmil insan kavramı, hem varlık düşüncesiyle ilgili bir yönü hem de etik boyutu olan bir kavramdır. Varlığın birliği anlayışında mutlak varlık denilen Hakk, kendi kendine zuhur eder. Hakk’ın bu zuhuruyla alem denilen varlık dünyası ortaya çıkar. Fakat zuhur eden bu alem, kendisinden zuhur ettiği bu Hakk’ı tüm özellikleriyle yansıtmaz. Hakk, tüm isim, sıfat ve özellikleriyle kâmil insan denilen varlıkta zuhur eder. Hakk’ın bütün yönleriyle zuhur ettiği bu kâmil insanın hem varlık mertebelerinde bir ontolojik bir varlığı hem de kendisini Hakk’ta fâni kılmış veliler yönünden beşerî bir varlığı bulunmaktadır. Kâmil insanın varlık mertebelerindeki ontolojik varlığı, varlıkla ilgili yönünü; veliler açısından beşerî varlığı ise etik yönünü oluşturmaktadır.</p> <p>Bu çalışma da kâmil insan konusu araştırılırken Kayserili Davud’un kendi eserlerine başvurulmuştur. Ayrıca kendisi İbnü’l-Arabî çizgisinde olduğundan İbnü’l-Arabî’nin görüşlerine de değinilmiştir. Bu araştırmanın sonucunda Kâmil insan anlayışının Kayserili Davud’un varlık anlayışından ayrı değerlendirilemeyeceği ortaya çıkmıştır.</p>	
<b>Anahtar kelimeler:</b> Davud-i Kayseri, Kâmil insan, İnsan-ı Kâmil, Tasavvuf, Veli, Muhammedî Hakikat, Nefs Terbiyesi.	

**Sakarya University Institute of Social Sciences Abstract of Master's Thesis**

<b>Title of the Thesis:</b> Conception Of Perfect Human in Dawud el-Qaysari	
<b>Author:</b> Recep AYDIN	<b>Supervisor:</b> Asist. Prof. Dr. Necdet ERTUĞ
<b>Date:</b> 13/06/2008	<b>Nu. Of pages:</b> iv (pre text) + 69 (main body)
<b>Department:</b> Philosophy	<b>Subfield:</b> History of Philosophy
<p>Dawud el-Qaysari, lived in the interface period of 13th and 14th centuries (1260-1350), was assigned by the Otoman government as the first head instructor of the first <i>medrese</i> (school) in İznik (Nicaea). He helded the task to constitute a bridge between former sufistic, theological and philosophical heritage of thought and Otoman thought. Therefore, as a sufist he is worth to be examined in order to understand both the former thought world and the Ottoman ideological conception.</p> <p>The subject of this study is the conception of <i>Kâmil insan</i> (perfect human) in Davud-i Kayseri. The ideas of Dawud el-Qaysari are generally based on the <i>vahdet-i vücud</i> (unity of being) conception, systematized by İbn-i Arabi. For this reason, his conception of perfect human is not so much different from İbn-i Arabi's. The concept of perfect human is related both with ontology and ethics. In the idea of unity of being, <i>Hakk</i> (God) is the absolute being and appears himself. By this appearance, the world of being, called universe, comes to existence. But the universe do not reflect God, from which it emerged, with all qualities. God appears with all his names, qualities and features in the being, called perfect human.</p> <p>The perfect human, in which God appears with all aspects, has both an ontological existance in the levels of entity, and a human existance with respect to the holy men, that are annihilated themselves in God. While his ontological existance in the levels of entity reflects his ontological aspect, his human existance with respect to the holy men reflects his ethical aspect.</p>	
<b>Keywords:</b> Dawud el-Qaysari, Perfect Human, Mysticism, Sufizm, Holy man, Truth of Mohammed, Ego Decency.	



## GİRİŞ

İbnü'l-Arabî'de sistemli bir yapıya kavuşan vahdet-i vücûd düşüncesinde “İnsan-ı Kâmil” nazariyesi, insanın âlemdeki yeri ve mahiyeti açısından en önemli konulardan biri olmuştur. Tasavvuf tarihinin en önemli konularından olan kâmil insan anlayışı, varlık ve bilgi problemleriyle ilgisi yanında dini ve ahlaki boyutları da bulunan derin bir fikrî çaba ve ruhî tecrübenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Vahdet-i vücûd düşüncesinin özellikle sûfî düşünürler tarafından çok geniş bir kabul gördüğü dikkate alındığında ve aralarındaki bazı farklar bir tarafa bırakıldığında, “İnsan” meselesinin tasavvufî açıdan Hakk, âlem ve insan üçleminde ele alındığını görmekteyiz. Kâmil insan kavramının, tasavvuf düşüncesinde ilk defa İbnü'l-Arabî tarafından kullanıldığı ifade edilmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre zuhur eden Hakk'ın en kâmil tecellisi, Âdemî kelime yahut metafizik anlamda kâmil insandır. Kökleri Hallac-ı Mansur'da bulunan bu kâmil insan anlayışı, tasavvufun Allah ve insan ilişkisini sağlamada kilit konumdadır. Zira düşünce tarihinde her şeyiyle mükemmel bir Tanrı ve varlık anlayışıyla bu mükemmelliklerden yoksun bir insan anlayışının nasıl uzlaştırılacağı problemi sorun olmuştur. Aynı şekilde felsefe tarihinde kökleri çok gerilere giden “küçük âlem-mikro kozmos” ve “büyük âlem-makro kozmos” düşüncesiyle ilintili olarak kâdim düşünce sistemlerinde insan, Tanrı ve âlem arasında bir münasebet görülmüş; birinde bulunan bir takım özelliklerin en azından diğerinde de bulunduğu inanılmıştır. Manihaizm'deki “İnsan-ı kadîm”, Mazdeizm'de “Gayomart” ve Yahudi Kabbala inancındaki “Adam Kadmon”un bazı özellikleri kısmi olsa da tasavvuftaki kâmil insan anlayışına benzemektedir. Hint düşüncesindeki “Purusa”, Çin düşüncesindeki “Chen-jen” inancı, mikrokozmos-makrokozmos anlayışının diğer yansımalarıdır. Kâmil insanın düşünce tarihinde “Kelime” veya “Logos” kavramıyla da bağlantılı olduğu ifade edilebilir. “Kelime” ve “Logos” kavramı, sadece İslam düşüncesi için değil, kendisinden önceki düşünce sistemleri için de oldukça muğlâk bir kavramdır. Bunun sebebi de, farklı zamanlarda bu kavramlara yüklenen çeşitli anlamlardan kaynaklanmaktadır. Kavramın eski Yunan felsefesindeki anlamı, varlığın her tarafına yayılan düşünme kuvvetidir. Kavramı bu anlamda kullanan Herakleitos'a göre Logos, varlıktaki her şeyde eseri gözüken “Evrensel ruh” manasında yaşamın kaynağıdır. Kelime'nin Anaxagoras'ın felsefesindeki anlamı, evrensel akıl anlamındaki

Nous ya da varlığın kendisiyle idare edildiği güç, ya da ilâhî varlık ile âlem arasındaki vasıta. Stoacılarıdaki anlamı ise, âlemi idare eden etkin akıl ya da tikel akıllara düşünce ve bilgilerini veren tümel akıldır. Stoacılar göre ise aynı zamanda Kelime-Logos, bil-kuvve akıl (Logos endiathetos) ile bil-fiil akıl (Logos prophorikos) olarak ikiye ayrılır. Bil-fiil akıl, mevcut varlıklarda gözükten ve tecellî eden akıldır. Kadîm Yahudi düşüncesinde Kelime'nin anlamı, yaratmanın kendisiyle gerçekleştiği "Tanrı sözü"dür. Yahudiler, "Memra" kavramını da bu anlamda kullanmışlardır. Yahudi düşüncesinin Yunan düşüncesiyle karşılaşmasından sonra, terimin anlamı değişerek bu kavramı ilâhî akıl, âlemi muhafaza ve idare eden düşünce ya da vahyin kaynağı anlamında kullandıklarını görmekteyiz. Hıristiyan düşüncesinde "Kelime", Tanrı'nın oğlu ya da varlığa yayılan "Ruh" olduğu gibi aynı zamanda âlemin yaratılmasındaki araç ve kapsayıcı oluştur (Afifi, 2000:62-64).

İbnü'l-Arabî çizgisinde gelişen tasavvuf geleneğindeki muhtevasıyla kâmil insan düşüncesini doğrudan Kuran'dan çıkarmak mümkün olmasa da bazı ayetlerin kâmil insan düşüncesi bağlamında yorumlandığı görülmektedir. Kuran'da Âdem'in halifelik mevkiine sahip olduğu (Bakara 2/30), Âdem oğullarının üstün kılındığı (İsrâ 17/70), insanın en güzel şekilde yaratıldığı (Tîn 95/4), göklerde ve yerde olan her şeyin onun emrine verildiği (Câsiye 45/13), kendisine tüm isimlerin öğretildiği (Bakara 2/31) yerlerin ve göklerin almak istemediği emaneti yüklendiği (Ahzâb 33/72) ifade edilmektedir. Ayrıca ilk insana ilâhî ruhtan üfürüldüğünü, bunun kıymetini bilenleri Allah'ın kendisine dost kıldığını, Allah'ın bazı insanlara kendi tarafından ilim verdiğini (Kehf 18/65), Hz. Muhammed'in güzel örnek (Ahzâb 33/21) ve âlemlere rahmet olarak gönderildiğini (Enbiyâ 21/107) bildiren ayetler, tasavvufun kâmil insan konusundaki dayanakları olarak gösterilmektedir. Kâmil insan düşüncesinin gelişmesinde hadis literatürü de önemli rol oynamıştır. Bazıları sahih olmasa da Allah'ın Âdem'i kendi suretinde yarattığı (Buhârî, "İstizân" bölümü, 1. hadis; Müslim, "Birr" bölümü, 155. hadis), ilk olarak Hz. Muhammed'in yaratıldığı, Âdem'in bedenle ruh arasında iken Hz. Muhammed'in peygamber olduğu ve Hz. Muhammed olmasaydı evrenin yaratılmayacağı, (Aclûnî, II., 187-232) şeklindeki hadislerin kâmil insan anlayışının temellendirilmesinde etkili olduğu ifade edilebilir.

### **Araştırma Konusu:**

Bu çalışmada tetkik edilen konu, Kayserili Davud'a göre Hakk, âlem ve insan bağlamında kâmil insandır. Kâmil insanın, varlık mertebelerinde ontolojik bir varlığı hem de beşeri bir düzlemdeki varlığı vardır. Ontolojik manada kâmil insan, varlık mertebelerinde hem ilk aklın hem de en son merteye olan beşinci mertebedeki "İnsan-ı kâmil" mertebesinin ismidir. Kâmil insanın kuşatıcılığı, varlık mertebelerinden beşinci merteye olan "İnsan-ı kâmil" mertebesinde ortaya çıkmaktadır. Zira kâmil insan, bir açıdan mutlak varlık olan Hakk'ın zuhur etmiş halidir. Diğer açıdan, cismani yönüyle de bu âlemde zuhur etmektedir. Dolayısıyla kâmil insanın bâtın yönü Hakk'tan gelmekte, zâhir yönü de âlemden geldiğinden hem Hakkı hem de âlemi kuşatan bir varlıktır. Bu kuşatıcı varlık olan kâmil insan mertebesi, varlık mertebelerinde şehâdet âleminden sonraki mertebedir. Bu son merteye olduğu için cismani âlemde zuhur edenlerin sonuncusudur. Fakat cismani yönüyle zuhuru, en son mertebede olan kâmil insan, aynı zamanda bâtın yönüyle de varlık mertebelerinde ilk zuhur eden varlık unvanına da sahiptir. Hakk'tan ilk zuhur eden ceberrut âlemindeki ilk akıl, aynı şekilde kâmil insandır. Hem ilk akıl hem de kâmil insan mertebesi, ontolojik manada kâmil insandır. Beşeri düzlemdeki kâmil insan ise kendisinde bil-kuvve bulunan bu mükemmelliği nefisini terbiye etmesi sebebiyle Hakk'ta fâni olmuş veli ve nebilerdir. Kısacası Kayserili Davud'a göre kâmil insan, bir yönüyle kuşatıcı varlık ve ilk akıl, diğer yönüyle de kendisini Hakk'ta fâni kılmış velidir.

### **Araştırmanın Amacı:**

Araştırma süresince Kayserili Davud'un yeri geldikçe konu hakkındaki görüşleri ifade edilmiş ayrıca görüşleri kendisinden önceki düşünürlerin fikirleriyle mukayese edilmiş; aralarındaki benzerlik ve farklılıklar izhar edilmeye çalışılmıştır. Zira Kayserili Davud'un kâmil insan konusundaki fikirlerini en kapsamlı biçimde ortaya koymak, bu araştırmanın temel amaçlarındandır.

### **Araştırmanın Önemi:**

Bu araştırma, miladi on üçüncü yüzyılın sonu ve on dördüncü asrın başlarında Osmanlı coğrafyasında tasavvuf düşüncesinin nasıl algılandığı ve Osmanlı fikir hayatında ne gibi

tesirler icra ettiği açısından hayati bir öneme sahiptir. Nitekim Kayserili Davud, Osmanlı devletinin kuruluş döneminde Orhan Gazi tarafından İznik'te kurulan ilk medreseye tayin edilmiş ilk müderris olarak Osmanlı düşüncesinin önceki düşünce gelenekleriyle irtibatını kurmuş ve sonraki dönemlerde teşekkül edecek fikir hayatımızı esaslı olarak etkileyen en önemli düşünürlerden biridir. İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'ye dayanan tasavvuf anlayışını savunması onun bir mutasavvıf olarak temayüz etmesini sağlamıştır. Aynı zamanda gördüğü eğitimden ve eserlerinden anlaşılacağı üzere kelâm ve felsefe konularına da hakim bir mütefekkiridir. Bu bağlamda Kayserili Davud, Osmanlı düşüncesinde kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinleri arasında sonraki dönemlerde görülen irtibatın temellerini atan düşünürlerdendir. Dolayısıyla kelâm, fıkıh, tasavvuf, felsefe ve matematik ilimlerinde yetkinlik sahibi olan Kayserili Davud, bir anlamda Selçuklu Nizamiye medreselerinde eğitim vermiş olan Gazzâlî gibi, disiplinler arasındaki farklılıklardan ziyade benzerlik ve uzlaşmanın esas olduğu mecz ve eklektik döneminin özelliklerini barındıran ilim adamı prototipinin temsilcisi kabul edilmektedir (Demirli, 1998:62). İlim dünyasına katkısı açısından ise Kayserili Davud, İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî ve Abdurrezzak Kâşânî gibi mutasavvıfların sistemleştirdikleri vahdet-i vücûd doktrinini benimsemiş ve bu öğretiyi ilk defa felsefî mahiyette açıklamıştır (Bayraktar, 1988:14). Kayserili Davud, İbnü'l-Arabî'nin 'Fususul-Hikem'ine yazdığı "*Matla'u Hususi'l-Kelim fi Mâ'âni Fususi'l-Hikem*" adlı şerhiyle vahdet-i vücûd öğretisini savunmuş ve bu öğreti sebebiyle görüşleri Osmanlı ülkesinde tanınmıştır (Adıvar, 1970:12). Hammer, Kayserili Davud'un ortaya koyduğu fikirlerle İbnü'l-Arabî'yi çürüttüğünü yazmış olsa da, Kayserili Davud'un onu reddetmesi söz konusu olamaz. Zira bunun Hammer'in, Kayserili Davud'un "*Fususul-Hikem*" şerhiyle ilgili olarak "*Şakaik-i Numaniyye*"nin Türkçe tercümesindeki çetin bir ibareyi muhtemelen yanlış anlamasından veya yorumlamasından kaynaklanmış olduğu ifade edilebilir (Adıvar, 1970:12). Kayserili Davud, Tokat-Niksar'daki Nizâmiyye medresesinde Merâğa matematik astronomi okulunun bir üyesi olan İbn Sartak'tan matematik ve astronomi öğrenerek Merâğa okulunun birikimini tevarüs etmiş ve bu birikimini İznik Medresesi'ne aktarmıştır. Böylece klasik ilmî gelenek ile henüz başlangıç aşamasında bulunan Osmanlı ilim hayatı arasında sürekliliği sağlayan bir bağ kurduğu söylenebilir. Ayrıca onun kurduğu bu bağ, istinsah ettiği matematik ve geometriyle ilgili eserlerin Enderun Mektebi ve daha sonra

da Mühendishane’de okutulmasının işaret ettiği gibi, nispeten sürekli olmuştur. Kayserili Davud’un genel olarak başarısı, vahdet-i vücûd öğretisini, felsefî burhana ve matematiğe dayanan istidlaller ile yeniden inşâ etmek şeklinde görülebilir (Fazlıoğlu, 1998:38). Fazlıoğlu’na göre tarihî açıdan bakıldığında Kayserili Davud’un Osmanlı düşüncesindeki en önemli başarısı, irfanî söylemi dolayısıyla vahdet-i vücûd düşüncesini medrese diliyle yeniden inşâ etmesidir. Bu inşâda Selçuklu-Osmanlı medrese geleneği ile tasavvuf geleneği arasında dil çerçevesinde belirli bir mutabakat sağlamıştır. Kayserili Davud’un irfanî söylem ile burhânî söylem arasında kurduğu bu birlik, onun mantık ve matematik tahsilinin tesiriyledir.

### **Araştırmanın Yöntemi:**

Kayserili Davud’un kâmil insan anlayışını araştırırken onun İbnü’l-Arabî’nin eseri Fusuşu’l-Hikem’e yaptığı temel şerhi olan “*Matla’u Hususi’l-Kelim fi Mâ’âni Fususi’l-Hikem*” adlı eserinden ve özellikle de bu eserin giriş kısmı olan “Mukaddemat”ından yararlandık. Ayrıca konuyla ilgili diğer risalelerine yeri geldikçe değinmeye çalıştık. Araştırmamızı üç bölüm halinde inşa ettik:

Birinci bölümde, Kayserili Davud’un yaşadığı dönemdeki ilim, tasavvuf, din ve siyasetteki genel vaziyeti; tasavvufî ve ilmî referanslarını, hayatını, eserlerini ve etkilerini inceledik. Kayserili Davud’un genel görüşleri adlı ikinci bölümde Hakk, âlem ve insan bağlamında varlık görüşünü ve ilâhî sevgi kavramlarını inceledik. Üçüncü bölümde ise kâmil insan anlayışını iki alt başlık altında inceledik: Birinci alt başlıkta, metafizik boyutuyla Muhammedî hakikat, ilk akıl ve kuşatıcı varlık olan kâmil insanı; ikinci alt başlıkta ise beşeri düzlemdeki kâmil insanlar olan velileri, yetkin insan olma süreçlerini ve yetkin insanlar arasındaki derecelerini araştırdık.

## BÖLÜM 1: KAYSERİLİ DAVUD VE ÇAĞININ NİTELİKLERİ

### 1.1. İlim, Tasavvuf ve Siyasetteki Genel Durum

XI. yüzyıldan XIII. yüzyılın sonuna kadar Anadolu coğrafyası ve İslam dünyası büyük bir değişim geçirmektedir. 1071 Malazgirt muharebesiyle Anadolu coğrafyasında, Anadolu Selçukluların hakimiyet dönemi başlamıştır. Anadolu'daki bu süreç, Avrupalıların 11. yüzyılın sonları ile 13. yüzyılın sonları arasında Müslümanların elinde bulunan ve Hıristiyanlarca kutsal sayılan Kudüs ve dolaylarını geri almak için düzenledikleri Haçlı seferleriyle birlikte kesintiye uğramıştır. Anadolu'yu istila eden Moğol saldırıları da Anadolu Selçuklu devletinin siyasi etki ve merkezi otoritesini zayıflatmıştır.

Siyasi ve sosyal sebeplerden dolayı Anadolu Selçukluları devrinde XI. yüzyıldan XIII. yüzyılın ilk yarısına kadar, Anadolu coğrafyası, İslâm dünyasının en önemli ilim ve kültür merkezi haline gelmişti. Gerek Moğol istilâsının zorlaması, gerekse Anadolu'nun siyasi ve sosyal şartlarının cazibesi, bu bölgeye çeşitli bölgelerden pek çok tasavvuf erbabının gelmesine sebep olmuştur. Bunlar arasında, tasavvuf tarihine geçmiş önemli şahsiyetler de vardır. Konya'da vahdet-i vücûd tasavvufunun zirve ismi İbnü'l-Arabî, onun önde gelen talebesi Sadreddin Konevî, Evhadüddin Kirmânî, Müeyyidüddin Cendî, Sadeddin Fergânî ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Tokat'ta Lemeât sahibi Fahreddin-i Irâkî, Kayseri ve Sivas'ta Necmeddin Dâye ve Kırşehir'de Hacı Bektâş-ı Velî bunlardan bazılarıdır. Bunun yanı sıra Anadolu dışında yaşamış olan birçok meşhur mutasavvıf da eserleriyle bölgenin tasavvufî canlılığına etki etmiştir. Kısacası, XIII. yüzyıl Anadolu'su müthiş bir tasavvuf fikriyatı ve yaşantısına sahne olmuştur. Türk tasavvuf tarihi açısından, XIII. ve XIV. yüzyıllar, teorik anlamda klasik tasavvufî düşüncenin en parlak dönemini teşkil eder. Zira Mevleviyye ve Bektâşiyye tarikatları ilk defa Anadolu'da kurulmuş ve tarih sahnesindeki yerlerini almış bulunuyorlardı. Ayrıca, aynı dönemde bu bölgede Kübreviyye, Kâzerûniyye ve Rifâiyye gibi daha önceden başka bölgelerde kurulmuş birtakım tarikatlara kısmen de olsa rastlanmaktaydı (Türer, 2005:208).

XIII. ve XIV. yüzyıl arası dönem Anadolu'da tasavvuf düşüncesi ve tarikatlar için bir hayat alanının yeşerdiği dönemdir. Öyle ki, Anadolu, bir taraftan daha önce doğmuş olan

tasavvuf ve tarikatların gelişme yeri olmuş, diğer taraftan da yeni tasavvufî ekollerin ve tarikatların ilk defa temelini atıldığı coğrafya olmuştur. Şüphesiz konumuz açısından daha da önemlisi, çağlar boyu adeta Türklerin resmî tasavvuf anlayışları olan vahdet-i vücûd düşüncesini yansıtan Mevlevilik ve Bektaşilik gibi anlayışların XIII. yüzyılda Anadolu'da tevellüt etmiş olmalarıdır.

Anadolu'daki tasavvuf düşüncesiyle ilgili olarak Ahîlik teşkilatından da bahsedebiliriz. Fütüvvet teşkilâtının Anadolu'daki uzantısı diyebileceğimiz bir esnaf kuruluşu olan Ahîlik, Anadolu toplumunun bilhassa büyük yerleşim merkezlerinde ekonomik ve sosyal hayatını tanzim eden çok önemli bir teşkilât durumundaydı. Aşık paşazâde'nin Ahîyân-ı Rûm (Anadolu Ahileri) dediği bu teşkilât, XIII. yüzyılın ikinci yarısından XV. yüzyılın ortalarına kadar Anadolu'nun sosyal ve kültürel hayatında önemli bir fonksiyon icra etmiştir. XIII. yüzyılda Anadolu'da birtakım büyük devlet ricalinin, kadıların, müderrislerin, büyük tüccarların ve çeşitli tarikatlara mensup şeyhlerin, bir Ahî kuruluşu olan Fütüvvet teşkilâtına girdikleri görülmektedir. Ahî teşkilâtından başka, yine Aşıkpaşazâde'nin farklı birer zümre olarak zikrettiği Gâziyân-ı Rûm (Anadolu Gazileri veya Alperenler), Bacıyân-ı Rûm ve Abdalân-ı Rûm adlı dînî-tasavvufî zümreleri de, XIII. ve XIV. yüzyıl Anadolu'sunda faaliyet gösteren tasavvuf akımları arasında zikretmek gerekir (Türer, 2005: 209-210).

Anadolu adeta İsrâkîliğin doğuş yeri idi. Zira bu felsefî düşüncenin kurucusu Suhreverdî el-Maktûl (ö. 1194) bir süre Anadolu'da kalmış; fikirleri ilk defa Anadolu'da tutulmuştur. İsrâkîlik aynı zamanda hükümdarlar ve bazı devlet adamları tarafından da tasvip edilen bir felsefeydi. Suhreverdîlik özellikle, Abbasî Halifesi Nasır Dinillâh'ın emriyle Anadolu'ya elçi olarak gelen ve bu devirde bu tarikatın en büyük temsilcisi sayılan Şihâbeddin Ömer Suhreverdî (1145-1235) ile yayılma imkânı bulmuştur. İsrâkîliğin Anadolu'da diğer temsilcileri Ahvaduddîn Hâmid Kirmânî ile bu felsefenin en iyi yorumcularından birisi olan Kutbuddîn Şîrâzî, (ö. 1311) Anadolu'da bulunmuşlardır (Bayraktar, 1988:3-4). Kutbuddîn Şîrâzî, Azerbaycan Merâğa'da İlhanlı hükümdarı Hülagu (1253-1265) tarafından kurulan Merâğa matematik-astronomi okulunda okutulan ve bu okul üyelerince telif edilen eserlerin Anadolu'ya aktarılmasında da etkili bir rol oynayan ve bu okulun kurucu üyesi olarak İbn Sînâ geleneğine mensup Nasiruddin

Tûsî'nin ileri gelen öğrencilerindendir. Kutbuddîn Şîrâzî, Konya, Malatya ve Sivas şehirlerinde kadılık yapmış; Süleyman Pervane'nin Kayseri'de yaptırdığı medresede ve özellikle Sivas'ta Gök Medrese'de müderrisliklerde bulunmuştur. Kutbuddîn Şîrâzî'nin eğitim ve öğretim faaliyetleri ile kaleme aldığı eserler, onun XII. yüzyıl sonlarında Anadolu'daki ilmî hayata olan etkisini göstermesi bakımından dikkate şayandır (Fazlıoğlu, 1998:28-29).

Anadolu tasavvufî düşüncesinde önemli bir yeri olan Mevlânâ'nın tasavvufî görüşlerini esas alan diğer bir Anadolu tarikatı da Mevlevîliktir. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'ye (ö.1273) nisbet edilen bu tarikat, Anadolu topraklarında kurulmuştur. Her ne kadar Mevlânâ'ya nisbet edilse de, tarikatın âdâb ve erkânıyla müesseseseleşmesi, Çelebi Hüsâmeddîn (ö.1284) ve özellikle Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled (ö.1312) zamanında olmuştur (Türer, 2005:223).

Anadolu'da bunlardan başka, çeşitli tasavvufî düşünceleri birleştirerek bazı ikinci derecede tasavvuf ekollerinin ortaya çıktığını da görmekteyiz. Meselâ Kırşehir'de Âşık Paşa'nın (1272-1331) Mevlevîlikle vahdet-i vücûd sistemlerini birleştirerek yeni bir ekol geliştirdiği kabul edilir. Bunun kendinden sonraki en büyük temsilcisi Şeyh Ahmed Gülşehrî'dir (Bayraktar, 1988:5).

Anadolu'ya gelen Yesevî dervişlerinden biri olan Hacı Bektâş Velî'nin (ö.1270) kurduğu Bektâşiyye, hem Osmanlı'nın kuruluş devrelerinde, hem de sonraki yüzyıllarda Anadolu ve Balkanlar'da faaliyet gösteren önemli tarikatlardan biridir. Hoca Ahmed Yesevî'nin (ö.1166) müridi Lokmân Pârende'nin terbiyesinde yetişen ve iyi bir ilim tahsil etmiş olan Hacı Bektâş, irşad maksadıyla geldiği Anadolu'da bugünkü Hacıbektaş mevkiisini mekân tutarak dergâhını kurmuştur. Sünnî inanca bağlılığı eserlerinden açıkça anlaşılan Hacı Bektâş Velî, faaliyetlerini genel olarak kırsal kesimde yaşayan kitleler üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bektaşî dervişleri, hem Anadolu ve Rumeli'nin Müslümanlaşmasında önemli katkılarda bulunmuş hem de Hacı Bektâş Velî'nin düşüncelerini ve Ahmed Yesevî'den beri gelen tasavvuf kültürünü bu bölgelerde yaymışlardır (Türer, 2005:233).

Necmeddîn Kübra'ya nisbet edilen ve aslında bir Orta Asya tarikatı olan Kübrevilik, Anadolu'daki tasavvuf ekollerine, özellikle de Mevlevilik üzerinde önemli ölçüde



etkilerde bulunmuştur (Türer, 2005:211). Zira Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled, Necmeddin Kübrâ'nın halifelerinden kabul edilir. Bahâeddin Veled'in müritlerinden Necmeddin Dâye ise Kübrevîliğin Anadolu'daki en önemli temsilcisidir. Kübrevîliğin en büyük temsilcisi Necmeddin Dâye Râzî (ö.1256) Moğol istilasında Harezmi'den kaçarak Anadolu'ya yerleşmiştir. Sadreddin Konevî ve Mevlânâ ile sohbetlerde bulunan bu mutasavvıf, Kübrevîliğin Anadolu'da yayılmasında büyük rol oynamıştır (Eraydın, 1997:301). Bir çok tasavvufî eserin yazarı olan Aziz Nesefî de Kübrevîye tarikatına mensuptur (Uludağ, 2005:32 ).

Kayserili Davud'un yetiştiği XIII.ve XIV.yüzyıllarda Anadolu'da en çok rağbet gören felsefe ve kelâm anlayışı Fahreddin Râzî (1148-1209) ekolüdür. Fahreddin Râzî, Gazzâlî'nin eleştirdiği bazı metafizik konuları dışta bırakarak İbn Sînâ felsefesi ile Gazzâlî düşüncesinin birleşiminden oluşan ve Eş'arî akâidiyle uzlaşan yeni bir sentezi gerçekleştirmişti. Böylece Aristoteles felsefesine dayalı Meşşâî düşüncesinin temel problemleri "Müteahhirûn" adı verilen son dönem Eş'arî kelâmcılarının ana konuları haline gelmişti. Fahreddin Râzî de Gazzâlî gibi tasavvufa sıcak baktığı için onun sisteminde tasavvufun da önemli bir yeri vardı (Karlığa, 1999:31). Râzî ekolünün önde olan isimleri arasında felsefe ve kelâmıla ilgili bir çok eserin sahibi ve aynı zamanda Kayserili Davud'un hocalığını da yapan Siraceddin Urmevî'yi ayrıca zikretmek gerekir.

Dinî ve felsefî ilimler yanında, başta tıp, matematik ve astronomi olmak üzere çeşitli bilimlerin de merkezi haline gelen bir Anadolu söz konusudur. Özellikle Merâğa mektebinde yetişen birçok bilginin kimi kısa kimi uzun süre Anadolu'da bulunmuş, bu bilimlerin de medreselerde öğretilmesini sağlamışlardır (Fazlıoğlu, 1998: 28-30).

## **1.2. Kayserili Davud'un Tasavvufî ve İlmî Kaynakları**

Kayserili Davud'un felsefî ve tasavvufî görüşlerinin temel altyapısı İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız'ın fikirlerine dayanmaktadır. Zira Kayserili Davud'un tüm şerhleri İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız'ın eserleri üzerinedir. Kayserili Davud, tasavvufî ilâhî sevgi konusunda İbnü'l-Fârız'dan etkilenmiştir. Kayserili Davud'un, tasavvufî düşüncelerinde büyük ölçüde İbnü'l-Arabî'yi takip etmiş olduğu ve İbnü'l-Arabî'nin kurucusu olduğu kabul edilen Ekberîyye tarikatına mensup olduğu söylenebilir. Bu tarikata 'Ekberîyye'

denmesinin sebebi, kurucusu İbnü'l-Arabî'nin 'Şeyhü'l Ekber' diye anılmasıdır. Kayserili Davud'un tasavvufi silsilesi incelendiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır. Evvela vahdet-i vücûd doktrininin sahibi ve kurucusu Pir İbnü'l-Arabî'yle başlayan bu silsile, sonra İbnü'l-Arabî'nin birinci halifesi Sadreddin Konevî'yle devam etmiş; Sadreddin Konevî'nin halifelerinden olan ve Kayserili Davud'un tasavvufa meyletmesinde önemli bir faktörü olan ikinci halife Abdurrezzak Kâşânî ile bu zincir üçüncü halife Kayserili Davud'a intikal etmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri, talebesi ve müridi Sadreddin Konevî (ö.1274) tarafından Anadolu'da yaygınlaştırıldı. Sadreddin Konevî'nin yetiştirdiği ünlü mutasavvıflar arasında Fergânî ve Kâşânî sayılabilir. Kayserili Davud'un tasavvufa meyletmesinde çok önemli rolü bulunan şahıs, hocası Kemâlüddîn Abdurrezzâk Kâşânîdir (ö.1335). İlhanlı hükümdarlarından Olcaytu Han ve Ebû Said Bahadır Han dönemlerinde yaşayan Kâşânî, eserlerinden anladığımız kadarıyla felsefeye de ilgi duymaktadır. Kâşânî, İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf çevrelerinde saygınlık kazanmasında, onun doğudaki temsilcileri olan ve mühim vazifeler ifa eden Fahreddîn Irâki, Saîdüddin Fergânî ve Müeyyidüddin Cendî gibi temsilcilerinden daha etkili olmuştur. Kâşânî'nin İbnü'l-Arabî'nin eserlerine, şeyhinin ölümünden sonra ilgi duymaya başladığı anlaşılmaktadır. Kâşânî, daha önce Sadreddin Konevî'nin yaptığı gibi İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışını ve fikirlerini ilmi ve felsefi bir üslûpla yaymaya çalışmıştır. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine dair yorum ve değerlendirmeleri büyük ilgi görmüş, bu alanda yapılan çalışmalara ışık tutmuştur. Bugün de İbnü'l-Arabî'yi anlamak için Kâşânî'nin eserlerine başvurulması onun İbnü'l-Arabî sistemi içindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir (Uludağ, 2002a:5). İbnü'l-Arabî'yi takip etmekle birlikte Kâşânî tamamen onun taklitçisi de olmamış, kendine has bir hikmet anlayışı ortaya koymuştur. İranlı sûfîlerin İbnü'l-Arabî'ye muhalefetleri Kâşânî'nin eserleriyle kırılmış, bu sûfîler Kâşânî'den sonra İbnü'l-Arabî'nin eserlerine yönelmeye başlamıştır. Kâşânî'nin tasavvufla ilgili bir çok eseri bulunmaktadır.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Kâşânî'nin eserlerinin başında "*Te'vilâtü'l-Kur'ân*" gelmektedir. "*Te'vilât-ı Kâşânîyye*" olarak da bilinen eser geniş ölçüde İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği kavramlara dayalı tasavvufi bir tefsirdir. 500 kadar tasavvuf teriminin ebcet sırasına göre açıklandığı "*Istilahatu's-sûfiyye*", İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının anlaşılması amacıyla yazılmıştır. 1785 tane tasavvuf teriminin izah edildiği "*Letâ'ifü'l-i'lâm ve işârâti'l-ilhâm*" adlı eser, kapsamlı bir tasavvuf sözlüğüdür. "*Tuhtetü'l-ihvân fi hasâisi'l-ityân*" ise Fütüvvetle ilgili eserlerin en güvenilir olanlarından biridir.

Kayserili Davud'un kelam ve felsefe gibi ilimlerde yetişmesinde önemli bir rolü olan Siraceddin Urmevi, 1198 yılında Azerbaycan'ın Urmiye kasabasında dünyaya gelmiştir. Bunun için de kendisine "Urmevi" lâkabı verilmiştir. Fıkıh ve usûl, kelâm, felsefe ve mantıkta devrinin otoritesi sayılan, İbn Sînâ, Fahreddin Râzî ve Gazzâlî hakkında da uzman olan Siraceddin Urmevi, Kayseri'de kadılık ve müderrislik yaptıktan sonra ölümünden evvel on yıl kadar Konya'da baş kadılık yapmış ve orada 1283 senesinde vefat etmiştir. Urmevi'nin "*Beyânü'l-Hak fi'l-Mantık ve'l-Hikme*", "*Latâifu'l-Hikme*", "*Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*" ve "*Es'ile fi't-Tahsîl*" gibi kelâmî ve felsefî eserleri bulunmaktadır (Bayraktar, 1988:16). Ayrıca Fahreddin Râzî'yi ve fikirlerini Anadolu'ya tanıtan şahsın Urmevi olduğu da iddia edilir (Yüce, 1996:70).

Kayserili Davud'un matematik ve geometri konularında yetişmesini sağlayan ve hocalığını yapan İbn Sartak'tır. Aynı zamanda Merâğa Matematik ve Astronomi Okulu'nun bir üyesi olan İbn Sartak, Anadolu'da Tokat-Niksar Nizâmiyye medresesinde eğitim vermiştir. İbn Sartak, 1257-1258 tarihinde Azerbeycan-Merâğa'da ilhanlı hükümdarı Hülâgu (1253-1265) tarafından kurulan Merâğa Matematik ve Astronomi Okulu'nun ikinci dönemi olan Asîluddîn döneminde Rasathanede aktif olarak çalışmış ve yine muhtemelen Nasîruddîn Tûsî ve Merâğa çevresindeki âlimlerden ders almıştır. İbn Sartak'ın on yılı aşkın uzun bir süre Tokat-Niksar Nizâmiyye medresesinde ders vermiş olduğu ve derslerinde de matematik ve astronomi eserlerine yer verdiği bilinmektedir (Fazlıoğlu, 1998:30-35).

İbn Sartak'ın matematik-geometri sahasında, biri telif olan "*Risale el-usûl el-asîliyye fi el-hendese*" diğeri de tahrir olan "*Kitab el-ikmâl el-asîli fi el-hendese*" adlı eserleridir. İleri seviyede bir geometri kitabı olan bu ikinci eser, Saragoza Sultanı Ebû Âmir Yusuf b. Ahmed el-Mutemen b. Hud'un (ö. 1085) meşhur "*Kitab el-istikmâl fi el-hendese*" adlı eserinin tahriridir. Eser; düzlem geometrisi, uzay geometrisi, koni kesitleri, düzlemsel ve

---

Kâşânî'nin "*Şerhu'l Fusûsu'l-Hikem*" adlı Fusûs şerhi, bu konuda yazılan önemli şerhlerden biridir. Bazıları bu sebeple çağdaş araştırmacılardan Afifi'nin Fusûs'u yorumlarken en çok güvendiği kaynaklardan birinin Kâşânî'nin bu şerhi olduğunu söylemişlerdir. Başta Kayserili Davud olmak üzere daha sonraki Fusûs şârihleri Kâşânî'den yararlanmışlardır (Uludağ, 2002a:5-6).

küresel trigonometriyi de kapsayan geniş hacimli ve önemli bir eserdir. İbn Sartak, tahrir esnasında, adı geçen konular hakkında İbn Mutemen'den sonra matematikte kendi dönemine kadar yapılan yeni çalışmaları dikkate almıştır. İbn Sartak, bu eserlerini Merâğa Matematik ve Astronomi Okulu'nun ikinci döneminde yönetici olan Asîluddîn'e ithaf etmiştir (Fazlıoğlu, 1998:31).

Kayserili Davud'un tasavvuf düşüncesinin oluşumunda, aldığı bu matematik eğitiminin önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Zira Kayserili Davud'un matematik ve geometrideki hocası İbn Sartak'ın eserlerinde göze çarpan en önemli nokta, bazı geometrik şekillerin ve özellikle elips, parabol ve hiperbol gibi koniklerin tasavvufi yorumunu vermiş olmasıdır. Bu önemli nokta, İbn Sartak'ın mutasavvıf olduğunu gösterdiği gibi, Kayserili Davud'un da tasavvufi gelişmesinde İbn Sartak'ın bu eserinin ne kıymette olduğunu araştırılması gereğini ortaya koymaktadır. Ayrıca Kayserili Davud'un vahdet ve kesret anlayışını temellendirirken ortaya koyduğu matematik zemin ise "*Esasu'l-Vahdaniye ve Menbau'l Ferdaniyye*" adlı eserinde müşahede edilebilir (Fazlıoğlu, 1998:37:39).

Kayserili Davud'un çağdaşları arasında Kadı Sıraceddin Urmevi ve Kâşânî gibi hocaları, Şeyh Edebalı, Yunus Emre, Geyikli Baba, Hacı Bektaş-ı Veli gibi mutasavvıflar ve İznik Medresesinde kendisinden sonra müderrislik yapmış olan Tâceddin Kürdî ile Kara Hoca lakabıyla bilinen Alâuddin Esved gibi şahsiyetler gösterilebilir (Akbulut, 1980:78-79).

### **1.3. Kayserili Davud'un Hayatı**

Arapça deyişle "Davud el-Kayseri" ve Osmanlı Türkçe'siyle de "Davud-i Kayseri" olarak bilinen Kayserili Davud'un Künyesi "Davud bin Mahmud bin Muhammed"dir. Kayserili Davud'dan bahseden yazarların hemen hepsi onun Türk olduğunu belirtmektedirler. Kayserili Davud, doğum tarihi kaynaklarda açıkça belirtilmemesine rağmen hocası Siraceddin Urmevi'ye 12-15 yaşlarında talebe olması dikkate alındığında tahminen 1258-1261 yılları arasında doğmuş olmalıdır (Bayraktar, 1988:9).

Kendisine "Kayserî" künyesinin dışında Anadolu'lu olduğunu belirtmek için "Rûmî" künyesi verilmiştir. İlimdeki yüceliğinden, ilme ve dine hizmetlerinden dolayı "Din ve Millet'in Şerefi" anlamına gelen "Şerefu'd-Din ve'l-Millet" lakabı verilmiştir (Bayraktar,

1988:8). Kayserili Davud, bazı kaynaklarda Karamânî ve Sâvî künyeleriyle de anılmaktadır (Bayraktar, 1999:58).

Kayserili Davud'un, kaynaklarda tahsili ile ilgili ayrıntılı bilgiler bulunamamasına rağmen ilk tahsiline Kayseri'de, döneminin ilmi tedrisatına uygun bir eğitim gördüğü ve hocası Siraceddin Urmevî'den başta mantık, kelâm, fıkıh usulu, arapça olmak üzere çeşitli dinî ve felsefî konularda ilim tahsil ettiği belirtilebilir (Hoca Sadedin, 1979:73). Zira hocası Siraceddin Urmevî özellikle mantık, kelâm ve fıkıh sahasında önemli bir bilgin sayılırdı (Bayraktar, 1988:9-10). Bazı kaynakların, Sadreddin Konevî'nin de Kayserili Davud'un hocaları arasında bulunduğunu ve Davud'un ondan ders aldığını kaydetmişlerdir. Ancak, Kayserili Davud'un ilk tahsili için Konya'ya geldiği hakkında hiçbir sözlü ve yazılı rivayet olmadığı, Konevî'nin hocası ve şeyhi olan İbnü'l-Arabî'nin 1240 yılında Şam'da ölümünden sonra Konevî'nin Konya şehrine dönüşünün 1254 yılında olması ve bu tarihte ise henüz Kayserili Davud'un doğmadığı dikkate alındığında, Davud'un Sadreddin Konevî'den tasavvuf dersi aldığı tarihî açıdan yanlış olacaktır. Ayrıca Kayserili Davud'un belirttiği üzere tasavvuf yoluna Konevî'nin değil Kâşânî'nin yardımıyla girmiştir. Bu da Kayserili Davud'un Mısır dönüşünden sonra olmuştur (Bayraktar, 1988:10).

Kaynaklarda Kayserili Davud'un, Kayseri şehrinde aklî ve naklî ilimleri öğrenerek ilk tahsilini yaptıktan sonra Mısır'a ihtisas için gittiği (Taşköprülüzade, 2007:27) ve Mısır'da 3-4 yıl kalarak aklî ve naklî ilimlerde büyük bir başarı göstererek Anadolu'ya döndüğü belirtilmektedir (Bayraktar, 1988:11). Ancak, Mısır'daki tahsili süresince kimlerden hangi medreselerde, hangi dersleri, ne zaman aldığına dair sorulara ilişkin hiçbir bilgi verilmemektedir (Bayraktar, 1999:59). Bazı kaynaklar Mısır'dan Anadolu'ya dönüşünden sonra bir müddet Bursa'da ikamet ettiğini belirtmişlerdir (Bilge, 1984:68).

Mısır dönüşünü takiben Kayserili Davud'un tasavvufa ve matematiğe özel ilgi duyduğu görülmektedir. Kendi ifadesine göre, Sâvâ şehrine giderek Kâşânî'den tasavvuf dersleri almış ve onun yardımıyla tasavvufa meyletmiştir (Uzunçarşılı, 1965:228). Böylece, zâhir ilimler diye ifade edilen fıkıh, hadis, kelâm, felsefe gibi ilimlere vâkıf derin bir alim olan Kayserili Davud, manevi terbiyesini Kâşânî'den ikmal ederek ilmi birikimini tasavvufla

meczetmiştir (Demirli, 1988:62). Hayatının bundan sonraki olgunluk devrinde Kayserili Davud, tasavvufu özellikle de vahdet-i vücûd doktrinini benimsemiştir.

Muhtemelen Sâvâ'dan tekrar Anadolu'ya dönüşünde Kayserili Davud, Niksar'a gelmiş ve en azından belli bir süre Niksar'da kalmış olmalıdır (Fazlıoğlu, 1998:35). Kayserili Davud, yaklaşık olarak 1258-1261 tarihleri arasında doğduğu dikkate alınırca, Niksara geldiğinde 50-54 yaşları arasında olmalıdır (Fazlıoğlu, 1998:36). Danişmendîler'den Melik Emir Gazi'nin oğullarından Nizamuddin Yağı Basan (1142-1164) tarafından 1157-1158'de Tokat-Niksar'da yapılan Nizamuddin Yağı Basan Medresesi, nam-ı diğer Nizamiye medresesi, Kayserili Davud'un yetişmesinde önemli bir rol oynamıştır. (Fazlıoğlu, 1998:26). Zira Kayserili Davud'un Tokat-Niksar Nizâmiyye medresesinde Merâğa Matematik ve Astronomi Okulu'nun bir üyesi olan İbn Sartak'tan, matematik ve astronomi ilimlerinde ders aldığı, İbn Sartak'ın matematik ve geometri sahasında biri telif diğeri tahrir olmak üzere iki eserini Tokat-Niksar'da istinsah ettiği, hocasıyla müzakerelerde bulunduğu ve bu yolla Merağa okulunun birikimini tevarüs ettiği ifade edilebilir (Fazlıoğlu, 1998:35-36).

Netice itibariyle Kayserili Davud'un yetişmesinde önemli vazifeler ifa eden hocaları; kelim, felsefe ve mantık sahasında Siraceddin Urmevî, tasavvuf ve vahdet-i vücûd düşüncesini benimsemesinde Kâşânî yine matematik ve geometri konularında da İbn Sartak'tır.

İznik'in 1331 yılında Orhan Gazi tarafından fethiyle, Orhan Gazi devletinin merkezini İznik'e nakletmiştir (Uzunçarşılı, 1965:228). Orhan Gazi tarafından İznik'te yaptırılan ve yapımı 1336 yılında tamamlanan İznik veya Orhan Gazi Medresesi, kaynakların hemen hepsine göre Osmanlıların ilk medresesidir (Bilge, 1984:67; Mehmed Süreyya, 1311:323). Kayserili Davud, 1336 veya 1337 yılında İznik Medresesi müderrisliğine günlük 30 akçe maaşla görevlendirmiştir. Böylece Kayserili Davud, İznik Orhan Gazi Medresesinin ilk müderrisi olması hasebiyle, Osmanlı devletinde ilk müderris olma vasfını kazanmıştır (Hoca Sadeddin, 1079:73; Bilge, 1984:68). Kayserili Davud, bu medresede vefatına kadar, yaklaşık olarak 15 sene müderrislik yapmıştır (Uzunçarşılı, 1965:228).

Kayserili Davud'un Orhan Gazi Medresesi veya başka bir adıyla İznik Medresesi'nde hangi dersleri okuttuğu ve hangi kitapları takip ettiği hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz; bununla birlikte Kayserili Davud'un hadis, fıkıh, mantık, kelâm ve tasavvuf gibi bazı ilim ve dersleri okuttuğu söylenebilir. Çünkü bu ilimler, bir yandan Kayserili Davud'un ihtisas sahasını teşkil ediyor; diğer taraftan Anadolu Selçukluları devrindeki medreselerle ilk Osmanlı medreselerinde bu derslerin okutulduğu bilinmektedir. Bunun yanında Kayserili Davud'un eserlerinin hemen hepsinin tasavvufla ilgili olduğu göz önüne alındığında İznik medresesinde verdiği derslerin büyük çoğunluğunun vahdet-i vücûd düşüncesiyle alakalı olması muhtemeldir.

Kaynaklara göre Kayserili Davud, 11 Mart 1350 yılında İznik'te vefat etmiştir. Bazı kaynaklar, Kayserili Davud'un mezarının Çandarlı Halil Paşa Camii'nin karşısında bugün Çınardibi denilen yerde olduğunu belirtmektedirler (Bayraktar, 1988:13).

#### 1.4. Kayserili Davud'un Eserleri

Kayserili Davud'un çoğunluğu tasavvufla ilgili olmak üzere hem telif hem de şerh eserleri vardır. Sadece kendine ait dört telif eseri mevcuttur.

"*Nihaytü'l-Beyan fî Dirayeti'z-Zaman*" adlı eseri, adından da anlaşıldığı gibi zaman felsefesiyle ilgilidir. Bu eserinde Kayserili Davud, Aristo ve Ebu'l-Berakat Bağdadi'nin zaman anlayışlarını eleştirerek yeni bir zaman tasavvuru geliştirmeyi denemiştir.

"*Tahkiku Mai'l-Hayat ve Keşfu Esrari'z-Zulumat*" adlı eserinde Kayserili Davud, Hızır'ın bugün yaşayıp yaşamadığını, veli veya peygamber olup olmadığını tartışmakta ve neticede Hızır'ın bir nebi olduğunu ve artık cismanî bedenle bu dünyada yaşamadığını anlatmaktadır. Bazı kaynaklarda ve kütüphane kataloglarında bu eserin ismi "*Risale fî Beyan-i ahval-i Hızır*" olarak da geçmektedir. Osmanlı tarih müelliflerinden Mehmed Süreyya'da bu eserin adı "*Âb-ı hayat*" risalesi olarak geçmektedir (Mehmed Süreyya, 1311:323).

"*Keşfu'l-Hicab an Kelâmi Rabbi'l-Erbab*" adlı eserinde Allah'ın Kelâm Sıfatı ele alınır. Bu eserde Mutezile'nin, Hanbelilerin ve Kerramiye mezheplerinin konu ile ilgili görüşleri ortaya konulduktan sonra, kendisi vahdet-i vücûd anlayışına bağlı olarak Allah'ın kelâmı hakkındaki görüşlerini ifade eder (Bayraktar 1988:18). Ayrıca bu eserde

varlık mefhumunun hem gramer açıdan hem de tasavvufî ve felsefî açıdan bir tahlili yapılmaktadır

“*Esasu'l-Vahdaniye ve Menbau'l Ferdaniyye*” adlı eserinde Kayserili Davud’un matematik bilgisinin güçlü olduğunu, hem Pitàgorasçı hem de Euclidesçi sayı sayma anlayışlarını çok iyi bildiği müşahede edilebilir. Fazlıoğlu’na göre Kayserili Davud’un bu eserde ortaya koyduğu vahdet (birlik) ve kesret (çokluk) anlayışının dayandığı matematik zemin, eski Mısır ile Hermetik sayı anlayışının mirasına dayanmaktadır. Zira bu anlayışın en belli başlı özelliği, eklemeli sayı sistemi çerçevesinde, sayının mutlak değerini temel almasıdır. Zira bu sistemde sayının izâfi değeri yoktur. Dolayısıyla Kayserili Davud’un “Birini tekrarı çokluk yapar” cümlesi ancak bu arka plan bilindikten sonra anlam kazanabilir. Bu eserde dikkati çeken bir nokta da tasavvufî yönelimine rağmen Kayserili Davud’un matematik nesnelerin ontik yapısını aynî kabul etmemesi, tersine bu nesnelere zihnî olarak görmesidir. Bu çerçevede vahdet ve kesret de akfî kategoriler olarak görülmekte; mutlak varlık anlayışı çerçevesinde, Platon ve Yeni Platoncuların tersine, “bir şeyin var olması” ile “bir şeyin bir olması”nın aynı anlama gelmeyeceği vurgulanmaktadır (Fazlıoğlu, 1998:38-39).

Kayserili Davud, şerh eserlerinden en meşhuru İbnü'l-Arabî’nin *Fususul-Hikem* adlı meşhur eseri üzerine yaptığı “*Matla’u Hususi'l-Kelim fi Mâ’âni Fususi'l-Hikem*” adlı eseridir. Kayserili Davud’un şerhinin çok önemli olmasının sebebi, İbnü'l-Arabî’nin “*Fususul-Hikem*”indeki her ibarenin şerh edilerek bir çok konu ile görüşün açık bir dille açıklanmış olmasıdır (Dinani, 1998:70). Kayserili Davud’un bu şerhi daha kendi döneminde Anadolu’nun dışında tanınmıştır (Bayraktar, 1994:34). Ayrıca bu şerh, İslâm dünyasının geleneksel medreselerinde umumiyetle en yüksek irfan dersleri için tercih edilen ve bugüne kadar da okutulmaya devam edilen bir metin olmuştur (Kılıç, 1996:233).

İlk defa Tahran’da ve daha sonra Bombay’da basılan bu şerhin girişı olarak kaleme alınan ve on iki bölümden oluşan “*Mukaddimât*” kısmı, Kayserili Davud’un varlık anlayışı üzerine bir giriş olmasından ve kıymetinden dolayı “*Risâletü'l-vücûd*”, “*Risâlet-i vahdetü'l-vücûd*”, “*Risâletü vas’ü'l-vücûd*”, “*Usûl fi’t-tasavvuf*”, “*Risale fi’l-ğayb ve’l-ayn*” gibi değişik isimlerle anılarak müstakil bir eser gibi değerlendirilmiş ve üzerine ayrı



ayrı çalışmalar yapılmıştır. Bedreddin Simâvî bu mukaddimenin bir nüshasının kenarına kendi ta'likatını düşmüştür (Kılıç, 1996:233). Seyyid Celaledin Aştıyani, eserin "*Mukaddimat*" kısmını Farsça olarak şerh etmiştir ve bu şerhini "*Şerh-i Mukaddime-i Kayseri*" adıyla Meşhed'de yayınlanmıştır (Bayraktar 1988:21). Tasavvufî varlık bilgisini konu edinen Mukaddimat, on iki fasıldan oluşur. Birinci fasıl, varlık (vücûd) kavramı üzerinedir. İkinci fasıl, Hakk'ın cemal ve celal sıfatları ve tüm zuhur âleminin kaynağı olduğunu belirttiği ilâhî isim ve sıfatlar üzerinedir. Üçüncü fasıl ise a'yan-ı sâbite hakkındadır. Dördüncü fasıl, cevher ve araz kavramları hakkındadır. Beşinci fasıl, varlık mertebelerinin konu edildiği "Hazarat" bahsine ayrılmıştır. Altıncı fasılda ruh ve letafet âlemi ile his ve cismani âlem arasındaki ara mertebe olan ve berzah diye isimlendirilen âlem-i misal konusu ele alınır. Yedinci fasıl, altıncı fasılın açıklaması mahiyetinde hicab, ilham ve vahiy arasındaki fark gibi tasavvufun en merkezi konuları üzerinde durur. Sekizinci fasıl, oluş âleminin merkezinde bulunan ve ilâhî isimlerin en mükemmel bir tecelligahı, mazharı ve bir aynası olan insana ayrılmıştır. Dokuzuncu fasıl, Hakikat-i Muhammedîye hakkındadır. Onuncu fasıl ise ruh ve ruhun mertebeleri hakkındadır. Kayseri son iki fasılda, ruhun geldiği kaynağa dönüşünü ve bu süreçte nübüvvet ile velayetin buna etkisini araştırır.

"*Şerhu'l-Kasideti't-Tâiyye*" adlı şerh eseri, İbnü'l-Fârız'ın "*Nazmu's-Suluk*" diye de adlandırılan meşhur "*Kaside-i Taiyye-i Kübra*"sına yaptığı bir şerhtir. İbnü'l-Fârız, bu kasideye önce "*Enfesü'l-cenân ve nefaisü'l-cinân*" ardından da gördüğü rüyada Peygamber'in işareti üzere "*Nazmü's-suluk*" diye isimlendirmiştir. Şarabı, ilâhî aşkın simgesi olarak tasvir eden ve Arap şiirinde sembolizmin önemli bir temsilcisi olan İbnü'l-Fârız, 750 beyitten fazla olan bu kasidesi şairin bir tür manevî yolculuğunun ve ruhî miracının tasviridir (Uludağ, 2000:41-42). "*Şerhu'l-Kasideti't-Tâiyye*" adlı bu şerhin çeşitli tasavvuf meselelerinin incelendiği bir giriş kısmı da vardır. Bu Giriş, ayrı bir eser gibi çoğaltılmış, "*Risale*", "*Kitâb fi ilmi't-tasavvuf*" veya "*Şeceretü'l-yakîn fi ilmi't-tasavvuf*" gibi adlar da verilmiştir (Bayraktar 1988:20-21).

"*Şerhu'l-Kasideti'l-Mimiyye*" adlı eseri, İbnü'l-Fârız'ın ilâhî aşkı, bâde tarzında tasvir eden ikinci önemli şiiri "*Kasidetü'l-Hamriyye*" olarak da bilinen "*Kasidetü'l-Mimiyye*"

adlı eserine yapılmış bir şerhtir (Uludağ, 2000:41). Bu şerhin giriş kısmı, “*Risale fi marifeti'l-Muhabbetil-Hakikiyye*” ismiyle de ayrıca neşredilmiştir.

“*Şerhu te'vilat-ı besmele bi's-sureti'n-nev'iyyet'l-insaniyyeti'l-kâmile*” adlı eseri, hocası Kâşânî'nin “*Kitabu't-te'vilati'l-Kur'an*” adlı eserinin girişinde Besmele hakkında yaptığı açıklamalar üzerine yapılan bir şerhtir.

Bazı kaynaklarda Kayserili Davud'a nisbet edilen “*Şerhu anka'i muğrib*”, “*Şerhu menâzili's-sâirin*”, “*Şerhu esmâi'l-hüsnâ*”, “*Risâletü'l-irâde*”, “*Risâletü'l-mermûze*”, “*Şerhu kitabi'l-hucüb*” adlı eserlerin Kayserili Davud'a ait olup olmadığı henüz netlik kazanmamıştır. “*Şerhu arûzi'l-enderûsi*”, “*Kurretü'l-ayni's-şühûd*”, “*Şerhu hadîsi'l-erba'in*” ve “*Şerhu'l-ferâiz*” adlı eserlerin ise ona ait olmadığı bilinmektedir (Bayraktar, 1994:35).

### 1.5. Kayserili Davud'un Etkileri

Kayserili Davud, Türk ve İranlı düşünürler üzerinde bıraktığı etki itibarıyla Osmanlı düşünce tarihinin önde gelen isimlerinden biridir. Kayserili Davud'un tasavvufi düşüncesi, İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf yorumunun Osmanlı topraklarında kök salmasını sağlamış ve yazdığı eserler, İbnü'l-Arabî düşüncesinin anlaşılmasında başvuru kaynağı olmuştur. İran ve Hindistan'daki gelişmelere paralel olarak Kayserili Davud'un düşünceleri, hem Osmanlı düşünürlerini hem de İran'lı pek çok mütefekkeri etkilemiştir.

Kayserili Davud'un tesirleri daha ziyade “*Matla'u Husûsi'l-Kelim fi Ma'ânî Fusûsi'l-Hikem*” adlı eseriyle olmuştur. Bu şerh, daha Kayserili Davud'un kendi zamanında Altın Ordu Devleti'nin sarayında okunmaya başlanmış ve onun şöhreti ilk defa Anadolu'nun dışına da taşmıştı. Ali Şeyh Rukneddin Ahmed (ö. 1381) adlı bir mutasavvıf, yazdığı “*Fusûsu'l-Hikem*” şerhine temel olarak Kayserili Davud'un bu şerhini esas almıştır (Bayraktar, 1999:64). Kayserili Davud üzerinde ilk araştırma yapanlardan birisi, meşhur Bedreddin Simâvî'dir. Bedreddin Simâvî'nin Kayserili Davud'un “*Matla'u Husûs*” adlı şerhinin Mukaddime'si üzerine düştüğü bir ta'likatı vardır (Kılıç, 1996:233).

Kayserili Davud'dan etkilenen XV., XVI. ve XVII. yüzyıl mutasavvıflarının başında Molla Fenârî ve Kutbeddin İznîkî'den sonra, Bâli Efendi (ö. 1552), Abdullah Bosnavî (ö. 1644) ve İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1725) gibi zatlar gelir. Kayserili Davud'un Türk

mutasavvıflara etkisi, daha sonraki dönemlerde de devam etmiş, bu tesir günümüze kadar sürmüştür. Örneğin, XX. yüzyılın ortalarında Kayserili Davud'un "*Matla'u Husûs*" adlı şerhi hâlâ önemini sürdürüyordu. Dârü'l-Muallimîn mektebinde okurken, kendi isteğiyle, İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), hocası Ahmed Asım Bey'den Fusûs üzerine ders almayı istediğinde, hocasının özel derslerinde Kayserili Davud'un şerhini de kullandığını söylemektedir (Demirli, 1988:62; Bayraktar, 1999:64).

Kayserili Davud'un İranlı mütefekkirler üzerine etkisi daha da büyük olmuştur. Kayserili Davud'a ilgi duyan bu mütefekkirlerden ilki, şüphesiz Haydar Amolî'dir. Bir Şii kelâmcısı ve mutasavvıfı olan Haydar Amolî, Kayserili Davud'u velilik konusunda eleştirmişse de, özellikle varlık anlayışında ondan çok faydalanmıştır. "*Nassu'n-nusûs, nakdu'n-nukûd fi ma'rifeti'l-vücûd*" ve "*Câmi'u'l-esrâr*" adlı eserlerinde Kayserili Davud'a bir çok atıflarda bulunmuştur. Kayserili Davud'un fikirlerinden yararlanan başka bir İranlı da, meşhur filozof ve XVI. yüzyılda İsrâkiliğin en iyi temsilcisi olan Molla Şirâzî'dir (ö.1640). "*Şevâhidü'r-rububiyye*" ve "*Asfaru'l-arbaa*" adlı eserlerinde bu tesiri açıklıkla görmek mümkündür. "*Şevâhid*"i yayımlayan Aştîyânî'ye göre, bu eserin birinci bölümü, adeta Kayserili Davud'un "*Matla'u Husûs*" adlı eserinin Mukaddime'sinin bir şerhidir. Özellikle Molla Sadra, varlık anlayışı konusunda Kayserili Davud'dan çok istifade etmiştir. Molla Sadra'nın bu Şevâhid adlı eserine bir haşiye yazan talebesi Hacı Molla Hadi Sebzevârî ve Molla Damâvardî de, Kayserili Davud'dan etkilenen İranlı düşünürler arasındadır (Dinani, 1998:70-71; Bayraktar, 1999:65).

Kayserili Davud'un Arap düşünürlerine tesiri, ilk olarak XV. yüzyılda yazıldığı sanılan ve yazarı kesin olarak belli olmayan "*Mecmau'l-bahreyn*" adlı bir eserde görülmektedir. Şemseddin İbn Nasr Siczî'ye atfedilen bu eser, Kayserili Davud'un Fusûs şerhinden etkilenerek yazılmıştır. Mevlevî ve Nakşibendiyye tarikatına mensup meşhur Suriyeli mutasavvıf Abdülgânî Nablusî (ö. 1731) ile Cezayir'in ünlü kahramanlarından mutasavvıf Emir Abdülkâdir, (ö. 1883) Kayserili Davud'dan etkilenmiş diğer bir Arap düşünürdür. "*Mevâkıf*" adlı meşhur eserinde Emir Abdülkâdir, çeşitli vesilelerle Kayserili Davud'a atıflarda bulunmuştur (Bayraktar, 1988:43).

Kayserili Davud'dan Hindistanlı mutasavvıflar da oldukça faydalanmışlardır. Hindistan'da İbnü'l-Arabî ile ilgilenen, özel olarak da onun "*Fusûsu'l-Hikem*"'ini Urduca

ve Farsça'ya çeviren veya şerh eden her Hintli mutasavvıf, Kayserili Davud'dan az veya çok etkilenmiştir. Molla Mahmud Cevnapûrî, "*Şemsu'l-Baziğa*" adlı eserinde vahdet-i vücûd öğretisinde varlık kavramını eleştirirken, Kayserili Davud'un görüşlerini merkez alarak tenkitlerde bulunmuştur. Abdülkerîm Çiştî adında tanınmayan bir yazar, "*Halli Muğlakât-ı Fusûs*" adlı Farsça Fusûs şerhinde Kayserili Davud'un ismini sık sık zikreder ve yaptığı yorumlarda Kayserili Davud'un Mukaddime'sinden aktarımlarda bulunur. Aynı şekilde, Musînidîn Kadir, "*Husûsu'l-Kelîm fi Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*" adlı eserinde Kayserili Davud'un şerhinin ismini taklit eder. Ayrıca yazdığı giriş kısmı ise, Kayserili Davud'un Mukaddime'sinin ilk beş bölümünün aynen Farsça tercümesinden ibarettir (Umar, 1998:76-81).

## BÖLÜM 2: KAYSERİLİ DAVUD'UN GENEL GÖRÜŞLERİ

### 2.1. Hakk, Âlem ve İnsan Bağlamında Varlık Görüşü

Kayserili Davud'un tasavvufla ilgili görüşleri vahdet-i vücûd (varlığın birliği) anlayışına dayanmaktadır. Kayserili Davud, varlığın birliği öğretisinin bir savunucusu olarak İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini felsefi mahiyette yorumlamaktadır. Felsefi mahiyette yorumladığı varlığın birliği düşüncesinin temel konusunu "Vücûd" kavramı oluşturmaktadır.

Vücûd lafzı, genel anlamda kullanıldığında bir kaç manaya gelebilmektedir. Vücûd lafzıyla "Zeyd'in ruhu, ruhlar âleminde zâhir ve hasıl olup gerçekleştikten sonra mülk âleminde bulunmuştur." cümlesinde olduğu gibi bazen bulmak (vicdan); bazen de hasıl olma, zuhur ve tahakkuk manası kastedilir. Bazen de sadece mutlak şehâdet âlemi olan mülk âlemindeki hasıl olma manası kastedilir. İşte bu manasıyla vücûd lafzı, birincisinden daha özel anlamdadır. Buraya kadar anlatılan vücûd, her iki manasıyla da arazdır. Bazen ise vücûd kelimesiyle "Harici, zihni, lafzi, ve kinaye varlığın kendisiyle kaim olduğu hakikat" anlamı kastedilir. Bu hakikat ile mastar manası kastedilmediği zaman mutlak kevn (salt oluş) anlaşılır. O takdir de Vücûd ve kevn, aynı anlama gelir. Bazen kevn lafzıyla âlem için olan izafi (görelî) varlık kastedilir. Bu durumda kevn lafzının anlamı özelleşir. Bazen Vücûd lafzının anlamı, bu hakikatin fertleri üzerine olmak üzere genelleşir. Vücûd lafzı, bu hakikatin fertleri arasındaki var olma, imkan, yokluk, öncelik, sonralık, güçlülük, zayıflık, layık olmaklık veya layık olmamaklık gibi zıtlıklar göz önüne alındığında teşkik ifade eder. Ancak bu bu hakikatin fertleri arasındaki zıtlıklar itibara alınmadığı zaman vücûd lafzı, teşkik ifade etmeyip bu hakikatin varlığıyla tam bir örtüşme içinde olur. Bu manasıyla vücûd, cevher ve araz değildir. Bilakis cevher ve arazın kendisiyle kaim olduğu hakikattir. Ayrıca bu anlamıyla vücûd, cevher ve arazdan daha genel olarak cevher ve arazın tarifinde kullanılır (Kayserili Davud, 1998a:93). İşte bu bu anlamıyla Vücûd lafzı, teşkik ifade etmez. Bu konuda Kelâmcılar ve Meşşâî filozoflar, Vücûd (varlık) lafzının teşkik ifade ettiğini belirtmektedirler. Teşkik kavramı, bölünmeyi, derecelenmeyi ve bir hiyerarşiye tabii olmayı ifade eder. Burada teşkikin tam olarak ifade ettiği, varlığın kendisinde bir pekişmenin olmasıdır. Pekişme ise kendinden oluş, bağımsızlık ve süreklilik anlamlarını ifade etmektedir. Zira filozoflar açısından Tanrı'nın varlığa en layık olması, varlığının

kendinden, sürekli ve zorunlu oluşu anlamına gelmektedir. Diğer mevcutlarda ise bu özellikler Tanrı'dan uzaklaştıkça azalmaktadır. Kayserili Davud'un mutlak varlığın teşvik ifade ettiğine yönelik eleştirisi tam da bu düzlemde anlam kazanmaktadır. Mutlak oluş, tek bir hakikat olup asla bölünmez. Dolayısıyla bu hakikatin tek tek mevcutlara farklı derecelerde yüklenmesi mümkün değildir (Türker, 2005:321).

Kayserili Davud'a göre bu hakikat, Vücûd için doğal küllîdir ve zâtıyla taayyün eden Hakk'ın varlığının aynısıdır. Bu Vücûdî hakikat, bütün kemâl, isim ve gerekli sıfatlarıyla beraber düşünüldüğünde "İlâhî Vücûd" (Hakk) adını alır. İlâhî Varlık, bu mertebede "O, doğmamış ve doğurulmamıştır. O'na hiçbir şey denk değildir" (İhlas 112/3-4) ayetiyle vasıflandığı samed (hiçbir şeyin kendisine muhtaç olmadığı varlık) sıfatıyla ve diğer ilâhî isimlerle nitelenmiştir (Kayserili Davud, 1998a:93). Bu durumda Mutlak Varlık ve Hakk (Tanrı) eş anlamlı hale gelmektedir. Diğer taraftan varlık hakikatinin Hakk (Tanrı) olması, bütün mevcutların Hakk'ın isimleri olması anlamına da gelmektedir (Türker, 2005:321).

İlâhî Vücûd, O, ne ise odur. Vücûd, hiçbir şartla kayıtlanamaz olan, gizlilerin gizlisi ve hakikatlerin hakikati olmak üzere Hakk'tır (Kayserili Davud, 1997b:14). Vücûd, bilgide ve dış âlemde olan her şeyin kendisiyle gerçekleştiği ve her şeyi kuşatan bir varlıktır. Vücûd'un dış âlemde zuhur edişiyle, harici vücûd meydana gelir (Kayserili Davud, 1998a:94). Mutlak Vücûd olan Hakk, çeşitli mertebelerde zuhur eden harici vücudun (mevcudatın) da hakikatidir. Bu vücûdî hakikat için dört mertebe vardır. Zira Vücûd, zihinlerde, a'yanda, yazıda ve ibarelerde zuhur eder (Kayserili Davud, 1997a:198). Bu açıdan Vücûd, varlık alanında zuhur etmesi açısından dört kategoriden birinde bulunabilir. Vücûd'un ya dış âlemde varlığı (a'yan), ya zihinde bir varlığı, ya ibarede bir varlığı, ya da yazıdaki bir varlığı vardır. Fakat Vücûd'un, zuhur ettiği mertebeler açısından çeşitli itibarlarda bulunması onun hakikatini etkilemez. Zuhur eden tüm mevcudatın kaynağı Vücûd olduğundan dış varlığın akılda tasavvuru ve nesnel gerçekliği Vücûd'a bağlıdır. Mevcudatın zihinde ve dış âlemde bulunuşu Mutlak Vücûd sayesinde olduğundan, tüm mevcutlar O'nun gölgesi gibidirler. Dolayısıyla varlık hakikatinin Hakk olması, bütün mevcutların Hakk'ın isimleri olması anlamına da gelmektedir (Türker, 2005:321).

Mutlak varlık, “İlâhî hazret” denilen varlık mertebelerinde zuhur eder. Bu varlık mertebeleri, a’yan-ı sâbite’nin yer aldığı mutlak gayb âlemi, ceberrut âlemi, melekut âlemi, mülk âlemi ve kâmil insan âlemidir. Mümkün mahiyetler, hakikatler olarak da isimlendirilen a’yan-ı sâbite, âlemdeki her gizliliği kapsayan mutlak gayb âlemidir. Mutlak gayb âleminin dışındakilere harici varlık denir. Harici varlık âleminin ilki, ceberut âlemi olarak da isimlendirilen akıllar ve soyut nefisler âlemidir. İkinci sırada melekut âlemi diye de isimlendirilen, bâtını hisleri idrak eden, kendisinde soyut ve soyut olmayan varlıkların bir örnek suretinin bulunduğu mutlak misal âlemi bulunur. Üçüncü sırada; unsurlar, gökler, Kürsü, ve Arş’tan oluşan mülk âlemi yer alır. Bu üç âlem, a’yan-ı sâbitedeki ilâhî bilginin suretleridir. Son mertebede bulunan kâmil insan âlemi, bir yönüyle ilk akıldır. İlk akıl, aynı zamanda “Allah’ın yarattığı ilk şey benim nurumdur” veya başka bir rivayette ise “ ruhumdur” olarak işaret edilen “Muhammedî ruh”dur. İnsanın zâhir sureti mülk âleminden ve bâtın sureti de melekût âleminden olsa da kâmil insan, zâtın dışındaki âlemlerin hem başı ve hem de sonu olması dolayısıyla tüm âlemleri kuşatan ve kapsayan bir varlıktır (Kayserili Davud, 1997a:116). Bu yönüyle varlığın zuhuru mertebeler halindedir ve her bir mertebe, kendisinden öncekinin mazharı, kendisinden sonrakinin ise kaynağıdır.

Kayserili Davud, varlık mertebelerini, mutlak gayb âlemi, izafî gayb âlemi, şehadet âlemi ve kâmil insan âlemi olarak da tasnif etmektedir.

“Küllî hazretlerin birincisi, mutlak gayb hazretidir. Mutlak gayb âlemi, ilmî hazretteki a’yan-ı sâbite âlemidir. Mutlak gayb âleminin karşısında mülk âlemi olan mutlak şehadet âlemi vardır. İzafî (görelî) gayb hazreti, mutlak gayba yakın olan ve şehadet âlemine yakın olan olmak üzere ikiye ayrılır. Mutlak gayba yakın olan ceberrut âlemi (akıllar) ve melekûtî ruhlar âlemidir. Şehadete yakın olan ise Misal âlemidir. Ruhların bir şehadet âlemine uygun suretleri ve mutlak gayb âlemine uygun soyut aklî suretleri vardır. Beşincisi ise, anılan dört hazreti kendinde toplayan, tüm âlemleri ve içindekileri kendisinde barındıran insan âlemidir. Netice itibarıyla mülk âlemi, mutlak misal âlemi de denilen melekût âleminin mazharıdır. Mutlak misal âlemi de, ceberrut âleminin mazharıdır. Ceberrut âlemi de, sabit aylar âleminin mazharıdır. Bu da ilâhî isimler ve vâhidî hazretin mazharı, o da ahadiyyet hazretinin mazharıdır. Ceberrut âleminde bulunan ve her şeyi topluca içeren ilk akıl ile ilk aklın kendisinde ayrıntılı olarak zuhur ettiği küllî nefis (mahv ve isbat kitabı) ilmî hazrettendirler. Küllî nefis ise küllî cisimde hüküm ve etki sahibidir. Küllî cisim de küllî nefsin sûretidir. İnsan-ı Kâmil ise, tüm bu mertebeleri kendinde toplayan bir kitap ve büyük âlemin nüshasıdır.” (Kayserili Davud, 1997b:40).

Varlık mertebelerinin birincisi Mutlak gayb âlemidir. Bu mertebede henüz hiç bir varlık, ilâhî bilgi dışında zuhur etmemiştir. Varlığın hakikati, beraberinde hiç bir şey bulunmamak kaydıyla düşünülürse, tüm isim ve sıfatların kendisinde mündemiç olduğu mutlak gayb âlemi, ahadiyet mertebesi (cem'ul-cem) diye isimlendirilir (Kayserili Davud, 1997b:21).

Kayserili Davud'a göre mutlak varlık, kendisi olmak bakımından haricî ve zihnî varlıktan başkadır. Zira haricî ve zihnî varlık, varlık'ın çeşitlerinden biridir. Varlık, kendisi olmak bakımından, mutlaklık ve sınırlılıkla sınırlandırılmaz. Varlık, zâtında ve hakikatinde bir değişme olmaksızın hem mutlak, mukayyed, tümel, tikel, hem de genel, özel, tek ve çoktur. Varlık, cevher ve arazdan daha genel ve onlardan başka bir şey olduğu için cevher, araz ve mahiyet de değildir. Varlık, gerçekliği olmayan itibari bir şey de değildir. Zira hariçte veya zihindeki her şey, varlıkla gerçekleşir. Varlık, her şeyi zâtıyla kuşattığı gibi eşyanın varoluşu da onunladır. Eğer varlık olmasaydı ne zihinde, ne de hariçte hiçbir şey var olmazdı (Kayserili Davud, 1997b:14).

Varlık, kendi mertebelerinde tecellî eden şeylerin gerçekliklerini ve suretlerini zihinde ve dış dünyada izhar edendir. Bu şekilde, varlıkla yokluk (adem) arasında aracı veya bir ara varlık yoktur. Varlık'ın zıddı ve benzeri yoktur. Zira benzerlik ve zıtlık birbirine muhalif iki varoluş tarzıdır. Varlık, kendisi olarak birdir ve onun karşısında bir başka varlığın gerçekleşmesi imkansızdır. Zıtlar, onunla gerçekleştiği gibi benzerler de onunla varolur. Zıtlığın ve benzerliğin aynı varlıkta olması mümkün değil gibi görünse de ve zıt iki şeyden birinin varlığı, diğerinin yokluğunu gerektirse de iki şey arasındaki zıtlık, akıl itibariyledir. Dolayısıyla zıtlık akfî bir şeydir. Bu sebeple varlığın tüm varolma tarzları birleşerek zâhir olma, bâtin olma gibi birbirinin zıddı olan tüm durumlar varlıkta içkinleşmişlerdir. (Kayserili Davud, 1997b:15). Kayserili Davud'a göre zıt sıfatları kendisinde barındırma, varlığın kendisine ait bir özelliğidir. Halbuki Meşşâî filozoflara göre zıt sıfatlara kabil olma, mahiyetlerin bir özelliğidir. Dolayısıyla tek bir varlık hakikati, birbirine benzer ve zıt olan bütün sıfatları taşımaktadır. Ancak mevcutlar, metafizik anlamda taşıdıkları ilâhî isimlerle farklılaşmaktadır (Türker, 2005:322)

Varlık, parçalardan oluşmaması sebebiyle aynî ve zihnî bölünme kabul etmez. Bundan dolayı varlık, fasıl, cins ve tanım kabul etmez. Varlık salt iyiliktir. İyi olan her şey ondan



ve onunladır. Varlık, gerçekleşmesinde zâtından başka hiçbir şeye muhtaç değildir. Varlık, ezeli ve ebedidir. Onun başlangıcı yoktur. Eğer başlangıcı olsaydı, mümkün olacağı için kendisini var edecek bir nedene muhtaç olurdu. Onun nihayeti de yoktur. Zira her sonlu olanın yokluğa maruz kalması ve neticede kendi zıddıyla nitelenmiş olması veya dönüşmesi gerekirdi (Kayserili Davud, 1997b:15).

Kayserili Davud'a göre zâtı açısından varlık kendisi açısından diri, başkasına ihtiyaç duymayan, bilen, dileyen, gücü yetendir. Dolayısıyla bu özellikler zâtına eklenen sıfatlar değildir. Aksi taktirde bu yetkinliklerin kendisinden feyz edişinde başka bir hayata, ilme, kudrete ve iradeye muhtaç olması gerekirdi. Bu yönüyle tecelli açısından değil de zâtı açısından sıfatlar, zâtının aynıdır. Çünkü varlık, ahadiyyet mertebesinde hiçbir taayyünün olmadığı, sadece zâtın olduğu bir düzeydedir. Bu mertebede sıfat ve sıfatlanmışlar birbirinden ayrılmış halde değildirler. Zira her ne kadar akılda, sıfat ve mevsuf birbirinden ayrı telakki edilse de; örneğin ilim, kudret, irade sıfatları birbirinden ayrı düşünülse de, varlık için zâttan başkası yoktur (Kayserili Davud, 1997b:22).

Kayserili Davud'a göre varlık, her türlü harici varlığın kaynağıdır. Hakk olarak varlık, vâcibu'l-vücûd (varlığı zorunlu) olarak zâtıyla sabit olan ve başkasını varlıkta tutandır. Hüviyetiyle her şeyle birlikte olan ve hakikatiyle de her canlıyla beraber bulunandır. Kayserili Davud'a göre varlık, hem eşyanın aynısı hem de gayrisidir. Varlığın eşyanın kendisi oluşu, zihni ve dış dünyada isim ve sıfat elbisesiyle zuhur etmesiyledir. Eşyanın gayrisi oluşu ise, kendi zâtında gizlenerek noksanlık ve kusur gerektiren şeylerden yüce olması, sınırlanma, belirlenme ve sonradan varlığa gelenlerin niteliklerinden münezzeh olmasıyla. Eşyayı yaratması, onları açığa çıkarmakla beraber onlarla örtünmesiyledir. Varlık, şeylerin hakikatlerini ilk akıl ve benzerleri gibi başka bir aracıya gerek duymaksızın kendi zâtını kavramakla idrak eder. Çünkü bu hakikatler, her ne kadar taayyün açısından zâtının gayri olsalar da gerçekten zâtının aynıdır (Kayserili Davud, 1997b:17).

Aynı şekilde varlık, her türlü bilginin kaynağıdır. Varlık, enniyeti (benliği) açısından bilinse bile hakikati açısından bilinemez. Her bilenin bilgisinin oluşması, varlığın aracılığıyla olur. Öyleyse bilici olmaya en layık olan varlıktır ve dahası tüm mükemmellikler varlığa aittir. Hayat, ilim, irade, kudret, işitme, görme ve benzeri tüm

nitelikler varlıkla kâim olur. Her şeyin kendisi sayesinde yetkinliğe ulaştığı varlık, başka bir şey aracılığı ile değil, bizzât kendisi bilen, irade eden, işiten ve görendir. Varlık, tecellisi ve sözü edilen yetkinliklerin suretleriyle çeşitli biçimlerde kendisini izhar eder (Kayserili Davud, 1997b:16).

Mutlak gayb âlemindeki diğer bir unsur a'yan-ı sâbite'dir. A'yân-ı sâbite, Hakk'ın isimlerinin bilgi suretleri ve varlıkların Hakk'ın bilgisindeki hakikatleridir. A'yân-ı sâbitenin iki şekilde tecellisi vardır. Birincisi feyz-i akdes, ikincisi feyz-i mukaddesdir. Feyz-i akdes, Hakk'ın zâtından kaynaklanan tecellisidir. Feyz-i mukaddes ise a'yân-ı sâbitenin dışta var olmasını sağlayan isimlere ait tecellidir. Hakk'ın mutlak birliği içinde çokluğa bulaşmamış olarak bir bütün halde bulunan isimler, feyz-i akdes yoluyla birbirlerinden ayrılarak ayrı ayrı isimler haline gelirler. Feyz-i mukaddes ile de bu isimlerin dış âlemde varlığı gerçekleşir. Dolayısıyla a'yân-ı sâbitenin isimlerin suretleri olması ve dış varlıkların hakikatleri olması hasebiyle iki yönü bulunmaktadır.

A'yan-ı sâbite'nin her âlemde bir karşılığı vardır. Bu sabit ayınların, ruhlar âleminde bir dış varlığı, misal âleminde bir varlığı vardır. Misal âlemindeki zuhuru, cismani bir suretledir. Duyusal âlemindeki varlığı ise burada gerçekleşmesidir. Zihinlerimizde de ilmî varlığı vardır ki bu varlığı onun zihnimizdeki sabit oluşudur (Kayserili Davud, 1997b:34).

Kayserili Davud'a göre a'yan-ı sâbite, mahiyetler ve ilmî suretler olarak da anlaşılabilir. İlâhî isimlerin Allah'ın bilgisinde akledilir suretleri vardır. Zira O, zâtından ötürü zâtını, sıfatlarını ve isimlerini bilir. Bu mahiyetler, özel bir taayyünle ve belirli bir nisbetle tecellî eden zâtın aynısı olması bakımından a'yan-ı sâbite olarak isimlendirilir. Bu mahiyetler, feyz-i akdes yoluyla, ilâhî zâttan feyzederler. İlk feyz, zâtî sevgi aracılığıyla gerçekleşir. Feyz-i akdes ile a'yan-ı sâbite ve bunların temel istidatları bilgide oluşur. İkinci feyz olan feyz-i mukaddes ile de bunlar gerektirdikleri ile birlikte, dışarıda oluşurlar. Bu taşma isteği ilkin, Evvel ve Bâtın isminden, sonra da bu ikisiyle birlikte Ahir ve Zâhir isminden kaynaklanır. Zira evvelik ve bätınlık ilmî vücüd için, ahirlik ve zâhirlik aynî vücüd içindir. Zira ilâhî bilgide varolmayanın aynî (fizik) olarak varolması mümkün değildir (Kayserili Davud, 1997b:30).

Varlık mertebelerinden ikincisi, ceberrut âlemidir. Ceberrut âlemi, mutlak bilinemeze yakın olan akıllar ve soyut nefslerin yer aldığı âlemdir. Bu mertebede ilim, kudretten; kudret de iradeden ayrılır. Böylece sıfatlar çoğalır. Sıfatların çoğalmasıyla da isim ve mazharları çoğalarak ilâhî hakikatler birbirinden ayrılırlar. Vücûd, isim ve sıfatlar mertebesi demek olan vâhidiyyet mertebesinde hem sıfat, hem isim hem de müsemmâ olduğundan ilahlık mertebesidir. Dolayısıyla varlığın hakikati, isim ve sıfatların bir özeti olarak düşünüldüğünde, bu mertebe vahidiyyet ve makamu'l-cem diye adlandırılır. Aynı zamanda isimlerin a'yan ve hakikatlerden oluşan mahzarlarını, yeteneklerine göre dış dünyadaki yetkinliklerine sevk etmesi açısından Rububiyet mertebesi diye de isimlendirilir (Kayserili Davud, 1997b:22).

İlk akıl, âlemin hakikatlerinin tümellerini ve bunların suretlerini özet olarak içerdiğinden Rahman isminin kendisiyle bilindiği küllî âlemdir. Küllî nefs, ilk aklın içine aldığı şeyleri tikel ve ayrıntılı olarak içerdiğinden aynı şekilde Rahim isminin kendisiyle bilindiği küllî âlemdir. Küllî nefs, ilk aklın içerdiklerini ayrıntılı olarak içerir. Küllî cisim, sonradan olanlarla (hâdis) ilişkili olduğundan Küllî nefsin sureti ve işlevselliğidir. İnsanın ruhu (nefs-i nâtika), insanın kalbi ve yöneticisi olduğu gibi küllî nefs de büyük âlemin kalbi ve yöneticisidir (Kayserili Davud, 1997b:40). İlk akıl, âlemin hakikatlerini tümel bir şekilde ve bunların suretlerini özet olarak içerir. Filozofların terminolojisinde soyut akla sûflerin terminolojisinde ruh denildiğinden ilk akla Ruh'u'l-Kudüs de denir.

Varlık mertebelerinden üçüncüsü, melekût ve misal âlemidir. Bu âleme, hem cismani âlemdeki sûretleri kapsamı hem de ilâhî bilgideki a'yân ve hakikatlerin suretleri için ilk sûretsel misal olması sebebiyle, misal âlemi denir, Aynı şekilde, bitişik hayal gibi, maddi olmayan bir şey olduğundan dolayı da ayrık hayal denir. Bu âlemde her bir mananın, her bir ruhun, mutlaka, kendi yetkinliklerine göre uygun bir misalî sureti vardır. Misal âlemi, nuranî cevherden oluşan ruhanî bir âlemdir. Misal âlemi, niceliksel ve duyusal olması açısından cismanî; nuranî olması açısından ise mücerret aklî cevhere benzer. Dolayısıyla ne bileşik maddi bir cisim, ne de soyut aklî bir cevherdir. Çünkü o ikisinin arasını ayıran sınır ve köprüdür. İki şey arasında köprü olan her şeyin, ister istemez, bu ikisinden başka bir şey olması gerekir; dahası onun iki yönü olmalıdır ve bu yönlerden her biri kendi âlemine uygun olmalıdır. Dolayısıyla şöyle söylenebilir: Misal âlemi son derece latif,

işıkli bir cisimdir. Bu açıdan misal âlemi, soyut ve şeffaf cevherlerle, maddi ve cisimli cevherler arasında ayırt edici bir sınırdır. Her ne kadar bu cisimler, semavî cisimlerin semavî olmayanlara nispetle daha latif olsa da bu misal âlemi arazî (ilintisel) bir âlem değildir. Zira cevherî hakikatler, ruhanî, akli ve hayalî âlemlerin her birinde vardırlar. Ayrıca bu cevherlerin her birinin kendi âlemlerine uygun sûretleri de vardır. Her şeyi kuşatan küllî nefse ait hayalî yetiler, bu âlemin mahalli ve mazharıdır (Kayserili Davud, 1997b:43). Duyusal âlemde varlığa sahip olan her şeyin misal âleminde de bir varlığı vardır. Buna karşılık bunun tersi doğru değildir (Kayserili Davud, 1997b:45). Dolayısıyla misal âleminde bulunan her şey, duyusal âlemde zuhur etmez.

Varlık mertebelerinden dördüncüsü, şهادet âlemidir. Bu âlemde varlık, görülür hissi suretler olması açısından mülk âlemidir. Varlık, şهادet âleminde zâhir ve ahir isim mertebesindedir (Kayserili Davud, 1997b:21). Bu mertebede varlığın hakikati, tikel suretlerle zuhur ettiği için olma ve dağılma (mahv ve isbat) âlemidir (Kayserili Davud, 1997b:21).

Varlık mertebelerinden beşinci ve sonuncusu, kâmil insan mertebesidir. Kâmil insan mertebesi, kendisinden önceki tüm mertebeleri kendinde toplar. Kâmil insan mertebesi, akıllar, tümel ve tikel nefisler türünden ilâhî, kevnî mertebelerin ve tabiat mertebelerinin toplamından ibarettir. Aynı şekilde âmaî meretebe de denir. Zira kâmil insan mertebesi, ilâhî mertebeyi andırır. Kâmil insan ve ilâhî mertebeler arasında rablık ve merbubluk dışında bir fark yoktur. Bunun sonucunda da insan Allah'ın halifesi olmuştur (Kayserili Davud, 1997b:22).

Kayserili Davud'a göre kâmil insan, ilk akli ve küllî nefsi kendisinde toplayan yetkin suretlerdir. Kâmil insan, ruh mertebesinde özet olarak, kalp mertebesinde ise ayrıntılı olarak Allah isminin kendisiyle bilindiği küllî bir âlemdir (Kayserili Davud, 1997b:40).

Kâmil insan, ruhu ve akli bakımından ana kitap (Ümmü'l-Kitap) diye isimlendirilen akli bir kitaptır. Bu kitabın yükseltilmiş temiz sırlarına ve anlamlarına sadece karanlık perdelerden arınmışlar dokunabilir. Kalbi açısından da levh-i mahfuz kitabıdır. Nefsi açısından mahv ve isbat kitabıdır. (Kayserili Davud, 1997b:41).

Kayserili Davud'un zaman kavramı da Hakk'la ilintilidir. Kayserili Davud, zamanla ilgili farklı görüşler öne sürmüştür. Bu görüşlerini "Nihayetü'l-beyan fi dirayeti'z-zaman" adlı risalesinde dile getirmiştir. Kayserili Davud, zamanı hem Hakk'ın bir sıfatı hem de varlıkta zuhur eden bir emir olarak görmektedir. Mutlak varlık söz konusu olduğunda zaman Hakk'ın bir sıfatı olur. Haricî varlık dediği kevn âleminde ise zaman, olaylarla ilgili bir durumdur. Yani bir olayın devam edişinin süresidir.

Bu risalesinde öncelikle kendisinden önceki zamanla ilgili bir takım görüşleri ortaya koymuştur.

"Zamanın mahiyeti konusunda ihtilaf vardır. Bazıları zamanın cisim ve cismanî olmayan ve kendi zâtıyla kâim bir cevher olduğunu belirtmişlerdir. Bazıları da zamanın araz olduğunu belirtmişlerdir. Araz olduğunu belirtenler de kendi içlerinde ihtilaf etmişlerdir. Aristo ve onun takipçileri zamanı, hareketin miktarı (ölçüsü) saymışlardır. Yine zamanın araz olduğunu kabul eden Ebu'l-Berekat Bağdadî, zamanı varlığın miktarı (ölçüsü) kabul etmektedir." (Kayserili Davud, 1997a:165)

Kayserili Davud, zamanın kendi zâtıyla kaim bir cevher olduğu tezini kabul etmez. Ona göre zaman bir cevher değildir. Kayserili Davud, zamanın hareketin ölçüsü olduğu tanımını da kabul etmez. Zira hareket etmeyen varlıkların zamandan kesilmesi gerekir. Tam tersine zaman ister hareketli ister hareketsiz olsun her varlık için geçerlidir. Kayserili Davud, zamanı varlığın miktarı olarak tanımlayan Ebu-l Berekât Bağdadî'nin "zaman, varlığın ölçüsüdür." görüşünü de eleştirir. Zira ona göre varlık, tektir ve miktarı olmaz. Kayserili Davud'a göre varlık, ne ise odur. Mutlak varlığın, ölçüsünün olması mümkün değildir. Kayserili Davud'a göre ise zaman, varlığın devamının ölçüsüdür (Miktar-u bekâ'i-l Vücûd). Zaman, bazı varlıkları öncelemiş; bazılarını da öncelememiştir (sebkât). Sonradan varolmuş olarak tabir edilen ve zaman içerisinde sonradan olan varlıklar, zaman tarafından öncelenmiştir. Bunlar, zaman içinde başlangıcı ve sonu olan varlıklardır. Dolayısıyla bu varlıkların öncesinde ve sonrasında kabul edecekleri zaman vardır. Ancak kendisine zaman mukârin olduğu halde zamanın kendisine öncelenmediği bir varlık vardır. O varlık, takdir edilen her zamanda ve varsayılan (farz edilen) her anda bulunur. Bu ezeliğin ezeliği ve ebediliğin ebediliği, kendisine mahsus olan ilâhî varlık (Vücûd-i İlahî) tır. Bundan dolayı "Dehr" (mutlak zaman) Allah'ın isimlerinden biri olmuştur. Zira bir hadiste "zamana (Dehr) sövmeyin, çünkü o, Allah'tır" denmektedir. Bu sebeple Hakk, 'dâim' ve 'bakî' isimleriyle

isimlenmiştir. Allah'ın dâimliği ve bâkiliği dışardan bir etki ile değil, kendi varlığı ile. Hakk'ın zâtı, tüm isim ve sıfatlarıyla kendisinden sadır olan tüm mevcudata öncelenmiştir. Böylece Hakk'ın zâtıyla akıllar, nefisler, göksel ve diğer cisimler üzerine öncelenmiş oluşuna örfte zaman denmiştir. Dolayısıyla zaman, cismanî ve ruhanî cevherlerden bir cevher olamaz. Dahası zâtıyla tüm varlığa taalluk etmesi için varlığın hareketi ve miktarı da olamaz (Kayserili Davud, 1997a:168-169).

## 2.2. Kayserili Davud'a Göre İlâhî Sevgi

Kayserili Davud, sevginin kaynağını Hakk olarak belirtmektedir. Buna delil olarak şu kutsî hadisi sunar. "Gizlenmiş bir hazine idim, bilinmek istedim, böylece mahlukatı yarattım ve onları nimetlerle donattım. Bu sebeple beni tanıdılar." Ayrıca "Allah, yakında kendilerini sevdiği kendilerinin de onu sevdiği bir millet getirecektir" (Maide, 54) ayetini de sevgiyi Hakk'ın kendisine sabit kıldığına bir delil olarak getirir (Kayserili Davud, 1997a:138). Hakk'ın kendisi sevginin kaynağı olduğundan kendisinden zuhur eden tüm varlığa da sevgi sirayet eder.

Sevginin çeşitli dereceleri vardır. Bunlar zâtî sevgi, sıfatların sevgisi, isimlerin sevgisi, fiillerin sevgisi ve eserlerin sevgisi olmak üzere beş kısma ayrılır. (Kayserili Davud, 1997a:141). Kayserili Davud, sevgiyi varlık mertebelerine göre derecelendirmektedir. Mutlak varlık, varlık mertebelerinde zuhur ederken kendisindeki zâtî sevgi, varlık mertebelerinden her birinde çeşitli sıfatlara bürünür.

Zâtî Sevgi, Allah'ın kendi zâtına olan sevgisidir. Bu, Allah'ın kendi zâtını ve zâtının kemâlâtını kendi zâtıyla idrakinden ortaya çıkmıştır ki, ilmi gerektirir. Bu sevgi, hiçbir yönüyle kendisinde çoğalma olmayan, çeşitlerden bir çeşitle çokluk olmayan ahadiyet mertebesidir. Bu mertebede zâtın üzerine zait olacak hiçbir sıfat ve isim yoktur. Onun hakikatini ve zâtını kimse kavrayamaz. Onu akıl ve göz idrak edemez. Sevenler onun hakikatini hiçbir akıl ve fikirle kuşatamaz (Kayserili Davud, 1997a:139). Kayserili Davud'a göre zâtî sevgi, ahadiyet mertebesindedir. Zâtî sevgi, kendisinden sonraki sıfatların sevgisinin de kaynağıdır. Sevgi, kemal mertebelerinin zuhuruyla ilişkili olduğundan zâtî sevgi, tüm kemâlatın zirvesidir. (Kayserili Davud, 1997a:138).

Zâtî sevgi, isimlerin ve sıfatların sevgisinin aslıdır. Zâtî sevgi, isimler ve sıfatlar mertebesi olan vahidiyet mertebesinde her bir isim ve sıfatta temeyyüz eder. Bu mertebedeki sevgi, ancak kendisini nefis terbiyesiyle bu mertebeye ulaşan kişide tecelli eder. Zira sevgi, ruh, nefis ve kalbin idrak ettiği vicdanî bir iştir (Kayserili Davud, 1997a:139). Sıfatların sevgisi, sıfatlardan her birinin ilâhî zâttan bütün sıfat ve isimlerin mazharlarında sevginin zuhurunu istemesinden kaynaklanır. İsimlerin sevgisi, isimlerin velayet, devlet ve saltanat mazharlarında zuhurunu istemesinden kaynaklanır. İsimlerin ve sıfatların sevgisi, âlemin varlığını gerekli kılmıştır. Çünkü âlem, zâttın değil de isim ve sıfatların gerekli kıldığı bir şeydir. Her ne kadar bu sevgi, mana olarak bir olmasına rağmen isim ve sıfatların her birine izafe edilmesiyle çoğalır.

Fiillerin sevgisi, “O her gün ilâhî bir tasarruftadır” (Rahman 55/29) ayetinde işaret olunduğu üzere ilâhî işlerin zuhurunu, cemal ve celal isimlerinin mazharları üzerine talep eden sevgidir. Eserlerinin sevgisi ise, oluşta (kevn) zâhir olan sevgidir ve en yüksek mertebesi mukarreb melekler diye adlandırılan soyut ruhlar arasında olur. Daha sonra semavi nefislerde, insanî nâtık nefislerde tezâhür eder. Sonra da unsurî varlıklarda tezâhür eder. Bu sevgi, cansız varlıklarda gizlenmiş bir şekilde var olduğu gibi hayvan gibi canlı varlıklarda da görünür bir şekilde vardır. Dolayısıyla varlığın hepsinde sevgi vardır. Bu sevgi ise her şeyin kemâline duyduğu sevgidir. Sevginin kendisiyle ilişkili olduğu bu kemâlâtın sevgi olduğu ortaya çıkınca sevginin ve kemâlin de aslının Allah’a ait olduğu âşikar olur (Kayserili Davud, 1997a:142). Kısacası varlık sahasında ne varsa onda mutlaka sevgi mevcuttur. Zira her birinin kemâli olan sevdiği vardır. Sevginin bağlı olduğu bu kemâlât, Allah’tan feyz alarak O’ndan taşıdığına göre hepsi de ona bağlıdır. Dolayısıyla gerçekte oluş dünyasındaki sevgilerin hepsi Allah ile ilgili olmaktadır. Bu bağlamda onun varlık anlayışı ile sevgi anlayışı birbiriyle yakından ilişkili olmaktadır. Zira varlığın oluş haline gelmesi sevgi ile olmaktadır. Oluşun ve oluş dünyasındaki mükemmelliğin sebebi sevgidir.

## BÖLÜM 3: KAYSERİLİ DAVUD'UN KÂMİL İNSAN ANLAYIŞI

### 3.1. İnsan ve Kâmil Kelimelerinin Etimolojisi

Tasavvufî düşüncenin üzerinde durduğu en önemli konulardan biri insandır. Allah'ı tanımayı (marifet) en büyük hedeflerden biri edinen tasavvuf erbabı, kutsi hadis olduğuna inandıkları “Kendini tanıyan Rabbini tanır” sözünden yola çıkarak, “İnsan”ı bütün yönleriyle tanımaya büyük bir önem vermişlerdir. Onlara göre Hakk'a vâsıl olmanın yolu, insanı bilmek ve ondaki sırları keşfetmekten geçer. Bu yüzden ilk devirlerden bu tarafa kelâmî ve felsefî meseleler hakkında eser yazan pek çok sûfî, “insan” denen varlığı bütün yönleriyle tahlil etmeye çalışmıştır.

Burada insan ve kemâl kelimelerinin üzerinde etimolojik yönden durmak gerekir. İnsan, Arapça hemze, nun ve se harflerinden oluşan ins kelimesinden türetilmiştir. İns kelimesi bir şeyin ortaya çıkması, yabancılığın zıddı olan her şey demektir. Aynı zamanda ins, Cin'in yani gizli ve görünmeyenin zıddı anlamına da gelir. Zira ins, gözüktüğü için böyle isimlendirilmiştir. Bir şey görüldüğünde “anestü'ş-şey” yani “o şeyi gördüm” denilir (Suad el-Hakim, 2004:364). Beşer ve insan topluluğu anlamına gelen ins kelimesi, daha ziyade insan türünü ifade etmekte olup bu türün erkek veya dişi her ferdine insî -enesî veya insan denmektedir. Aynı zamanda ins kelimesinin üns mastarı ile irtibatı vardır. Üns, alışmak, uyum sağlamak, ünsiyet kurmak ve yakınlık anlamlarına gelmektedir. Bu yakınlık, bir yandan hemcinsleriyle bir arada yaşama durumunda olan insanın başka insanlara karşı yakınlığını, bir yandan da bütün varlıkların üstünde Allah'a olan yakınlığını ifade eder. “Teennüs” insan olmak manasına gelirken “isti'nas” cana yakın olma ve vahşi hayvanın evcilleşmesi anlamı taşımaktadır. Nitekim “enes” vahşetin karşıtıdır. Râgıb İsfahânî, “ins” kelimesini görünmeyen anlamındaki “cin” kelimesinin, “üns” kelimesini de ürkmek anlamındaki “nüfûr” mastarının karşıtı olarak gösterir. Müellife göre insana bu ismin verilmesi, hem cinsleriyle birlikte uyum halinde yaşayabilmesiyle ilgilidir. İnsanın sosyal varlık olarak tanımlanması da bundan ötürüdür. Bunun dışında insan kelimesinin aslının unutmak manasındaki “nesy” kökünden gelen “insiyân” kelimesine dayandığı da belirtilmiştir. Böyle düşünenler İbn Abbas'a nisbet edilen, “insan ahdini unutmaması sebebiyle bu ismi almıştır” şeklindeki rivayete dayanırlar (Kutluer, 2000:321).



Ehl-i tahkike (Hakk'ta fâni olan keşf sahibi kimseler) göre insan kelimesi gramer açısından tesniye (ikil) bir kelimedir. Zira insan için iki tane üns vardır. İnsan, ruhuyla Hakk'a, cismiyle halka (yaratılmış); bazılarına göre de ukbaya ve dünyaya ünsiyet eder. Bazılarına göre insan kelimesi görme ve duyum anlamındaki înas kelimesinden alınmıştır. Zira eşyaya ilim yoluyla vâkıf, görme vasıtasıyla vasıl ve hisler vasıtasıyla müdrük olurlar. "İnsanu'l-ayn" tabirinde ise gözbebeği anlamındadır (Mütercim Asım, 1305: cilt 2: 213).

İnsan kelimesi ile beşer kelimelerinin arasında kullanım açısından bir benzerlik vardır. Beşer kelimesi, önceleri "insan derisinin dış yüzü" mânâsında kullanılmış ise de sonradan insan manasında kullanılmıştır (Bilecik, 1988:3). Beşer, erkek ve kadın olarak, insanın zâhir cildine yani derisinin taşra yüzüne denir. Bazıları beşer kelimesinin anlamını genelleştirerek diğer canlıların da zâhir cildi anlamında kullanmışlardır. Dolayısıyla beşer kelimesi önceleri genel olarak zâhir cilt manasında kullanılırken sonradan insanın zâhir cildi itibarıyla insan için kullanılan bir kelime olmuştur (Mütercim Asım, 1305: cilt 1: 766).

Günlük kullanımda insan kelimesi, biyolojik yönüyle alındığında iki eli, iki ayağı, akli ve konuşma yeteneği olan canlı bir varlığı ifade eder. İnsan kelimesi, daha ziyade ahlakı ve huyu üstün nitelikli, insaniyetli, değerli, ahlâklı, faziletli kimse anlamında kullanılır. Tasavvuf anlayışında ise insan, yaratılmışlar arasından en güzel surette ve en son yaratılan, Allah'ın sıfat ve isimlerine mazhar olan, kendi yaratıcısını bilen, yaptıklarının sorumluluğunda olan kişidir (Ayverdi, 2005:1416). Tasavvufta genel olarak insana zübde-i âlem, âlem-i ekber, eşref-i mahlukat da denilmiştir (Uludağ, 2002b :186).

Kayserili Davud, insan kelimesi ile kuşatıcı ya da toplayıcı oluş (kevn-i câmi') kavramı arasında bir alaka kurmaktadır. Kayserili Davud, insan kelimesinin etimolojik açıdan bir toplayıcı oluşu ihtiva ettiğini belirtir. Kuşatıcı oluş, tüm varlık mertebelerini, âlemin tüm hakikatlerini ve Hakk'ın celâl ile cemâl sıfatlarını kendisinde toplamış olan insandır.

"Kuşatıcı oluş, insan ve halife olarak isimlendirilmiştir. Kuşatıcı oluşun insan olarak isimlendirilmesinin iki yönü vardır. Birinci yön, insanın mertebeler açısından var oluşunun âlemin tüm mertebelerini kapsaması ve alemde mufassal olan hakikatleri kuşatması hasebiyle insanın var oluşunun (neşet) genelliğini ve her şeyi kapsamasını ifade eder. Zira insan kelimesinin

kendilerinden türetildiği ins (ünsiyet) ya da nisyan (unutmak) kelimeleri de bu kuşatıcılığı ifade eder. İns kelimesi, kendisiyle ünsiyet kurulan anlamındadır. Her bir varlığın, insanla ve insanın da her varlıkla ünsiyet kurabilmesi, her bir şeyin hakikatinin kendisinde bulunmasından ve bir kuşatıcılığa sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Zira insan, Hakk'ın tüm isimlerini kendisinde topladığı ve Hakk'ın isimlerinin mazharı olduğu gibi aynı zamanda cismânî ve ruhanî bir var oluşa da sahiptir. Unutmak anlamındaki nisyan kelimesi ise bir şeye yönelip meşgul olduktan sonra onu bırakıp unutarak ve başka bir şeye yönelmek anlamındadır. İnsanın “O, her gün bir ilâhi bir tasarruftadır” ayetindeki hükümle nitelenmesi sebebiyle bir durum üzerine sabit kalması mümkün değildir. İnsanın sürekli her şeye ilgilenmesi ve bağlantı kurması, onun bu genelliğini ve kuşatıcılığını ifade eder. Zira insanın var oluşu, kuşatıcı olmasaydı diğer varlıklardaki muayyen bir düzen ve bir minval üzere olurdu. İşte insan, hem ins hem de nisyan kelimelerinin ifade ettiği toplayıcılık özelliğini kendisinde barındırması sebebiyle insan olarak isimlendirilmiştir.” (Kayserili Davud, 1416-1:173).

Kuşatıcı oluşun insan diye isimlendirilmesinin ikinci yönü, insan kelimesinin diğer bir kullanım şekli olan gözbebeği (insanu'l-ayn) tabirinde olduğu gibi Hakk için gözbebeği mesabesinde olmasıdır. Görme organı olan gözden maksat görmenin kendisiyle gerçekleştiği gözbebeği olduğu gibi Hakk için de insan gözbebeği (insanu'l-ayn) mesabesinde dir. Zira âlem, gözbebeği sayesinde görünür. Aynı şekilde insanla ilâhî sırlar tezahür eder ve insanın mertebesiyle bâtın ve zâhir âlemi kemâle erer (Kayserili Davud, 1416-1:173).

“Kemal” kelimesi ise kaf, mim ve lam kökünden bir şeyin tamlığı ve bir şeyin noksanlıklardan uzak olarak tam ve yetkin olması anlamına gelir. Bir şey tamamlandı anlamında “kemüle’ş-şey” denilir (Suad el-Hakim, 2004:409). “Kemal” bir şeyin cem’i eczası ile yerli yerinde tam ve kâfi olması manasınadır. Kâmil ise kemâle ulaşan, tam ve kâfi olana denir (Mütercim Asım, 1305: cilt 3: 341). Tasavvufî anlamda kemâl, beşerî sıfat ve izlerinden sıyrılmak anlamına gelmektedir (İbnü'l-Arabî, 1997:71) Kâmil de beşeri sıfatlardan sıyrılarak kemâle eren kişidir.

### **3.2. İnsanlıktan Beşeriyete (Metafizik Boyutuyla Kâmil İnsan)**

Metafizik boyutuyla “Kâmil insan” denildiğinde varlık mertebelerindeki anlamını kastetmekteyiz. Zira varlık mertebelerindeki kâmil insan hem varlık mertebelerinin ilki olan ilk akıl, hem de varlık mertebelerinin sonuncusu olan kâmil insan mertebesidir. Kayserili Davud’un takipçisi olduğu Ekberî ekolün kurucusu İbnü'l-Arabî, kâmil insan’la

ilgili bir takım kavramlar kullanmıştır. İbnü'l-Arabî sözlüğünün yazarı Suad el-Hakim kâmil insan kavramı için İbnü'l-Arabî'nin kullandığı eş anlamlı isimleri çıkarmıştır. Hakikatü'l-hakaik (hakikatlerin hakikati), el-Hak el-mahlûk bihi (yaratmada vasıta olan Hak), Felekü'l-hayat (hayat feleği), Aslu'l-âlem (âlemin aslı), Aslı cevheri'l-ferd (cevher-i ferdin aslı), Heyula, Madde-i ula (ilk madde), Cinsü'l-ecnas (cinslerin cinsi), Hakikat-i külliyye (külli hakikat), Felek-i muhit (kuşatıcı felek), Adalet, Küllî şey (Her şey), Kitap, Müfız (Feyiz veren), Merkez-i daire (dairenin merkezi), Akl-ı evvel (ilk Akıl), Kalem-i a'la (Yüce Kalem), Ukab (Kartal), Dürre-i Beyza (Beyaz inci), Arş-ı Mecid (Yüce Arş), İmam-ı mübîn (apaçık imam), Küllî Ruh (Tümel ruh), Ruhü'l-Alem (Alemin Ruhü), Nûr-ı Muhammedî (Muhammed'in Nuru), Taayyün-i Evvel (ilk Taayyün), Levh-i Mahfuz (Korunmuş Levha), Arşullah (Allah'ın Arş'ı), Halife, Naib anillah (Allah'ın Vekili), Zillullah (Allah'ın Gölgesi), Nüşa-i uzma (Büyük Nüşa) veya Nüşa-i camia (birleştirici nüşa) veya Nüşa-ı kâmile (yetkin nüşa), Kelime-i camia (birleştirici hakikat), Beyt-i ala (yüce ev), Muhtasar-ı şerif (kıymetli özet), Aynu'l-cem' ve'l-vücûd (varlık ve birliğin aynı), Mümid-i evvel (ilk yardım eden), Muallim-i evvel (ilk öğretmen), Bernamec-i cami (birleştirici program), Miratü'l-Hak ve'l-hakikat (Hakk'ın ve hakikatin aynası), Berzah ve Ezelf insan (Suad el-Hakim, 2004:365). Muhtemelen bir kavramı isimlendirmek için bu kadar ıstılah kullanmasının sebeplerinden birisinin, çeşitli kaynaklardan yararlanmış ve bu grupların kullandığı terimleri mümkün merteye korumaya özen göstermeye çalışmış olduğu ifade edilebilir. Ayrıca benimsemiş olduğu varlık görüşü, bir olan varlık hakikati için sadece tek bir ismi kullanmaya imkan vermemiş olabilir. Çünkü mutlak varlık, her şey olduğu gibi her şey de O'dur. Her şey, bir şeydedir ve bir şey her şeydedir. Bununla birlikte farklı isimler, bu özel varlığın özel yönlerini ifade etmektedirler. Diğer yönden tasavvufî bilgi, keşfe dayalı olduğundan ve tasavvufî kavramlar bir marifeti ve tecrübeyi ifade ettiğinden bu tecrübe ve marifetin bir kelimeyle izahının mümkün olmadığı söylenebilir.

Kayserili Davud, aynı şekilde kâmil insanla ilgili çeşitli kavramlar kullanmıştır. Kayserili Davud, metafizik boyutuyla kâmil insan için "İlk akıl" (Kayserili Davud, 1997a:116; 1997b: 51; 1416-1:213), "Hakikî Âdem" (Kayserili Davud, 1997a:117; 1416-1:216), kâmil insan mertebesi (Kayserili Davud, 1997a:116), "Muhammedî nur" (Kayserili Davud, 1416-1:174), "Muhammedî ruh" (Kayserili Davud, 1997a:107; 1416-1:213;1416-

1:216), “Muhammedî hakikat” (Kayserili Davud, 1997b:53; 1416-1:174), “İsm-i a’zam” (Kayserili Davud, 1997a:107), Allah’ın halifesi (Kayserili Davud, 1997a:131; 1416-1:173), “İsm-i câmi” (Kayserili Davud, 1997a:131; 1997b:54), “Ruh-u a’zam” (Kayserili Davud, 1997b:57), “Kevn-i câmi” (Kayserili Davud, 1416-1:159; 1416-1:173), “Tümel ruh” (Küllî ruh)” (Kayserili Davud, 1416-1:156), Âdem (Kayserili Davud, 1416-1:159; 1416-1:165), “Küçük âlem (Alem-i sâğir)” (Kayserili Davud, 1416-1:167) kavramlarını kullanmıştır.

Kayserili Davud’un kâmil insanla ilgili görüşleri İbnü’l-Arabî’nin vahdet-i vücûd düşüncesiyle yakından alakalıdır. Dolayısıyla İbnü’l-Arabî’nin konuyla ilgili görüşlerine değinmek gerekir. İbnü’l-Arabî’ye göre ilk taayyün, tüm varlığın kendisinden var edildiği “Muhammedî hakikat” mertebesiyle gerçekleşmektedir. İşte bu mertebeye verilen isimlerden biri kâmil insandır. Allah, kâmil insanı var edince ona ilk akıl mertebesini vermiştir (İbnü’l-Arabî, 1980:438). Dolayısıyla kâmil insanın, varlık mertebelerindeki ilk zuhuru ilk akılla olmuştur. Varlık bir dairedir. Bu dairenin başlangıcı, cinslerin ilki olan ilk akıldır. İnsan, dairenin başlangıcına ulaşarak ilk akılla birleşmiştir. Aynı şekilde insan ile cinsler son bulmuş ve daire tamamlanmıştır. Dolayısıyla insan, dairenin hem başı, hem de sonudur. Dairenin başındaki ilk akıl ile son olan insan arasında âlem vardır (İbnü’l-Arabî, 1980: 405). Kâmil insan, hedef itibarıyla ilk (evvel), fiil bakımından son (ahir); söz itibarıyla zâhir ve mana itibarıyla da bâtındır (İbnü’l-Arabî, 1980:439)

Kayserili Davud, kâmil insanı ifade eden Âdem-i hakikî, ilk akıl, Muhammedî ruh, Muhammedî nur, Muhammedî hakikat kavramlarını eş anlamlı kelimeler olarak kullanmıştır. İlk taayyün mertebesi olan ilmî hazrette bu insan nevinin hakikati olan ve her şeyin kendisinde bir özetinin olduğu Muhammedî hakikat var edilmiştir (Kayserili Davud, 1416-1:174). Âdem ile kastedilen insan nevinin ilki olan küllî ruh veya Muhammedî ruhtur (Kayserili Davud, 1416-1 :216). Âdem, âlemi yönetendir ve âlemin halifesidir. Aynı zamanda Âdem, Muhammedî ruh, ve ilk akıldır (Kayserili Davud, 1416-1:213).

Kâmil insanın Hakk için örneği, insan için aynanın örneği gibidir. Kâmil insan, kendi suretini ancak Allah isminin aynasında görebilir. Zira Hakk, insan için ayna mesabesindedir. Kâmil insan da aynı şekilde Allah için ayna olmuş olur. Çünkü Allah,

kendi isim ve sıfatlarını yalnız kâmil insan aynasında görmeyi kendisine gerekli kılmıştır (İbnü'l-Arabî, 1983:43). Kâmil insan, insanlık hakikati ilişkisi açısından Âdem diye isimlendirilmektedir. Kâmil insan, kendi başına bu âlemdeki gayedir. Bu mükemmellik, Hz. Âdem'de zâhir olmuştur (İbnü'l-Arabî, 1980:439). Metafizik işlevi açısından kâmil insan, âlemin ruhu olması hasebiyle kendisiyle âlemin yönetildiği bir varlıktır. Dolayısıyla âlemin varlığının sebebi ve koruyucusu kâmil insandır. Allah'ın âlemdeki hükmü kâmil insan ile zâhir olmuştur.

Âdem, yani kâmil insan, Hakk'ın aynasının cilası olmuştur. Âlemdeki her bir hakikati kendisinde barındırması sebebiyle de kendisiyle âlem tamamlanmıştır (Kayserili Davud, 1416-1:165). Allah, insanı kendi sureti üzerine yaratmış, tüm meleklerin insana yüce bir ta'zimle yücelterek secde etmesini istemiş; insan aracılığıyla bilen vasfını kazanması için tüm sıfatları, isimleri ve zâtıyla insan için tecelli etmiş; bilmesi gereken tüm isim ve sıfatlarının hakikatlerini ona öğretmiş; tamamlayıcı bir unsur olarak kâmil insanı âlemin ruhu kılmış ve yeryüzünde hilafete tayin etmiştir (Kayserili Davud, 1997a:195).

Kâmil insanın iki yüzü vardır. Bir yüzü zâhir, görünürdür; diğer yüzü bâtın, görünmezdir. Bâtın yüzü, zâtına ait isim ve sıfatlarıdır. Zâhir, görünen yüzü de tüm evrendir. Evrenin suretlerinde görünen Tanrısal isimlerin hepsi, Hakk'ın suretleridir. İşte bâtın yönü, varlığın birliğini; zâhir yönü de çokluğu ifade eder. Dolayısıyla kâmil insanda bâtın yön (görünmeyen) Hakk, zâhir yön (görünen) ise halktır (İbnü'l-Arabî, 1983:42). Âdem, ilâhî sıfatlarla vasıflanması ve âlemin sahibi olup yönetmesi itibarıyla Hakk'tır; kulluğu itibarıyla ise halktır. Aynı şekilde ruhu itibarıyla Hakk, bedeni itibarıyla halktır. (Kayserili Davud, 1416-1:212).

Kâmil insan, ilâhî ve kevnî âlemlerin tüm özelliklerinin kendisinde toplandığı varlıktır. Bu toplama kevn-i câmi' diye ifade edilir. İnsan, toplayıcı kelime (Kelime el-câmia) ve âlemin nüshasıdır. Âlemdeki her şey ondan bir parçadır. Fakat insan, onlardan bir parça değildir. İnsan, âlemin ruhudur. Âlem ise, cesettir. Bunun toplamıyla bütün âlem meydana gelir ki o da, büyük insan (makro kozmos)dır. Şu halde âlem, insan ile kemâle ermiştir. Fakat insan, âlem ile kemale ermiş değildir (İbnü'l-Arabî, 1980:436). Kayserili Davud, toplayıcı oluşun (kevn-i câmi'), kâmil insan diye isimlendirilen Âdem olduğunu

belirtir (Kayserili Davud, 1416-1:159). Âdem, hem Hakk'ın hem de âlemin özelliklerini kendisinde barındırmasından dolayı toplayıcı oluş mertebesine layık olmuştur.

### 3.2.1. Muhammedî Hakikat ve İlk Akıl olarak Kâmil İnsan

Peygamber ve velilere ait her türlü vahiy, ilham ve keşfi bilginin kaynağı olması açısından Muhammedî hakikat, kâmil insan şeklinde değerlendirilir. Muhammedî hakikat, varlığın bütün hakikatlerini kendinde toplar. Bu yüzden yüce isim (ism-i a'zam) olan Muhammedî hakikat, Allah'ın mazharı sayılır. Allah'ın mazharı olması sebebiyle Muhammedî hakikatin diğer ismi, kâmil insandır (Demirci, 1997:180). Vahdet-i vücûd düşüncesinde, kâmil insanın ve her türlü marifetin bilgi kaynağı olan Muhammedî hakikat kavramı, mertebe olarak tecellinin safhalarını ifâde eden beş mertebenin (Hazarât-ı Hamse) ikincisidir. Mutasavvıflar tarafından Muhammedî hakikat kavramı için, vâhidiyyet, vahdet-i sırf, vahdet-i hakîki, âlem-i vahdet, Hakk mahlûkun bih, ahadiyyetü'l-cem, levh-i mahfuz, ümmü'l-kitâb, levh-i kaza, asl-ı âlem, adl, berzah, velâyet-i mutlaka, felek-i sâbitât, tecellî-i evvel, mahlûk-ı evvel, zıllullah, ikâb, vücûd-i evvel, akl-ı kül, nûr-ı Muhammedî, hakikat-ı Âdem, insân-ı ezeli, halife, ebü'l-ervâh, rûhü'l-kuds, rûh-ı azam, arşullah, kalem-i a'la, kitap, ilk akıl, kâbe kavseyn, medînetü'l-fâzıla gibi terimler kullanılmıştır (Kılıç, 1995:226-227). Bu adlandırmalar hem varlığın birliğini hem de bilginin kuşatıcılığını tespit eden adlar olarak gözükmemektedir.

Kâmil insanın kalbi olan Muhammedî hakikat, ilk tecelli mahalli olarak Zât'ın ilahlık mertebesine indiği ilk taayyün (Taayyün-i evvel) mertebesinde yer alır. Bu mertebede sıfat ve isimlerin eserleri görünse de görünmese de, bunlar yine "Allah" isminin mertebesidir (Eraydın, 1997:224). Bu, Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve bütün varlıkları birbirinden ayırtmaksızın topluca bildiği mertebedir. Bu mertebede bilen, bilinen ve bilgi bir ve aynı şeydir. Buna Muhammedî hakikat isminin verilmesi, bu hakikatin çeşitli âlemlerin hepsinde bulunmasından ve her şeyin özetinin kendisinde bulunmasından dolayıdır (Demirci, 2001:244). Muhammedî hakikat, ya da diğer adıyla ilk aklın en yetkin bir şekilde zuhur ettiği mazharlar, peygamber ve velilerdir.

İbnü'l-Arabî, umumi olarak insan cinsinden veya Âdemden övgüyle söz etse de kâmil insan sıfatını Hz. Muhammed'e tahsis eder. Allah'ın en mükemmel tecellisi olarak kâmil

insanın karşılığı peygamberî kelimedir. Muhammedî hakikat ise onun ifadesidir. Ancak bununla Hz. Muhammed'in tarihî şahsiyeti değil, Allah kelimesinin son ve en yüksek taşıyıcısı, ezeli ruhu anlaşılır. Bu hakikat İbnü'l-Arabî tarafından, ilk akıl ya da Yeni-Platoncu kozmolojinin tümel aklıyla aynileştirilir. Tüm kâmil insanlar sınıfı ya da peygamber ve veliler, bu aklın doğrudan tecellileridirler. Ancak Hz. Muhammed, onun en yüksek tecellisidir. Diğer peygamberler ise daha alt seviyede tecellileridirler. Muhammedî hakikat, sadece kendisiyle Allah'ın iradesinin insanlığa vahyedildiği ilk kelime değil, ayrıca âlemin kendisi aracılığıyla var edildiği var edici prensiptir. Bu açıdan İbnü'l-Arabî'ye göre Hz.Muhammed, tümel aklın örneği ve kendisinde Allah'ın bütün sıfat ve kemallerinin yansıdığı varlıktır (Fahri, 1998:258).

İbnü'l-Arabî ve onun vahdet-i vücûd düşüncesini benimseyen Cîlî'ye göre metafizik veya ontolojik kâmil insanın tam olarak yansıması Hz.Muhammed ile olmuştur. Kâmil insan, gerçek anlamda Hz. Muhammed'den ibarettir. Hz.Muhammed'in, bu kâmil insanı temsil etmesinin sebebi, ahlakı, davranışları, eylemleri ve sözleriyle tüm kemâl sıfatları kendisinde toplamasıdır. Tüm âlemde Hz. Muhammed kadar kemâliyle taayyün eden başka bir kimse zuhur etmemiştir. Hz. Muhammed dışındaki nebilerin ve velilerin kâmil olması ise Hz.Muhammed'e tabii olmasıylaadır. Kâmil insan zümresinden olan nebilerin ve velilerin, onun mertebesine ulaşması mümkün değildir. Dolayısıyla tüm mevcut varlıklar içinde Hz.Muhammed'e mahsûs olan üstünlük başka bir kâmilde mevcut değildir (Cîlî, 2002:372- 373).

Kayserili Davud'a göre ilk akıl, dış âlemde ortaya çıkan tüm hakikatlerin kaynağıdır. Küllî mertebeler ve ilâhî derecelerin tertibinde ilk sırada hakiki âdem veya diğer ismiyle ilk akıl yer alır (Kayserili Davud, 1416-2:479). Hakk'ın ilk taayyün ettiği mertebe olan ceberrut âlemindeki ilk aklın, büyük âlem ve onun gerçekleriyle olan münasebeti, tıpkı, insanî ruhun beden ve yetileriyle olan münasebeti gibidir. Küllî nefis, tıpkı, nefis-i nâtıkanın insanın kalbi olduğu gibi, büyük âlemin kalbidir. Dolayısıyla âleme büyük insan denilmesinin sebebi budur. Aynî suretlerin, Hakk'tan ilk akıl ve küllî nefse taşması sebebiyle, ilk aklın ve küllî nefsin kapsadığı suretler, Hakk'ın hakikatiyle aynıdır. Dolayısıyla Hakk'ın taayyün etmeyen zâtının dışındaki tüm hakikatler, ilk akıl ve küllî nefsteki suretlerin gölgeleri gibidir. Zira dış âlemde ortaya çıkan hakikatler, ilkin bu ilk

akıl ve küllî nefste zuhur eder. Bu hakikatler, ilk aklın hakikatının aynısıdır (Kayserili Davud, 1997b:41).

Kayserili Davud'a göre insanın hakikatının, âlemin hakikatleriyle; insanın bilgisinin de ilk aklın bilgisiyle bir bağlantısı vardır. İnsan, büyük âlemin nüshası olduğundan, büyük âlemin içindeki tüm hakikatleri içerdiği gibi bu hakikatler onun aynısıdır. İnsanı bu hakikatlerden perdeleyen şey, unsûrî oluştan başka bir şey değildir. Perdenin kalkması ile birlikte insanda, hakikatler zuhur eder. İnsanın bildikleriyle olan ilişkisi, ilk aklın bildikleriyle olan ilişkisi gibidir. Üstelik insanın bilgisi, bir açıdan etkin ve mertebesi açısından edilgin olsa da, etkin bilgiyle nitelenmek açısından ilk akıldan daha etkindir. Zira insan halifedir ve tüm âlemlerde söz sahibidir. Dolayısıyla bu etkin olma hali, hakikatin kendisinde zuhur ettiği ve varlığın birliğine mazhar olan şuhûd mertebesindeki kişide gerçekleşir (Kayserili Davud, 1997b:42).

Kayserili Davud'a göre Muhammedî hakikatin ilâhî isimlerle bir bağlantısı vardır. İlâhî isimlerden her bir ismin, âlemde mazharlar ve aynî mevcutlar diye adlandırılan harici bir sureti vardır. Bu isimler aynı zamanda o mazharların rabbî ve bu mahzarlar da o isimlerin hükmü altındadır. Muhammedî hakikatin ilâhî kuşatıcı ismin sureti olduğu gibi bu kuşatıcı isim de Muhammedî hakikatin Rabbidir. Bu Hakikat, tüm isimlere feyz ve yardım ederek âlemin suretlerini tümüyle terbiye eden hakikattir. Muhammedî Hakikat, zâhir suretiyle zâhir isminin mazharı olan âlemin zâhir suretlerine hükmettiği gibi, bâtın suretiyle de âlemin bâtınına hükmeder. Böylece, cisimler ve ruhlar âlemi, bu hakikatte tümüyle bir araya getirilmiştir (Kayserili Davud, 1997b:53).

Muhammedî hakikat, zuhur eden ilâhî isimler arasında dengeyi kuran, varlığın düzen ve devamını sağlayan bir hakikattir.

“Hakk’ın zâhir ve bâtını vardır. Bâtın, mutlak gayba ilişkin hakiki vahdeti ve a’yân-ı sâbite hazretinden ibaret ilmî kesreti içerir. Zâhir, ilmin kuşattığı suret olması itibarıyla, kaçınılmaz olarak sürekli çoklukla çevrilidir. Zira, esma, ve sıfatların zuhuru, ancak her birinin kendine özgü bir sureti ile mümkün olur; sonuçta çokluk zorunlu olur. İsim ve sıfatlardan her birinin kendi zuhurunu ve hükümlerini istemesinden ve her birinin diğerini zâhir isminden perdelemesinden dolayı, haricî ayınlar arasında niza ve çatışma meydana gelir. Dolayısıyla ilâhî emir, bunlar arasında hükmetmek, dünya ve ahirette âlemin nizamını muhafaza etmek ve yine isimler arasında da adaletle hükmetmek, ve bunlardan her birini zâhir ve bâtın



kemâline ulaştırmak için adaletle hükmedecek bir mazhara ihtiyaç duymuştur. Bu mazhar, bir kutup olarak Muhammedî hakikattir” (Kayserili Davud, 1997b:61).

Âlemin yönetimini deruhte eden kutup ise, ezelden ebede varlık dairesinin odağıdır. Bu da, vahdet hükmü açısından bir olup Muhammedî hakikattir. Kesret hükmü açısından ise çoktur. Hz. Muhammed’le birlikte nübüvvetin kesilmesinden önce, kutupluk mertebesinde bulunan kimse bazen İbrahim (a.s.) gibi, nebi bazen de, Hızır’da olduğu gibi gizli bir veli olur. Nübüvvetin kesilerek nübüvvet dairesinin tamamlanması ile velayetin bătından zuhuru sebebiyle kutupluk, mutlak olarak velilere intikal etmiştir (Kayserili Davud, 1997b:54). Bu Muhammedî hakikatin yetkinlikleriyle ortaya çıkması başlangıçta mümkün olmamıştır. Bu yüzden bu hakikat, özel suretlerle ortaya çıkmıştır. Bu özel suretlerle ortaya çıkanlardan her biri dehr isminin gerektirdiği yetkinliğin zuhuruna göre kendi zaman ve döneminin insanlarına uygun bir mertebede ortaya çıkar. Bu özel suretlerde ortaya çıkan hakikatler peygamberlerdir. Peygamberlerin hepsi Muhammedî hakikatin zuhurundan ibarettir (Kayserili Davud, 1997b:54).

Kayserili Davud’a göre âlemin yönetimi ve devamı kutup ileidir. Kutup, hakikat olması açısından tek ise de işlevi açısından çoktur. Kutbun tek olan hakikati, Muhammedî hakikattir. Bu Muhammedî hakikat, her bir nebi ve velide zuhur eder. Dolayısıyla Muhammedî hakikat, hem âlemin düzenini sağlayan bir kaynak hem de veli ve nebilerin bilgi kaynağıdır.

### 3.2.2. Kapsayıcı varlık olarak Kâmil İnsan

Varlık mertebelerinin ve de tecellinin en son safhasını, bütün bu mertebelerin hepsini kendinde cem ettiğinden toplayıcı mertebe (mertebe-i câmi’a) olarak isimlendirilen ve her mertebenin özelliklerine bil-kuvve sahip olan kâmil insan mertebesi teşkil eder (Türer, 2001:10). Son mertebe olmasına rağmen kendisinden önceki tüm mertebelerin kuşatıcısı ve özeti niteliğindedir. Sureti açısından küçük âlem olsa da mertebesi açısından büyük âlemdir (Kayserili Davud, 1997a:97). İnsanın âlem üzerine üstünlüğü, onun toplayıcı olma özelliğine dayanmaktadır. Küçük âlem (Alem-i sağir) olarak insan, âlemde bulunan tüm sıfatları kendisinde toplar. Bu bakımdan Hakk, en mükemmel biçimde insanda zuhur eder. Bu zuhur da ancak kâmil insanda gerçekleşir. Zira kâmil insan, Hakk’ın en mükemmel mazharıdır (İzutsu, 2005:297). Kâmil insan, zâhirî suretinin

âlemden, bâtinî suretinin ise Hakk'ın kendisinden kaynaklanması ve tüm isimleri kapsamı sebebiyle ruhu, aklı ve cismiyle toplayıcı oluşturu (Kevn-i camî'). Kâmil insan, Allah ve âlem arasındaki berzahdır. Dolayısıyla hem Hakk'ın hem de âlemin özelliklerini toplaması dolayısıyla her ikisinin de suretidir. İşte bu özelliklerinden dolayı hakiki Âdem olan kâmil insan, "Halife", "Suret", "Kevn-i câmî", Hakk'ın sıfatlarının ve kemâllerinin üzerinde yansıdığı "Ayna" olarak isimlendirilmiştir.

İnsan, birleştirici olması hasebiyle kendisinde iki yön mevcuttur. Birincisi, insanın bedene sahip olması sebebiyle var olan hâdis yönüdür. Diğer ise insanın ilâhî mertebeye ilişkili olan ebedî ve ezeli yönüdür. Bu açıdan insan, Hakk ve halktır; kadîm ve hâdistir; ebedî ve fâni gibi zıt sıfatların sahibidir (Afifi, 2002:15). İbnü'l-Arabî'de, ilahlık ve beşeriyet iki ayrı tabiat olmayıp, bilakis varlığın her mertebesinde ifadelerini bulan bir tecellîdir. İlahlık, her bir varlığın iç (bâtın) yüzüne, beşeriyet onun dış ve zâhir yüzüne karşılık gelir. Felsefî terminolojide birincisi cevhere, ikincisi araza tekabül eder. Hakikatin tecellîsi insanda kemaline ulaşması sebebiyle insan, küçük âlem sayılır. Kendisinde hem büyük âlemin tüm kemâlleri, hem de ilâhî kemâller toplanmıştır (Fahri, 1998:257).

Bu toplama Kayserili Davud'a göre insanın varoluşunda (neş'etinde) belirler. Zira insanın üç varoluşu (neş'et) vardır. Birincisi ruhî, ikincisi unsûrî tabiat, üçüncüsü ise bu ikisini toplama makamı (makamu'l-cem') olan mertebesidir (Kayserili Davud, 1416-1:170). Dolayısıyla insan, hem ruh ve cismi açısından hem de mertebesi açısından toplayıcı varoluştur.

Tasavvufta kâmil insan, "Kabe-i kavseyn" yani zâhir ile bâtını birleştiren olarak kabul edilir. Kâmil insan, iç (bâtın) ve dış (zâhir) ile Hakk ve halkı birleştirendir. Diğer taraftan kalbi ile cemale ait sıfatların, nefsi ile de celalî sıfatların mazharları konumundadır. (Sunar, 1974 :126) Aynı şekilde tasavvufta kâmil insan, vücûb ile imkân arasındaki berzahdır. Hâdis sıfatlarla kadîm sıfatların arasını toplayan bir ayna, Hakk'ın tam olarak zuhur ettiği bir yer ve Hakk ile halk arasında bir vasıta'dır. Diğer bir deyişle zorunluluk ve imkan arasında zuhur eder. (Cebecioğlu, 1997:398).

İbnü'l-Arabi, berzah terimiyle -belirli ve tamlama yapmaksızın kullandığında- zâtıyla Hakk'a ve halka ait iki sureti birleştiren insanın hakikatine işaret eder. Böylece insanın hakikati, bir yönüyle ilâhî mertebeye diğer yönüyle de imkân mertebesine delalet eder. İşte bu sebeple insanın hakikati, âlem ve Hakk'ın arasını ayıran ve birleştiren bir berzaktır ve kâmil insan mertebesidir. Bu berzahlık mertebesi, Hakk ile halkın orta mertebesidir. Buna göre orta mertebenin bir yüzü bâtına, bir yüzü ise zâhire bakar. Doğrusu o, bu yüzlerin kendisidir. Çünkü berzah bölünmez. Berzah olan kâmil insan, ilahî isimlerle zuhur eder ve Hakk olur; imkânın hakikatiyle zuhur eder ve böylece halk olur (Suat el-Hakim, 2004:116). Konevî'ye göre ise, hakikati ve mertebesi açısından insan ile Hakk arasında hiçbir vâsita yoktur. Zira insanın hakikati, vücûb ve imkân hükümlerini birleştiren bir berzah ve toplayıcı olmasından ibarettir (Konevî, 2003:20).

Berzah ise Kuran'da ölüm ile tekrar dirilme arasında geçen zaman için kullanılır. Kâşânî, terimin değişik kullanımlarına işaret eder. Buna göre berzah, aralarında bulunduğu iki şeyi bir yandan engeller, öte yandan birleştirir. Zira berzah ismi, manalar âlemi ile suretler âlemi; ruhlar âlemi ile cisimler âlemi; dünya âlemi ile ahiret âlemi arasındaki âlem için kullanılır (Kâşânî, 2004:107).

Kayserili Davud'a göre de kâmil insan bir berzaktır. Berzah olması, zaman ve mekanın dışında değişimden uzak soyut manalar ile zaman ve mekanın değişmesiyle değişen cismanî varlığı bir arada toplayan varlık olmasındandır. İnsan, ilâhî ve kevnî sıfatları; tümel ve tikel manaları; yüce ruhani âlem ile süfli ve cismanî âlemi birleştiren bir berzaktır. Böylece ruhani ve cismanî âlemi birleştiren insan, ilâhî kuşatıcı ismin mazharıdır (Kayserili Davud, 1416-2:269).

Tasavvufî gelenekte berzah görüldüğü gibi birleştirici bir varoluş yeri olarak anlaşılmaktadır. Aynı yaklaşım Kayserili Davud için de geçerlidir. Ona göre zaman ve mekanın dışında ve zaman ve mekanın içindeki varlıklar berzaha bir aradadır. Diğer bir deyişle, değişenle değişmeyen, soyutla cismanî, ruh ile maddi olanın birlikte olduğu bir yerdir.

İbnü'l-Arabî, Fususu'l-Hikem'de insanlığın idesi durumundaki Âdemin var oluşunun sebebini şöyle açıklamaktadır:

“Hakk, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren kuşatıcı bir varlıkta isimlerini tek tek görmek ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini veya varlık ile nitelenmiş olması nedeniyle kendisini görmek istedi. Çünkü bir şeyin kendisini kendisi vasıtasıyla görmesi, ayna gibi başka bir şeyde görmesine benzemez. Aynada kişi, kendisini bakılan cismin yansıttığı biçimde görür. O yer olmadan ve kişi ona bakmadan önce, böyle bir biçim ortaya çıkamazdı. Bunun için Hakk tüm âlemi ruhsuz bir beden gibi yarattı. Âlem, sanki cilasız bir ayna gibi oldu. İlâhî emir, âlem aynasının cilalanmasını gerektirdi. Âdem, bu aynanın cilası ve bu suretin ruhu oldu” (İbnü'l-Arabî, 2006:25).

Kayserili Davud, ruhsuz ve cilasız bir ayna olarak icat edilen âlemin aynasına cila olacak Âdemi, kâmil insan olarak ifade etmektedir. Zira kâmil insan, Hakk'ın isim ve sıfatların hepsine ayrıntılı veya özet olarak mazhar olmuştur. Böylece kâmil insan, âlemin suretlerinin ruhu oldu ve âlem de onunla tamamlandı (Kayserili Davud, 1416-1:165).

İnsan, “Allah, Âdemi kendi sureti üzerine yarattı” veya diğer bir rivayette “Rahman sureti üzerine yarattı” hadisinde belirtildiği gibi Hakk'ın sureti üzerine yaratılmıştır. Kayserili Davud'a göre suretten kast olunan, ilâhî isim ve sıfatlardır. Dolayısıyla insan, Hakk'ın isim ve sıfatlarını almıştır. Zira insanın hüviyeti, Hakk'ın hüviyetidir. İnsanın hakikati de tüm isimlerin hakikatlerinin kendisinde toplandığı ism-i âzamın ve ilâhî hakikatlerin aynasıdır (Kayserili Davud, 1416-2:92). Bu sebeple Allah'ın gerçek halifesi olan kâmil insanın mertebe ve mekânât yüceliği vardır (Kayserili Davud, 1416-1:331). İnsanın tüm varlıklar âlemine üstünlüğü, tüm mertebeleri kuşatan bir mertebeye sahip oluşu itibarıyla (Kayserili Davud, 1416-1:326).

İbnü'l-Arabî, Hakk ve insan arasındaki karşılıklı ilişkiyi açıklarken sonradan olan varlığın kendisindeki niteliklerle ve kendisini temel alarak zorunlu varlığı bildiğini belirtir. Dolayısıyla insan, Hakk'ı kendisindeki nitelikler sayesinde bilmektedir.

“ Sonradan olan, Zorunlu Varlık'ın suretine göre ortaya çıktığına göre, Allah Teâlâ kendisini bilmede bizi sonradan olana yönlendirmiş, bize ayetlerini onda gösterdiğini belirtmiştir. Biz de, kendimiz vasıtasıyla O'nun varlığına hükmettik. Hakk'ı hangi nitelikle nitelemişsek, biz o niteliğin kendisiydik. Zâtına özgü zorunluluk bunun dışındadır. Hakk'ı, kendimiz vasıtasıyla ve kendimizden bildiğimize göre, kendimizle ilişkilendirdiğimiz her şeyi O'nunla ilişkilendirdik. Tercümanların diliyle ilâhî haberler bunu bize bildirmiştir. Böyle olunca Hakk, kendisini bize göre nitelemiştir. Bu nedenle biz O'nu görürken kendimizi görürüz. Hakk da bizi görürken, kendini görür” (İbnü'l-Arabî, 2006:29).

Kayserili Davud, aynı şekilde Hakk'ı bilmeyi, insan kendi nefsini bilmesine dayandırır. İnsan, kendi nefsinden hareketle Hakk'ı tanıyabilir. Zira Kayserili Davud'a göre kâmil insanın zâtı, Hakk'ın zâtının aynıdır. Hakk'ın zâtıyla kâmil insanın zâtı arasındaki zıtlık, ancak taayyün ve itlak ilelerdir. Zira Hakk, kâmil insanın zâtı için bir ayna olduğundan kâmil insan, nefsinin Hakk'ta görür ve bilir. Aynı şekilde Hakk da kâmil insan vasıtasıyla kendisini görür ve tanır. Hakk, kâmil insanı gördüğünde kendi zâtını görür. Çünkü Hakk'ın zâtı, kâmil insan suretinde zuhur ve taayyün etmiştir. Kâmil insan, Hakk'ın zâtı ve sıfatları için bir aynadır. Bu sebeple Hakk, kendini kâmil insanda görür (Kayserili Davud, 1416-1:196). Kayserili Davud, kâmil insanın Hakk'ı, kendi nefsi aracılığıyla bildiğini ifade ederken aynı zamanda Hakk'ın da kâmil insanla birlikte kendini kemâliyle gördüğünü ve bildiğini belirtir.

Kayserili Davud'a göre varlık mertebelerini kendisinde toplayan kâmil insan veya insanlık hakikatinin tüm âlem mertebelerinde mazharları vardır. Gerçek Âdem (Hakiki Âdem) olan kâmil insan, zâhirdeki zuhuru tabiattan olmasına rağmen hakikatte Muhammedî ruh ve ilk akıl olan tek nefistir. Muhammedî ruh olan bu Âdem, insan nevinin hatta tüm nevilerin kendisinden yaratıldığı şeydir. Ezeli ve ebedi halife olan bu kâmil insanın ceberrut ve melekût âlemlerinde karşılığı vardır. İlk mazharı, ceberrut âlemindeki ilk akıl olarak da isimlendirilen tümel ruh (Küllî ruh)tur. Tümel ruhun Havva'sı ise Küllî nefs'tir. Melekût âlemindeki mazharı ise melekûti cüzî nefslerin kendisinden doğduğu tümel nefis (Küllî nefis) dir. Küllî nefis'in Havva'sı ise cisimlerdeki tümel (Küllî) tabiattır. Mülk âlemindeki mazharı ise beşeriyetin babası olan Âdem'dir (Kayserili Davud, 1416-2:213).

Kayserili Davud'a göre bilgi ve varlık açısından âlemin tüm hakikatleri, Allah isminin mazharı olan insanî hakikatin mazharlarıdır. Buna bağlı olarak aynı şekilde ister semai, ister unsurî isterse hayvani ruh olsun, tüm âlemin ruhları insanî büyük ruhun parçalarıdır. Aynı şekilde âlemin suretleri de bu insanî hakikatin yansıyan suretleridir. İşte bu sebeple insanî hakikatin bu âlemde zuhur etmesi sebebiyle görünen âlem, "İnsan-ı kebîr" (büyük insan) diye adlandırılır. İnsanî hakikatin ilk zuhuru, âmâ mertebesinin özet bir sureti olan ilk akıl suretinde olmuştur. Kayserili Davud, konuyla ilgili olarak hadisleri referans gösterir: Bir kişinin "Rabbimiz, mahlukatı yaratmadan önce, neredeydi?" sorusuna

karşılık Hz. Peygamber, “Altında ve üstünde hava olmayan âmâ’da idi” diye cevap vermiş; ilk yaratılan konusunda da “Allah’ın ilk yarattığı nurumdur” buyurmuştur. Kayserili Davud’a göre bu nur, ilk akıldır. Zira Hz. Peygamberin “Allah’ın ilk yarattığı akıldır” sözüyle de bu doğrulanmıştır. İnsanî hakikatin sonraki zuhurları, ilk aklın dışında kalan akılların, nâtık göksel nefslerin suretinde, tabîî suretlerde, küllî heyulada, basit ve bileşik cisimler suretinde zuhur etmiştir (Kayserili Davud, 1997b:51).

Kayserili Davud, bu konuyla ilgili olarak Hz. Ali’nin bir olayını referans gösterir: Hz. Ali, “Ben, besmelenin be’sinin noktasıyım. Ben Yüce Kalem’im, Levh-i mahfuz’um, Arş’im, Kürsü’yüm, yedi gök ve yerlerim.” Sözlerini, vahdetin tecellisinin hükmü kalkıncaya ve beşerî âleme dönünceye kadar saymaya devam etti. Hakk, onda, kesret hükmünce tecellî edince özür dileyerek ilâhî isimlerin hükmü altında güçsüzlüğünü ve zayıflığını belirtti (Kayserili Davud, 1997b:51-52).

İnsanî hakikatin bu âlemde ayrıntılı bir zuhuru olduğu gibi insanî âlemde de özet bir zuhuru vardır. İnsanî hakikatin içinde zuhur ettiği mazharların ilki, aklî surete uygun mücerret ruhî bir surettir. İkincisi, küllî nefse ait surete uygun kalbî surettir. Üçüncü ise; küllî tabiata, göksel nefslere ve diğer nefslere karşılık gelen hayvanî nefsin suretiyle zuhurudur. Dördüncüsü, hayvani ruh diye isimlendirilen küllî heyulaya uygun bir şekilde latif dumanımsı surette zuhurudur. Beşincisi, küllî cismin suretine uygun kandan müteşekkil organik bir surette zuhurudur. Altıncısı büyük âlemin cisimlerine uygun organlar suretinde zuhurudur. İnsanî mazharlardaki bu inişlerle âlem ve insan arasında uygunluk meydana gelmektedir (Kayserili Davud, 1997b:52).

Kayserili Davud’a göre insanî hakikat ve âlem arasındaki bu ilişki, insanın Allah isminin mazharı olması dolayısıyladır. Allah isminin, insanın hakikati ve Hakk’ın diğer isimleriyle bir ilişkisi vardır. Allah isminin, diğer tüm isimlerden zât ve mertebe açısından önceliği vardır. Allah ismi, iki durumda tecelli eder. Birinci çeşit tecellî açısından her bir isimde bizzât zuhur eder. Bu sebeple diğer isimlerin mazharlarının hepsi, “İsm-i âzam” olan Allah isminin mazharları olurlar. Zira, varlıkta zâhir ve mazhar birdir. Bu açıdan onda çokluk ve çoğalma yoktur. İkinci çeşit tecellisi, ilâhî mertebeler olması açısından, tüm isimleri kuşatmasıdır. Bu yönüyle Allah ismi, bir tümelin kendisinin aynısı olan tikelleri içermesi gibi diğer ilâhî isimleri içine alır. Dolayısıyla

âlemin hakikatleri, bilgi ve aynî olarak Allah isminin mazharı olan insanî hakikatin mahzarlarıdır. Aynı şekilde âlemin ruhları da, insanî büyük ruhun cüzleri ve âlemin suretleri de bu insanî hakikatin suretleridir. Bu sebeple insanî hakikatler bu âlemde zuhur ettiğinden âlem, büyük insan diye adlandırılmıştır (Kayserili Davud, 1997b:51). Netice itibarıyla insan, kuşatıcılık ve ilâhî sınırlar sadece kendisinde zuhur ettiğinden tüm hakikatler arasında hilafeti kazanmıştır.

Ekberî gelenekte Hakk'ın isimlerinin, varlık izahı açısından çok önemli bir yeri vardır. Bâtinî ve zâhirî âlemlerin her birinde Allah'ın isimlerinin mahzarlarından veya taalluklarından ve hükümlerinin cari oluşundan bahsedilir. Ekberî geleneğe bu açıdan bir isimler teorisi yakıştırmaları da yapılabilir. Ekberî geleneğinin büyük gelenekçilerinden Konevî ve Kayserili Davud, isimler üzerine Kâmil insan ile Hakk'ın isimleri arasındaki ilişkiye önem vermişlerdir.

Konevî her bir varlığın Hakk'tan sudur ederek Allah isimlerinden herhangi bir isme dayandığını bildirir. Bu isim, kendine özeldir. Varlıklardan her bir varlık, Hakk'tan sudur ederek Allah'ın isimlerinden herhangi bir isim ile Hakk'a istinat eder. Bu isim, kendisine özeldir ve Allah'ın hükmü kendisine hakim bu isim açısından onda taayyün eder. İsimler arasında kuşatıcılık, taalluk ve hüküm açısından bir farklılık olduğu için, onların mazharları olan eserlerinin suretleri de farklı zuhur etmiştir. Fakat kâmil insanın isimlerden nasibi, Allah ismi olduğundan Hakk'ın tüm özellikleri bil-kuvve kendisinde taayyün eder. (Konevî, 2004:126-127).

Kayserili Davud, aynı şekilde insanın kuşatıcılığını tüm isimlerin kuşatıcısı olan Allah ismine dayandırmaktadır. Kayserili Davud'a göre kâmil insan, evrenin ruhu ve kalbi konumundadır. Allah isminin tüm kuşatıcılığı ile kendinde tezâhür ettiği tek hakikattir. Hakk, kendisini ilâhî isimler olarak izhar edeceği bir mahzar ister. Örneğin rahmet eden kendisine rahmet edilecek bir mazhar ister. Böylece tüm isim ve sıfatlar kendi eserini göreceği bir mazhar istediği gibi Hakk'ın tüm isim ve sıfatlarını kapsayan Allah ismi de bir mazhar ister. Bu mahzar, Hakk'ın kendisine en yetkin bir biçimde mazhara layık olan "Muhammedî Ruh" ile tüm âlemleri kuşatıcı bir isim ve halife olan kâmil insandır (Kayserili Davud, 1997a:131).

Allah ismi, Zât-ı ahadiyyet'in ve tüm sıfatlarıyla birlikteki Zât'ın ismidir (Kayserili Davud, 1997a:199). Zât'ın diğer ismi de Ehad ismidir. Ehad (tek) ancak tüm isimlerin kendisinde toplandığı büyük isim olan Zât'a nisbetle kullanılabilir. Diğer taraftan Hakk'ın, hem Ehad ismi hem de Vâhit ismi birliği ifade eder. Fakat Ehad (tek anlamındaki bir) ismiyle Vâhit Vâhit (bir) ismi arasında bir fark vardır. "Vâhit" bir bağıntı itibarıyla bir olabilir. Bundan ötürü bir, ikinin yarısı veya üçte birin veya dörtte birin biri olabildiği gibi kendisine sonsuz bağıntılar ilişebilir. Ehad ismi ise tekliği ve mutlak birliği ifade eder. Dolayısıyla Ehad ismi Hakk için kullanıldığında, kendisine ilişkin nispetler itibara alınmaksızın sadece Zât'ı açısından Hakk'ı ifade eder. Vâhit ismi ise Hakk'ın Zât'ı ve tüm sıfatlarıyla birlikte olan birliğini ifade etmek için kullanılır (Kayserili Davud, 1997a:156).

Kayserili Davud'a göre insanlık hakikati, Allah isminin mazharı olduğu gibi hem Rahman isminin hem de Rahim isminin mahzarlarını kendisinde toplamıştır. Rahman isminin mazharı, tüm eşyayı kuşatan ve Arş-ı ruhâni olarak da isimlendirilen ilk akıldır. İlk akıl, kendisinde tüm varlıkların suretlerinin özet olarak bulunduğu Allah'ın ilmidir. Rahim isminin mahzarı, büyük âlemin kalbi olan küllî nefis, levh-i mahfuz ve kendisinde her şeyin bir suretinin tafsîlen bulunduğu ayrıntılı kitap (kitab-ı mübin) tır. İşte insanlık hakikati, âlemlerin hakikatlerini, Rahim isminin mazharına tabii olan mertebeleri ve Rahman ismine tabii olan ilk aklın hakikatlerini kendisinde toplamıştır. İnsanlığın çeşitli suretleri olarak isimlendirilmiş insanlık hakikati, zâhir ve mazharın hem bir olması hem de akli olarak başka sayılması açısından bu üç küllî ismin (Allah, Rahman, Rahim) mahzarlarıdır (Kayserili Davud, 1997a:200).

İbnü'l-Arabî, âlemin yönetimi ve insan arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamaktadır:

"Allah, âlemi, ancak âlemin kendisiyle ya da suretiyle yönetir. Burada Hakk'ın kendileriyle isimlendiği ve nitelendiği güzel isimleri ve yüce nitelikleri kastetmekteyim. Hakk'ın kendisiyle isimlenip bilgisinin bize ulaştığı her ismin anlam ve ruhunu âlemde bulduk. Dolayısıyla âlem, âlemin suretiyle yönetilmiştir. Bu nedenle zât, sıfat ve fiillerden oluşan ilâhî mertebenin niteliklerini toplayan bir program olan Âdem hakkında Allah şöyle demiştir: "Allah, Âdem'i kendi suretine göre yarattı. Onun sureti, ilâhî mertebeden başka bir şey değildir. Böylece Allah, bu değerli özet olan kâmil insanda bütün ilâhî isimleri ve kendisinden ayrık büyük âlemde ortaya çıkan hakikatleri var etmiş; onu âlemin ruhu kılmıştır. Böylece suretinin yetkinliği nedeniyle ulvî ve süflî âlemler kendisine boyun eğmiştir. Âlemdeki her şey Hakk'ı tesbih ettiği gibi âlemdeki her şey de bu insana âmâde



kılmıŖtır. Bunun nedeni onun hakikatinin gereğidir. O halde âlemde bulunan her Ŗey, insana boyun eđmiŖtir. Bilgisi sebebiyle bunu bilen kâmil insandır. Bilgisizliği sebebiyle bunu bilemeyen hayvan insandır (İbnü'l-Arabî, 2006: 219-220).

Kayserili Davud, İbnü'l-Arabî'nin mezkur paragraftaki sözlerini Ŗöyle yorumlamaktadır: Hakk'ın âlemi yönetmesi, ruhun bedeni yönetmesi gibidir. Ruh, bedeni, bedenini kendisiyle yönetir. Zira bedeninin uzuvları ve güçleri olmasaydı, ruhun bu yönetme işi olmazdı. Böylece Hakk, âlemin ruhu ve âlemi âlemlerle yöneten gibidir. Nasıl ki ruh, bedeni bedeninin kuvvetleriyle yönetiyorsa aynı Ŗekilde Hakk da âlemi isim ve sıfatlarıyla yönetir. Âlemin suretlerinden kastedilen kâmil insandır. Zira kâmil insan hem Hakk'ın hem de âlemin sureti üzerinedir. Dolayısıyla âlemin, yönetimi kâmil insan vasıtasıyla olmaktadır. Hayvan insandan kastedilen, keŖf sahibi olmayan ve insan suretinde olan kimsedir. Kâmil insan ise bu hakikatleri, keŖf, vicdan ve zevk yoluyla bilen kimsedir. (Kayserili Davud, 1416-2:408-410).

Varlık mertebelerini ve tüm âlemi kendisinde topladığından dolayı kapsayıcı oluş (kevn-i cami') olarak isimlendirilen ve Allah isminin mazharı olarak tüm zıt isimlerin kendisinde birleŖtiđi kâmil insan, Hakk'ın halifesi olmaya hak kazanmıŖtır. İbnü'l-Arabî'ye göre de Hakk, kendi ruhundan üfürdüğü, kendisine bir ayna olarak var ettiği bu halife ile tüm mevcudatı görmüş; tüm ilâhî sıfat ve adların kendisiyle mevcudata çıkmış ve kendisinin mevcudiyetine yegane rehber olmuŖtur (İbnü'l-Arabî, 1973:64).

Kayserili Davud, Âdem'in âlem üzerine halife olduğunu belirtir (Kayserili Davud, 1416-2:213). Kayserili Davud'a göre insanın hilafete ve hakikate hak kazanmasının sebebi tüm hakikatleri kapsayıcı oluşundan (kevn-i cami) ve tüm ilâhî sıfatların sadece kendisinde zuhur etmesinden dolayıdır (Kayserili Davud, 1997b:51). Kayserili Davud'un halife doktrini de onun ilâhî zât ile isimler ve sıfatlar arasındaki ilişkilerin ilkesine dayanır. Eğer Zât, âlemlere nazaran bütünüyle müstakil ise, isim ve sıfatlar tezâhür yerinden (Mazhar) başka bir yerde tezâhür edemezler. Dolayısıyla Rahmet (Rahim), merhamete ihtiyaç duyan (merhum) birini gerektirir ki bütün varlıklar ilâhî yönlerin tezâhürüdür. Zâtı dile getiren, fakat bütün isimleri ve hakikatleri de kapsayan Allah ismi de, bu kuŖatıcılıđı (el-Camiyye ve'l-ihata) yansıtan bir yerde tezâhür etmelidir. Yüce ismin tezâhür yerini ve âlemleri birleŖtirmek için bütün ilâhî hakikatleri kucaklayan Allah'ın vekili, bu halifedir.

Âlem karşısında o mürebbidir; her varlığı kendisine özgü mükemmelliğe ulaştırandır (Gril, 1998:49).

Kayserili Davud, halifeliği zâhir ve bâtin olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Zira zâhirî halifelik, siyasi bir anlam taşıırken bâtinî halifelik kamil insanlara mahsus bir niteliktir. Bâtinî halife, birden fazla olması mümkün olmayan kutuptur. Diğer manevi halifeler ise kutbun hüküm ve tasarrufu altındadır (Kayserili Davud, 1416-2:258). Âlemin yönetim ve hakimiyeti, kutup olan bu halife sayesinde gerçekleşmektedir.

### **3.3. Beşeriyetten İnsanlığa ( Beşerî Düzlemde Kâmil İnsan)**

İbnü'l-Arabî'de karşılaştığımız vahdet-i vücûd (varlığın birliği) anlayışına ve bu anlayışı benimseyen Kayserili Davud'a göre Vücûd (varlık) denildiğinde iki yönlü bir anlam ortaya çıkmaktadır. İnsanî tecrübe yönünden bakıldığında Vücûd'un "Bulmak" diye tercüme edeceğimiz manası, ilâhî tezâhür yönünden baktığımızda ise "Olmak" manası ön plana çıkar. Dolayısıyla Vücûd, bir yönüyle insanın tecrübe alanı iken, diğer yönüyle de varlık mertebelerindeki bir tecellidir. Bu bağlamda (bulmak manasındaki) vücûd, bir kendini idrak etme, kendini tanıma bilgisidir. Bu yönüyle Ehl-i tahkik (Ehl-i keşf ve'l-vücûd), Tanrı'yı hem âfakta (âlemde) hem de enfüste (kendilerinde) bulan kimseler olmaktadır. Böylece kâmil insanın hem varlık mertebeleri yönünden ontolojik bir boyutu (vücûd-olmak) hem de (vücûd-bulmak anlamında) yetkin insan olma sürecini ifade eden bir boyutu olmaktadır. Diğer bir ifadeyle varlık mertebelerindeki metafizik boyutuyla kâmil insan, varlık açısından değerlendirilebilirken, yetkinlik muhtevasıyla kâmil insan (etik boyutuyla), mutlak varlığa ulaşma ve onda fâni olma açısından incelenebilir.

Allah'ta fâni olma, insanın Hakk'ın sureti olması hasebiyle kendisinde zâten bil-kuvve bulunan kâmil yönünün bil-fiil ortaya çıkması sürecidir. Dolayısıyla yetkin insan, kendisinde bil-kuvve olarak bulundurduğu mükemmelliği, çeşitli mertebe ve merhalelerden geçerek bil-fiil hale getiren ve Allah'ta fani olan kişidir.

Bu manada kâmil insanı anlamak için devir kuramından söz etmek gerekir. Mutasavvıflara göre âlemdeki tüm varlıklardan her biri Hakk'ın bir sıfatına, insan ise mutlak varlığın bütün isim ve sıfatlarına mazhardır. Ancak Hakk'ın sıfatları kâmil insan mertebesinde tecellî etmeden önce, basitten mükemmele doğru bir sıra takip eder. Bu

tecellî, sonunda âlemde mevcut bütün varlıklardan süzülüp geçerek derece derece insana doğru gelir. İnsan da bu sebeple âlemin özü (Zübde-i âlem) kabul edilmiştir. İşte, mutlak varlığın sıfatlarının âlemdeki bütün varlıklardan süzülüp en sonunda insan kisvesine bürünerek tecellî etmesi görüşüne devir nazariyesi denir. Bu devir nazariyesi mutasavvıflar tarafından 360 derecelik bir daireye benzetilmiştir. Mutlak varlığın, varlık mertebelerinde tecellî ederek şehâdet âlemine dolayısıyla cansızlar, nebat ve hayvanlara, oradan da insanın varlık bulmasına kadar geçen süreyi kapsayan 180 derecelik kısım iniş yayı (Kavs-i nüzul) olarak adlandırılır. Süflî kabul edilen bu âlemden tekrar yüce varlığa (Mutlak vücûd) nefsin terbiye edilmesi yoluyla ulaşılan kısma da çıkış yayı (Kavs-i urûc) adı verilmektedir (Uçman, 2005:430-431). Dolayısıyla bu devir, mutlak varlıktan insanın vücut bulmasına, insandan da insanlık hakikatine ulaşarak kâmil insan suretinde tekrar asıl olana dönüşü kapsar.

Devriye nazariyesini “İnsan-ı kâmil” adlı kitabında güzel bir şekilde açıklayan Nesefî, durumu şöyle betimler. Kâmil insan, varlık mertebelerinden nazil olurken ceberrut, melekût ve mülk âleminden iner. Sonra da indiği bu mertebeleri, çıkışında aynı sırayla geçerek ceberrut âlemindeki Arş’a ulaşır. İlk akıl, Arş’a denk olduğu için o da Arş’a denk olmuştur (Nesefî, 1990:90). Böylece kâmil insan, ilk akıldan geldiği gibi tekrar ilk akla vararak daireyi tamamlar.

Kayserili Davud, varlığın inişi, çıkışı ve devir konusunda şöyle bir tablo çizer. Hakk’ın kendisine (linefsihi) tecellî edenlerin ve rahmânî nefes diye de isimlendirilen tümel heyulada zuhur edenlerin ilki akli surettir. Bu akli suretten de Küllî nefsi suret ortaya çıkar. Bundan sırasıyla akılların suretleri, soyut nefisler, aslî tabiat, misalî nuranî cisimlerin küllî heyulası, Arş, Kürsü, semavi unsurların cisimlerinin suretleri, madenlerin, bitkilerin ve canlıların suretleri ortaya çıkar. Nihai olarak iniş mertebelerinin sonuncusu olarak insan var olur. Varlık mertebelerinden bu şekilde inerek kemâlî bil-kuvve olan insan, iniş mertebesinden sonra seyr-i süluk yoluyla çıkış mertebelerini tek tek aşarak sebeplerin sebebi ilk kaynağa ulaşmak için çeşitli mertebelerde yükselir (Kayserili Davud,1997a:115). Zira Vücûd’un (Mutlak varlık) iniş ve yükselişi devridir. Dünyevî varoluştan önceki mertebeler iniş (tenezzül) mertebeleridir ve bu öncedir. Dünyevî varoluştan sonrakiler ise çıkış (uruç) mertebeleridir ve bu sonradır (Kayserili Davud,

1997b:46). Varlığın devri oluşu yönüyle varlık, sadece tenezzül etmekle kalmaz. Aynı zamanda bu varlığın tecrübe edilerek varlık dairesinin tamamlanması gerekir. İşte insan, bu âleme geldikten sonra gayret, çaba ve yeteneklerine göre kâmil insan haline yükselebilir. Kâmil insan, kendini Hakk'ta fâni kılması hasebiyle bu varlık dairesini tamamlar. Böylece en sonunda kâmil insan, Hakk'a ermek suretiyle tekrar başlangıç noktasına ve aslına dönmüş olur.

Muhtelif nüzul mertebelerinden inen insanın, kâmil insan olabilmesi ve varlık dairesini tamamlaması için de Allah'ı tanımak, (ma'rifet) O'na kavuşmak (vuslat), bunun için de "seyr-i süluk" tabir edilen ruhî terbiyeden geçmesi gerekir. Bu terbiyeden geçmeyen insan, süflî âlemlerle ulvî âlem arasında bir konumdadır. Fıtrî özelliği itibariyle hem süflî âleme, hem de ulvî âleme yöneliktir. İnsan kalbinin bir yönü süflî âleme, bir yönü de ulvî âleme bakar ve değişken bir özellik arz eder. İnsan maddî, biyolojik ve his sahibi bir varlık olması sebebiyle maddî âleme meyleden insanın nefsidir. İnsanî ruh, maddeyle birleşmeden önce çok yüksek bir cevher olan nâtık nefstir (Ateş, 1972 :132-133). Dolayısıyla insanî ruh da denilen bu nâtık nefis, ilâhî cevher olması sebebiyle daima aslı olan rabbine kavuşmayı arzu eder. Beden ve onun tercümanı olan "Nefs-i emmâre" kendi aslı olan maddeye, ruh da Allah'a kavuşmayı ister. Şu halde, insanda birbirine zıt iki kuvvet daima mücadele halindedir.

İbnü'l-Arabî insanî yahut nâtık nefsi, hayvânî yahut behîmî nefsten ayrı tutarak iki nefsten bahseder. Aristo gibi, hayvânî nefsi canlılardaki hayat ilkesiyle aynı saymasına rağmen Plotinus gibi, onun küllî nefsten bir parça olduğu görüşündedir. Hayvani nefis, maddidir; bedene yayılmıştır ve merkezi kalptir. Nâtık nefis, hayvânî nefsin bütün güçlerine hükmeden basit bir cevher olarak ruhanî âlemin bir üyesidir. Dolayısıyla nâtık nefis, kendisinin bu âlemdeki geçici meskeni olan bedene tamamen zıt olduğu gibi cismin bir parçası da olamaz (Fahri, 1998:259).

Tasavvufta dolayısıyla da vahdet-i vücûd düşüncesine ve İbnü'l-Arabî geleneğine göre insanî ruh ve nâtık nefis, ilâhî bir cevher olup o daima aslı olan rabbine kavuşmayı diler. Diğer taraftan beden ise nefis-i emmâre maddî cevher olup aslı olan maddeye teveccüh halindedir. Bu durumda insan, birbirine zıt iki kuvvetin ya da yönelişin etkisindeki varlık olup insanda mücadele esastır. Tasavvuf için insanı dual varlık alanı olarak düşünmek, ilk

planda vahdet tasavvuruna aykırı gibi durabilir. Ancak nâtik nefis, nefsi emmareyi hükmü altına alarak tevhidi inşa etmelidir.

### 3.3.1. Yetkin İnsan Olma Süreci

Tasavvufta kişinin yetkin insan olması için nefsini kontrol etmesi, nefis terbiyesinden geçerek kendini tanıması gerekir. Mutasavvıfların çokça kullandığı “Nefsini bilen rabbini bilir” (Aclûnî, II. 262) hadisi ve sözü, kişinin Hakk’a ulaşması ve yetkin insan olmasının tek şartının nefsini tanıması ve nefis terbiyesinden geçmesini ifade eder. Tasavvufta genel olarak nefsin yedi mertebesi ve sıfatı (emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râzıye, marziyye, kâmile) olduğu kabul edilir. Nefs terbiyesi (seyr-i sülûk) bu yedi mertebenin her birinde Allah’ın yedi isminden (la ilahe illallah, Allah, hû, Hakk, hay, kayyûm, kahhâr) birinin zikredilerek aşılması suretiyle gerçekleştirilir. Aynı şekilde yedili tasnif bağlamında her mertebenin bir seyri ve seferi (ilallallah, alellah, billâh, anillâh, fillâh, maallah, lillâh); bir âlemi (şehâdet, misal, ervah, ceberrut, lâhut, nâsut, hakikat); bir hali (zevk, şevk, aşk, vasıl, hayret, fena fi’l-fenâ, beka bi’l-bekâ); bir mahalli ve makamı (sadr, kalp, ruh, sır, sırrü’s-sır, hafî, ahfâ); bir varidi (şeriat, tarikat, hakikat, marifet, velayet, sıddikiyyet, kurbet); bir şahidi (tevhîd-i ef’âl, tevhîd-i sıfat, tevhîd-i zât, cem, hazretü’l-cem, cem’u’l-cem’, ahadiyyetü’l-cem’); ve bir nuru (mavi, sarı, kırmızı, siyah, yeşil, beyaz, renksizlik) vardır (Uludağ, 2007:528). Tasavvufta yedi nefis mertebesinden bahsedilmesine rağmen aslında nefis, tektir. Bu nefis mertebeleri bir yönüyle nefsin sıfatları sayılabilir. Bu yönüyle nefis mertebeleri bir yetkinlik hiyerarşisi de oluşturmaktadır. Dolayısıyla nefis terbiyesinde kazanılan her bir nitelik ayrımı, insanî bir varoluşa diğer deyişle etik bir hale ve belli bir ontolojiye denk gelmektedir.

Kayserili Davud, yukarıda söz konusu olan tasavvuftaki nefis terbiyesiyle ilgili görüşleri benimsemiş görünmektedir. Ona göre yetkin insan olmak, Hakk’a zevken ve vicdanen ulaşmaktır. Bu ise ancak Allah’ta fâni olmakla gerçekleşir. Bunun yolu nefis terbiyesi sürecindeki bütün makamlar ve menzilleri kat etmeyle olur. Kayserili Davud’a göre nefsini terbiye eden (sâlik) üç çeşittir. İlk başlayan, ortada olan, ya da sona ulaşmış kâmil insandır. İlk başlayan, nefis menzilinde yürür. Ortada olan kalb menzilinde yürür, sona ulaşan kâmil insan ise ruh menzilinde yürür (Kayserili Davud, 1998:60). Bu üç mertebe, nefsi terbiye etmenin (sülûkun) menzilleridir.

Kayserili Davud, nefis terbiyesini nefis, kalp ve ruh mertebeleri olmak üzere üç aşamada incelemektedir. Bu üç aşama aynı zamanda beşerî fiil, sıfat ve zâtın yok edilerek nihai birliğin (Tevhid) sağlanması sürecidir. Söz konusu tevhid, Hakk'ın fiilleriyle fiillenmek, sıfatlarıyla sıfatlanmak ve zâtî birliğin tesis edilmesidir. İlk sırada yer alan nefis mertebesi, nefsin kötülüklerini yok etmek, Allah'ın fiilleriyle fiillenmek ve böylece beşerî nefsin noksanlıklarının giderilmesidir.

Nefis, kendisinden nebatî fiiller çıktığı zaman nebatî nefis, hayvanî fiiller çıktığı zaman ise hayvanî nefis adını alır. Hayvanî yetilerin ruhanî yetilere galip gelmesi açısından emmâre nefis adını alır. Emmâre nefis, sonunun vehametini, durumunun bozukluğunu kavradığı ve kalbin nuru gayba ilişkin parıltılarla dolduğu zaman kendi fiillerini kınadığından dolayı levvâme diye isimlendirilir. Bu mertebe kalbî mertebenin ortaya çıkışına başlangıç gibidir (Kayserili Davud, 1997b:57). Kötülüğü emreden emmare nefis, emmarelikten çıkmak için kendi bilincine ulaşması gerekir. Sonraki aşamada levvame olan nefis kendini bundan yargılayıp kendisi olmaktan çıkmaya çalışarak yeni bir oluş sürecine girmiş olur. Levvame ise kınamak bir başka dini ritüeli yaşamak demektir ki bu da tövbeden ibarettir. Nitekim bu durumu Kayserili Davud, şöyle izah etmektedir. Nefis mertebesinde yürüyen sâlik, önce günahlardan tövbe ederek ibadetleri işlemekle Allah'a dönmesi, sonra da vera, zühd, takva sahibi olması gerekir. Eğer kalbinde, irade, tevekkül, rızâ, teslim, işi Allah'a bırakma, korku, huşu ve huzur hâsıl olursa o zaman nefsin makamının fenâsı kemâle erer. Bundan sora İlâhî sıfatların ışığıyla aydınlanır ve onunla kalbi nurlanır. Bunun sonucunda kendisine, muayene, mükâşefe, müşahede, marifet, yakîn ve bu makamlardan benzer şeyler ele geçer. Böylece fiillerde fenâ tamamlanır (Kayserili Davud, 1998:61).

Nefsini terbiye eden yetkin insan adayının ikinci mertebesi, kalp mertebesi ve kalbî fenâdır. Nefsin yeteneği mükemmelleşip nuru ve aydınlanması güçlü olunca ve kendisinde bil-kuvve olan ortaya çıkıp sonunda ilâhî tecellîye ayna olunca "Kalp" diye adlandırılır. Kalp, iki denizin arasının birleşme yeri, âlemlerin kavuşma noktasıdır; bundan dolayı Hakk ona sığınmış ve o, Allah'ın Arş'ı olmuştur. Buradan kalb mertebesinin, ilâhî vâhidiyyet mertebesinin gölgesi olduğu ortaya çıkar (Kayserili Davud, 1997b:58). Hakk'a ulaşmayı arzulayan kutsal nefis, sevgilinin nurlarından bir şey tadınca

ve Zât'ın cemalinin nurları da zâhir olunca, sevenin sıfatlarının sevgilinin sıfatlarında yok olmasını gerektiren şevk, iştîyak, vecd, sekr, zevk, sevgi ve aşk meydana gelir. Bundan kalbî fenâ ortaya çıkar. Kalbî fenâ ise sıfatlarda yok değildir. (Kayserili Davud, 1998:61) Nefsini terbiye eden yetkin insan adayı bu aşamada beşerî sıfatlarından sıyrılarak ilâhî sıfatlarla sıfatlanır. Bu merteye aynı zamanda sıfatlarda fenâdır.

Ruh mertebesi veya ruhî fenâ ise nefsinin terbiye eden kişinin beşerî kişiliğini unutarak zâtî fenâyâ ulaşmasıdır. Ruhî merteye, Ahadiyyet mertebesinin gölgesidir (Kayserili Davud, 1997b:58). Böylece bu makama gelen sâlik, Hakk'ta fâni olarak zâtî tecellileri kabul eder.

Kayserili Davud, ruhî mertebeyi şöyle açıklar:

“Bu mertebede zât, başkalık ve ikilikten uzak olarak Kahrî sıfatıyla tecelli ettiği, seven sevilende tamamen yok olduğu ve sevenin sevilenin aynında seyretmeye başladığı zaman Hakk, zuhur eder. Böylece zâtî fena demek olan ruhanî fena hâsıl olur. Ardından tamamen fenâ gerçekleştiği ve başkalığın eseri kesildiği zaman ilâhî zât zuhur eder. Böylece yürüyene büyük kıyamet (beşerî benliğini kaybetmesi)hasıl olur. Sonra Hakkânî bâki vücûd (fenâdan sonra beka) ile ikinci defa var olduğu zaman, haşri ve neşri zuhur eder. Sonra ikinci kez dirilerek her iki dünyada da bâki olur. Üzerine ölüm uğramaz ve istediği şey kendisine verilir. Böylece kendisi, cismânî, misâli, ruhanî âlemlerin hepsinde bir anda görünmeye başlar.” (Kayserili Davud, 1998:61).

Burada fâni olmaktan kasıt, kulun kendisinin mutlak anlamda yok olması değildir. Zira yok olmaktan maksat onun beşerîlik yönünün rablık yönünde yok olmasıdır. Zira her kulun ilâhî hazretten gelme bir yönü vardır. Kul, velayet makamıyla muttasıf olmadan önce, kendi fiil ve sıfatlarının beşeriyet açısından yapıcısı, velayetle muttasıf olduktan sonra Rabbaniyet açısından mübdîdir. Nitekim Cenab-ı Hakk bir kutsi hadiste; “Ben kulumu sevince onun iştmesi ve görmesi olurum” buyurmuştur. Bu fenâ, bir yandan kulun hakkaniyet taayyünleri ile taayyününün diğer taraftan da sıfatlarıyla taayyünü gerektirir ki bu ise Hakk ile bekâ demektir (Kayserili Davud, 1997b:62). Böylece beşerî sıfatlardan bir sıfat ortadan kalkınca onun yerine ilâhî bir sıfat geçer. Diğer bir deyişle beşerdeki bir iştmenin yerine Hakk'ın iştmesi, beşerdeki görmenin yerine Hakk'ın görmesi geçer. Böylece Hakk, yetkin ve kâmil insan aracılığıyla tasarrufta bulunur. Hakk'ın, kâmil insan aracılığıyla tasarrufta bulunması; insanda ruhun, bedeni, bedeninin

uzuvları aracılığıyla yönetmesi gibidir. Nasıl ki ruh, bedeni yönetiyorsa Hakk da yetkin ve kâmil insan aracılığıyla âlemi yönetir ve tasarrufta bulunur.

Kayserili Davud, nefis terbiyesindeki menzil ve mertebeleri ruh, kalp ve nefis olarak sıralamıştır. Bu sıralamanın varlık mertebelerinin bir izdüşümü olduğu söylenebilir. Zira nefis menzili, şahadet ve cisimler âleminin; kalb menzili, vahidiyyet mertebesinin; ruh menzili de ahadiyyet mertebesinin izdüşümü veya gölgesidir.

Kayserili Davud'a göre kâmil insan, kendisi şahadet âleminde bulunduğu halde gayb âlemini keşf ve müşahede eden "Ehl-i keşf ve'l-vücut" olan velilerdir. Bu sebeple kâmil insan, aynı zamanda keşf sahibi olandır. Keşf, sözlük anlamı bakımından perdenin kaldırılmasıdır. Terim anlamı bakımından ise keşf, perde arkasında olan gaybî mânâlara muttali olmaktır (Kayserili Davud, 1997b:47). Yetkin insan olma sürecinde keşif ehline perdeler açılarak bil-kuvve olan kâmillik bil-fiil hale geçer. Yetkin insan Hakk'ta fâni oluncaya kadar keşiflere mazhar olur. Kayserili Davud'un anlayışına göre keşf ya suverî ya da manevî olmaktadır. Kayserili Davud'a göre suverî keşf, misal âleminde meydana gelen ve beş duyu ile algılanabilen şeylerdir. Suverî keşfin, müşahede, işitme, ilahî esintilerle soluklanma (istinşak), iki şey arasındaki buluşma (mülâme) ve zevk gibi beş türü vardır. Suverî keşf, ilahî isimlere ait tecellidir. Sözgelimi şühûd, Basîr isminin tecellisidir (Kayserili Davud, 1997b:47). Manevî keşf, mertebe bakımından en aşağıda olandan en yüksek olana doğru şöyle sıralanır: Birincisi, öncüllerden sonuca giden bir kıyas kurmaksızın, zihnin sonuçtan ilkelere intikali suretiyle gerçekleşen sezgi (hads), ikincisi ise müfekkireyi kullanan âkile gücünde manaların ortaya çıkmasıdır. Zira müfekkire gücü cismanî olduğu halde, âkile gücü (akledici güç) cisimde bulunmayan ruhanî bir güçtür. Üçüncü sırada, manaların kalp mertebesinde ortaya çıkışı gelir ki, buna zaman zaman ilham da denir. Dördüncüsü, manaların ruh düzeyinde ortaya çıkmasıdır. Beşincisi, manaların sır mertebesinde, altıncısı da hafâ mertebesinde ortaya çıkmasıyla gerçekleşir (Kayserili Davud, 1997b:49).

Burada keşfin, perdelerin tamamen ve kısmen kalkmasına bağlı olarak kendi içinde bir derecelenmesi söz konusudur. En üst mertebede yer alan asıl mükâşefe, suret ile mananın arasını birleştiren ve bu yüzdende daha fazla kesinlik arz eden mükâşefedir. İlâhî bilgi hazretindeki a'yân-ı sâbite'nin müşahede edildiği bu keşf, en yüksek basamaktadır. İkinci



sırada ilk akıl ve başka akıllarda müşahede eden kimsenin keşfi gelir. Üçüncü sırada, bunları Levh-ı mahfuzda, ve diğer soyut nefislerde müşahede edenin keşfi; dördüncü sırada mahv ve isbat kitabında; beşinci sırada geri kalan yüce ruhlarda, Arş, Kürsü, gökler ve unsurlarla bileşik varlıklar gibi ilâhî kitaplarda müşahede edenlerinki gelir. Zira mertebelerden her biri, altındaki hakikat ve aynları kapsayan bir kitap gibidir (Kayserili Davud, 1997b:48). Kayserili Davud'a göre, söz konusu bu ruhanî duyular cismanî duyuların asıllarıdır. Bu ruhanî duyularla dış (cismanî) duyular arasındaki perde kalkınca fer'in asılla birleşmesi gibi, sâlik'in bilgisi Hakk'ın bilgisiyle birleşir. Böylece sâlik iç duyularla müşahede ettiği şeyi dış duyularıyla algılar hale gelir. Zira bu keşifler, sülûkun başlangıcında ilkin kişinin mukayyed hayalinde bu gerçekleşir. Daha sonra sâlik, meleke kazanarak mutlak misal âlemine geçiş yaparak unsurlara ilişkin şeylere muttali olur. Sırasıyla göklere intikal ederek Ana Kitab'ın iki sureti olan Levh-i Mahfuz ve ilk akla varıncaya kadar yolculuğuna devam eder. Nihayet ilâhî ilim hazretine ulaşır ve Allah'ın dilediği kadarıyla a'yânı müşahede eder. Bu mertebe, şuhûd mertebeleri içinde, Allah'ın kulları için mümkün olan en yüksek mertebedir. Zira bu mertebenin üstünde, tecellî anında, kulu yok eden Zât'ın şuhûdu mertebesi vardır (Kayserili Davud, 1997b:49). Kayserili Davud'a göre Suverî ve manevi her keşif, sâlikin istidadına ve ruhunun münasebetine göre olmaktadır. Dolayısıyla mûkaşefelerin en sağlam ve tam olanı, peygamberler ve kâmil insanların ruhları gibi itidale en yakın olan kişide oluşur.

### 3.3.2. Yetkin İnsanlar Arasında Farklılaşma

Nefsini terbiye ederek Allah'ta fâni olmuş kâmil insan kavramı, ilk olarak nebileri ve velileri çağrıştırır. Bir anlamada velilik ve nebilik, kâmil insanın iki özelleşmiş durumu olarak görülebilir. Velilik, Kuranî bir kavram olup yakınlık ve dostluk anlamlarına gelir. Kayserili Davud, velilikten Allah'a yakınlık ve ilâhî ahlâkla ahlâklanmayı anlar. O, veliyi genel ve özel olarak iki kısımda düşünür. Genel velilik, salih amel işleyen herkesi kapsar. Özel velilik, Allah'ta fâni ve bâki olan kimseye ait bir özelliktir. O halde velî, beşerî sıfatlarından arınmış, ilâhî sıfatlarla sıfatlanarak yeniden varolmuş kimsedir (Kayserili Davud, 1998:52-53). Genel velilik halindeki bir insan, Hakk'ta fâni olunca özel veli olur. Kayserili Davud, özel velililiği şöyle açıklar:

“Bu özel velayet, kulun Hakk’ta yok olmasından ibarettir. Buna göre de velî Allah’ta fânî olan (yok olan) ve onunla bâkî olan kimsedir. Bu özel velayet, mutlak Hakk tarafına tam olarak yönelmekle elde edilir; çünkü kulun Hakk yönü bu sayede güçlenir. Böylece Hakk’lık yönü, halklık (yaratılmışlık) yönüne, onu bütünüyle ortadan kaldırıncaya kadar baskın çıkar. Bu durum, ateşin yanındaki kömür parçasının durumuna benzer. Kömür parçası, ateşe yakınlığından, ateşlenmeye yatkınlığından ve ateşte yok olmaya kabiliyetli olmasından dolayı, ateş kesilinceye kadar içten içe, yavaş yavaş tutuşur. Sonunda, ateşin özelliklerinden olan yakma pişirme ve aydınlatma gibi şeyler onda da oluşur. Oysa tutuşmadan önce bu kömür parçası karanlık, kirli ve soğuktü. Hakk’a tam teveccüh, ancak, kulda yerleşik olan zâtî aşkla (muhabbetle) mümkün olur. Bu zâtî aşkın (muhabbetin) zuhuru ise ancak, ona zıt ve karşıt olan şeylerden kaçınmakla olur. Takva ise Hakk’ın zâtı dışındaki şeylerden korunmaktır. Öyleyse aşk, binit; takva da azıktır. Bu fenâ, bir yandan kulun hakkaniyet taayyünleri ile taayyününün diğer taraftan da sıfatlarıyla taayyünü gerektirir. Bu ise Hakk ile bekâ demektir.” (Kayserili Davud, 1997b:62).

Kayserili Davud’a göre nebîler de bir yönüyle velî olan kimselerdir. Zira velayet makamı, nübüvvet dairesinden daha tam ve daha büyük olan bir dairedir. Bu yüzden, nübüvvet sona ermiştir, ama velayet süreklidir. Çünkü nebi değil de velî ismi, Allah’ın ismi olmuştur. Velayet nübüvvetten daha kuşatıcı ve onun bätını olduğundan, nebileri ve velileri içine almıştır. O halde nebiler de bir yönüyle, Hakk’ta fânî ve baki, O’nun gayb ve sırlarından haber veren velilerdir (Kayserili Davud, 1997b:62). Nebinin velilik yönü, nebilik yönünden üstündür. Zira, veliliğin yönü Hakk’a; nebiliğin yönü halkadır.

“Nebî (peygamber) Allah’ın emriyle, insanları ezelde kendileri için takdir edilmiş yetkinliğe çağırarak için ilâhî Zât’tan, zâtî sıfatlardan, gizli manalardan haber veren demektir. Nübüvvet (peygamberlik) Allah’ın Zâhîr ismindendir. Velîlik ise Bâtın ismindendir. O halde velîlik, nübüvvetin bätını; nübüvvet de onun zâhîridir. Bunun için her nebî, velîdir; fakat her velî, nebi değildir. Nebî, bätına taalluk eden velîliği yönünden istidadının istediğini Allah’tan alıcı olduğu gibi, zâhire taalluk eden nübüvveti yönünden de ümmetine tebliğ edicidir. Nebî, nübüvveti olmayan veliden daha şerefli. Eğer nebinin velîlik ciheti, nübüvvet cihetinden daha şerefli ise, o zaman velîliğin ciheti Hakk’a yönelik, nübüvvetinin ciheti ise halka yönelik demektir. Nebî ve velinin her biri vasıtalı veya vasıtasız olarak ilâhî hazretten gizli manaları alan ve kendisine inananlara haber verendir. Ancak velinin zıddına nebi aldığı haberleri tebliğ etmekle görevli, emredilen ve yasaklanan her şeyle hükmedicidir. İşte bununla nebi, veliden ayrılır” (Kayserili Davud, 1998:52-53).

Kayserili Davud’a göre veliler, kendi aralarında derecelenirler. Bir anlamda veliler topluluğu, birbirlerine göre alt ve üst hiyerarşisi ile bir yapı oluştururlar. Yetkin ve kâmil insan olan velilerin çeşitleri “Kutup”, “İki imam”, “Dörtler”, “Yedi budelâ” (Abdâl) “Aşere-i mübeşşere”, on iki burca ve burçla ilgili tüm olaylara hükmeden “On ikiler” (isna aşere), “Yirmiler”, “Kırklar”, Esmâ-i Hüsnâ’nın mazharları olan “Doksan dokuzlar” ve onların devamı “Üç yüz altmışlar” gibi velilerdir. Mertebe bakımından en üstün olan ve-

liye Kutup denir. Her zamanda sadece bir Kutup bulunur. Kutup, varlıkların imdadına koştığı için “Gavs” diye isimlendirilmiştir. O’nun biri sağında diğer solunda olan ve onun yardımcısı durumunda “İki imam” olarak adlandırılan iki veli bulunur. Bunlar sultanın vezirleri gibidir. Sağdaki veli, kutbun izniyle melekût ve ğayb âlemlerinde tasarrufta bulunur. Soldaki veli, mülk ve şehadet âleminde tasarrufta bulunur. Bir zamanda sadece bir kutup ve iki imam bulunur. Kutup ölünce onun yerine sağdaki imam geçer ve o kutup olur. Sağdaki imamın yerini soldaki imam doldurur. Onun da yerini aşağı mertebeden bir veli yükselerek doldurur. Onların altındaki bir mertebede dört önemli velî vardır ki, onlara “Dörtler” adı verilir. Onların da altında yedi veli vardır. Onlara da “Yedi Budelâ” ismi verilir. Vazifeleri yedi iklimin idaresinden sorumludurlar. Bu velilerin sayısı ne azalır ne de artar. Bunların dışındaki velilerin sayısı ise ilâhî tecellîlerin zuhuruna ve gizlenmesine göre değişir (Kayserili Davud, 1997a:124). İşte bu veliler ve kâmil insanlar vasıtasıyla dünyanın ve varlığın idaresi gerçekleşir.

## SONUÇ

Bu çalışmada, Kayserili Davud'u daha sağlıklı anlama maksadıyla onun düşüncesindeki temel bir unsur analiz edilmeye hasredilmiştir. Bu çalışma yoluyla "Ekberî" geleneğın Osmanlı düşüncesine Kayserili Davud perspektifinden nasıl yansıdığı tahlil edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte Kayserili Davud'un Osmanlı medrese sisteminin kurucu unsuru olması sebebiyle, bu sistemin temellerine dair bir kısım mütalaalara da işaret edilmiş oldu.

Kayserili Davud, hem Anadolu Selçukluların son döneminde yetişen bir düşünür hem de Osmanlının ilk müderrisi olması sebebiyle iki düşünce dünyasını birbirine bağlayan bir köprüdür. Bu sebeple kendisinden önceki ilmî mirası her yönüyle devralarak, ona yeni bir içerik katmak suretiyle Osmanlı'nın düşünce ve eğitim sistemini kökten etkilemiştir. Kayserili Davud, vahdet-i vücûd anlayışını felsefi bir mahiyette Osmanlı düşüncesine aktaran bir mutasavvıftır. Zira fıkıh, kelim ve felsefe konularına hâkim olması sebebiyle tasavvufu, yeni bir bakış açısıyla yorumlamıştır. Tasavvufi bir metni yorumlarken hem kelim hem de felsefi konulara atıfta bulunmakta; yeri geldikçe de konuyla ilgili görüş bildiren kendisinden önceki kelâm bilginlerine ve Meşşâî filozoflarına tenkitlerde bulunmaktadır.

Kayserili Davud'un kâmil insan anlayışı, kâmil insan olmanın Tanrı'yı hakikatler bağlamında anlayarak ve Tanrı'ya nefis terbiyesi yoluyla yaklaşarak mümkün olabileceği bilgisini bize verir. Bu vecihle de insanın önüne merhaleler çıkar. Bu merhaleler, bir süreç oluşturur. Söz konusu süreç bir tarafıyla olgunlaşma (tekâmül) bir tarafıyla da 'olma' (Kün) dir. Tasavvuftaki genel bir düşünceyi yansıtan " Nefsini bilen Rabbini bilir" sözünün, insanın kendini tanıyarak Rabbini tanımasını ve bir olgunlaşmayı ifade ettiği belirtilebilir. Zira insan, kendinde olanı bir çaba doğrultusunda tanımaya çalışarak kendisindeki edilgen halde bulunan kâmillik durumunu etkin hale getirerek bu zirveye, dolayısıyla olgunluğa ulaşmaktadır. Bu olgunlaşma hali, insan vechesiyledir; Hakk vechesinde ise bu durum 'olma'yı ifade eder. İnsan Hakk'ı kendinde tanıdığı gibi Hakk da kendini kâmil insanda tanır. Zira Hakk, kâmil insan aracılığıyla tüm kemâli ile zuhur etmekte ve âlemde tasarrufta bulunmaktadır. Bu yönüyle kâmil insan, 'olma'nın (kün) bir aracıdır.

Kayserili Davud'un kâmil insan anlayışı doğal olarak onun varlık görüşüyle ilgilidir. Diğer bir deyişle kâmil insan anlayışı, varlık görüşünün zorunlu bir sonucudur. Ona göre varlık mükemmel olduğundan kendisinde bu mükemmelliği izhar edeceği bir mazhar ister ki bu mazhar kâmil insandır. Fakat onun varlık anlayışı, devri olduğundan kâmil insanın hem varlık mertebelerinde bir mazharı hem de beşerî düzlemde bir yansıması vardır. Varlığın devri oluşu bir döngüyü ifade eder. Varlık, sadece akıllar ve soyut nefisler (ceberrut), melekût, fizik dünyası (şehadet) ve kâmil insan mertebelerinde zuhur etmekle kalmaz. Aynı zamanda kâmil insan mertebesinde zuhur eden ve bil-kuvve kâmilliği bünyesinde taşıyan insanın, nefisini terbiye etmesi yoluyla inmiş olduğu varlık mertebelerinden çıkması (uruc) gerekir. Bu yönüyle Hakk, zuhur ederek tekrar kendine geri dönmektedir. Varlık mükemmelliğini izhar ederek kendine dönmüştür. Fakat burada belirtmek gerekir ki varlığın bu şekilde devri oluşu bir defalığına mahsus değildir. Her kâmil insan olma sürecinde bu devrîlik tekrar eder.

Kâmil insan ve Hakk'ın varlığı iki ayrı varlık değildir. Kâmil insan, Hakk'ın izhar eden yönüdür. Hakk, bâtın yöndür; kâmil insan ise zâhir yöndür. Bununla birlikte mutlak varlığın dışındaki varlıklar görelî (izafî) vücûddur. Bir anlamda izafî vücûdun sanal bir yönü vardır. Hakk'ın varlığı ise gerçek varlıktır. Dolayısıyla kâmil insanın cismanî varlığı da izafî vücûddur. Fakat kâmil insanın bu izafî vücûdu mutlak vücûdun zâhir olan yönüdür. Aksine kâmil insanın bâtın yönü, Hakk olması sebebiyle izafî vücûd olmayıp Hakk'ın varlığıyla aynıdır. Doğrusu kâmil insan bir yönüyle Hakk'ın suretidir.

Mutlak varlık olan Hakk, çeşitli mertebelerde zuhur etmektedir. Bu zuhuru öncelikle akıllar ve nefisler âlemi olan ceberrut âleminde olmaktadır. Ceberrut âlemindeki ilk akıl, tüm varlığın tümel bir özeti olarak her şeyi kendisinde barındırır. Kâmil insanın varlık mertebelerindeki ilk zuhuru ilk akılla olmaktadır. Dolayısıyla ontolojik anlamda varlık mertebelerindeki kâmil insanın ilk zuhuru, ilk akılla olmaktadır. İlk akıl, her şeyin varlığının ve bilgisinin kendisinde özet olarak bulunduğu bir varlıktır. Dolayısıyla ilk akıl, her türlü bilginin ve beşerî düzlemde kâmil insanlar olan velî ve nebilerin bilgi ve ilham kaynağıdır. İlk akıl, her şeyi kendisinde özet olarak barındırdığından bir kuşatıcılığı ifade etmektedir. Bu kuşatıcılık varlık mertebelerinde ilk olarak ilk akılda gerçekleşir. Daha sonrada varlık mertebelerinin sonuncusu olan kâmil insan mertebesinde

gerçekleşir. Dolayısıyla varlık mertebelerinde kâmil insanın hem ilk akıl mertebesinde özet olarak bir varlığı; hem de son mertebedeki kâmil insan mertebesinin tüm kuşatıcılığı ifade eden ayrıntılı bir varlığı vardır. Dolayısıyla kâmil insan, hem ilk hem de son varlıktır.

Kuşatıcı varlık olarak kâmil insan, hem Hakk'ın hem de âlemin kendisinde toplandığı bir varlıktır. Bu kâmil insan mertebesinde Hakk ve âlem birliktedir. Ontolojik düzeydeki bu kâmil insan mertebesi, tüm varlık mertebelerinin kendisinde toplandığı bir varlıktır. Bu ontolojik düzeydeki kâmil olma durumunun, beşeri bir düzlemde bil-fiil hale getirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Hakk'ın âleme üstün ve baskın gelmesi gerekmektedir. Bu baskın gelme hali, zâten seyr-i sulûk da denilen nefsin terbiye edilme sürecinde gerçekleşir. Nefsin terbiye edilme süreci bir gayretle olur. Dolayısıyla etkin kâmil insanlık, bir çabanın ürünüdür.

Beşeri düzlemdeki kâmil insanların örneğini veliler oluşturmaktadır. Kâmil insan denilen veliler, âlemi yöneten kişilerdir. Bu durumda Hakk'ın âlemi kâmil insanlar vasıtasıyla yönetmesi söz konusudur. Dolayısıyla Hakk, kâmil insanla iş görür. Bir anlamda kâmil insan, insanın Hakk'ta fâni olması veya Hakk olmasıdır. Bu Hakk olma süreci, Tanrının insanda cisimleşmesi şeklinde değildir. Aksine veli olan kâmil insanların belli bir çaba ve gayret sonucunda kendilerini Hakk'ta yok etme süreçleridir. Hakk'ta fâni olma sadece bir kişiye mahsus bir özellik değildir. Kendi nefsini tanıyarak nefis terbiyesinden geçen ve kemâlini tamamlayan her veliye mahsustur. Kayserili Davud, nefsin terbiye sürecini, nefis, kalp ve ruh mertebesi olmak üzere üç merhalede incelemektedir. Ruh mertebesine ulaşan kimse kâmil insan mertebesine ulaşmış demektir. Fakat Hakk'ta fâni olan kâmil insanlar arasında bir derecelenme de söz konusudur. Kâmil insan olan veli ve nebiler arasındaki derecelenme ve üstünlük sıralamasında en üst mertebe, Muhammedî Hakikatin kendisinde her yönüyle tam olarak bil-fiil zuhur ettiği Hz. Muhammed'dir. Diğer tüm kâmil insanların dereceleri, bu mertebeye ulaşmamaktadır. Dolayısıyla kâmil insanların kendi aralarında da bir hiyerarşi söz konusudur.

Kayserili Davud'un kâmil insan anlayışının hem ontolojik bir temele oturduğunu hem de beşerî bir düzlemde ve etik bir temelinin olduğunu gördük. Zira varlık mertebelerindeki varlığı ontolojik; varlık sahasına geldikten sonra beşerî düzlemdeki varlığı ise etik

kaynaklıdır. Kâmil insan, Hakk'ın tüm sıfat ve isimlerinin kendinde kemaliyle tam olarak zuhur ettiği varlıktır. Dolayısıyla kâmil insanın dışında kendisinde bütün kemâlâtın toplandığı hiçbir varlık yoktur. Beşerî düzlemdeki kâmil insan olma, Hakk'ta fâni olma sürecidir. Zira bu süreç Hakk'ın ahlakıyla ahlaklanma sürecidir.

Kâmil insanın kemâli, hem varlık mertebelerindeki ontolojik varlığı ile bil-kuvve hem de marifeti ve Hakk'ta fâni olmasıyla bil-fiildir. Bu açıdan kemâlin iki yönü vardır. Kâmil kelimesi, ontolojik bir ifadeyle ilâhî ve kevnî özelliklerin insanda bulunması demektir. Dolayısıyla insan var oluşu açısından bir kemâli vardır. Bu kemâli bil-kuvve kâmilliktir. Kemâlin ikinci görünümü nefse ve Allah'a dair yetkin bilgidir. Buna göre kâmil insan, Hakk ile birliğinin bilincine ulaşan kimsedir. Beşerî düzlemdeki veli ve nebilerde gerçekleşen bu kemâlat ise bil-fiil kâmilliktir. Fakat beşerî düzlemdeki bil-fiil kâmilliğin sebebi, kâmil olma halinin bir çaba ile oluşudur.

## KAYNAKLAR

- ADIVAR, Abdulhak Adnan (1970), *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- AKBULUT, Turan (1980), "Davud-i Kayseri", *İslam Medeniyeti Dergisi*, İslâm Medeniyeti Vakfı Yay. Cilt 4, Sayı 3, İstanbul.
- AFİFİ, Ebu'l-Âlâ (2000), *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul.
- , (1999), *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, (Çev. Mehmet Dağ), Kırkambar Yay., İstanbul.
- ATEŞ, Süleyman (1972), *İslam Tasavvufu*, Pars Matbaası, Ankara.
- AWANİ, Ghulam Rıza (1998), "Davud el-Kayseri'nin Meşşai Felsefeyi Eleştirisi", *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayseri Sempozyumu*, (Editör: Turan Koç), Kayseri B.Belediyesi Kültür Yayınları, s.120–125.
- AYVERDİ, İlhan (2005), "İnsan", *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı vakfı yayınları, İstanbul.
- BAYRAKDAR, Mehmet (1999), "Dâvûdu'l-Kayseri ve Osmanlı İlim Geleneğinin Teşekkülü", *Osmanlı Ansiklopedisi*, Cilt 7, S.57–65, Ankara.
- , (1988), *Kayserili Dâvûd*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- , (1994), "Davud-ı Kayseri", *DİA*, Cilt 9, S.34–35.
- BİLECİK, Hayri (1988), *Mefhumlardan Tefekküre*, Hülbe Basım ve Yayın, Ankara.
- BİLGE, Mustafa (1984), *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- CEBECİOĞLU, Ethem (1997), *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara.



- CİLİ, Abdülkerim, (2002), *İnsan-ı Kâmil*, (Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun), İz Yayıncılık, İstanbul.
- DEMİRCİ, Mehmet (1997), "Hakikat-ı Muhammediyye", *DİA*, Cilt 15, s.179.180.
- ,(1983) "Nur-i Muhammedî", *DÜİFD*, s.239–258, İzmir.
- DEMİRLİ, Ekrem (1998), "Davud el-Kayseri'nin Fususu'l-Hikem Şerhi", *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayseri Sempozyumu*, (Editör: Turan Koç), Kayseri B.Belediyesi Kültür Yayınları, s. 59–68.
- DİNANİ, İbrahim (1998), "Davud el-Kayseri'nin İran'daki Etkileri", *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayseri Sempozyumu*, (Editör: Turan Koç), Kayseri B.Belediyesi Kültür Yayınları, s.69–72.
- ERAYDIN, Selçuk (1997), *Tasavvuf ve Tarikatler*, Marmara Ün. İFAV Yayınları, İstanbul.
- FAHRİ, Macit (1998), *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), Ayışığı Kitapları, İstanbul.
- FAZLIOĞLU, İhsan (1998), "Osmanlı Coğrafyasında İlmi Hayatın Teşekkülü ve Davud el-Kayseri", *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayseri Sempozyumu*, (Editör: Turan Koç), Kayseri B.Belediyesi Kültür Yayınları, s. 25–42.
- GRIL, Denis (1998), "Ta'ıyyetü'l-Kübra Şerhinin Mukaddimesine göre İbnü'l-Arabî ve Davud el-Kayserî", *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayseri Sempozyumu*, (Editör: Turan Koç), Kayseri B.Belediyesi Kültür Yayınları, s. 43–51.
- HOCA SADEDDİN Efendi (1979), *Tacü't-tevarih*, (Haz. İsmet Parmaksızoğlu), II. Cilt, Kültür Bakanlığı, Ankara.

- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhiddin (2006), *Fûsûsu'l-Hikem*, (Çev. Ekrem Demirli), Kabalca Yayınevi, İstanbul.
- ,(1997), *Istilahatu's-Sufiye*, (Çev. Seyfullah Sevim), (Mukaddimat'ın içersinde) Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri.
- , (1983), *Ahadiyyet Risalesi ve Fütühat-ı Mekkiyye'den Tasavvufa dair Seçilmiş Bölümler: İnsanı Kâmil, Tasavvuf, Marifet ve Ahlak Makamları ve Sırları*, (Haz. Mahmut Sadettin Bilginer), Sena Matbaası, İstanbul.
- , (1980) *Fütühatü'l-Mekkiyye: İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak olarak*, (Trc. Nihat Keklik), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, İstanbul.
- , (1973), *Tasavvuf Yolu*, (Orjinal Adı: *Tedbiratü'l-ilahiyye*), (Çev. Selahaddin Alpay), Sümer Kitabevi, İstanbul.
- İZUTSU, Toshihiko (2005), *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, (Çev. Ahmet Yüksel Özemre), Kaknüs yayınları, İstanbul.
- KARLIĞA, Bekir (1999), "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu", *Osmanlı Ansiklopedisi*, Cilt 7, s.28–35, Ankara.
- KÂŞÂNÎ, Abdurrezzak (2004), *Tasavvuf Sözlüğü*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul.
- KAYSERİLİ DAVUD, (1998), *Tahkiku Ma'i'l Hayat ve Keşf'u Esrari'z Zulumat*, (Çev. Mehmet Bayrakdar), (Kayserili Dâvûd'un içersinde), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- , (1997a), *Risale fi İlmi't-Tasavvuf, Keşfu'l-Hicab an Kelâm-ı Rabbi'l-Erbab, Risale fi Marifeti'l-Muhabbeti'l-Hakikiyye, Nihayetü'l-Beyan fi Dirayeti'z-Zaman, Şerhu Te'vilat-ı Besmele bi's-Sureti'n-Nev'iyyet'l-İnsaniyyeti'l-Kâmile, Esasu'l-Vahdaniyye ve Mebna'l-Ferdaniyye*, (er-Resail içersinde), (Thk. Mehmet Bayrakdar), Kayseri Büyükşehir Belediyesi, Kayseri.

- , (1997b), *Mukaddemat*, (Çev. Hasan Şahin-Turan Koç-Seyfullah Sevim), Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri.
- , (H. 1416) *Matla' u hususi'l-kilem fi meâni Fususi'l-Hikem*, 2 Cilt, (Göz. Geç. Muhammed Hasan Sadi), Envarü'l-Heda yayınları.
- KONEVÎ, Sadreddin (2004), *Tasavvuf Metafiziği*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul.
- ,(2003), *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul.
- KILIÇ, Mahmut Erol ( 1996), "Fusûsu'l-Hikem", *DİA*, Cilt 13, s.231–237.
- KUTLUER, İlhan (2000), "İnsan", *DİA*, Cilt 22, S.321–323.
- MEHMED SÜREYYA (H. 1311), *Sicilli Osmânî*, Cilt II, s. 323, Matbaa-i Âmire, İstanbul.
- MÜTERCİM ASIM (H. 1305), *Tercüme-i Kamus*, 3 cilt, Amire Matbaası.
- NESEFÎ, Azizüddin (1990), *Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsan-ı Kâmil*, (Çev. Mehmet Kanar), Dergah Yayınları, İstanbul.
- SEVİM, Seyfullah (1998), "Davud-u Kayseri'nin Varlık ve İnsan Anlayışı", *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayseri Sempozyumu*, (Editör: Turan Koç), Kayseri B.Belediyesi Kültür Yayınları, s. 313–318.
- SUAD, el-Hakim (2004), *İbnü'l- Arabî Sözlüğü*, (Çev. Ekrem Demirli), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.
- SUNAR, Câvit (1974), *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara.
- TAŞKÖPRÜLÜZADE, Ahmed Efendi (2007), *Osmanlı Bilginleri (Şakaiku'n-Numaniyye fi Ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye)*, (Çev. Muharrem Tan), İz Yayıncılık, İstanbul.

TÜRER, Osman (2005), “Osmanlı Anadolu’sunda Tarikatların Genel Dağılımı”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: Kaynaklar-Doktrin-Ayin-Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-Güzel Sanatlar-Modernizm*, (Haz. Ahmet Yaşar Ocak), Türk Tarih Kurumu yayınları, Ankara.

-----, (2001), “Tasavvufi Düşüncede İnsan”, *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl:2001, Sayı:5, Ankara.

TÜRKER, Ömer (2005), “Mutlak Varlık Kavramı Ekseninde Davud Kayseri’nin Filozof ve Kelamcılara Yönelttiği Eleştiriler”, *Uluslararası İznik sempozyumu*, (Haz. Ali Erbaş), İznik Belediyesi, İznik.

ULUDAĞ, Süleyman (2007), “Nefs”, *DİA*, Cilt 32, s.528.

-----, (2005), “Osmanlı Dönemi Tasavvuf Düşüncesinin Bazı Temel Kavramları”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler : Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar Edebiyat-Mimari-Güzel Sanatlar-Modernizm*, (Haz. Ahmet Yaşar Ocak), Türk Tarih Kurumu yayınları, Ankara.

-----, (2002a), “Kâşânî”, *DİA*, Cilt 25, s.5-6.

-----, (2002b), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul.

-----, (2000), “İbnü’l-Farız”, *DİA*, Cilt 21, s.41.42.

UÇMAN, Abdullah (2005), “Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyeler”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler : Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar Edebiyat-Mimari-Güzel Sanatlar-Modernizm*, (Haz. Ahmet Yaşar Ocak), Türk Tarih Kurumu yayınları, Ankara.

UMAR, Muhammed Suheyl (1998), “Davud el-Kayseri’nin Hint Alt kıtası’ndaki Fusus Şerhi Geleneğine Etkisi”, *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu’da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayseri Sempozyumu*, (Editör: Turan Koç), Kayseri B.Belediyesi Kültür Yayınları, s.73,82.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1965), *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

## ÖZGEÇMİŞ

1977 yılında Gebze’de doğdu. İlk ve orta öğrenimini İstanbul’da tamamladı. 2000 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. 2004 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarihi yüksek lisansına başladı. Milli Eğitim Bakanlığı’nın dil eğitim bursunu kazanarak Tunus’ta Habib Bourgiba Yaşan Diller Enstitüsü’nde yaz dönemi dil kursuna katıldı. Erasmus eğitim bursuyla Sakarya Üniversitesi aracılığıyla İtalya Foggia Üniversitesi’nde 1 dönem felsefe eğitimi gördü. Halen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak görev yapmaktadır.